

## KÉTFAJTA LEGITIMITÁS

A középkori Anglia a nyugat-európai úgynézett korlátozott monarchiák talán legjellegzetesebb példája. Ez a Macaulaytól származó elnevezés nagyon jól érzékelteti azt a számunkra fontos tényt, hogy a középkori Európában általában és Angliában különösen — a „nyers, uralmi államok”-tól eltérően<sup>1</sup> — a főhatalom nem volt totális. Bár az angol király is kétségtelenül jelentős hatalommal rendelkezett, felségjogait három lényegi alkotmányos elv korlátozta. „Először: a király nem hozhatott törvényt a Parlament hozzájárulása nélkül. Másodsor: nem vethetett ki adót a Parlament hozzájárulása nélkül. Harmadsor: a végrehajtó hatalmat csak az ország törvényeinek megfelelően gyakorolhatta, s ha megszegte azokat, tanácsadói és megbízottai felelősséggel tartoztak.”<sup>2</sup>

Mi történhetett Angliában, hogy a velencei nagykövet 1607-es helyzetjelentése mégis olyan jelenségekről volt kénytelen beszámolni megbízóinak, amelyek szögesen ellentétesek ezzel a több évszázados, szerves hagyománnyal? „Nem tagadható — írja a nagykövet —, hogy eredetileg és később is hosszú ideig a Parlament tagjai nagy tekintélynek örvendtek, ugyanis meg volt nekik engedve, hogy szabadon, a büntetéstől való félelem nélkül nyilatkozzanak az államot érintő valamennyi kérdésről, beleértve még a király személyére vonatkozóakat is, akit, az igazat megvallva, inkább tekinthettek a köztársaság fejének, mint uralkodónak. De most, hogy az uralkodó abszolút, a dolgok egészen más irányt vettek. A Parlament tekintélyét és hatalmát nagyon megnyirbálták, így az, bár régi formáját megőrizte, elveszítette eredeti függetlenségét. Az uralkodó félelmetes hatalomra tett szert, azt teheti, amit éppen

akar, és sem a Parlamentben, sem azon kívül nincs senki, aki, hacsak a biztos pusztulást nem keresi, meg merné kockáztatni, nem hogy szembeforduljon vele, de legalább azt, hogy az ellenállásnak legcsekélyebb jelét mutassa.”<sup>3</sup>

A hatalom öncélúságának reneszánsz kori (pontosabban akkor újrafelfedezett) eszméje érdekes módon az örök várostól oly távoli Angliában jutott legközelebb a megvalósuláshoz. Nem a pápától való elszakadás (1533), hanem a vallás és egyház hatalmi ideológiává, az abszolút *világi* uralom fenntartását és legitimálását szolgáló propagandagépezetté tétele volt az a kulcsmozzanat, amely a Parlament már hosszabb ideje tartó visszaszorításánál is inkább meghatározta az átalakulást. A vallás kezdettől fogva betöltött bizonyos ideológiai funkciót (a kontinens abszolút monarchiáinak szervezett kiépülése, akárcsak az észak-európai országok és fejedelemségek hatalmi „ésszerűsödése” elképzelhetetlen a katolicizmus, illetve a lutheranizmus nélkül), de a vallás sehol sem vált olyan egyértelműen a világi hatalom „szolgálólányává”, mint a XVI. század végi és XVII. század eleji Angliában. Az 1562-es egyházi törvény (Thirty-nine Articles) 37. pontja kimondja, hogy „Angliában az egyházi és világi rendek fölötti főhatalmat, *minden vonatkozásban* Őfelsége a király gyakorolja”.<sup>4</sup> Az anglikán egyház a szabad lelkeszi igehirdetés helyett jobban megbízott a szentírásmagyarázó beszédek (homíliák) hivatalos gyűjteményeiben. „Távolítsátok el a királyokat, fejedelmeket, uralkodókat, elöljárókat, bírakat — olvashatjuk az egyik ilyen „jövahagyott” prédikációban —, és meglátjátok, hogy senki sem menekülhet meg a fosztogatástól, senki sem alhat nyugodtan a saját házában, senki családja és vagyona nem maradhat biztonságban, mert minden közös lesz... Ennélfogva mi, alattvalók tegyünk eleget kötelességünknek, mondjunk

szívből jövő köszönetet Istennek, és imádkozunk eme isteni rend megmaradásáért.”<sup>5</sup>

Ez az „isteni rend” voltaképpen minden mélyebb vallásos érzés hiányát jelzi a hatalmi szférában. Csakis ilyen „pogány” közegben tűzheték ki célul a mindenhatóság transzcendens eszméjének politikai megvalósítását, és alakulhatott ki az a meggyőződés, hogy az ellenőrzés nélküli hatalom gyakorlója — bár maga nem isten — isteni attribútumokkal bír. Amíg Erzsébet állt az élen, aki „elméleti elképzelés nélkül, szinte művészi kedvteléssel”<sup>6</sup> hódolt a hatalomnak, vagyis — ha kellett — alkalmazkodva az ország társadalmi és politikai tényezőihez, így érdekszövetségesévé téve azokat, az új irányzat nagyjából a hagyományos keretek között maradt. I. Jakab elméleti fanatizmusára volt szükség, hogy az abszolutizmus eljusson addig a felső határig, ameddig mint isteni alapú királyi abszolutizmus egyáltalán eljuthatott. „A monarchikus állam — mondotta I. Jakab 1610-ben — a legfőbb dolog, ami csak létezik a földön; ugyanis a királyok nemcsak Isten földi helytartói és nemcsak Isten trónján ülnek, hanem maga Isten is isteneknek tekintti őket... A királyokat jogosan nevezik isteneknek, hiszen ők a földön egyfajta isteni hatalmat gyakorolnak. Ha megvizsgáljátok Isten attribútumait, láthatjátok, mennyire meggyeznek azokkal, amelyekkel a király személye bír. Isten tetszése szerint teremthet és rombolhat, életet adhat vagy elveszejthet, mindenkinek bírása, és nem tartozik számadással senkinek, magasba emelheti az alacsonyan, és mélybe taszíthatja a magasan lévőket, őt illeti a lélek és a test. Hasonló a királyok hatalma: nagyra tehetik és elveszejthetik alattvalóikat... kedvük szerint sakkozhatnak velük: a paraszttal leüthetik a futót [bishop=püspök] vagy a lovagot. És megilleti őket az alattvalók lelkének ragaszkodása és testének szolgálata.



I. Károly lefejezése, a zsarnokság és elnyomás fölötti győzelem szentségtörő szimbóluma.

Ha Isten dolgainak vitatása istenkáromlás, a király tetteinek vitatása: lázadás.”

