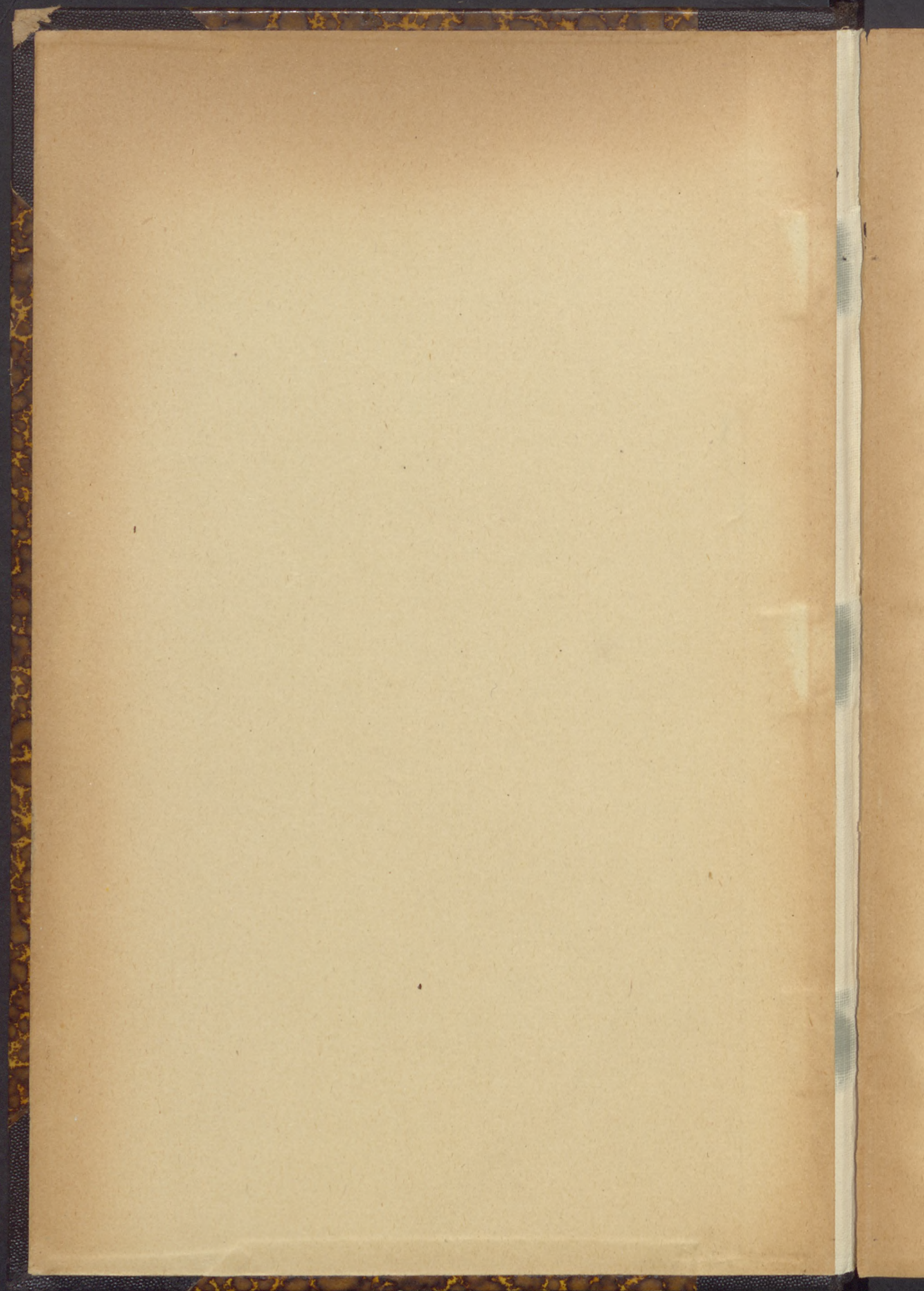
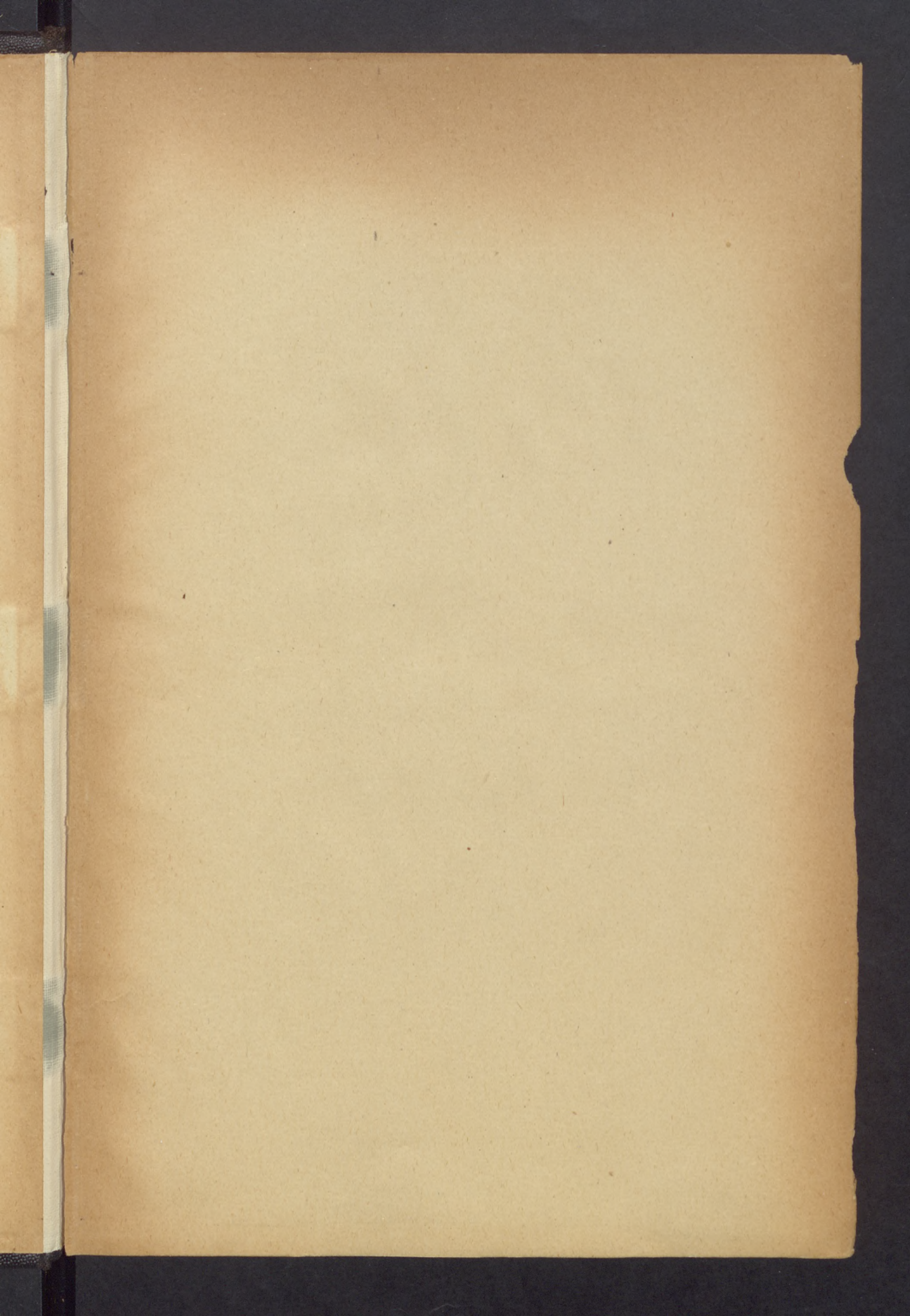
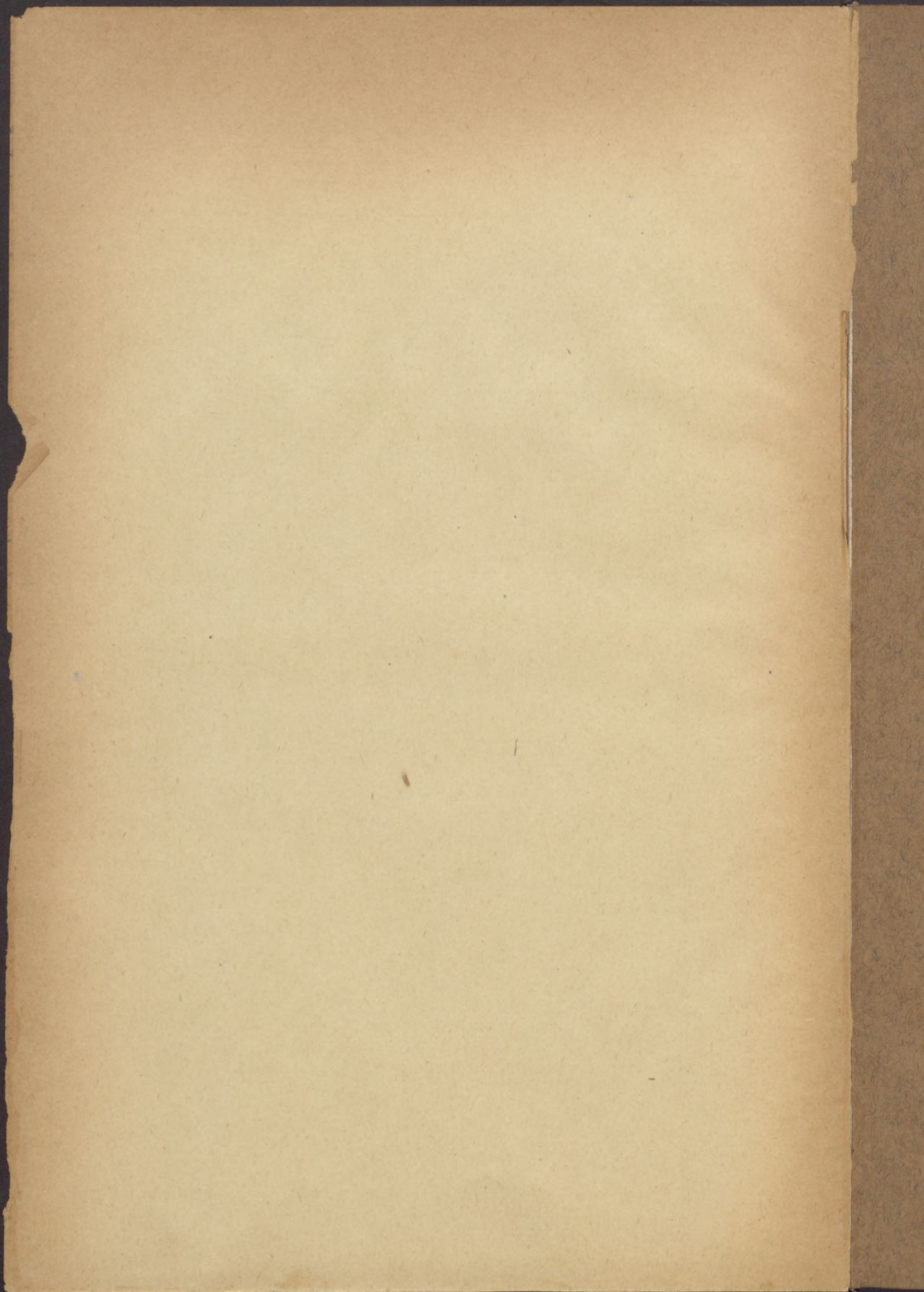


271632







HOBBS ÉS AZ ÚJKORI ABSOLUTISMUS

TANULMÁNY AZ ÚJKORI POLITIKA
TÖRTÉNETÉBŐL

ÍRTA

BALLA ANTAL



KÜLÖNLÉNYOMAT

A M. TUD. AKADÉMIA ATHENAEUM CZIMŰ FOLYÓIRATÁBÓL

70
BUDAPEST

HORNYÁNSZKY VIKTOR CS. ÉS KIR. UDVARI KÖNYVNYOMDÁJA

1910



HOBBS ÉS AZ ÚJKORI ABSOLUTISMUS

TANULMÁNY AZ ÚJKORI POLITIKA
TÖRTÉNETÉBŐL

ÍRTA

BALLA ANTAL



KÜLÖNLENYOMAT

A M. TUD. AKADÉMIA ATHENAEUM CZIMŰ FOLYÓIRATÁBÓL

BUDAPEST

HORNYÁNSZKY VIKTOR CS. ÉS KIR. UDVARI KÖNYVNYOMDÁJA

1910

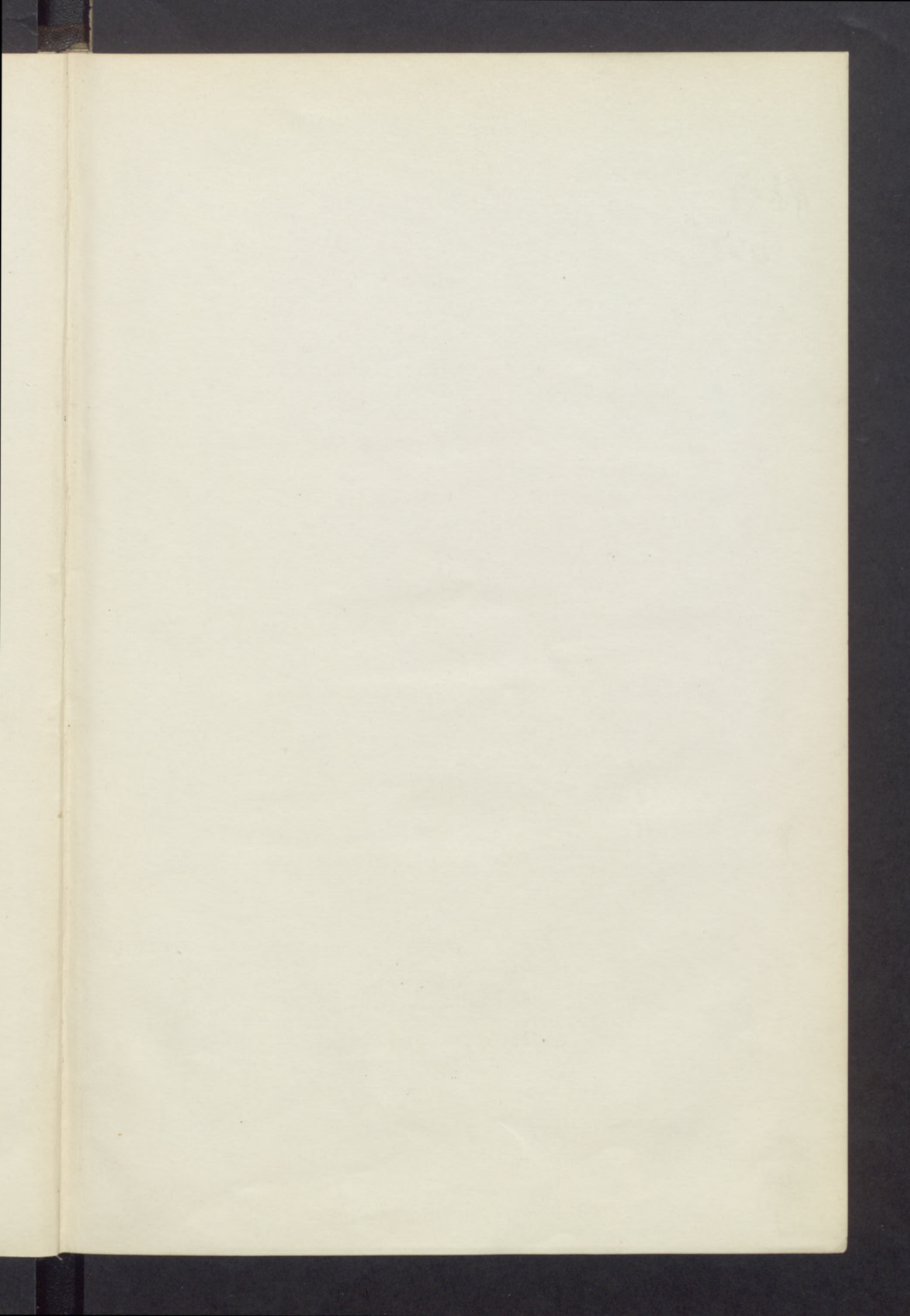
~~Pot. g.~~
~~455 1/2~~

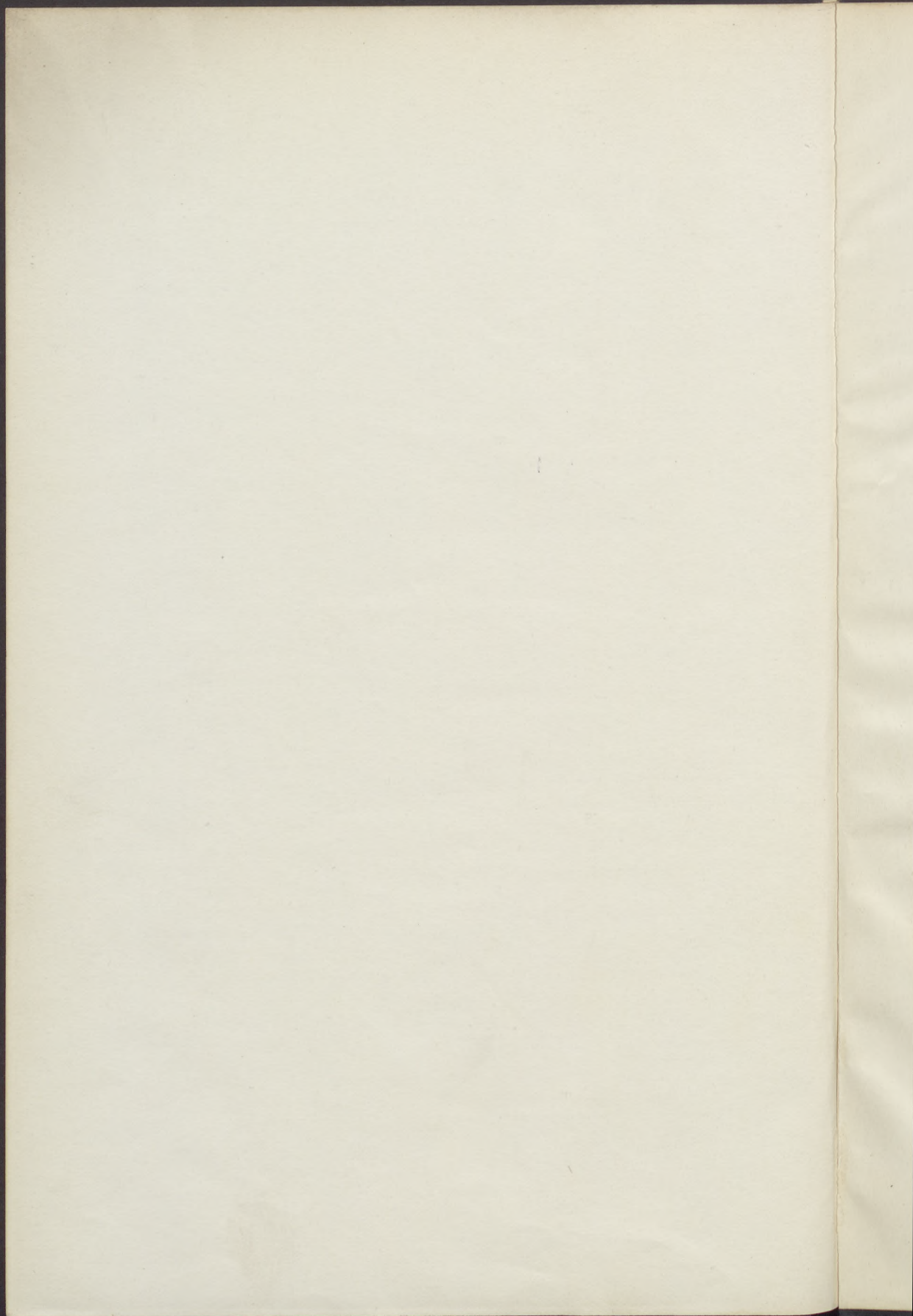


271632

M. N. MUZEUM KÖNYVTÁRA
II. Nyomt. Névadásnapló
1971. é. 28 sz.







HOBBS ÉS AZ ÚJKORI ABSOLUTISMUS.

I. Bevezetés.

Hobbes állam- és jogbölcseészeti rendszere egyik legönállóbb és a maga nemében legclassikusabb kifejezője annak az eszmeirányzatnak, mely megdöntötte a középkori scholasticismust, s az emberiség összes törekvéseinek, elsősorban a tudományos vizsgálódásnak teljesen új irányt adott. Az emberi szellem öntudatra ébredt, önmagában keresi a maga súlypontját, — mint ezt Hegel a történetbölcseletében kifejtette. Az emberi gondolkodásnak az előbbi korszakéval merőben ellentétes iránya választja el az újkort a középkortól philosophiai és politikai történelemben egyaránt, s ennek az új irányzatnak hatása észrevehető az emberiség eszmei létének összes nyilvánulásain. Miután a scholasticismus, mely a theologiába akart fojtani minden tudományt, hajótörést szenvedett a hitnek észszerűsítésén, a többi tudományokkal egy időben a politika és jogbölcse-szet is fölszabadultak az isteneszme befolyása alól. Az új szellem hatása következtében az államról és az ezzel kapcsolatos fogalmakról: a jogról és törvényekről való fölfogás nagy változáson ment keresztül e korszak kezdetén, s ez új eszmeirányzat befolyása alatt jöttek létre azok a nagy politikai és jogrendszerek, melyek kifejezői ez időszak politikai fölfogásának és küzdelmeinek és a melyek történészre nézve is legérdekesebb és legtanulságosabb forrásokul szolgálhatnak. E szóban lévő politikai rendszerek nemcsak a kor eszmevilágát fejezik, de nyomát találjuk bennük íróik azon törekvésének is, hogy az állam, a jog és törvények eredetének tudományos magyarázatát adják. Szóval ezek nem csupán iránymunkák.

Hobbes volt az első, ki az új irányzat hatása alatt tudatos és a kiinduló gondolathoz következetes politikai rendszert alkotott. Ő a politikai tudományok fölszabadítója, a miért is őt méltán tekinthetjük e tudományok újkori meg-alapítójának. Hobbes philosophiájáról az eddigi bírálók véle-

ményei rendkívül eltérők. Némelyek gyűlölettel és megvetéssel említik nevét; Rousseau pedig veszedelmes tanoknak nevezi Hobbes nézeteit. Birálói elfogultságukban elhallgatják még azon érdemeit is, melyeket mint a Bacon-féle empirizmus továbbfejlesztője a lélektani és logikai kutatások körül szerzett.

Mielőtt Hobbes rendszerének tárgyalását elkezdenők, szükségesnek tartjuk röviden kifejteni azon általános elveket, melyeknek szempontjából vizsgáljuk e kérdést. Ez annál inkább nem lesz fölösleges szószaporítás, mert a szellemi tudományoknak, kiváltképen a politikának és jogbölcészetnek czélja és föladata még mindeddig nem állapított meg véglegesen s innen van, hogy e tudományok nem juthattak olyan minden eszmei irányzattól ment eredményekre, mint a rajtunk kívül eső világ jelenségeit kutató természettudományok.

Hobbest az újkori jogbölcészet és politikai tudomány egyik legnagyobb úttörőjének, sőt megalapítójának vallják még azok a birálói is, a kik saját subjectív álláspontjukról ócsárolják nézeteit. A kárhóztató, gyakran becsmérő megjegyzéseknek az a magyarázata, hogy a politikai és jogi rendszerek eddigi ismertetői és birálói többnyire nem tudnak világosan különbséget tenni a subjectív világnézetet kifejező eszmei munkák és tulajdonképeni tudományos objectív jogi és politikai művek között. Az a kérdés tehát elsősorban, hogy mit nevezünk politikai iránymunkáknak és a tulajdonképeni tudományos politikai művek alatt mit kell értenünk?

Politikai iránymunkáknak azokat a conceptiókat nevezzük, a melyek időnként eszmeáramlatok hatása alatt jönnek létre és azon kornak politikai fölfogását, küzdelmeit és kíváncsimait fejezik. Hatásuk abban leli magyarázatát, hogy az van bennük kifejezve, a mi a közléleekben különben is megvan. Ezek a munkák rendesen megelőzik a nagy változásokat, s a küzdelmek lezajlása után vagy egy új eszmeáramlat létrejötte után értéküket rendesen elvesztik. Formájuk nem mindig szigorúan értekezés-forma, sokszor regény vagy utazás, pl. Morus Utopiája vagy Cabet Voyage en Icarie című munkája. Ilyen irányművek még: Rousseau Contrat socialja, Bossuet La Politique tirée de l'Écriture sainte című munkája stb. Ezeknek csak történelmi értékük van, tudományos értékük semmi sincs, mert íróik nem tudományos igazságokat kutatnak, hanem politikai eszméikért küzdenek, ők ugyanazt tollal végzik, a mit mások fegyverrel kezükben vérontással érnek el.

A politikai tudománynak és jogbölcseészetnek tárgya az emberiség eszmei létének az a két jelensége, mely az állam és jog fogalmak alatt értendő alkotásokban nyilvánul. A politikának és jogbölcseészetnek főadata tehát e jelenségek törvényszerűségeinek megállapítása és megmagyarázása bizonyos általános elvek és törvények alapján, melyekhez helyesen alkalmazott tudományos módszer segítségével juthatunk.

