

A STANDARDOK PROBLÉMÁJA A REALISTA POLITIKAELMÉLETBEN

Szűcs Zoltán Gábor

(MTA TK Politikatudományi Intézet)

ÖSSZEFOGLALÓ

Írásommal ahhoz a vitához szeretnék hozzászólni, hogy miként értelmezendő a politikai realizmusban az erkölcsi és a politikai standardok viszonya. Amellett érvelek, hogy (1) a realista irodalomban politika és morál viszonyának többféle modellje létezik. Ezek közül kettő hagyományosan meghatározó szerepet játszik: a *machiavelliánus* és a *hobbesiánus*, amelyek mindegyike meglehetősen problematikus választ ad arra a kérdésre, hogy miért van szükség külön politikai standardokra. Továbbá, hogy (2) éppen ezért különösen nagy figyelmet érdemel minden olyan realista kísérlet, amely a két meghatározó irányzattól eltérő megalapozást keres a politikai standardok számára. Illetve, hogy (3) Andrew Sabl *arisztoteliánus-ciceroniánus* „demokratikus állhatatosság” elmélete, bár maga sem hibátlan, ügyesen kerüli ki mind a machiavelliánus, mind a hobbesiánus megközelítés klasszikus csapdáit. Mindezek alapján úgy gondolom, hogy egyrészt a politikai standardok realista felfogása sokkal változatosabb, mint elsőre látszik, és másrészt sokkal kevésbé védtelen azokkal a kritikákkal szemben, amelyek szerint teljes félreértés és szükségszerűen alapvető önellentmondáshoz vezet a politika autonómiájának realista koncepciója.

Kulcsszavak: morális és politikai standardok ■ politikai realizmus ■ politikaelmélet ■ Hobbes ■ Machiavelli ■ Arisztotelész

BEVEZETÉS

Írásommal ahhoz a vitához szeretnék hozzászólni, hogy miként értelmezendő a politikai realizmusban az erkölcsi és a politikai standardok viszonya. Más-ként megfogalmazva: van-e valamiféle autonómiája a politikának az erkölccsel szemben? Ez a kérdés központi jelentőségű a realista politikaelmélet számára, különösen, mivel a realista szerzők vagy a moralizmussal, vagy pedig az utópizmussal szemben határozzák meg magukat (Galston, 2010), ezért a rá adott válaszok lényegében azt is eldöntik, hogy mennyire vehető egyáltalán komolyan a realista politikaelmélet. Míg a realisták szerint a politika bizonyos fokú autonómiát élvez az általános morális szabályokkal szemben, addig ellenfeleik – változatos pozícióból – vitatják morál és politika elválasztásának érvényességét, azon az alapon, hogy a realisták szerintük félreértik és indo-

kolatlanul leszűkített értelemben használják a morál fogalmát (Hall, 2013; Sigwart, 2013; Erman–Möller, 2015; Leader Maynard–Worsnip, é. n.)

Hogy meg tudjuk vizsgálni, mennyire megalapozott egyik vagy másik álláspont, legalább két úton indulhatunk el. Az egyik az, hogy megvizsgáljuk, milyen morálfogalommal dolgoznak a realisták és azt próbáljuk eldönteni, hogy ez a fogalomhasználat mennyire megalapozott, vagy azt, hogy a sajátos politikai standardok vajon valóban kívül esnek-e a morál hatókörén (Leader Maynard–Worsnip, é. n.). A másik út, amelyet jelen írás is követni próbál, az, hogy közelebről megvizsgáljuk morál és politika elválasztásának realista értelmezéseit és arra kérdezzük rá, hogy vajon mennyire jól szolgálják az elválasztást azok az elméleti következtetések, amelyeket az elválasztás szükségességéből a realista szerzők levonnak.

Ennek megfelelően az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy (1) a realista irodalomban politika és morál viszonyának több különböző modellje létezik. Ezek közül kettő hagyományosan meghatározó szerepet játszik: a *machiavelliánus* és a *hobbesiánus*, amelyek mindegyike meglehetősen problematikus választ ad arra a kérdésre, hogy miért van szükség külön politikai standardokra. Továbbá, hogy (2) éppen ezért különösen nagy figyelmet érdemel minden olyan realista kísérlet, amely a két meghatározó irányzattól eltérő megalapozást keres a politikai standardok számára. Illetve, hogy (3) Andrew Sabl *arisztoteliánus-ciceroniánus* „demokratikus állhatatosság” elmélete, bár maga sem hibátlan, ügyesen kerüli ki mind a machiavelliánus, mind a hobbesiánus megközelítés klasszikus csapdáit. Mindezek alapján úgy gondolom, hogy egyrészt a politikai standardok realista felfogása sokkal változatosabb, mint elsőre látszik és másrészt sokkal kevésbé védtelen azokkal a kritikákkal szemben, amelyek szerint teljes félreértés, és szükségszerűen alapvető önellentmondáshoz vezet a politika autonómiájának realista koncepciója.

Tanulmányom a következőképpen épül fel. Először a politikai és morális standardok közötti megkülönböztetést vezetem be klasszikus szövegekre támaszkodva. Ezután kortárs realista elméletalkotókat vizsgálok abból a szempontból, hogy miként jelenik meg náluk a machiavelliánus, illetve a hobbesiánus felfogás; és ez milyen problémákhoz vezet. Utána áttérek Sabl elméletének ismertetésére, különös tekintettel arra, ami elkülöníti az ő felfogását a két uralkodó realista megközelítéstől. Végül levonom a következtetéseket mindebből a politika autonómiájának realista tézisére vonatkozóan.

A POLITIKAI ÉS A MORÁLIS STANDARDOK KÜLÖNBségÉNEK KLASSZIKUS FELFOGÁSAI

Ha abból a nagyon általános morálfogalomból indulunk ki, amely szerint minden emberi viselkedési norma – helyes és helytelen közötti megkülönböztetés

– végső soron morális jellegű (Sigwart, 2013), akkor természetesen teljességgel alaptalan amellelt érvelni próbálni, hogy a politikának megvannak a maga standardjai, amelyek különböznek a moralitás szabályaitól.

Úgy gondolom, ha valóban meg akarjuk érteni, mit is jelent, hogy a realisták szerint a politika autonómiát élvez a moralitás általános szabályaihoz képest, közelebről kell megvizsgálnunk a realista hagyományt és a kortárs realisták szövegeit. Ezekből ugyanis egy sokkal differenciáltabb kép bontakozik ki a problémáról, mint amit a morál vs. politika képlete sugallna. S ami a legfőbb, politikai és morális standardok viszonyának olyan modelljei rekonstruálhatók, amelyek sokkal kevésbé érzékenyek a kritikai ellenvetésekre, mint azt elsöre gondolhatnánk azok alapján az erőfeszítések alapján, amelyek azt igyekeznek bizonyítani, hogy az egész felvetés a realisták részéről kisiskolás félreértés (mert semmire sem használható trivialitást állít), vagy egy néhány lépésben reménytelen önellentmondásokhoz vezető képtelenség. Mindez nem azt jelenti, hogy ne lennének meg ezeknek a modelleknek a maguk problémái, sőt, azt is mondhatjuk, hogy nem feltétlenül alkalmasak a maguk elé tűzött célok teljesítésére. De ebből még nem következik sem az, hogy ne lennének hasznosak, sem az, hogy ne lehetne még jobb modelleket keresni. A továbbiakban ezért azt fogom megmutatni, hogy milyen modellek léteznek, mik ezeknek az előnyei és hátrányai, és milyen alternatívák állnak rendelkezésre.

A realizmus klasszikus irodalmában két alapvetően különböző megközelítés létezik a sajátosan politikai standardok elkülönítésének a moralitás általános szabályaitól. Ezeket az egyszerűség kedvéért machiavelliánusnak és hobbesiánusnak nevezhetjük, mivel *A fejedelem* és a *Leviatán* paradigmikus módon dolgozta ki a kétféle modellt és mind a mai napig e két szerzőhöz nyúlnak vissza a leggyakrabban azok, akik realista elméletalkotókként a politika autonómiája mellett érvelnek.