Látható, hogy a hatalmi öncélúságnak ez a formája csak a király személyében, a fejedelmi akaratban valósulhat meg maradéktalanul. Más tere nincs. E formának épp az individuális korlátlanosság a korlátja, az, hogy mivel csak passzív alattvalókat ismer egyén és társadalmi közület viszonylatában, ezáltal mint a lehető legteljesebb negativitás nyilatkozik meg. Mivel korlátlan hatalmának csupán tárgyakra van szüksége, az egyén és a társadalmi közület valósággal rákényszerül arra, hogy a hatalom körén kívül váljon passzív tárgyból autonóm alannyá.

I. Károly, Jakab utóda 1626-ban a következő fenyegető szavakkal fordult az autonómiájához, előjogaihoz ragaszkodó Parlamenthez: „Jusson eszetekbe, hogy az országgyűlés teljesen a hatalmamban van mind összehívása, ülészése, mind pedig felfüggesztése tekintetében. Ennél-

fogva a további ülésezést attól teszem függővé, hogy annak eredményei gyümölcsözőek avagy ártalmasak lesznek-e számomra.”<sup>7</sup> A fenyegetőzés végül a Parlament 1629-es felfüggesztéséhez vezetett; 1640-ig, a forradalom kitöréséig I. Károly parlament nélkül kormányzott.

A fejedelmi hatalomnak a társadalmat alkotó egyénekhez és a társadalomhoz mint közülethez való viszonya elkerülhetetlenül a represszió formáját öltötte: a hatalom a saját körén kívül rekedt egyéni (lelkiismereti) és társadalmi autonómia megnyilvánulásait kénytelen volt drasztikus eszközökhöz folyamodva büntetni és visszaszorítani. Mivel az individuális és isteni jogú abszolutizmus nem tartott igényt erre az autonómiára, az egyén és a társadalom alanyiságára, saját maga teremtette meg e megnyilvánulások folyamatos újjászülésének elvi és gyakorlati alapjait. A represszió mindig utólagos volt, sohasem magának a megnyilvánulásnak a lehetetlenné tételére irányult; visszatartott és akadályozott, ahelyett hogy az autonóm alanyiság hatalmi integrálódásának, hatalmi megszervezésének pozitív törekvése hajtotta volna.

Jól példázza ezt az angol abszolutizmus két leghírhedtebb intézményének, az úgynevezett Csillagkamarának (Star Chamber) és az Egyházi Főbizottságnak (High Commission) működése.

A Csillagkamara szabályos politikai bíróság, melynek tagjai nem független bírák, hanem a kormány képviselői. Főként intellektuális „bűntények”-kel, a püspökök elleni támadások, a király személye elleni kritikának minősülő iratok szerzőivel foglalkozott. A börtönbüntetést többnyire a levágott fülek és orrok tették nyomatékosná. A későbbi leveller forradalmár John Lilburne-t például azért állították bíróság elé, mert a Csillagkamara rendeleteivel ellenkező

könyveket írt és adott ki. Az ő esete főként azért vált ismertté, mert nem volt hajlandó önmagát vádolni, és kijelentette, hogy csak az országos szokásjogi eljárást (common law procedure) tekinti törvényesnek, amely szerint a bűnösség bizonyításáig a vádlottat ártatlannak kell tekinteni. Szabad embert — mondotta — nem lehet törvénnyel arra kényszeríteni, hogy önmagát vádolja. 1638-ban írásai miatt börtönre ítélték, a bíróság megsértése miatt pedig szégyenfa elé állították. De — mint a korabeli szemtanúk beszámoltak róla — még a pellengeken is a püspökök ellen beszélt, és lázító pamfleteket szórt az emberek közé. Amikor pedig felpeckelték a száját, toporzékolva és gesztikulálva juttatta kifejezésre meggyőződését.

Az egyház végrehajtó szervét, az Egyházi Főbizottságot szintén felhasználták a kormány ellenfeleinek politikai üldözésére. A püspökök például főként azért váltak különösen gyűlöletessé a lakosság szemében, mert — a Főbizottság segítségével a hagyományos eljárással ítélkező (rendes) bíróságokat (common law courts) megkerülve — teljesen önhatalmúlag büntethették (és büntették is) a nekik nem tetsző nézetek hirdetőit. Alexander Leighton skót presbiteriánusnak csupán egy könyv volt a „bűne”, a *Sion's plea against the Prelacy*. Ezért a 11 év börtönön kívül még fülével és orrával is fizetett. Esete mégis rendkívül szerencsésnek mondható, mert alig néhány évvel elítélése után, az 1640-ben összeült Hosszú Parlament előtt immár ő számolhatott be a felszámolásra ítélt Főbizottság valódi bűneiről.

Az isteni jogot nagyon is földi eszközökkel érvényesítő uralkodás legfőbb ideológusa a rendkívüli műveltségű és teológiai kérdésekben meglehetősen liberális (arminiánus) nézeteket valló William Laud canterburyi érsek volt, aki I. Károly (uraik. 1625—1649) személyi kor-

mányzása idején, 1629 és 1640 között Strafford gróf mellett a király legbensőbb embere volt. 1626-os utasításaiban a következőket olvashatjuk: „Figyelmeztetünk arra, hogy az egyház és az állam oly szorosan összeforrott, hogy .... nyugodtan egynek lehet őket tekinteni.”<sup>9</sup>

Laud elsősorban nem a kálvinista „másként gondolkodók” (dissenterek, nem anglikán protestánsok) elleni kegyetlenségek, hanem az abszolút hatalom nagyon is szubtilis vallási-ideológiai törvényesítése miatt tarthat igényt érdeklődésünkre (az előbbi vonatkozást tüzetesen szemügyre vette a Hosszú Parlament rendkívüli bírósága). Jó példa a vallás *egyik* lehetséges legitimizáló (tehát ideológiai) szerepére az I. Jakab (uraik. 1603—1625) „legkegyelmesebb uralkodásának kezdetéről” megemlékező 1622. március 22-én az Udvarban megtartott szentbeszéde.

Laud, stílszerűen, a Zsoltárok könyve 21. részéből („Királyért való hálaadás”) választott textust: „Áldássá titted őt örökké, megvidámítottad őt színed örömeivel. Bizony a király bízik az Úrban, és nem inog meg, mert vele a Magasságosnak kegyelme” (7—8.). „A szöveg — mondja Laud — két áldásosztóra utal: Istenre és a királyra. A király az isteni áldás, a nép a királyi áldás tárgya.”<sup>10</sup> Laudot tulajdonképpen az utóbbi vonatkozás érdekli: az áldás (benedictio) mint „a király és a nép közötti harmónia”.

