

A francia és a német felvilágosodás

Vegyük például az anyagi világ létezésének kérdését. Hume – akárcsak a karteziánus hagyomány – abból indul ki, hogy a megfigyelések során csak tudatunk benyomásainak vagyunk tudatában, nem pedig a benyomásainkat kiváltó anyagi okoknak. Az anyagi okok létezésére csak ok-okozati úton következtetünk. De ebben az esetben egyáltalán nem lehetünk biztosak benne, hogy ilyen kauzális kapcsolat valóban fennáll. Ehhez ugyanis az anyagi okok és tudatunk benyomásainak sorozatos egymásra következését kellene közvetlenül megtapasztalnunk, ami azonban lehetetlen. Következésképpen az anyagi világ létezése nem bizonyítható.

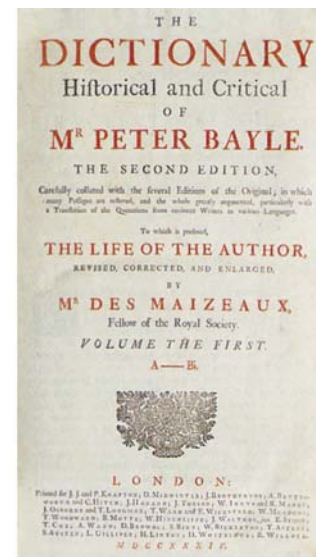
A 17. század számos filozófusa azzal válaszolt erre az érvre, hogy egy végtelenül jószágos Isten nem vezethet minket félre téves benyomásokkal; ehhez azonban szükség van Isten létezésének bizonyítására is. Hume szerint mindenfajta létezés vagy nemlétezés tények kérdése, tehát az ok és okozat kimutatása ezúttal is elengedhetetlen. Az élőlények célszerű megalkotottságából egyesek pl. egy tökéletes, alkotó Isten létére következtettek (fiziko-teleológiai istenérv), de a kauzalitás Hume szerint ebben az esetben sem bizonyítható. Hiszen ehhez nemcsak az élőlények célszerű rendjét, de Isten teremtését is sorozatosan meg kellene tapasztalnunk. Azok az analógiák pedig, melyeket a kézművesek munkája és Isten teremtő aktivitása között húzhatnánk, még nem teszik lehetővé, hogy Isten tökéletességére következtessünk. Az anyagi világ létezését illető kértely tehát korántsem számolható fel azzal, ha rámutatunk Isten tökéletességére.

Feltűnő azonban, hogy Hume e kétféle szkepszist – az anyagi világ, illetve Isten létezésére vonatkozó szkepszist – illetően különböző álláspontokra helyezkedik. Az anyagi világ létezésével kapcsolatos kételyről úgy véli, hogy – bár megdönthetetlen érvekkel jutottunk el hozzá – végső fokon senki sem veheti komolyan: mindennapi életünk szilárd alapja az a meggyőződés, hogy létezik rajtunk kívüli anyagi világ, s ez alól még a szkeptikus sem lehet kivétel. Hogy az anyagi világ létezését érvek segítségével képtelenek vagyunk bebizonyítani, az csak értelmi képességeink elégtelensége mellett szól. Tehát e szkepszis kapcsán megtanulhattuk, hogy érdemesebb mindennapi meggyőződésünkre, mint érvelő értelmünkre hallgatni.

Isten létezésének kétségbevonása kapcsán azonban Hume elfogadja az érvelés konklúzióját – ezen a ponton fontosabbnak tartja az érveket, mint azt, hogy az ember természetéből adódóan hajlamos hinni Isten létezésében. Talán Hume nem érezte, vagy ártalmasnak vélte ezt az emberi készletet. Érdekes módon Kant később mindkét ponton éppen az ellenkező döntésre jut, mint Hume: Kant úgy vélte, az anyagi világ létezése bizonyítható, de Isten létezésében csak hihetünk, és hinnünk is kell.

▼ Franciaországból való száműzetése után Pierre Bayle Rotterdamban lett filozófia egyetemi tanára. Szakított az ortodoxiát támadó nézeteivel, íróként és tudósként élte életét.

Bayle *Történeti és kritikai szótára* először 1696 és 1697 között jelent meg. A 18. század folyamán újabb és újabb címszavakkal, adatokkal bővült, a nagy példányszámú angol és német fordítások nyomán pedig valószínűleg sikerkönyvvé vált.