A machiavelliánus megközelítés lényege, hogy a politika és a morál standardjai elválnak egymástól és időnként még konfliktusba is kerülhetnek egymással. Machiavelli *A fejedelemben* rendkívül árnyalt és elegáns elemzését adja ennek a problematikának. Nála a morál és a politika standardjai közötti különbségtétel két tényezőn alapul.¹ Egyrészt a politikusnak sajátos célja van: a hatalom megszerzése és megtartása (Machiavelli, 1993: 9.), s ezért a helyes és helytelen politikai cselekvés közötti különbség az ő számára attól függ, hogy ezt a célt mennyire szolgálja az adott tett. Másrészt a politikus egy olyan világban kénytelen tevékenykedni, ahol az emberi természet tökéletlensége és a folyton változó körülmények lehetetlenné teszik, hogy a morális standardokhoz ragaszkodva mindig teljesíteni lehessen a politikus sajátos céljait (Machiavelli, 1993: 54. és 75.). Morális és politikai standardok szétválását jelzi a kép-mutatás fontos szerepe is *A fejedelemben*: Machiavelli szerint, ha a morálisan helyes cselekvés nem is mindig segíti elő a politikai sikert, annak látszata viszont többnyire hasznosnak bizonyul (Machiavelli, 1993: 54.). A kétféle stan-

dard különbségének legvilágosabb bizonyítéka ugyanakkor nem ez, hanem, hogy Machiavelli szerint néha kifejezetten hasznos a politikus számára, ha morálisan rossznak tartják őt (Machiavelli, 1993: 50–52.). Vagyis, a politikai és a morális standardok nem csupán megkülönböztethetők, de közöttük időnként, bizonyos helyzetekben kibékíthetetlen ellentét is létrejöhet. Ugyanakkor viszont, *A fejedelem* nem állítja azt, hogy bármi megtehető a politikai siker érdekében: Machiavelli szerint, ha a politikus meggyűlölteti magát az emberekkel, semmilyen politikai ügyességgel nem tud hatalmon maradni (Machiavelli, 1993: 51. és 55–61.). Még szerinte is létezik tehát egy olyan végső standard, amelynek megsértése teljes mértékben összeegyeztethetetlen a politikusi léttel, s ezt akár morális jellegűnek is mondhatnánk, ha a meggyűlölés teljes mértékben attól függne, hogy ki mennyire sérti meg a morális standardokat és nem inkább egyfajta korlátozó külső körülmény lenne, amelyben a morális standardokhoz való valóságos vagy látszólagos igazodás mellett még sok minden másnak is lehet szerepe. Az azonban világos, hogy a machiavelliánus megközelítésbe is be van építve az igény arra, hogy a politikának ne csak a siker legyen a mércéje, hanem valami más is.

Ezzel el is érkeztünk a machiavelliánus megközelítés legizgalmasabb, ugyanakkor legproblematikusabb pontjához. Ahhoz a kérdéshez, hogy milyen standardok érvényesek a politikára, ha nem az erkölcs általános szabályai? Erre a kérdésre pedig machiavelliánus nézőpontból nem könnyű válaszolni. Amilyen ékesszólóan és szofisztikáltan van levezetve a moráltól való autonómia *A fejedelemben*, a helyes politikai cselekvés szabályairól sokkal bizonytalanabb tudással szolgál. Ennek oka pedig az, hogy a machiavelliánus megközelítés alapvetően kontextualista, azaz, úgy véli, hogy a politikailag helyes magaviselet szabályait mindig a konkrét körülmények határozzák meg (Machiavelli, 1993: 74–76.). Ebből pedig könnyen beláthatóan az a nehézség adódik, hogy nagyon megnő a politikai cselekvés megítélésének bizonytalansága. Hiszen a konkrét körülményeket az események lezárultáig nem lehet teljeskörűen megismerni. A machiavelliánusok válasza erre a problémára kettős. Egyfelől, preferálják a történeti, retrospektív ítéletalkotást, amely általános szabályok felismerése helyett részleteiben tanulmányozott egyedi esetek megértésére fókuszál. Másfelől pedig bevezetnek egy olyan fogalmat, amelynek célja annak megmagyarázása, hogy miként képes a politikus a helyes politikai cselekedet kiválasztására. Machiavelli ilyen értelemben használja a virtú fogalmát, amely nála sajátosan politikai erényt jelent, de szintén nevezetes a sok szempontból machiavelliánusnak tekinthető Max Weber szemmérték (Augenmass) fogalma, amit ő a „politikus döntő pszichológiai tulajdonságának” nevez (Weber, 1998: 195.), s a sort még folytatni lehetne az irodalomból vett további példákkal. A történeti tudás iránti vonzalom és a politikus ügyességének hangsúlyozása ugyanannak az éremnek a két oldala: a történeti tudás a körülményekre fókuszál, de a jelenben használhatatlan, a politikai ügyesség pedig egyfajta ráérzés,

amire azért van szükség, mert a körülmények megfelelő mélységben úgysem ismerhetők meg a jelenben.

Az igazi probléma ezzel a megközelítéssel, hogy akármennyire is próbál kiegyensúlyozottnak tűnni a politikai standardok azonosításakor, a machiavelliánus felfogás erősen elfogult a siker szempontja irányában, aminek nem csak az a nehézsége, hogy a siker nyilvánvalóan nem igazol mindent, hanem abban is, hogy nem világos, mi a siker mércéje. Milyen mértékű és milyen időtartamú siker számít egyáltalán sikernek? Ennek iróniájával egyébként már maga Machiavelli is tisztában volt, aki *A fejedelemben* expliciten utal is rá, a korán meghalt II. Gyula pápát emlegetve, aki még időben távozott az élők sorában ahhoz, hogy a szerencséje meg ne fordulhasson és a sikerei el ne veszzenek (Machiavelli, 1993: 75.).

A hobbesiánus megközelítés más látószögből pillant moralitás és politika viszonyára és másféleképpen is modellezi ezt a viszonyt. Nem az a kérdés ugyanis Hobbes vagy a hobbesiánusok számára, hogy vajon politika és morál között lehetnek-e akár konfliktusok is a politikai sikerhez vezető úton, hanem, hogy mi a következménye a társadalom redukálhatatlan értékbeli és érdekek szerinti pluralitásának és az ezekből fakadó konfliktusoknak (Hobbes, Ch. XIII).² A hobbesiánus válasz pedig az, hogy szükség van egy politikai autoritásra, amelynek ebbéli szerepében feltétlen engedelmességet kell élveznie a társadalom tagjai részéről, és amelyre rá van bízva minden olyan vita eldöntése, amelyet a társadalom tagjai maguk nem tudnának megoldani. Hobbes eredeti művének egyik legérdekesebb vonása az a paradoxon, hogy látványos deduktív filozófiai nyelvi apparátusa és kényszerítő erejű következtetései valójában nem szolgálnak másra, mint, hogy megalapozzanak egy olyan szuverén autoritást, amelyet aztán már nem köt a cselekvésében semmi. S bár ez a szuverén autoritás nem szükségképpen monarchikus jellegű (Ch. XIX.), ám az tény, hogy a hatalmának nincsenek korlátai s nem is kérhető rajta semmi számon az alattvalók részéről. Míg tehát Machiavellinél komplikált viszonyrendszer tárul fel morál és politika standardjai között, az alkalmi egybeeséstől a konfliktusig, Hobbes perspektívájából nézve a részletek nem számítanak. Olyannyira nem, hogy szerinte igazságosság – vagyis moralitás – csak ott van, ahol közhatalom is van (Ch. XIII),³ mert az általa garantált rend teszi lehetővé, hogy az emberek közötti, szükségképpen fennálló, konfliktusok ne alkalmi erőfölény alapján dőljenek el. Vagyis, nála fel sem merül, hogy morál és politika között konfliktus alakuljon ki. Ezért taglalja hosszasan, hogy a szuverénnel szemben minden kritika és engedetlenség igazágtalan (Ch. XVIII), hiszen a szuverén léte önmagában annyira hasznos és értékes a társadalom fennmaradása szempontjából, hogy minden egyéb mellékes ehhez képest.

Hobbes persze meglehetősen kisarkított formában fogalmazta meg elméletét, de annak magja egyáltalán nem implauzibilis. Eszerint a politikai autoritás tevékenységét egészen más szempont szerint kell megítélni, mint bárki

másét. Mert az a mérce, amelyhez a politikai cselekvés mérendő, a társadalom békéjének megteremtése és fenntartása egy olyan világban, ahol az emberek politikai autoritás nélkül feloldhatatlan társadalmi konfliktusokba keverednének egymással, s nincs olyan konszenzusos eljárás sem, amely mindenki számára elfogadható módon lenne képes megoldani ezeket a konfliktusokat.