„A király azáltal válhatott áldássá a többiek számára, hogy Isten kegyelméből Divinae Bonitatis fons mediusszá, az isteni jószág közvetett forrásává lett: azáltal, hogy az isteni kegyelmet a gondjaira bízottak javára fordítja. Isten nem csupán a kellő magasság miatt helyezte a Napot az égre, hanem hogy legyen ereje [hatalma] sugaraival, a fényvel, meleggél és a mozgással megáldania a lenti világot. Dávid ilyen volt, és ilyen volt Krisztus, és ilyen minden

király, a maga rendje szerint... Nem könnyű Dáviddal fölélni: de Krisztusnál nem találhatunk jobb példát; ennél fogva amikor Alexandriai Kelemen a királyt *beatus et benedicens*-nek, áldottnak és áldást osztónak nevezi, vagy amikor mi itt elvontan *ipsa benedictionak*, áldásnak magának nevezzük, lényegében azt állítjuk, hogy *est cujusmodi est Dominus*, olyan, amilyen Krisztus.

Mármost, ha a király áldás, hadd juttassam eszetekbe, hogy kettős benedictióról van szó: *descendens una, altera ascendens*, egy lefelé, és egy felfelé szállóról. A lefelé szálló a »segítő áldás«; ez a királyé. Ő fent van, s ez tőle cseppen [*drops from him*]. A király ebben Istenhez hasonló, akinek közvetlen kormányzóhelyettese, mert »-minden jó adomány és minden tökéletes ajándék felülről való, és a világosságok Atyjától száll alá« (Jakab 1: 17). A felfelé szálló áldás a magasztalás és a köszönet, a fejedelem tetteinek illendő értelmezése. Ez a nép áldása. (...)

Igy, e kettős áldás útján megy végbe a fejedelem és az ő népe közötti boldog érintkezés [*happy commerce*].<sup>11</sup>

Ez a fejedelem és a nép közötti harmónia lényege. De Laud nem áll meg itt, hanem tovább pontosítja az isteni törvényességen nyugvó hatalom rajzát.

Mindenekelőtt: ez a hatalom személyes és — Istent nem számítva — abszolút. Kétségtelen — mondja Laud —, hogy Dávidnak bölcs és körültekintő tanácsosai voltak. De e nagyérdemű nemesurak közül senki sem oszthatta meg vele az áldásosztás méltóságát: „Senki sem engedhet meg magának, hogy bármilyen népszerű ürüggyel, tolvaj módjára a nép szívébe férközzék. (...) Ezékiel látomása (1 :16) nagyon kifejező ebből a szempontból: a próféta kereket látott, melyek »úgy látszának egybeszerkesztve, mintha egyik kerék a másik kerék kö-



zepében volna«, a kisebb a nagyobbban. Ezek az alsóbb kerekék nem jelentek meg külön, hanem csak a nagy külső kerék, rota ecce una.”<sup>12</sup>

Ma sem találhatnánk kísértetiesebb és precízebb metaforát a monolitikus hatalomra. A különbség csak az, hogy míg Laud idejében a bibliai kép tette elfogadhatóvá, pontosabban elfogadandóvá a hatalmat, ma fordítva, a monolitikus hatalom gépezete teszi hihetővé szemünkben a metaforát.

A laudi pontosítás első (fenti) lépcsőjét a következőképpen értelmezhetjük: az áldás idézett egynemű jelentéses-hatalmi szerkezetéből szükségszerűen (vagyis logikailag és ténybelileg egyaránt) következik az áldásosztó (és jelentő) hatalom monolitikus jellege. Az egyneműség a fejedelem és a nép, a hatalmi szféra és a társadalom közötti, a teljes társadalmi mezőt átható sajátos viszony. Akkor áll fenn, amikor a társadalmi mező két tényezője (a hatalmi és a szó szoros értelmében vett társadalmi) közül csak az egyiknek, mégpedig a hatalminak van cselekvő szubjektivitása. A Stuartok abszolutisztikus hatalmát legitimizáló Laud felfogásában minden társadalmi érték a király adománya és ajándéka — a nép csak a magasztalásban és a köszönetadásban nyilváníthatja ki önmagát. A hatalom monolitikus jellege ebből az egyneműségből következik: ahol a társadalom, (a nép) nem autonóm a hatalommal szemben, ott a hatalmi szféra egyébként jelentős súlyú különös tényezői sem lehetnek autonómok az egész hatalmat megszemélyesítő tényezővel szemben. Rota ecce una.

Érdemes e pontnál még megjegyezni, hogy monolitikus hatalom esetén bizonyos értelemben a társadalmi mező másik pólusa, a nép is monolitikussá válik. Minthogy maga nem önálló, természetesen nem fogható fel autonóm, teljes cselekvési szabadsággal bíró testületek artikulált együtteseként. Ezért nem is tekinthet-

jük a szó szoros értelmében vett társadalomnak. Diffúz és differenciálatlan lényegét jobban visszaadja a „nép” kifejezés.

De menjünk tovább. A laudi pontosítás második lépcsőjéből kitűnik, hogy bár egyedül a királynak van cselekvő szubjektivitása, ő maga sem autonóm, nem feltétlen és független tényező. A király és a nép közötti tökéletes harmónia, az áldás — Isten adománya. „Nagy hiba volna — mondja Laud — azt hinni, hogy ezt az áldást csupán bölcs vezetéssel, politikával el lehet érni. A politika szükséges — én kizárólag a »csupán«-t tagadom. Akik ragaszkodnak hozzá, azok szívében nincs hely a Tu dedisti és a Tu dabis számára. »Te adtad és te fogod adni az áldást.« Holott a Tu dabis, Isten önkéntes adománya [free gift] többet ér a világ minden politikájánál. Ennek így kell lennie, hiszen a politika csupán egy darabkája Isten adományának, az isteni bölcsesség egyik ága, és így nem mérkőzhetik az egészszel. Önmagában, a Tu dabis nélkül semmilyen politika nem biztosíthatja a sikert.”<sup>13</sup>

Rendkívül érdekes, az egész középkori politikai gondolkodás lényegét megvilágító részhez érkeztünk. A politikai hatalom autonómiájának hiánya két dolgot jelent. Először is azt, hogy a Fejedelem hatalma korlátlan ugyan alattvalói irányában, de abszolút értelemben nem szuverén. Másodszor pedig azt — és minket itt ez a vonatkozás érdekel elsősorban —, hogy a vallás politikafölöttisége végeredményben a Fejedelem politikafölöttiségét is involválja. Ezt a fajta hatalmat nem a politikával, vagyis a „bölcs

\* Ennek negatív megfelelője, hogy a modern politikai filozófia Machiavelli óta hangoztatott, a politika vallással szembeni autonómiáját hirdető alaptétele nemcsak a vallás ideológiai uralmának megdöntését segítette elő, hanem — mint az Hobbesnál nagyon jól látható — a fejedelem abszolút szuverenitásának érvényre juttatását is.