A 17. század a tudományos forradalom évszázada volt, a század kultúráját mégis inkább a teológia határozta meg. A rendszeralkotó filozófusok harmonikus és mindenre kiterjedő világképeket alkottak, melyekben a teológia és a tudomány kiegészítette egymást, mint pl. Locke és Berkeley rendszerében. Hume, az angol felvilágosodás legnagyobb gondolkodója azonban fordulatot hozott: elemzései rámutattak, hogy – ha normaként fogadjuk el a tudományos módszert – a teológiai, metafizikai gondolatmenetek megbízhatatlanok.

Ezzel Hume olyan dilemma elé állította a 18. század gondolkodóit, mely nyomokban már Pierre Bayle (1647–1706), a *Történeti és kritikai szótár* (Dictionnaire historique et critique, 1697) megalkotójának munkásságában is benne rejtett. Vagy el kell vetnünk a hit dogmatikus igazságait, vagy be kell látnunk, hogy tudományos, racionális módon képtelenség megközelíteni azokat. Mindezenre a tudomány és a hit metafizikai szintézise kétséges vált.

A 18. században, a felvilágosodás századában megszilárdult a tudományos-empirista gondolkodásmód, határozott metafizikaellenesség, sőt ádáz ateizmus bontakozott ki, és megszületett az a gondolat, hogy a politikai átalakulások – az ész és a technikai vívmányok gyakorlati alkalmazásával – mozgóteret lesznek a társadalmi fejlődésnek. Mindezeket a gondolatokat a legimpozánsabban d’Alembert és Diderot *Enciklopédiája* példázta, mely 1751 és 1780 között 35 kötetben látott napvilágot.

A 17. század második felében XIV. Lajos abszolút uralma némiképp visszafogta a franciaországi filozófia lendületét, az irodalom ekkori virágzásához (Corneille, La Fontaine, Molière, Racine) még korántsem társult tudományos vagy filozófiai

melyet önmagából kiindulva kell megértenünk.

A francia felvilágosodás fejlődészméjére hasonlóan kritikus szellemben reagált a német Johann Gottfried Herder (1744–1803). Míg elődje, Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) a történelemnek teológiai-teleologikus magyarázatát adta, mely szerint a történelmi fejlődésben az emberiség Isten morális tanítását, egyfajta elhúzóó kinyilatkoztatást ismerhet meg, addig Herder azzal vádolja a felvilágosodás fejlődészméjét, hogy lehetetlenné teszi a történezs számára, hogy valamely kultúrát saját egységéből és mentalitásából kiindulva ismerjen meg. Monumentális művében – *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* [Gondolat, 1978] (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784–1791) – amellet érvel, hogy a történezsnek éppoly elfogulatlanul kell szemlélnie az egyes kultúrákat, ahogy „emberi fajunk Teremtője” teszi ezt.

II. Frigyes évszázada

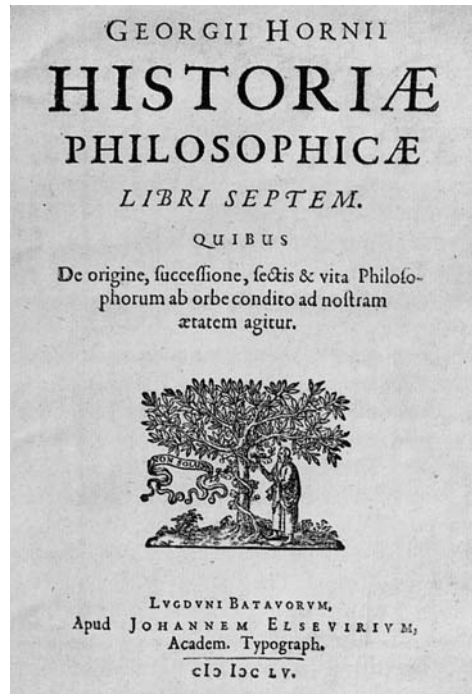
Ahogy a francia felvilágosodás számára Anglia volt a példakép, a német felvilágosodás számára Franciaország. Christian Thomasius (1655–1728) például az empirizusból kiindulva a metafizika tarthatatlanságát vezette le: úgy vélte, a filozófiának a metafizika és a teológia helyett az etika, a társadalmi szerveződés és a jog problémáival kellene foglalkoznia. Akárcsak Bayle, Thomasius is a filozófia és a vallás határozott szétválása mellett szállt síkra.

