

A HATALOM KÖDÉBEN  
Bevezetés a realista politikaelméletbe



Gyulai Attila és Szűcs Zoltán Gábor  
szerkesztésében

# A HATALOM KÖDÉBEN

*Bevezetés a realista politikaelméletbe*

MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont  
Politikatudományi Intézet – L'Harmattan Kiadó  
Budapest

© L'Harmattan Kiadó, 2016

© Gyulai Attila, Horváth Szilvia, Hörcher Ferenc, Illés Gábor, Kiss Viktor, Körösi András,  
Lánczi András, Molnár Attila Károly, Pap Milán, Szűcs Zoltán Gábor, 2016

Magyar Tudományos Akadémia  
Társadalomtudományi Kutatóközpont  
Politikatudományi Intézet

Felelős kiadó az MTA TK főigazgatója

L'Harmattan France  
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique  
75005 Paris  
T.: 33.1.40.46.79.20  
E-mail: diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL  
Via Degli Artisti 15  
10124 TORINO  
Tél: (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198  
E-mail: harmattan.italia@agora.it

ISBN 978-963-236-xxx-x

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel  
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt  
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.  
Tel.: 267-5979  
harmattan@harmattan.hu  
www.harmattan.hu

Olvasószerkesztő Zágonyi Bella  
Borítóterv Háznagy Gáspár

Nyomdai előkészítés Kardos Gábor,  
a sokszorosítás a Robinco Kft. munkája.  
Felelős vezető Kecskeméthy Péter

# Tartalom

Bevezetés .....	7
-----------------	---

## ESZMÉK, NORMÁK, UTÓPIÁK

Lánczi András <i>Politikai realizmus és politikai filozófia</i> .....	21
Molnár Attila Károly <i>Szent Ágoston: az idealista realista</i> .....	33
Szűcs Zoltán Gábor <i>David Hume: a véleményen alapuló kormányzat</i> .....	48
Kiss Viktor <i>Antonio Negri: a Birodalom, a Sokaság és a posztmodern forradalom</i> .....	65

## KONFLIKTUS, POLITIKUM, HATALOM

Molnár Attila Károly <i>Thomas Hobbes: a győzelem akarása</i> .....	83
Horkay Hörcher Ferenc <i>Giovanni Botero: államérdek, nemzetközi kapcsolatok, katolikus politikai realizmus</i> .....	99
Horváth Szilvia <i>Chantal Mouffe: politikai filozófia a realizmus határán</i> .....	123
Gyulai Attila <i>Hans J. Morgenthau: realizmus a politikai határain</i> .....	139

## JELLEM, KÖRÜLMÉNYEK, KREATIVITÁS

Pap Milán

*Karl Marx: a politikai képviselő színjátéka* ..... 157

Illés Gábor

*Thuküdidész: a személyiség hatása a politikai vezetésre* ..... 172

Szűcs Zoltán Gábor

*Niccolò Machiavelli: a lázongó strukturalista* ..... 186

Körösesnyei András

*Joseph Schumpeter: egy realista demokráciaelmélet* ..... 202

# Bevezetés

„A háború a bizonytalanságok birodalma” – mondja Clausewitz *A háborúról* I. könyvének 3. fejezetében, s úgy folytatja, hogy „háromnegyed-része azoknak a dolgoknak, melyeken a háborús cselekmények alakulnak, kisebb-nagyobb mértékben a bizonytalanság ködében rejlik. Itt tehát mindenekelőtt finom, átható értelemre van szükség oly célból, hogy az ítéletnek tapintatával az igazság ki éreztesék.” (Clausewitz 1917:52)

Ez a gondolat nyert később kifejezést abban a lapidárisan lecsiszolt formában továbbélő kifejezésben, a „háború ködében” (*Der Nebel des Krieges; fog of war*), amit sokan Clausewitznek tulajdonítanak. Ha filológiaiilag nem is egészen helytállóan, de annál találóbban. A „háború köde” nagyon jól foglalja össze a clausewitzi gondolatot, amely szerint háborús körülmények között a döntéshozatal nagy mértékben ki van szolgáltatva a bizonytalanságnak, ezért a hadvezérnek elsősorban szemmértékre (*coup d'oeil*) és határozottságra (*Entschlossenheit*) van szüksége, hogy képes legyen megfelelően reagálni a háború nagyfokúan kiszámíthatatlan kihívásaira.

Úgy gondoltuk, kevés találób kifejezést választhatnánk annak a realista politikaelméleti hagyománynak a jellemzésére, amelynek megismeréséhez kötetünkkel bevezetést kívánunk nyújtani, mint ezt a félig-meddig clausewitzi formulát. Hiszen mondhatjuk, hogy a köd korántsem csak a csatamezőre ereszkedik le, hanem minden politikai cselekvést beburkol. Éppen ezért a realisták legfontosabb problémája, hogy a politika világában való helytálláshoz nem elsősorban helyes erkölcsi normákra és tiszteletreméltó eszmékre van szükség, hanem sajátos politikai ügyességre, politikai erényekre. Mindez egyszerre ismeretelméleti, antropológiai és ontológiai probléma számukra: a politika egy külön világ, sajátos játékszabályokkal, amit instabilitás és állandó konfliktusok jellemeznek, az emberi megismerő képesség korlátozott és emiatt az elméleti és a gyakorlati tudás között nincs direkt átmenet. Ezt a politikaképet a háború köde, s mindaz, ami együtt jár vele: az információkhoz való korlátozott és egyenlőtlen hozzáférés, a szüntelenül változó körülmények kihívása, nagyon szépen összefoglalja.

De nem akartunk görcsösen ragaszkodni a jól ismert formulához, elvégre maga Clausewitz sem alkotott ilyen terminust, épp csak elejtett egy találó megjegyzést. Emellett, nem is szeretnénk félrevezetni olvasóinkat: a háború ugyan minden realista fejében ott van, mikor a politikáról beszél, de egyáltalán nem

minden realista gondolja azt, hogy a politika olyan, mint a háború. Többségük inkább a háború elkerülése eszközének tekinti a politikát vagy a háborút politikai eszköznek, s éppen ezért a különbségeket is jól látja a kettő között. Ebben a tekintetben mélyen egyetértünk Gombár Csabával, aki egy 2014-es publicisztikájában a „politika ködéről” beszélve igen árnyalt jellemzést adott a Clausewitz metafora legitim használatának határaitól. (Gombár, 2014)

S volt még egy másik okunk is, hogy a könyv címében utaljunk ugyan Clausewitzre, de mégse egyszerűen csak idézzük őt. Mégpedig az, hogy egy első pillantásra hasonló kifejezésnek, a tacitusi eredetű „hatalom titkának” (*arcanum imperii*) igen nagy hagyománya van a politikai gondolkodás történetében, amit szintén szívesen felidéztünk volna címválasztásunkkal.

Mire utal ez a formula? Tacitusnál a korai császárkor nagy titkára, arra, hogy a tényleges hatalom alapját nem a törvények és az intézmények, hanem a nyers erő jelenti. Ez a titok sejlik fel már Tiberius uralmának elején, amikor a pannoniai legiók lázadása kis híján romba dönti a Rómában nehézségekkel küzdő császár uralmát, s ez válik végül mindenki számára félreérthetetlenül világossá Nero bukásával, amikor is kiderül, hogy a provinciák katonasága is képes valakit uralkodóvá emelni. (Benario, 1963)

A kissé mostoha sorsú tacitusi művek korai újralfedezése valóságos realista forradalmat indított be Guicciardinitől Lipsiusig és tovább az egész 16-17. századi Európában. Műveit úgy ünnepelték, mint a nagypolitika gondosan elrejtett titkainak feltárását, s szorgosan olvasták, jegyzetelték, idézték cseppet sem szívderítő kommentárjait arról, hogy miként is kell válogatni a manipuláció eszközeinek gazdag tárházából a sikeres hatalomgyakorlás érdekében. (Gajda, 2009)

Mint látszik, itt is egyszerre van jelen egy megismerési probléma, az emberi természet problémája és a politikai valóság szerkezetének kérdése. A „hatalom titka” egyszerre a politikai valóság szerkezete, amennyiben az igazán fontos dolgok a szemünk előtt elrejtve történnek; az emberi természet része abban az értelemben, hogy az emberi szenvedélyek szüntelen hullámmzése eredendően instabillá tesz minden politikai rendet, a hatalomgyakorlás nagy kihívása pedig ennek a sebezhetőségnek a sikeres elleplezése; s egyúttal a politikai tudás lényege, hogy az aktuális helyzetben az éppen leghasznosabb választ megtaláljuk az adott problémára.

A modern „államtitok” kései – bürokratizált és messzemenően technicizált – leszármazottja a tacitusi „hatalom titkának”, de az *arcanum imperii* valójában eredeti formájában sem áll távol a modern realizmustól. Tilo Schabert írja a legendás bostoni demokrata polgármester, Kevin White hatalmi technikái kapcsán, hogy „A kormányzásnak vannak titkai, mivel a kormányzás, a hatalom kreatív formája, egy ‘titok’. A kormányzás, a kreativitás, dacol a hétköznapi emberi felfogóképességgel. Ez a politika nagy *arcanuma* (és, természetesen, a politikatudományé).” (Schabert, 1989:264)

A könyvbeli tanulmányok egyike sem szól kifejezetten Clausewitzről, sem Tacitusról (bár a tacitizmus problémájának Horkay Hörcher Ferenc tanulmánya bő teret szentel), ám mindegyikben központi szerepet játszanak azon a problémák, amelyeket a „háború köde” és a „hatalom titka” kifejezések olyan találóan megragadnak. Ezért döntöttünk úgy, hogy könyvünk címéül *A hatalom ködében* választjuk, ha nem is szándékkal kontaminálva a clausewitzi és a tacitusi formulákat, de mindkettőre tudatosan visszautalva. Reméljük, ilyen módon sikerül majd már a címválasztással is azok figyelmét felkelteni, akiknek ez a könyv elsősorban szólni akar. Azoknak, akik a politikai realizmussal való ismerkedés révén szeretnék kicsit elgondolkodni a politika természetéről.

## Mi a politikai realizmus?

Könyvünk, ahogy alcíme is mutatja, elsősorban bevezetésként kíván szolgálni a realista politikaelmélet tanulmányozásához. Nem tankönyvnek készült ugyan, de igyekeztünk tekintettel lenni az oktatásbeli hasznosításra is. A tizenkét fejezetnyi terjedelem, a a három nagyobb téma köré rendezett, a politikai realizmus sokat vitatott kérdéseire fókuszáló tárgyalásmód és az, hogy a legtöbb fejezet egy-egy hagyományosan realistának tekintett klasszikus vagy kortárs gondolkodó munkásságának realista vonásait mutatja be, reményeink szerint lehetővé teszik, hogy *A hatalom ködében* különböző politikaelméleti és politikai filozófiai kurzusokon egyaránt fel lehessen használni – egészében vagy részleteiben. De természetesen azt reméljük, hogy olyanok is haszonnal forgatják majd könyvünket, akik egészen egyszerűen csak többet szeretnének megtudni a politikáról.

E szándékunkkal összhangban egy meglehetősen tágkeblű definíciót választottunk a politikai realizmus fogalmának meghatározására, amit nem árt előzetesen tisztáznunk, nehogy hamis várakozásokat keltsünk olvasóinkban.

Könyvünk ugyanis nem a kortárs angolszász realista politikai filozófiáról szól, amelynek Bernard Williams, Raymond Geuss, Mark Philp, Matt Sleat, John Horton, John Gray, Glen Newey, Richard Bellamy stb. a legismertebb képviselői, s akiket főként a rawlsi liberális politikai filozófiával szembeni elszánt küzdelem jellemez. Bár ezek a szerzők vissza-visszatérő szereplői könyvünknek, nem a főszereplői, sőt, valójában marginálisan jelennek meg benne. Könyvünkben olyan felvetésekkel és szerzőkkel foglalkozunk, akik az itt felsoroltak közül sokaknak jelentenek kiindulópontot. Nem haszontalan tehát, ha felismerve a kortárs realizmus egyre növekvő befolyását, közelebről is megnézzük, ők maguk, mire építenek.

Nem is a nemzetközi viszonyok elméletében fontos szerepet játszó realizmusokkal foglalkozunk a könyvben. A klasszikus realisták közül Hans J. Morgenthau ugyan önálló fejezetet kapott, ám E. H. Carr jóformán szóba sem kerül; a neorealisták, mint Kenneth Waltz vagy John S Mearsheimer meg sem jelen-

nek, a neoklasszikus realizmus képviselői (mint mondjuk Fareed Zakaria munkássága) pedig nem fordulnak elő egyszer sem. Nem azért, mintha bármi fenntartásunk volna a nemzetközi viszonyok realizmusával szemben, vagy azt feltételeznénk, hogy a politikaelméleti értelemben vett realizmus fogalmába nem fér bele ez a realizmus. Épp ellenkezőleg. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint, hogy az egyik tanulmányunk, Horkay Hörcher Ferenc írása Giovanni Boteróról három kontextusba helyezve tárgyalja a jeles kora újkori gondolkodót, s ezek közül a legfontosabbnak éppen azt tekinti, amelyik szorosan kapcsolódik a nemzetközi viszonyok elméletéhez, egy másik pedig Morgenthauról szól, s a nemzetközi viszonyok realista paradigmájának sokat hivatkozott előfutárai közül Thuküdidésznek, Machiavellinek és Hobbesnak is külön fejezetet szenteltünk. Döntésünk részben némiképp esetleges körülményeken, részben viszont azon a meggyőződésen alapult, hogy a politikai realista politikaelméleti hagyomány tág értelemben véve magában foglalja a nemzetközi politikaelmélet ide tartozó áramlatait is. Bár a diszciplináris sajátosságok miatt a nemzetközi viszonyok realizmusának kiterjedt saját irodalma van, sajátos nyelvhasználattal, azért jól felismerhetők rajta a máshonnan is ismerős realista problémák és a máshol már látott megközelítésmódok. Ha valaki ezt a könyvet elolvassa, mit sem fog megtudni arról, ami sajátos a nemzetközi viszonyok tudományterületén, de véleményünk szerint elég jó képet kap arról, ami abban és a realizmusban általában mégiscsak közös.