kormányzás” természetes ésszerűségével mérik. Adott esetben elképzelhető, hogy a Fejedelem politikája égbekiáltóan gyarló, ő mégis változatlan fényességgel ragyog, és hatalma nem inog meg ettől. Mert ő a Tu dedisti és a Tu dabis: a transzcendens hatalom kiválasztottja. A közönséges, polgári kormányzatot megbuktatja a rossz politika. A „Magasságosnak kegyelmét” egyedül bíró Fejedelemét nem. Bár az áldás jelentésszerkezetében nem a Fejedelem, hanem Isten az első mozgató, az áldás nem közvetlenül Isten kezéből éri a népet, hanem per eum, az ő révén. „Nem lehet nagyobb rosszat cselekedni a népeikkel való törődés közepette élő fejedelmeknek, mint hogyha azt képzeljük, hogy nincsenek kegyelemosztó képességük teljes birtokában, csupán azért, mert néhány dolgról kiderülhet, hogy nem tökéletes...”<sup>14</sup>

Ez már a modern idők zúgolódóihoz intézett félreérthetetlen kiszólás Laud királyi prédikációjában. S hogy végképp megnyugtassa őket, azt mondja: „A király áldás, igen, de meddig maradhat az? A textus válasza: »örökre«.” Krisztus örök áldás, „az ő királyságának vége nem leszen” (Lukács 1: 33), és általa „örök áldás” Dávid mint Krisztus őse és a keresztény királyok sokasága. Mármost ez az in perpetuum, ez az örökre — mondja Laud — csak Krisztusban abszolút. Dávid és a többi király esetében — viszonylagos. Örökre, de nem az örökkévalóság, még csak nem is az idő, hanem „saját uralkodásuk örökös volta” értelmében. A fejedelmeknek csak a „rendelt idő” áll rendelkezésükre, de — és ez a lényeg — ezalatt az örökkévalóság jegyében uralkodnak. Bár a „rendelt idő” magában az időben is tágítható, amennyiben a király népét „áldásosztó utóddal áldja meg”, e vonatkozásnál fontosabbnak érezzük a véges, az időbeli örökkévalóságot, azt a tényt, hogy a vallási legitimitással bíró uralkodó életében nem válhat meg a hatalomtól.<sup>15</sup>



Westminster, London politikai központja: a Parlament, az Igazságügyi Palota és az Apátság.

Íme az Istennel kiváltságos kapcsolatban lévő, egynemű (a társadalmat csupán népként, az áldásosztás, a gondoskodás tárgyaként kezelő), monolitikus (osztatlan) és a véges időben örökkelvő (tehát megdönthetetlen) hatalom laudi ideológiája, amely a legtökéletesebb társadalmi békét, harmóniát lett volna hivatott biztosítani a XVII. század eleji Angliában.

Előfordulhat azonban, hogy a nép nem veszi figyelembe a hatalom áldásos működését, ami — így Laud — a lehető legnagyobb háládatlanság. „Ha rajtuk az áldás, és nem tudnak róla, az veszélyes álmodozás. (...) Ilyenkor üti fel a fejét az elégedetlenség, és lépnek elő azok, akik docti (sunt) in perturbanda reipublicae pace, nagyon értenek a köz békéjének megzavarásához. Az ilyen, lázítást szító emberek arra töreksenek, hogy akadályozzák és eltérítsék a felülről a nép fejére szálló áldásokat, vagy pedig arra, hogy a már lejutottakat félreértelmezzék és alábecsüljék. Ezek a Fejedelem és a nép közötti kölcsönös boldogság megháborgatói.”<sup>16</sup>

A hatalomnak természetesen egyéb összetevői is vannak, de — minthogy per definitionem

törvényes hatalom — fennállása két szempontból is ideologikus, ideológiához kötött<sup>17</sup>: amennyiben önmagát törvényesnek tekinti, és amennyiben a társadalomnak legalább egy része törvényesnek ismeri el. Ha ez a társadalmi elismerés teljes mértékben hiányzik, már nem a szó szoros értelmében vett hatalomról, hanem pusztán kényszerről, például hódításról beszélünk. A XVII. századi Angliában fordult elő először, hogy nem az idegen, megszálló hatalom bizonyult társadalmi méretekben törvénytelennek, mint fél évszázaddal korábban Hollandiában, hanem maga az autochton hatalom.

Miért éppen akkor és miért éppen Angliában bukott meg az abszolutizmus? Ez a tanulmány nem azt tekinti feladatának, hogy erre — vagy bármilyen más hasonló típusú kérdésre — válaszoljon. Az oknyomozó történetírás feladata, hogy a miértre, a miértekre választ adjon. Bennünket itt (és általában) a *célok* foglalkoztatnak. Amelyek persze okként is funkcionálnak. Csakhogy minőségi különbség van az úgynevezett objektív kauzalitás és a társadalmi nyilvánosságban objektíválódó célok között, amelyek önkéntesen felvállalt motívumai a társadalmi relevanciájú egyéni cselekvésnek.

Az „objektív ok” ismérve, hogy az emberek tudatától függetlenül hat — despotikusan és diktatorikusan. A társadalmi célok működésének alapfeltétele viszont, hogy legyenek autonóm egyének és hogy legyen autonóm társadalom, amely — önkéntesen! — magáénak fogadja őket.

Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy a XVII. századi Angliában kialakuló forradalmi helyzet „oka” az volt, hogy a társadalmi nyilvánosságban megfogalmazódhattak az abszolutizmussal nyíltan szemben álló ideológiai célok is. Erről az „ok”-ról azonban nem állíthatjuk azt, hogy „elkerülhetetlenül” forradalomhoz veze-

tett: az abszolutizmus Öncélúsága és az autonóm egyéni és társadalmi célok közt feszülő ellentmondás ugyanis feloldható lett volna úgy is, hogy az utóbbiakat a hatalom felszámolja vagy önmagába integrálja. Ez történt például a protestantizmust erőszakkal felszámoló és a szellemi kultúrát hatalmilag integráló Franciaországban. Angliában a hatalom képtelen volt arra, hogy a lelkiismereti és tulajdonosi autonómiájukhoz, függetlenségükhöz ragaszkodó individuumokból álló társadalom, a *société civile* törekvéseit felszámolja vagy integrálja, ugyanakkor azonban nem mondott le a maga abszolutisztikus öncélúságáról. Ez a „forradalmi helyzet” tartalma a XVII. század eleji Angliában.