Mindazonáltal a német felvilágosodás jellege eltért a franciáétól, s ebben részint a leibnizi racionalizmus hatását fedezhetjük fel, melyet Christian Wolff (1679–1754) foglalt rendszerbe. Wolff és tanítványainak ismerete elengedhetetlen Kant műveinek alapos megértéséhez.

II. (Nagy) Frigyes porosz uralkodóra (1712–1786), „a Sanssouci kastély filozófusára” a német felvilágosodás szimbolikus alakjaként tekinthetünk. Frigyes szabadgondolkodó volt, akinek államában többé-kevésbé vallásszabadság uralkodott. A felvilágosodás legkiemelkedőbb gondolkodóit látta vendégül, mint pl. Voltaire-t, és sokat tett az oktatás és a független bírói ítékezés megszilárdítása érdekében. Kant egyik írásában a felvilágosodás korát egyenesen „Frigyes évszázadának” nevezte.

Montesquieu

A francia Charles-Louis de Secondat, ismertebb nevén Montesquieu (1689–1755) elsősorban a hatalmi ágak – a végrehajtó, a törvényhozó és a bírói hatalom – szétválasztásáról szóló elméletének köszönheti hírnevét. Emellet *A törvények szelleméről* [Akadémiai Kiadó, 1962] (De l'esprit des lois, 1748) című művének legnagyobb ér-



◀ Az újkori filozófiatörténet – elsősorban ókori és középkori szövegekből kiindulva – kifejezetten filológiai irányultságú volt. A leideni születésű Georgius Hornius húszévesen írta meg az első holland filozófiatörténetet (1655).

deme, hogy az egyes államberendezkedések vizsgálatakor megkísérli következetesen érvényesíteni az empirista módszert. Az egyes államformák közötti különbséget kizárólag olyan „oksági tényezők” segítségével magyarázza, mint a nemzeti jellemvonások, az éghajlati viszonyok, a földrajzi és gazdasági körülmények stb. Az eltérő törvénykezések és a fenti oksági tényezők összefüggéseit nevezi Montesquieu a „törvények szellemének”.

Empirista módszere ellenére Montesquieu besorolási rendszere meglehetősen ideáltipikusnak nevezhető, és határozottan emlékeztet Platon vagy Arisztotelész besorolásaira. Montesquieu három kiemelt államformát különít el – köztársaság, monarchia és önkényuralom –, melyeket további alcsoportokra bont, így például a köztársaság

▼ Christian Wolff itt holland kiadásban látható művében [Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes], 1720 (Ésszerű gondolatok az emberi értelem erőiről) ismereti logikai-ismeretelméleti módszerét, mely a német filozófiaoktatásban egészen a 18. század végéig tananyagként szolgált.



lehet demokratikus vagy arisztokratikus alapon nyugvó. Platónhoz hasonlóan Montesquieu is különböző elveket és erényeket társít az egyes államformákhoz: a monarchiát a tisztelet, a köztársaságot a polgári erények, az önkényuralmat a félelem határozza meg. Az egyes államok jogrendszerei pedig nemcsak az adott államformával, de a fenti alapelvekkel is szorosan összefüggnek.

Montesquieu nem tagadja az eltéréseket az empirista úton megismerhető államok és az államok ideáltípusai között. Hiszen egy monarchia minden egyes alattvalójába korántsem szorulhat tisztelet, és egy valódi monarchia törvényei gyakran sem a becsületérzessel, sem a montesquieu-i monarchikus államforma képével nem harmonizálnak. De az egyes ideáltípusok – akárcsak Platónnál és bizonyos mértékig Arisztotelésznél – normaként szolgálhatnak az empirikusan megismert valóság számára.

Voltaire

Bár sem Voltaire, sem Rousseau nem támogatt volna olyan véres forradalmat, mint amilyen a 18. század végén Franciaországban lejátszódott, Voltaire-nek a fennálló társadalmi rendet maró gúnynyal bíráló szellemes írásai és a rousseau-i álomkép, melyben a társadalmat a szabadság, az egyenlőség és a testvériség hatja át, alighanem fontos ösztönzést jelentettek a későbbi forradalmárok számára. Ha a forradalom előtti Franciaországot vesszük alapul, nehezen cáfolhatnánk meg XVI. Lajost, aki szerint

„Ez a két ember sodorta vesztébe Franciaországot”.