A politikai és jogi irányművek és tudományos munkák között e szerint lényeges különbség van.¹ A publicista azt bizonyítja, hogy az ő felfogása, az ő eszmei álláspontja szerint milyennek kellene lenni az államnak; a tudós, ki az államot és jogot a tudományos kutatás objectumának tekinti, azt keresi, hogy mi az állam, hogyan jött létre az állam s miféle törvények szerint mennek végbe az állam fogalma alatt értett jelenség különböző változásai. Hogy melyik a legjobb és legüdvösebb államforma; kit illet a főhatalom: a népet-e vagy az uralkodót, és más ehhez hasonló kérdések nem lehetnek tudományos vizsgálódás tárgyai, mert ezek értékfogalmak és változnak a koronként változó irányeszmék szerint, melyeknek alapján értékelünk. Ha például azt mondom, hogy fölfogásom szerint leghelyesebb a köztársasági kormányforma, kifejeztem, hogy a bennem élő eszmével a dolognak ez az állapota van leginkább harmoniában. Ha azt állítom, hogy a népoktatás általánosítása inkább káros, mint üdvös törekvés, hasonló módon erkölcsi eszméim alapján ítéltam e jelenséget, a mit más a saját subjectiv álláspontjáról könnyen abszurdumnak vagy eszeveszettségnek bélyegez. A tudomány célja a

¹ *Concha Győző* a Politika I. k. előszavában mondja: „Munkám tárgya nem az országlás művészetének, hanem a nemzetenkint élő emberek együttléti és fejlődési törvényeinek tudománya“. Munkájáról azt mondja tovább Concha; „nem lép ki saját köréből, az országlás napi eseményeit csak szemlélőképp nézi, épp ebből merítve reményt az emberiség lehetséges tárgyilagosságra . . .“ Concha jött rá nálunk először arra a nagy igazságra, hogy tudományos politika és publicista között lényeges különbség van.

Az eszme és igazság (tudományos igazság) közti különbséget nagyon szépen kifejtette Fitos Vilmos e folyóirat lapjain; szerinte „az igazság eszmétől független gondolat“. Filos kétségkívül világosan látja, a mit némelyek csak sejtettek (Kantnál az elméleti és gyakorlati ész dualismusa); az eddigi philosophiai és politikai kutatásokról való nézeteit azonban egy kissé elfogultnak találjuk.

Az a gondolat, hogy a politika pozitív, sőt épp olyan pozitív tudomány, mint a physika, melynek egyedüli forrása a szemlélet, megtalálható a Comte-féle positivizmusban. (L. Falckenberg: *Geschichte der neueren Philosophie*, 458 l.)

tudás vagyis a jelenségek törvényszerűségeinek, ok és okozati viszonyainak ismerete. Az objectív tudás azon gondolat vagy gondolatok összege, melyhez megértés által jutunk. A megértés egyedül az ész functiója s abban nyilvánul, hogy megismerjük azon kapcsolatokat, melyek a jelenségek közt vannak, s minden jelenséget bele tudunk illeszteni abba a mechanismusba, melyet azoknak össze-sége alkot.

Ha a politikai író vagy jogbölcse-sz értékel politikai eszméket, átlépte a tudomány terrenumát, mert minden értékelés subjectív. Az állami élet különböző jelenségei, a patriotismus, kosmopolitismus, liberalismus, a koreszmék, melyekért az emberek életüket is készek föláldozni, a demokratia, a „divino iure“ királyság, a parlamenti botrányok és harcok, mind mulékony tünetei a létnek, okoknak okozatai, s a viszonyok szükségszerű fejlődésének eredményei. Jelenségei az emberiség eszméi létének, összeségük a világtörténelmet alkotja, a mely e fölfogás értelmében nem egyéb, mint az emberiség eszmei lényege.¹ Azok a politikai írók és bölcse-sz, kik gazdasági és politikai irányzatoknak szócsövei a főntebbi meghatározás értelmében épp úgy nem tarthatnak arra számot, hogy munkásságuk tudományosnak nevezhessék, mint a subjectív történetírók. A subjectív történetírás, melyben Macaulay és Mommsen tündökölnék épp úgy nem tudomány, mint a nemzetközi socialismus vagy az agrár politika útjait egyengető jogbölcse-szet.

Azok a politikai és a jogbölcse-szeti rendszerek, melyek az újkor elején létrejöttek kétségkívül koreszmét kifejező és speculatio útján keletkezett conceptiók. Elfogultság volna azonban azt állítani, hogy tudományos vizsgálódásnak nyoma sincs bennük és tudományos értékük semmi sincs. Az a kutató és kétkedő szellem, mely a reformatióval

¹ Az „eszme“ és „eszmei lét“ fogalmat Hegel-féle értelemben fogjuk föl. Ez azonban nem jelenti a Hegel-féle panlogista világnézet elfogadását. Az „eszme“ világalakító gondolat, s tetszés szerint helyettesíthető az „akarat“ kifejezéssel. A világtörténelem az emberi akarat realizálódása, eseményeiből megismerhetjük a emberi természetet; mert a mi az emberi természetben egyszer megnyilvánult, mindenkör meg fog nyilvánulni. (Hegel.) A világtörténelmet H. következőleg határozza meg: „sie sey die Darstellung des Geistes, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte“. (Vorles. üb. die Phil. d. Gesch. 1840. 23. l.)

együtt fölébredt, s amelynek a természettudományok roppant előhaladása is tulajdonítható, megtalálható e kor jogi és politikai íróinak elmélkedéseiben. E szóban lévő tudományoknak, — ámbár még ma is csak bölcsőjükben vannak — ebből a kezdetből kellett kiindulniok. Ha egykor elérik azt a teljes objectivitást, a mit főntebb hangoztattunk, akkor lesznek egysorba állíthatók a matematikával, physikával és chemiával, melyek ebből a szempontból egyedül érdemlik meg mindmáig a tudomány nevet.

A bíráló egy ilyen rendszer ismertetésénél kettős föladattal áll szemben. A kor eszmevilágába illesztve magyaráznia kell az illető rendszert; a tudományos fejtegetéseknél arról is lehet szó, hogy ezek a tudomány mai álláspontján mennyiben állják meg helyöket.

A főntebb elmondottak után érintenünk kell még röviden azt a kérdést is, hogy van-e valami kapcsolat Hobbes és az őt megelőző politikai írók tanai között és vajjon ebben a korban lehet-e szó politikai tudományról olyan értelemben, mint a hogy mi ezt meghatároztuk. Az előzményekben kifejtettük, hogy mi a különbség a politikai és jogbölcsészeti tudományos és iránymunkák közt; az egyik objectiv-vizsgálódás eredménye, a mely vizsgálódásnak egyedüli célja a megismerés, az objectiv tudás; a másik kor-eszmék kifejezője s itt a tudomány eredményei csak eszközök a cél elérésére.

E rövidre fogott értekezés terve nem engedi, hogy Hobbes tanait az őt megelőzőkéből pontosan és részletesen levezzsük. ezért csak a legfőbbekre terjeszkedünk ki. A szerződéselmélet, melyből Hobbes az államot származtatja és a hasznossági jogelmélet, az ő rendszerének egyik sarkalatos pontja, már megellelhető az ókori sophistiktól kezdve. Az első két nevezetesebb ókori gondolkodó, kiknek figyelmét nem kerülték ki a társadalom életjelenségei és a kik az utódokra legtöbbet hagytak, Platón kívül Aristoteles és Cicero voltak. Aristoteles szerint az állam organikus fejlődés eredménye és az ember társas természetének köszöni lételet. Cicero a *De Legibus* című munkájában szintén a természetben keresi a jognak és törvényeknek eredetét s már nála megtaláljuk az észtörvény és észjognak fogalmát. Azt mondja: „... lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria. Constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium quae saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino

civitas constituta". (De Legibus L. I. C. VI.). A középkorban e kérdések nem tétettek kutatás tárgyává; e kor politikai irodalmának java része vitairatokból áll, s a küzdelem azon kérdés körül forog, hogy a pápát vagy a császárt illeti-e a főhatalom. A középkor a lelkeket átható eszmének hatalma alatt áll, az ilyen korban a tudományok elsekélyesednek, mert az egyénre nézve a benne élő eszme az igazság. Az igazság benne és nem rajta kívül van; az eszme reá nézve minden és az egyetlen cél: az eszme megvalósítása érzéketlenné teszi minden más cél iránt. Innen van, hogy a középkorban az ismeretek oly kevés haladást tettek. A mi a császárság és pápaság küzdelmét illeti, mi ezt egyszerűen két irányzat, két institutio mérkőzésének tekintjük, melynek tárgyalásánál a tudomány föl sem vetheti azt a kérdést, hogy itt kinek volt igaza.

A scholasticismus bukása után ledöntettek azok a korlátok, melyek az igazság nyomozását eddigelé meggátolták volt; ismét fölmerülnek tehát azok a kérdések, melyeket az említett két ókori gondolkodó fölvetett, hogy mi az állam, hogyan jött létre az állam, s megkísérlik magyarázatát adni a jog és törvény fogalmaknak. Az újkori politikai irodalom termékei — mint említettük — elsősorban vitairatok, de írókban, bármennyire elfogultak is, megvan az az ösztön, a mely bennünket a dolgok megismerésére készítet, s mindnyájuk törekvése, hogy a szóban lévő fogalmaknak tudományos magyarázatát adják. E tudományok még ma is száanalomra méltó elmaradottságban vannak, mert e studiumok avatatlan mívelőinek sejtelmük sincs arról, hogy e kérdések tárgyalásánál sem lehet a vizsgálódásnak más célja, mint az igazság megállapítása és objectiv bizonyosság szerzése és kötetekre menő könyveikben koreszmék mellett szónokolnak abban a jámbor hiszemben, hogy a mit ők hirdetnek az tudomány. Hobbes is a philosophia leple alá rejtí rendszerének tulajdonképeni célját, az abszolút monarchia létjogosultságának bizonyítását. A tudományos apparatus rendkívül csekély még az e korbéli philosophusoknál; bizonyítékaik csak subjectiv bizonyítékek, melyekhez speculatio útján jutottak. Tudományos készültségnek ugyanis a tapasztalat útján szerzett bizonyítékokat nevezhetjük. A nagy tanulságot nem lehet elvitatni Hobbestól és kortársaitól; a római és görög írókra való töméntelen hivatkozás (különösen Grotiusnál és Miltonnál) mutatja, hogy elődeiket rendkívül ismerték. De új igazságokat nem fűdöztek föl, csak meglévő gondolatokból construáltak új rendszereket.

Bodin (Jean Bodin 1530—1596) volt az első, ki Hobbest megelőzőleg legnagyobb készséggel és tárgyilagossággal elmélkedett ezekről a kérdésekről az Államról¹ szóló művében. Bodinus szerint „az állam több családnak és az ő közös vagyonuknak egy főhatalom által való helyes kormányzása”. „Republique est un droit gouuernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine.”² Az állam főjellemvonása, hogy egy souverain, egy főhatalom áll az élén, ki gondoskodik az alattvalók életének és jólétének védelméről. A családok az államot alkotó kisebb emberi egyesületek, melyek az atyai hatalom által kormányoztatnak. „A család több alattvalónak (subiects) és az ő tulajdonuknak egy családfő által való kormányzása”³ — úgy szól Bodinus meghatározása.

Az állam akképen jött létre, hogy egykor több család egyesült, s ez az egyesület lassanként tovább fejlődött; az állam létrejövetelének másik módja az, mikor egy néptömeg az anyaországtól elszakadva gyarmatot alapít, s ily módon új államnak veti meg alapját.

Bodinusz az államformákat a szerint különbözteti meg, hogy kinél van a főhatalom. Megkülönböztet: monarchikus, demokratikus és aristokratikus államformákat. „A souverainitás az állam fölött uralkodó, korlátlan és örökké tartó hatalom.”⁴ Ez a legfőbb hatalmasság semmiféle más hatalomnak, sőt a törvényeknek sincs alávetve. Csak az isteni és természeti törvényeknek köteles engedelmeskedni; a természeti jog pedig őt is kötelezi alattvalóival kötött szerződés megtartására.

Bodinusz a korlátlan monarchia szószólója ugyan, de különbséget tesz az igazságos absolutismus és a zsarnokság között.

„Zsarnokság az, ha a monarcha lábbal tapossa a természeti törvényeket, visszaél szabad alattvalóinak szabadságával és velük mint rabszolgákkal, más javaival pedig mint övéivel bánik.”⁵ A zsarnok és király között tehát az

¹ Les six livres de la Republique. Paris 1576. Az 1580-iki javított kiadást használtam. Jean Bodin latinul is kiadta ezt a munkáját; latin kiadásai közül az 1619-ben Frankfurtban megjelenőt ismerem.

² Livre d. l. Rep. 1. l. A puissance souveraine kitélt Bodinus alkotta; a latinban ennek a kifejezésnek „summa potestas” felel meg.

³ L. d. l. Rep. 11. l.

⁴ U. o. Chap. VIII. 122. l.

⁵ L. d. l. Rep. L. II. Chap. IV. 287. l.

a különbség, hogy egyik a természet törvényeihez alkalmazkodik, a másik azokat lábbal tapossa; az a hitet, a jámborságot, az igazságot tartja szem előtt, emez sem Istent, sem hitet, sem törvényt nem ismer.

Bodinus az államot kezdetleges formákból kiinduló, fejlődő és végre elenyésző szervezetnek tartja. Első az újkori politikai írók között, kik e fejlődés törvényeit megkísérlették állapítani. Tagadhatatlanul nagy történelmi készséggel és érzékkel vizsgálta az államok fejlődésének jelenségeit¹ és van néhány elfogadható megjegyzése is. Az államok élettartamát csak ötszáz évre teszi. Az államformáknak szerinte hatféle átalakulása lehetséges. Legállandóbb a monarchia és legrövidebb életűek a demokratikus államformák. Az államformák legelső typusa az erőszakkal megalapított korlátlan monarchia, melyre a keleti despotismust hozza föl példának, mint az államfejlődés legelső alakulatát.

Érdemes még megemlítenünk Bodinus milieu-elméletét.

Bodinus tanácsokat ad az államférfiaknak arra nézve, hogy a különböző éghajlat és talajviszonyok közt élő népeket miféleképpen kell kormányozni. Néhány elfogadható megjegyzést tesz a különböző tájakon lakó népek testi és szellemi tulajdonságairól. A déli népek eszesebbek és eleve nebb fantasiájúak, mint az északiak, viszont az északiak erősebbek és harciasabbak emezeknél. Az északi népek a délieket mindig legyőzték, a rómaiak sem bírtak a náluknál erősebb, északon lakó barbár germánokkal. Ez nagyon megiszívlelhető megjegyzése Bodinusnak, mert valóban a történelem is bizonyítja, hogy az olaszokat például az északról jövő ellenség mindig legyőzte. A vallások délről származnak, mert a boldogabb életviszonyok közt élő népeknek inkább van alkalmuk vallásos dolgokról ábrándozni, mint az északiaknak, kiknek egész életük a természettel folytatott küzdelemben telik el. Viszont a déliek testileg gyöngébbek, ámbár a túlságosan északon lakókat a nagy hideg szintén elsatnyítja. Bodinus hivatkozik Hippokratesre is, kinek milieu-elméletét úgy látszik ismerte. A középső égtájakat lakó népeknek nagyobb erejük van, mint a délieknek és kevesebb bennük az agyafurtság (*moins de ruses*); több eszük van, mint az északiaknak és kisebb erejük; alkalmasabbak az államok kormányzására és igazságosabbak cselekedeteikben. Ezek után Bodinus lerajzolja az ő esz-

¹ L. IV. Chap. I

ményi államát, melyben a papok és philosophusok az emberek szellemi vezetői, a fejedelem és a főhivatalnokok a közrendre és békére ügyelnek föl, a katonák, kézművesek és parasztok pedig testi erejükkel szolgálják az államot. Bodinus munkájának abban a részében, mely a fejedelem kötelességeiről szól, elvlasztja az igazságszolgáltatást a kormányzástól. A későbbi politikai írók közül Montesquieut tekinthetjük a Bodinus-féle tanok továbbfejlesztőjének, ám-bár eszméik ellenkeznek egymással. Montesquieu átvette és tovább fejlesztette Bodinus milieu-elméletét is.¹

E röviden elmondottakból világosan kivehetjük Bodinus rendszerét, a mely egyik legtanulságosabb és legértékesebb alkotása a XVI. század politikai irodalmának. A természetjog, melyet Bodinus főművében csak röviden érint, egyedüli tárgya a XVII. és XVIII. század jogbölcészeti irodalmának egészen Kant föllépéséig. Két évszázad küzdött a természeti jog titulusa alatt azokért a jogi eszmékért, a melyekért a nem tolforgatók az életben és a csatatéren harczoltak.

A természetjog megalapítója Hugó Grotius,² az újkori jogtudományok reformátora. Hobbes a politikát, Grotius pedig a jogot szabadította föl az isteneszme befolyása alól. Főmunkája, mely a maga korában rendkívül nagy hatást tett, első tekintetre compilációnak látszik; a töméntelen idézet közül nagy nehezen lehet kivenni saját gondolatait. Eszméi csirájukban megellelhetők már Aristotelesnél és Cicéronál, de mint az első jogi író, ki végképen szakított a scholasticismussal, megérdemli azt a helyet, melyet számára a kritika juttatott. Grotius nemcsak a természetjog ókori gondolatát vetette föl az újkorban, de ő a megalapítója a mai nemzetközi jognak is. Jogrendszerének főbb gondolatait röviden az alábbiakban foglaljuk össze.

Az ember eszes lény . . . sokkal nagyobb különbség van közte és a többi lények között, mint a mennyire azok egymás között különböznek. Ennek bizonyítékául szolgálnak az emberi nemnek nagyszámú saját alkotásai. Azok között a dolgok között, melyek az embernek sajátjai, van első-sorban a társaság iránti szeretet (appetitus societatis), azaz együttlét iránt saját fajtájabeliekkel, de nem bármilyen, hanem olyan iránt, a mely nyugodt és az ő értelmének

¹ Minderre nézve I. Hornyánszky Gyula értekezését: Hippokrates milieu-elmélete (Bud. Szemle 1909).

² Hugo Grotius (1583–1645) főmunkája: a *De iure belli ac pacis* 1625 Párisban jelent; XIII. Lajos francia királynak ajánlotta.

mértékéhez van rendezve.¹ Az embereket tehát az egymáshoz való vonzalom hozta össze s már csecsemőben megvan a hajlam, — mondja Grotius — hogy másokkal jót cselekedjék. Az emberben a társas ösztönön kívül még van bizonyos érzék annak megítélésére, hogy mi árt vagy mi használ s a mi ezzel az érzéssel ellenkezik, mindaz a természeti, vagyis emberi jog ellenére történik. „A természeti jognak eredete maga az emberi természet, a mely bennünket, ha semmiben nem szükölködünk is, a kölcsönös együttlétre ösztönöz; a polgári jognak eredete az egyetértésből származó kötelezettség, a mely a természeti jogból meríti erejét, s a természetet e jog mintegy ősanjaként tekinthetjük.“² Grotius a természeti és polgári jogon kívül Karneadesszel ellentétben, a jognak egy harmadik faját is különbözteti meg. Ez a nemzetközi jog, a mely az összes államok vagy több állam között jött létre kölcsönös meg egyezés folytán, s a melynek létrehozásában nem az egyes államoknak, hanem az egész egyetemesség közös előnyei vétettek tekintetbe. A jognak forrása az emberi természet. „A természeti jog annyira változhatatlan, hogy még Isten sem tudná megváltoztatni.“ „Est autem jus naturale adeo immutabile, ut ne à Deo quidem mutari queat.“³ Igaz, hogy Isten hatalma végtelen, — mondja Grotius — de vannak bizonyos dolgok, melyekre nem terjed ki. Ezt az igazságot, hogy kétszer kettő négy, Isten sem tudja megváltoztatni, a természeti törvényeknek Isten is alá van rendelve, de mivel a természet Istentől származik, más szóval úgy fejezhetnénk ki Grotius e fölfogását, hogy Isten is engedelmeskedik a magaalkotta törvényeknek.

Grotius Hesiodusra és Cicerora hivatkozva állítja, hogy valóságos jog csak az ember számára létezik. „Ha pedig az oktalan állatoknak jogot tulajdonítunk, ez onnan van, hogy bennük is megvan az észnek valamelyes nyoma és árnyéka.“ (Quod si in quando brutis animantibus iustitia tribuitur, ad fit improprie ex quodam in ipsis umbra rationis atque vestigio.)⁴ „A természetjog — mondja Grotius — a józan észnek parancsa arra nézve, hogy valamely cselekvés erkölcsileg rút vagy szükséges a szerint, a mint összhangban van vagy nincs az emberi természettel és következőleg Isten, a természet teremője, az ilyen cselekvést

¹ De iure belli ac pacis, Amsterdam 1631. Prolegomena.

² U. o.

³ De iure belli ac pacis. Lib. I. c. I, a. 10.

⁴ De iure belli ac pacis L. I. c. XI.

tiltja vagy parancsolja.¹ A természetjogot megismerhetjük: a priori, ha nyilvánvaló valamely dolognak megegyezése vagy meg nem egyezése az emberi és társas természettel; a posteriori, mikor belátjuk, hogy ez a történelemben szereplő összes nemzeteknek közös sajátsága. A jognak másik faja az akarati jog (*ius voluntarium*), a mely ismét kétféle: úgymint emberi és isteni. Az isteni jogot Grotius határozottan megkülönbözteti az emberi jogtól. Az isteni jogot csak akkor ismerhetjük meg, mikor már Isten azt kinyilvánította. Grotius tagadja, hogy a tízparancsolat általánosan kötelező volna, mert Isten azt a zsidó népnek nyilvánította ki és egyedül a zsidó népnek szól.

„Az állam — Grotius szerint — szabad embereknek tökéletes egyesülete, a mely jog élvezete és közös haszon okából jött létre.”² Az államjog a szerződések kötelező voltából származik.

Az államhatalom akaratából származó tételes jogot Grotius szintén megkülönbözteti az isteni jogtól. Különbséget tesz az állam és fejedelem *souverainitása* között. A *democratianak* azonban Grotius, ámbár köztársaságban élt nem nagy szószólója. Elveti azt a nézetet, hogy a népnek joga volna a *souveraint* tetteiért felelősségre vonni. Azt állítja, hogy a mint egyes ember alávetetheti magát másnak, éppúgy egy egész nemzet is eljátszhatja szabadságát és kiszolgáltathatja magát egy korlátlan uralkodó teljes önkényének. Ha azonban a nép szabad akaratból vetette magát alá az uralkodónak, az uralkodó nem idegenítheti el országát a nép beleegyezése nélkül.

Grotius nagy munkája nemcsak *stylusa* és a benne előforduló roppant számú idézetek miatt nehéz olvasmány, de nem csekély homályossággal is találkozunk benne. Nem tudja világosan megkülönböztetni az isteni és természeti jogot, a jog- és erkölcsfogalom szintén homályos nála. Grotius föllépése és jelentősége mindazonáltal korszakot alkotó az újkori jogelméletek történetében. A természetjog fundamentumára fektette korának eszméit s végképen szakítva a scholastikus irányzattal, a modern tudományosság-
nak egyengeté útját. Hobbes-szal összehasonlítva Grotiust és Bodinust, ha nem lesújtó is e két utóbbira nézve az egybevetés, az elfogulatlan bírálónak el kell ismernie, hogy az előbbinek nagy *qualitásaitól* mindkettő elmarad. Hobbes rendszere egy tökéletes épület hatását gyakorolja a vizs-

¹ U. o. CX.

² De iure belli ac pacis L. I. c. XIV.

gálóra, a melyből semmi sem hiányzik, s a melyen semmi sincs fölösleges. Eszméit, főleg moralis tanait subjectiv állásponttól lehet ócsárolni, — ezt sokan meg is tették; a ki azonban elfogulatlanul ítél az ilyen természetű kérdésekben, el fogja ismerni nagy érdemeit, melyeket az igazság kutatásában szerzett, ámbár kevés igazságot sikerült neki fölfödöznie. A mit Bacon megkezdett, az ő fejezte be; nemcsak hangoztatta az inductionnak önmagában elégtelen voltát, de a deductiv módszer alkalmazására is kiváló példát nyújt az ő philosophiai rendszere, melynek főbb eszméit az alábbiakban ismertetjük.

*

Hobbes Tamás a legyőzhetetlen armada pusztulásának évében, 1588 április 5-én született Malmesburyban. Oxfordi tanuló korában ő is elfordult a scholasticismus hiábavalóságaitól. Ifjú korában különösen matematikával foglalkozott, később Bacon megnyerte az ő természetbölcséleti tanainak. Élete, mely hazájának legmozgalmasabb korára esik, eléggé hányt-vetett volt, s talán ez okozta, hogy tehetségeit csak későn tudta kifejteni. 1640-ben a forradalom elől Párisba menekült, a hol megismerkedett Descartes tanaival; olasz útjában pedig Galileivel kötött ismeretséget, ki szintén jelentékeny befolyással volt reá. 1652-ben Párisból is menekülni kényszerült és Cromwell uralma idejében visszatért hazájába. II. Károly korában tekintélyes évdíjat kapott, s ez időtől, ámbár a gyűlölködő papok és parlamentaristák támadásainak gyakran ki volt téve, meglehetősen nyugalmat élvezett. Meghalt 1679 decz. 4-én, 91 éves korában. Összes munkái Amsterdamban, 1668-ban jelentek meg. (Thom. Hobbesii Opera, quae latine scripsit omnia.) A jelen értekezés ennek a kiadásnak fölhasználásával készült. Két főműve közül a *De Cive* (Elementorum philos. prima sectio) Párisban 1642-ben, a *Leviathan* angolul Londonban 1657-ben, latinul 1668-ban jelent meg. A legjobb, legtárgyilagossabb és legalaposabb tanulmányt Tönnies írta Hobbes philosophiájáról (Hobbes' Leben und Lehre, Frommann-féle gyűjt. 2. k.). Czáfolói közül legnevezetesebb Cumberland (De legibus naturae disquisitio philosophica, 1671), ki főképen Hobbes társadalomelméletét és etikáját támadja; az újabbak közül Paul Janet (Hist. de la Science pol. Paris 1872), ki liberalis szempontból bírálja Hobbes nézeteit. Nevezetesebb róla írt tanulmányok még: Lyon-é (La phil. de Hobb., Alcan-féle gyűjt.) és Charles de Remusat-é (Hobbes, Rev. des deux Mond. T. 88.). Mindezek közül Tönnies-é ajánlható leginkább. Az angol tanulmányok közül Robertson művét emlegetik leginkább.

II.