Hogy a kontinensen inkább a világ rendje szerint való abszolutizmus a szigetországban mennyire idegenül hatott s mennyire nem volt (nem lehetett) teljes, arra nagyon jól rávilágít az a tény, hogy Andrew Melville skót presbiteriánus lelkész, VI. Jakab skót király oktatója (a későbbi I. Jakabé, akit Laud, mint láttuk „Istenhez hasonló”-nak, vagyis — alattvalói irányában: — mindenhatónak nevezett) királyát mindig „Isten bűnös szolgája”-nak szólította. 1596-ban Melville a következőket írta a királynak: „Két király és két királyság van Skóciában ... És Jézus Krisztusnak, az egyház királyának VI. Jakab király is alattvalója, és az ő királyságának nem királya, sem ura, sem feje, hanem csak tagja.”<sup>18</sup>

Az angol trónt 1603-ban elfoglaló Jakab király egyszer s mindenkorra elejét akarta venni az ilyen „megaláztatások”-nak. „A skót presbiteriánus egyháztanács — mondotta 1604-ben trónja „főideológusai”, az angol egyház püspökei előtt — annyira fér meg a monarchiával, mint az Isten az ördöggel. Jani és Pista és Jóska és Ferkó találkoznak, és kedvükre ítélnének meg engem és az én egyháztanácsomat és

mindazt, amit cselekszünk. Jóska majd feláll és azt mondja: »Így legyen!« Ferkó meg válaszol azt mondja majd: »Azt már nem, a szentségit, hanem így!« ... Püspök uraim, ha egyszer titeket kifüstölnek és ezek a presbiteriánusok foglalják el a helyeteket, oda szupremácia. Nincs püspök, nincs király ... »<sup>19</sup>

Bár Jakab jószág-, sőt fővesztéssel fenyegette a szakadárokat, nemcsak a presbiterianizmust, hanem a kálvinizmus még radikálisabb változatát, az angol puritanizmust sem tudta visszaszorítani. A lelkiismeret abszolút autonómiájának eszméje ellenállhatatlannak bizonyult. Mindenesetre erősebbnek, mint a „becsület” és „méltóság” eszméje. Az 1640-ben kirobbant polgárháború egyik névtelen és semleges szemlélője ideológiai-vallási szempontból a következőképpen jellemezte a két harcoló felet:

1. A királpártiak szemében a becsület a legfontosabb, nem az ész és a vallás. A szerző vakon hívő, fenntartás nélkül engedelmeskedő embereknek nevezi őket (men of implicit faith), akiknek a lelkiismeretét többnyire fölötteseik irányítják. Tehát nem egyszerűen fenntartás nélküli hitről van szó, hanem olyan emberekről, akiknek a hite *más emberektől függ*, azok hitéhez hozzátartozó.

2. A Parlament oldalán azok állnak, akik „a valláshoz saját eszük szerint viszonyulnak”, azok az iparkodó, munkás emberek, „akik szeretik a szabadságot... és sajátjuknak tekintik lelkiismeretüket”.<sup>20</sup>

Nagyon érdekes, első látásra paradox tény, hogy az egyéni (lelkiismereti és politikai) szabadságnak épp azok voltak a feltétlen hívei, akik nem hittek a szabadakaratban. „A puritánok — írja John Selden, az angol forradalom egyik legélesebben látó tanúja —, akik nem engednek meg semmi szabadakaratot, csak a mindent végbevívő Istent, mégis megengedik az embernek, hogy azt tegyen, amit akar, tekin-

tet nélkül a földön Istenként viselkedő királyra. Az arminiánusok viszont, akik szerint van szabadakarat, azt mondják, hogy a királlyal szemben csak a teljes engedelmesség, nem pedig a szabadság a helyénvaló.”<sup>21</sup>

A király is ember, tehát az isteni mindenhatósággal szemben: semmi. A szabad akarat tagadása végeredményben az abszolút szabadság állítása *minden emberi instanciával szemben*. A szabadakarat viszont a (nem ellenőrzött és nem választott) felsőbbség elfogadását, egy olyan (világi!) főhatóság elismerését implikálja, amely megállapítja, hogy megengedett vagy meg nem engedett módon élünk-e vele. Tehát nem abszolút, nem mércéje önmagának. Ha ellenben azt mondom: nincs szabadakarat, tudom, hogy abszolút módon nincs, vagyis *a királyé sem szabadabb az enyémnél*. Ez nem más, mint a transzcendencia transzcendenssé válása, a világon belüli, ember és ember közötti minőségi különbséget tételező alá- és fölérendeltségi viszonyok fölszívódása az ember—Isten-viszonyba, aminek a színtere immár nem az egyes embert a hatalmi hierarchiában elfoglalt helyzetével azonosító rendi társadalom, hanem az autonóm lelkiismeretek társadalomként konstituálódó együttese.

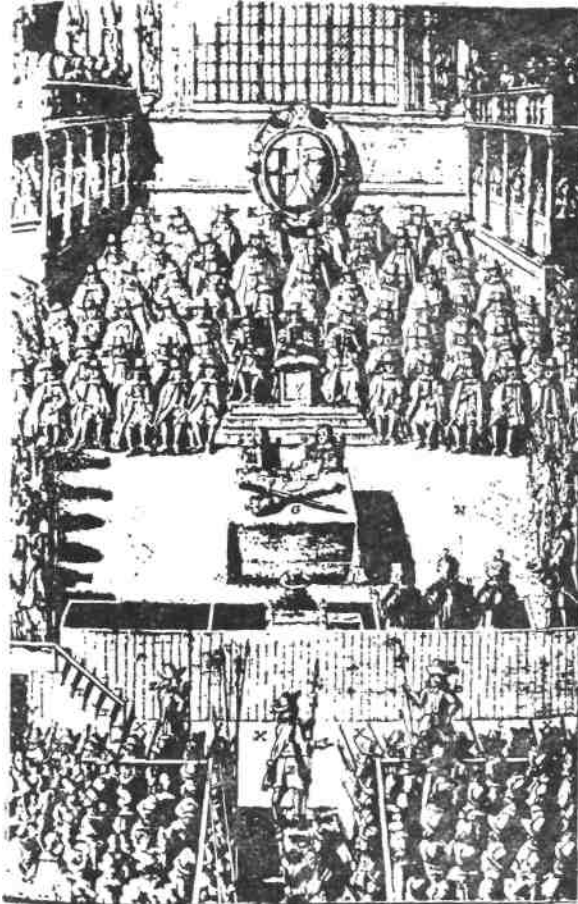
Nem hisszük azt persze, hogy az embereket csak a feltétlen lelkiismereti szabadság foglalkoztatta. Legalább annyira érdekelte őket a tulajdonukkal, vagyonukkal való rendelkezés abszolút szabadsága is. Ez nemcsak a nagypolgárság és a földbirtokos gentry igénye, hanem valóságos népi igény volt. A kortársak és a mai történészek által is nagyra becsült James Harrington korabeli megállapítása szerint „a nemesség és a papság kezén levő földterület VII. Henrikig nem kevesebb, mint négy az egyhez arányban múlta felül a nép birtokában levő földterületet. Ezzel szemben manapság [1656-ban] a papság szétzúzásával a nép kezén



levő föld mennyisége az esetek többségében túlszárnyalja a nemesek birtokában lévő föld mennyiségét.”<sup>22</sup>

Ha ehhez hozzászámítjuk a városi kis- és középpolgárság tömegeit, tisztán előttünk áll a tulajdonhoz való ragaszkodás népi jellege, amit annak ellenére (vagy talán éppen azért) is ki kell hangsúlyoznunk, hogy a tulajdon nélküli köznép (common people), mely a lakosságnak mégiscsak tetemes részét jelentette (bár — és ez nagyon fontos: — nem túlnyomó többségét), *akkor még*<sup>23</sup> nem alkotórésze a népnek. A tulajdon fölötti szabad rendelkezés követelésében nem, illetve nem *csak* egy szűk réteg (az „uralkodó osztály”) hatalmi érdeke jutott kifejezésre, mint például Christofer Hill állítja,<sup>24</sup> hanem a szabadság érdeke (is). Ahol a tulajdon szabadsága, a tulajdon személyünk és vagyonunk fölötti rendelkezés szabadsága egyszer polgárjogot nyert, ott a vagyontalanok is tulajdonosokká lettek, ami egyúttal a szabadság fokozatos társadalmiasulásának, általánossá válásának a lehetőségét is jelentette. Ez a tulajdonosság és és a vele összefüggő szabadság lehetőség természetesen csak kemény társadalmi harcok árán válhatott valóságossá, de a lényeg az, hogy *azzá válhatott*.