Most, hogy tisztáztuk, mi mindent nem értünk politikai realizmus alatt, jogosnak tűnhet a kérdés, hogy mennyiben tekinthető mégis tágkeblűnek a saját definíciónk? Egyrészt praktikusán sem a kortárs angolszász realista politikai filozófiát, sem a nemzetközi viszonyok realista paradigmáját nem zárjuk ki a politikai realizmus köréből, csupán nem azonosítjuk velük ezt a fogalmat. Másrészt pedig abból indultunk ki, hogy akkor járunk el helyesen, ha elfogadjuk, hogy a politikai problémák tárgyalásának létezik egy korokon átívelően fennmaradó s könnyen felismerhető nézőpontja.

Ezt a sajátos nézőpontot hívjuk politikai realizmusnak. Ennek belső koherenciáját nem az adja, hogy bizonyos szerzők korábbi szerzők műveit tanulmányozva, bizonyos, mindenki által realistának tartott hittételeket elfogadva mintegy tudatosan behelyezkednek egy hagyományba. Annak ellenére sem tartjuk ezt a szempontot kiemelkedően fontosnak, hogy Thuküdidész vagy Tacitus művei újra meg újra inspirálóan hatottak a politika természetével foglalkozókra: Hobbes például Thuküdidészt is fordított, Lipsius Tacitus-kiadásokat készített, Botero Tacitust olvasott, Schmitt Hobbesot elemzett és a sor még jócskán folytatható lenne.

Számunkra az a felismerés volt a döntő, hogy különböző korokban különböző szerzők újra és újra nagyon hasonló módon látják a politika alaptermészetét és nagyon hasonló következtetéseket vonnak le felfedezéseikből, természetesen a saját koruk látóhatárain belül. Tisztában vagyunk vele, hogy egy

szigorúan kontextualista eszmetörténet számára a realizmus alighanem nem több, mint egy mesterséges konstrukció, amely felületes hasonlóságok alapján köt össze a lényegét illetően különböző jelenségeket. Ám mi ennél lényegesen megengedőbb álláspontra helyezkedtünk. Bár nem kívántunk eltekinteni az egyes realista szerzők saját korának speciális problémáitól, s nem is próbáltuk meg az egyes szerzőket beilleszteni egy átfogó realista elmélet keretei közé, azért nem is kerültük meg annak kérdését, hogy szubsztantív értelemben mit tekinthetünk realizmusnak. Ezért aztán az egyes fejezetek olvashatók ugyan valamilyen eszmetörténeti esettanulmányokként is, ám elsődleges céljuk az volt, hogy megmutassák, hogy egy klasszikus vagy kortárs szerző realizmusa miként formálta politikaképét.

Miben áll tehát szerintünk a politikai realizmus korokon átívelő egysége? Néhány toposzban, amelyek újra és újra megjelennek a realista politikaelméleti hagyomány szövegeiben. E toposzok a politika mibenlétére, sajátosságaira, működésére vonatkozó megfontolások, amelyek mind-mind sajátos perspektívából látatják a politikát.

E toposzok részletesen kifejtve megtalálhatók egy korábbi tanulmányban (Szűcs, 2014), ám itt is érdemes legalább röviden újra felidézni őket, mivel az egyes tanulmányokban újra és újra megjelennek, igaz többnyire csak impliciten, mivel könyvünk szerzői értelemszerűen mind a saját belátásuk szerint építették fel gondolatmenetüket.

A kortárs realizmus egyik legfontosabb problémája – éppen a rawlsi filozófiára reagálva – a politika elsőbbségének visszaállítása a moralitással szemben. A vita azonban korántsem új keletű. A realista felfogás mögött a politika autonómiájának gondolata húzódik meg, vagyis az, hogy a politika saját szabályokkal rendelkező, semmi másra nem redukálható sajátos terület, cselekvés vagy gondolkodási mód. Éppen ezért a realizmus nem fogadja el a normativitás elsőbbségét a politikával szemben, a realisták pedig nem gondolják, hogy a politika szabályai a moralitásból következnenek, noha a közkeletű vélekedéssel szemben egyáltalán nem igaz, hogy minden realista tagadná a moralitás érvényességét.

A politika cselekvői és alanyai azonban tökéletlen lények, az ember morálisan tökéletlen, vagyis nem bízható rá társadalom és politikai közösség megteremtése, ha azt nem garantálja már eleve a politikai hatalom. Az esendő ember, a hatalomra vágyás és az alávetettség között vergődve nem nélkülözheti az autoritás valamilyen formáját.

A politikailag cselekvő ember azonban nem csak morálisan tökéletlen, hanem racionalitása is korlátozott. Épp, ahogyan a köd metaforája leírja: képtelenek vagyunk pontosan felmérni helyzetünket, csak töredékes a tudásunk a lehetséges tettekre vonatkozóan, és elképzelhetetlen, hogy belássuk tetteink következményeit. A politikai tudás és a tudás korlátozottsága kéz a kézben járnak.

A politikai realista éppen ezért a tudományos megismerésre is gyanakvással tekint. A tudománnyal szembeni szkepszis részben magára a megismerésre vo-

natkozó feltevés, részben annak gondolata, hogy a tudományra hivatkozni a politikával szemben maga is politikai tett.

A politika elkerülhetetlensége azonban éppen abból fakad, hogy mindezek a tényezők a realistát nem a cselekvés elkerülésére ösztönzik, hanem a korlátok belátása mellett is cselekvésre, döntéshozatalra. A cselekvés elsődlegessége a politika realista felfogásának alaptétele: cselekedni nem azért kell, mert tudhatjuk, mit teszünk, hanem annak ellenére elkerülhetetlen, hogy tegyünk valamit, hogy cselekvéseink következményei beláthatatlanok és végső soron kontrollálhatatlanok.

Aki nem cselekszik, tanítja a realista, veszít hatalmából, márpedig a hatalom a politikai létezés kulcskategóriája. Hatalomra azonban szükség van, hiszen végül semmi más nem tarthatja össze az embereket, semmi nem képes féken tartani természetükből következő szenvedélyeiket, és csak a hatalom képes feltartóztatni a folyamatosan fenyegető káoszt. A hatalom ugyanakkor szükségképpen instabil. Nem a semmiből jön, és nem a semmiben érvényesül. A politikai cselekvő, aki nem veszi figyelembe a hatalomgyakorlás korlátait, elbukik. Mondhatni, hiába az elszántság, a cselekvőképesség, aki nem számol a körülményekkel, ellenfelekkel, alattvalókkal és szokásokkal, az a valóság struktúráiba ütközve kudarcot fog vallani.

A realista szerint azonban a korlátok nem adnak felmentést a cselekvés alól, legfeljebb ravaszabb hozzáállást követelnek meg. A manipuláció éppen arról szól, hogy a korlátokat úgy és annyiban számítsa be a realista módon cselekvő politikus, hogy az adottságokat a maga hasznára fordítva növelje hatalmát. A manipuláció nem jó, nem is rossz, hanem a politikai cselekvés lényege, a dolgok alakítása, illetve az alkalmazkodás annak érdekében, hogy a cél elérhetővé váljon.

Végül, ha a realista szerint a politika nem számolható fel vagy semlegesíthető valami másnak alárendelve, úgy a konfliktus sem oldható fel. A politika szükségképpen konfliktusos, hiszen mi más is következhetne a fenti antropológiai, ismeretelméleti előfeltevésekből? Hogy a konfliktus eljut-e az erőszakig, hogy a háború köde metaforából valósággá válik-e, az nem rendelhető szabályok alá. A realista azonban nem ünnepli az erőszakot, és nem is teszi meg a politika céljának, csupán annyit mond, elkerülhetetlen, hogy mindig jelenlévő fenyegetés maradjon. A politika értelme éppen abban van, hogy ezt a fenyegetést, amíg csak lehet, megtartsa lehetőségnek.

## A realista kánon – és akik kimaradtak

E könyv azért is jelöli meg alcímében bevezetésként a célját, mert a politikai realizmus olyannyira kiterjedt téma és probléma, hogy azt sem könnyű eldönteni, hol kezdjük hozzá. De, ahogy a legtöbb realista tartja, ideális megoldásra nem várhatunk, a bizonytalanság helyzetében és a bizonytalanság, ha nem

is leküzdése, de féken tartása érdekében döntést kell hoznunk, hogy egyáltalán az első lépést megtehessek.

A döntés pedig úgy szólt, hogy mutassunk be a realista politikaelmélet klasszikusai közül néhány olyan szerzőt, akik nélkül a politika sajátos természetéről szerzett tudásunk még ahhoz képest is kezdetleges, amit a politika megismerésének korlátairól az imént elmondtunk.

Mint minden kánon, a realista politikaelmülethez sorolható szerzők köre is vitatható és vitatott. Ebben a kötetben sem törekszünk arra, hogy a realisták kimerítő felsorolását állítsuk össze. Eközben fenntartjuk, hogy a fenti toposzok mentén az itt következő tanulmányok mind olyan szerzőkkel foglalkoznak, akik egy vagy több jellemző mentén hozzátettek valamit a politikai realizmus korokon átvéelő egységéhez. El kell azonban ismernünk, hogy nem egy olyan szerző van, akinek bár helye lett volna kötetünkben, valamilyen okból mégis kimaradt. Csak remélni tudjuk, hogy akik viszont bekerültek, ösztönzőleg hatnak újabb kánonok létrehozására.

Már említettük Tacitus, Guicciardini, Lipsius és Clausewitz nevét, de persze nem ők az egyetlenek, akik ebből a kötetből kimaradnak, mégis említést érdemelnek.

Miközben a politikai realizmus kifejezést a klasszikusok jó része nem is ismerhette, a német Realpolitik-tradíció a bismarcki Németország jól ismert gondolkodásmódjának számított már a korszakban is. Már csak azért is lenne érdemes pontosan megnézni, mit is takar a Realpolitik fogalma, mert az a mai vitákban is szerepet kap, de gyakran úgy, mint amelynek nyers hatalompolitikájától a politikai realizmust szükséges elhatárolni.

Max Weber hatalomfelfogása kétségtelenül az egyik legfontosabb politikaelméleti megközelítés, amely a 20. század gondolkodásában teret kapott. Sokan nem is gondolnak persze arra, hogy az uralom formái és jellegzetességei, a társadalom szerveződésének módja, a politikusokra jellemző következményetika, vagy a politika gyakorlati és elméleti megismerése, ahogyan mindezzel kapcsolatban Weber elkerülhetetlenül eszünkbe jut, milyen szorosan kapcsolódnak a realista előzményekhez, és milyen mélyen meghatározták a politikai realizmus továbbélését.

Weber mellett Carl Schmitt sem kapott önálló fejezetet. De nélküle szintén nehéz beszélni a politikai realizmusról. Nem véletlen, hogy néhány felé mutató kiindulópont megfogalmazódik a Morgenthauról szóló, a két szerző összehasonlításával is foglalkozó fejezetben. Clausewitz, Weber és Schmitt a politika realista megközelítésének „németes” vonulatát képviselik, ami már azelőtt középpontba állította a politika autonómiáját, hogy a Rawls utáni angolszász politikai filozófia vitatkozni kezdett volna morál és politika egymáshoz képesti elsődlegességéről. Schmitt gondolatai az erőszak mindig jelenlévő eshetőségéről, a politikának a politikai fogalmában megnyilvánuló autonómiájáról, valamint természetesen a barát – ellenség megkülönböztetéséről, úgy véljük, jelentősen hozzájárultak ahhoz, hogy a 21. század elejének Magyarországon milyen

nyelven beszélünk a politikáról, legyünk akár politikusok, választók, elemzők vagy politikatudósok.

Bár önálló fejezetben foglalkozunk Szent Ágostonnal, akinek antropológiája újra és újra visszaköszön számos későbbi realista munkáiban, a teológiai megközelítés ma már klasszikusnak számító alakja, Reinhold Niebuhr viszont nem szerepel itt, holott igazán megérdemelte volna, miután keresztény realistaként sokat foglalkozott az ember természete és a politika természete közötti kapcsolattal.

Önálló fejezetet érdemelne a Hume kapcsán azért szóba kerülő Bernard Williams is, aki megkerülhetetlen kapocs a klasszikus és a kortárs realista felfogások között. Hobbesiánus legitimitációelmélete számos mai realista szerző számára annak bizonyítéka, hogy lehetséges eltávolodni a hatalmas igazságát tételező leegyszerűsített felfogástól, és visszatérni ahhoz a gondolathoz, hogy a hatalom célja a közösség legfontosabb politikai kérdésének – létezésének – magyarázatában rejlik.

Egy kánon persze mindig szól azokról is, akik kimaradnak belőle. Azokról, akiket nem szokás realistának tekinteni, akiknek megítélése ebből a szempontból újra és újra megváltozik, és azokról, akik a realisták ellenfeleinek számítanak, de éppen ezért kell róluk is beszélni.