(Hobbes psychológiája. A természeti jog. A természeti törvény. Az állam keletkezéséről szóló elmélet. Az államfő jogai. Az alattvalók kötelességei. A szülők és gyermekek, az urak és szolgák közti viszony. Az állam és egyház)

Hobbes állama *emberek által* és emberekből alkotott egységes hatalmas szervezet, melynek életet és mozgást adó organuma a legfőbb hatalmat bíró személy. Az egyének csak részecskéi, egy föltétlen akarat által mozgatott alkatrészei a szervezetnek s együttvéve a testet alkotják, melynek lelke az állam vagyis az azt megszemélyesítő korlátlan uralkodó. Hobbes először az államtestet alkotó szervek egyikét, az egyént teszi tudományos vizsgálódás tárgyává, s miután ennek testi és lelki tulajdonságait, életműködését és annak föltételeit megállapította, kifejti, hogy ezen részecskék mi módon és minő okok következtében tömörültek össze egyetlen szervezetté.

Hobbes az ember lelki világának összes jelenségeit egyetlen forrásra az érzékletre vezeti vissza. Mindennek eredete az érzék. Semmiféle lelki képzet nincs, a mi előbb meg nem volt az érzékek valamelyikében vagy egészben vagy részleg. „*Origo omnium nominatur Sensus. Nulla enim est Animi conceptio, quae non fuerat ante genita in aliquo Sensuum, vel tota simul, vel per partes.*”¹ A sensualismus, mely szerint minden képzet érzéki észrevételből származik s a melynek alapítójául Locke-t ismerik el az összes philosophia-történetírók, voltaképen Hobbesnek e tételéből veszi eredetét. Az érzéki érzetnek (*Sensio*) oka valamely külső tárgy vagy *objectum*, a mely a szervezetre közvetve vagy közvetlenül hatást gyakorol. Az érzet azonban teljesen subjectiv valami, mert a tárgyban nincsen más, mint mozgás; de mivel a mozgás csak mozgást létesíthet, ennél fogva a jelenségek (*Apparitiones*, fény, hang, stb.), melyekről érzékeink által szerzünk tudomást, tulajdonképen csak látszatok (*Phantasmata*). Az érzéki benyomásnak a lélekben hátramaradt nyoma a képzet, mely tehát nem egyéb, mint a benyomást keltő tárgynak emlékezete. Számos képzet emlékezete a tapasztalat. A képzet kétféle: ú. m. egyszerű, egyszerre egy egész tárgynak emlékezete és összetett, egyszerre több tárgynak emlékezete (pl. a centaurus). A képzetek meghatározásáról rátér a képzettársítás magyarázatára. Képzettársítás (*Series Imaginationum*) egyik gondolatnak a

¹ *Leviathan*, C. I.

másikra való következése: a mit ő Discursus mentalisnak nevez. Ez ismét kétféle: ú. m. szabálytalan, ha a gondolatok határozott cél és rend nélkül követik egymást; szabályos, ha a gondolatok sorrendjét egy meghatározott cél igazgatja. Ez utóbbi ismét kétféle, a szerint, a mint valamely fölfogott hatásnak okait keressük, melyek azt létrehozták, vagy pedig az összes lehető hatásokat keressük, melyeket valamely dolog létrehozhat, midőn magát a dolgot már megértettük. Ez a nem éppen éles *distinctio* egyik különbség Hobbes szerint az ember és állatok között. A képzetek akkor követik egymást határozott sorrendben, ha valamely jelenségnek okait nyomozzuk. Az okok nyomozásának vagy föltalálásnak ez a képessége neveztetik éleselmjűségnek (*sagacitas*) vagy találékonyságnak (*sollertia*). Okosságnak nevezi a bekövetkezendő hatásoknak előrelátását, a mi azonban még nem lényegés különbség az ember és állat között. Az emberi lélekben ugyanis az érzékleten, képzeteken és a gondolatok sorrendjén kívül semmiféle mozgás nincs, „ámbar — mondja a Hobbes — a beszédnek áldása által ezek a képességek annyira fejlődhetnek, hogy ezek által az ember minden más állattól különbözik”.¹ „Minden a mit elgondolunk, véges. Nincs eszme vagy fogalom, a mely e szóból eredne: végtelen . . . Ha valamely dologra azt mondjuk: végtelen, ezzel csak azt bizonyítjuk, hogy nem vagyunk képesek annak határait fölfogni. Tehát Isten nevét is nem azért használjuk, hogy fölfogjuk, hanem hogy tiszteljük. És mivel minden a mit fölfogunk, előbb adva volt az érzékletben, semmiféle dolognak a képzete nem lehetséges az emberre nézve, a mi nem volt meg az érzékekben. Tehát senki sem képes valamit fölfogni másképp, mint helyben, meghatározott nagysággal ellátva és részekre osztva; és semmiféle egész nincs egy helyen és más helyen ugyanazon időben; és két vagy több dolog ugyanazon helyen és időben szintén nem lehet. Mert ezek közül semmi sem volt és nem lehetett az érzékletben; de vannak mitsem jelentő szavak, melyeket hánytorgatnak bizonyos tévelygő bölcseknek és csaló scholastikusoknak tekintélyére támaszkodva.”²

A lényeges különbség, a mi az embert az állatoktól elválasztja és a mi a tudományokra is képessé teszi: a beszédnek lehetősége. A beszéd a Discursus Mentalis-nak Discursus Verbalis-szá való átalakulása, mely által a kép-

¹ Leviathan, C. IV.

² Leviath. C. III.

zetek sorrendje a szavak sorrendjévé formálódik. A beszéd ennél fogva abbann nyilvánul, hogy egy bizonyos képzetnek nevet adunk; ez a név jel, mely által az illető képzet az emlékezetbe visszaidézhető. A beszéd alkalmazása másodszor abban áll, hogy valamely lelki folyamatot, vágyat vagy érzelmet ennek segítségével szavakkal körülírva fejezhetünk ki. Az igazság a neveknek helyes alkalmazásában áll; ez pedig úgy érhető el, hogy pontosan meghatározzuk, hogy a használt nevek mit jelentenek. A neveknek (vagyis fogalmak) két nagy csoportra való osztását érdemes még megemlítenünk Hobbes pszichológiájának jellemzésére. A nevek egyik csoportját alkotják az állítók (*Nomina Positiva*), melyek olyas valamit jelentenek, a mi a dolog természetében van, vagy azt, a mit lelkünkkel fölfoghatunk, mint a testek s azoknak tulajdonságait stb.; második csoportba tartoznak a tagadó nevek (*Nomina Negativa*), melyek azt jelentik, hogy valamely név nem a szóban levő dolognak a neve.

A megértés (*Intellectus*) nem egyéb, mint a nyelv útján szerzett fogalom (*Conceptum natum a Sermone*).¹ De ebben a dologban óvatosnak kell lennünk, mondja tovább Hobbes, hogy a szavaknak más valami értelmet ne tulajdonítsunk, mint a beszélő. Ide tartoznak főképen a bűnöket és éretnyeket jelentő szavak, melyeket az emberek saját egyéni fölfogásuk szerint más-másképen értelmeznek. Kérdés most már, mi az értelem (*ratio*) és mi módon jön létre a tudomány?

A ki gondolkozik vagy az egészet keresi a részeknek hozzáadásával, vagy a maradékot a résznek a résztől való elvonásával. Az értelmet tehát úgy lehetne meghatározni, hogy az nem egyéb, mint gondolkodásfolyamat, mely azon főnevek hozzáadásában vagy elvételében áll, melyek fogalmaink jelölésére használtatnak. „*Nihil aliud est, praeter Computationem sive Additionem et Subtractionem Nominum Generalium, quae ad notationem sive significationem cogitationum nostrarum recipiuntur.*”²

A lelki élet jelenségeit Hobbes mozgásfolyamatoknak fogja föl és e mozgások, melyekben az emberi élet nyilvánul, kétfélék; ezeknek egyike a *Motus vitalis*: a vér mozgása, érverés stb., szóval a testi organismus életjelenségei; a mozgások másik faja a *Motus animalis*. E csoportba tartoznak a lelki életnek mindazon jelenségei, melyeket tudatos mozgásoknak nevezhetünk, ellentétben a testi organismus reflex-mozgásaival.

¹ Leviath. C. IV.

² Leviath. C. V.

Ezeknek a mozgásoknak a szervezetben meglévő belső indító okait, mielőtt azok valami működéssel láthatókká lennének, nevezi Hobbes akaratnak (*Conatus*). Az akarát két jelenségben nyilvánul: a vágyban (*Appetitus*) és elutasításban (*Aversio*). Ebből a sensualistikus és mechanistikus akarattelméletből vezeti le tovább az ember cselekedeteinek és életnyilvánulásainak minden mozzanatát és az emberi cselekvésekben irányadó értékítéleteket is. A jó az ember vágyának *objectuma*; rossz az elutasításnak vagy gyűlöletnek oka. A jó és rossz e szerint relatív fogalmak. A szép és rút kvalitások a jó és rossz fogalmakkal szoros kapcsolatban vannak. Szép az, a mi látható jelekkel jót ígér; a rút pedig az, a mi rosszal fenyeget. „*Pulchrum enim id significat, quod signis apparentibus Bonum promittit; sicut et Turpe id quod Malum promittit.*”¹

A cselekvést megelőző lelki folyamat a megfontolás; ennek végső mozzanata az akarattelhatározás (*voluntas*). Az embernek ez a tulajdonsága közös az állatokkal. Hogy van-e az embernek cselekvési szabadsága, erre nézve Hobbes világosan nem nyilatkozik, de az ő mechanistikus pszichológiájából önként következik, hogy olyanféle szabadakaratról, mint a mit az indeterministák tanítanak szó, sem lehet.

Hobbes az ember lelki életének minden egyes tényezőjét vizsgálat tárgyává teszi és megmagyarázza következetesen az ő pszichológiai alaptételéhez. Ezek közül csak néhány szerintünk fontosabbat érdemes említenünk.

A tudás, mint mondtuk, a szavak (vagyis fogalmak) egymásra való következésének ismerete. Ezzel ellentétben a hit nem egyéb, mint más véleményének elfogadása olyan dologra nézve, a mit mi magunk nem tudunk, de egy más ember megismerésében és igazmondásában nem kételkedünk.

Az emberi tehetség kétféle: ú. m. természetes és szerzett. A természetes tehetség, mint ítélő tehetség (*iudicium*) nyilvánul s nem egyéb, mint a fogalmak közti hasonlóságok és összefüggés fölismerésére való képesség. A szerzett tehetség nem más, mint a helyes módszerrel elért tudás. A tudományokat következőképen osztja föl:

Az ismereteknek két faja van: egyik a tényeknek ismerete, ennek összefoglalása a történelem; a másik a tények összefüggésének ismerete, s ez neveztetik tudománynak; azt a tudományt pedig, a mely a tények közti összefüggést tárgyalja, nevezzük philosophiának. A tudománynak legfőbb tárgya az anyag, melynek két tulajdonsága van:

¹ *Leviath. C. VI.*

ú. m. kiterjedés és mozgás. A kiterjedés és mozgás kérdésével a philosophiának első része (philosophia prima) foglalkozik. A kiterjedés az alak és szám által határoztatik meg, a philosophiának az a része, mely az alak által meghatározott anyaggal foglalkozik, a geometria; a szám által meghatározott anyag pedig a philosophia egy másik részének, az arithmetikának tárgya. Az anyagnak érzékelhető tulajdonságaival a physika vagy természetphilosophia foglalkozik, mely az érzéketek szerint több részre oszlik. Ezek a tudományok és anyaggal általánosságban foglalkoznak; a többi tárgyául szintén az anyag szolgál, de nem általánosságban, hanem részletekben, pl. az ásvány- vagy növényvilág stb. Az embernek és lelki sajátságainak vizsgálatából ered a tudományoknak ismét egy nagy csoportja, melyeket mi szellemi vagy erkölcsi tudományoknak nevezünk. (Éthika, logika, rethorika, politika stb.).

Az erkölcsi világnak még három tényezőjét tartjuk szükségesnek Hobbes philosophiájának keretében ismertetni; ezek: a hatalom maga, az erkölcs és vallás.

„A hatalom azon eszközöknek összege, melyet az, a kinek birtokában van, valami látszólagos bekövetkezendő jónak elérésére fordíthat.”¹ A tisztelet pedig nem más, mint a hatalomnak való engedelmesség. A legnagyobb hatalom az állam, mely az egyes egyedek közös megegyezése által jött létre. A hatalom kétféle: ú. m. természetes, mely a tehetségekben való kiválóságban áll és mesterséges, mely a természetadta kiválóság által szerezhető.

Erkölcsök alatt érti Hobbes azon qualitasokat, melyek a béke föntartására és a polgári állam erősödésére szükségesek. A vallás gyökere az emberi természetben keresendő. Az emberi természetnek ugyanis sajátsága a hatásoknak okait nyomozni és az egyetlen, örök és végtelen Istennek fogalma — mondja Hobbes — az okoknak kereséséből származhatott. Az Isten tehát az okozatoknak végső és örök oka. Hobbes azt állítja továbbá, hogy Isten is olyanszerű állomány, mint az emberi lélek. Az anyagtalan állomány fogalmát ugyanis abszurdumnak tartja s a lélek tehát nem egyéb, mint rendkívül finom és általunk nem érzékelhető anyag.

Hobbes rendkívül éles belátását és nagy tárgyilagosságot legjobban bizonyítják a morális törvények eredetéről szóló tanai. Szerinte nincsenek örökérvényű, absolut erkölcsi törvények olyan értelemben, mint ezt minden idők moral-

¹ Leviath. C. X.

philosophusai tanították. A sophisták szörszálhasogatásai, Sokrates emelkedései, Platon dialogusai mind azon kérdés körül forognak, hogy van-e valami legfőbb jó, mi ez a legfőbb jó és vajjon hogyan lehetséges ennek birtokába jutnunk. A különböző bölcsészeti iskolák mind más-mást tartanak legfőbb jónak az ő eszmei álláspontjuk alapján. Más a legfőbb jó a epicureisták és a stoikusok szerint; manapság is nem ugyanaz a legfőbb jó a kártyázó és mulató kéjencz és a szorgalmas, becsületes és munkás ember eszmei álláspontja alapján. A ki dőzsöléssel és tivornyázással tölti el napjait, annak hiába bizonyítom, hogy az én morális álláspontom helyes; a legfényesebb ékesszólás sem győzi meg arról, hogy sokkal dicsőbb és magasztosabb, ha az ember vágyait és szenvedélyeit korlátozva egy magasabb erkölcsi tökéletesség felé törekszik. Ezt a gondolatot fejezik ki Hobbes elmélmelkedései az erkölcsi jóról és rosszról. Mi az erkölcs? „*Ingenia quando assuescendo ita confirmata sunt, ut facile nec reluctante ratione, suas edant actiones, dicuntur Mores.*” „Mikor a tehetségek szoktatással annyira megerősödtek, hogy működésüket az ész ellenkezése nélkül könnyű szerrel fejtik ki, erkölcsöknek neveztetnek.” „A jó erkölcsök erényeknek, a rosszak pedig vétkeknek mondatnak. Mivel pedig ugyanaz a dolog nem mindenkre nézve egyaránt jó vagy rossz, megtörténik, hogy ugyanazon erkölcsöket némelyek jóknak, mások rosszaknak nyilvánítják... a miért is, — a hány ember, annyi vélemény — azt is lehet mondani, hogy a hány ember van, az erényre vagy vétkekre nézve, annyi szabály lehetséges.”¹ — De az ember és a polgár között különbséget kell tennünk Hobbes fölfogása szerint, mert az embert a társadalmon kívüli állapotban semmiféle törvény nem kötelezi, míg a polgárokat kötelezi az őket államhá-
 egyesítő szerződés. Ebből következik, hogy erkölcsi szabályokról nem lehet szó, ha az embert önmagában, a társadalmon kívüli állapotában tekintjük, mert nincs mérték, melynek alapján az erény és véték fogalmát meghatároz-
 hassuk. „Tehát az erényeknek és vétkeknek nincs máshol közös mértéke, mint a polgári életben. A mely mérték nem lehet más, mint az államok törvényei, mert a természeti törvények az államszervezetben kiegészítő részei a polgári törvényeknek.”² Ezek a törvények nem egyformák különböző álla-
 mokban — mondja Hobbes —, de bármennyire különböz-
 zenek is egymástól, azoknak megtartása mindig és mindenütt erény, megszegése pedig véték számba megy.

¹ De Homine, C. XIII. — ² U. o.

„A vallás az Istent őszintén tisztelő embereknek külső cultusa.¹ Semmiféle cultus nem lehet el ceremiániák nélkül. A külső ceremiániák csak akkor gyakorolhatók és olyanok gyakorolhatók, a melyekre a mindenható állam engedélyt ad. Hobbesnek s vallásról és egyházzal való fölfogása teljesen megegyezik az anglican egyház tanaival. Az egyházzal, az egyház hatalmáról és jogairól szóló tanokról az alábbiakban bővebben leszen szó.

Hobbes psychológiájának főbb elveit előadtuk az előzményekben, most kérdés, hogy melyek az embernek azon természeti tulajdonságai, melyek őt mint embert kiváltképen jellemzik.

Az emberek természettől fogva egyenlők egymással. Igaz ugyan — mondja Hobbes —, hogy az emberek között találhatunk különbségeket testi erőre vagy tehetségre nézve, de senki sem lehet olyan erős, hogy őt a másik akár csellel vagy bármi más úton-módon le nem győzhessen. Az emberi természet megfigyelésén alapul egy másik megjegyzése is, tudniillik, hogy ezt a valóban létező egyenlőséget csak az vonja kétségbe, a ki önmagát a többenél különbnek tartja. Azt még csak elismerik az emberek, hogy mások talán fölülmulják őket tudásban vagy tapasztalatban, de azt senki sem hajlandó bevallani, hogy nálánál valaki okosabb lenne. Ebből a természetes egyenlőségből következik, hogy mindenkinek megvan a reménye, hogy elérje azt, a mit kíván. Mivel pedig igen sokszor megtörténik, hogy ketten vagy többen is törekednek ugyanazon célra, az emberek egymásnak ellenségeivé lesznek. Az emberek közti versengésnek az emberi természetben rejlő három főoka van; ú. m. a vágyakozás valaminek a birtokára; a biztonság céljából történő védelem és a dicsőségvágy, a mely az embert hírnévszerzésre sarkalja. Mindebből következik, hogy addig, míg nincs egy constituált fékentartó hatalom, az emberek szakadatlanul viaskodnak egymással, s az emberiség abban a társadalmon kívüli gyászos állapotban van, melyet Hobbes „bellum omnium contra omnes“ állapotának nevez. Mindez, ámbár csodálatosnak látszik némelyek előtt, az emberi természetből következik — mondja Hobbes. „Gondold meg — folytatja tovább —, hogy mikor útnak indulsz, miért keresel társakat és minek viszel fegyvert; ha aludni még magadra zárod az ajtót s ha törvények és fegyveres szolgák állanak készen a sérelem megbosszulására, milyen vélemény-nyel vagy polgártársaid, szomszédaid és cselédeid felől.“²

¹ De Homine, C. XIV. — ² Leviath. C. XIII.

Az emberi szenvedélyek és az azokból folyó cselekmények nem vétkek, míg nem létezik hatalom, mely elübük gátat vet. A „bellum omnium contra omnes“ nem igazságtalanság, mert igazság és igazságtalanság ebben az állapotban nincsenek. „Az erőszak és csel háborúban a legfőbb erények.“ „Az igazság és igazságtalanság nem testi vagy lelki képességek, mert ha azok volnának, csak olyan emberben volnának meg, a ki a világon egyesegyedül van.“¹ Ezek a tulajdonságok az emberre nem mint emberre, hanem mint polgárra nézve jellemzők, mert a polgári társadalom létesítése előtt sem igazság, sem igazságtalanság, sem az „enyém“ és „tied“ megkülönböztetése nem voltak.

Az emberi természetben vannak olyan hajlamok is, melyek őt a közbéke megszerzésére ösztönzik; ezek pedig a félelem és boldogságra és nyugodt életre való vágy. Ezeket a törekvéseket a természeti törvények sugallják, melyek között első, hogy keressük a békét saját főtartásunk és biztonságunk céljából.

Ezek az embernek, az államtestet alkotó elemnek testi és lelki tulajdonságai. Hobbes pszichológiája tehát szoros kapcsolatban van az ő államtanával. Hobbes synthetikus elme, a ki szaktudósok módjára nem választja el a pszichológiát a politikától, mert az állam az emberi szellem productuma és létrejövetelének okait nem lelhetjük meg az egyes egyén lelki tulajdonságainak ismerete nélkül.

Hobbes pszichologiai elméletét egyetlen principiumból, az érzékletből vezette le; ugyanígy more geometrico a szerződéselméletből kiindulva konstruálta államrendszerét is, a mi ellentmondás az általa hangoztatott empirismus elvével. Mi módon keletkezett tehát az állam, a halandó Isten, mely vasigát akasztott a nyakába az egykor szabadon mozgó egyéneknek és őket egy szervezetté tömörítette?

Hobbes tagadja, hogy a társadalmat az ember társas ösztöne, a társadalomban való élet iránti szeretete hozta volna létre, mint ezt Aristoteles tanítja. Hogy a társaság nem az emberek kölcsönös vonzalma által jött létre, mutatja, hogy az emberek nem szeretettel és jóakarattal viseltetnek egymás iránt a társaságban, hanem ellenkezőleg, önzéstől és hiúságtól ösztönözöttetve, egymást fölülmulni és elnyomni törekcszenek. Az embereknek egymással folytatott szakadatlan küzdelmét a tehetségek összemérése és a többségnek ugyanazon célra való törekvése okozza.

¹ Leviath. C. XIII.

Először az a kérdés, milyen volt az emberek helyzete az állam és társadalom létrejövétele előtt.

Az emberek természettől fogva egyenlők egymással a társadalom előtti állapotban, mert egymással szemben kölcsönösen mindent elkövethetnek, nem lévén semmiféle hatalom, mely őket tetteikben gátolná. A természet mindenkinek jogot ad mindenre nézve (*ius omnium ad omnia*); tehát az állam létrejövétele előtti állapotban mindenkinek joga volt tenni, a mit saját föntartása érdekében helyesnek gondolt. „Ebből az is értetődik, hogy a természeti állapotban a jognak mértéke a haszon.” Az embernek természeti joga tehát — mondja Hobbes — önmagát föntartani és védelmezni. Erre alapítja a jog meghatározását, mely szerint a jog nem egyéb, mint az a szabadság, hogy kiki természetadta tehetségeivel a józan ész szerint éljen. „Neque enim Iuris nomine aliud significatur, quam libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi.”¹ Ebből következik a célszerűségi jog (*ius ad finem*) és a szükséges eszközkhöz való jog (*ius ad media necessaria*). Mivel a természet mindenkinek jogot adott mindenben, ebből következik az örök harcz állapota, a mely e természetadta jogokat hiábavalóvá teszi. Mindenki elmondhatja bármely dologról, hogy ez az enyém, de ez hiábavaló, mert a másik ugyanazon jognál fogva mondhatja azt övének. A *bellum omnium contra omnes* állapotában, vagyis a természetes állapotban az emberek szabadjára ereszti szenvedélyeiket, semmi sem korlátozza őket a féktelen szabadságban. Ámde ez az állapot nem egyezik meg az ember természetével. Mindenki óhajtja a békét a saját kényelme és jobbvolta érdekében. A természeti törvények (az igazságosság, méltányosság stb.) összeütközésbe jutnak az ember természetes szenvedélyeivel. Az embernek természeti joga az is, hogy valami útat-módot keressen saját föntartásának biztosítására, mert senki sincs, a ki az örök harcz e nyomorúságos állapotában biztonságban és jól érezné magát. Megállapítja itt Hobbes azt a tételt, hogy mindenkinek joga van a jövőendő békéjének céljából a másikat saját hatalma alá kényszeríteni. Az erők egyenlősége folytán senki sem remélheti, hogy a természetes állapotban sokáig biztonságban marad, ezért a józan észnek első dictálmánya, hogy „keresni kell a békét, míg annak megtartására remény van; ha pedig nincs, keresni kell a háborúra a segítséget”. Ez a természet első törvénye.

¹ De Cive C. I. a. VII.

Láttuk tehát, hogy Hobbes fölfogása szerint mi a természeti jog, most következik, hogy mik a természeti törvények, melyek a társadalmon kívüli állapotban nem érvényesülhetnek, s a melyeknek oltalmazására jön majd létre a mindenható államhatalom.

„A természeti jog az a szabadság, — mondja Hobbes — melylyel minden egyes rendelkezik a maga hatalmából saját lényének a maga belátása szerint való megtartására.“¹ A természeti jog tehát szabadság, a természeti törvény ellenben parancs „vagy az ész által alkotott egyetemes szabály, a mely minden egyest gátol olyasminnek elkövetésében, a mi az ő kárára irányul“.² Szabadság alatt érti Hobbes a külső akadályok hiányát.

A természeti törvények az emberi nem minden egyes tagját kötelező bizonyos szabályok; emberi nem alatt értendő az emberiség azon tagjainak összessége, kik tetteikben a józan ész szerint járnak el. „A józan ész bizonyos törvény, a mely nem kevésbbé alkatrésze az emberi természetnek, mint más egyéb természeti tulajdonság.“ A természeti törvény tehát következőképen határozható meg: „a józan észnek bizonyos ösztöne (dictamen) arra nézve, hogy mit kell tenni, vagy mit nem kell tenni az ember saját életének minél tovább való megtartására“.³

A természetnek első és alapvető törvénye, hogy le kell mondani a természetadta jogokról, hogy megszűnjék a bellum omnium contra omnes állapota; keresni kell s meg kell szerezni tehát a békét a közjólét és nyugalom biztosítása végett. Ebből származik a természet második törvénye: Mindenkinnek, a kinek gondja van saját békéjére és védelmére, le kell mondania „a mindenhez való“ jogról s meg kell elégednie azzal a szabadsággal, a mit másoknak is akar engedni. Ez ugyanaz, a mi az evangélium következő törvénye: a mit akartok, hogy veletek tegyék, ugyanazt cselekedjétek másoknak. A jogról való lemondás kétféleképen történik: egyszerű lemondással, vagy általal, hogy a jog másra átruháztatik. „A jogról egyszerűen lemond az, a ki hiteles jelekkel kinyilvánítja, hogy ő azt akarja, hogy többé ne legyen szabad azt cselekednie, a mit eddig joggal megtehetett. Másra átruházza a jogot az, a ki alkalmas jelekkel tudtul adja egy másiknak, hogy nem fog neki ellenállani, ha valamit vele szemben el akar követni. A jognak

¹ De Cive C. XIV.