Voltaire a francia felvilágosodás legismertebb filozófusa és irodalmára. Hírnevét virtuóz stílusával, a katolikus egyházat és a keresztény vallást támadó kíméletlen gúnyolódásaival, valamint kimeríthetetlen életművével szerezte meg. Megismertette Newtont a franciákkal, filozófia- és politikatörténetet szerkesztett, szenvedélyesen kiállt a tolerancia mellett, s emellett vitairatokat, színdarabokat és meséket jelentetett meg.

François-Marie Arouet (1694–1778) már fiatalon jelét adta tehetségének: szatírárt, melyért azonban komoly árat fizetett: a Bastille-ba zárták, később pedig kitiltották Párizsból. XIV. Lajos halála után elkészül *Oidipusz* (Oedipe) című színdarabjával, melyet 1718-ban nagy sikerrel mutatnak be. Arouet ekkor veszi fel a Voltaire nevet, melyen a következő ötven évben döntő szerepet játszik a francia színház történetében. Egyik legnagyobb sikerét a *Candide vagy az optimizmus* című művével [Európa, 2005] (*Candide ou l'optimisme*, 1759) aratja.

Hároméves angliai száműzetése után (1726–1729) publikálja *Filozófiai levelek – Angliai levelek* [Akadémiai Kiadó, 1991] (*Lettres philosophiques ou Lettres anglaises*, 1734) című írását, ezután Émilie du Châtelet márkiné Cirey-i kastélyában vendégeskedik, ahol a természettudományok, a metafizika és a történelem tanulmányozásába mélyed. Madame du Châtelet – miután kislánynak adott életet – 1749-ben meghalt. A következő évben Voltaire Berlinbe utazik, ahol egy ideig





Nagy Frigyes porosz király látja vendégül. Az időközben megvagyonosodott Voltaire 1755-ben kastélyt vásárolt Genf mellett, melyet *Les delices*-nek nevez el. Itt írja meg az *Essai sur les moeurs*-t (Tanulmány az erkölcsökről, 1756) és a *Filozófiai ábécét* [Európa, 1983] (*Dictionnaire philosophique*, 1764). Ekkoriban egyre harcosabban állt ki a vallási türelem ügye mellett. Felújította az ártatlanul megkínzott és később kivégzett protestáns Jean Calas ügyét, akinek ítéletét végül megsemmisítették. Halála évében Párizsban részt vett utolsó tragédiája, az *Irène* bemutatóján. A bemutató valóságos népünnepélybe torkolt, Voltaire mellszobrára

babérkoszorút helyeztek a színpadon.

A kereszténységet támadó harcos kritikája ellenére Voltaire-t nem nevezhetjük ateistának. Önmagát *teistának* tartotta: olyasvalakinek, aki szilárdan meg van győződve egy jóságos és hatalmas Isten létezéséről, de „egyetlen szektának sem híve, mely szekták egyébként is mind ellentmondanak maguknak és egymásnak”. Voltaire a kereszténységet is e szekták közé sorolta. Jól jellemzi álláspontját a *Filozófiai ábécé* „Dogmák” címszáva, ahol többek között ezt olvashatjuk: „az 1763. év február 18-án, mikor a Nap éppen a Halak jegyébe lépett, engem a mennybe emeltek, ahogy barátaim is nagyon jól tudják. Nem Mohamed Borak nevű lova repített fel odáig; nem is Illés tüzes szekerén utaztam az egekbe; nem ültem sem a sziámi Szammonokodom elefántján, sem Szent Györgynek, Anglia védőszentjének lován, sem Szent Antal disznaján: bevallom, magam sem tudom, hogy is történt az utazásom. Azt nyilván mindenki elhiszi, hogy csak úgy káprázott a szemem: amit már kevesebben fognak hinni: láttam a holtak ítéletét. És kik voltak az ítélőbírák? Azok a férfiak – hiszik vagy sem –, akik jót tettek az emberekkel. Konfuciusz, Szolón, Szókratész, Titus, Antoninus Pius, Epiktétosz, Charron, De Thou, L'Hospital kancellár: mindazok a nagy emberek, akik tanították, de gyakorolták is az Istentől rendelt erényeket, s épp ezért jogosan ítélték az ő nevében.” Mint mindig, természetesen itt is a tréfa része, hogy Voltaire kihagyta Krisztust a felsorolásból.

