

**L**OCKE ÉS LEIBNIZ vitájának<sup>1</sup> legtöbbet használt terminusai közt hiába keresnénk a *bűn* szót vagy rokonértelmű változatait. Mégis, annak a néhány helynek értelmezése, ahol e két, meglehetősen eltérő habitusú filozófus megpróbál állást foglalni vele kapcsolatban, érdekes fényt vet morálfilozófiájukra, melyet egyikük sem fejtett ki önálló műben, s melyet a későbbi gondolkodók sem vizsgáltak igazán behatóan. Mi sem természetesebb, mint hogy kiindulópontul Locke morálfilozófiáját válasszuk.

Ha e morálfilozófiát abban az alakjában, amelyet az *Értekezés az emberi értelemről* című írásban ölt, a törvények értelmezése felől rekonstruáljuk, némi meglepetésünkre koherensebb képet kapunk annál, amelyet általában szokás festeni róla. A törvények funkciója azért perdöntő a locke-i etikában, mert általuk jelenik meg az értékelés szempontja. A bűnnek pedig azért van nagy szerepe e képben, mert a Locke által alkalmazott háromféle törvény által meghatározott lehetséges értékpárok negatív oldalán minden esetben a bűnnel rokon értelmű kifejezés szerepel, míg a pozitív oldalon más és más módon fejeződik ki az érték. Az ebből a szempontból döntő szöveghely a következőképp hangzik: „Úgy vélem, az emberek általában a következő három törvényhez viszonyítják cselekvéseiket, hogy ezáltal ítéletet alkossanak maguknak azok feddhetetlenségéről vagy tisztességtelenségéről. 1. Az isteni törvény. 2. A polgári törvény. 3. A vélemény avagy hírnév törvénye, ha nevezhetem így. Ama viszony alapján, mellyel tetteik az elsőhöz viszonyulnak, az emberek döntenek afelől, hogy azok bűnök-e (*sins*) avagy kötelességek (*duties*); a második törvény alapján azt ítélik meg, hogy tetteik bűnösek-e (*criminal*) vagy ártatlanok (*innocent*); a harmadik alapján pedig azt, hogy erények-e (*virtues*) vagy vétkek (*vices*).”<sup>2</sup>

Általánosságban Locke morálfilozófiáját kísérletnek tartom arra, hogy elhárítsa a morális relativizmusnak a mechanikai filozófiával megjelenő

---

<sup>1</sup> Kettejük vitáján természetesen azt az egyoldalú, ám lényegében mégsem túlságosan részrehajló összefoglalást értem, amelyet Leibniz ad nézeteikről az *Újabb értekezések az emberi értelemről* című, 1754-ben megjelent művében.

<sup>2</sup> 2, 28, 7. Mindkét mű idézésekor az egyszerűség kedvéért megadom a Locke-mű paragrafus-számát, hiszen Leibniz is követi a számozást, melyen belül hagyományosan csupán három szám jelzi a helyet: a könyv, a fejezet és a paragrafus száma. Locke írását Vassányi Miklós fordítása alapján idézem: J. Locke: *Értekezés az emberi értelemről*. Bp., Osiris. 2003.

veszélyét.<sup>3</sup> Az ember s az őt körülvevő világ egymásra hatásának mechanikai mintájú, többé-kevésbé redukcionista elgondolása, amely szerint *ténylegesen* pusztán kisebb-nagyobb testek ütközéseiről, a mozgás különböző irányú és sebességű továbbadásáról lehet szó, első pillantásra nem sok fogódzót kínál valamilyen morális szempont érvényre juttatásához. Ezt egyébként nagyon jól mutatja Locke etikájának recepciója: azokat a gondolatmeneteket, amelyekben egy – elismerten vázlatos – affektuselmélet keretében elemi morálfilozófiai szinten ragadja meg a testek közvetlen kölcsönhatását s az elme erre adott, közvetlen reakcióját, általában hedonizmusként szokás tárgyalni.<sup>4</sup> Ez azután könnyen értelmezhető morális relativizmusként, ami nem fér össze a némely más fejtegetésben képviselt inkább abszolutista iránnyal. A „hedonista” Locke néhány, általa nem publikált morálfilozófiai töredékben<sup>5</sup> valamint az *Értekezés az emberi értelemről* 2. könyvének 20. fejezetében érhető tetten. Az ide tartozó főbb elvek a következők.