² Leviath. C. XIV.

³ De Cive C. II.

átruházása egyedül az ellentnemállásban nyilvánul, a mi abból tűnik ki, hogy a jog átruházása előtt az, a kire átruháztatott, már rendelkezett a „minden dologhoz“ való joggal, s új jogot nem lehet annak adni, kinek már azelőtt mindenhez joga volt. A ki tehát jogot szerez a természetes állapotban, csak azt éri el, hogy biztonságban és bántalom nélkül élhet saját ősi jogával.¹

„Ha két vagy több személy kölcsönösen lemond az ő jogairól, ez a cselekmény szerződésnek nevezetik. Minden szerződésben vagy mindkét fél rögtön teljesíti, a miről szerződtek, vagy az egyik teljesíti, a másiknak pedig elhiszik, teljesíteni fogja; vagy egyik sem teljesíti. Ha rögtön mindkét fél azonnal teljesíti, a szerződés egyúttal teljesedésbe is ment és vége van. Ha pedig egyiknek vagy mindkettőnek elhiszik, hogy teljesíteni fogják a szerződést, akkor az, a kinek elhiszik, megígéri, hogy ezután fogja teljesíteni, az ilyen ígéret pedig pactumnak nevezetik.“²

Keletkezésének főbb esetei a következők:

Csak emberek szerződhetnek egymással. Istennel szerződési viszonyba lépni közbenjáró nélkül nem lehet. Olyan ígéret, melyről tudjuk, hogy lehetetlenség teljesíteni, nem lehet szerződés tárgya. De ha mégis megtörténik, hogy lehetetlenségnek bizonyul, a mit lehetségesnek gondoltunk, ez nem dönti meg a pactumot; a pactum tovább is kötelez a teljesítésre, ha ez nem lehet, a teljesítésre való törekvésre, a mennyire lehetséges. A teljesítés természetes határa a pactumnak. Hobbes fölfogására — a mit az alábbiakban Spinozáéval is egybevetettünk — legjellemzőbb, a mit a pactum egyéb eseteiről mond.

A természetes állapotban a félelemmel kicsikart pactum is érvényes. Ha az ellenségnek életem megtartása végett pénzt ígérek, meg kell tartanom az ígéretet. A rablónak életem megkimélése végett ígért pénzt meg kell adnom, ha csak az állam törvényei nem tiltják. Bármit szabad tennem, ha nem vagyok kötelezve, ugyancsak szabadon szerződhetek félelemből. („Quidquid enim facere licitum est non obligato, idem licite pacisci possum propter Metum“.)³

„Ha valaki szerződik, hogy az erőszak ellen nem fogja magát védeni, érvénytelen a pactum, mert senki sem mondhat le arról a jogáról, hogy önmagát a fenyegető

¹ De Cive C. II.

² U. o.

³ Leviath. C. 14.

halál ellen megvédelmezze. Ámbár helyesen szerződik valaki így: ha ezt vagy azt meg nem teszem, ölj meg, mégis nem lehet így szerződni; ha ezt vagy azt meg nem teszem, nem állok ellen, ha meg akarsz ölni.“¹

„A szavaknak önmagukban — mondja Hobbes — nincs arra elég erejük, hogy az embereket a szerződések megtartására kényszerítsék. Ebben a dologban két segítség van: az elítéléstől való félelem a megszegés esetén, vagy a gyalázat, ha valaki nem teljesíti a szerződést. A meggyalázástól való félelem azonban annyira ritka az emberekben, hogy nem is jöhet számításba. Két dolog van, a mi az embereket a szerződések megtartására sarkalja: az állami hatalomtól és valami láthatatlan hatalmasságtól való félelem. A láthatatlan hatalomtól való félelmen alapul az eskü. Az eskünek nincs jelentősége, mert a pactum eskü nélkül is, a természeti törvény erejénél fogva kötelez.“²

„A természetnek azon törvényéből, mely azt parancsolja, hogy az emberi békét akadályozó jogokat meg kell szüntetni, következik a természet harmadik törvénye, hogy a pactumokat meg kell tartani. Ezen a törvényen alapul az igazság természete. Mert a hol megelőzőleg pactum nem volt, ott a jogról sem mondott le senki sem, tehát minden mindenkié. Az igazságtalanság nem egyéb, mint a pactum meg nem tartása, vagyis az adott hit megszegése. Igazságos az, a mi nem igazságtalan. Mivel pedig a kölcsönös bizalmon alapuló pactumok, ha az egyik fél attól tart, hogy a másik kijátsza, — ámbár az igazság eredete a pactum — mégis a pactum meg nem tartása abban az esetben, ha a félelemre való ok meg nem szűnt, nem igazságtalanság. Nem szűnik meg pedig akkor, ha megmarad a „ius omnium in omnia“.“³

Az igazság és igazságtalanság szavak — mondja tovább Hobbes — a polgári hatalom létrejötte előtt, a mely megbosszulja a pactum megszegését és kinek-kinek állandósítja a pactum által szerzett tulajdonát, még nem léteztek. Egyetért Hobbes az igazságnak iskolai meghatározásával: „az igazság az a törekvés, hogy kinek-kinek megadassék, a mi őtet illeti“. Mert a hol a „magáé“, vagyis tulajdon nincs, ott igazságtalanság sincs. A hol pedig állam nincs, ott nem létezik tulajdon; a pactumok csak akkor kezdenek érvényesülni, a mikor az állam megalkottatott. Tehát az

¹ Leviath. C. XIV.

² U. o.

³ Leviath. C. XV.

állam, szerződés, tulajdon egyszerre jöttek létre.¹ Az igazság és igazságtalanság tehát az embernek a pactummal szemben tauusított magatartását jelentik.

Az igazság kétféle: ú. m. *Iustitia Commutativa* (kölcsonös igazság, a mely adás-vétel alkalmával a szerződés kölcsonös megtartásában áll); *Iustitia Distributiva* (osztó igazság), azaz a bíró igazságossága, a ki mindkét félnek megadja a magáét, a mi nem más, mint a méltányosság.

Az előző pactumból származik az igazság, a megelőző nagylelkűségből ered a hála. Ez utóbbiból származik a természet negyedik törvénye: „A ki ajándékképen részesül mástól jótétményben, törekedni tartozik, hogy a ki adta, ne legyen igazságos oka a megbánásra”.²

A természet negyedik törvénye: „Mindenki alkalmazkodjék a többiekhez”.³ A természet többi törvényei (összesen 19) azok a *moralis* törvények, a melyek szükségesek az emberi társadalom békés fönnállására. A természeti törvények tudását nevezi Hobbes *ethicanak*. „Az *ethica* nem más, mint azon dolgok tudása, a melyek jók vagy rosszak az emberek társas együttlétében.”⁴ Mindezek a józan észnek dictálmányai, de csak akkor lesznek valóban törvénytényé, ha van egy fékentartó hatalom, melynek mindenki engedelmeskedni tartozik.

Hogy az emberek kijussanak a *bellum omnium contra omnes* állapotából, erre a természeti törvények (a szerződések) önmagukban nem elegendők. Szükség van tehát egy fékentartó hatalomra, mert a szavak fegyverek nélkül haszontalanok. Egy ilyen közhatalom (*Potentia communis*) fölállítására, a mely mindenkit megvéd a külső ellenségtől és kölcsonös jogtalanságoktól, csak egyetlen mód van, t. i. hogy saját hatalmát és erejét kiki egy emberre vagy gyülekezetre ruházza s ez által az összeség akarata eggyé lesz, vagyis ez az egy ember vagy gyülekezet minden egyesnek személyét képviseli. Így tehát mindenki önmagát vallja minden cselekvés szerzőjének, a mit ez a személy tesz és az ő akaratának és ítéletének magát aláveti (*unusquisque auctorem se esse fateatur actionum omnium, quas fecerit persona illa, voluntati et iudicio voluntatem suam submittat*).⁵ A sokaság tehát egy személy lesz, mely *Civitas*

¹ *Leviathan*. C. XV.

² U. o.

³ U. o.

⁴ U. o.

⁵ *Leviathan*. C. XVII.

vagy Respublica nevet visel. Ez annak a nagy Leviathan-nak vagy (jobb így mondani) halandó Istennek eredete, — mondja Hobbes — melynek a halhatatlan Istenen kívül minden békét és védelmet köszönünk. Tehát az összeség hatalmának egy emberre ruházásából jön létre az állam, melynek definitiója a következő: „Civitas persona una est, cujus actionum, homines magno numero, per pacta mutua uniuscujusque cum unoquoque fecerunt se Authores; eo fine ut potentia omnium arbitrio suo ad Pacem et communem Defensionem uteretur“. „Az állam egy személy és cselekedeteinek szerzőjéül nagyszámú ember önmagát tette egymással való kölcsönös szerződés által; abból a célból, hogy az összeség hatalmát saját belátása szerint a közös béke és védelemre fordítsa.“¹

Az előbbieken elmondott theoria szerint megalakult állam természetesen korlátlan; a polgárok életét szabályozó törvényeknek egyedüli forrása, életnek és halálnak szabados ura. Az állam, vagyis a legfőbb hatalmat bíró személy jogait részletesen előadja Hobbes szóban levő két főmunkájában. Minket itt az általános elvek érdekelnek. Az állam létre jött egy bizonyos embercsoport közös megegyezése folytán, következésképp többé semmi régebbi pactum nem érvényes, az államot képviselő személy pedig örökre elmozdithatatlan s az előbbi természetes állapot többé vissza nem állítható. A legfőbb hatalmat bíró személyt nem lehet tetteiért felelősségre vonni, mert a mit cselekszik, mint állam cselekszi mintegy azoknak nevében, kik őt cselekedeteik szerzőjéül elismerték; az állam pedig önmagát nem vádolhatja. Hobbes azért nem tagadja, hogy az állam nem cselekedhetik helytelenül (inique), mert helytelen az, a mi a természeti törvényekkel ellenkezik. Jogtalanul semmit sem tehet, mert ő a jognak forrása. Jogos vagy jogtalan cselekmény pedig az állam létesítése előtt nem volt. Mivel az állam létesítésének célja a közbéke és biztonság megoltalmazása, az államnak elegendő erővel kell rendelkeznie a polgárok egymásközi békéjének biztosítására és az ellenség elleni védelemre, valamint a szerződést megszegni akarók megbüntetésére is. Az ő hatáskörébe tartozik az új tanoknak és véleményeknek megítélése is, melyek igen sokszor a meglévő állapot megzavarói szoktak lenni. A legfőbb hatalmat bíró személy szava dönt az „enyém“ és „tied“ kérdésében; ő állapítja meg a polgári törvény szabályait, vagyis, hogy mi a jó, mi a rossz, mi a megenge-

¹ Leviath. C. XVIII.

dett vagy meg nem engedett cselekmény. A legtöbb hatalmat bíró személy tehát saját belátása szerint él azokkal a jogokkal, melyeket röviden felségjogoknak nevezünk.

Hogy jogait gyakorolhassa, első sorba karhatalomra van szüksége (*potestas coactiva*), mert a szóbeli megállapodás vagy szerződés még önmagában nem elegendő a béke és biztonság megtartására.

A főhatalommal megbízott egyén kezében van a *gladius iustitiae* (ius gladii, pallosjog); őt illeti a törvényhozás joga, a ministerek, hivatalnokok és bírák kinevezési joga is. Ezeket a jogokat nem ruházhatja át másra, le sem mondhat róluk, mert ha egyik vagy másik jogát átengedi, a béke föntartására szükséges korlátlan hatalmat nem gyakorolhatja. Ha például lemond az adókvetés jogáról, katonaságot nem tarthat fönn stb. Mindenekfölött való czél az állam békéje és egysége. Megosztott állam, mint Krisztus mondja, önmagában nem állhat fönn.

A mi a főhatalmat bíró személy személyi értékét illeti, összehasonlítva a sokasággal, Hobbes állítása szerint ez nagyobb, mint az alattvalókat képező tömegé. A király magát a tömeget képviseli, tehát lehetetlenség, hogy azoknak tekintély dolgában alattuk állna, s ha nagyobb az egyeseknél, világos, hogy nagyobb az egyesekből álló sokaságnál is.

Hobbesnek a természeti törvényekről szóló tanítását az előzményekben ismertettük, most kérdés, mik a polgári törvények s milyen viszonyban vannak ezek a természeti törvényekkel. A polgári törvények azok a törvények, melyeknek mint polgárok tartozunk engedelmeskedni. E törvény nem tanács, hanem parancs. „A polgári törvény minden egyes polgárt kötelező szabály, melyhez alkalmazkodni kell az államnak szóbeli vagy írásbeli parancsára vagy bármely alkalmas jellel nyilvánított akaratára, a jónak és rossznak megkülönböztetése végett.“ „*Lex Civilis unicuique Civi est Regula, qua Civitas Verbo vel Scripto, vel alioquocumque Voluntatis signo idoneo, ad distinctionem Boni et Mali, uti imperat.*“¹

A polgári törvények szerzője az állam, vagyis az államban legfőbb hatalmat bíró személy vagy testület. A legfőbb hatalmat bíró személy nem lehet alávétve a polgári törvényeknek, mivel saját belátása szerint készít vagy vet el törvényt, s így tetszése szerint kiveheti magát azoknak kellemetlensége alól.

¹ Leviath. C. XXVI.

Hogy a törvények meddig maradnak érvényben, a legfőbb hatalmat bíró személy akaratától függ.

A természeti és polgári törvények ugyanazon államban folytonos kapcsolatban vannak egymással. A természeti törvények (igazságosság, méltányosság stb.) még tulajdonképpen nem törvények, hanem kvalitások. Törvényekké akkor lesznek, mikor azoknak megtartását az állam parancsolja. A természeti törvények egyúttal polgári törvények is s ezeknek áthágása a természeti törvény áthágása. Az állam létesülése alkalmából csak a természeti jog szűnt meg, a természeti törvények polgári törvényekké lettek. A törvény nem is ellenkezik az ésszel.

A jó, a rossz, az igazság és igazságtalanság fogalmát a polgári törvények állapítják meg. Mivel a jó és rossz fogalma egyének szerint változik — a mi rám nézve jó, az másra nézve rossz lehet — ennél fogva az egyesek nem lehetnek arra hivatva, hogy a bűn fogalmát megállapítsák. Hogy mi a bűn, ez a polgári törvényben van meghatározva, tehát az állam állapítja meg. Tágabb értelemben véték az, a mit az ember saját lelkiismerete ellen cselekszik. De ebben különbséget kell tenni, mondja Hobbes. Az én vétkem az, a mit mikor teszek, magaménak tulajdonítom. A mit más vétkének gondolok, bármikor tehetem, a nélkül, hogy magam vétkeznék. Ha például olyasmit teszek, a mi a parancsolónak vétke, magam nem vétkeztem. Azoknak véteménye tehát téves, a kik azt állítják, hogy az alattvalók vétkeznek, ha a fejedelemnek olyan parancsát teljesítik, a mi nekik igazságtalanságnak látszik.

A törvénynek Hobbes tanítása szerint ez a lényege: A törvény mindig annak akaratát fejezi ki, a ki parancsol; a tanács abban különbözik a törvénytől, hogy azt az ember maga jószántából követi. A törvény nem pactum. A törvényt a pactummal összetévesztik azok, a kik bizonyos életformuláknak (*formulae vivendi*) tartják, a kik közé szerinte Aristoteles is tartozik. „*In pactis faciam dicitur; in legibus: fac. Pacto obligamur; in legibus obligati tenemur.*”¹ A törvény nem jog, mondja tovább Hobbes; mert a törvény kötelék, a jog pedig szabadság.

A törvényeket föl lehet osztani isteni és emberi törvényekre (*leges divinae et humanae*). Az isteni törvények ismét kétfélék: ú. m. természeti törvények (*leges naturales sive morales*) és pozitív törvények. A természeti törvények, melyeket Isten minden emberbe beleoltott a természetes

¹ De Cive. C. XIV. a. III.

ész által; positiv isteni törvények, melyeket Isten erre kiválasztott egyének által adott az emberiség tudtára.

Az emberi törvények ismét kétfélék: ú. m. osztó törvények (mai szóval: polgári törvények, leges distributivae) és büntető törvények (leges poenales).

Az isteni törvények, melyeket Isten erre kiválasztott emberek által természetfölötti módon közölt, csak azokra a népekre kötelezők, kiknek e törvények szólnak. Az erkölcsi törvényeket azonban (azaz természeti törvényeket) minden polgár isteni törvényeknek tartozik venni, mert a főhatalommal bíró személy ezeket polgári törvényekké tette.

Az isteni és állami törvények kapcsolatáról az egyház és állam egymáshoz való viszonyának tárgyalásánál bővebben leszen szó.

Az állam keletkezésének jogainak megállapítása után rátér Hobbes a szolgák és urak, a családfő és családtagok jogviszonyainak kifejtésére.

Az urak és szolgák, a családfő és családtagok között ugyanazon viszony van, a mi az államfő és alattvalók között. A természetes állapotban az emberek nem voltak szolgálatra és engedelmességre kötelezve egymás iránt. A szolgai állapot tehát akként jött létre, hogy bizonyos egyének háborúban fogságba jutva, vagy erejük híjján, megigérik a győztesnek vagy erősebbnek, hogy minden parancsot teljesíteni fognak annak fejében, hogy életüknek megkegyelmez. A szolgák közt kétféle megkülönböztetés tehető. A szolgaság egyik faja az, mikor bizonyos szerződészerű egyezmény értelmében végez valaki másnak szolgálatot azért, mert életének megkegyelmezett; a másik csoportba tartoznak a bilincsbe vert szolgák, kik azért tesznek uruknak szolgálatot, mert nem tartja börtönben őket; ha ezek gazdájukat alkalomadtán megölik, semmit sem vétenek a természeti törvény ellen.

A szolgáknak urukkal szemben semminemű joguk, sőt jogos tulajdonuk sincs; viszont uruk sem követhet el rajtuk jogtalanságot olyan értelemben, hogy minden, a mit velük tesz jogos és megengedett cselekmény.

A szolgai állapot megszűnését olyanszerű körülmények idézik elő, mint a főhatalmat bíró személy és alattvalói egymáshoz való viszonyának megszűnését. Ha például uruk végrendelet nélkül hal meg, vagy fölszabadítja vagy elbocsátja őket magától.

Az ember uralma az állatok fölött természeti joga alapul.

Hobbes szerint az apa nem gyakorolhat uralmat gyer-

mekei fölött azon a jogon, hogy azokat ő nemzette. A gyermekek egyformán köszönik az apának és anyának életüket; már pedig a főhatalom oszthatlan (*summum imperium indivisibile est*). A csecsemő fölötti uralom azé, kinek először hatalmában van. A természeti állapotban tehát a gyermek fölötti hatalom az anyát illeti s neki fölnevelni vagy kitenni saját belátása szerint joga van.¹ Így a gyermekek fölötti uralom természeti jog szerint az anyáé, ha csak az államban főhatalmat bíró személy a polgári törvényekkel meg nem változtatja.

Az apának a gyermekek fölötti uralma onnan ered, hogy az asszony élettársul adta magát valamely férfi mellé, s következőleg a kettőjüktől származó gyermekek is az ő hatalma alá kerültek. A férfi hatalma alá adatott asszonynak tehát nem lehet uralma saját gyermekei fölött sem, mivel ő maga is másnak van alárendelve. Ha sem a férfi, sem a nő nincsenek egymásnak alárendelve, a gyermekek az anyáé, ha a polgári törvény másként nem határoz. Az apa és gyermekei között ugyanazon alárendeltségi viszony van, mint a szolgák és uruk között.

Hobbes államában, a mely a föltétlen tekintélyi elven alapul, mint láttuk, a polgári törvények az azt mozgató korlátlan akarat nyilvánulásai. Éppen így a társaság kormányzásában vagyis e törvények végrehajtásában sincs semmi részük az azt alkotó egyedeknek, kik a szervezet létesítésekor minden jogukról örökre lemondtak. A főhatalmat bíró személy akaratát ministereivel hajtja végre.

Az államminiszterek azok, a kik az államban legfőbb hatalmat bíró személynek a megbízásából, annak nevében az állam személyét representálják. A ministerek hatalma és tekintélye tehát az államfő hatalmából ered, a kinek ők segédei a kormányzási teendők végzésében. Hobbes kétféle minisztert különböztet meg (*Leviathan Cap. XXIII.*): *Minister Privatus*-t és *Minister Publicus*-t. A *Minister Privatus*, a ki az államfőnek, mint magánszemélynek (*Persona Naturalis*) ügyeit végzi, mint az ajtónálló, hírnök stb.; *Minister Publicus* a főtebb említett, a ki az állam kormányzásában segédkezik. Az államminisztereket az idegekkel hasonlítja össze, a melyek által az egész test mozgattatik. A miniszterek közül egyesek az államfő teljhatalmával rendelkeznek, ha a kiskorú király gyámságával vagy valamely tartomány kormányzásával bíztnak meg. Ilyenkor a polgárok nekik engedelmeskedni tartoznak minden olyan dologban,

¹ De Cive. C. IX. a. II.

a mit a legfőbb hatalommal bíró személynek vagy gyűlekezetnek nevében parancsolnak s a mi azoknak akaratával nem ellenkezik. A minisztereknek ilyenformán semmi joguk sincs, a mi nem függ a legfőbb hatalmasság akaratától.

Ilyen államminiszterek: Az állam gazdasági ügyeit vezető kincstartó; a hadsereg legfőbb vezetője. Ide tartoznak azok is, a kikre az államfő a néptanítás jogát ruházta, a melyet ő közvetlenül az Istentől vett. A tanítók tehát a tanítás jogát közvetve az Istentől vették s az Isten és a király kegyelméből, vagy isteni gondviselésből, vagy a király és az állam akaratából (*Dei & Regis gratia, vel Providentia Divina & voluntate Regis, vel Civitatis*) gyakorolják. Államminiszterek még a jogszolgáltatók és az igazságszolgáltatás egyéb teendőit végző egyének, végre azok, kik az államfő személyét idegen nemzeteknél képviselik.

Az elmondottakból világosan kivehető, hogy ebben az államban az alattvalóknak olyan értelemben vett jogaik, mint a nép souverainitás szószólói (ebben a korban: Spinoza, Milton és Locke) tanították, egyáltalában nincsenek. A polgárok csak eszközök az egykor általuk létesített felsőbb hatalom kezében. A polgárok szabadságáról csak azokban a dolgokban lehet szó, melyet a törvényhozás factora, az állam figyelmen kívül hagyott. Hogy Hobbes rendszerének hű képét adjuk, érdemesnek tartjuk megemlíteni, hogy mit értett ő szabadság és — *per excellentiam* — polgári szabadság alatt.

A szabadságról szóló meghatározása a mások által is hangoztatott és ismeretes meghatározás, nevezetesen, hogy az nem egyéb, mint a mozgás valamely külső akadályának távolléte. A polgárok — mondja Hobbes — mesterséges akadályokat állítottak a közszabadság elé, mikor természeti jogaikat egy emberre ruházták és elismerték, hogy minden tettének ők a szerzői. Az most már a kérdés, hogy lehet-e szó ilyen körülmények közt polgári szabadságról. Itt először az intézmény célját kell tekintenünk. Az állam célja a béke föntartása és az ellenség ellen való védelem. A polgárok tehát csak azt a parancsát kötelesek teljesíteni az államnak, a mely ezt a célt szolgálja. Ha valaki nem tudja elviselni a katonáskodás fáradalmait, nem köteles az állam érdekében háborúba menni. Senki sem köteles a főhatalmat bíró személynek olyan parancsát teljesíteni, a mely a természeti törvénnyel ellenkezik. Az uralkodó például bárkit joggal megölhet, de senki sem köteles az ő parancsára önmagát megölni. Röviden, a polgárok szabadságáról azon esetben lehet szó, ha a törvények hallgatnak és ha

az állam olyan cselekvésre akarja őket kényszeríteni, mely a természeti törvényekkel ellenkezik.

Az államnak az alattvalók iránti kötelességeit Hobbes ebben a mondatban foglalja össze: *Salus populi suprema lex esto!* Az állam létesítésének célja a béke és közjólét volt, ha tehát az állam ellenkezőleg cselekszik a természeti törvény ellen cselekszik. Egyedül az észtörvények vagy természeti törvények azok, a melyek a főhatalmon levő személyt kötelezik s melyek ellen neki sem szabad véténie.

Ezzel voltaképen befejeztük Hobbes államának rajzát. Röviden csak annyit óhajtunk megjegyezni, hogy ez az állam, melynek keletkezését, tulajdonságait Hobbes tudományosan igyekszik megmagyarázni, működését, lényeges alkatelemeit tekintve semmiben sem különbözik a liberalis elvek szerint berendezett államtól. Az állam, bármennyi joguk van is az alattvalóknak beleszólni a közügyekbe, mindig külön akarat, mely szemben áll az egyéni törekvésekkel s a polgári szabadság határait mindig az állam törvényei szabják akár egy személy, akár a polgárok összessége annak megismerésére. Az állam egyéni szabadságot korlátozó institúció s ha ez az egyének szabadságát korlátozó, őket szervezetté tömörítő constituált hatalom megbomlik, megszűnik az állam, vagyis anarchia áll be.

Hobbes háromféle államformát különböztet meg: úgy mint demokratia, arisztokratia és monarchia; ezek közül ő legjobbnak a monarchiát tartja. A *De Cive*-nek az a része, melyben a monarchiát ajánlja, az absolutismusnak legclassikusabb dicsérete. A keresztény állam, melyről az alábbiakban szólni fogunk, alá van rendelve Hobbes fölfogása szerint a polgári államnak.