A forradalom alatti úgynevezett Hosszú Parlament Laudot, a volt mindenható canterburyi érseket 1645-ben kivégeztette. A fővád az volt ellene, hogy olyan prédikációkat szerkesztett, illetve nyomtatott ki, amelyek semmibe vették a Parlament és az ország törvényeit, és amelyekben „az — Ófelsége alattvalóinak személye és vagyona fölötti — abszolút és korlátlan hatalmat védelmezte”.<sup>25</sup> A Laud és a király által megszemélyesített abszolutizmus ellen azért kellett forradalmian fellépni, mert ott, ahol az alattvalók személye és vagyona fölötti korlátlan hatalom uralkodik, a szabadság valóban a hatalmat gyakorló szűk elit szabadsága csupán,



A rövid bírósági tárgyalás színhelye: az Igazságügyi Palota nagyterme. A király háttal ül, fején kalappal, amivel a bírósági eljárás törvényességéről alkotott véleményét juttatja kifejezésre.

vagyis önkény. És az önkény szabadsága elvileg, minőségileg nem válhat társadalmivá. Ezért kell forradalmi úton megdönteni, ezért nem lehet más úton megdönteni. Ahogy *ez a hatalom* megdőlt és polgárjogot nyert a tulajdon fölötti

rendelkezés szabadsága, elvileg a vagyonnélküliek is szabadok lettek, csak éppen egyénileg nem tudtak szabadságuknak érvényt szerezni. Ahhoz, hogy — a társadalmi összefogás, érdekeik szervezett védelme útján — érvényt szerezhessenek szabadságuknak, folyamatos küzdelemre igen, de forradalomra már nem volt szükség.

Tulajdon és szabadság ellentmondásairól és lényegi összetartozásáról még lesz alkalmunk — a levellerek programja kapcsán — részletesebben is szólni. Most csak azt kívánjuk újra kihangsúlyozni, hogy a tulajdon szabadságának védelme a királlyal és az egyházzal szemben népi (potenciálisan: össznépi) érdeket képviselt. Abban a felismerésben, hogy a tulajdonhoz sem az Istennek, sem a királynak nincs köze, nem (csak) a vagyon, hanem a szabadság öncélúsága (is) működik. Sir A. Weldon a forradalom előtti angliai állapotokról írva a következőképpen ad hangot ennek a felismerésnek: „Hogy az idők gonoszságban gazdag mércéjét színültig töltsék, az udvari lelkészek, magukkal a nagytiszteletű püspökökkel együtt, elprédikálták szabadságunkat és vagyonunkat; maguknak azonban öszentségük eleget hagyott. Minden, mondták, vagy Istené, vagy a királyé. Az ő részük Istenre tartozik, s a királynak nincsen hozzá joga. A mi részünk pedig teljesen a királyé, s nincs benne semmi tulajdonjogunk, ha ő tart rá igényt. Így aztán, a törvény és az evangélium segédelmével, kedvükre foszthattak meg bennünket földjeinktől, szabadságainktól és életünkötől.”<sup>26</sup>

Az élet, a szabadság és nem utolsósorban a föld, a vagyon védelmére rendelkezésre állt egy ősi intézmény, a Parlament. Ahol az abszolútizmus erőre kapott, mindenekelőtt ezt igyekezett felszámolni vagy legalábbis működésképtelenné tenni. A francia rendek 1614-ben ültek össze utoljára a forradalom előtt, a spa-

nyol Cortest is és (Hollandia kivételével) valamennyi ország parlamentjét elhallgattatták. Ezt annál is könnyebben megtehették, hogy a kontinensen ezek az „ország”-gyűlések valójában csak a nemesi rend érdekeit képviselték. I. Károly egyre élesebb hangú fenyegetései halatán az angol Parlament (mindenekelőtt a Lordok) „józanabb” tagjai is igyekeztek mérsékletre inteni alsóházbeli kollégáikat — hogy mentsek, ami menthető, vagyis a rendi érdekvédelmet a királynak az ország egészét szem előtt tartó abszolutisztikus törekvéseivel szemben.

„Anglia — mondotta Sir R. Phelips 1625. augusztus 9-én — az utolsó monarchia, amely még megtartotta szabadságát. Ügyeljünk, nehogy most elveszítsük.” Sir D. Carleton 1626. május 12-i beszéde pedig még világosabb volt. „Ahogy az uralkodók ráébredtek a saját erejükre, lépésről lépésre érvényesíteni kezdték felségjogaikat, és végül térdre kényszerítették a parlamenteket az egész keresztény világban, bennünket kivéve ... Kimondhatatlan kín ez, amitől mi *egyelőre még* mentek vagyunk.”<sup>27</sup> Az Alsóház azonban nem holmi rendi kiváltságokat védelmezett, hanem az ország, a népet alkotó polgárok összességének érdekeit; törekvéseit tehát éppen úgy áthatotta a társadalmi általánosság elve, mint a királyéit, csakhogy ez nem a társadalomra kívülről ráerőltetett hatalmi általánosság, hanem a társadalom autonóm érdekösszpontosításának alulról felfelé érvényesülő általánossága volt.

Világosan kiderül ez az Alsóház 1604-es *Követeléseiből*: „Az angol Alsóház jogai és szabadságai különösen az alábbi három dologban állnak:

Először abban, hogy a megyéknek és városoknak joguk van olyan személyeket szabadon választani, akikben megbíznak, hogy képvisel tessék magukat.

Másodszor abban, hogy a megválasztott személyek az országgyűlés idején, valamint oda- és visszaútjuk során semmilyen korlátozásnak, letartóztatásnak és bebörtönzésnek nem lehetnek kitéve.