Mind az érzékelésből, mind a reflexióból származhatnak olyan egyszerű ideák, melyek fájdalommal vagy örömmel együtt jelennek meg, s e fájdalom vagy öröm a jó s a rossz egyetlen mércéje: „Azt nevezük mármost jónak, aminek természetes hajlandósága van arra, hogy örömet okozzon nekünk ... Rossznak ezzel szemben azt nevezük, aminek arra van természetes hajlandósága, hogy valamely tetszőleges fájdalmat létrehozson vagy növeljen”<sup>6</sup>

Erről a locke-i „hedonizmusról” azonban azt mindenképp el kell mondani már az elemzés kezdetén, amit Epikuroszéről is szokás: az öröm számára nem pusztán a testi gyönyörben áll. Sőt bizonyos értelemben egyáltalán nincsenek is testi örömök a számára: „Az öröm illetőleg a fájdalom ... csupán az elme különböző állapotai, melyeket hol valaminő testi rendellenesség okoz, hol az elme valamely gondolata.”<sup>7</sup>

Mindehhez azonban még azt is hozzá kell fűzni, hogy Locke esetében krisztianizált hedonizmusról van szó – amint ez a következőkből ki is fog tűnni.

Az első, továbbvezető lépést már a „hedonista” affektuselméleti vázlatban megteszi Locke, amikor a vágyat nem pusztán affektusként vizsgálja, hanem, ezen túlmenően, általános morálfilozófiai jelentőséggel is felruházza: „Vágyak nevezük mármost azon kényelmetlenséget, melyet olyasvalami távollétekor

---

<sup>3</sup> Lásd ezzel kapcsolatban saját elemzésem, *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig* című könyvem (Bp., Áron. 2003.) *Mechanika és morál a XVII. században* című első fejezetét.

<sup>4</sup> Lásd például Mark Goldie előszavát az általa szerkesztett Locke: *Political Essays* című kötethez (Cambridge, Cambridge UP. 1997. XXIII. o.

<sup>5</sup> Pleasure, Pain, the Passions; Of Ethic in General In: Locke: *Political Essays*. Im. 237-244. és 297-304. o.

<sup>6</sup> 2, 20, 2; 249. o.; a fordításban „gyönyör” helyett „örömet” alkalmaztam.

<sup>7</sup> Uo.

találunk magunkban, ami az élvezet ideáját hozza magával ... e kényelmetlenség az emberi ügybuzgóság és cselekvés legfőbb, ha nem egyetlen oka.”<sup>8</sup>

A vágy általános jelentőségét ez utóbbi félmondat fejezi ki: sajátos aszimmetriát vezetve be a morálfilozófiába Locke az öröm/fájdalom ellentétpár negatív pólusát, a fájdalmat, azzal tünteti ki, hogy mindenfajta cselekedetünk általános mozgatórugójává teszi.<sup>9</sup> Ennek lesz következménye, hogy a 2. könyv 21. fejezetében a képességet – azaz voltaképp az akarat meghatározását – tárgyaló fejezetben a vágy illetve kényelmetlenség az akarat kizárólagos meghatározójaként jelenik meg. Mert nemcsak bizonyos dolgok, hanem cselekvések ideáit is kísérheti az elmében öröm vagy fájdalom, s míg az öröm, illetve hiánya nem feltétlenül késztet az adott cselekvés megtételére, addig a fájdalom kivétel nélkül mindig. A fő kérdés ezzel kapcsolatban persze az, hogy vajon a késztetés ellenállhatatlan-e. Ha e kérdést egy felnőtt ember kapcsán tesszük fel, akkor van némi okunk rá, hogy pesszimisták legyünk: hiszen már kialakult az elme morális ízlése, nehéz elérni, hogy az észlelés és a cselekvés közé beiktatódjék valamilyen megfontolás.