A keresztény egyház Isten kijelentett törvényeinek hirdetésére létrejött szervezet; így határozzuk meg Hobbes fölfogása értelmében. Az most már a kérdés, hogy miféle tekintély az, a mely által a Szentírásban kijelentett tanok törvényekké lesznek. A míg a szentírás tanai nem ellenkeznek a természeti törvényekkel, semmi kétség sincs abban, hogy azok isteni törvények. Ha Isten maga kinyilatkoztatta egyeseknek az ő törvényeit, azokra nézve minden emberi tekintély közbenjárása nélkül kötelezők; azokra nézve pedig, a kiknek nem nyilvánította ki Isten természetfölötti módon az ő akaratát, annak tekintélye által lesznek kötelezővé, ki az államban a főhatalmat bírja s a ki egyedüli törvényhozó.¹

¹ Leviath. C. XXXIII.

A Szentírás az emberek nagy tömegére nézve csak valami külső tekintély által lehet törvénynyé, ez a tekintély pedig az állam vagy egyház. De olyan egyetemes egyház, mely az összes keresztényeket magában foglalná, nem létezik, mert ha ilyen léteznék a keresztény országok fejedelmei alá volnának vetve a keresztény egyházban főhatalmat bíró személynek. Hobbes itt fölveti a kérdést, hogy a keresztény királyok alá vannak-e rendelve az egyház papjainak és tulajdonképen kit illet az írás magyarázatának joga. Itt részletesen megmagyarázza a vallásos fogalmak jelentését (a test, lélek stb. jelentését), minket azonban csak az ő egyházpolitikai nézetei érdekelnek.

Hobbes egyházpolitikai nézetei rendszerével való legnagyobb és legtudatosabb következetességét mutatják.

Álláspontja teljesen protestáns álláspont, mert az egyházi hatalomról szóló fejtegetésében (Leviath. Cap. XLII.) egyedül a bibliára hivatkozik. Az egyháznak világi hatalmát s pápáknak a fejedelmek és országok világi ügyeibe való beavatkozási jogát Hobbest közvetlenül megelőző korban a nagy vitatkozó a magyar Pázmány Péter mestere, Bellarmini védelmezte a *De Romano Pontifice* című munkájában. Bellarmini tagadja a pápák közvetlen beavatkozási jogát, de védelmezi a közvetett beavatkozási jogukat, vagyis mindenkor beleszólhatnak a fejedelmek és országok politikai ügyeibe, valahányszor az egyház érdeke úgy kívánja.¹ Szerzőnk Bellarminivel szemben azt állítja, hogy Krisztus tanítványaira nem hagyott világi hatalmat (*Potestas Coërciva*), csupán csak az Isten országa praedikálásának jogát. Krisztus országa nem e világból való, tehát az ő szolgálói engedelmességet nem követelhetnek maguknak. „Mert ha annak — mondja —, a kinek jogával követelik maguknak a királyi jogot (*jus Regium*), nem volt e világon birodalma, mi jögon gyakorolnak hatalmat az ő szolgálói?” Krisztus az apostoloknak nem adott világi hatalmat, kényszerrel vagy büntetéssel nem téríthetik az embereket a nekik való engedelmességre; az ő földadatuk az evangelisatio, a Krisztus praedikálása és az embereknek az ő második eljövételére való előkészítése. Ha azonban a főhatalmat bíró személy egyúttal Krisztusnak is szolgálja, megbüntetheti azokat, a kik Krisztus törvényeinek ellentmondanak. Pál apostolra hivatkozva bizonyítja, hogy a régi keresztényeknek engedelmeskedniök kellett az ő feljebbvalóiknak; ezek pedig pogányok voltak. Mennyivel inkább kell tehát engedelmeskedni

¹ Lásd Paul Janet: *Histoire de la science politique*.

az ő keresztyén fejedelmeiknek. Világos tehát, mondja, hogy Krisztus az ő szolgálóinak nem adott jogot a polgároknak parancsolni, ha csak polgári hatalommal is föl nincsenek ruházva.

Hobbes itt fölveti azt a kérdést, hogy mi lenne akkor, ha a király vagy a senatus, vagy az államban főhatalmat bíró személy megtiltaná, hogy Krisztusban higgyünk? Erre ő így felel: A tilalom hiábavaló lenne, mert a hívés vagy nem hívés nem követik az emberek parancsát, kik nem tudják, hogy vajjon hiszünk-e és ha tudnák sem volnának képesek megváltoztatni.¹ Ha tehát az állam azt parancsolná, hogy ne higgyünk Krisztusban, ez nem tántoríthat meg bennünket hitünkben, mert a hitnek külső jelei nincsenek. Ha az állam parancsára azt mondom, hogy nem hiszek, belsőmben tovább is hihetek. Kivétetnek e szabály alól a martírok, kik az állam parancsa ellenére hirdették és hirdethetik is Krisztus tudományát. Mint említettük, Krisztus szolgálóinak egyedüli kötelességük Isten országának hirdetése. Az egyháznak az a joga, hogy egyeseket kizárjon kebeléből, érvénytelen abban az esetben, ha az állam üldözi vagy nem védelmezi a keresztyén vallást. Míg a keresztyénység nem volt a római állam által elismert vallás, excommunicatio abban állott, hogy az excommunicáltat pogánynak tekintették. A keresztyén vallás akkor lett törvénynyé, mikor államvallássá lett s a mit hirdetői eddig tanítottak, csak tanács volt, mit az emberek csak saját jószántukból követtek. A keresztyénység tételeit tehát az állam teszi polgári törvénynyé, következésképp az államé az írás magyarázásának joga is, a papok pedig a főhatalmat bíró személy parancsának végrehajtói. Az egyház e szerint mint az állam fölé helyezkedő, vagy mint azzal együttes hatalmi tényező nem szerepelhet s a római pápáknak az a törekvése, hogy hatalmukat a világi fejedelmekre is kiterjeszszék, nyilvánvalóan ellenkezik Krisztus tanításainak szellemével, ki azt mondta: az én országom nem e világból való. Az egyháznak a világi fejedelmekre sohasem volt joggal szabad büntetést mérni s mikor Ambrosius Theodosius császárt kiközösítette, ez egyszerűen crimen laesae majestatis volt.

A mit Hobbes az egyház jogairól és kötelességeiről tanít, voltaképpen az angol állami egyház igazolása. Az ő tárgyilagos fejtegetései s tudományos magyarázatai elleplezik a czélt; ez a cél pedig I. Károly és miniszterei abso-

¹ Leviath. C. XLII.

lutistikus törekvéseinek igazolása. Államtanát az előzményekben lényeges jellemvonásaiban ismertettük, a következőkben arról leszen szó, hogy ezt az elméletet hogyan kell értenünk s a jogról, a törvényekről szóló fejtegetések megállják-e helyöket a tudomány mai álláspontjáról tekintve.

III.

Hobbes magyarázata és bírálata.

Hobbes két főművében: a *De Cive*-ben és a *Leviathan*-ban az abszolút monarchia gondolatát tételesen tudományos rendszerbe foglalva tárgyalja. A jog, a törvények, az állam eredetéről szóló fejtegetései és meghatározásai érvekkül szolgálnak annak bizonyítására, hogy a korlátlan királyság a legüdvösebb és egyedül jogos államforma, a mely Angliában nemcsak létért küzdő irányeszme volt ez időben, de ideig-óráig meg is valósult. Ezt az elvet nem vallási vagy egyéb hagyományokra támaszkodva bizonyítja, mint ezt az absolutismus többi magasztalói tették, hanem az alapgondolathoz következetes rendszert alkotott, még pedig olyan kérlelhetetlen logikával és következetességgel, hogy a világirodalomban alig van e tekintetben hozzá hasonlítható. Ez a gondolat a kornak gondolata volt. Mivel pedig az emberi elme írásba foglalt productumai szoros kapcsolatban vannak koruk eszmei küzdelmeivel (kivéve azokat, melyek objectív vizsdálódás eredményei), Hobbest könnyen megérthetjük, ha ismerjük ez időszak politikai történelmét.

A középkor végén a feudális uralom lassanként monarchiává alakul át. A hűbérurak, kik a maguk birtokainak többé-kevésbé független urai voltak, elvesztik hatalmukat, az uralkodónak alattvalói, hivatalnokai lesznek, a kormányzó hatalom pedig egy kézben összpontosul. A középkori particularismus helyébe az állameszme lép, mely az újkor kezdetén létrehozza a ma is meglévő hatalmas nemzeti államokat. Az így létrejött államhatalom élére a dynastiák állnak, kik az örökösödési jog elvének értelmében nem a többség akaratának köszönik uralmukat, hanem minden népakarattól függetlenül a maguk legjobb belátása szerint kormányozzák országukat, melyet saját birtokuknak tekintenek. Mint Hegel mondja: „az államnak egy utolsó elhatározó akaratnak kell lennie; ennek a döntő akaratnak egy individuumnak kell lennie, a ki erre közvetlen természetes úton s nem választás vagy belátás, vagy más efféle úton-módon van praedes-

tinálva". (Vorles. üb. die Philos. d. Geschichte; 1840. 514 l.) Valóban a korlátlan monarcha az állam megszemélyesítője, az ő akarata az államnak akarata, s tetteiért egyedül saját lelkiismeretének és Istennek felelős.

A reformatio közvetlenül nem segítette elő a monarchikus államalakulást, mert az általa létrejött egyházak demokratikus szervezetűek. Ellenben a római egyház és az abszolút királyság közt természetes kapcsolat van, mivel a katolicizmus maga is tekintélyi elven alapuló absolutistikus intézmény. A protestáns egyházak azonban nemzeti egyházak és így nagy részük van a nemzeti államok létrejövetelében; és hogy e nemzeti államok élére az abszolút királyság került, ez az állameszme természetes fejlődésének eredménye.

A monarchikus principium az újkor kezdetén az egész európai continensen diadalmaskodott. Angliában ellenben a korlátlan királyság eszméje csak ideig-óráig valósult meg. Az absolutizmus, melynek megteremtésén I. Károly és miniszterei (Strafford és Laud) fáradoztak, velük együtt örökre megbukott, s azon időben, mikor a kontinensen a korlátlan monarchia tetőpontján állott, az angol nemzet megalkotta azt az alkotmányt, mely az európaiaknak később mintául szolgált. A demokratikus elv az európai continensen csak létért küzdő irányeszme e korszakban; megvalósítója a harmadik rend, a polgári osztály lesz, mely a francia forradalomban a korlátlan királyságot a középkori államrendszer egyéb maradványaival együtt megsemmisíti.

E korszak politikai irodalmának vezéreszmeit ugyanazon kor eszmei küzdelmei, melyeket a történelmi eseményekre való hivatkozással röviden érintettünk, legvilágosabban illusztrálják. A jogtudomány és politika felszabadul e korszak kezdetén az isteneszme befolyása alól; a politikai írók a scholasticizmustól és theológiától menten teszik tanulmány tárgyává az idevágó kérdéseket: mi az állam? hogyan jött létre az állam? mi a jog? mi a törvény? stb. E kérdések vizsgálatánál azonban értékelik a különböző államformákat és beleszólnak a kornak eszmei küzdelmeibe; műveik tehát többé-kevésbé polemikus iratok, melyek a történetíróra nézve legérdekesebb tanulmány tárggyul szolgálnak.

E kor politikai irodalmi termékeinek tudományos értéke rendkívül csekély, de történelmi értékre nézve annál becsebbek. Az eszmei küzdelmeknek épp oly megbízható képét láthatjuk bennük, mint az eseményekben. A XVI. és XVII. század politikai irodalmának ez a kérdése: Honnan ered a főhatalom és kié a főhatalom? Az abszolút monarchiának

Hobbes és Bossuet a leghatásosabb védelmezői; a népsuverainitást Milton a „*Defensio pro populo Anglicano*”¹ című művében védelmezte legnagyobb készültséggel és legerősebb polemikus érzékkel. Az absolut monarchia védelmezője még Jean Bodin, kit az előzményekben már említettünk és Salmasius, ki ellen Milton említett polemikus iratát intézte. Bellarmini bibornok is (1542—1621) e korszak számottevő politikai írói közé tartozik, ki azt tanítja, hogy az államfő hatalmát a néptől vette, s a népnek joga van a fejedelmi hatalmat, mint tőle származót bármikor visszavenni és másra átruházni. A népsuverainitás említésre méltó szószólója még Juan Mariana² (1537—1624) spanyol jezsuita is, a zsarnokgyilkosság védelmezője.

Az előzményekben elmondott elvek alapján fölösleges Hobbes eszméi álláspontjáról egyebet mondani. Elvei nem korszerűtlenek, mert az absolutismus, melynek ő legkiválóbb representánsa, ugyanezen időben egész Európában megvalósult. Ha valaki napjainkban írna dicsőítő munkát a korlátlan királyságról, valószínűleg mindenki megtévedt embernek tartaná; ha pedig valaki az inquisitio visszaállítása érdekében küzdene, senki sem számítaná az ép eszű emberek közé. Mindennek az a magyarázata, hogy a korszellem nem tűr meg ilyen intézményeket, s innen van, hogy azok a kritikusok, kiknek a történelmi objectivitásról kevés fogalmuk van, ócsárolnak és czáfolnak olyan rendszereket, melyek a maguk korában sikert értek el. Valóban érthetetlen, hogy még a legújabbban megjelenő tudományos (!) kritikák is úgy ítélnék és értelmeznek régi politikai eszmeirányzatokat, mintha azok napjainban íródtak volna, a helyett, hogy azon kor eszmevilágába helyezkedve megértetni és megmagyarázni próbálnák.

Eltérnénk a kitűzött céltól, ha Hobbes ismeretelméletének és anthropológiájának részletes ismertetését is belevonnánk e rövid értekezés keretébe. Szükséges azonban néhány szóval philosophájának általános jellemzését adnunk államtanának megértése végett.

Hobbes továbbfejlesztője annak az új ismeretelméleti irányzatnak, melynek megalapítása Bacon nevéhez fűződik. Az empirismus úgy, mint azt Bacon kifejtette kétségkívül hiányos, ámbár az alapgondolat helyessége kétségbevon-

¹ Miltonnak, a „*The lost paradise*” szerzőjének e munkája Londonban 1651-ben jelent meg először. Roppant készültség, fényes logika, rendkívül erőteljes és goromba nyelvezet jellemzik.

² De Rege 1599.

hatatlan. Az empirismus alapgondolata, nevezetesen, hogy minden tudományos kutatásnak a tapasztalatból kell kiindulnia, kétségbevonhatatlan igazság azoknak szempontjából, kik az objectiv megismerést tartják minden tudományos vizsgálódás végső céljának. Az inductio azonban önmagában nem elegendő, s Bacon azt a hibát követte el, hogy nem fektetett kellő súlyt ennek kiegészítő részére a deductióra. Az inductio abban a szélsőséges formában, a hogy Bacon fogalmazta, épp úgy mint ennek merő ellentéte az ismeretelméleti rationalismus, melynek Spinoza rendszere a legtúlzottabb alakulata, csaknem hasznavehetetlenek a tudományos kutatásra és az ismeretek előbbre vitelére nézve. Az egyik önmagában elégtelen és az ismeretek korlátoltságát vonja maga után; a másik abszurdításokra vezet, mert ha az igazság egyedül a józan ész gondolkodásában lelhető meg — mint ezt a rationalismus állítja — akkor minden ismeret subjectiv természetű, a mi homlokegyenest ellenkezik a tudományos vizsgálódásnak azzal a feladatával, a mit az úgynevezett erkölcsi (szellemi) tudományokra is kiterjesztettünk. A Bacon-féle inductio hiányán Hobbes próbált oly módon segíteni, hogy deductiv elemeket vitt be az ismeretelméletbe. Az bizonyos, hogy nagy hiányai vannak ennek az ismeretelméletnek a logika mai álláspontjáról tekintve, a mit Hobbes még azzal is tetézett, hogy saját elveihez következetlen maradt, mikor államelméletét *more mathematico* konstruálta. Bacon azt mondja, hogy a legjobb bizonyítás a tapasztalás — „*demonstratio longe optima est experientia*“ — Hobbes szerint „a philosophálásnak módszere a hatásoknak ismeretes okokból és az okoknak ismeretes hatásokból való legegyszerűbb nyomozása“. „*Methodus Philosophandi, Effectuum per causas cognitās, vel causarum per cognitos effectus brevissima investigatio.*“¹ A hatásokról az érzéklet által veszünk tudomást, a hatások okainak megismerése végett gondolkozásra van szükség. „Minden methodus, melylyel a dolgoknak okait nyomozzuk vagy analytikus vagy synthetikus vagy a kettő összetétele.“² „A philosophia a hatásoknak és jelenségeknek azoknak megértett okaiból vagy viszont ezen okoknak a megismert hatásokból szerzett ismerete.“³ Szinte fölösleges megjegyezni, hogy Hobbes a történelem kivételével philosophia név alatt foglalja össze az összes tudományokat; a theológiát hasonló

¹ *Elementorum Philosophiae sectio prima, De Corpore C. VI.*

² *De Corpore C. VI.*

³ *U. o. C. I.*

módon kizárja a philosophia köréből. Ismeretelméletében mint látjuk, a deductiv elem a túlnyomó; észjárása matematikai észjárás, ezt bizonyítja algebrai képlet módjára levezetett politikai rendszere is. Elméletének hiányai annyira szembe-
tűnők, hogy azokat a mai logika szempontjából feszegetni és czáfolgatni fölösleges szószaporítás volna. Csak annyit óhajtunk még megjegyezni, hogy Hobbes ismeretelmélete átesap a rationalismusba, mikor a pusztán észből meritett igazságok érvényességét követeli (pl. Lev. C. V. Scientiae signa sunt... stb.), s helyesen jegyzi meg Falckenberg Grimm után (zur Gesch. des Erkenntnisproblems), hogy „összeegyeztethetlen ellenmondás van a gondolatnak a tapasztalattól való függetlensége és a tiszta észből meritett ismereteknek egyetemes érvényűsége között, melyeket ő a matematikai tanoknak szilárd alapjára állít”.¹

Hobbes psychológiáját, melyet vázlatosan ismertettünk úgy jellemezhetjük, hogy tapasztalati, materialistikus és mechanistikus. Tapasztalati, mert a legegyszerűbb lelki jelenségből kiindulva részeire bontja az öntudat tünetnyeit s tételeit megfigyelései alapján construálja; materialistikus, mivel egyetlen substantiát ismer, az anyagot és tagadja a tér és kiterjedés nélküli valóságnak, a szellemnek létezését. Szerinte a lélek és Isten is csak finom anyagszerű állomány, de a melyről érzékszerveink segítségével nem szerezhettünk tudomást. Minden, a mi van, anyag és minden, a mi történik, mozgás. Ez a tétel adja a psychológiának mechanistikus jellegét. Minden jelenség az anyagi substantiának mozgása, s mint láttuk, a lelki jelenségek: az érzet és képzet sem mások, mint az érzékelő test legparányibb részeinek mozgásai.

Hobbes psychológiájának vizsgálatánál csak arról lehet szó, hogy vajjon az ő kutatásainak a haladó tudomány mit és mennyit köszönhet. A mai tapasztalati lélektannak három fogalmát lelhetjük meg nála: ú. m. az érzet, képzet és a képzetársítás fogalmait. A psychologia hiányainak jó részben az az oka, hogy a physiologia a tapasztalati lélektannak e legfőbb segédtudománya ebben a korban rendkívül elmaradott állapotban volt. Fogyatékosága és tévedései mellett is el kell ismernünk, hogy Hobbes helyes úton járt a psychologiai nyomozásban és annyira körültekintő, hogy a mai lélektannak egyetlen főkérdése sem került ki figyelmét, úgy hogy a legújabb korig tapasztalt elfogult-

¹ L. Falckenberg : Gesch. der neueren Philosophie, 61 l.

ságnak és igaztalanságnak lehet tulajdonítani, hogy ebbeli érdemei nagyobb méltánylásban nem részesültek.

A psychológiának kiinduló pontja ugyanaz, a mi a mai tapasztalati lélektané, hogy a legegyszerűbb lelki jelenség az érzet, a melyre a lelki élet összes jelenségei visszavezethetők.¹ Helyesen határozza meg Hobbes a képzet keletkezését, a mely nála, épp úgy, mint a többi e korbéli psychologusoknál, egyenlő a fogalommal. A fogalom e korban még nem tisztázódott; Lockenál, Descartesnál is képzetet kell értenünk a fogalomelnevezés alatt. A képzet-társítást — a mely tannak ő a megalapítója — nagyon bajos a mai lélektani kutatások eredményeivel összehasonlítani. Az a mechanistikus képzettársítás, melylyel az ő psychológiájában találkozunk, *körülbelül* megfelel annak az associációnak, a mit mi successiv associációnak ismerünk. Hobbes már sejtette a képzeteknek az akarati momentumokra való befolyását, a mit ugyan nem emel ki kellőképpen. Hasonló módon az ember lelki indulatainak ismereténél alig tesz egyebet azoknak egyszerű előszámlálásánál s nem hozza semmi kapcsolatba a képzetekkel, melyek nemcsak előidézői a különböző lelki indulatoknak és mozgatói az akaratnak, de összes szellemi tevékenységünknek fundamentumát alkotják. A psychológiának azzal a tételével, hogy az érzékeinkre ható jelenségek voltaképpen mozgásfolyamatok, melyek az érzékelő szervekben hasonló módon mozgást létesítenek, de a melyek azoknak különfelesége szerint más-másképpen módosulnak, megelőzte a mai lélektannak illetve physikának hasonló álláspontját.

*

Hobbes államtanának első és alapvető tétele a társadalom keletkezéséről szóló elmélet. Ennek a tételnek bizonyítása végett föltételezi, hogy az emberiség életében volt egy olyan állapot, a mikor az egyént semmiféle korlátok nem akadályozták a maga érvényesítésében, s mindenki mindent, a mit saját létének föntartása végett jónak látott, szabadon cselekedhetett. Ez az elmélet, mely szerint volt egy társadalmon kívüli természetes állapot jó ideig kísért a politikai írók elmélkedéseiben. Rousseau eleven phantasiája ezt a valóságban sohasem létező állapotot, mint a boldogságnak utolérhetetlen állapotát festi; az emberek közti egyenlőtlenségekről szóló művében tudományos érvekkel is igyekszik igazolni ezt phantasmagoriát. Az ő állama,

¹ L. Pauer: A lélek alaptanai.

melyben minden egyén akadálytalanul érvényesítheti az ő természetes jogait és szabadságait, megközelítése akar lenni ennek az egykor állítólag létező állapotnak. Hogy ez theoria azok közé a tudományos avult holmik közé való, a hova a Ptolomaeus-féle naprendszer került pár száz évvel ezelőtt, ennek bizonyosságára a legújabbkori összehasonlító jogtudomány adataira és eredményeire hívjuk föl az olvasó figyelmét. A Maine Summer és Fustel de Coulanges-féle kezdeményezések után megindult összehasonlító néprajzi jogtudomány kétségtelenül bizonyítja, hogy egyetlen nép sem létezett, bármily alacsony fokán állt legyen is a műveltségnek, a melynél a jognak valamelyes formája ne létezett volna. Hermann Post jeles munkájában¹ a világ összes népeinek jogrendjét összeállította, s ha fejtegetései nem tekinthetők is a tudomány véglegesen megállapított eredményei gyanánt, roppant szorgalommal összehordott adatai kézzelfoghatóan bizonyítják, hogy a természeti állapotról szóló theoria pusztán speculatio eredménye. Helyesen jegyzi meg Post az említett munkájában, hogy a társas élet hozzátartozik az emberi természethez s ezzel a társas élettel már a jog is adva van. Hogy az ember társas lény, ez a fogalomtól elválaszthatatlan attributum.

A természeti állapot theoriája és a szerződés-elmélet tudományosan okadatolhatatlan hypothesisek, a melyeket Hobbes az inductiv kutatás ellenére deus ex machina-ként rántott bele fejtegetéseinek menetébe, szerencsésen alkalmazván ezt az ő mechanistikus államelméletének construálására. Hobbes a philosophia elemeinek első és második részében tapasztalati úton állapítja meg azokat a tételeket, melyeket a főttebbi tárgyalás folyamán részben ismertettünk. Az inductióból hirtelen átmegy a deductióra, mikor fölvesz egy theoriát, melyet tudományosan igazolni lehetetlenség. Az ilyen deductiónak alkalmazása pedig merőben ellenkezik a helyesen fölfogott tudományos módszer elveivel. Hobbest félszázaddal megelőző Bodinus helyesebb úton nyomozott. Az áthidalás a psychologia és az államtan között nem szerencsétlen, mert az állam az ember természeti tulajdonságai egyikének a békes és nyugodt élet iránt való szeretetnek köszöni lételetét. Ámde az állam természetes alakulat, s a mai állapotában hosszú organikus fejlődés eredménye és nem egyszerre olyan mechanikus úton jött létre, mint azt Hobbes állítja. Az állam valóban mechanismus és a mit Hobbes az államról, erről a constituált hatalomról mond,

¹ Grundris der ethnologischen Jurisprudenz. 2. k. 1894.

megfelel a valóságnak. Akár a tömegé a főhatalom, akár egyetlen ember kezében összpontosul az állam; lényegében olyan, mint a milyennek Hobbes rajzolja. Az újkori szabadelvű áramlatok megdöntötték az abszolút királyságot, de az abszolút államhatalom azért valóságban nem szűnt meg. Az államforma pusztá külsőség; az állam lényegében ugyanolyan, mint évezredekkel ezelőtt volt és nem is lehet másforma. Az állam hatalmi tényező, mely bármely kormányforma mellett rendelkezik az alattvalók, vagy mondjuk így, az állam tagjainak életével és halálával. Az állam akarata nem az én akaratom, ha részem van is az állam törvényeinek alkotásában. Engedelmeskednem kell az állam összes tagjait kötelező törvényeknek; azok közt a határok közt kell mozognom, melyeket az állam enged; testestül-lelkestül az államé vagyok; egy szóval az állam és egyén két különböző személy. Különböző koreszmék befolyása alatt változtak az államformák, ezzel együtt változott a jog fogalma is, de az állam ma is az, a mi évezredekkel ezelőtt volt: az egyéni akarattal szembe helyezkedő félelmes hatalom. És nem is lehet más.