Felmerül ugyanakkor két súlyos kérdés az egész modellel kapcsolatban. Az egyik az, hogy vajon tényleg *alapvetően konfliktusos természetű-e az emberi együttélés*. Sokak szerint igen. Vagy azért, mert (s itt Hobbes mellett Thuküdidész, Machiavelli, Nietzsche és Morgenthau is említhető tekintélyként) az emberben ott munkál egyfajta *libido dominandi*, uralomvágy, vagy pedig azért, mert a modern társadalmak alapvetően plurális szerkezetűek (s e téren a modus vivendi-elmélet hívei említendőek), ahol nincs olyan közös alap, amelyre felépíthető lenne egy mindenki igazságérzékének elfogadható megegyezés a vitahelyzetben. De azért az is tény, hogy sokan úgy vélik, a konfliktusokra épülő politikakép túlságosan egyoldalú és pesszimista a valósághoz képest. Márpedig, ha a politikai autoritás nem kizárólag egy végtelenségig törekeny társadalmi béke szolgálatában áll, akkor a kizárólag a békére irányuló, sajátosan politikai standard létjogosultsága megkérdőjeleződik. A leggyakoribb, már Hume óta ismert ellenvetés a hobbesi felfogással szemben azoknak az egyének és a szuverén autoritás közötti köztes szinteken elhelyezkedő társadalmi normáknak a teljes hiánya a Leviatánban, amelyek elkerülhetővé tennék a szuverén autoritás hatalmának korlátlanságát egyfelől és a politikai rend végtelen instabilitását másfelől (Gaus, 2011; Sabl, 2012; Szűcs, 2016).

A másik kérdés sem kevésbé fenyegető a hobbesiánus modellre: ha a béke a standard, amivel a politikai cselekvést megítéljük, amelynek ugyanakkor egy inherensen instabil, konfliktusos világban kell érvényesülnie, akkor *a cél és az eszközök között mindig mutatkozni fog egyfajta feszültség, amellyel nehéz mit kezdeni*. Hiszen végső soron a hobbesiánus modellben azt kell mérlegelni, hogy adott helyzetben mennyire szolgálta a célt (a békét) az adott eszköz (ami többnyire nem békés), ezt pedig csak kontextuskötötten és utólag, a sikere alapján fogjuk tudni megítélni. Itt pedig újra előjönnek ugyanazok a problémák, amik a machiavelliánus modellel kapcsolatban. S ez nem csak elvi probléma, hanem gyakorlati is, amit Hobbes a személyes életében is átélt: *a Leviatánt* a Franciaországba menekült Stuart-udvar tagja a cromwelli Londonban adta ki és ezzel voltaképp korábbi lojalitásának feladását, s a társadalmi békét a jelek szerint sikeresebben garantáló forradalmi rezsim oldalára állását készítette elő elő. (Amiért majd évekkel később, a restauráció alatt meg is kapta méltó büntetését, ha nem is jogilag.) Saját szavaival: „Igazság szerint, haza szeretnék menni.” (Skinner, 2004: 21).

Összefoglalva, sem a machiavelliánus, sem a hobbesiánus modell nem vádolható azzal, hogy naiv és triviális módon közelítené meg morál és politika standardjainak problémáját, vagy hogy arról ábrándoznának, hogy létezhethet

egy moráltól teljesen mentes, tiszta politika. Ehelyett a machiavelliánus modell azt mutatja meg, hogy ha a politika standardja a hatalom megszerzése és megtartása, akkor a politikailag helyes cselekvéseink néha lehetnek morálisan helyesek, máskor elég, ha csak annak látszanak, de néha kifejezetten erkölcs-teleneknek kell lenniük. A hobbesiánus modell pedig arról szól, hogy egy állandóan társadalmi konfliktusokat okozó, redukálhatatlan emberi sokféleség világában a politikai autoritás tetteinek legfőbb mércéje a béke kell legyen, s amíg nincs béke, tulajdonképpen társadalmi igazságosság sem létezhet. E modellek a politika standardját szükségképpen kontextuálisan és retrospektíven fogják fel, ez az erejük és egyúttal a gyengeségük is. Előnye, hogy rugalmasan alkalmazkodni igyekszik a körülményekhez. A hátránya viszont, hogy a siker nagyon bizonytalan, csak utólag megítélhető és erősen vitatható mérce.

Márpedig ez kétségessé teszi, hogy van-e egyáltalán elmélete a politikai standardoknak vagy az azokról való gondolkodás maga is politikai tevékenység. Mindezt azért érdemes hangsúlyozni, mert Hobbes vagy Machiavelli szempontjából nem sok jelentősége volt annak, hogy elkülöníthető-e a politikáról való gondolkodás és a politikai gondolkodás, de a következőkben tárgyalandó kortárs realisták számára annál fontosabb kérdés.

KORTÁRS HOBBSIÁNUSOK

Az alábbiakban Bernard Williams híres esszéje, a *Realism and Moralism in Political Theory* segítségével igyekszem megmutatni majd, hogy miként termelik ezek a kortárs szövegek újra a hobbesiánus modell alapvető problémáit, még ha új köntösbe öltöztetik is azokat.

Hogy megérthessük őket, két dolgot kell észben tartanunk. Az első, hogy a kortárs realizmus egy akadémiai diszciplína státusáról és művelésének értelméről szól elsősorban. Arról, hogy vajon releváns-e a való élet szempontjából az, amit a politikai filozófia, politikaelmélet mondani tud a politikáról (Newey, 2001: 15.; Sleat, 2014b: 1.). A második, hogy a kortárs vitákban a hobbesiánus modell a legitimitás és a modus vivendi fogalmaival kapcsolódik össze.

Bernard Williams esszéje a nagy brit erkölcsfilozófus életművén belül érdekes helyet foglal el. A *Realism and Moralism* kissé kapkodó, ugyanakkor élére állított, provokatív megfogalmazásokban beszél morál és politika standardjainak viszonyáról és ezek miatt sokszor kapta meg azt a szemrehányást, hogy valójában képtelen a kétféle standard szétválasztásának kielégítő igazolására. Ugyanakkor a filozófus más, korábbi művei alapján okkal merül fel a gyanú, hogy az esszé célja mégsem egy tiszta szétválasztás. Williams ugyanis morál-filozófusként is gyanakvóan tekintett a nagy, átfogó morális rendszerekre és azt gondolta, hogy az etikai gondolkodás filozófiai formájának megvannak a

maga szükségszerű korlátai (Williams, 2006). Innen nézve pedig a *Realism and Moralism* támadása a politikai moralizmus utilitarista és deontológiai formái ellen (Williams, 2005: 1.), mégpedig expliciten Hobbesra hivatkozva (Williams, 2005: 3.), inkább tűnik a moralizmus mint átfogó, rendszeres és morálfilozófiai jellegű politikakép kritikájának, mint az etikai megfontolások politikából való kizárására törekvésnek. Ha pedig így van, akkor a williamsi modell alapelemei, mint a „politika első kérdése” (amire a válasz nem az igazságosság Williams szerint, hanem a *rend*) vagy az „alapvető legitimációs igény” korántsem biztos, hogy körkörös érvelésbe fulladó kísérletek morál és politika standardjainak elválasztására, ahogy például Charles Larmore állítja, hanem valóban azok, amik. Olyan fogalmak, amelyek a moralizmusnak kínálnak alternatívát, anélkül, hogy az etikai megfontolásokat kizárnák a politikából.

Hogyan rekonstruálható Williams gondolatmenete mindezek figyelembevételével?

Igazságosság és rend szembeállítására épül. Ez két okból sem meglepő. Egyrészt, mivel az igazságosság az egyik nagy ellenfél, a rawlsi filozófia alapfogalma és mert a rawlsi filozófia pontosan azt teszi, amit Williams máskor is elutasít: egy filozófiai rendszerbe illesztve kívánja igazolni az igazságosság központi szerepét a politikai cselekvések megítélésében. Másrészt, a Williams által hivatkozott Hobbes a *Leviatán*ban maga is rend és igazságosság szembeállításával dolgozik, amikor azt állítja, hogy amíg nincs egy szuverén autoritás, amely garantálni tudná a rendet, addig igazságosságról sem beszélhetünk (Ch. XIII). Mikor Williams azt mondja, hogy a „politika első kérdése” a rend, voltaképp morális és politikai standardok hobbesiánus modelljét veszi át. Eszerint pedig nincs esély az igazságossággal bármit is kezdeni, amíg nincs garantálva a politikai közösség stabilitása. Mindez pedig azt jelenti, hogy Williamst nem teljesen méltányos azzal érvelve kritizálni, hogy a rend és az igazságosság nem választhatóak el egymástól, illetve hogy egy igazságtalan rend úgyse tartható fenn. A szembeállítás lényege ugyanis Williamsnél (ahogy már Hobbesnál is) az, hogy vajon mi sürgetőbb feladat a politikában: az igazságosság legjobb elméleti rendszerének kidolgozása és elfogadtatása vagy a rend gyakorlati biztosítása?