Platón *Allamában* a híres igazságosság-definíciót megfogalmazó Thraszümakhosz, a Realpolitik-felfogás talán első képviselőjeként kijelenti, hogy „az igazságos nem más, mint ami az erősebb számára előnyös” (Platón 2014,338c) értve erős alatt a hatalmast, előny alatt pedig az érdeket. Might is right – mondaná erre a kortárs realista, aki szerint hatalom és igazság(osság) között a kapcsolat nem csupán szükségszerű, de irányában is egyértelműen meghatározott. Platón hevesen tiltakozna, sőt tette is Szókratészen keresztül, akivel megcáfoltatta Thraszümakhosz érveit. Ráadásul Platón Thuküdidész kortársaként nem csupán a vita előzményeihez, kezdetihez tartozik, de az első nagy „összezapás” aktív résztvevőjének is számít. Érdekes el is gondolkodni rajta, hogy vajon mi az, ami ugyanabban a kultúrában, ugyanabban a politikai helyzetben teljes fegyverzetben szülte meg a politikai moralista és realista álláspontokat?

Arisztotelész a *Politikában* nem csak azt írta le, hogy milyennek kellene lennie a politikai közösségnek, de összehasonlítva kora alkotmányait, azt is vizsgálta, hogy milyen is az a politikai valóság, amelyhez képest a politika teloszát megfogalmazta.

Rousseau kedvelt céltáblája mindazoknak, akik szerint a *Társadalmi szerződés* az állam lehetetlen modellje. Rousseau pedig készségesen egyetért felületes kritikusaival: el lehet ugyan képzelni a tökéletes kormányzatot, demokratikus kormányzat alatt azonban csak olyan nép élhetne, amely csupa istenből állna. „Az embereknek azonban nem való ilyen tökéletes kormányzat.” (Rousseau, 1978:533)

Vajon Kant, aki a moralista felfogás hőse, a moralista álláspont egyik alapítójaként tisztelt megfogalmazója, nem volt-e nagyon is realista, amikor számí-

tásba vette, hogy az észhasználatlall kapcsolatos minden optimizmus ellenére az emberek kormányzata egy olyan antropológiával kényszerül számolni, melynek előfeltevései korántsem állnak harmonikus összhangban az elérni kívánt célokkal? (Kant, 1997:283) Vajon az *Örök béke* egy idealista röpirat vagy éppen ellenkezőleg, ironikus megfogalmazása önmaga lehetetlenségének?

Bizonyosan sorolhatnánk még a realista kánont kívülről meghatározó, ahhoz azonban mégis nélkülözhetetlen neveket és műveket. A realizmus problémáinak felvetése persze senkit sem tesz realistává. Mégis, lehetetlennek tűnik körüljárni a realista politikaelméletet anélkül, hogy ne tegyünk néhány lépést a felfogás határvidékén is. Minderre ebben a kötetben még nem nyílt lehetőség, de biztosak vagyunk benne, hogy az itt következők még messze nem az utolsó szót jelentik a realizmussal kapcsolatos vizsgálódásokban.

A kötet három nagyobb téma köré rendezve tárgyalja a realizmus problémáit.

Az első rész az *Eszmék, normák, utópiák* címet viseli. Az itt összegyűjtött négy tanulmány variációkat mutat be egy témára. Mindegyik a realista politikaképnek nevet kölcsönző szembeállításra reflektál ugyanis eszmék és valóság, normativitás és leírás, utópia és realizmus között. Láncki András tanulmánya a politikai filozófia mérsékelt és radikálisan utópikus változatai különbséget elemzi és a filozófia és politikai gyakorlat kapcsolatára reflektál. Molnár Attila Károly Szent Ágostonról szóló írása egy olyan gondolkodót mutat be, aki mintegy jobb híján és csak a bukott, bűnös ember világára nézve politikai realista. A hippói püspök ugyanis nem hisz benne, hogy e világon igazságos társadalmi berendezkedés jöhetne létre, ám egy pillanatig sem mond le a keresztény eszmék érvényességéről. Ezzel szemben Szűcs Zoltán Gábor Hume-esszéje azt mutatja be, hogy a normativitásnak nagyon fontos szerepe van a világban. Egyetlen politikai rendszer sem maradhat fenn anélkül, hogy alattvalói elfogadják, ebben pedig fontos szerepet játszik az adott rendszerről alkotott véleményük. A véleményen alapuló kormányzat ugyanakkor nem szükségképpen egy univerzálisan érvényes igazságosságnak megfelelő kormányzat, csupán olyan, amely egy adott pillanatban engedelmességre számíthat alattvalói részéről. Végül pedig Kiss Viktor Negri-tanulmánya arról szól, hogy nem csak a bevett autoritásnak lehet realizmusa, de a forradalmaknak is. Kiss szerint Negri munkássága azzal a felismeréssel való birkózás, hogy a marxista hagyomány mindinkább behódol a rossz értelemben vett – mert a fennállót tudomásul vevő – reálpolitikának, s ezáltal lényegében feladja önmagát, eredeti céljait. Ezzel szemben ő a forradalmi változás realizmusának kidolgozása mellett tör lándzsát.

A második rész, a *Konfliktus, hatalom, politikum* témája a realizmust belülről definiáló konfliktuselvű politikafelfogás. Molnár Attila Károly Hobbes-tanulmánya antropológiai távlatba helyezve tárgyalja a realista konfliktuselvűség klasszikus szerzőjének gondolatait. Hörcher Ferenc Boteróról szóló tanulmánya és Horváth Szilvia írása Chantal Mouffe-ról, nagyon hasonló problémákat fessegetnek két időben igencsak távoli szerző kapcsán. Botero munkássága annak a hagyománynak a része, amely a stabilitás zálogának valamiféle egyensúlyo-

zást lát az egymással ütköző érdekek között. E hagyomány az államérdek-tan, amelynek szálai egészen a jelenkorig, a nemzetközi viszonyokig nyúlnak. Chantal Mouffe a kortárs politikai viszonyokról ír, s az foglalkoztatja, hogy miként lehet összeegyeztetni az antagonisztikus ellentétek létét és a parlamentáris demokráciát. Végül pedig Gyulai Attila Morgenthau-írása azzal a nyugtalanító felismeréssel foglalkozik a nemzetközi viszonyok politikaelméletének klasszikus szerzőjénél, hogy a politikai lényege a körülhatárolhatatlanság és a kontrollálatlanság, s ez azt jelenti, hogy nincs semmilyen végső garanciája a politikai stabilitásnak.

A harmadik rész a *Jellem, körülmények, kreativitás* négy tanulmánya azt a klasszikus kérdést járja körül, hogy milyen szerepe, mozgásteret van a cselekvésnek a politika alakításában. Pap Milán Marx politikai elemzéseit tárgyalva azt mutatja be, hogy miként nyílik tér a politikai ágencia számára olyan történelmi helyzetekben, amikor a történelmi folyamatok már túllépnek egy korszakon, de még nem alakították ki teljesen egy új korszak játékszabályait. Illés Gábor tanulmánya Thuküdidészről amellet érvel, hogy Thuküdidész számára Periklész egyénisége jelentette a lehető legjobb kompromisszumot a cselekvő egyéniség és a körülményekre tekintettel lévő politikai bölcsesség között. Szűcs Zoltán Gábor Machiavelli-esszéje azzal az első meglepőnek tűnő értelmezéssel áll elő *A fejedelem* kapcsán, hogy e kis könyvet sajátos feszültség jellemzi: Machiavelli az új keletű fejedelem mozgásterét szinte reménytelenül szűknek látja, ám a cselekvés pártján áll mégis. Körösenyi András Schumpeter-esszéje pedig a neves közgazdász elitista demokráciaelméletének realista oldalát mutatja be, azt hangsúlyozva, hogy Schumpeter számára, akárcsak a kapitalizmus, elképzelhetetlen a kreatív, a játékszabályokat újraírni képes egyéniségek (itt: politikusok, ott vállalkozók) nélkül.

Mindezekből remélhetőleg kirajzolódik a realista nézőpont sajátos egysége és persze változatossága is. Mert félrevezető lenne azt mondani, hogy a realisták mind ugyanazt mondják, de úgy véljük, e kötet írásai képesek megmutatni, hogy van valamiféle egység a különbözőség látszata mögött, s hogy ezt a valamit indokoltan azonosíthatjuk a politikai realizmussal.

\* \* \*

Kötetünk a Magyar Tudományos Akadémia Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézetében zajló kutatás eredménye. Az itt tárgyalt szerzők és problémák először egy 2014 végi konferencián merültek fel, amelyet az Intézetben „A hatalmas eléri, amit akar?” címmel tartottunk. Azóta a kérdés kutatási projektté szélesedett, amelyet az NKFIH K 117041 *A realizmus paradoxonja* néven fut. 2015 őszén, e projekt keretében zajlottak a kötet tanulmányainak kéziratvitái. Ugyanakkor a kötet szerkesztésének és előállításának anyagi terhet teljes egészében az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézete állta.

*A realizmus paradoxonja* projekt a terveink szerint messze túl fog lépni e kötet keretein. Érdeklődésünk korántsem csak történeti jellegű vagy a realizmus rekonstrukciójára, magyar nyelvű recepciójára irányul. Épp ellenkezőleg, azt a projektben vizsgáljuk, hogy mi a szerepe a politika realista felfogásának a rendszerváltás utáni Magyarországon. Arra vagyunk kíváncsiak, hogy valóban történt-e realista fordulat az elmúlt években, hogy valóban leírható-e a realizmus előfeltevései mentén mindaz, ami miatt a mai politika más, mint az 1990-es évek elején, és ennek milyen nyomai mutathatók ki a hazai politikaelméletben. Ehhez jelen kötet valóban csak előmunkálatként, az első lépések megtételéhez szükséges bevezetesként tud szolgálni.

Budapest, 2015. december

Gyulai Attila és Szűcs Zoltán Gábor

## Hivatkozott művek

- Benario, Herbert W. (1963): Arcanus in Tacitus. *Rheinisches Museum für Philologie*. 106. évf. 356-362.
- Clausewitz, Carl (1917): *A háborúról. I. kötet*. Ford. Hazai Samu. Budapest: Atheneum.
- Gajda, Alexandra (2009): Tacitus and political thought in early modern Europe, c. 1530–c. 1640. In: Woodman, Anthony J.: *The Cambridge Companion to Tacitus*. Cambridge: Cambridge University Press. 253-268.
- Gombár Csaba (2014): A politika kódéről. *Népszabadság*. 05. 16. <http://nol.hu/belfold/a-politika-koderol-1462431> Letöltve: 2015. december 20.
- Kant, Immanuel (1997): Az örök békéről. In Uő.: *Történetfilozófiai írások*. Ford. Messterházi Miklós. Budapest: Ictus.
- Platón (2014): *Allam*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978): A társadalmi szerződésről. In Uő.: *Értekezések és filozófiai levele*. Válogatta Ludassy Mária. Fordította Kis János. Magyar Helikon.
- Schabert, Tilo (1989): *Boston politics: The creativity of power*. Boston: Walter de Gruyter.



ESZMÉK, NORMÁK, UTÓPIÁK



Lánczi András

## Politikai realizmus és politikai filozófia

Ha abban a megtiszteltetésben vagy kényszerben részesül az ember, hogy a „Politikai gondolkodás története” című kurzust kell tartania, könnyen azt hiheti, hogy a legtöbb politikatudomány szakos hallgató érdeklődéssel fogadja az előadásokat. De ez távolról sincs így. Ha az előadó megkérdezi őket, vajon miért kötelező ez a kurzus a számukra, legalább egy egyértelmű válasz érkezne: ez a kurzus – szerinte – teljesen fölösleges. A hallgatók nagyobbik része ezt nem mondaná ki, de a kurzus folyamán kiderül, hogy ez a radikális vélemény nem áll távol tőlük. Többségük úgy áll a tárgyhoz, mint valami „muszájhoz”, és egyáltalán nincsenek meggyőződve arról, hogy ez a kurzus szerves része kell, hogy legyen a politikatudományi tanulmányaiknak. Szerintük a politika valami olyasmi, ami a jelenhez tartozik, és a jövőnek semmi köze a múlthoz. Eltekintve az előadó esetleges csalódottságától, nem nehéz kijelenteni, hogy ami a kultúránkban „történeti”, azt már nem tekintjük központinak vagy fontosnak. Ebben nincs semmi új felismerés, de egyre inkább nyilvánvaló, hogy a filozófia többé nem kíván „a bölcsesség szeretetének” címére pályázni, csupán az egész feldarabolása egyes részleteinek – beleértve a politikát is – a megértésére. A politikai filozófia idejétmúltnak látszik, s csupán a politikatudomány egy mellékes vagy részleges elemének tekintik, amelyet néhány politikai filozófus szenvedélyesen vizsgál. Hol van a probléma gyökere?

A „politikai gondolkodás történetének” elutasítása azt sugallja, hogy a politika megismerése kizárólag a logikai következtetések következménye, azaz a politika teljesen az emberi racionalitás, vagyis az emberi tervezés hatókörébe esik. Vagyis mind a sors, mind a váratlan események kiiktathatók a politikai cselekvésből. Mintha a politikai cselekvés mestersége teljes egészében az emberi racionalitás fennhatósága alá kerülhetne, s így a bizonyosság az ítéletek legmagasabb szintjét érhetné el. Ennek jegyében vezetnek be újabb és újabb modern intézményeket, melyeket gyakran „liberális alkotmányos rendnek” neveznek, s megpróbálják a személyes vagy individuális elemeket kizárni a politikából, amennyire lehetséges. A racionalitás túlhangsúlyozása a politikában a politikai „szakértelem” vagy „a haladással összhangban álló” eszköz megnevezése, s ily módon a politikai cselekvést ki lehet vonni az akarat fennhatósága alól, melyet a tiszta ész ural „a közömbös” vagy „semleges” intézmények révén.