Hobbesnek bírálói azt vetik szemére, hogy a zsarnokságot védelmezi. Mi a zsarnokság? Mikor az emberek zsarnokságnak nevezték valamely államformát, ezzel azt fejezték ki, hogy a fennálló renddel nincsenek megelégedve, vagyis az államhatalomról való fölfogásuknak, az államot illető eszmei álláspontjuknak nem felel meg a dolog meglévő állapota. Mert mindig az a legjobb és legüdvösebb államforma, a mely az idők folyamán változó koreszmékkel harmoniában van. Hobbes az abszolút monarchiát tartja legüdvösebb államformának; Rousseau a demokratiát, s hogy itt kinek van igaza, erről csak azok vitatkoznak, a kik az igazság fogalmával nincsenek tisztában.

*

Hobbes másik fontos tétele a jog- és törvényfogalomnak meghatározása. Ezzel a kérdéssel nem foglalkozhatunk olyan részletesen, mint a mennyire fontossága megkövetelné, ezért csak röviden foglaljuk össze rá vonatkozó megjegyzéseinket.

A Hobbes-féle természetjog nem egyéb, mint az egyénnek az a törekvése, hogy önmagát érvényesítse az őt környező külső világgal szemben. Természetjog ilyen értelemben ma is van. A bellum omnium contra omnes állapot ma is megvan. Ezt a természetjogot az állam nem semmisítheti meg, mint Hobbes állítja, sem meg nem

valósítja, mint Spinoza véli, hanem a koronként változó irányeszmék befolyása alatt szabályokat, s a cselekvésre nézve irányadó elveket állít föl a nemzetenként együtt élő emberek számára, melyek szerint kiki érvényesíti az ő természetes, illetve természetesnek vélt jogait. Az állam nem valósíthatja meg az egyes ember természeti jogait, mert az egyes emberek vágyai, törekvései különböznek az ő individuális karakterük szerint. Az állam egy bizonyos emberi közösség érdekeit védő hatalom s ebből következik, hogy föladata nem lehet más, mint meghatározni azon föltételeket, melyek szerint az egységes szervezetté tömörült emberek élhetnek. Itt az egyének csak mint az állam tagjai jönnek tekintetbe.

Hugo Grotius a természeti jognak aprioritását tanítja. Vagyis az emberi cselekvést irányító vagy az azt korlátozó törvények már az emberi természettel adva vannak. Ha ez így van, akkor annyi féle a természetjog, a hány különböző karakterű, különböző erkölcsű és jellemű ember van a világon. Sőt a természetjog korok szerint is változik, mert minden korban mást tartanak az emberek jogos vagy meg nem engedett cselekvésnek. Ma jogtalanak tartjuk a rabszolgaság intézményét és a törvény szigora sujtaná azt, a ki a csenevésznek született gyermeket kitenné, a mi a spártaiak jogérzékével egy csöppet sem ellenkezett. A jogérzékre hivatkozva tehát nem lehet egyetemes érvényű jogszabályokat alkotni, mert más az én jogérzésem, mint a műveletlen emberé, mást tartanak az emberek jognak vagy a jogtalanságnak ma, mint évezredekkel ezelőtt. A természeti és észjogi iskola apostolai, mikor a saját vagy koruk jogelveit rendszerbe foglalták, ezt abban a hiszemben tették, hogy általános érvényű örök igazságok azok, a miket ők az emberi cselekvés vagy az államkormányzás elveiként tanítanak. Ez pedig teljes lehetlenség, mert az eszmék fejlődése történelme világosan bizonyítja, hogy a jog- és törvényfogalmak koronként mi módon változnak. A különböző időkben lérejött jogrendszerek azon kornak törekvéseit, kívánalmait illusztrálják, mely őket létrehozta. Ezt a gondolatot Thiers sejtette meg először az újkori történetírók közül s egyszerűsége mellett is sokkal nagyobb elméleti igazság, mint első tekintetre látszik.

Kant az ő jogphilosophiájában (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*) egyetlen porszemmel sem járult hozzá a jog- és törvényfogalmaknak magyarázatához; a mit e szóban lévő művében kifejez, nem egyéb, mint

német földre átültetett francia liberalismus. Hegelnek az az állítása, hogy a philosophiának korántsem földadata kimutatni, hogy milyennek kell lenni az államnak, hanem hogy milyen az állam,¹ annak az igazságnak sejtéséből származik, hogy a jogbölcsületnek célja a jognak magyarázata. De ezt a célzt Hegel nem érte el. Megmagyarázza ugyan a jog fogalmát következetesen az ő subjectiv pantheista világfölfogásához, de az említett alapelvhez következetlen marad. Jogbölcsületének tendentiosus volta ugyanis félreismerhetlen, s rövidesen jellemezve, a mérsékelt liberalismus philosophiai rendszerbe foglalt szócsovének mondhatjuk.

Hobbes jogbölcsületének másik nem kevésbé figyelemre méltó tétele a jog és törvénynek definitiója, illetve azoknak distinctiója. Szerinte a jog szabadság, a törvény pedig korlát; a jog azt jelenti, hogy tehetek valamit, a törvény azt parancsolja, hogy tennem kell valamit; a jog az én akaratomnak kifejezője, a törvény pedig annak akarata, a ki parancsol. Érdemes e kérdéshez néhány szót szólnunk.

A mai jogtudomány a jognak és törvénynek ezt a világos megkülönböztetését nem ismeri, mert az újkori írók, kik írásba foglalták koruknak jogeszméit. — mit ők tévesen jogtudománynak tartanak és neveznek, — teljesen összezavarták ezt a két egymástól megkülönböztetendő fogalmat. Ennek a jelenségnek okát könnyű megérteni. Az újkori liberalis mozgalmak számtalan olyan jogot vívtak ki, melyről az emberek évszázadokon keresztül nem is álmodtak; ledöntötték a feudális társadalmi rendszert s ennek helyét a liberalis elvek szerint berendezett állam foglalta el. A tömeg folyton a jogokat hangoztatta és hangoztatja ma is (világért sem a kötelességeket!). Véres harcokban kivívták a jogokat, melyekről Rousseau és Montesquieu álmodoztak, s e jogok törvényekké lőnek; helyesebben: törvényekkel biztosították azokat. A jogoknak szüntelen hangoztatása és az értük való szakadatlan küzdelem jellemzi a legújabb kor történelmét. A mai törvények számos olyan jogot biztosítanak, melyről azelőtt szó sem lehetett; azokban a jogokban részesítik a nagy többséget is, melyekkel ezelőtt csak a kiváltságos osztályok rendelkezhettek, s innen ered a „jogállam“ kitétel. A törvény azért nem jelent jogot. Miért? Mert a jog az egyénnek vagy — mondjuk, — egy bizonyos embercsoportnak azt a meggyőződését és törekvését jelenti, hogy neki ezt vagy azt tenni szabadságában van s őt abban senki nem akadályozhatja. Röviden: a jog subjectiv meggyőződése az

¹ L. a „Philosophie der Rechtslehre“ bevezetését.

egyénnek a felől, hogy neki szabad tennie valamit. Ha azt mondom: jogom van megtenni valamit, ez vagy azt jelenti, hogy meg akarok tenni valamit és igazságtalanság, ha annak elkövetésében megakadályoztatom; vagy megtehetek valamit, ha akarok anélkül, hogy azzal az állam törvényei ellen véténék. Törvényeknek nevezzük azon szabályokat, melyek meghatározzák egy bizonyos embercsoport együttélésének föltételeit. A törvény vagy 1. parancsol, vagy 2. megtilt, vagy 3. megenged valamit. Milyen viszonyban van tehát a jog a törvénnyel? A társaságban élő egyén nem az cselekedheti, a mit (esetleg) akar, hanem csak azt, a mit a törvény parancsol vagy világosan nem tilt vagy megenged. A törvény az első esetben parancs, a másodikban korlát és a harmadikban sem jelent szabadságot, mert a mi meg van határozva, az korlátozva is van. A törvény nem ad jogot, hanem megengedi a jognak gyakorlását, s nem akadályozza meg, hogy valaki jogait gyakorolja. Az osztályérdekeiért küzdő néptömeg folyton hangoztatott jelszava — jogot a népnek — azt jelenti: töröljétek el azokat a törvényeket, melyek akadályoznak bennünket jogaink érvényesítésében. A jog mindig előbb megvolt, mint a törvény, a mely azt biztosítja. A mit a törvény parancsol, az nem jog, hanem kötelesség. A katonáskodás és adófizetés nem jog, hanem kötelesség. Ellenben jogom van az országból kivándorolni, ha bizonyos kötelességeimnek eleget tettem. Mindezek után eléggé világos, hogy a jog szabadság, a törvény pedig korlát, mely vagy megsemmisít, vagy lehetővé tesz bizonyos jogokat vagy szabadságokat és Hobbes elmélete a legszigorúbb, de tárgyilagos kritika előtt is megállja helyét.

*

Hobbesnek az észtörvényekről szóló elméletéhez, a mely már tulajdonképen az ethika körébe vág, szintén érdemes néhány megjegyzést fűznünk.

Észtörvények alatt érti Hobbes az erkölcsi parancsokat. Ezek a törvények veleszülettek az emberrel, s megvoltak már a társadalom létezése előtt, de ebben az állapotban nem érvényesülhettek, mert nem volt egy fékentartó hatalom, mely az embereket azoknak megtartására kényszerítette volna. Az észnek parancsszava készítette az embereket arra — mint Hobbes állítja — hogy lemondva kiki az ő természetes jogairól és szabadságáról a maga hatalmát egy emberre az államot reprezentáló abszolút uralkodóra bizza saját jóllétének biztosítása céljából. Az észtörvények vagy

más szóval isteni vagy erkölcsi törvények már megvoltak, mielőtt isteni kijelentés által az emberiség tudtára jutottak volna. Hobbes etikájában nincs nagy jelentőségük ezeknek az erkölcsi parancsoknak, mert az ember sokkal önzőbb — hogy úgy mondjuk — gonoszabb lény, mintsem hogy ezeknek külső kényszer nélkül engedelmeskedni tudna. Hobbes az állami és természeti törvényeknek viszonyát következetesen magyarázza, mert ezek — szerinte — nem semmisültek meg az állam létesítésekor, sőt a mindenható államhatalom is köteles nekik engedelmeskedni.

Az ész törvényről szóló tan Kantnál mint kategorikus imperativus túlzott mystikus formában jelenik meg, a mely mint egy álarczos Fehmgericht (Schopenhauer kifejezése) szigorú ítéletet mond a felől, hogy a mit az ember cselekedni akar megegyezik-e az erkölcsi törvénnyel vagy nem. Kant a lelkiismeretet az ember lelkében székelő organisált hatalommá tette,¹ a mely tannak az erkölcsi törvényekről szóló elmélettel együtt semmi tapasztalati alapja nincsen. Hogy Kantban megvolt és a hozzá hasonló emelkedett jellemű és eszményi gondolkodású emberekben megvan ez az erkölcsi törvény, azt senki sem vonhatja kétségbe. A Kant-féle kategorikus imperativus-tant természetesen nem is lehet Hobbes erkölcsi törvényével összehasonlítani, mert Hobbesnél az erkölcsi parancs ugyanaz, a mi Spinozánál, hogy mindenki követi azt, a mire ösztönei készítetik és a mit önhaszna érdekében jónak lát.

Az erkölcsi vagy ész törvényre vonatkozó megjegyzéseinket a következőkben foglaljuk össze:

1. A mit Hobbes és általában az etikusok erkölcsi törvényeknek neveznek, tulajdonképen nem törvények, hanem értékfogalmak. Nem lehetnek törvények azért, mert az erkölcsi értékítéletek megalkotásában az egyénnek subjectív eszmei álláspontja határoz. Az emberek eszmei álláspontja pedig, melynek alapján értékítéleteiket megalkotják, korok és egyének szerint változik. Valamely értékfogalom, például az igazság, ész törvény volna akkor, ha az értékítéletek létrejöttében bizonyos következetes törvényszerűség volna tapasztalható vagy más szóval: érvekkel bebizonyítható volna, hogy az erkölcsi világ valamely jelenségére miért alkalmazunk következetesen egy bizonyos értékítéletet. Ha ez így volna, akkor kétségbevonhatatlan bizonyossággal állíthatnók, hogy az emberi észnek vannak veleszületett törvényei, melyeknek alapján meghatározhatja, hogy mi a jó, mi a

¹ L. Pauer: Az ethikai determinismus elmélete.

rossz, mi az igazság és igazságtalanság, s ebben az esetben a szóban levő értékfogalmak gyakorlati alkalmazásukban épp olyan sarkigazságok volnának, mint a szabadesés vagy a ferde hajítás törvényei. Az elmondottak megvilágosítása céljából hasonlítsuk össze egy subjectív és egy objectív ítéletet.

Rousseau ezt mondja: „Az ember szabadnak született, mégis rab“. Newton egyik törvénye így szól: „A mozgás változása arányos a mozgató erővel és azon egyenes menetben történik, a merre az erő hat“.

A két ítéletet egy egész világ választja el egymástól. Rousseau tétele egyéni világnézetet kifejező subjectív ítélet mert az embert csak az nyilváníthatta rabnak, a kinek az emberiség végső céljáról és rendeltetéséről Rousseau-éhoz hasonló fogalmai voltak. Ez az ítélet másképen hangzanék Hobbes vagy XIV. Lajos álláspontjáról. Már maga az emberi szabadság fogalma subjectív természetű, mert mindenki mást ért alatta az ő erkölcsi fölfogása szerint; a miből önként következik, hogy az emberi szabadság fogalmának tudományos meghatározása teljes lehetetlenség.

Newton említett tétele a rajtunk kívül eső világra vonatkozik, melynek elfogulatlan szemléltői és vizsgálói lehetünk. Az erkölcsi ítéletek természetüknél fogva nem lehetnek tárgyilagosságok és egyetemes érvényűek. Az erkölcsi világ törvényszerűségeinek megállapítása — a mi szerintünk a jövődöbéli helyes alapokon nyugvó etikának föladata — a teljes elfogulatlanságot és objectivitást tételezi föl, a mi az emberileg legnehezebb föladat, mert nem egy rajtunk kívüleső világról, hanem a saját világunkról van szó, melyet magunk alkottunk, a melyben élünk és mozgunk.

Visszatérve a Rousseau-féle ítéletre, azt mondhatná valaki, hogy az emberek évszázadokon át nem látták be azt az igazságot, hogy az ember szabadnak született, mégis rab, a minthogy a Newton-féle tételben kifejezett elméleti igazság sem jutott évezredekben keresztül az emberiség tudomására. Erre az ellenvetésre az elmondottak alapján így felelünk: Az erkölcsi világ törvényeit az ember maga alkotja (azért itt tévedésről nem is lehet szó) az ő világfölfogása, erkölcsi jelleme, műveltsége stb. alapján, nem pedig valami észelvek, apriorikus erkölcsi törvények alapján, melyek mintegy velünk születtek. A rajtunk kívül eső világ törvényei apodiktikusak, szükségképeniek, míg az erkölcsi világ törvényei önkényesen alkotottak; subjectív és relativ természetűek lévén tulajdonképpen nem is törvények, hanem csak ítéletek. Következőleg itt sem tévedésről, sem bizonyításról

egyáltalában nem lehet szó. Ezeknek az ítéleteknek létrejövetelében a kutató észnek nagyon kevés szerepe van, mert érzelmi momentumokon alapulnak; nem lehet azonban teljesen irrationalis funciónak mondani, mely őket létrehozza, mert az ítéletnek logikusnak kell lennie. Az iránymunkák hatásának nemcsak az a magyarázata, hogy belenyúltak koruknak eszmevilágába, hanem az, hogy az alapgondolatot mindegyik következetesen vitte keresztül.

Visszatérve az erkölcsi törvényekre az elmondottak alapján a következő elméleti igazságot állapíthatjuk meg: Erkölcsi törvények (olyan értelemben, mint ezt az ethika tanítja) nem léteznek, hanem csak erkölcsi értékfogalmak és értékítéletek. Az értékfogalmaknak az erkölcsi világ egyes jelenségeire való alkalmazása nem bizonyos következetes törvényszerűség szerint történik, hanem mindig függ az értékelő alanynak individualis karakterétől; következésképpen a moralis értékfogalmak (igazság, legfőbb jó stb.) tudományos megállapítása lehetetlenség.

2. Az úgynevezett erkölcsi törvények keletkezését tapasztalati úton nem nehéz megmagyarázni.

A társadalomban együtt élő emberek nem egymástól elkülönített életet élnek, hanem kölcsönös függésben vannak egymással; közös érdekeik és céljaik vannak, s ezeknek elérésére együttes erővel törekszenek. Az erkölcsi törvények az embernek önmaga iránt tanúsított magaviseletét, embertársaival szemben tanúsított eljárását vagy bármely médiumban kifejezett akaratát meghatározó értékítéletek. A társadalmon kívüli állapotban — ha egyáltalában létezett volna valaha ilyen állapot — nem jöhettek volna létre, mert állam által egységes szervezetté lett egyének egyéni vagy közös törekvéseit vagy pedig egymással szemben tanúsított magaviseletét, szándékait akaratát meghatározó ítéletek e szóban lévő moralis törvények, s következésképpen a társadalommal együtt születtek és annak fejlődésével együtt mentek bizonyos átalakulásokon keresztül mind e mai napig.

Hobbes azt mondja, hogy az erkölcsi törvényeket az állam polgári törvényekké tette. Az állam valóban polgári törvényekké emeli az erkölcsi értékítéleteket, s innen van, hogy a törvények mindig a korok szellemét, észjárását, kívánságait, törekvéseit fejezik ki, s valamely időszak történelmének épp oly megbízható forrásai, mint maguk az események. Ha a törvények elavultaknak nyilvánulnak, ez azt jelenti, hogy az illető kor észjárásával nincsenek harmóniában. E fölfogás értelmében a tételes jogot úgy határozhatnánk meg, hogy az nem egyéb, mint a nemzeten-

ként együtt élő egyének cselekedeteire nézve irányadó érték-
ítéletek összege, melynek megtartása fölött az államhatalom
örkődik. Ugyanennek a fölfogásnak értelmében meghatároz-
hatjuk a közönséges értelemben használt igazság (iustitia)
fogalmát is. Az igazság érzelem, minőségét tekintve meg-
elégedést és megnyugvást keltő érzelem, mely akkor áll
elő, ha az erkölcsi világ valamely jelensége harmoniában
van a bennünk élő eszmével. Hogy az ember lelki világában
mily rendkívül fontos tényező az igazság érzelme, erre leg-
nagyobb bizonyíték az a töméntelen vér, mely évezredek
keresztül érte folyt, s a közismert szálló ige: „Fiat iustitia
aut pereat mundus!” A iustitia megkülönböztetendő a tudo-
mányos igazságtól a veritas-tól, mely az értelem és a jelenség
megegyezésében nyilvánul, azáltal, hogy annak magyarázatát
tudjuk adni. Ez utóbbinak az ember lelki világára való
hatása jelentéktelen.

*

Hobbes tanításai, bármily ellenszenvvel találkoztak
már ebben a korban, nem maradtak hatás nélkül a termé-
szetjogi iskola követőire, a többek közt Leibnizra és Pu-
fendorfra is.¹ Legnagyobb hatást azonban két korabeli
elsőrendű íróra gyakorolt, kiket az alábbiakban fogunk
tárgyalni.

IV.

Hobbes összehasonlítása Spinozá-val és Bossuet-vel. Befejezés.

Hobbes legnagyobb és legközvetlenebb hatást két
korabeli kiváló s vele ugyanazon eszmekörben élő íróra
gyakorolt; az egyik Spinoza,² a rationalista philosophus,
ki a *Tractatus Politicus* és a *Tractatus Theologico-politicus*
című munkáiban fejtette ki politikai nézeteit; a másik
Bossuet, ki a *La Politique tirée des propres paroles de*
l'Écriture Sainte című munkájában fejezte ki politikai
rendszerét, a mely különben a világirodalom egyik a maga
nemében legclassikusabb alkotása.

Bossuet összehasonlíthatatlanul eredetibb, mint Spinoza.

¹ L. Tönnies: Hobbes' Leben und Lehre.

² Benedictus Spinoza (1632—1677) *Tractatus Theologico-politicus* című munkája 1670-ben jelent meg; a *Tractatus Politicus* elő-
ször az *Opera posthuma* czímen L. Meyer és H. Schuller által kiadott
gyűjteményben 1677-ben jelent meg.

Spinoza átvette Hobbes összes tanait, melyek a jogról, a természeti törvényről s az állam keletkezéséről szólnak; míg Bossuet csak egy gondolatot, az abszolút monarchia gondolatát vette át Hobbestől, melyet biblikus érvekkel támogat, a mit Hobbes is megtesz, de csak röviden a *De Cive* XI. fejezetében.

Spinoza Hobbesnek a természeti jogról szóló meghatározását veszi át elsősorban. Azt mondja: „*Per jus et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum*“. „Természeti jog és törvény alatt semmi mást nem értek, mint minden egyénnek a természetadta szabályait, a melyek értelmében — fölfogásunk szerint — mindenki természettől fogva van arra rendelve, hogy bizonyos módon létezzék és éljen.“¹ Hobbes így szól: „*Ius Naturae est Libertas, quam habet unusquisque potentia sua ad Naturae suae conservationem suo arbitrio utendi, et (per consequens) illa omnia quae eo videbuntur tendere, faciendi*“. „A természeti jog az a szabadság, melylyel minden egyes rendelkezik saját hatalmából, saját lényének a maga belátása szerint való megtartására, és (következésképp) megteheti mindazt, a mi erre nézve szükségesnek látszik.“² Spinoza tovább magyarázza e tételt. A természet hatalma — mondja — Istennek hatalma, kinek legfőbb joga van mindenkben; de mivel az egész természetnek egyetemes hatalma nem egyéb az összes individuumok hatalmánál, ebből következik, hogy az összes individuumoknak legfőbb joguk van mindenre. Hobbes sem állítja, hogy az ember (a mi erkölcsi álláspontunkról ítélve) magasztos érzelmekkel, felebaráti szeretettel eltelt lény; Spinoza azonban az ember rossz tulajdonságait kiélezi, mintha egyébre nem is volna képes, mint gyűlöletre és bosszúállásra, s mintha csak ezt mondaná: az ember természettől fogva önző és gonosz állat. Ha az emberi természetben nem volnának meg a saját énjének érvényesítését korlátozó altruistikus hajlamok, az erkölcsi világrend megalkotása sohasem lett volna lehetséges. Spinoza *Ethica*-jában is a hajlamokat (és pedig az önző hajlamokat) tette meg az emberi cselekedetek principiumává. (*Homines necessario affectibus esse obnoxios; Homines enim in statu naturali hostes sunt.*)

¹ Spinoza: *Tractatus Theologico-politicus*, Jena, 1802. (Paulus kiad.) 359 l.

² *Leviathan* 1686. 66 l.



Az embereket a vak ösztön, nem pedig a megfontoltság vezeti cselekedeteikben s a mit az ember akár megfontoltsággal, akár csupán ösztönétől indítva cselekszik, ezt mind a természet törvényei és szabályai értelmében, vagyis a természeti jogból kifolyólag cselekszi (Tract. polit. V. c.). Mivel minden emberi cselekvés a természet törvénye, következőleg szabad akaratról sem lehet szó (Homo minime potest dici liber). Az ember cselekvési szabadságát az értelem kisebb vagy nagyobb foka határozza meg. „Atque odeo hominem eatenus liberum voco, quatenus ratione ducitur.“¹

Lényegesnek tartjuk e két gondolkodónak az adott szó és a szerződések megtartásáról szóló fejtegetését is s ezeknek egybevetéséből is világosan láthatjuk a két rendszer hasonlóságát és különbségét.

Az adott szót Spinoza szerint akkor kell megtartani, ha az illetőre abból haszon származik. Ha pedig valaki belátja, hogy az adott szó megtartásából neki több kára mint haszna van, saját belátása szerint megszegheti és ezt a természeti jognál fogva teheti.

Hobbesnek a pactum megtartására vonatkozó álláspontját már a fentebbiekben ismertettük; az adott szó szerinte kötelező. Ha valaki egy rablónak pénzt ígér, azért, hogy ezzel életét váltsa meg, szavát meg kell tartani, ha az állam törvényei nem tiltják.

Arra a kérdésre, hogy a polgárok meddig kötelesek megtartani azt a szerződést, mely őket állammá egyesítette. Spinoza következő módon válaszol: „Contractus, seu leges quibus multitudo jus suum in unum concilium vel hominem transferunt, non dubium est, quin violari debeant, quando communis salutis interest easdem violare“. „A szerződéseket vagy törvényeket, melyek által a sokaság saját jogát egy testületre vagy emberre átruházta, meg kell sérteni, ha a közjó kívánja azok megsértését.“ (Tractat. Polit. C. IV. a. VI.) Ez azonban nem a polgárok, hanem az államfő jogkörébe tartozik. A Hobbes-féle abszolút monarchiának azonban, melyben az állam teljesen elnyeli az egyéni szabadságot Spinoza nem híve; szerinte a polgárok szabadságának megőrzése az állam föladata, a mi ellentmondás az állam olyanszerű értelmezésével, a mit ő nála találunk. Ő az úgynevezett alkotmányos monarchiának szószólója. A királynak tanácsosokat kell választania; ennek a tanácsnak első kötelessége az államnak alapvető törvényeit védelmezni,

¹ Tract. Polit. C. II. a. XI.

az állami teendőkre vonatkozólag tanácsokkal szolgálni, hogy a király tudja, hogy mit kell a közjóra nézve határozni; semmiféle intézkedést nem szabad neki tenni, míg ennek a tanácsnak véleményét nem tudja. Az állam lényegét azonban Hobbes értelmezése szerint fogja föl. Az öszszesség a saját hatalmát a társadalomra ruházza s ettől fogva a társadalomé lesz a legfőbb jog „s a melynek akár szabad akaratból akár a büntetéstől való félelemből, mindenki engedelmeskedni tartozik”. „Az ilyen társaságnak joga pedig demokratiának neveztetik, a melyet az embereknek egységes gyülekezete alkot, a mely gyülekezet minden lehető dologra nézve bírja a főhatalmat. Ebből következik, hogy a legfőbb hatalmat semminemű törvény nem kötelezi, hanem mindenki mindenben engedelmeskedni tartozik neki.” A szerződésről azt mondja Spinoza, hogy azt senki sem tartozik megtartani, ha csak valami hasznát nem látja s az állammal kötött szerződést is a természeti jog értelmében azért tartják meg a polgárok, mert ez rájuk nézve előnyös, vagy félnek a megszegés esetében rájuk váró büntetéstől. Ha valakinek nem érdeke az állam iránt való engedelmes-ség, a maga erősebb voltának tudatában nem tartozik engedelmeskedni. Hobbes szerint az ilyen gondolat *seditiosa opinio*. Spinozának ez az állítása pedig ellenmondás azzal a fentebb elmondott kijelentésével, hogy a törvények megváltoztatására csak a legfőbb hatalmat bíró személynek van joga.