„Az adott helyzetben a legsúlyosabbnak és legsürgetőbbnek érzett kényelmetlenség az, ami rendszerint meghatározza az akarat következő lépését az akaratlagos cselekvések ama sorozatában, mely életünket kiteszi.”<sup>10</sup>

A bűn kérdése így aligha merülne fel. Ha „a legsúlyosabbnak és legsürgetőbbnek érzett kényelmetlenség” mindenképpen meghatározná akaratunk mindenkorai következő lépését, szabadságnak, felelősségnek és bűnösségnek csak nagy nehézségek leküzdésével biztosíthatna helyet Locke. Am ő végül is feltételez bennünk bizonyos szabadságot: „minden szabadságunk forrása” – mint mondja – az a „képesség, melynek segítségével fölfüggeszthetjük ezen vagy azon vágy követelését.”<sup>11</sup> A fölfüggesztés pedig nem pusztán negáció; épp ellenkezőleg: olyan időszak, melyet az elme sajátos megismerő tevékenysége tölt ki: „megvizsgáljuk, áttekint[j]ük és megítéljük azt a jót vagy rosszat, amit épp végre akarunk hajtani.”<sup>12</sup>

Ezzel Locke morálfilozófiája kognitív fordulatot vesz. Az elme morális ízlése alapvetően megfontolásai, ítéletei helyességétől függ. A „kellő és ismételt szemlélődés” közelebb hozza a távoli jót, amelynek „kellő megfontolása és

---

<sup>8</sup> 2, 20, 6; 250. o.

<sup>9</sup> És itt nincs helye annak a dialektikus gondolatmenetnek, melyet követve esetleg azt mondhatnánk, hogy az öröm hiánya is fájdalom, tehát mégis van szimmetria. Locke ugyanis az ebből fakadó vágyat nem tekinti tulajdonképpeninek, hanem csupán „valami erőtlén szándéknak”, „amely közvetlenül a vágyakozás teljes hiánya mellett helyezkedik el”, s könnyen lebírhhatja bármely gondolatmenet. Vö: 2, 20, 6; 250. o.

<sup>10</sup> 2, 21, 40; 280. o.

<sup>11</sup> 2, 21, 47; 286. o.

<sup>12</sup> 2, 21, 47; 287. o.

vizsgálata révén tehát mégiscsak képesek vagyunk vágyainkat fölkelteni.”<sup>13</sup> Vagyis itt immár nemcsak arról van szó, hogy az öröm s a fájdalom természetes helye úgyis az elmében van – lévén az ő kiváltsága az érzékelés –, hanem arról is, hogy az a gyönyör illetve öröm, amely a locke-i „hedonizmus” alapja, már nem egyszerűen az adott pillanatban érzett öröm, hanem az elménk által a távoli jövőből előre hozott, előre gondolt jó. Ám ez utóbbi jó – szemben a közvetlenül érzékelt örömmel – ki van szolgáltatva a tévedés lehetőségének. Míg ugyanis érzékeink nem tévedhetnek a jelenbeli örömet s fájdalmat illetően, addig a cselekedeteink mértékéül választott távoli jóra vonatkozó ítéleteink nagyon is lehetnek tévesek. Sőt annak a nyomorúságnak, „melyet az emberek nem ritkán magukra vonnak annak ellenére, hogy mindnyájan őszintén töreksenek a boldogságra,” egyenesen az az oka, hogy „az ítélőerő tévesen nyilatkozik” a dolgokról.<sup>14</sup> Ez a magyarázata annak, hogy a 21. fejezet tekintélyes részét Locke a téves ítéletek osztályozásának és részletesebb leírásának szenteli. Egyáltalán nem csoda hát, hogy az összefoglaló záró cikkely előtti, 70. cikkely mindennemű téves ítéletet alapvetően egy átfogó téves ítéletre vezet vissza, s ennyiben minden téves ítéletből fakadó bűnt egy, az egész életet átfogó módon bűnössé tevő választásra vonatkoztat. „A bűn előnyben részesítése az erénnyel szemben nyilvánvalóan téves ítélet.” Így hangzik a cikkely összefoglalása. A gondolatmenet pedig Pascal minden barátját ki kell elégítse, hiszen nem más, mint a fogadás-érv locke-i parafrázisa.