A legfontosabb kérdés az, hogy vajon a politikai gondolkodás történetének tanulmányozása segíti-e vagy szolgálja-e a politikai cselekvést vagy gondolko-

dást. Mi van akkor, ha a politikai cselekvésnek csupán tanácsra vagy közvetlen támogatásra van szüksége, s a politikai gondolkodás üzése csupán afféle hobbi vagy esetleges tevékenység? Nyilvánvalóan szakadék van a politikai cselekvés és a politikai gondolkodás között. Ha van is köztük kapcsolat, ez csak közvetett lehet, nem mintha a politikai cselekvők nem gondolkodnának. Azt is mondhatnánk, hogy az efféle kapcsolódás a cselekvés és a gondolkodás között az élet minden egyéb területén is megtapasztalható. Ezt el kell fogadnunk, de a politikában a magánvilág és a közélet közötti kapcsolatnak sokkal átfogóbb gyakorlati jelentése van. Az emberi viszonyokat olyan állandó feszültségek terhelik, mint hogy mi a magán és mi a köz, de a politikában ezek a feszültségek az ember természetes állapotára és racionálisan elfoglalt helyére vonatkoznak. Az ember életében elfoglalt helyét meghatározó tényezők között a politika azért egyedülálló, mert egyesíti az emberi létezés különböző aspektusait: a racionalitást, az érzelmeket, a hitet, az értelmet és a cselekvést, a magán- és a közvilágot. Az emberi élet tele van ellentétekkel, mint individualitás és közösségiség, racionalitás és érzelmelek, szükségszerűség és vágyak között húzódo ellentétek.

Vagyis a politikai gondolkodás történetével szembeni fenntartás visszavezethető a politikai cselekvés és gondolkodás közti különbségre. A politikai cselekvésre vonatkozó gondolatokat gyakran realistának nevezik, míg a politikai gondolkodást könnyedén a politikai utópizmus világába szokták sorolni. Ez nem alaptalan, mivel ez már a klasszikus politikai gondolkodás problémája is volt. Vajon a politikai gondolkodásnak a politikai cselekvést kell szolgálnia? Ha igen, milyen módon? Ha viszont a politikai gondolkodás oly mértékben független a politikai cselekvéstől, hogy a politikai szükségletekre nem is kell figyelnie, akkor mi a dolga a politikai gondolkodásnak? Vagy ha a politikai realizmus, amely közvetlen viszonyban kíván lenni a politikai cselekvéssel, végső forrása a realitásban gyökerező politikai bölcsességnek, föl kell tennünk a kérdést magunknak, vajon a politikai filozófiának van-e bármilyen következménye. Ível-e híd a „mi van?” és a „minek kellene lennie?” kérdés között?

## Az európai politikai gondolkodás utópikus jellege

Az európai politikai gondolkodás mindig is utópikus volt, mi több, gyógyíthatatlanul utópikus. Ez azt jelenti, hogy az a politikai rend vagy változás a legkívánatosabb akár racionális, akár érzelmi értelemben, esetleg „szükségszerűen”, melyet a feltételek vagy lehetőségek megengednek, de mindenképpen előnyben részesítendő a fennállóval szemben, azzal, „ami van”. Ennek oka részben az őszinte vagy tényleges indignáció vagy szenvedés, de gyakran csupán a közélet és a magánélet összekeverésére vezethető vissza. Minden korban többségben vannak azok az emberek, akik nem tudnak különbséget tenni az élet személyes megpróbáltatásai és azon bajok között, amelyeket a közhatalom zavaros gyakorlása idéz elő, vagy a közélet prioritása a magánélettel szemben.

Van néhány konkrét bizonyíték arra, hogy a közélet vagy az állami élet közvetlen megértése és az intellektuálisan lehetséges vagy legjobb (későbbi megfogalmazás szerint: ideális) közrend közti különbséget tudatosan szembeállították egymással. A rend és a rend hiánya közti különbség első nyílt tudatosítása Hésziodosz *Munkák és napok* c. bölcséleti művében található. A morális fogalmakban értelmezett jó és rossz kormányzás eszméje azon alapszik, hogy van rend és van rendetlenség, vagyis a rossz kormányzást el kell kerülni:

*Ott, ahol egy mérték mér polgárnak s idegennek,  
és az igaz törvény útjáról senki le nem tér,  
dúsan hajt az a város, benne virágozik az ember,  
békesség lakozik földjén, ifjak nevelője,  
messzetekintő Zeusz nem támaszt ellene harcot.  
Nem pusztítja a törvénytartó népet az ínség,  
sem rontás, a nehéz munkát a siker koszorúzza.  
Bőséges termést hoz a föld, erdő a hegyekben,  
tölgy koronáján makk, odvában méhek, a réten  
sűrű gyapja alatt már szinte leroskad a bárány,  
szülnek az asszonyok és a fiú az apára hasonlít.  
Minden jó az övök, ily népnek azért sohasem kell  
szállni hajóra: az áldott föld meghozza a termést.  
Ámde akiknek a gazság tetszik, a gögös erőszak,  
törvényt köztük a messzetekintő Zeusz maga hirdet.  
Gyakran egész város szenved, mert egy gonosz élt ott,  
egy bűnös, kit a bűn útjára az ostoba góg vitt.  
Nagy veszedelmet hoz le reájuk Zeusz a magasból,  
járványt és ehínséget, hogy hulljon az ember.  
Meddők lesznek az asszonyok, így pusztulnak a házak.”*

Az egész leírás a béke és a háború, az igazságosság és igazságtalanság, a pusztulás és a virágzás, a jó és a rossz megkülönböztetésén alapul. Ez azt jelenti, hogy az emberi élet mindig két ellentétes lényeg határán imbolyog. Aközött hogy „mi van?” és aközött, ami „lehetne vagy aminek lennie kellene”.

A „mi van?” és a „minek kellene lennie?” azért is fontos, mert ráirányítja a figyelmet az antik vagy klasszikus utópizmus és a modern utópizmus közötti különbségre. A modern utópizmus a racionálisan lehetségest „szükségszerűnek” vagy elkerülhetetlennek látja. Másként fogalmazva, a modern utópizmus zárójelbe teszi az emberi természetet és a múltbeli tapasztalatokat, miközben a jövőt fürkészi, s leszűkíti az emberi haladás fogalmát az idő törvényeinek, illetve az ember alkotta történelemnek a tanulmányozására, melynek során rendszerint és alapvetően a hegeli filozófiai újításokra támaszkodik.

Ily módon a politikai gondolkodás története szemlélhető a „mi van?”, melyet sokan leegyszerűsített realizmusnak látnak, és a „minek kellene lennie?” ellen-

tétén keresztül. Elegendő három jelentős politikai gondolkodó tanítására vetni egy pillantást, hogy bebizonyítsuk, mennyire tisztában voltak a politikai gondolkodást feszítő belső ellentmondással, ami a „mi van?” és a „minek kellene lennie?” között húzódik. Az első bizonyíték Platón *Állama*. A mű kulcsmondata a politikai realizmus és a politikai utópizmus szembeállítás szemponyjából a következő: „Gyertek tehát, alapítsunk képzeletben, legeslegeslegről kezdve, egy államot: a létrehozó ok – minden valószínűség szerint – a mi szükségletünk lesz.” Ez a mondat akkor hangzik el, amikor már a beszélgetők – Szókratésszel a középpontban – hosszan megtárgyalták, hogy szerintük mi az igazságosság. Mivel Szókratész elégedetlen volt mindhárom realista vagy a hétköznapi tapasztalatból levont vélekedéssel, felszólítja a társaság tagjait, hogy alapítsanak egy államot szóban vagy elméletben. Ez az a pillanat, amikor esély keletkezik a politikai filozófia megszületésére. Ez a fajta megközelítés azt jelenti, hogy szembeállítjuk a cselekvést a szavakkal, az adottat a lehetőséggel, és kedvező körülményeket teremtünk annak, amit utópikusnak nevezhetünk. Platónhoz hasonlóan Thomas Hobbes a *Leviatán* legelején, az ajánlásában kijelenti, hogy „amellett én nem is az emberekről beszélek, hanem (elvontan) a hatalom bástyájáról”. (Hobbes, 1970:5) Világos, hogy Hobbes is szükségesnek találta hangsúlyozni, hogy nem hús-vér emberekről fog szólni (nyilván az üldöztetéstől is tartva), hanem a tiszta racionalitás nyelvén fog érvelni. Még nyíltabban fogalmaz Rousseau a második értekezésében: „Kezdjük hát azon, hogy félretesszük a tényeket, mivel kérdésünkre nincsenek befolyással”. (Rousseau, 1978:85) Ha valakit a tények csak akadályoznak valaminek a kifejtésében, annak a célja valami olyasminek a megalkotása, ami még nem létezik – a realitás csak nyersanyag vagy még az sem. A modern utópizmust a lehetséges tartja bővületben. Természetesen más filozófusok műveit is idézni lehetne, mert az utópikusság a politikai filozófia sajátja, nem esetleges körülménye. Úgy tűnik fel, hogy a politikai filozófia a valóságos egyfajta tagadása, s csak annyiban van relevanciája, amennyiben a közvetlen tényszerűvel szembeállítva van mondanivalója. Ez, persze, így nem igaz.

A politikai filozófia egész eddigi története belső ellentmondást hordoz magában, melyet a politikai élethez való normatív és realista megközelítés közti különbségben ragadhatunk meg. Mivel a politikai cselekvés a jövő birtokba vételének kényszere alatt áll, a politikai cselekvőnek képesnek kell lennie a jövő formálására, a politikai filozófia ehhez nyújt segítséget. Ily módon amit gyakran a politikai filozófia utópikus jellegének vélünk, az félrevezető, mivel a politikai filozófia alapvető funkciója, hogy tanácsot adjon és irányt mutasson sokféle kívánatos cél elérése érdekében, amit azonban csak a politikai cselekvés révén lehet elérni. Vagyis különbséget kell tenni az utópiák között, de az utópizmus mint olyan nem valamiféle kisiklása a politikai filozófiának. Tehát nem érdemes a politikai filozófiát utópizmus miatt bírálni, ehelyett a politikai filozófia normatív és realista megítélése közti különbségre érdemes figyelni.

## Normativitás és a politikai filozófia

De miként lehet kielégíteni a csillapíthatatlan vágyat a jövőhöz vezető út feltérképezéséhez, vagy pontosabban, a „minek kellene lenni?” világának a leigázásához? Kezdetben a természet, később, a modernításban a történelem, s végül a közelmúltban, a racionalitással azonosított logikai-analitikus megközelítés vált mércévé. Korunk annak az erőfeszítésnek a csúcsa, amelyet a „minek kellene lenni?” eszméje ural, amelyet a feltétel vagy korlát nélküli racionalitás alapján a legprogresszívebb intézmények valósítanak meg. Nem teljesen eltérően korábbi koroktól, a mai progresszivismus eszméje úgy tekint magára, mint ami képes választ adni az ember szükségleteire és vágyaira, és azt is hiszi, hogy semmilyen más válaszadási kísérletnek nincs észszerű vagy igazolható igénye az igazságra. Ezúttal az igazságra való igényformálás logikai értelemben gondolja magát kikezdehetetlennek, míg minden korábbi igazságigény transzcendentális normákhoz igazodik. A modern válaszadási kísérlet az ember problémáira az, hogy az embert el kell szakítani a kozmikus vagy transzcendentális meghoszszabbításától. A mai ember az, aminek képzelet magát, amiről elhiszi, hogy elérheti.

Hogy ne tévedjünk el teljesen a különböző normák erdejében, érdemes rögzíteni minden későbbi politikai filozófia kiindulópontját, amely kikövezte a politikai valóság meghatározásának a későbbi variációihoz vezető utakat. Fel kell idéznünk Arisztotelész *Politika* c. műve VII. könyvének első sorait: „Annak, aki az alkotmány legtökéletesebb formájáról a tárgyhoz méltó kutatást akar végezni, először is azt kell meghatározni, hogy melyik életmód a legkívánatosabb. Ha ugyanis ez bizonytalan, akkor az is bizonytalan, melyik a legjobb alkotmány; mert ez csak természetes, hogy azok, akiknek a legjobb kormányzásban van részük, az adott körülmények között azok élnek a legjobban, hacsak valami váratlan esemény be nem következik. Ezért elsőként abban kell meggyezésre jutnunk, hogy melyik a mindenkinek egyaránt legkívánatosabb élet, aztán pedig, vajon a közösségnek és az egyénnek ugyanaz az élet a legkívánatosabb-e, vagy kinek-kinek más.”