Harmadszor pedig abban, hogy a Parlamentben szabadon, fék és ellenőrzés nélkül adhatnak hangot lelkiismeretüknek.”<sup>28</sup>

Ezek a követelések a legszkeptikusabb szemlélőt is meggyőzhetik arról, hogy az angol Parlament nem csupán bizonyos társadalmi rétegek horizontálisan és vertikálisan is korlátozott osztályérdekeinek képviselője volt, hanem mindenekelőtt szabadságintézmény, a szabadság öncélúságának képviselője az önkény öncélúságával szemben. Ezek a szabad mozgás és a szabad szólás jogához ragaszkodó képviselők, akárcsak a szabad megválasztás jogához ragaszkodó polgárok természetesen nem szívesen nyitották ki a pénztárcájukat. De az a törekvésük, hogy a közcélokra felhasználható pénz felett ellenőrzést gyakoroljanak, hogy megakadályozzák önkényes adók kiszabását, ami által az ő önkéntes hozzájárulásuk nélkül kívánják őket korlátozni tulajdonukban, nem azt jelenti, hogy a pénztárcájuk féltése határozta meg a szabadságról való nemes gondolataikat, hanem azt, hogy *abban a féltésben is* a szabadság öncélúsága jutott kifejezésre az önkény öncélúságával szemben. A vagyon, önmagában véve, kiegyezik a szabadsággal is és a szolgasággal is. A tulajdon fölötti rendelkezés szabadságához való ragaszkodás viszont tartalmaz egy, a tulajdon anyagi állagához (a vagyonhoz) képest primer, meghatározó mozzanatot: a jog és az abban kifejezésre jutó társadalmi általánosság mozzanatát.

Amikor az egyik cambridge-i jogprofesszor 1607-ben megjelent könyvében azt igyekezett bizonygatni, hogy „a király abszolút hatalmánál fogva fölötte áll a törvénynek”, a Parla-

ment azonnal támadásba lendült, és világosan kifejezésre juttatta, hogy a törvényhozás nem az uralkodó hatáskörébe tartozik.<sup>29</sup> Bármilyen is a vita tárgya: a legegyszerűbb adómegszabás vagy a képviselők szabad szólásjoga, a résztvevők szinte minden esetben tulajdonképpen az abszolút hatalom legitimitása mellett vagy az ellen foglaltak állást.

A királyt és híveit leginkább a képviselők szabadszajúsága zavarta. „Néhány heves kedélyű alsóházi képviselő — hangzik a király 1621. december 3-án az Alsóházhoz intézett *Üzenetében* — nyíltan vita tárgyává tesz olyan kérdéseket, amelyek az ő felfogóképességüknek magasan fölötte állnak ... Ennélfogva arra kötelezünk téged [a Képviselőház elnökét], hogy a mi nevünkben add a Ház tudomására, hogy mostantól fogva senki ne merészelje beleártani magát bármilyen kormányzásunkat érintő kérdésbe vagy a fontos államügyekbe ... Mi nagyon is szabadnak és képesnek érezzük magunkat arra, hogy megbüntessünk bárkit, aki akár a parlamenti ülések idején, akár az után helytelenül viselkedik.”<sup>30</sup> De nem telik bele két hét, és 1621. december 16-án az Alsóházi megszavazta az alábbi *Tiltakozást*: „A most összeült Alsóház az alábbi tiltakozást jelenti be: Hogy a Parlament jogai és kiváltságai az angol alattvalókat ősi és vitathatatlan jogon megilletik, mint születésüknél fogva nekik járó örökség; és hogy a királyt, az államot és a honvédelmet, valamint az angol egyházat illető égető és sürgős ügyek ... akárcsak a törvényhozás ... a parlamenti viták és tanácskozások megfelelő tárgyai; továbbá, hogy a fenti kérdések tárgyalása során a Ház minden tagja szabadon tehet javaslatokat és szabadon érvelhet, hogy másokat is meggyőzzön igazáról...”<sup>31</sup>

Az álláspontok — mint látható — teljességgel összeegyeztethetetlenek voltak. Az abszolút hatalomról lemondani nem akaró I. Károly-

nak nem volt más választása, mint hogy európai uralkodótársai példáját követve, 1629-ben felfüggeszse a parlamentet. A lépést tíz évvel később az egyik királyhű bíró a következőképpen indokolta: „A Parlament tagjai illő módon kifejezésre juttathatják gondolataikat [may parler leur ment], megmutathatják a királyság minden részének állapotát, továbbá — egyebek közt — szóvá tehetik sérelmeiket (ha vannak) uralkodójuknak és kellő alázattal megoldásért folyamodhatnak hozzá.

De a korábbi [1629 előtti] politikát teljesen elutasítom. A törvény nem ismer ilyen, a királyt járomba fogó [king-yoking] politikát. A törvény maga a király régi és megbízható szolgálója; a törvény az ő eszköze, melyet arra használ, hogy népét kormányozza általa.”<sup>32</sup>

Miközben tehát az ország hangadó politikai közvéleménye egyre inkább *meg* volt győződve arról, hogy nem a király személye, hanem csupán a királyság, az állam, a commonwealth iránti hűség kötelezi őket (az Alsóház épp 1629. március 2-án, tehát nem sokkal feloszlása előtt hozott egy ilyen értelmű határozatot), és a királyt olyan „eszköz”-nek [thing] tekintette, „akit az emberek a saját érdekükben hoztak létre”.<sup>33</sup> I. Károly változatlanul igényt tartott a személye iránti hűségre, és a törvényt a saját eszközének tekintette.

Lehet-e a jog vagy a törvény fölött valami, ami azt determinálja és eszközként használja? Természetesen lehet: az abszolút hatalom vagy a társadalmat alkotó közösség. Más szavakkal: a hatalom, illetve a szabadság öncélúságában kifejezésre jutó magasabb rendű törvény. A kettő közül az egyik mindig törvénytelen. A tételes jog, a törvényalkotás vagy az abszolút hatalom, vagy a társadalom eszköze. Maga a törvényhozás parlamentáris vagy önkényes formája azonban nem eszköz, hanem az a bizonyos

magasab rendű törvény, illetve jog fejeződik ki benne. A szabad lelkiismeret, a szabad szólás, a szabad tulajdon és a mindezeket egységesen jelentő szabad törvényhozás joga természetesen lényegénél fogva *eszköz is* (ha nem volna, ha nem lehetne eszköz, a jogból csupán a magáértvalóság csillogó semmisége maradna), de még mielőtt eszköz lehetne, a szabadság (a társadalomban közösséggé szerveződő individuumok szabadságának) öncélúsága jut benne kifejezésre. Hasonlóképpen a szabad lelkiismeret, a szabad szólás és a szabad tulajdon elnyomása (az önkényes törvényhozás) eszköz is (ha nem volna az, az abszolút hatalom léte minden pillanatban kockán forogna), egyúttal azonban „törvényes” eszköz, vagyis egy magasabb rendű törvény jut benne kifejezésre: az abszolút hatalomban cselekvő szubjektivitással szerveződő isteniség.\*

1640-ben, közvetlenül a polgárháború kitörése előtt a király legfanatikusabb hívei — mintha Hegel mély értelmű megjegyzését („Minerva baglya szürkületkor kezdi el röptét”) kívánták volna ezzel is alátámasztani — pontosan és tisztán szögezték le a főntieket. „A királyság legmagasabb és legszentebb rendje — olvashatjuk a Hosszú Parlament által 1640 de-