Spinoza szerint az állam úgy jött létre, hogy az emberek abban a reményben, hogy társasággá tömörülve nagyobb biztonságban élhetnek szenvedélyeiknek és hajlamaiknak, egyetértőleg elhatározták, hogy közbékére és biztonságra való felügyeletet egy személyre vagy testületre bízzák.

Spinoza állama tehát érdekszövetkezet, mely a haszon reményének köszöni lételet.

Hobbes fölfogása szerint a polgári társadalmat a kölcsönös félelem hozta létre. Hobbes állama a törvényosztó s az egyéni önkénnyel szembehelyezkedő félelmes hatalom; a rend és közbéke fölött örökösödő könyörtelen akarat.

Spinoza rendszerében természeti jog és természeti törvény között nincs különbség. A természeti jog egyúttal természeti törvény is. Hobbes különbséget tesz természeti jog és természeti törvény között s ez rendszerének egyik kimagasló jellemvonása Spinozáé fölött. A természeti jog a „*ius omnium ad omnia*”; természeti törvények vagy erkölcsi, vagy más szóval isteni törvények (*leges morales sive divinae*), az ember lelkébe írt törvények. Ilyenek: keresni kell

a békét, az igazságosság, méltányosság stb. Ezek a törvények azonban a természetes állapotban nem valósulhatnak meg az ember önző hajlamai miatt. Megvalósítójuk a mindenható állam, a mely az eddig érvényesülni nem tudó isteni törvényeket polgári törvényekké emeli.

Spinoza magyarázata szerint az isteni törvényeknek csak akkor kötelesek az emberek engedelmeskedni, ha Isten azokat kinyilvánította. „A természet és az idők előbb vannak mint a vallás. Senki a természettől nem tudja, hogy Isten iránt valami engedelmességgel tartozik, sőt erre okoskodással sem jöhet rá, csak jelekkel megerősített kinyilatkoztatásból szerezhet róla bárki is tudomást.” (Tractat. Theol.-polit. C. XVI.) Hobbes az isteni kinyilatkoztatásnak háromféle módját különbözteti meg: úgymint a józan ész, a kinyilatkoztatás (revelatio) és prophetia.

A természetes állapotban mindenkinek joga van mindenben, de az emberek a józan ész, vagyis lelkükbe írt isteni törvény ösztönzéséből lemondanak természeti jogaikról s a hatalmat egy emberre ruházzák. Az állam tehát isteni eredetű. Spinoza szerint az embert természetes hajlamai, vak ösztönei indítják saját énjének érvényesítésére; ez a természeti jog és természeti törvény. Józan észből származó isteni törvényt (melynek Hobbes szerint az állam köszöni lételet) Spinoza nem ismer. Az állam célja nála a természeti jog megvalósítása, nem megsemmisítése. Hobbes államában megsemmisül a természeti jog, ezek helyére lépnek a természeti vagy isteni törvények. Ez a lényeges különbség a két rendszer között.

Spinoza rendszerében tagadhatatlanul van bizonyos objectivitás. Ő maga mondja: „Midőn figyelmemet a politikára irányoztam, semmi újat vagy nem hallottat, hanem csak azokat, a mik a gyakorlati étellel legjobban összefüggnek igyekeztem a biztos és kétségbevonhatatlan észszel bebizonyítani vagy magának az emberi természetnek állapotából levezetni: és azokat a dolgokat, a melyek erre a tudományra vonatkoznak, az elmének ugyanazzal az elfogulatlanságával nyomoztam, melylyel a matematikai ismereteket szoktuk s buzgón törekedtem az emberek tetteit nem nevetni, nem rajtuk szomorkodni, nem kárhoztatni, hanem azokat megérteni . . .” (Tractat. Polit. C. I. § IV.) „A mi nekünk a természetben nevetségesnek, abszurdumnak vagy rossznak tűnik föl, onnan van, hogy a dolgokat csak egyik oldalról ismerjük, az egész természetnek rendjét összefüggését legnagyobb részben nem ismerjük és mivel azt akarjuk, hogy minden a magunk észjárása szerint történ-

jék; mindazonáltal az, a mit a mi elménk rossznak ítél, nem rossz, az egész természetnek rendjét és törvényszerűségét tekintve, hanem egyedül a saját természetünk törvényeinek tekintetéből." (Tractat. Theol.-polit. C. XVI.)

Ha az emberi természet nyilvánulásait tudományos vizsgálódás tárgyává tesszük, azokat mint jelenségeket kell tekintenünk. Ezt a gondolatot fejezik Spinozának előbb elmondott szavai. Spinoza azonban, midőn az emberi szellem jelenségeit vizsgálat tárgyává teszi, csak azokat a nyilvánulásokat látja, melyekben az ember, mint saját énjét érvényesítő lény jelentkezik. Figyelmen kívül hagyja az emberi természet azon nyilvánulásait, a melyek az önérvényesítés korlátozására irányulnak s nem veszi észre, hogy ember függő viszonyban érzi magát (korok szerint többé vagy kevésbé) erkölcsi tényezőktől. Az ember lelki világát alkotó eszméket vizsgálván Spinoza nem sejtí, hogy az ember természetében vannak olyan hajlamok és törekvések is, melyek őt arra készítetik, hogy kilépve a maga érvényesítésének szűk köréből, egyetemes, őt magát és embertársait egyformán érdeklő célokat tartson szem előtt s a mely céloknak megvalósításaiul az állam és egyház fogalmai tekintendők.

Nem lehet említés nélkül hagynunk Spinoza politikai rendszerének egy másik nagy fogyatkozását sem. Az állam létrejövetelét Hobbesszal egyértelműen fogja föl. (Nála ugyan mint láttuk nem az az indító ok.) Hobbes, tételéhez következetesen, kérlelhetetlen logikával vezeti le az abszolút monarchia elvét. A fejedelmi hatalom eredetét Spinoza is a szerződéselméletből magyarázza, az alattvalók jogait azonban nem fekteti biztos és elvitázhatatlan alapra s nem fejtí ki világosan a demokratikus principiumot. Mikor azt mondja, hogy egyedül az állam joga a törvényhozás s egyedül az államé minden administratív hatalom, de az alattvalóknak viszont természetes joguk van ellenszegülni, egyforma hatalommal ruházza föl mindkettőt.

Milton, Locke és főképen Rousseau minden kétséget kizáró módon vezeték le a természeti jogból a népsouverainitás elvét, mely szerint minden hatalom csak a nép által lehetséges. Spinoza a demokratia híve ugyan, de gyöngé védelmezője, mert a nép szerinte csak korlátozója, de nem birtokosa a főhatalomnak, a melyet mint tőle származót nemcsak bármikor joggal felelősségre vonhat, hanem ha neki tetszik, meg is semmisíthet.

Bossuet¹ a vallási alapon nyugvó isteni monarchiának, a trón és oltár szövetségének representánsa, melyet utolérhetetlenül ragyogó stílú munkájában hatalmas logikával és csodálatos phantasiával védelmez. Bossuet is deductiv módszert követ; de ő Szentírásban foglalt isteni kijelentés alapján állva egy kész rendszerből vezet le egy másikat. Érveit a bibliából meríti, a királyok Isten földi helytartói, az ő parancsolatainak végrehajtói, kiket ő mély hittel és meggyőződéssel az isteni hatalom földi birtokosainak, az isteni morál megvalósítóinak vél, midőn elragadtatásában így kiált föl: „Oh Rois vous étez des Dieux“! „Oh királyok, istenek vagytok“!

Hobbes és Bossuet összehasonlításánál nem lehet szó olyan szerű tudományos kritikai egybevetésről, mint a mit Spinozánál megkísérlettünk. Hobbes és Spinoza rendszerük megalkotásánál tapasztalati, részben speculativ úton szerzett észigazságok alapján vezetnek le bizonyos tételeket s az ő államelméletük tudományos rendszer. Bossuet politikája csak logikai combinatio; egy eszmeirányzatot egy másik eszme álláspontjáról értékel. Egy hatalmas rendszernek: a judeismuson alapuló kereszténységnek eszmei igazságait (melyeknek ő különben is szószólója), egy ettől független institutióknak az államnak megvalósítandó céljává teszi. Szerinte a Szentírásban kinyilatkoztatott isteni örök bölcsességnek kell nemcsak az emberek erkölcsi életében, de az államnak nevezett intézményben is zsinórmértéknek lenni. „Ebben látjuk — mondja a dauphinnak írt előszavában — egy népnek kormányzását, melyben maga Isten volt a törvényhozó; a bajok, melyeket ő megszüntetett, a törvények, melyeket ő hozott, a legszebb és legigazabb politikát szolgáltatják, a mely volt valaha.“ (A *La Politique tirée de l'Écriture sainte* bevezetése.) Az ó-testamentomi zsidó állam lebeg örök példányként előtte, melynek fejedelmei és törvényhozói Istentől ihletett férfiak s az ő parancsolatainak végrehajtói voltak. „Ennek a népnek két nagy királya — mondja ugyanott Bossuet — Dávid és Salamon... nemcsak példákat nyújtanak önnek életükkel, de még tanácsokat is; az egyik vallásos költeményeiben, a másik intézményeiben, melyeket az örök bölcsesség sugalmazott neki.“ „Jézus Krisztus pedig, önmaga és apostolai által, megtanítja önt mindarra, a mi az államokat boldoggá teszi: az ő evan-

¹ Ja-ques Benigne Bossuet (1627—1704) meaux-i püspök szóban lévő munkája a „Politique tirée de l'Écriture sainte“. Párisban 1709-ben jelent meg.

géliuma, még inkább az ő élete teszik az embereket a földön jó polgárokká, hogy ezáltal megtanulják, mi módon tehetik magukat méltóvá arra, hogy az ég polgáraivá legyenek.“

Bossuet szóbanlevő politikai munkájánál nem tehető föl az a kérdés, hogy állításai tudományos szempontból helyesek-e vagy nem, igaza van-e vagy nincs, mert már egy meglevő rendszernek eszmei igazságait használja érvekkül. Nem kérdi, mi az állam, hogyan jött létre az állam, mi a törvény, mi a jog, ő azt fejtegeti, hogy milyennek kell lenni az államnak és milyennek kell lenni a törvényeknek. Tanácsokat ad a legfőbb hatalmat bíró személynek, hogy országát és népeit hogyan kormányozza; irányadó elveket nyújt, melyeket a törvények alkotásánál szem előtt kell tartania annak, ki mint az isteni hatalom földi representánsa ama mennyei hatalom nevében uralkodik és kormányoz. Hobbes állama emberek alkotása, melyet az emberek természetes ösztöne hozott létre a természeti törvények megvalósítása céljából. Bossuet állama isteni elhatározásból létrejött közösség, melynek tagjai a kijelentett törvények szerint cselekszenek és élnek. Tovább úgy folytathatók ez összehasonlítás, hogy Hobbes állama emberek alkotta halandó Isten, Bossuet állama a halhatatlan Isten földi országa; mindkettő Isten törvényeinek megvalósítása céljából jött létre, de az egyikben a józan ész által dictált természeti (azaz isteni) törvények valósulnak meg s a kijelentett törvények is alá vannak vetve az állam akaratának; a másik a Szentírásban kijelentett isteni törvények és akarat végrehajtója.

Ha most már elveiket összehasonlítjuk, könnyen elképzelhetjük a különbséget, ha arra gondolunk, hogy az egyik rendszer tudós munkája, ki a rideg észnek világánál nézi és látja a dolgokat, a másik a szent és magasztos érzelmekkel eltelt papé, ki előtt a kereszténység humanus eszméinek megvalósítása lebeg.

„Az ember társas életre van teremtvé“, mondja Bossuet (L'homme est fait pour vivre en société.) Összetartó kapocs az emberek közt Istenhez való viszonyuk. „Les hommes n'ont qu'une même fin, et une même objet, qui est Dieu.“ „L'amour de Dieu oblige les hommes à s'aimer les uns les autres.“ „Az embereknek egy és ugyanazon céljuk van, egy s ugyanazon törekvésük, ez pedig Isten.“ „Az Isten szeretete kötelezi az embereket, hogy egymást kölcsönösen szeressék.“¹

¹ La Politique tirée de l'écrit sainte I., II. prop.

Hogy Bossuet hogyan fogja föl a társas élet eredetét, e néhány szóból világosan láthatjuk.

Az emberi nem egységes társadalmából jött létre a polgári társadalom, vagyis az államoknak, népeknek és nemzeteknek társadalma. „Az emberi társadalmat azonban megdöntötték és megsértették a szenvedélyek.” (*La société humaine a été détruite et violée par les passions.*)

Az ó-testamentomból vett példákkal bizonyítja, hogy az állam kormányának állandónak kell lenni, s ez teszi az államokat halhatatlanná.

Törvényeknek nevezi Bossuet valamely államnak egyetemes szabályait, melyek által annak kormányzása állandó és egységes lesz. „A törvény szent és sérthetetlen.” A mi a törvények eredetét illeti, Bossuet egyetért azzal a fölfogással, hogy azok nem egyebek, mint pactumok és szerződések, melyek egy bizonyos embercsoportot együvé tartanak. A kiválasztott népet Istennek Mózes által hirdetett törvénye tartotta össze. A törvényeknek isteni eredetűeknek kell lenni, mert „a nép nem képes maga erejéből sérthetetlen társasággá egyesülni, ha csak a szerződés nem valami felsőbb hatalom közbenjárásán alapul, mint a milyen Isten, e természetes védelmezője az emberi társadalomnak és kikerülhetetlen bosszulója a törvény elleni minden kihágásnak”.¹ Bossuet ezt az állítást Platonra, Lykurgosra és Numára való hivatkozással is bizonyítja.

A törvények természetfölötti eredetében nemcsak a zsidók, hanem a görögök és rómaiak is hittek s az erre való hivatkozás kétségkívül nagyon jó érve Bossuet theologiai államrendszerének. Kié tehát a főhatalom és mi módon jött létre? A főhatalom az Istené, ki láthatólag gyakorolja az uralmat az emberek fölött. Az első az atyai uralom volt, mely csak egyes családokra terjedt ki; e családok egyesüléséből keletkezett az állam, melynek vezetését az emberek egy emberre bízák, abból a célból, hogy az eddig üdvösnek tapasztalt atyai hatalommal ezentúl ő rendelkezék. A különböző államformák közt, melyek idők folyamán keletkeztek a monarchikus a legjobb. „Ha ez a legtermészetesebb, következésképpen ez a legtartósabb és legerősebb is.”² A királyi tekintélynek négy lényeges sajátságát különbözteti meg: ú. m. a királyi tekintély szent, atyai, korlátlan és az észnek van alárendelve. A királynak kegyesen kell bánni alattvalóival: „a jóság és igazságosság védi a királyt

¹ La Pol. tirée de l'Écrit. Art. 4. prop. VII.

² La Pol. tir. de l'Écr. L. II. A. I. pr. VIII.

és az ő trónját erősíti a kegyelem".¹ A királyi hatalom korlátlanságát hosszasan bizonyítja a Szentírás idevágó helyeivel.

Hogy a királyi hatalom alá van vetve az észnek, ez alatt Bossuet azt érti, hogy a fejedelmet a megfontoltság és értelem vezesse alattvalóinak kormányzásában. A fejedelemnek tehát ismernie kell a körülményeket és időket, előre látónak kell lennie, s okosan kell megválogatni tanácsosait és minisztereit.

Az alattvalóknak a fejedelmek iránti kötelességeit szintén fölösleges részleteznünk. A föltétlen engedelmségben foglalhatók össze, mit legjobban kifejeznek Péter apostol következő szavai: „Engedelmeskedjete a ti uraitoknak nemcsak, mikor jók és mérsékelték, de akkor is, ha kemények és haragosak“. (Pét. I. II. r. 18. v.).

Bossuet az első politikai író, ki a fejedelmeknek az alattvalók iránt való kötelességeit különösen hangsúlyozza. Ez érthető is, annak a moralis fundamentumnak, melyen az egyház nyugszik, egyik sorköve a kötelesség és hála.

Az újkori fölvilágosodott absolutismus tudatában volt a Bossuet által hangoztatott kötelességeknek.² A nagy autokratáknak nemcsak egyes kijelentései, de tettei is bizonyítják, hogy minden erejükkel országuk jóllétének és hatalmának emelésén fáradoztak.

„A kormányzás célja — mondja Bossuet — az állam jólléte és fönntartása.“ „A jó államszervezet két dologban nyilvánul: a vallásban és igazságszolgáltatásban: ezek az államnak lényeges és alapvető elvei. Az egyik által teljesítjük az Isten iránt való kötelességeket, a másik által lerójjuk, a mivel az embereknek tartozunk.“ (L. VII. A. I.) Az állam és egyház egymáshoz való viszonyát ebben az isteni törvények által kormányzott monarchiában a következő szavaiból világosan kivehetjük: „A papság és királyság egymástól két független hatalom, de egyesítve vannak“. (Le sacerdoce et l'empire sont deux puissance independantes, mais unies.) „A papi hatalom a lelkiekben és a királyi hatalom a világi dolgokban, csak Istentől származnak. De az egyházi rend elismeri a királyi hatalmat a világi dolgokban, viszont a királyok a lelkiekben az egyház alázatos szolgálóinak vallják magukat. A világnak minden

¹ U. o. L. III. A. III. pr. XIV.

² Nagy Frigyes írja: „Le souverain bien loin d'être le maître absolu des peuples, qui sont sous sa domination, n'en est lui-même que le premier domestique“.

állama e két hatalmon fordul meg. És miért ne tartoznának kölcsönös segítséggel egymásnak.“ (L. VII. A. V. prop. XII.) A trón és oltár szövetségének eszméjét e szavai legvilágosabban mutatják.

Az elmondottak elegendők arra, hogy Bossuet rendszerének lényegét belőle megérthessük. Az igazságszolgáltatás kellékeit, a háború és béke jogait részletesen előadja munkájának többi részében, mindent a Szentírás szellemében magyarázva.

A lényeges különbséget Hobbes és Bossuet rendszere közt már említettük; a lényeges hasonlóság a két elmélet közös tendenciája.

Bossuet és Hobbes egyik összehasonlítója Paul Janet¹ nem minden elfogultság nélkül kirívó ellentétbe igyekszik állítani a két elméletet, azt állítván, hogy Hobbes sohasem beszél az államfő kötelességeiről. Igaz, hogy Bossuet sokkal több kötelességet ró a földi istenekre, mint Hobbes az ő királyaira (kik azért csak közönséges emberek), de ezeknek kötelességeiről ő sem feledkezik meg (l. a De Cive XIII. fejezetét). Ennek oka nem az ő szolgálai szelleme (l'esprit servile), hanem elméletének Bossuet-étől lényegesen eltérő kiinduló pontja; a mit még egyszer úgy hasonlíthatnánk össze, hogy egyik ész, a másik érzelmen fölépült rendszer. Alaptalanul állítja Paul Janet a többek közt azt is, hogy Hobbes a kormányzásban csak két principiumot ösmér: a félelmet és erőszakot, Bossuet hozzáteszi az ésszt is.² Ebben egyszerűen nincs igaza, mert Hobbes a De Cive XIII. C-ban ezeket mondja: „Quamquam enim ii, qui summum inter homines imperium obtinent, legibus propriè dictis subjici non possunt; quia summum esse, et aliis subjici, contradictoria sunt, officii tamen eorum est, rectae rationi, quae lex est naturalis, moralis et divina, quantum possunt, in omnibus obedire.“ „Ámbár azok, kik az emberek közt a főhatalmat bírják, a tulajdonképeni törvényeknek nem lehetnek alávetve, mivel legfőbbnek lenni és másoknak alávetettni, egymással ellenkeznek, mégis kötelességük a józan észnek, a mi természeti, erkölcsi és isteni törvény, a mennyire lehet, mindenben engedelmeskedni.“ Hobbes rendszere épp oly morális rendszer, mint Bossuet-é,

¹ L. P. J. Histoire de la Science politique. Paris 1872. 393—404. lap.

² On ne voit dans le système de Hobbes, que deux principes de gouvernement: la crainte et la force. Bossuet ajoute la raison. (Histoire de la Science politique II. k. 394. l.)

csak hogy az egyikben a kijelentett, a másikban az észmoralnak megvalósítója a mindenható államhatalom.

Az absolutismust Szentírásból merített érvekkel igazolni nem nehéz föladat, mert hiszen tudjuk, hogy nincs az emberi létnek olyan viszonya, a melyre a bibliának valamely gondolatát alkalmazni ne lehetne. XVI. Gergely pápa bulláiban a Szentírás megfelelő helyére hivatkozva, intette az olasz és lengyel forradalmárokat a felsőbbtség iránti engedelmességre. Vallásos korban könnyű engedelmességre bírni az embereket a felsőbbtség iránt, ha azt mondjuk nekik: Ha hiszitek, hogy a Szentírás isteni kijelentés s ha alávétitek magatokat a benne foglalt isteni törvénynek, nem szabad ellenszegülnötök a ti földi uraitoknak, mert azt mondja az apostol: „minden lélek a felsőbb hatalmaságoknak engedelmes légyen, mert nincsen hatalmasság, hanem Istentől“.

Az egyház és az absolut állam egymásnak természetes szövetségesei; mindkettő tekintélyi elven alapuló absolutistikus intézmény, s abban a korban, midőn a fejedelmi hatalom Európaszerte korlátlan volt, egymást kölcsönösen istápolták. E gondolatot akarta igazolni Bossuet ismertetett művében, s feladatát oly fényes sikerrel végezte, hogy a világbirodalomban maga nemében egyetlen párja sincs.

Tudományos érvekkel bizonyítani az absolutismus jogosultságát, bizonyos elméleteknek olyanszerű czéltudatos alkalmazásával sem lehetséges, mint ezt Hobbes tette. A tudomány különben sem állapíthatja meg, hogy melyik a jó vagy legjobb államforma, minthogy az absolut jó tudományos megállapítása sem lehetséges. A tudomány nincs erre hivatva; feladata odáig terjed, hogy constatáljon valamely jelenséget s megfejtse annak okait.