Mielőtt tehát föltesszük a politika legalapvetőbb kérdéseit, föl kell vetnünk a filozófia egyik alapvető problémáját, melyet nem lehet megoldani a tudás semelyik konkrét formájával, mivel a filozófia az egész megértésének a tudásformája. Az egész megértése érdekében föl kell tennünk azt a kérdést, hogy „hogyan éljünk?”. Noha ennek a kérdésnek a megválaszolása a politikai tudáshoz van hozzákötve, mivel mint emberi lények közösségi lények vagyunk, ezt a problémát nem tudjuk megoldani a politikatudomány vagy bármely más szaktudomány eszközeivel. A filozófia megelőzi a tudás minden egyéb formáját, mivel a „hogyan éljünk?” kérdése tisztán filozófiai kérdés. Filozófiai abban az értelemben, hogy csak akkor vagyunk képesek bármit is mondani, ha egyesí-

teni tudjuk a tapasztalatot, az érdeket, a hitet, az ítélőerőt és a bölcsességet egyetlen szemléletmódban, amely a boldog életet tartja a legfontosabbnak.

Hierarchia van tehát a jó élet individuális és közösségi megértésének különböző szintjei között. Már Arisztotelész is külön figyelmet szentelt annak a kérdésnek, hogy vajon az egyén részt vegyen-e a közösségi, azaz politikai életben, vagy inkább filozófiai kérdéseknek szentelje magát. Emiatt egy sor kérdés merül fel a politikában való részvételre vonatkozóan: először is, az egyén részt vegyen-e a közéletben?; másodsor, ha részt vesz, a régi megoldásokra, szokásokra figyeljen-e, vagy új megoldásokat és utakat keressen-e? Ebben a pillanatban újra elérkeztünk az összes politikai probléma küszöbére, nevezetesen, hogy a politikai cselekvésnek a szokásokon vagy új eszméken és javaslatokon kell-e nyugodnia. A javaslat úgy szól, hogy figyelj elődeid cselekedeteit és/vagy keress új utakat. A nehézség abban van, hogy a politikai cselekvésnek mindig valamilyen közvetlen szükségletet kell kielégítenie. Minden elmélkedés vagy habozás inkább akadályozza a politikai cselekvést, semminthogy az alapos döntés feltétele volna.

A politikai realizmust ma rendszerint a rendelkezésre álló szabályok vagy előírások követésével azonosítják, ezért tévesen konzervatív álláspontnak nézik. A realizmus és a konzervativizmus nem azonos, nem szinonim. A realistának lehetnek konzervatív jellegzetességei vagy erényei – legfőképpen a modern progresszivismus eszméjének megkérdőjelezése –, de a realizmus nem azonos a konzervativizmussal. A realista egy helyzettel kapcsolatban egyszerűen a valóság összetettségére hívja fel a figyelmet, óvatos a döntéshozatallal, szilárdan hiszi, hogy vagy egy bevált módszert kell alkalmazni, vagy egy teljesen újat, amelyet egy új filozófiai szemlélet képes felmutatni. A politikailag teljesen utópikus mindig és kizárólag olyan megoldást javasol, amely figyelmen kívül hagyja a személyeset: a hitet, az érdeket, a fájdalmat, az örömet, a születést és a halált. A realista felfogás nagyon komolyan veszi a személyes és közösségi viselkedés valamennyi aspektusát. A tipikusan utópikus vagy modern megoldás kínosan ragaszkodik ahhoz, hogy kizárja a politika megértéséből az általa irracionálisnak tartott szempontokat. Emiatt van az, hogy a politikait vagy a politikai cselekvésre, vagy a politikai intézmények lépéseinek a kommentálására szűkítik, miközben mindkettő nem egyéb, mint nyers realizmus.

Azonban két dolgot nem hagyhatunk figyelmen kívül még akkor sem, ha normatívak vagy logikai értelemben racionálisak kívánunk lenni: a vallási és a morális aspektust. Lényege szerint mindkettő normatív. Ezek a normák meg akarják mondani, hogy egy közösség tagja hogyan éljen vagy viselkedjen. A politikai filozófia, miközben ragaszkodik ahhoz, hogy az egész megértésére törekedjen, sosem adhatja föl a vallásos és morális aspektus megítélését annak, hogyan éljen az egyén vagy a közösség.

## Politikai cselekvés és realizmus

Megvan a jó oka annak, hogy a politikai realizmus mint elméleti probléma először Machiavelli munkásságával kapcsolatban bukkan fel a politikai gondolkodás történetében. Az okok között szerepel, hogy korábban a történetírók foglalkoztak a közvetlen politikai cselekvéssel, ezt tette Thuküdidész vagy Livius is, de ahogy ők mutatták be a politikai eseményeket, azok nem illettek közvetlenül a politikai gondolkodás vagy filozófia keretébe. A történetírók sosem foglalkoztak a „legjobb rezsim” vagy a „legkívánatosabb élet” szempontjaival, és sosem szóltak arról, mit kell tenni, hogy leigázzuk a természetet, a történelmet vagy a jövőt. Sosem az öröklét kontextusában vetették fel a kérdéseiket.

Machiavelli volt az első, vagyis az első modern politikai gondolkodó, aki az idő eszméjét mint a politikai cselekvést meghatározó tényezőt komolyan vette. Az idő fölfedezése közben ismerte fel, hogy a cselekvés vagy döntés, valamint a szükséglet és az akarat érvényesítése a politika lényege, ami a modernségben egyet jelent az új módszerek és utak kitalálásával. Ezért a politikai vizsgálódásnak az adott körülményekre, a politikai cselekvők természetére, a hatalom struktúrájára, a múltbeli és a jövőre irányuló cselekvésre kell koncentrálnia. Ezen felismerés következménye, hogy a politika lényege a cselekvés, amelynek dolga új módszerek feltalálása, hogy a politikai döntések sikerét biztosítani lehessen. A politika tárgya lehet a logikának, a pszichológiának, a jognak, a moralitásnak, sőt még a művészeteknek is, de az marad, ami: döntések és cselekedetek összessége, aminek célja a jövőbeni célok elérése és uralása. Machiavelli realizmusa nem egyéb, mint a hangsúlynak a politikai cselekvésre való áthelyezése szemben minden más megközelítési móddal. Ezt nevezhetjük realista megközelítésnek.

De miért vált Machiavelli a megvetés célpontjává és a politikai diskurzus számkivetettjévé? Forduljunk röviden Eric Voegelin politikai realizmus felfogásához. Eric Voegelin több oldalt is szentel a politikai realizmus problémájának a *History of Political Ideas* című impozáns művében, főként a reneszánszról és a kora újkorról szóló fejezetekben. Ezt írta Voegelin: „Ez a három gondolkodó [Machiavelli, Bodin, Hobbes] realista volt, és a realisták mindig kiteszik magukat a kortársaik nemtetszésének, mivel a realista hajlamos lerombolni a *koszmiont* és annak varázsát.” (Voegelin, 1999:59) A realista a közélet bosszantó szereplője, mivel ő az, aki képes megingatni a nehezen megszerzett önképet, amelyet a *koszmosz*, vagyis az örök törvény részének képzeltek addig, miközben a szabad akarat lehetővé teszi, hogy az ember több lehetőség közül választhasson.

Voegelin szilárdan hitte, hogy az egyes ember élete alá van vetve valami magasabbnak, a *koszmosznak*, emiatt a *koszmosznak* alárendelt *koszmion* alá van rendelve ennek a magasabb mércének. Ezzel összhangban, hogy mekkora a távolság a *koszmosz* és a *koszmion* között, a politikai realizmus hivatott véleményt formálni. Voegelin azt is észrevette, hogy a magánélet és a közélet közti megkülönböztetésnek meghatározó jelentősége van, ugyanakkor arra is utalt, hogy

amikor a politikai közösség széthullik, a magánvilág fölénybe kerül a közélettel szemben. Ekkor kerül ellentétbe a magánélet és a közélet, amelynek következménye a valóság feldarabolódása: „A valóság fragmentumainak abszolúttá alakítása azzal a következménnyel jár a realista számára, hogy a nagyobb világ *magánvilággá* válik.” (Voegelin, 1999:59) Különös, de nem indokolatlan ennek alapján Szókratészt realistának minősíteni, csak tovább kell olvasni Voegelin: „Hogy mi a közügy, azt mindig a kor társadalmilag uralkodó felfogása dönti el. A realista gondolkodó magánemberré válik, mert nincs számára egy közösség, amelynek bemutatathatná, hogy mit vett észre a tágabb világban anélkül, hogy heves ellenszenvet ne váltana ki, ami kegyvesztettséget, üldöztetést idézne elő vagy ami esetleg ne okozná valaki halálát, mint Szókratész esetében.” (Voegelin, 1999:60) Folyton két valóság küzd egymással, az egyik a realista gondolkodóé, a másik az, amelyik a hiten alapszik: „A gondolkodó azonban a valóság része is, és valószínűleg szilárdabb és erőteljesebb, mint a környező társadalom, mivel nagyobb vitalitást és lélekerőt követel meg, hogy a világot a maga pőreségében mutassa meg, mint hogy menedéket keressen a *koszmion*ban. A két valóság, vagyis a *koszmosz* és a *koszmion* közötti ellentét elkerülhetetlen. Azok, akik a saját *koszmion*jukban élnek, azt fogják találni, hogy a gondolkodó egyáltalán nem realista, hanem a világnak arra a képtelen felfogására törekszik, amely túl akar látni a *koszmion* határain, amely számukra a horizontjukat lehatároló *realissimum*.” (Voegelin, 1999:60) Ebből a szempontból minden gondolkodó realista a többséghez képest, amelynek tagjai a *koszmion* korlátain belül élnek, melyet a hit, a vágyak, a remények és a sorsuk megértése határol be. Túl merész azt állítani, hogy Voegelin a politikai realizmus egy speciális formáját képviselte, amelynek lényege, hogy minden mély politikai gondolkodó realista, mert tovább látnak, mint a *koszmion* határai? Szerintem nem, mert Voegelin realista gondolkodó volt, mint minden alapos gondolkodó, aki a valóságot a világ rendje feltételének tételezi.

Ugyanez vonatkozik Machiavelli mindenkori megítélésére is. Az ellenreformáció egyik tartós hatása Machiavelli elgondolásainak a befekettítése. Őt jelölték ki a modernségben a politikai gonosz megtestesítőjének, miközben ő a modernség egyik legfontosabb kezdeményezője, persze anélkül, hogy ezt ő célul tűzte volna ki, vagyis a szándékát meghaladó módon vált a felfogása szimbólummá.

Nem tudok nem egyetérteni Dante Germino csípős szavaival, amikor Machiavellit értékeli: „Barátaim, ne feledjétek el ezt: MACHIAVELLI NEM VOLT VULGÁRIS REALISTA. Tulajdonképpen mint egy hatalmas porszívó, Eric Voegelin a *Politikai eszmék történetében* fölszippantotta mindazt a törmelékét, melyet a politikatudósok többsége hagyott hátra, azáltal, hogy kimutatta, a firenzei titkár 'egészséges és tisztességes alak' volt, legalábbis összehasonlítva a szerződéselméleti szerzőkkel és a 'beleegyezéses svindlijükkel', egy olyan szerző volt, aki NEM – ismétlem – NEM tanította, hogy kétféle moralitás volna,

egy a magánélet és egy a közélet számára, NEM volt a hatalom pusztá technika, NEM volt cinikus, NEM volt nihilista, NEM volt az isteni Hatalom előtt térdre rogyó reinkarnálódott Kalliklész, és természetesen NEM választotta el a politikát az erkölctől.” (Germino, 2000)

Germino szerint van középút a vulgáris realizmus és az idealizmus között, amit ő „spirituális realizmusnak” nevez. El akarja ugyanis kerülni az egyoldalúságot vagy – mondhatnánk – a politikai gondolkodásra leselkedő ideológiai veszélyt. A politikai realizmus, s ez sokatmondó, mindig is gyanúsabb volt, mint egy új válasz keresése. Újból Germino: „Platón barlanghasonlatát használva, a vulgáris realistákat, akiknek a végső megoldása a politikai problémákra az, hogy több börtönt kell építeni, végül is a barlang jobb oldalán leláncolt foglyokhoz hasonlítom. Az idealisták – akiknek a politikai problémákra adott végső válasza az, hogy ’nevelés, nevelés, nevelés’, anélkül persze, hogy tudnák, mi is a nevelés – azok, akik a barlang bal oldalán vannak leláncolva. A spirituális realista viszont az a korábbi barlangfogoly, akinek sikerült végrehajtani a *periagogét*, és aki a fény növelésének feladatához fog.” (Germino, 2000) A politikai realista tehát az, aki a helyzetét a platóni hasonlathoz viszonyítva képes meghatározni, és képes az igazság keresésének szentelni az életét. Ily módon Platón is realista gondolkodó, aki az igazságot és a tudást szemjazzza, ami nem más, mint maga a valóság. Olyan ez, mint egy művészi alkotás – vagy mélysége van, vagy egyáltalán nem számít. A politikai filozófiának is vagy mélysége van, vagy figyelemre se méltó. A politikai filozófia vagy spirituális realista, vagy normatív-moralizáló, a barlangban szemlélődő.