Túl is lép Williams azonban annyiban a hobbesi szuverenitáselméleten, hogy az „alapvető legitimációs igény” fogalmával a végső politikai standard mellé bevezet egy másikat, amely azonban korántsem ugyanabban a státuszban van nála, mint az igazságosság Rawlsnál, ezért sem egészen fair azt gondolni, hogy ezzel a moralizmust csempészi vissza Williams az elméleti rendszerébe (Larmore, 2013: 291–292.). Az „alapvető legitimációs igénynek” ugyanis két, egymástól Williams számára nem független összetevője van, s ezek egyike sem mutatja egy átfogó elméleti rendszer vonásait: egyfelől tartalmazza az érthetőség, elfogadhatóság mozzanatát a politikai közösség tagjai felé (Williams, 2005: 5), másrészt magában foglalja azt a követelményt, hogy ne

álljon ellentétben a politikai rend fenntartásának követelményeivel (Williams, 2005: 4.). E két összetevő azért nem független egymástól, mert Williams szerint akkor fordul önmaga ellen a politikai rend fenntartására irányuló törekvés, ha lemond arról, hogy érthető és igazolható legyen a közösség tagjainak túlnyomó többsége számára. De persze ettől még a kettőt meg lehet különböztetni egymástól analitikus célokra és ezzel Williams is tisztában van, mert a szöveg szerint nincs világos mércéje annak, hogy a politikai közösség tagjai egy részének kényszerítése vagy a velük szembeni erőszak honnantól válik a rendre nézve károssá. Az ezen a ponton felmerülő problémák kezelésére Williams érdekes módon kettős stratégiát alkalmaz. Egyrészt azt mondja, hogy kontextusfüggő, hogy mikor kinek mi mennyire elfogadható (Williams, 2005: 8.). Másrészt szemrebbetés nélkül a gonoszság nyilvánvaló tényeire hivatkozik (Williams, 2005: 4, 10–11.), és nem valamilyen elméletileg kidolgozható mércére.

Mindezek alapján Williams elméletét felfoghatjuk úgy is, mint a hobbesiánus modell továbbgondolásának, finomításának kísérletét. Míg Hobbes szélsőséges formában elképzelt szuverén autoritása a *Leviatánban* semmilyen értelemben nem szorul igazolásra és nem is tehető kritika tárgyává (Ch. XIX), Williams a legitimitás fogalmával igyekszik árnyalni ezt a meglehetősen leegyszerűsítő képet. Ugyanakkor az általa választott megoldással nem tudja megnyugtatóan rendezni azt a két alapkérdést a hobbesiánus modellel kapcsolatban, amelyet korábban említettem.

Arra a kérdésre, hogy a siker hogyan képes igazolni az autoritást, az „alapvető legitimációs igény” fogalma komplexebb választ kínál az eredeti hobbesi elméletnél, hiszen szerepel benne az elfogadhatóság kritériuma és az a feltétel is, hogy a célok és eszközök közötti feszültség kezelve legyen valahogy, sőt, ezenfelül nem ártall hivatkozni etikai szempontokra sem. Csakhogy az „alapvető legitimációs igény” tartalma azért mégiscsak kontextusfüggő, s így végső soron ugyanúgy retrospektíven értelmezhető, bizonytalan és vitatható a gyakorlatban, mint bármely más kontextusfüggőként meghatározott politikai standard. Ezt csak valamelyest enyhíti Williams egyértelmű liberális elköteleződése, ami azért ad egyfajta keretet a politika standardjai számára, legalábbis a jelenben (Williams, 2005: 3.).

A másik kérdésre pedig, amely úgy szólt, hogy vajon miért gondolja, hogy túlnyomóan konfliktusos jellegű az emberi együttélés, Williamsnak tulajdonképpen nincs semmilyen válasza. Egyszerűen csak adottnak tekinti, hogy a világ ilyen, s e tekintetben előszeretettel hivatkozik Judith Shklarra és az ő „liberalism of fear” koncepciójára.

S ne gondoljuk, hogy Williams esszéje magányos sziget a kortárs realizmusban. Épp ellenkezőleg! Raymond Geuss egész újabb életműve (Geuss, 2005 és 2008) ugyanúgy hobbesi kiindulópontokra támaszkodva küzd az általa

„ethics-first” megközelítésnek hívott moralista politikaképpel és törekszik arra, hogy világosan szétválassza morális és politikai cselekvés standardjait. A párhuzamok nem érnek véget a közös hobbesi kiindulópontonál. Geuss is különbséget tesz az etika ártalmatlan, a politikában mindig is szerepet játszó felfogása és az említett „ethics-first” felfogás között (utóbbit egyébként az euklidészi geometriai gondolkodáshoz hasonlítja – Geuss, 2008: 2.); és ő is amellet érvel, hogy a gyakorlati politika követelményei nem alapozhatóak meg elméleti spekulációk útján; s ez nála is a politikai gondolkodás kontextuskötöttségének és az elméletalkotás korlátainak felismeréséhez vezet (Geuss, 2008: 37.). Ami viszont feltűnően megkülönbözteti az ő felfogását Williamsétől, hogy nála a legitimitásnak csupán alárendelt szerepe van a hatalmi küzdelmekhez képest.⁴ Így viszont hiányoznak Geussnál Williams „visszacúszásai” az etikai szempontokba. Ugyanakkor történeti korokon átívelő, metafizikai szerephez jut nála a hatalom, ami érdekes ellentétben áll a geussi elmélet gyakori hivatkozásaival a történeti kontextusra.

De említhetjük John Grayt is, akinek a *modus vivendi*-ről alkotott elmélete a hobbesi elmélet tudatos újragondolására tett kísérlet, amely két ponton nyúl hozzá az eredeti hobbesi felfogáshoz (Gray, 2000; vö. Horton, 2006) Egyrészt, a kortárs értékluralizmus felől, egymással összeegyeztethetetlen kultúrák egymás mellett élésének lehetőségét kutatva bővíti ki az alapvetően individualista ontológiával dolgozó hobbesi elméletet. Másrészt, Hobbesszal ellentétben nem az állam szuverenitásának megalapozására, hanem a különböző csoportok együttélésének feltételeire fókuszál.

A sor még folytatható lenne, például Matt Sleattal (Sleat, 2014a) vagy John Hortonnal (Horton, 2010), akik mind többé-kevésbé a hobbesiánus modellben gondolkodva kérdeznak rá a morális és politikai standardok viszonyára. De ezekről is elmondható ugyanaz, ami Williamsről: bármilyen erényei is vannak ennek a felfogásnak a moralizmussal szemben, bizonyos mértékig semmitmondóaknak tűnnek, amint a gyakorlati politika felé kezdenek közeledni, mivel a hobbesiánus megközelítésbe beépített problémákra nincsenek radikálisan új válaszaik.

Ez persze még nem jelenti azt, hogy ezek rossz elméletek. Az például talán már a fentiekből is látszik, hogy a kortárs hobbesiánusok számára a morális és a politikai standardok közötti viszony egyáltalán nem olyan egyszerű, mint ezt a kritikusai sugallják. Ugyanakkor megállnak azon a ponton, ahol érdemben mondható lenne valami a politikai standardok konkrét tartalmáról. Részben talán azért, mert túl sokat akarnak markolni: nem csak a jelenbeli, hanem általában minden politikai közösségre érvényes elméletben gondolkodnak, s ezért kénytelenek kihagyni belőle a történetileg specifikus feltételeket, miközben a jelen tekintetében természetesen ritkán merészkednek a liberalizmus határain túlra. (Ez még Geussra és Grayre is igaz bizonyos mértékig).

KORTÁRS MACHIAVELLIÁNUSOK

Az alábbiakban Richard Bellamy 2010-es cikke, a *Dirty hands and clean gloves* fog sorvezetőként szolgálni a kortárs realizmusban fellelhető machiavellista megközelítések jellemzéséhez (Bellamy, 2010).

Előzetesen le kell szögeznünk, hogy Machiavellinek, az „ördög tanító-mesterének” jelen viszonyokra alkalmazása bizonyos nehézségekkel jár. A demokratikus politika ugyanis, bár természetesen felveti morál és politika konfliktusának lehetőségét, amit a kortárs morálfilozófia a „piszkos kezek dilemmájaként” ismer Michael Walzer egy 1973-as cikke nyomán, de csak egy meglehetősen korlátozott értelemben az eredeti machiavelliánus felfogáshoz képest (Walzer, 1973). Ahogy azt Andrew Sabl találóan megjegyezte: a modern politikában a kezek ritkán koszosak vértől, inkább a sok kézfogás miatt az izzadságtól azok (Sabl, 2002: 3.). Ez nem jelenti azt, hogy modern, demokratikus politikusok kezéhez ne tapadhatna vér: a vietnami, az afganisztáni vagy az iraki háborúban is százezrekben mérhető az áldozatok száma. De a fizikai erőszaknak ezzel együtt is sokkal kisebb a szerepe a politikában, mint az egymással folyton háborúzó, permanens polgárháborús viszonyok között élő, instabil reneszánsz városállamokban. A machiavelliánus gondolat tehát, hogy a politikusnak céljai érdekében időnként rossznak kell lennie, szükségképpen egészen mást kell jelentenie a kortárs realisták számára.