◀ Voltaire a vallásos érzelmeket a babonákkal és a fanatizmussal azonosította. Terjedelmes életművét – színdarabjait, történeti és filozófiai írásait, költészetét, leveleit – olyan kritikus hozzáállás hatja át, mely mindennél átütőbben kifejezi a francia felvilágosodás eszméit.



◀ A 17. századi Párizs – XIV. Lajos uralkodása alatt – Nyugat-Európa egyik legnagyobb városává nőtte ki magát. Előbb vagy utóbb minden jelentős francia (és számos külföldi) gondolkodó és író tiszteletét tette a francia műveltség központjában.

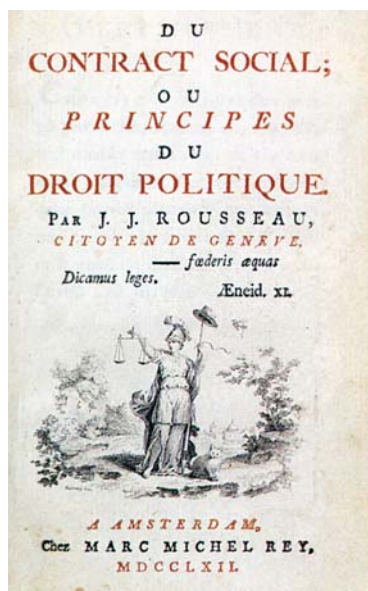
Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) nem sokkal születése után elvesztette édesanyját; nagynénje és apja nevelte fel, aki Plutarkhoszt és regényeket olvastatott vele. Rousseau nem sok időt töltött iskolákban. Először egy jegyző, később egy vésnök mellé szegődött segédnek, akitől azonban 1728-ban megszökött. Néhány évnyi vándorlás után egy gazdag, fiatal özvegy, madame de Warens vette szárnyai alá, 1731-től 1740-ig nála lakott Chambéry-i otthonában. Rousseau itt tanulmányaiba mélyedt, és megírta első irodalmi művét.



1742-ben Párizsba utazott abban a reményben, hogy sikert arathat saját kottairási rendszerével. Itt ismerkedett meg Thérèse Levasseurrel, egy tanulatlan szolgálóval. Rousseau bevallása szerint öt gyermekük született, és mind lelencházba került.

Rousseau irodalmi pályafutása 1750-ben vette kezdetét, amikor megjelent a Dijoni Akadémia pályázatára beküldött, díjat nyert dolgozata, az *Értekezés a tudományokról és a művészetekről* [In: *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, 1978] (Discours sur les Sciences et les Arts). Igazi irodalmi sikert azonban *A falusi jövőmondó* (Le devin du village) című színdarabja aratott, melyet XV. Lajos előtt is bemutattak 1752-ben. Mivel azonban Rousseau ódzkodott attól, hogy bemutassák a királynak, örökre megfosztotta magát a királyi támogatás lehetőségétől.

Az *Értekezés az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* [In: *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon, 1978] (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes) 1755-ös megjelenése után Rousseau egyre rosszabbul érezte magát Párizsban. Madame d'Épinay vidéki udvarházába költözött, és rövid időn belül megírta többek között az *Emil, vagy a nevelésről* [Papirusz Book, 1997] (Émile ou de l'éducation, 1762) és a *Társadalmi szerződést* [Pannon Klett, 1997] (Du contrat social, 1762). Időközben egyre feszültebbé vált a viszonya filozófustársaival. Miután az *Emilt* betiltották, Rousseau Neuchâtelbe menekült, később pedig – Hume segítségével – Angliába emigrált. Itt írta meg *Vallomásait* [Magyar Helikon, 1962] (Les confessions), valamint *A magányos sétáló álmodzásait* [Magyar Helikon, 1964] (Les rêveries du promeneur solitaire). Hazatérése után Girardin márki vidéki birtokán húzta meg magát, s itt érte váratlan halála.



▲ Rousseau *Társadalmi szerződésének* hatása (1762) minden várakozást felülmúlt.