## Miért van mégis szükségünk politikai filozófiára?

Szükségünk van-e egyáltalán politikai filozófiára, annak ellenére, „hogy a politika mély megértését” kínálja? Ha pusztán leírjuk, hogy mit tettek az államférfiak vagy a tömegek, az lehet, hogy bemutatja a politika valóságát, de homályban tartja a valódi politikait. Az egész megértése többet követel meg, mint az emberi cselekvések természetes, történeti vagy logikai vizsgálatát. Ha mindent megfejljük valamilyen normatív aspektussal, az, ha nem is teljesen, de fölöslegessé válik. Ez a kulcs a politikai filozófia végső megítéléséhez. Ha a politikai filozófia nem azonosítja magát a szereppel, hogy nélkülözhetetlen csupán azért, mert megmondja, „minek kellene lennie”, akkor a politikai filozófia az, ami a filozófia: nincs közvetlen politikai hatása. Ha a filozófia földjára az eredeti jelentését, miszerint a „bölcesség szeretete”, és a modern tudományok egyikévé kíván válni, akkor el fogja veszíteni (ha már nem következett be) az egzisztenciális alapját, vagyis nem lesz rá többé szükség. Ugyanez áll a politikai filozófiára is: vagy ideologikus célokat, azaz politikai érdekeket fog szolgálni, vagy megőrzi eredeti álláspontját, amelyet nem valamilyen semleges

politikai felfogás biztosít, hanem a valóságos igazság keresésének való teljes elkötelezettség. A valóság, persze, azonos magával a valósággal, s nem a logikával vagy valamilyen racionális normatívval.

Mint fentebb említettük, a politikai valóság megközelítésének három eltérő módozata alakult ki az idők során. Az első a természeti törvény hagyománya, a második a történeti tradíció, és a harmadik a logikai-analitikus megközelítés, amelynek hagyománya még kialakulóban van. Mindegyiknek megvolt vagy megvan a maga meghatározó pillanata rendszerint több variánssal, melyek nemcsak más tradíciókkal szemben voltak ellenségesek, de a saját tradíción belüli eltérő megközelítésekkel is. A természeti törvényhez tartozó eszmék a görög *phüszisz* fogalmát tekintik kiindulópontnak, s az alapvető politikai eszméket – igazságosság, egyenlőség, szabadság stb. –, amelyek normákat is sugallnak, a természet eszméjéből vezetik le, mint például a természetes igazságosság vagy a természet törvényei, amilyen mondjuk a természetes kötelesség. A történelem eszméje mint filozófiai újítás arra törekedett, hogy a „mi van?” és a „minek kellene lennie?” közti szakadékot áthidalja. Emiatt a progresszió a központi fogalma, amely azt foglalja magában, hogy az idő múlása képes csökkenteni a „mi van?” és a „minek kellene lennie?” közti feszültséget. Ez a hangsúlyeltolódás a politikai gondolkodás történetében egy új politikatudomány kialakulását segítette elő, amelynek középpontjába a progresszió fogalma került, és aminek következtében egy új politikai tudásnorma fejlődött ki.

Volt azonban néhány politikai gondolkodó a 20. században, mint Leo Strauss vagy Eric Voegelin, akik célba vették ezt az új politikai gondolkodást és tudást, hogy kimutassák, szoros kapcsolat van a modern zsarnokság és a filozófiaellenes, redukcionista és értéksemleges politikatudomány között. A tiszteletre méltó erőfeszítéseik erejénél fogva a politikai elképzeléseik könyörtelenül bíralták az uralkodó pozitivistát és a logikai-analitikus megközelítéseket, amelyek ekkor voltak kialakulóban. A logikai-analitikus irányzat azt akarta kezdetből fogva elérni, hogy a klasszikus emberi jogi tanítás alól kihúzza a természeti törvényből kiinduló érvelést, és helyette egy folyamatosan bővülő, tisztán pozitivisták emberi jogi rendszert építsen fel logikai-analitikai eszközökkel, ami a racionalitás kizárólagos használatán alapszik. Ez a fajta törekvés ideologikus, mert szemben a korábbi megközelítésekkel (klasszikus természetjogi és részben a történeti megközelítésű gondolkodókkal) ezeknek a politikai gondolkodóknak az a szándéka, hogy közvetlenül beavatkozzanak a politikai cselekvés világába, hogy egy meghatározott politikai intézményrendszer hálózatát hozzák létre, melyet általában alkotmányos liberális demokráciának neveznek. Ha valaki ezt megkérdőjelezi, az joggal pályázik a politikai cselekvés imposztorának a címére.

Kérdés, hogy vajon még mindig beszélhetünk-e politikai filozófiáról vagy csupán a romjain kialakuló ideológiákról. A döntő különbség a politikai filozófia és az ideológia között nemcsak az, hogy az előbbi nem akar közvetlenül beavatkozni a politikai életbe, hanem az, hogy a politikai filozófia létezését csak az indokolja, hogy ez az egyetlen politikai tudásforma, amely a világot a maga

egészében akarja megérteni, benne a törvény alatt álló politikát, vagy ahogy Voegelin fogalmazott: „A rend kétségtelenül kozmikus.” (Voegelin, 1998:62) Azaz a bölcsesség szeretete magában foglalja az ismeretszerzést, a moralitást és az ítéletalkotást, vagyis az igazság mint az egész megértésének az igényét. Korunk demokratikus lelkesültsége és meggyőzőereje nyilvánvalóan előnyben részesíti a demokráciát a filozófiával szemben, ahogy ezt Richard Rorty egyértelműen megírta. (Vö.: Rorty, 1991:175-196) Vagyis nincs is szükség politikai filozófiára, hacsak nem akarjuk tisztelni a politikai realitást, vagy elcsábulni annak a felfogásnak, hogy igazolatlan vagy csupán kívánatosnak gondolt normáknak vessük alá magunkat, ami azon alapul, hogy az emberi természet – állítólag – ellenőrzés alá került, ahogy a természetet is leigázta a nyugati ember. Mi ez, ha nem utópia és felelőtlen viselkedés, amikor a gonoszt akarjuk azonosítani, vagy csak a világot megérteni logikailag kifogástalan normák nélkül, hogy helyette a hitet, reményeket, barátságot és ellenségeskedést, szeretetet és gyűlöletet, háborút és kegyetlenséget magában foglaló új gondolkodási formákat hozzunk létre?

Az európai vagy nyugati politikai gondolkodás régóta mélyen benne áll az utópikus cselekvésben. Az igazságot kereső politikai filozófiának szintén régre nyúló hagyománya van. Amit mi most itt csinálunk, az egy hagyomány követése vagy kitalálása. Mindannyian valami olyasmit akarunk átadni, amit értékesnek tartunk és szeretnénk, ha nem enyészne el személyes életünk korlátolt lehetőségeivel együtt. Amit a múltból örököltünk, azt kikerülhetetlenül átszűrjük a saját tapasztalatainkon és ítéleteinken. Ugyanakkor nagyon nehéz eldönteni, mi az, amit érdemes megőrizni és áthagyományozni, mivel az emberi életet kényszerek fogják satuba, és nehezen adja magát a változtatásokra és új eszmék elfogadására, hiszen mindannyian biztonságra törekszünk. Egyetlen módon kerülhetjük el a veszélyt, ha valami újat hozunk létre vagy szavakban, vagy tettek által. A legtöbb ember azt hiszi, hogy az alkotás a művészetek vagy az irodalom sajátja, amely képes az emberi valóság tapasztalatát a változásra irányuló célzásokkal összekapcsolni. A gondolkodók egy szűkebb köre a múltbeli események és emberi tettek tanulmányozásához fordul. A történetírók, miközben az emberi szándékokat és cselekedeteket akarják megérteni, ahhoz kötődnek, ami már véget ért, s hoznak létre szilárd alapot mint végső viszonyítási pontot a mai döntések és ítéletek számára. Mivel a felismeréseinket szeretnénk bizonyítottnak látni, nagy szükségünk van viszonyítási pontra. Különböző kénytelenek leszünk minden erőfeszítésünket alávetni egy racionalizálási folyamatnak, ami a létezésünkre feltett kérdésben végződik. Nem nehéz eltévedni az életünket övező milliónyi ellentmondás közepette. A racionalizálás emberi kísérlet, hogy rendet alakítson ki az emberi életet állandóan fenyegető és tapasztalatból ismert káoszából, amely jórészt abból ered, hogy hiányosak az ismereteink. Ellentétek és ellentmondások övezik az életünket. Mindenkinek ez a tapasztalata. Csak nagyon kevés ember képes felülemelkedni létezésünk közvetlen hatásain és benyomásain, de észre kell vennünk, hogy verseny folyik

azért, ki tudja mindannyiunk számára megfogalmazni az élet értelmének ígér-  
retét. A kereszténység az örök életet ígéri, de mit ígér a politikai filozófia?

Ezen a ponton kell a filozófiáról egy szót ejteni. Manapság a filozófia és a  
bölcsség szeretete nem azonosak. Vagyis a filozófiát meg kell különböztetni  
a bölcsség szeretetétől, legalábbis a nyugati kultúrában. A mai filozófia a mo-  
dern tudomány szolgáltatója, melyet olyan mércék szabályoznak, amelyek ide-  
genek az emberek közvetlen tapasztalataitól, noha a modern tudósok azt állít-  
ják, hogy az emberi tapasztalatok középpontjában álló kérdéseket kutatják. Ez  
azonban nem igaz. A modern tudományt a statisztikai átlagok előállítása mo-  
tíválja, mert azt hisszük, ezek az átlagok képesek feloldani az egyes és az álta-  
lános közti ellentmondást. Ez volna az igazság? Aligha. A statisztikai átlag arra  
szolgál, hogy kiváltsa az ember korábbi alávetttségét a sorsnak vagy Istennek.  
A statisztikai átlag egyszerűen helyettesíteni óhajtja Isten akaratát és szándékát.  
Az átlag középpontba állítása csupán behódolás az igazság keresésének mint  
értelemadó tevékenységnek az elveszett reménye előtt.

## Hivatkozott művek

Arisztotelész: *Politika*: VII. könyv. Ford. Szabó, Miklós. 1323a.

Germino, Dante (2000): Was Machiavelli a „Spiritual Realist”? Eric Voegelin Society  
Meeting [http://www.lsu.edu/arts/sci/groups/voegelin/society/2000%20Papers/PANEL2.  
shtml](http://www.lsu.edu/arts/sci/groups/voegelin/society/2000%20Papers/PANEL2.shtml)

Hésziodosz: *Munkák és napok*. Ford. Trencsényi-Waldapfel, Imre. 225-244. sorok.

Hobbes, Thomas (1970): *Leviatán*. Ford. Vámosi, Pál. Budapest: Magyar Helikon 5.

Platón: *Állam*. Ford. Szabó, Miklós Budapest: Atlantisz. 369c.

Rorty, Richard (1991): The Priority of Democracy to Philosophy. In: *Objectivity,  
Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press. 175-196.

Rousseau, Jean-Jacques (1978): Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről  
és alapjairól. In: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis, János. Budapest:  
Magyar Helikon. 85.

Voegelin, Eric (1998): *History of Political Ideas. Vol. IV.: Renaissance and Reformation*.  
with an introduction by David L. Morse and William M. Thomson. Missouri: Uni-  
versity of Missouri Press. 62.

Voegelin, Eric (1999): *History of Political Ideas. Vol. VII.* In: Gebhardt-Hollweck, Tho-  
mas A. (ed): *The New Order and Last Orientation*. Missouri: University of Missou-  
ri Press. 59.

Molnár Attila Károly

## Szent Ágoston: az idealista realista

„Ez a világ olyan világ, mint a mogyorófa virág  
Sokat ígér, keveset ad, amit ad is keserűt ad.”  
(Magyar népköltés)

Az erkölcsi liberalizmus fő árama a ma, realizmusnak nevezett gondolkodás ellen küzdött, amely szerint nem lehet tökéletes földi társadalmat alkotni. Nem is ez a politika feladata, és amely „gondolkodás megérti a politikai viszonyok örök szükségességét a társadalomban, akármilyen erkölcsi eszmény fogalmazódik is meg”. (Niebuhr 1992:43) Szemben a modernnek agnoszticizmusával és progresszivistá-reformista reményeivel a realizmusban nincs evilági megváltás.

Amikor Reinhold Niebuhr, a német-amerikai protestáns teológus elkezdett írni a keresztény realizmusról, abban kezdettől fontos szerepet adott Szent Ágostonnak. Bár a realizmusnak ma talán kevésbé a Niebuhr-féle változata az elterjedt, annak hatása Morgenthaurra, a másik német-amerikai gondolkodóra mégis vitathatatlan.<sup>1</sup> (Niebuhr 1953; Lovin 1994; Merkley 1975; Harries-Platten 2010; Dyson, 2005)

A politikai realizmus idealizmus-kritikájának forrása a keresztény teológia egyik leginspirálóbb teológusa lenne? A realista történet későbbi szerzőinél, mint Machiavelli vagy Hobbes, valóban sorra előbukkan az ágostoni hatás. Az alábbiakban meg sem kísérek Szent Ágoston gondolkodásáról teljes képet adni, még csak a politikai nézeteiről sem. Pusztán egy elemet, a „realistát” emelem ki Szent Ágoston csöppet nem ellentmondásmentes gondolkodásából. Miként az alábbiakban látható lesz, e politikai „realista” szál szoros kapcsolatban áll Szent Ágoston vallásos világelutasításával. E radikális világelutasításból következően – ami együtt járt az isteni kegyelem jelentősége megnövelésével – Szent Ágostont nem érdekelte az emberi intézmények javítása: a *civitas terrena* „realista” képének ellentéte a földi életben elérhetetlen „idealista” *civitas Dei*, amelynek a leírása a manapság antipolitikainak nevezett vágy egyik, ha nem a legkorábbi megfogalmazása.

<sup>1</sup> „Ágoston államtana e kis összefoglalójának olvasója gondolkozhat azon, hogy Ágostonról, Hobbesról vagy Machiavelliről beszélék-e”. (Dean, 1963:117) A Szent Ágoston – Machiavelli kapcsolatra lásd: Warner – Scott, 2011.