Mindezek után lássuk közelebbről a *Dirty hands and clean gloves* gondolatmenetét! Bellamy esszéjének célpontja a liberális idealizmus szerinte alapvetően téves elképzelése morál és politika standardjainak viszonyáról (Bellamy, 2010: 415.). A szöveg ennek megfelelően három nagyobb egységből áll: az első kettőben morál és politika összeegyeztethetőségének kétféle liberális idealista stratégiáját kritizálja, a harmadikban pedig egy hamisítatlanul machiavelliánus választ ad arra a kérdésre, hogy miként kezelhető a piszkos kezek dilemmája demokratikus viszonyok között.

Az első probléma, amelyet Bellamy megtárgyal, az, hogy vajon lehetséges-e morált és politikát a politikai cselekvő személyében összeegyeztetni (Bellamy, 2010: 416–420.). Elismerve, hogy a magán és a köz moralitás követelményei nem mindig esnek egybe, tehát, hogy időnként előfordul, hogy a politikailag helyes cselekvés egy magánember számára helytelen lenne, az egyik lehetőség a piszkos kezek dilemmájának megoldására az, ha azt feltételezzük, hogy az adott politikus maga valahol mégiscsak morálisan jó ember. Walzer maga is valami ilyesmire jut *Political Action: The Problem of Dirty Hands* című esszéjében, azt állítva, hogy a feloldhatatlan morális konfliktus felismerése nélkül nincs valódi piszkos kéz-dilemma sem. Természetesen nem várható el a politikustól az elvekhez való, a szentekre jellemző feltétlen ragaszkodás, de elvileg lehetségesnek tűnik kiegyensúlyozni ennek a magatartásformának az ételiszterütlenségét a következményekkel való kalkulációval (ez a szembeállítás ter-

mészetesen Webertől lehet ismerős), tűnődik Bellamy, de aztán gyorsan el is veti ezt a lehetőséget, mint megoldást. Morális konfliktusaink ugyanis nagyrészt abból adódnak szerinte, hogy különböző társas szerepeinkben eltérő követelményeknek kellene megfelelnünk és nincs egy olyan univerzálisan érvényes morális kód, amelyre egy jó ember ilyenkor hivatkozni tudna. A jó politikust sem aszerint ítéljük meg, hogy jó ember-e, hanem, hogy jó politikus-e, a kettő között a kapcsolat pedig Bellamy szerint teljesen esetleges. Ez egyrészt azt jelenti, hogy egy helyesen cselekvő politikus tucatnyi más szempontból lehet kifejezetten rossz ember is. Másrészt azt, hogy nincs egy olyan központi magja a személyiségünknek, amelyben a különböző szerepekbeli konfliktusok feloldhatók. Elvileg nem lehetséges, tehát Bellamy szerint, a piszkos kezek problémájára azzal keresni megoldást, hogy a politikus személyiségének morális integritására hivatkozunk.

A második probléma, amivel az esszé foglalkozik, hogy vajon lehetséges-e a piszkos kezek dilemmáját a politika különböző szintjeinek szétválasztásával kezelni (Bellamy, 2010: 420–424.). Bellamy itt azzal a liberális idealista illúzióval száll szembe, amely az emberi jogokra hivatkozás és a politikai döntések bírói felülvizsgálata iránti erős liberális rokonszenvben jelenik meg eklatáns formában a kortárs politikai filozófiában. Eszerint lehetséges valamiféle semleges, depolitizált eljárás keretében kialakítani azokat a konszenzuális határokat, amelyek között kell maradnia a modern demokratikus politikának, s amelyen belül a „nyilvános észhasználat” (public reason) segítségével igazolhatók a politikai döntések. Bellamy szerint azonban mindez nem több illúziónál. Az egész elképzelés alapvető hibája, hogy a politika határaitól valójában sosem lehetséges egyetértés. Egy szabadpiaci kapitalista vagy egy állami beavatkozáspárti szociáldemokrata épp abban nem értenek egyet, mi tartozik a politikára és mi nem. És akkor még nem is említettük a feminizmust, amelynek lényege a politika külső határainak elmosása, újrarajzolása. Ezen felül pedig még további két súlyos probléma merül fel Bellamy szerint. Az egyik az, hogy a depolitizált eljárások csak eltorzítják a politikai küzdelmeket, de nem szüntetik meg annak politikai jellegét. Csak mostantól alkotmányos normák interpretálásának álcáját öltik magukra és a bírók szerepfelfogásával és ideológiájával kapcsolatos belviták fogják még obskúrusabbá tenni ezeket a politikai vitákat. A másik súlyos probléma pedig az, hogy a politikában sokszor nem lehetséges vagy legalábbis kifejezetten káros volna, ha nyilvános megvitatásnak szolgáltatnánk ki a politikai döntéseket. Például azért, mert bizonyos helyzetekben különböző emberek különböző okokból támogathatnak bizonyos intézkedéseket, míg egy nyilvános vita a köztük lévő véleménykülönbségeket domborítaná ki. Olykor pedig az is előfordul, hogy egy nem nyilvános egyeztetés eredménye mindenki számára elfogadható, míg magának a tárgyalásnak a ténye nem az lenne. Ilyenkor a nyilvános megvitatás eleve kizárná azt, amit különben mindenki kívánatosnak tart utólag. Mindebből pedig az következik,

hogy nem csak a morálisan jó politikusi személyiség, de a morálisan megalapozott eljárások sem jelentenek Bellamy szerint megfelelő garanciát a politikailag helyes eléréséhez. Épp ellenkezőleg, a politikailag helyes olykor kifejezetten a megtévesztésen alapul.

Így jut el Bellamy saját – velejéig machiavelliánus – elméletéhez, amelynek lényege, hogy a politikában a hipokrizis politikai erény. Mégpedig nem csak abban az esetleges értelemben, hogy időnként, egyszer-egyszer szükség van a hazugságra a politikában, hanem, hogy a képmutatás a demokratikus politika lényegéhez tartozik. Demokratikus politikának ugyanis előfeltétele valamiféle elszámoltathatóság, márpedig, ahogy a fentiekből látszik, a helyes politikai cselekvésnek komoly akadálya volna, ha a politikusok előre vagy menet közben kaphatnának tételes felhatalmazást arra, amit meg kell tenniük. Másfelől viszont, ha a politikusok bármit megtehetnének, amit meg kell tenniük, akkor a politikából kiesne az elszámoltathatóság demokratikus követelménye. A hipokrizis sajátos politikai standardot jelent: felhatalmazza a politikust, hogy belátása szerint cselekedjen, de meg is köti a kezét azzal, hogy számolnia kell vele, hogy ha túlmegy bizonyos határon, és ha lelepleződik, akkor a választók megvonják tőle a bizalmukat. Bellamy elmélete ezen a ponton nem csak Machiavellire, de Weberre is támaszkodik és kifejezetten említi, hogy a képmutatás lényege egyfajta arányérzék: egyensúlyozás a különböző politikai követelmények között.

Sok szempontból nagyon hasonló logikát követ Mark Philp *Political conduct* című könyve is (Philp, 2007). Philp szintén arra alapozza a külön politikai standardok szükségességét, hogy a politika a társadalmi létezés sajátos szférája, sajátos játékszabályokkal. Bellamyyal ellentétben ugyan egy fokkal mintha kevésbé hajlana a machiavelliánus modell cinikus értelmezésére, ám könyvében ő is sokat hivatkozik Machiavellire és elemzéseiben (például a vezetőikkel szembeni elvárásokról vagy lojalitásról) legalább olyan bátran mutat rá arra a politikában elvárt erények és a morális erények közötti különbségekre, mint Bellamy. Különösen érdekes az, hogy Philp elméletében a politikusi karakter belső konzisztenciája a demokratikus elszámoltathatósághoz kapcsolódó szerepet kap, épp, ahogy Bellamynál a képmutatás. Nem csak azért tanulságos ez, mert megmutatja, hogy mennyire hasonlóan gondolkodnak a kortárs realisták, de azért is, mert mindkét esetben pontosan követik a szerzők a machiavelliánus modellt. A morális és a politikai standardok közötti különbség nem szükségképpen csak a kettő közötti konfliktusban mutatkozik meg, hanem abban is, hogy a politikában nem csak megkülönböztethető az, hogy valami milyen morálisan és milyennek látszik mások szemében, de ráadásul utóbbi elsőbbséget is élvez az előbbivel szemben.