\* Nagy hiba volna azonban, ha ezt a kétféle „törvényesítést” (legitimizálást) teljesen hasonlóknak képzelnénk, ha a társadalmat az abszolút hatalom analógiájára szintén abszolutisztikusnak fognánk fel. Ez azt jelentené, hogy a múlt századi porosz társadalomfilozófusokhoz hasonlóan a politikai életben felülről lefelé érvényesülő és a társadalom minden szegmensmát átható és meghatározó abszolutizmus analógiájára valamiféle alulról fölfelé érvényesülő és az egész politikai intézményrendszert úgymond meghatározó abszolutisztikus determinizmust feltételezünk, amely szerint természetesen nem az abszolút hatalmú uralkodó, hanem a valójában uralkodó pénz, a vagyon tekintené a jogot eszközzé. Holott ahol a jog a vagyon játékszerének tűnik, ott valójában a vagyon is az önkény játékszere.



cemberében »a királyság törvényeivel, a Parlament jogaival, az alattvalók tulajdonjogával és szabadságával ellentétes«-nek nyilvánított Kánonokban — isteni jogú, és az isteni rendelésben gyökerező ...

Ha bárki, akármilyen ürüggyel, bármiféle független együttműködésen alapuló közületet [any independent co-active power] létesít, tart fenn vagy ismer el, legyen az pápai vagy polgári (köznépi), és ezzel közvetve vagy közvetlenül aláassa a királyság működését és rava-szul a legszentebb, Isten által létesített rend felforgatására törekszik, árulást követ el Isten és a király ellen.”<sup>34</sup>

A parlament mint független együttműködésen alapuló hatalom, illetve hatóság legitimitása immanens, amennyiben a társadalmat alkotó individuumok független együttműködését, autonóm közületté szerveződését fejezi, ki, és ezáltal a társadalom akaratát képviseli; az abszolút királyi hatalom legitimitása ugyanakkor transzcendens, nem annyira az Istenre való kifejezett hivatkozás, mint inkább a hatalom társadalomfölöttisége és attól való függetlensége miatt. Minthogy ez a kétfajta legitimitás teljességgel kizárja egymást, ha egyszerre lépnek fel ugyanabban a társadalmi nyilvánosságban — elkerülhetetlenül forradalmi helyzetet teremtenek, hiszen míg az egyik felfogás szerint „a lázadó rosszabb, mint a legrosszabb fejedelem és a lázadás rosszabb, mint a legrosszabb fejedelem legrosszabb kormányzata”<sup>35</sup>, addig a másik szerint a legjobb, legcivilizáltabb abszolút hatalom is rosszabb, mint a legkilátástalanabb vagy akár a „legcsúnyább” ellenállás. Ez természetesen nem magát a forradalom elkerülhetlenségét jelenti, hiszen nagyon könnyen előfordulhat, hogy a belső vagy a külső erőviszonyok egyszerűen lehetetlenné teszik például a társadalmi autonómia érvényesülését az abszolút hatalommal szemben. Az ilyen helyzetben

lévő országok bizonyos értelemben a permanens forradalom állapotában maradnak, miközben talán soha nem jutnak el a forradalomig. Ezek azok az úgynevezett kollíziós társadalmak, amelyekben a hatalmváltás egyben legitímációs váltás is, tehát nem képzelhető el az adott jogi-politikai struktúra törése és végeredményben megsemmisülése nélkül, amelyekben tulajdonképpen nem történhet semmi (az adott jogi-politikai struktúra megtörését lehetetlenné teszi az objektív erőviszonyok), és mégis, a legártalmatlanabb megnyilvánulások is potenciálisan az egész struktúrát veszélyeztetik.

A XVII. század harmincas éveiben I. Károly határozott, ellentmondást nem tűrő gesztusai láttán Angliában is voltak olyanok, akiket egy pillanatra hatalmába kerített a kollízió melankóliája. R. Burton *Anatomy of Melancholy* című, 1638-ban megjelent írásában például a következőket olvashatjuk: „Erasmusszal mondom: »Sem nem biztonságos, sem nem jámbor cselekedet gyanakvást érezni a közhatalommal szemben és a gyanakvás szellemét terjeszteni. Jobb elviselni a zsarnokságot mindaddig, amíg nem kényszerít bennünket istentelen cselekedetekre, mint lázadó módjára ellenállni.»<sup>36</sup>

Ez az erasmusi bölcsesség tehát arra tanít, hogy a zsarnokinak tekintett uralomhoz úgy kell viszonyulni, mintha az törvényes volna, hogy úgy kell tenni, mintha erkölcsösen lehetne élni egy olyan helyzetben, amely elemésztí vagy legalábbis fonákjára fordítja az erkölcsiiséget. Ez a minden lelki nyavalyát elaltató derű, mely a fent jellemzett kollíziós társadalmakban tulajdonképpen az illegitim uralom objektív megdönthetlenségének a szubjektív moralitás szintjén történő elsajátítása, azaz interiorizálása, Angliában nem tudott meggyökeresni. Nem tudhatott, mert az angol társada-

\* Vö.: 101—102. l.

lomra csak az autochton abszolutizmus nehezedett, és az sem oly maradéktalanul, hogy az emberekből képes legyen kiölni az abszolutizmussal radikálisan szembenálló másfajta legitimitás tudatát.

Az igazság az, hogy az isteni jogú abszolút uralom társadalomfölöttiségénél fogva alkalmazatlan arra, hogy valóban totálissá váljon, hogy *eleve* megakadályozza a társadalom autonóm törekvéseit, ugyanakkor azonban totális akar lenni, vagyis kizárólagosságra törekszik, és ezzel valósággal rákényszeríti a társadalmat, hogy saját jogait forradalmi eszközökkel érvényesítse. Anglia — és az egész európai civilizáció — szerencséje, hogy a XVII. században megközelítőleg egyforma erővel érvényesülő kétféle legitimitás, a (társadalmi) szabadság öncélúsága és az (abszolút) hatalom öncélúsága a lehető legélesebb módon szétvált és megütközött egymással. A döntő nem az, hogy az immanens (társadalmi) legitimitás, az autonóm társadalmi akarat eszméje győzött, hanem az, hogy nem mosódott össze az abszolút hatalommal, sem úgy, mint Hobbes-nál, akinél az abszolút fejedelmi hatalom egy váratlan „dialektikus” fordulattal a társadalmi akarat legmagasabb rendű megnyilvánulásának deklarálta önmagát, sem pedig úgy, mint a francia forradalom ideológusainál és politikusainál, akik viszont a társadalmi akaratot érvényesítették abszolutisztikus módon nemcsak az egyéni, hanem a „független együttműködésen alapuló” társadalmi törekvésekkel szemben is.