## Róma bukásának értelme

Az őskeresztények várták Róma bukását (Jel 14.8), amit majd követ az Antikrisztus eljövetele, és tagadták császárai isteni voltát, a Birodalom igazságosságát. Ez az elutasítás mérséklődött 312 után, amikor egyre inkább uralkodó vallás lett a kereszténység. A Niceai Zsinaton (325) már a császár, Nagy Konstantin elnökölt, majd a Thesszalónki Edictum (380) a Római Birodalom hivatalos vallásává tette a kereszténységet. Pár évvel később, 391-ben Nagy Theodosius nyilvános bűnbánatot volt kénytelen gyakorolni a fővárosban Ambrosius püspök előtt. A kereszténység a politikai siker csúcsára ért. Ezt követte a gót invázió, majd, 410-ben a keresztény Alarik gótjaival kirabolta Rómát, a pogány kultusz központját. Mindenki megdöbbsent, és a pogány rómaiak a kereszténységet tették felelőssé a Római Birodalom hanyatlásáért. E vádakra válaszul kezdte el írni Szent Ágoston a *De civitate Dei* 413-ban (Ágoston X. 32 és XVIII. 1), amely a politikai nézeteinek legteljesebb foglalata, de cseppet sem rendszeres teológiai vagy politika filozófiai mű.

Szent Ágoston azzal érvelt, hogy Róma nem volt igazi *res publica* a cicerói meghatározás szerint, mivel nem volt igazságos, ezért nem az erények és nem az önfeláldozás tették nagygyá, hanem a dicsvágy, ami későbbi pusztulását is magyarázza. Erényei, mint a patriotizmus valóban mérsékelték a polgárok vágyait, de ezek bűnös erények voltak, mivel a rómaiak az emberek megbecsülésére törekedtek. (Ágoston V. 12) Az önfegyelem, a patriotizmus segítette Róma felemelkedését, de ezek hiúságból eredtek, és ez a hiúság lett a Róma veszte. Ugyanaz a dicsvágy tette nagygyá, ami a pusztulását okozta. A cicerói szempontok szerint Róma nem volt *res publica*, hiszen nem volt benne igazságosság, bukását pedig magában hordozta. A *res publica* az, ahol az igazság uralkodik (Ágoston XIX. 21), miként a *regnumban* is. (Ágoston IV. 4) Az egyetlen igazi *res publica* a *civitas Dei*.

Ezután, az *Isten Városáról* második felében Szent Ágoston (Ágoston, XI-XXII. könyv) ennek általánosabb magyarázatát adja, valamint elutasítja a „millenarista” keresztény reményeket a *civitas terrena* és a *civitas Dei* leírásával.

Az *Isten városáról* üzenete a kor számára az volt, hogy bár Róma nem volt igazságos, s bűnös volta okozta a vesztét, kár érte. A nem igazságos rend is jobb, mint a semmilyen. Róma és uralma a kisebbik rossz volt.

## A lázadó ember

A bűn problémája uralta Szent Ágoston korábbi írásait is, jellemzően a *Vallo-mások*at, de míg korábban a bűnnek az egyénre gyakorolt hatása érdekelte, az *Isten városáról* fő témája a bűn hatása a társas életre, az emberek viszonyaira. Itt a *conditio humanat* meghatározó bűnnel foglalkozott, amely bűnös akarat (a bosszúvágy, kapzsiság, győzelmi vágy, dicsőségvágy) maga az ember belső

és külső meghasonlása, és a vele járó konfliktusok forrása. (Ágoston XIV. 7 és 13 és 15; XIX. 5 és 8) Az ember természete szerint társas lény, de bűne miatt viszálykodó. (Ágoston XII. 28)

Az emberek közti és az emberen belüli megosztottság a bűn eredménye, ugyanis a megosztottság forrása az, hogy a lélek a saját testéhez és a sokféle, egymással ütköző vágyához kötődik. Ezért él a bűnbeesés után a lélek belső és külső konfliktusokban. (Ágoston XIX. 17) A bukott lélek tragédiája, hogy vágyai és reményei a szétesett valóságra irányulnak, ahelyett, hogy az intelligens világ örök és koherens valóságára figyelne. Az ember belső meghasonlásának eredménye az akratikus tapasztalat, a vágyak uralma s az ezekkel járó rossz lelkiismeret. A vágy a bűnös ember legfőbb zsarnoka. (Ágoston XIV. 20) A bűn (engedetlenség) egyik büntetése az engedetlenség önmagunkkal szemben, az akrazia. (Ágoston XIV. 15, XIII.13) A *Vallomások* az egyén belső vívódásáról (ami két felet feltételez), és az egyén akarategyengeségéről szól: „akaratommal jutottam oda, ahova nem akartam”. (Augustinus, 223) Ádámot úgy teremtették, hogy az állati test engedelmeskedjen a racionális léleknek (Ágoston II. 36), a lázadást követően azonban a teste, vagyis a vágyai szolgája lett az ember. Az engedetlenség büntetése az engedetlenség: az ember önmagával szemben is engedetlen, teste nem engedelmeskedik neki, harcol a tudata ellen, és saját akaratának sem engedelmeskedik. (Ágoston XIV. 3 és 15) A büntetés a nemi vágy zsarnoksága és az akrázia. (Ágoston XIV. 20)

Hasonlóképpen a bűnös lélek belső világához, a bűnösök külső világát, a *civitas terrenat* is az akaratok ütközése és versenye jellemzi. Ebben a versenyben mindenki a maga javát keresi, és mind szemben állnak a megosztatlan és szabad paradicsomi lélekkel és világgal. A lélek egységes volt Ádámban (Ágoston XIII. 4), és a Mennyei Városban egyesülnek majd a lelkek egyetértésben és szeretetben, ahol egymásba látnak, és senkinek sincsenek titkai. (Ágoston XXII. 29) Ezzel szemben a *civitas terrenában* az „igazságtalanságot, gyanakvást, ellenségeskedést, hadakozást biztosan bekövetkező bajnak tekintjük, míg a békeiséget bizonytalan jónak, mivel nem ismerjük azok szívét, akikkel békében szeretnénk élni, vagy ha ma ismerhetjük is, egyáltalán nem tudhatjuk, milyen lesz holnapra”. (Ágoston XIX. 5) A bűnösök világában az ember élete harc, küzdelem, bizonytalanság és csalódás.

A bűn a világba Ádám lázadásával került bele, és öröklődik azóta is, ami alól csak Jézus volt kivétel. A bűn forrása a bűnös „saját akarata és vágya”, ami miatt gőgös büszkeség, hazugság és gyűlölködés jellemzi a *civitas terrena* polgárát. A szabadságot az ember a bűnre használja. A bűnök közül a büszkeség (önszeretet) nem csupán a legelső, de a legfőbb is: „minden bűn kezdete a »kevélység«. (Ágoston XIII. 14) Az emberi méltóságigény a *superbia*, a lázadás.

Minden emberi bűn eredete tehát a kevélység, ami annak elutasítása, hogy az ember elfogadja státusát Isten teremtményeként, és Isten elleni lázadása az a törekvése, hogy önmagát a világ középpontjává, istenné tegye. A bűnös ember leírása hasonlít Kalliklész, a zsarnok alakjához, Platón *Gorgiászában*: a bűnös

ember azért konfliktusforrás, mert mindenkit maga alá akar kényszeríteni és úgy élni vele együtt békében, hogy mindenki neki szolgáljon szeretetből vagy félelemből. Így utánozná gőgösen Istent. (Ágoston XIX. 12)

Az igazi erényt csak a világtól Isten felé forduló ember érheti el, aki alázatos a büszkeség helyett, és önmaga helyett Istent szereteti. A büszkeség még a jó cselekedetet is megrontja, azaz, a jó cselekedetet is megrontja, ha azt a többiek dicséretének elnyerése miatt hajtják végre.

A büszkeség a saját képességekbe vetett önbizalom. A bűn a büszkeség révén uralkodik, ugyanis megszüntetve a lázadó büszkeség utánzást (*imitatio*) jelent: Istent utánozná a lázadó (Ágoston XIX. 2), aki magát a felette állóval egyenlőnek tételezi. (Augustinus, 210, Ágoston XII. 1) Szent Ágoston folytonosan emlékezteti az olvasót a lázadásra, a büszkeség bűnére, amikor az ember a felette állóhoz méri magát, vele egyenrangúnak gondolja magát vagy olyannak, aki a felette álló nélkül magában is képes élni. A büszkeség az önmagában elégséges fantáziája – az önmegalkotás, autonómia képzelet, amivel szemben az alázat minden erény alapja. Tudásra csak azért törekszik a büszke, hogy ellenőrizhesse magát és a világot Istenre támaszkodás nélkül. (Ágoston XIII. 21. és 13) Ádám „örömét lelte kevélységében” és teljességgel önmaga ura akart lenni. Ádám és Éva úgy tettek, mintha a maguk urai lettek volna. (Ágoston XIV. 17)

A tiltott gyümölcs az ember önmaga feletti ellenőrzését szimbolizálja: a „jó és gonosz tudás fája az akarat saját elhatározását jelenti”. (Ágoston XIII. 2) Azonban, az ember önmagától csak kárt okozhat magának, az ember nem képes az önkormányzatra, autonómiára. Vagy Isten uralma alatt áll, vagy vágyai és egy másik ember uralma alatt. „Aki többre vágyik kevesebb lesz”. (Ágoston XIV. 13) Az önkormányzat csak a teljes, romlatlan értelem esetben volt lehetséges – a Paradicsomban –, de a bűnben megsérült értelem erre nem képes. A Paradicsom elveszett, s nem lehet visszanyerni. Semmilyen tanítás vagy (ki) vezetés nem javíthatja ki a bűn okozta hibákat, csak az isteni kegyelem.

Szent Ágoston gyanakvó volt a szabadsággal szemben, mivel a szabadság-igény autonómia igény Istennel szemben, aminek büntetése, hogy az ember „önmagával is meghasonlott és szabadság helyett kemény fogságot szenved el”, ami a kényszeren alapuló világi rend. (Ágoston XIV. 15) Az ember szabadságra törekedve jutott külső és belső szolgaságra. (Ágoston XIV. 5) „Mert mindenki, aki magát felmagasztalja, megaláztatik; és aki magát megalázza, felmagasztaltatik”. (Luk 14.11)

A büszkeség mellett a bűn másik két megtapasztalható formája az uralomvágy és a nemi vágy. Ezek, valamint a *conditio humana* kiismerhetetlensége tesz elviselhetetlenné az emberi életet, és ezeket fordítja önmaguk ellen a világi hatalom – mérsékelve ezzel, de nem megszüntetve a bűnöket, hanem felhasználva azokat.

Szent Ágoston – szemben a pogány filozófiával és a keresztény aszkétákkal – azt tanította, hogy az ember lelki és politikai nyomorúságát nem tudja megoldani saját maga, harmóniára maga erejéből nem juthat. Akik erre töreksze-

nek – pl. a sztoikusok, pelagiánusok, gnosztikusok, etc. – azok arrogánsak, mivel magukban bíznak (Ágoston XIV. 19), ezzel lázadnak Isten ellen, mint Ádám tette. A béke és harmónia megtérést igényel, ami alázattal jár: Annak belátásával, hogy az ember nem képes az önkormányzatra. Vagy a Bűn, vagy az Igazság kormányozza az embert.

Az eredendő bűntől az ember nem tud megszabadulni saját erőfeszítésével, csak a kegyelemben reménykedhet. Isten kegyelme menti meg az embert a bűntől, de a kegyelem csak kevesekre terjed ki, és semmilyen földi intézmény nem bírhat vele. Még ha igaz is, hogy az Egyház őrzi leginkább a *civitas Dei* képét, az áll legközelebb hozzá.

## A *conditio humana* homályossága, a megismerése korlátai

A bűnös emberek világának sajátossága tehát az, hogy kiismerhetetlen. A bukkott ember jellemzője a konfliktusokat eredményező bűnös akarat mellett a tudatlanság, a tájékozódni képtelenség is. A probléma kettős: a többi ember kiismerhetetlen és a *conditio humana* erkölcsileg abszurd.

A belső én privát jellege, átláthatatlansága – amire a modern ember oly kényes – a bűn eredménye, és nem a belső én lényegi tulajdonsága. Más ember szándéka és a körülményei nem megismerhetők, (Ágoston XIX. 6 és Augustinus III. 6) de a kegyelemben részesült lelkek átláthatók, kiismerhetők, megszűnik privát jellegük. A kegyelemben részesült legbelső énje nyitott mindenki pillantása számára, csak a bűnös, meghasadt én akar elrejtőzni a többiek elől, hiszen bűnei titkolni valók. Egymás nem ismerése és nem megismerhetősége tehát olyan baj, amittől a kegyelem szabadít meg. (Ágoston XIX. 5-7, XXI.14 és 22) Az őskereszténységben alakult ki a nyugati kultúra egyik máig élő vágya: egymás teljes és titokmentes ismerete, a másikkal legbelsőbb énjének, lelkének ismerete, a teljes intimitás és bizalom, a teljesen átlátszó világ vágya. A bűn miatt azonban mindenki magába van zárva és el van zárva a többiektől.

A kiismerhetetlenség másik eleme abból ered, hogy a szándék és a következmény nem feltétlenül esik egybe (sem a *honestum* az *utilevel*), a következményből nem ismerhető meg a szándék. A szándék és következmény elválása miatt az emberi értelem korlátos az erkölcsi ítéletalkotás bizonyosságában, ezért a következménye alapján nem ítéltető meg biztosan egy tett.