A kortárs machiavellisták nem sikertelenül igyekeznek morális és politikai standardok machiavelliánus modelljét a modern politika viszonyaira alkalmazni. Bellamy és Philp példája is azt mutatja, hogy túl lehet lépni azon,

hogy a politikában a siker érdekében bármilyen eszköz megengedett és a machiavelliánus megközelítés segítségével egy viszonylag komplex beszámoló adható arról, hogy mik a korlátai a morális standardok megsértésének. Ugyanakkor az is igaz, hogy a kortárs machiavelliánusok sem kínálnak érdemben választ a modell alapproblémájára, arra, hogy a sikernek magának mi a mércéje.

Ha komolyan vesszük például azt, amit Bellamy ír arról, hogy a politikában időnként kell hazudni, a választóknak pedig képmutatóan joguk van rácsodálkozni a politikusok hazugságaira, akkor számos problémával szembesülünk, amelyek közül kettőt fogok az alábbiakban kiemelni. Az egyik az, hogy vajon van-e különbség a pusztá hatalomban maradásra irányuló hazugság és a közjó érdekében megfogalmazott hazugság között? Erről Bellamy elméletéből következően a választóknak kell dönteniük, hiszen nekik tartozik beszámolóval a politikus. Ám ez a válasz csak akkor kielégítő, ha azt is tudomásul vesszük, hogy végső soron egyetlen politikai közösséget sem lehet megmenteni saját magától. Csakhogy, a modern politikában – ezt Bellamy is tudja – a legritkább esetben találkozunk olyan kielezett helyzetekkel, ahol kizárólag az a kérdés, hogy „végső soron” van-e más garanciája a demokrácia működésének, mint a nép demokratikus elkötelezettsége. A másik probléma pedig az, hogy nem derül ki, vajon van-e különbség egy hazugságon alapuló katasztrofális politikai döntés és egy hazugságon alapuló, de sikerre vezető döntés között. Bellamy hipokrizis-elmélete erről sem tud semmi érdemlegeset mondani, holott abból, hogy a politikában helye van a hazugságnak, még nem következik az, hogy erről is egyszerűen csak a nép dönt. Ugyanis a nép tudhat teljesen rosszul is ítélni. A kérdés az, hogy vajon ennek a belátásnak tényleg nincs helye egy ilyen realista politikaelméletben?

TÚL A HOBBSIÁNUS ÉS A MACHIAVELLIÁNUS REALIZMUSON

Az eddigiekben a morális és politikai standardok közötti viszony két klasszikus, realista modelljének kortárs alakváltozatairól volt szó. Láthattuk, hogy ezek a megközelítések nem egy differenciálatlan moralitásképpel szemben fogalmazznak meg egy morált és politikát radikálisan szétválasztó álláspontot, hanem viszonylag árnyaltan mutatják be a morális és politikai standardok potenciális konfliktusának (machiavelliánus), illetve a társadalom redukálhatatlan belső sokféleségéből eredő kihívások problémáját (hobbesiánus). Kiderülhetett az is, hogy az sem feltétlenül áll meg, hogy ezek a megközelítések kizárnák a morális megfontolásokat: Williamsnél éppúgy, mint Geussnál, Bellamynál vagy Philpnél is van helye az etikának a politikában, csupán abban nem hisznek ezek a realisták, hogy egy átfogó, ellentmondásmentes morálfilozófiai érvelés segíthetne megoldani a politika gyakorlati problémáit. Kétség-

telen ugyanakkor az is, hogy mindkét modellnek megvan a maga inherens problémája. Először is, nem derül ki, mi is a siker a politikában; másodsor, nem világos, miért lenne a politika túlnyomóan konfliktusos; és, harmadszor, a célok és eszközök közötti feszültség problémájára sem született még megnyugtató megoldás ezek között a keretek között. Úgy gondolom, nem is várható el tőlük, hogy érdemben meg tudják oldani ezeket a problémákat, hanem el kell fogadni őket olyan vakfoltokként, amelyek egyébként is minden elméletet jellemeznek.

Nem azt jelenti ez azonban, hogy ne lehetne elképzelni olyan realista elméletet, amelyben ezek a problémák fel sem merülnek vagy pedig kezelhetőnek bizonyulnak. Az alábbiakban azt fogom röviden bemutatni, hogy Andrew Sabl *Ruling passions* című könyvében (Sabl, 2002) kifejtett demokratikus állhatatosság elmélete éppen egy ilyen, harmadik utas realista elmélet, amelynek persze szintén megvannak a maga gyengeségei, de cserébe éppen azokon a pontokon mutat fel határozott erényeket, amelyeknél a hobbesiánus és machiavelliánus megközelítések viszonylag rosszul teljesítenek.

Sabl elméletét leginkább arisztotelianus-ciceroninánusnak lehetne hívni, amely nagyjából ki is jelöli a döntő különbséget közte és a kortárs realizmus meghatározó megközelítései között. Ugyanis – szemben Machiavellivel vagy Hobbesszal – sem Arisztotelészt, sem Cicerót nem lehetne az erő=jog tézisének képviselőjével vádolni, amely legalábbis a klasszikus politikai gondolkodásban a morális és politikai standardok közötti különbségtétel alapja.

Sabl elméletének három pillére van. Az egyik – és számunkra a legfontosabb, mert a machiavelliánus és a hobbesiánus elméletektől alapvetően megkülönbözteti Sabl felfogását – az, hogy Sabl számára morális és politikai standardok nem szétválasztandók, mert sem potenciálisan feloldhatatlan konfliktus nincs köztük, sem a politika arbiteri szerepére nincs szükség egy belülről redukálhatatlanul sokféle társadalomban (Sabl, 2002: 7–8.). Ehelyett a politikus feladata az, hogy időről időre kompromisszumot teremtsen a politikában mindig jelenlévő partikuláris és univerzális szempontok között, s hogy ezt megtehesse, tekintettel kell lennie a politika sajátos játékszabályaira. Sabl tehát nem elválasztani akarja a morált és a politikát, hanem a sajátos politikai moralitás standardjait keresi. Szerinte a morálfilozófiával nem is az a baj, hogy alkalmazhatatlan lenne a politikában, hanem, hogy jelenleg politikailag nem releváns kérdéseket vagy nem releváns módon tárgyal.

Sabl elméletének második pillére egy arisztotelészi alapokon nyugvó⁵ demokráciafelfogás (Sabl, 2002: 9–10.). A demokratikus állhatatosság koncepciója ugyanis szándékoltan normatív. Nem egy univerzális moralitás nevében normatív ugyanakkor, hanem a demokrácia fennmaradásához szükséges feltételek tekintetében. Arisztotelész nyomán, aki maga nem volt a demokrácia híve, de egyfajta tanácsadói modorban szenvtelen tárgyilagossággal írt minden rezsím stabilitásának feltételeiről, Sabl azt állítja, hogy minden rezsimtí-

pusban megtalálhatók bizonyos tökéletlen, de az adott rezsím fennmaradása szempontjából fontos politikusi erények (Sabl, 2002: 64–70.). A demokráciában az önuralom vagy az állhatatosság mondható kardinális erénynek, mert a demokratikus döntéshozatal eredendő hibája a kiszámíthatatlanság, a kiszolgáltatottság a változó szenvedélyek hatalmának. Az állhatatosság segítségével képes a politikus túllépni a rövidtávú, korlátozott célokon, amelyek vak követése veszélyeztetné a rezsím egészét. Az állhatatos politikus képes arra, hogy kompromisszumot találjon ezen rövidtávú célok és a nagyobb egész érdekei között.

Végül a harmadik pillér (Sabl, 2002: 1–3.) a sztoikus eredetű cicerói kötelességetika (a kulcsfogalom itt az *officium* [görögül: *kathekon*], ami szerepet, kötelességet és hivatalt is jelenthet), amely szerint a demokratikus politika lényege azoknak a speciális követelményeknek a megvalósítása, amelyek meghatározott politikai szerepekhez kötődve teremtenek kapcsolatot egy adott hivatalt betöltő személy és az átlagpolgár között. Sajátos demokratikus képviselőelméletként is felfogható ez, akárcsak Bellamynál a hipokrizis vagy Philpnél a politikusi karakter (utóbbiéhoz kísértetiesen hasonló gondolatmenet található meg Sablnál is egyébként [Sabl, 2002: 43–44.]). Egy meghatározott politikusi szerephez – amely lehet formális, választott tisztség éppúgy, mint egy politikai csoport befolyásolására való informális képesség – bizonyos típusú feladatok társulnak, és valaki akkor tölti be megfelelően azt a szerepet, ha igazodik annak specifikus feladataihoz. Politikai cselekvéseinek mércéje is az, hogy a politikus megfelel-e a szerepének.