„A túlvilági élet jutalmai és büntetései, melyeket a Mindenható alkotott törvényének végrehajtására, eléggé súlyosak ahhoz, hogy meghatározzák választásunkat az e világi élet bármely gyönyörével vagy fájdalomával szemben ... Ki az, aki ép elméjének birtokában azt választaná, hogy a végtelen nyomorúság lehetőségével szembesüljön, s ha az mégsem valósul meg, azon a véletlenül sem nyerhet semmit? A józan ember ezzel szemben nem kezd olyan vállalkozásba, amivel kockáztathatná a végtelen boldogságot, amelyet elnyerhet, ha reménye beválik. Ha tehát a jó ember nem számít rosszul, örökké boldog lesz; ha pedig mégiscsak téved, akkor sem a nyomorúság jut osztályrészéül, hanem az, hogy nem érez semmit. Másrésztől viszont, ha a gonosz számítása válik be, ő akkor sem lesz boldog; ha ellenben téved, végtelenül nyomorult lesz. Hát nem szembeötlően téves azon ítélet, mely nem ismeri föl rögvést, hogy ebben az esetben melyik oldalt kell előnyben részesíteni?”<sup>15</sup>

A megfontolás téje az erényes (*virtuous*) illetve a vétkes élet (*vicious life*) közti választás.

Kétségtelen tehát, hogy amennyiben Locke morálfilozófiai álláspontját a hedonizmus névvel jellemezzük, nem mondtunk eleget, hiszen jól láthatóan

---

<sup>13</sup> 2, 21, 46; 285. o.

<sup>14</sup> 2, 21, 61; 298. o.

<sup>15</sup> 2, 21, 70; 306-7. o.

keresztény hedonizmusról van szó, noha az persze komoly viták tárgya lehet, hogy a kereszténységnek közelebről melyik változatához áll közelebb: kálvinista, szociniánus vagy netán egyik sem egészen.<sup>16</sup>

Mindeddig a locke-i gondolatmenet fenomenológiai rétegét vettük szemügyre. Ám a mechanikai filozófia korában elengedhetetlen, hogy a filozófus a közvetlen megfigyelések szintje mögött feltárja azokat az elemi összetevőket is, amelyek a felszín épp így létéért felelősek, anélkül azonban, hogy ez a szerepük közvetlenül láthatóvá válnék. Descartes számára az életszellemek működése jelenti ezt a szintet,<sup>17</sup> Locke viszont többször is leszögezi, hogy eltekint a testi működések vizsgálatától.<sup>18</sup> Ő ehelyett az affektusok s a morálfilozófia ideális összetevőit kutatja. Azt vizsgálja, hogyan alakulnak ki az érzékelés és a reflexió egyszerű ideáiból a morális fogalmak összetett ideái, s mi történik akkor, amikor egy cselekedetet vagy egy személyt értékelünk, például, amikor bevezető idézetemnek megfelelően háromféleképp is bűnösnek ítéelhetünk valakit.

A morális fogalmak összetett ideáit Locke kevert moduszoknak nevezi, azaz olyan ideaegyütteseknek, melyeket az elme anélkül alkot meg egyszerű és összetett ideáiból, hogy lenne bárminő természeti mintakép, amelyhez igazodnia kellene vagy lehetne, mint a szubsztanciák esetében. Itt persze ismét fölmerül a morális relativizmus lehetősége: hiszen ha nincs általánosan követendő minta, akkor ki-ki úgy alkothatja meg morális fogalmait, ahogy neki tetszik. Leibniz éppen így értelmezte azt, amit Locke írt. Leibniz saját perspektívájából nézve azonban ez a Locke által oly nagy hangsúllyal tárgyalt relativitás nem több a véletlen irányította efemer szerveződéseknél. Legyen szó akár az egyes államok törvénykezési szokásainak különbségeiről, akár az egyes emberek idioszinkretikus fogalomképzéséről, a lényegét illetően egyik esetben sem beszélhetünk valódi elkülönbözőződésről. Ezt világosan mutatja az a magabiztosság, amellyel elveti a lényegi relativizmus gondolatát.