*

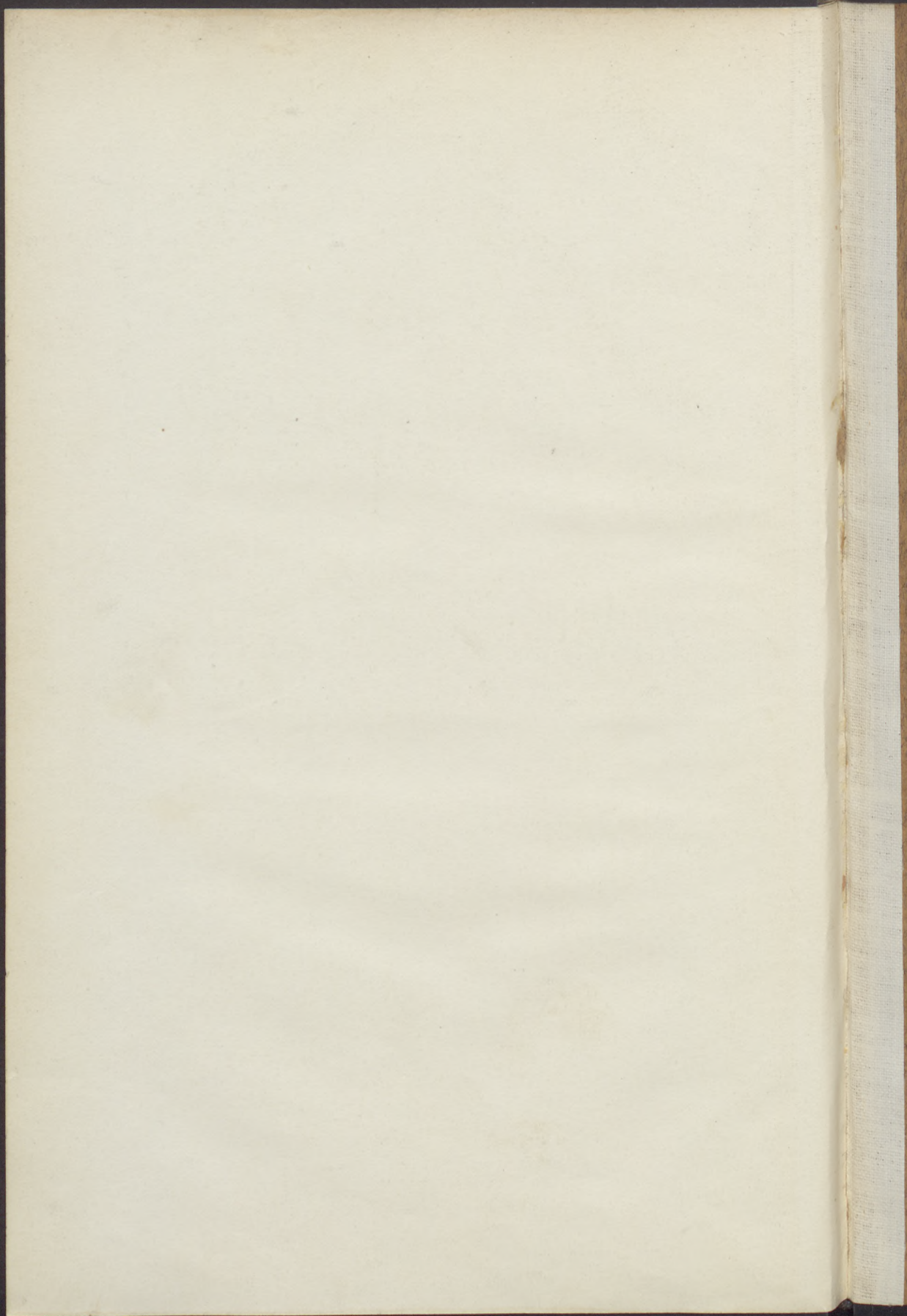
Hogy Hobbes milyen mértékben eredeti szellem, s mennyit vett át elődeitől és mit köszönhet neki a mai tudomány, a tárgyalás folyamán eléggé bebizonyított. Kétségtelen, hogy csak tovább fejlesztette, a mit megelőzőitől átvett, de vajjon van-e teljes eredetiség? Olyan philosophiai rendszerre, a mely teljesen új, merőben eredeti volna, az egész világirodalomban nem találhatunk. Descartes rationalismusa csirájában meglelhető az ókori bölcsészetnél. Kant kriticismusa az empirismus és rationalismus kiegyeztetése. Hegel absolut idealismusa, továbbfejlesztése Fichte subjectiv idealismusának, a mely Kant philosophiájából származik. Minden e nembe tartozó kiváló mű már meg-

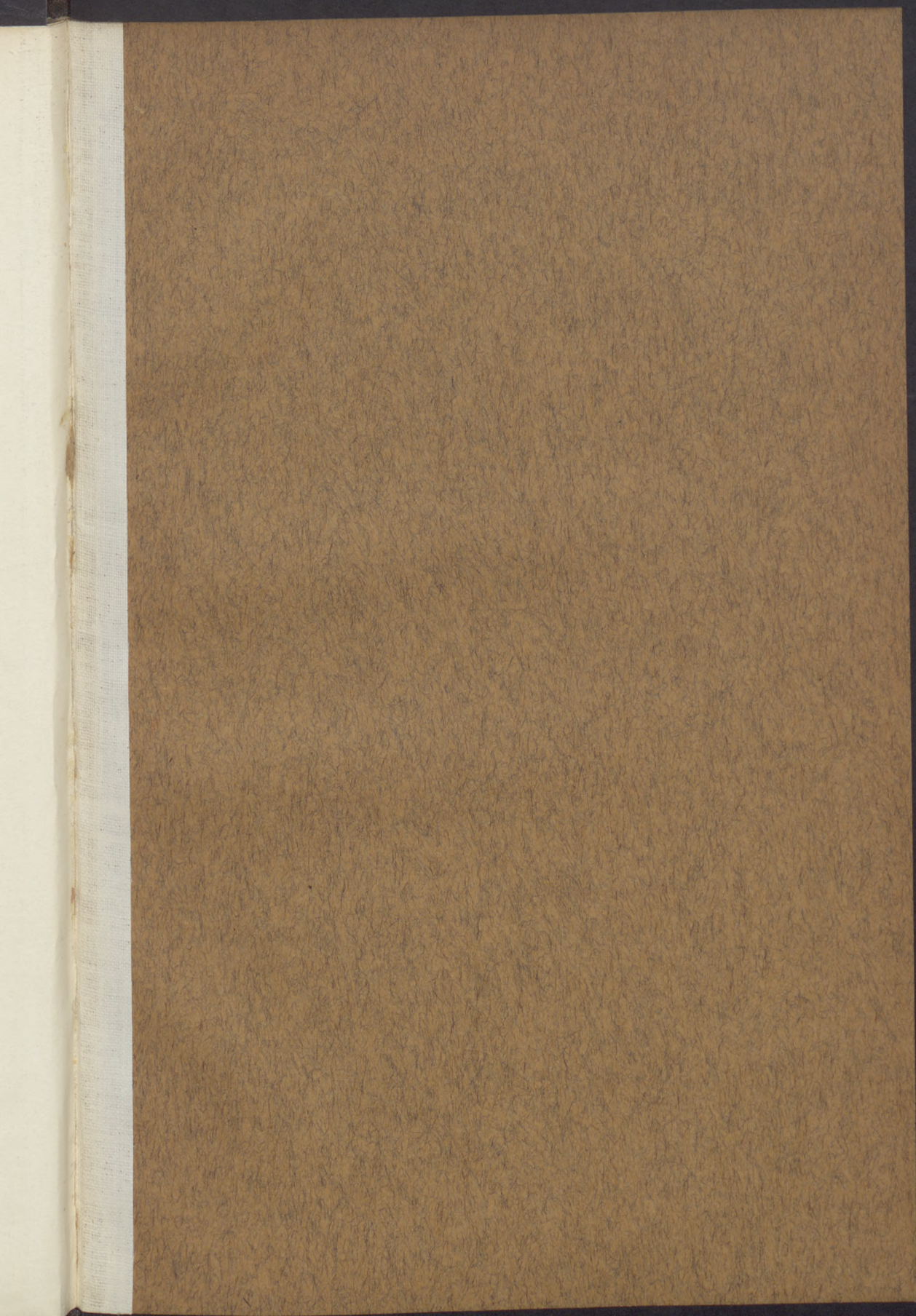
lévő gondolatnak vagy gondolatoknak továbbfejlesztése, úgy, hogy az író beleillesztve egy gondolatfolyamatba a maga eredeti nézeteit és eszméit, mindezt a maga egyéniségének megfelelően egységes rendszerré formálta, s ez többé vagy kevésbbé eredeti lesz a szerint, a mint beleolvasztotta valamely gondolatáramlatba a maga egyéniségét vagy a milyen mértékben kapcsolt a saját egyéniségéhez már meglévő eszméket és gondolatokat. Hobbest nem érthetjük meg Bacon nélkül, s kétségtelen, hogy Descartes is hatással volt reá. Rendszere mindazon alaphibák mellett is, melyeket a tárgyalás folyamán kifejtettünk, Baconével együtt korszakalkotó jelentőségű a tudományok fejlődésének történelmében. A tudományok egyetemes birodalmát fölölélő roppant készütsége, hatalmas logikája, fejtegetéseinek világossága, gondolatainak és meghatározásainak eredetisége, — mind oly qualítások, melyek őt világirodalom elsőrangú írójává tették. Mint stílista is korának legkiválóbbjai közé tartozik. Latin stylusa az írónak jellemére vall; egyszerű, keresetlen, tömör cziczoma nélküli és bámulatosan világos; nem classikus utáncat, mégis classikus. Meghatározásai epigrammaszerűen csattanósak.

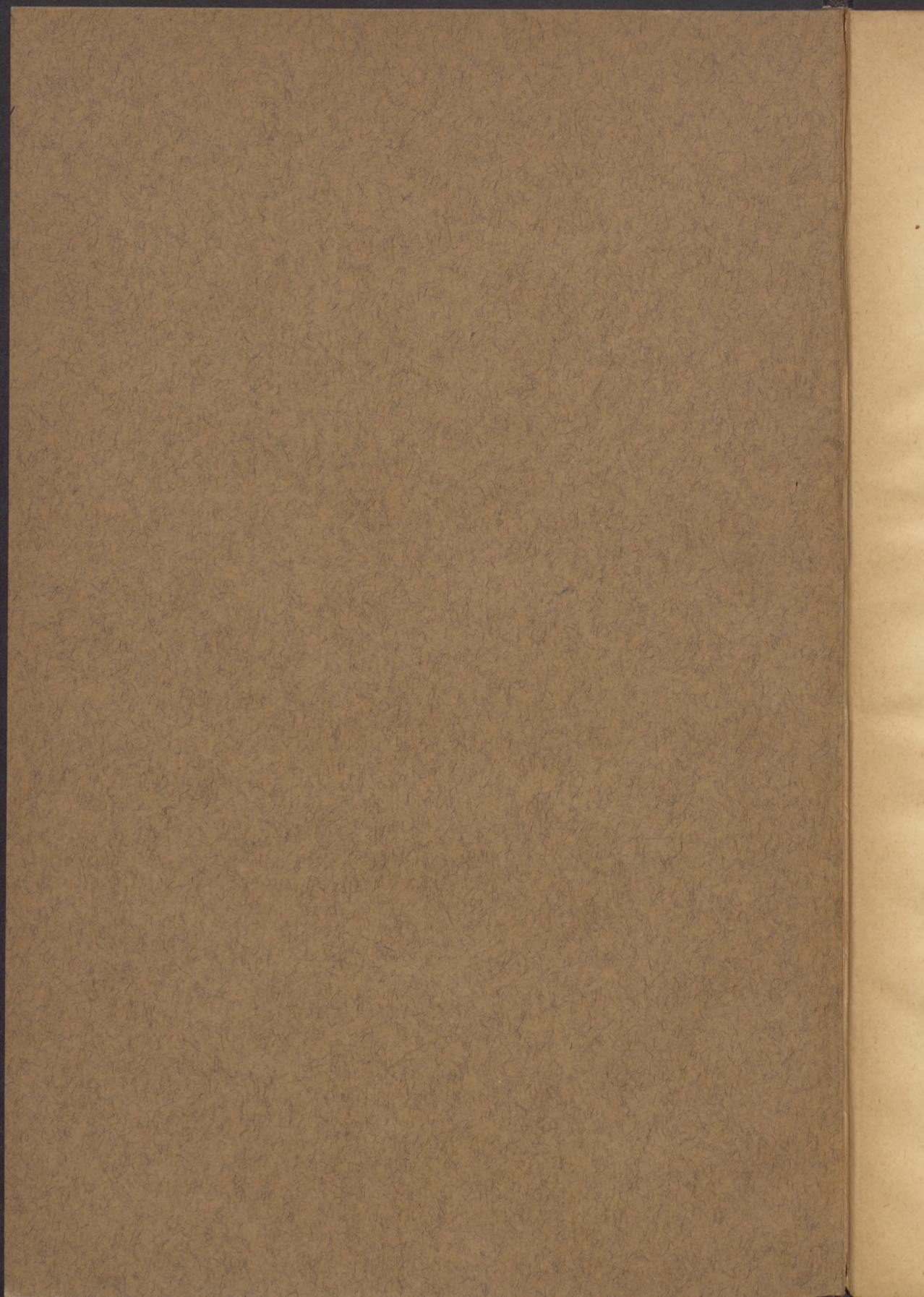
Hobbes is azon kevesek közé tartozik, kik bölcsen kerülve a világ hiábavalóságait, az igazság keresésének szentelték életüket. Mi is tőlünk telhetőleg nyomoztuk az igazságot, midőn rendszerét bírálat tárgyává tettük e főntebbi ismertetés keretében, melyet saját szavaival zárunk be: „Quantum laboris diligentiaeque in veritate investiganda adhibitum sit, scio. Quid effecerim, nescio, nam inventa nostra omnes prae amore minus recte aestimamus“.

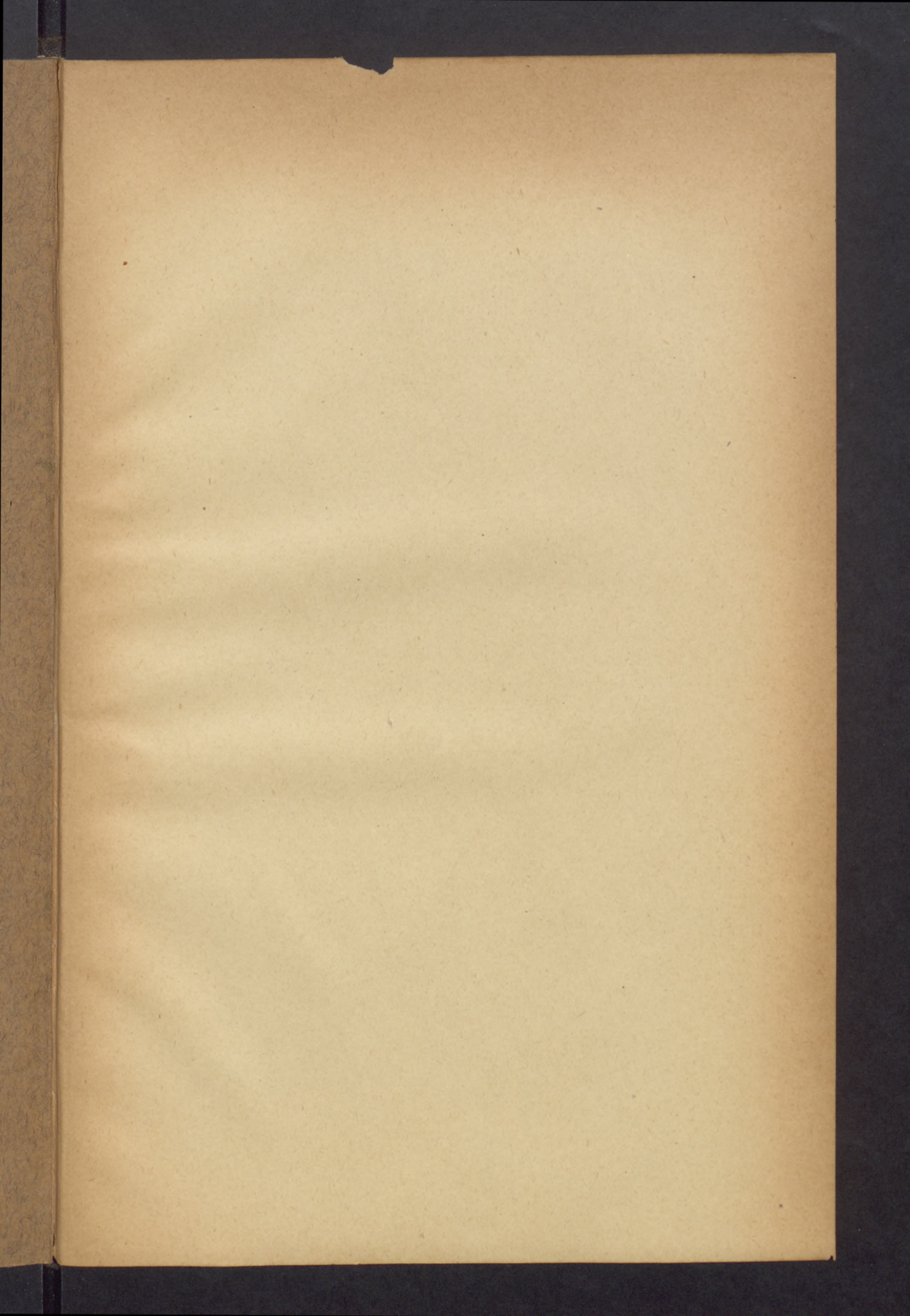
Balla Antal.

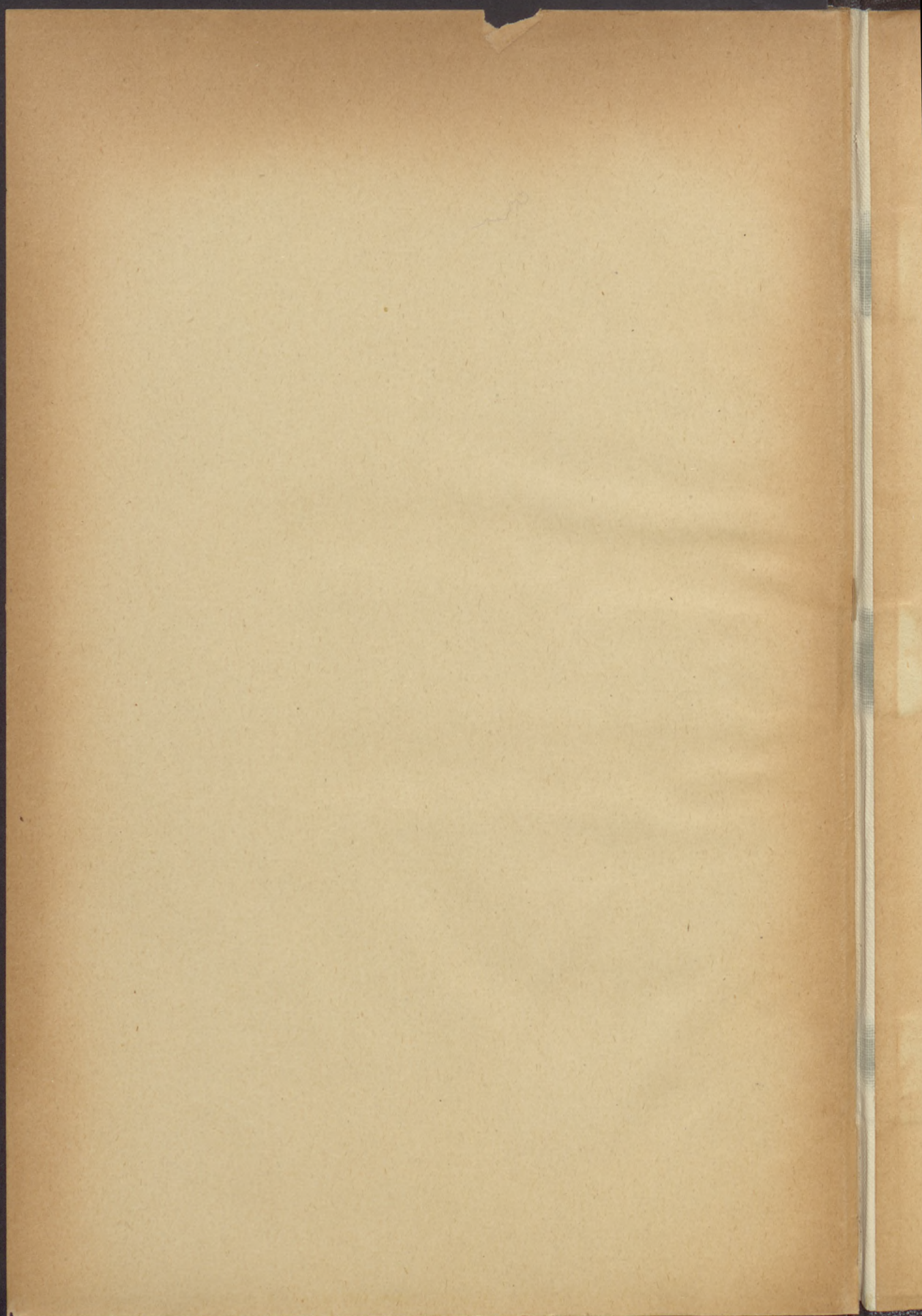


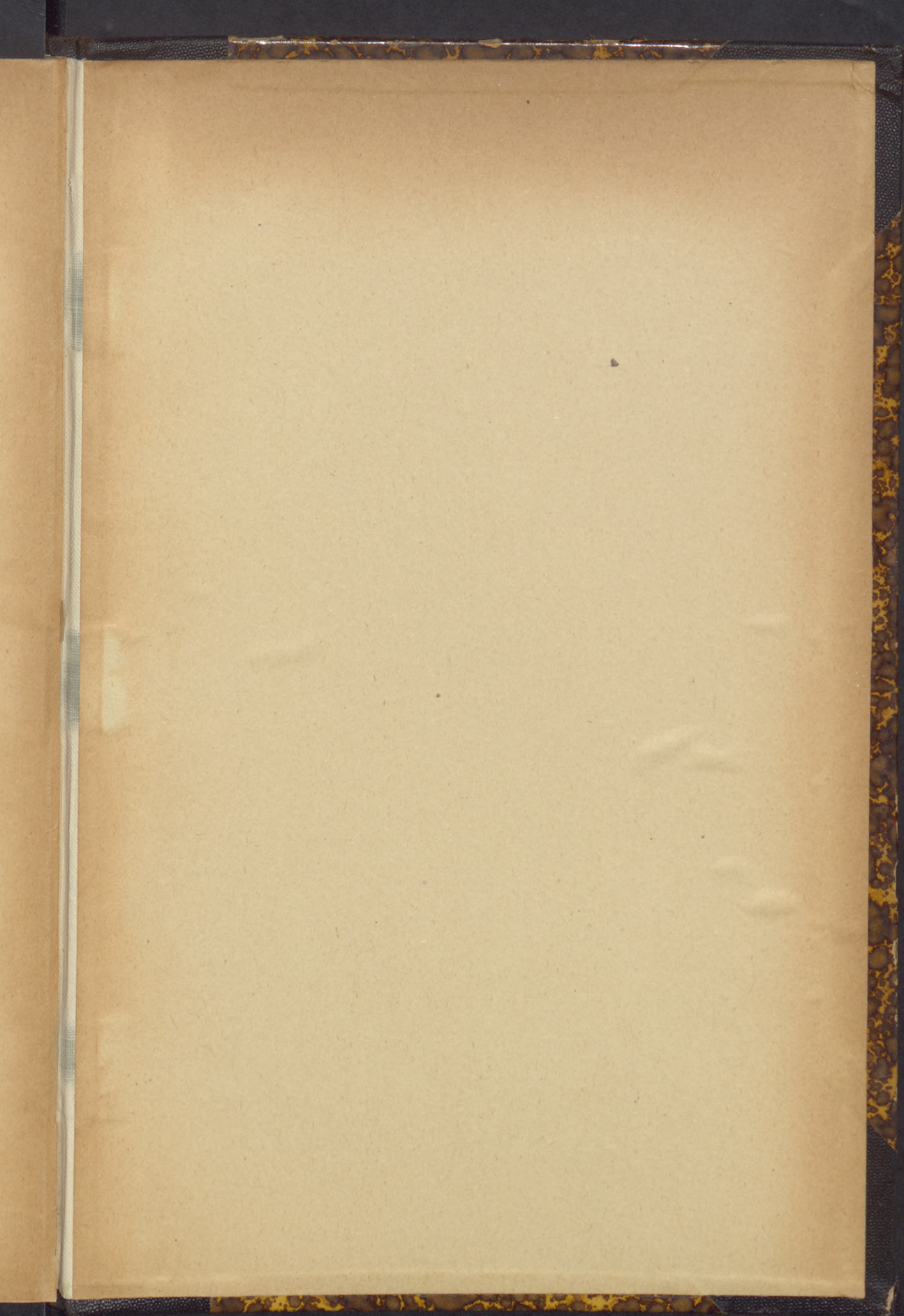


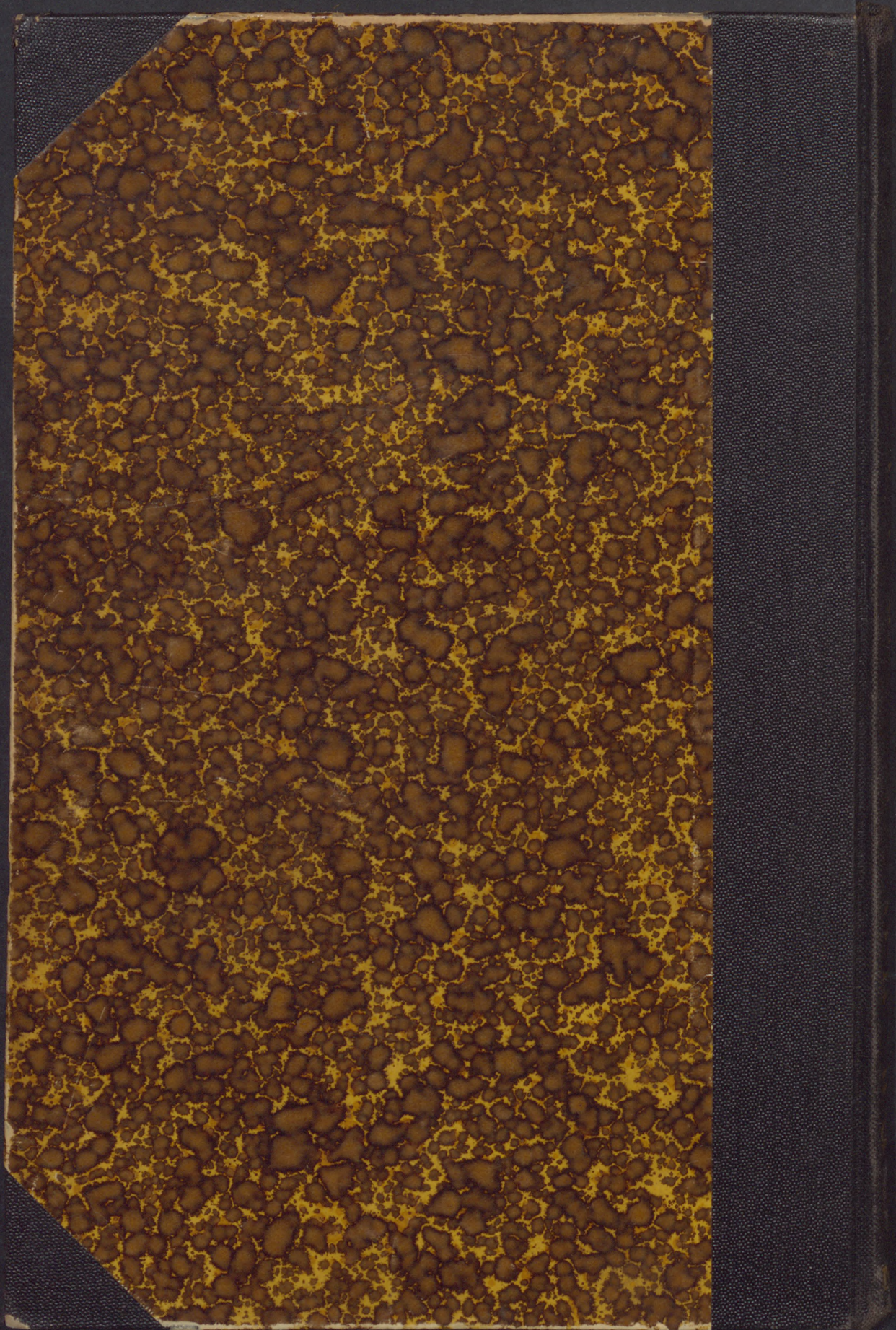












Balla. Hobbes és az újkori absolutismus