Sabl úgy véli, a demokratikus politika standardjai annyiban speciálisak, amennyiben a demokráciára jellemzőek (ezért lehet a demokratikus állhatatosság kardinális erény a politikában) és minden politikai szerepnek megvan a maga saját mércéi. Sőt, arra is van válasza, hogy miként értékelhető a politikus működése: megítélhető az, hogy vajon rendelkezik-e egy adott szerep betöltéséhez szükséges lelki beállítódottsággal és persze megítélhető az is, hogy mennyire sikeresen tölti be az adott politikai szerepet.

A demokratikus állhatatosság elmélete ebben a formában nem csak alapvetően különbözik a hobbesiánus és a machiavelliánus megközelítésektől, de azok három, fent vázolt beépített problémájára is robosztus válaszokkal rendelkezik.

Az elsővel, a siker fogalmának differenciálatlanságával szemben a demokratikus állhatatosság elmélete a kötelességetika mércéinek differenciáltságát szegezheti szembe. Politikai sikert elérni nem csak azt jelenti, hogy valaki hatalmat szerez, hanem, hogy megfelel egy speciális politikai szerepnek. Ez pedig azt jelenti, hogy külön lehet választani azokat a sikereket, amelyek megfelelnek az adott szerep kihívásainak és amelyek nem. Joseph McCarthy működésének elemzésekor például Sabl meg tudja mutatni, hogy McCarthy látványos átmeneti sikerei valójában törvényhozói szerepének megsértését jelentették és

jelzi azt is, hogy ez miként vezetett a mccarthyizmus hosszabb távú kudarcához is (Sabl, 2002: 183–186.). Sabl elmélete persze nem hibátlan, mert azzal a nem magától értetődő feltevessel él, hogy kizárólag az adott politikai szerephez igazodás a siker és kudarc mércéje, amely csak akkor érvényes, ha a radikálisan innovatív, intézményátalakító politika, a forradalmárság nem számít pozitív példának.

A második problémára, hogy tudniillik a politika valóban túlnyomóan konfliktusos-e, Sabl elmélete izgalmasan árnyalt választ ad. Számára láthatóan nem a mindenki harca mindenki ellen hobbesi víziója a mérvadó, hanem egy olyan társadalom képe lebeg a szeme előtt, amelyben a partikuláris érdekeknek megvan a maguk helye, és amelyek konfliktusokat generálnak anélkül, hogy ez szükségképpen veszélyeztetné a társadalom belső kohézióját. Úgy tűnik, Sabl számára nincs szükség egy arbiteri szerepet betöltő szuverén autoritásra. Bizonyos szempontból nagyon amerikainak nevezhető az a politikakép, amelyben a politikai konfliktusok egy adott területen való megoldhatatlansága pusztán annyit jelent, hogy azon a területen nincs helye az állam belszólásának, s nem azt, amely a hobbesiánus modellből következne, hogy ti. feltétlenül szükség van a szuverénre. Sabl maga ezt úgy fogalmazza meg, hogy politikaképét egyfajta kormányzati pluralizmus (governing pluralism) jellemzi, amennyiben egyik kormány szervet sem lehet megfeleltetni a szuverén hatalomnak (Sabl, 2002: 15.).

Végül a harmadik kihívás, amely szintén a hobbesiánus modell belső problémája, a célok és eszközök közötti potenciális feszültség. Mivel a hobbesiánus megközelítésben a rend, a béke fenntartása a cél, ezért időről időre felmerül az a kérdés, hogy van-e valamilyen korlátja annak, hogy a rend, a béke megteremtése érdekében milyen eszközök alkalmazhatók. Hobbesnál ez vezet ahhoz a paradoxonhoz, hogy a feltétlen engedmességre számot tartó szuverén csak addig követelhet lojalitást, amíg képes megvédeni alattvalóit, vagyis éppen akkor válhat kétségessé a lojalitás, amikor a szuverén éppen alapvető feladatát készül betölteni. De Williams is ugyanezzel a problémával birkózik az „alapvető legitimációs igény” fogalma segítségével, amely különbséget próbál tenni legitim és illegitim eszközök között. Sablnál ugyanakkor ez az egész probléma tulajdonképpen fel sem merül, egyrészt elméletének demokratikus elkötelezettsége, másrészt kötelességetikai megalapozása folytán. A hobbesiánus modell e nehézségét ugyanis az okozza, hogy valójában nincs semmilyen inherens korlátja a szuverén autoritásnak, ha a politikának csupán olyan általánosságban megfogalmazott célja van, mint a társadalmi béke megteremtése. Ezzel szemben Sabl arisztotelaiánus-ciceroniánus modelljében a helyes politikai cselekvés tere eleve többszörösen korlátozott. Egyik oldalról az korlátozza, hogy egy demokratikus rezsim stabilitásának garanciája a demokratikus állhatatosság. Másik oldalról pedig a politikai szerepek sokfélesége és az azokhoz társuló kötelességek specifikumai tesznek különbséget helyes és helytelen

politikai cselekvések között. Ebben az elméletben az igazi veszély, ami elhárítandó, az, hogy a politika gépezete túlterjeszkedik saját határain akkor, ha működtetői nem a demokratikus állhatatosságnak megfelelően viselkednek és nem igyekeznek politikai szerepeiket beteljesíteni. Egy szenátor, aki nem a választóit képviseli és nincs tekintettel a szenátus testületi szellemére sem, vagy egy morális aktivista, aki nem a politikai közösség alapvető értékei nevében lép fel, hanem fel akarja forgatni a politikai közösséget, egy közösségszervező, aki csak vezetni akarja és nem cselekvőképessé tenni az általa segített közösséget – mind-mind félreértik politikai szerepeiket és helytelenül járnak el.

Összességében tehát Sabl demokratikus állhatatosság-elmélete szerencsésen különbözik a kortárs realizmus uralkodó hobbesiánus és machiavelliánus megközelítéseitől. Mindez persze nem azt jelenti, hogy ne lennének meg az általa felvázolt arisztoteléliánus-ciceroniánus modellnek a maga hibái. Legtöbb esetben ugyanis annak köszönhetően kerüli el a másik két megközelítés hátrányait, hogy bizonyos normatív elkötelezettségeket vállal, amelyek korlátozzák az elmélet térbeli és időbeli érvényességét és ráadásul önmagukban is vitatható feltevéseken alapulnak. Sem a demokratikus rezsím arisztotelészi elemzése, sem az állhatatosság középpontba állítása nem problémátlanok és a kötelességetika nyelvénél is megvannak a maguk elméleti nehézségei, amelyek további elemzést igényelnének. Ettől azonban a tény még tény marad, hogy van legalább három olyan terület, ahol ez az elmélet lényegesen jobban teljesít, meggyőzőbbnek hat, mint realista riválisai.

ÖSSZEFOGLALÁS

A fentiekben ahhoz a vitához szóltam hozzá, amely a politikai és a morális standardok közötti realista különbségtétel létjogosultságáról szól. Szokás ezt a politika autonómiája problémájának is nevezni és az a kérdés, hogy van-e értelme azt mondani, hogy a politika sajátos követelményei specifikus, a morálistól világosan megkülönböztethető politikai standardokat állítanak a politikai cselekvés mércéjéül.

Elemzésemben azt igyekeztem megmutatni, hogy amennyiben morális és politikai standardok viszonya alapján vizsgáljuk a realista felfogást, akkor azt találjuk, hogy a realizmusban a politika autonómiájának többféle modellje létezik, amelyek más és más problémára keresnek választ és más és más előnyökkel és korlátokkal bírnak.

Először a két uralkodó modellt mutattam be, mind klasszikus, mind kortárs formájában. A machiavelliánus megközelítés azt a problémát igyekszik kezelni, hogy a politikailag és az erkölcsileg helyes cselekvés időnként nem esik egybe. A hobbesiánus megközelítés az eredendő és felszámolhatatlan

belső sokféleségére keres választ azzal, hogy a politikát egyfajta arbiteri szerepbe helyezi az egymással rivalizáló értékek és érdekek közötti modus vivendi megteremtése kedvéért. A machiavelliánus megközelítés nehézsége ugyanakkor, hogy a politikai siker meghatározásakor szinte megoldhatatlannak tűnő elméleti nehézségekhez vezet. A hobbesiánus megközelítés pedig egyrészt minden további nélkül előfeltételezi, hogy a politika világa túlnyomóan konfliktusos és másrészt nehezen megoldhatónak látszó nehézségekbe bonyolódik, amikor valamit mondania kell arról, hogy miként kezelhető a politika végső céljának és az ahhoz vezető eszközöknek a feszültsége.