„Hogy egy aggastván meggyilkolásának miért nincs külön neve, annak oka abban rejlik, hogy ennek a névnek, miután a törvények nem szabtak reá különös büntetést, csekély haszna lenne. Azonban az eszmék nem függenek a nevektől. Egy moralista író, aki külön nevet találna föl e büntett elnevezésére és külön fejezetben tárgyalná a gerontophoniát, kimutatva, hogy mivel

---

<sup>16</sup> Ezzel a kérdéssel kapcsolatban lásd Mester Béla tanulmányait, például A politikai közösség koramodern fogalma. John Locke előfeltevései címűt In: *Kellék* 2001, 17. szám, 124-150., valamint az ottani 1. jegyzetben megadott írásokat.

<sup>17</sup> Lásd elsősorban *A lélek szenvedélyei* című mű első részét!

<sup>18</sup> „most nem bíbelődöm az elme fizikai vizsgálatával, sem pedig azt nem kémlelem vesződségesen, miben is áll az elme lényege, és szellemünk minő mozgásai, testünk minő változásai révén jutunk egyáltalán bármilyen érzékhez érzékszerveink útján, illetve ideához értelmünkben; sőt azt sem, hogy ezek az ideák, akár egy, akár valamennyi, kialakulásuk során csakugyan függenek-e az anyagtól vagy sem;” 1, 1, 2; 31. o.

tartozunk az aggok iránt és mily barbár cselekedet azok bántalmazása, azért nem nyújtana nekünk új eszmét.”<sup>19</sup>

Ki lehet azonban mutatni, hogy Locke elmélete nincs inkább kitéve a lényegre illető morális relativizmus veszélyének, mint más, nagynevű kortársaié, mint akár Leibniz-é. Hiszen a morálfilozófiai értékelés nem a fogalomképzés esetleges egyediségétől függ, nem azon múlik, hogy milyen fogalmakat alkotunk magunknak a körmenetről vagy az apagyilkosságról – hogy két, visszavisszatérő Locke-i példát említsek –, azaz nem azon múlik, hogy milyen színű zászlók hordozásának ideáját illesztjük be „körmenet”-ideánkba<sup>20</sup>, vagy hogy kiemeljük-e az apaság viszony-ideáját a többi emberi viszony közül és hozzáadva a gyilkosság ideájához létrehozunk-e egy külön névvel ellátott kevert moduszt, hanem attól, hogy képesek vagyunk-e bármilyen zászlókkal felvonulók körmeneteit a nekik megfelelő törvényekre vonatkoztatni a nekik megfelelő módon, hogy meggyőződünk erény/ kötelesség vagy bűn voltukról. „nem elég meghatározott ideával rendelkezni [a kevert moduszokról], valamint tudni, melyik név tartozik az ideák ilyen és ilyen társulásához. Van ugyanis egy távolabbi s nagyobb feladatunk is, mégpedig az, hogy meg kell tudnunk, vajon az így elvégzett cselekedetek erkölcsileg helyesek-e vagy helytelenek.”<sup>21</sup>

E tekintetben Locke nem kevésbé abszolutisztikus mint akár Leibniz. Hiszen a törvények tekintetében egyáltalán nem enged meg oly fokú változatoságot, mint a kevert moduszok esetében, ahol a fogalomképzés nagyrészt olyan, morálfilozófiától idegen elvek szerint megy végbe, mint amilyen a levegővétellel való takarékoskodás.<sup>22</sup>

Korábban már említettem a háromféle törvényt, az isteni és a polgári törvényt valamint a vélemény avagy hírnév törvényét. Mélyszerkezetüket tekintve valamennyien „különböző, egyszerű ideák együttese”<sup>23</sup>, melyeket cselekedetek értékelésére alkalmazva nem történik más, mint hogy az elme a cselekedet kevert moduszához tartozó egyszerű ideákat megpróbálja fedésbe hozni a törvény által előírt cselekedet kevert moduszának egyszerű ideáival, s ha sikerül, a cselekedet megérdemli a kötelesség, ártatlanság, erény minősítést, ha nem, akkor a három közül valamilyen értelemben bűnösnek minősítendő. Formálisan tehát nincs semmilyen nehézség az értékelésben. Tartalmilag azonban annál inkább. Mert vajon összhangban vannak-e egymással ezek a törvénytípusok?