◀ Rousseau Juvenalistól kölcsönzött jelmondata szerint (*Vitam impendere vero*) az igazságnak szentelte életét.

Rousseau

Rousseau a franciaországi felvilágosodás nagy elenalakja volt. Munkásságát gyakran úgy értelmezik, mint a szenvedélyek lázadását a felvilágosodást uraló értelem hatalma ellen. Ez a kép azonban bizonyos mértékig félrevezető. A felvilágosodás korának legtöbb filozófusa ugyanis, akárcsak Hume, úgy vélte, hogy az ész csupán „a szenvedélyek rabszolgája”. Míg azonban a legtöbben arra törekedtek, hogy mérsékeljék a szenvedélyek befolyását, addig Rousseau teljesen a szív felé fordult: *Vallomások* című műve igencsak megindító, még ha tudjuk is, hogy a mű célja a mentegetőzés, és számos valótlanítást tartalmaz.

A felvilágosodást alapvetően a fejlődésbe vetett hit határozza meg: az, hogy a tudományok, az állam ésszerű megreformálása vagy a mechanika találmányainak alkalmazása egy addig ismeretlen boldogságot hozhat el az emberiség számára. Rousseau éppen ellenkezőleg látta a dolgot. A dijoni akadémia pályázatára („Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?”) Rousseau parázs kritikát fogalmaz meg a 18. századi Párizs – általa jól ismert – mesterkéltné, képmutató társadalmáról. Századának kultúráját egy fiktív, természetközeli, boldog és egészséges emberi társadalommal összemérve marasztalja el, korának minden rossz vonását pedig – nem túl bonyolult érveléssel – közvetlenül a művészetek és a tudományok fejlődéséből eredezteti.

Egy másik írásában, amely az *Értekezés az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* címet viseli, az emberiség e fiktív, természetes állapotába helyezi a magántulajdon kialakulásának történetét. Úgy véli, az emberek közötti természetes egyenlőség a földtulajdon megjelenésével szűnt meg. A földtulajdonosok ezután államokat hoztak létre, melyekben elkerülhetetlen, hogy a gazdagok elnyomják a szegényebbeket.

Mindebből nem az következne, hogy a legokosabb volna elpusztítani mind az államot, mind a művészetet? Voltaire legalábbis ebben a szelvényben olvasta Rousseau *Értekezését*. Ahogy Rousseau-nak írja „Megkaptam, uram, s köszönöm az emberi nem ellen írt új könyvét [...] Sose pazaroltak még ennyi szellemi erőt arra, hogy állatokká süllyesszenek mindnyájunkat: aki az ön könyvét olvassa, szeretne mindjárt négykézláb járni. De mivel ettől már elszoktam, legkevesebb hatvan éve, sajnos nem tudom újratekdeni, s átengedem azoknak ezt a természetes magatartást, akik méltóbbak hozzá, mint ön vagy én.”

Rousseau válaszában megírja, hogy szerinte Voltaire-nél senkinek sem volna nehezebb viszatérnie az állatias léthez, a folytatásban pedig arról ír, hogy az ember – a kultúra miatti elerőtlenedése miatt – képtelen lenne életben maradni

„Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy midőn a vadember az erdőben kóborolt, és nem tudott semmilyen mesterséget, nem tudott beszélni, nem volt otthona, nem háborúskodott, nem lépett viszonyra senkivel, és szüksége sem volt embertársaira, miként arra sem vágyódott, hogy ártson nekik, talán személy szerint sem ismerte egyikőjüket sem, kevés szenvedélye volt, és beérte önmagával, akkor csak ennek az állapotnak megfelelő érzelmei és gondolatai voltak, csupán igazi szükségleteit észlelte, csak arra volt figyelemmel, amire, úgy vélte, érdekében áll odafigyelnie, s értelmi képességei nem tettek nagyobb haladást, mint hiúsága. Ha véletlenül felfedezett valamit, annál is kevésbé volt képes továbbadni felfedezését, mert gyermekeit sem ismerte meg. A mesterségek elvesztek feltalálójukkal együtt. Nem volt sem nevelés, sem haladás, a nemzedékek hasztalan sokasodtak, és mivel valamennyi ugyanarról a pontról indult ki, ezért minden évszázad az ősidők kezdetlegességében telt el; a faj már öreg volt, de az ember mindig gyermek maradt.