Már e két modell is annak bizonyítéka, hogy a morális és politikai standardok közötti különbségtétel realista igénye nem intézhető el egy kézlegyintéssel vagy másként fogalmazva, nem vezethető vissza a politika autonómiájának tézise *egyetlen* fundamentális félreértésre. Lehet amellet érvelni, hogy egyik megközelítés sem képes kielégítően megoldani az általuk felvetett problémákat, s azt is lehet mondani, hogy nincs kibékíthetetlen ellentét a politika specifikus kihívásai és a morális standardok univerzális érvényessége között, de az biztos, hogy a realisták által felvetett problémák valóságok.

A szöveg utolsó nagyobb egységében, Andrew Sabl demokratikus állhatatosság-elméletét vizsgálva azt igyekeztem megmutatni, hogy ráadásul nem kizárólag machiavelliánus és hobbesiánus módon vethető fel morális és politikai standardok problémája realista szempontból, és az sem kötelező, hogy e problémára morál és politika elválasztása legyen a megoldás. Az ő arisztoteliánus-ciceroniánus megközelítésében ugyanis egy specifikusan politikai etika megalapozása történik, mégpedig úgy, hogy a politika célja az univerzális és partikuláris közötti kompromisszum. Még akkor is, ha technikai részleteiben nem kell elfogadnunk Sabl koncepcióját, maga az alapgondolat nagyon ígéretes és továbbgondolásra érdemes.

JEGYZETEK

- ¹ Terminológiailag durva anakronizmus *A fejedelem* gondolatmenetét a politikus feladataira általánosítva alkalmazni. Sőt, amellet is lehet érvelni, hogy Machiavelli másik klasszikus művében, a *Beszélgetések Titus Livius tíz könyvéről*ben radikálisan különböző politikaelméletet fejt ki. De ez nem eszmetörténeti, hanem politikaelméleti szöveg, a fentiekben megfogalmazott gondolatok pedig pontról pontra levezethetők *A fejedelem* explicit állításából.
- ² Larmore (2013: 287.) joggal hangsúlyozza, hogy a hobbesiánus modellben nem csak materiális érdekek, de sokszor etikai nézetek is ütköznek egymással.
- ³ Figyelemre méltó párhuzam van Hobbes gondolata és az általa fordított Thuküdidész már említett méloszi dialógusának azon része között, ahol az athéniak gőgösen kijelentik, hogy csak egyenlő erejük között lehet szó méltányosságról (V. 89.). De tulajdonképpen ugyanezt mondja

Glaukón is az *Államban*, amikor azt állítja, hogy az emberek azért hoznak létre államot, mert félnek, hogy különben ki lennének szolgáltatva mások igazságtalanságainak (359a).

- ⁴ Geuss és Williams felfogásának különbségét hangsúlyozza Honig–Stears (2011) is.
- ⁵ A fenti rekonstrukcióban eltekintettem a könyv gondolatmenetében egyébként fontos helyet betöltő Madison és Tocqueville szerepének vizsgálatától, mivel jelen cikk szempontjából az arisztotelészi és a cicerói gondolatok jelentik a lényegét. De mégis érdemes megemlíteni a többieket is, mivel Sabl legfontosabb elméleti hivatkozásai (Arisztotelész, Cicero, Rousseau, Madison, Tocqueville) feltűnően egybe esnek az általa máshol harvardi iskolának nevezett realista elméletalkotók kedvenc szerzőinek névsorával (Sabl, 2011).

IRODALOM

- Bellamy, Richard (2010): Dirty hands and clean gloves: Liberal ideals and real politics. *European Journal of Political Theory*, 9 (4): 412–430.
- Erman, Eva–Möller, Niklas (2015): Political Legitimacy in the Real Normative World: The Priority of Morality and the Autonomy of the Political. *British Journal of Political Science*, Vol. 45., Issue 1., 215–233.
- Galston, William A. (2010): Realism in political theory. *European Journal of Political Theory*, 9 (4): 385–411.
- Gaus, Gerald: Justification, Choice, and Promise: Three Devices of the Consent Tradition in a Diverse Society. In: Ceva, Emenuela–Rossi, Enzo (eds.): *Justice, Legitimacy and Diversity. Political Authority Between Realism and Moralism*. Abingdon, Routledge.
- Geuss, Raymond (2005): *Outside Ethics*. Princeton, Princeton University Press.
- Geuss, Raymond (2008): *Philosophy and Real Politics*. Princeton, Princeton University Press.
- Gray, John (2000): *Two Faces of Liberalism*. New York, The New Press.
- Hall, Edward (2013): The Limits of Bernard Williams’s Critique of Moralism. *Ethical Perspectives*, 20 (2): 217–243.
- Hobbes, Thomas (2009): *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civill*. The Project Gutenberg EBook of Leviathan by Edward White, and David Widger. <http://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm#link2HCH0013>. Letöltés dátuma: 2016. 07. 04.
- Honig, Bonnie–Stears, Marc (2011): The new realism: from modus vivendi to justice In: Floyd, Jonathan–Stears, Marc (eds.): *Political Philosophy Versus History: Contextualism and Real Politics in Contemporary Political Thought*. Cambridge University Press, 177–205.
- Horton, John (2006): John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Volume 9., Issue 2., 155–169.
- Horton, John (2010): Realism, liberal moralism and a political theory of modus vivendi. *European Journal of Political Theory*, Vol. 9: 4., 431–448.
- Larmore, Charles (2013): What is Political Philosophy? *Journal of Moral Philosophy*, 10 (3): 276–306.

- Leader Maynard, Jonathan–Worsnip, Alex (é. n.): *The Realist Narrative About “Ethics-First” Political Philosophy*. working paper. <http://www.alexworsnip.com/downloads/RNAEFPP.pdf> Letöltés dátuma: 2016. 07. 05.
- Newey, Glen (2001): *After politics: the rejection of politics in contemporary liberal philosophy*. Houndmills, Palgrave MacMillan.
- Philp, Mark (2007): *Political Conduct*. Cambridge, Harvard University Press.
- Philp, Mark (2012): Realism without Illusions. *Political Theory*, 40 (5): 629–649.
- Sabl, Andrew (2002): *Ruling passions: Political Offices and Democratic Ethics*. Princeton, Princeton University Press.
- Sabl, Andrew (2011): History and reality: idealist pathologies and ‘Harvard School’ remedies. In: Floyd, Jonathan–Stears, Marc (eds.): *Political Philosophy Versus History: Contextualism and Real Politics in Contemporary Political Thought*. Cambridge, University Press. 151–177.
- Sabl, Andrew (2012): *Hume’s Politics: Coordination and Crisis in the History of England*. Princeton, Princeton University Press.
- Sigwart, Hans-Jörg (2013): The Logic of Legitimacy: Ethics in Political Realism. *The Review of Politics*, 75, 407–432.
- Skinner, Quentin (2004): Hobbes’s life in philosophy. In: Skinner, Quentin: *Visions of Politics*. Vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press. 1–37.
- Sleat, Matt (2014): Legitimacy in Realist Thought: Between Moralism and Realpolitik. *Political Theory*, Vol. 42 (3): 314–337.
- Sleat, Matt (2014b): Realism, Liberalism and Non-ideal Theory Or, Are there Two Ways to do Realistic Political Theory?. *Political Studies*. 1–15.
- Szűcs Zoltán Gábor (2016): David Hume: a véleményen alapuló kormányzat. In: Szűcs Zoltán Gábor–Gyulai Attila (szerk): *A hatalom kódében: Bevezetés a realista politikaelméletbe*. Budapest, L’Harmattan, 48.
- Thuküdidész (1985): *A peloponnészoszi háború*. Ford. Muraközy Gyula. Budapest, Európa.
- Walzer, Michael (1973): Political Action: The Problem of Dirty Hands. *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 2., No. 2., 160–180.
- Williams, Bernard (2005): Realism and Moralism in Political Theory. In: Williams, Bernard: *In the Beginning Was the Deed*. Princeton–Oxford, Princeton University Press. 1–17.
- Williams, Bernard (2006): *Ethics and the Limits of Philosophy*. London–New York, Routledge Taylor&Francis.