---

<sup>19</sup> Leibniz: *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről*. Bp., Magyar Tudományos Akadémia. 1930. 216. o.

<sup>20</sup> Érdekes volna ezt a gondolatot tovább fűzni, s összekapcsolni Locke *Tolerancia-levélének* a közömbös dolgokra (*adiaphora*) vonatkozó elemzésével. Lásd John Locke: *A vallási türelemről*. Bp., Stencil Kulturális Alapítvány. 2003. 220. skk. o. Mester Béla írásai e tekintetben is irányadóak.

<sup>21</sup> 2, 28, 4; 388. o. Zárójeles kiegészítések a szerzőtől. (szerk.)

<sup>22</sup> Vö: 2, 22, 5.

<sup>23</sup> 2, 28, 14.; 394. o.

Ha egy cselekedet bűnös egy adott közösség közvéleménye szerint, akkor vajon ennek alapján el kell-e ítélnünk mindjárt az állami s az isteni törvények szerint is? Intuíciónk szerint nyilvánvalóan nem. Locke sajátos gondolatmenetet alkalmaz. Mindenekelőtt egyértelművé teszi, hogy az isteni törvény „az erkölcsi feddhetetlenség egyetlen igaz zsinórmértéke; s az emberek úgy ítélik meg legfontosabb cselekedeteik erkölcsi jóságát vagy rosszását, hogy ehhez bűnök boldogságot vagy nyomorúságot hoznak-e majd reájuk a Mindenható kezéből.”<sup>24</sup> Ez így önmagában szép volna, meg is felelne az „erkölcsiség igazi alapelvéről” másutt<sup>25</sup> adott meghatározásnak. Csakhogy már ezzel az isteni törvénnyel kapcsolatban is felmerül az a nagyon is fontos kérdés, hogy mi a viszony a „természetes világosság” és a „kinyilatkoztatás hangja”<sup>26</sup> által kihirdetett törvény között. Mit tegyünk az erényes pogányokkal, Noé kortársaival és különösen az esetleges preadomitákkal. Ezt a kérdést Leo Strauss elemezte a *Természetjog és történelemben*.

De a polgári törvény is felvet egy nem triviálisan megválaszolható kérdést. Ha ugyanis „az állam által az államhoz tartozók számára előírt szabályként”<sup>27</sup> határozzuk meg, akkor Locke-kal szemben is felvethető az az ellenvetés, melyet Bramhall tett Hobbes-nak: a Csatorna egyik oldalán ártatlan lehet az a cselekedet, amelyik a másik oldalon bűnösként ítéltetik el.

Locke talán azzal választolt volna erre az ellenvetésre, hogy felidézi természeti törvény elméletének minden társadalomra egyformán vonatkozó következményeit, amelyek nem teszik lehetővé, hogy két állam törvényei szélsőségesen különbözzenek egymástól. Hiszen ha abból indulunk ki, hogy a természeti törvény, azaz Isten akarata, olyan „örök szabály, mely mindenkire, *törvényhozókra* és másokra egyaránt kötelező”,<sup>28</sup> s ha e szabály négy alapvető kérdésben<sup>29</sup> behatárolja *minden állam* törvényhozását, akkor már azt is lehet állítani, hogy lényegi kérdésekben *nem különbözhet* egymástól igazán szélsőségesen a létező államok jogrendje. Ezt egy igen érdekes konstrukcióval is megvilágítja Locke: „Mindnyájuk e közös törvénye [ti. a természeti

---

<sup>24</sup> 2, 28, 8; 390. o.

<sup>25</sup> 1, 3, 6; 62. o.

<sup>26</sup> 2, 28, 8; 389. o.

<sup>27</sup> 2, 28, 9; 390. o.