Ha ily sokáig időztem az eredeti állapot feltevésénél, azért tettem, mert régi tévedéseket és megrögzött előítéleteket kellett kiirtanom. Úgy véltem, egészen a gyökerekig kell ásnom, s felrajzolván az igazi természeti állapot képét, meg kell mutatnom, hogy az egyenlőtlenség – még a természetes egyenlőtlenség is – sokkal kevésbé valóságos és sokkalta kisebb hatást gyakorol ebben az állapotban, mint ahogyan szerzőink állítják.

[...] Az első ember, aki bekerített egy földdarabot, és azt találta mondani: *ez az enyém*, s oly együgyű emberekre akadt, akik ezt el is hitték neki, ez az ember teremtette meg a polgári társadalmat. Mennyi büntől, háborútól, gyilkosságtól, nyomorúságtól és szörnyűségtől menekült volna meg az emberi nem, ha valaki kiszakítja a jelzőkarókat vagy betemeti az árkot, és így kiált társaihoz: Ne hallgassatok erre a csalóra! Elvesztetek, ha megfeledeztek róla, hogy a termés mindenkié, a föld pedig senkié! De igen valószínű, hogy akkoriban már fordulóra jutottak a dolgok, s nem maradhattak úgy, ahogyan voltak, hiszen a tulajdon fogalma sok korábbi fogalomtól függ, melyek csak sorjában keletkeztek, és így nem egy csapásra bukkant föl az emberi szellemben. Mielőtt az emberek eljutottak volna a természeti állapot e végső határához, jelentős haladást kellett tenniük, nem kevés jártasságot és tudást kellett megszerezniük, nemzedékről nemzedékre átadniuk és gyarapítaniuk. Kezdjük hát előbből, s kíséreljük meg egyetlen szempont szerint összefoglalni az események és ismeretek lassú egymásutánját, a legtermészetesebb rendjükben.”

Rousseau: *Értekezés az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól.*

(Ford. Kis János)

természetes viszonyok között. A kultúra okozta kellemetlen érzést Rousseau egy demokratikusabb államszervezet (*Társadalmi szerződés*) és egy természetközeli nevelési rendszer (*Emil*) segítségével enyhítené.

Politikai filozófiájának programját könnyen le lehet vezetni a társadalmi és a politikai élet általa nyújtott, mélyen pesszimista elemzéséből. Az emberek természetközeli ősállapotukban szabadok és boldogok voltak, a fennálló államokban azonban szomorúak, és rabságban szenvednek. Az emberiségnek tehát vagy vissza kell térnie az eredeti állapotok közé – ez azonban lehetetlen –, vagy úgy kell megreformálni a jelenlegi állambe rendezkedéseket, hogy a szabadság és az egyenlőség a politikailag szervezett társadalmakban is megvalósítható legyen. Rousseau azt akarta bebizonyítani, hogy az ilyen igazságos állam megvalósítható.

A bizonyításhoz a társadalmi szerződés fiktív történetét használja fel. Ha személyével és hatalmával mindenki felsorakozna a közakarat mögé, akkor mindenki részesülhetne az oszthatatlan

állam teljes hatalmából. Rousseau tehát – Locke és Hobbes individualista államelméleteivel ellentétben – az állam kollektív jellegét hangsúlyozza. Rousseau számára az jelenti a társadalmi szerződés elméletének központi problémáját, hogyan lehetnének továbbra is szabadok a polgárok, ha egyszer a szerződés értelmében lemondtak szabadságukról.

Elméletében erre a kérdésre a közakarat adja meg a választ. Rousseau hajlamos volt a közakaratot valamilyen misztikus instanciaként szemlélni, mely a polgárok tulajdonképpeni akaratát testesíti meg. Ha tehát az állam olyan törvényt léptet életbe, mely összhangban áll a közakarral, akkor a törvényt végső fokon minden egyes polgár jóváhagyta. Ez a fajta szabadság magasabb rendű, mint amilyen az emberek természetes szabadsága volt, így az emberek tulajdonképpen az államon keresztül találják meg a boldogságot. Rousseau meghatározása szerint a szabadság nem más, mint saját magunk által hozott törvényeknek engedelmeskedni.

A szabadságnak ezt a definícióját később Kant használja fel etikájában.