<sup>28</sup> John Locke: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljairól*. Bp., Gondolat. 1986. 134. o.

<sup>29</sup> „kihirdetett, érvényes törvények útján kell kormányozniuk... ezeket a törvényeket úgy kell megalkotni, hogy végső soron csakis egyetlen célt szolgáljanak: az emberek javát ... nem szabad adókat kivetni az emberek tulajdonára az emberek beleegyezése nélkül ... a törvényhozó szerv nem adhatja és nem is tudja átadni a törvényhozó hatalmat senki másnak” Locke: *Értekezés*. XI. fejt. Im. 140. o.

törvény] révén az emberiség összes tagjai egy közösséget, egy társadalmat alkotnak, amely különbözik az összes többi teremtményétől. És ha az emberek nem volnának romlottak, gonoszak és elfajzottak, akkor nem is volna szükség másik társadalomra; nem volna szükség arra, hogy kiváljanak ebből a nagy és természetes közösségből, és pozitív megállapodásuk útján kisebb és megosztott társulásokba tömörüljenek.”<sup>30</sup>

Ez persze a politikai traktátus álláspontja, de talán nem idegen az *Értekezés*-étől sem.<sup>31</sup> Az *Értekezés* viszont legtöbbit a vélemény avagy hírnév törvényével foglalkozik, minden biztonnal előre látva az olyan típusú ellenvetéseket, melyeket Leibniz hoz fel ellene: ha követnénk Locke szóhasználatát, mind az erény, mind a vétkek mást és mást kellene jelentsen a különböző népek körében. E kérdésben voltaképp hasonló módon érvel Locke az *Értekezés*-ben, mint a polgári törvénnyel kapcsolatban a polgári kormányzatról szóló írásban. Abból indul ki, hogy az erény és a vétkek neveket „mindenütt ama cselekvések jelölésére ... javasolják, melyek saját természetük szerint jók vagy rosszak.”<sup>32</sup> Mármost ha nem tévednek e jelölésben, akkor „egybeesnek a főt említett isteni törvénnyel”. De vajon lehetséges-e, hogy igazán lényegi kérdésekben különbözzenek ezek a törvényelgondolások? Locke válasza ismét: nem. Hiszen nyilvánvaló, mondja, hogy formálisan mindenképp igaz az, hogy bármely nép körében azt nevezik erénynek, amit dicsérnek, s azt vétkeknek, amit kárhóztatnak. S noha lehetnek olyan esetek, amikor tartalmilag eltérnek egymástól az egyes népek erényei és vétkei, mégis, „a nagyarábecsülés és az elítélés, az erény és a vétkek mindenütt nagymértékben megegyezik a jó és a rossz változhatatlan szabályával, melyet Isten törvénye határozott meg;”<sup>33</sup> S nem csupán az érvelés szerkezete rokon az imént idézettel – fölfedni a lát-szólagos különbségek mögött a lényegileg mégis közös alapot –, hanem maga a főszabály is: elősegíteni az emberi nem javát: „elvégre nincsen semmi, ami oly közvetlenül és kézzelfoghatóan biztosítja és segíti elő az emberi nem általános javát ezen a világon, mint az, ha engedelmessékedünk ama törvényeknek, melyeket Isten szabott meg számunkra; és nincs semmi, ami inkább tápot adna a gonosztevésnek és zűrzavarnak, mint ezek elhanyagolása.”<sup>34</sup> Kérdés marad persze, hogy azért kell-e az ember javát általános kritériumnak tekintenünk vétkek és erény megítélésekor, mert Isten így rendelte, vagy pedig azért tekinthetjük isteninek, mert az ember javát szolgálja.

---

<sup>30</sup> Im. 128. o.

<sup>31</sup> És semmiképp sem idegen Leibniz álláspontjától, aki – ha nem is a múltba, de a jövőbe vetítve – az emberiséget egy, Istentől küldött fejedelem uralma alatt egyesítettnek látta az *Újabb értekezések* záró mondataiban.

<sup>32</sup> 2, 28. 10; 390. o.

<sup>33</sup> 2, 28, 11; 392. o.

<sup>34</sup> 2, 28, 11; 392. o.