Az ember önmaga feletti ítélete a bűn, azaz a büszkeség és önszeretet forrása, (Ágoston XIV 12-3) de a többi ember ítélete sem megbízható több okból. A büszke ember a dicsvágya miatt képmutató, ami az emberi viszonyokban az egyik legfőbb rossz, hiszen a bűnösök képmutatók is. (Ágoston XIX. 5) Mivel az ember lelkét nem látni, a megfigyelő a sajátjából és a megfigyelt testi gesztusaiból következtethet csak, ezért a tudás a cselekedet jó-rossz voltáról bizonytalan. (Ágoston XIX. 6) Az ítélező nem ismerheti a cselekvők lelkiismeretét, mégis ítélnie kell. A morális lét e homályosság miatt tragikus. Az erkölcsi világ

homályos, nehezen, vagy sehogyan sem átlátható, a felelősség nehezen állapítható meg. (O'Donovan, 1980) Az embernek azonban rendre ítélnie kell, ezért tragikus a helyzete.

A világi hatalomnak (a bírónak) is folytonosan ítélnie kell – Szent Ágostonnak püspökként is kellett –, de az ítélete mindig bizonytalan lesz. És, bármennyire is igazságos a szándéka, sosem lehet biztos, hogy igazságosan büntetett-e. (Ágoston XIX. 6) Az igazságos rend ezért sem alkotható meg emberi szándékkal, még ha a világi hatalom birtokosa keresztény is. A rend őrének olyan helyzetben kell cselekednie, amit nem ismerhet ki. Mivel a *civitas terrenában* nincs igazságosság, a szándékok rejtettek, így az ítélet lehet téves és kényszerrel járhat, azonban az igazságtalan béke is jobb, mint a semmilyen. (Ágoston XIX. 6-7)

A *conditio humana* erkölcsi abszurditása, kiismerhetetlensége abból ered, hogy a szándék és a következmény nem esik egybe. Ez legvilágosabban a világi hatalom esetében látható: a hatalmat gyakorló is bűnös, bűnösök a szándékai. Hiszen a *libido dominandi* és nem az igazságosság vezeti cselekedeteit, de tettei és hatalomgyakorlása viszonylagos jót, külső békét eredményez. Azaz, a bűnös szándék vezethet jó eredményre.

A kiismerhetetlenség miatt a cselekvés mindig homályos, ellentmondásos. A cselekvők gyakran jól döntenek rossz indokokból, máskor jó indokokból döntenek rosszul, vagy ezek a döntések maguk eredményeznek rossz következményeket. A világi hatalom eszközei a bűnösök felderítésére és megbüntetésére erkölcsileg esetenként problematikusak, de szükségesek.

## A kényszer és a világi hatalom

Az Isten városáról első tíz könyve arról szól, hogy Róma nagyságát ugyanannak a bűvös kevélységnek, dicsváagnak köszönhette, ami a romlását is okozta. A keresztények tagadták a császári igényt, miszerint a hatalmuk egyetértésre és igazságosságra épül. Pont ellenkezőleg, igazságtalan és kényszeren alapul – mondták – a római törvények romlottak és igazságtalanok. Ezt helyezte általánosabb keretbe Szent Ágoston a mű második felében (Ágoston, XI-XXII. könyv), a *civitas Dei* és a *civitas terrena/Diaboli* leírásával: miért létezhet és virágozhat ilyen és csak ilyen uralom, és miért szükséges az ilyen uralom teológiai (a bűn büntetés önmaga) és gyakorlati (élet és béke védelme) okokból. Az a tanítása, hogy minden emberi kormányzat „zsarnoki”, de szükséges rossz és megérdemli az ember, a politika morális leértékelése. A politika, az uralkodó nem isteni, egyedül Isten uralkodik arrogancia nélkül (*sine typho*). A megtapasztalható *conditio humanában* bűnös emberek gyakorolnak hatalmat a bűnös emberek felett, ez a világi hatalom.

Szent Ágostonnak nem volt rendszerezett állam- vagy politikaelmélete. A *civitas, res publica, res populi, regnum és imperium* kifejezések nem válnak el élesen az írásaiban. Bár a *civitast* gyakran államnak fordítják – a magyar ki-

adások is –, a *civitas Dei* és a *civitas terrena* kegyelmi állapotot, embertípust és emberek közti viszonyokat jelöl, és ezt a két kategóriát nem lehet államnak és egyháznak fordítani.<sup>2</sup>

A *res publica* Cicero *Állama* nyomán „nem az emberi tömeg bármiféle közössége, hanem jogi egyezség alapján álló és érdekközösség folytán létrejött egyesülés”. (Ágoston II. 21)<sup>3</sup> Ennek negatív megfogalmazása az *Isten városáról* ötödik könyvének jól ismert mondata.<sup>4</sup> Ebben az értelemben sosem létezett római *res publica* (Ágoston II. 21 és XIX. 21), mivel az igazságosság nem a jogok elismerése vagy a közjó, hanem Isten szeretete, és ezzel egymás iránti szeretet is. Az igazságosság és Isten iránti szeretet az alázat képességével jár – és Isten az alázatosakat kedveli (Ágoston XIX. 27) –, ez viszont hiányzik a bűnös lázadókból, hiányzott a birodalomépítő ambiciózus rómaiakból. Vagy Istennek (az Igazságnak), vagy az evilági, szükségszerűen kényszerítő hatalomnak hódol az ember. Előbbi esetben igazságosságban és teljes – külső és belső – békében él az ember, utóbbiban igazságtalanságban és más emberek uralma alatt. A *civitas terrena* embere más ember uralma alatt él szükségképpen.

A *civitas terrena* nem a világi hatalom, de a világi hatalom a megtapasztalható *civitas terrena*. A *civitas* létének nem feltétele az igazságosság: a *civitas* nem egyéb, „mint az embereknek társas kapcsolat által egybefűzött sokasága”, (A fordítást módosítottam. Ágoston XV. 8). A *civitas* csupán csak egyének egyetértő halmaza. (Ágoston I. 15) A *civitas terrena* (*societas impiorum*) mindazokat tartalmazza, akik önmagukat szeretik, a *superbia* bűnébe estek: „*impia civitas ... et populus infidelium contrarius populo fideli et civitati Dei*”. (Ágoston XX. 9) A *civitas terrena* Ádámmal lépett a Földre, s a városépítő Káin intézményesítette (Ter 4. 17), vagyis egy testvérgyilkos, amilyen Romulus is volt. A *civitas terrena* megosztott, mivel tagjai bűnösök, lázadók, akik többre tartják magukat érdemesnek (Ágoston XV. 4. és XVIII. 2), amivel a Gonoszt segítik abban, hogy az ellentmondást, konfliktust és rombolást okozhasson. (Augustinus 8. 9) Emiatt e lázadó emberek feletti ítélkezés és a kényszer kiküszöbölhetetlen (Ágoston XIX. 6).

A *civitas terrena* belső és külső rettegés, és meghasonlás. A bukott emberek önmagukban képtelenek egységre, békére és összhangra, mivel „szétválasztja őket a különféle törekvés, vágy és bűnös hajlam” a különféle élvezetek és vágyak és a bűn szennye elválasztja őket egymástól”. (Augustinus 1985: 151 – a fordítást módosítottam)

<sup>2</sup> A két város szembeállítás és az állam-egyház szembeállítás sokakat hajlamossá teszi az azonosításra: *civitas terrenat* az államak, a *civitas Dei*t pedig az Egyháznak tekintik. Azonban az Egyház nem a *civitas Dei*. Bár néhol a *civitas Dei*t azonosítja az Egyházzal, de Ágoston az Egyházat nem a *civitas Dei*ként tárgyalta. (Ágoston XV.:26-7; VIII. 24; XIII. 16; XVII. 4; XVIII. 29) Igaz, az Egyház áll a legközelebb hozzá.

<sup>3</sup> Vö. Ágoston XIX.12. és Cicero, 1995: 1.25. és 1.39. A *res publica* amorális definíciója is előfordul Ágoston XIX 24.

<sup>4</sup> „Az igazságosság megszüntetésével tehát mivé válnak az országok, ha nem hatalmas rablóbandává?” (Ágoston IV. 4) Vö. Ágoston XIX. 12.

„Ki tudná megszámolni, a halandó életnek mennyi és milyen nagy bajaival van tele az emberi közösség? [...] igazságtalanság, gyanakvás, ellenségeskedés, háborúskodás [...], ellenség lesz az embernek saját háza népe [...]. Minél nagyobb, egy város, terei annál inkább tele vannak polgári és büntetőperekkel, még akkor is, ha éppen nincsenek zavargások, vagy ami még gyakoribb, véres lázadások és polgárháborúk”. (Ágoston XIX. 5) A bűnös emberben lévő belső, lelki háború külső, emberek közti háborúval jár. A bűnös harcol önmagával és a többi emberrel. „Tehát harcolnak a rosszak a rosszak ellen, és ugyanígy harcolnak a rosszak és a jók egymás ellen is”. (Ágoston XV. 5) Ezért kell *valami-lyen* kormányzat a bűnösök fölé. A legrosszabb kormányzat is jobb, mint a semmilyen, mert mérsékli a bűnüket egymással szemben, mérsékli a harcokat. A kormányzat nem természetes, az uralom nem természetes: egyszerre a bűn büntetése és szükségszerű megoldás arra, hogy a bűnösök élhessenek földi életet. Isten az embert az állatok fölé helyezte, de nem akarta, hogy ember legyen ember felett. (Ter 1. 26) Bár Isten nem akarta az ember ember feletti uralmát, az a bűn eredménye, így ma szükségszerű. (És emiatt meg sem lehet szabadulni tőle emberi erőfeszítéssel.) „Ám azt akarta Isten, hogy [...] ember ne uralkodhasson emberen, csakis az állatokon [...]. A szolgaság első oka tehát a bűn, ezért kerül az ember egy másik emberrel az alávetettség köteléke szerinti kapcsolatba [...] a természet szerint, amellyel Isten az embert eredetileg megalkotta, senki sem szolgálja eredetileg sem a másik embernek, sem a bűnnek”. (Ágoston XIX. 15)

A bűn büntetése a *libido dominandi* és az alávetettség más ember uralomvágyának. Ahogyan a rossz lelkiismeret, úgy a zsarnoki hatalom, a szolga helyzet is Isten büntetése: „A szolgaság első oka tehát a bűn, ezért kerül az ember egy másik emberrel az alávetettség köteléke szerint kapcsolatba. Ez csak Isten ítélete alapján lehetséges, akinél nincs igazságtalanság”. És még mindig jobb egy másik embernek szolgálni, mint a vágyaknak. (Ágoston XIX.15) A *civitas terrenat* az uralom jellemzi, így Isten e bűnnel, akár zsarnoksággal is (Ágoston XIX. 12), bünteti a bűnös, lázadó embereket. Mivel a bűnösök büntetése és féken tartása a világi hatalom, ezért nincs eléggé rossz hatalom az ember felett, ami igazolhatná a bűne ismétlését, a lázadást. „[B]izonyos emberek számára a szolgaság hasznos”. (Ágoston XIX. 21) A törvény szilárdan védett a zsarnokság, igazságtalanság vádjával szemben, a morálisan igazolt ellenszegüléssel szemben, és azért „enged teret a jelentéktelenebb gaztetteknek az általa irányított nép körében, nehogy nagyobbakat kövessenek el”. (Ágoston, 1989:67)

Az önszeretet vezet a harchoz a *civitas terrenában*. Vagyis, elsősorban az ember büszkeség, a megbecsülés iránti vágya, ezt a harcot csak a világi hatalom által gyakorolt kényszer mérsékli. A *civitas terrenában* minden viszony uralmi, a kérdés csak az, hogy létezik-e külső béke. (Ágoston XIV. 28)

A teljes – belső/lelki és külső/testi (politikai) – béke és az igazságosság, szemben a Padovai Marsiglio óta kibomló politikai gondolkodással összefüggenek, egymást feltételezik. Bár mindenki vágyik a békére – „senki sincs, aki ne akar-

ná a békét” (Ágoston XIX. 12) – csak a részleges, külső béke érhető el a földi életben. A földi javak közül a béke a legértékesebb (Ágoston XV. 4): a „nem hitből élő földi város is vágyik a földi békére”. (Ágoston XIX. 17) A világ emberei számára a béke a világ élvezetét jelenti csak, és nem a lelki békét, azért köztük sosem lehet igaz, teljes béke, hiszen nem lehet köztük teljes igazságosság. A győzelem vágya – ami a konfliktusok forrása – is békevágy, de a konfliktust kezdő számára kedvezőbb béke vágya. A teljes vágy az igaz békét a földi életben még a kegyelemben részesültek sem érhetik el, és még kevésbé a lázadó bűnösök. „Mindenki nyugalomra vágyik; jó dologra törekszenek, de nem jó helyen keresik. Nincs béke ebben az életben: a Mennyben ígérték meg, amit a Földön keresnek: az eljövendő világban ígérték meg, amit ebben a világban keresnek”. (Augustine, 1887:VIII. 360)

A földi városban a béke ezért viszonylagos vagy negatív: a béke annyit jelent, hogy nincsenek harcok, de csak a kényszer és fegyelem tartja fenn, és nem az igazságosság (nem a belső béke). Ez különbözteti meg a *civitas Dei* igazi békéjétől. A világi hatalom e viszonylagos béke fenntartásának fő eszköze: büntetésekkel minimalizálja vagy szabályozza a konfliktusokat, és ezzel teszi lehetővé az emberek együttélését, de benne mindenki továbbra is a saját vágyait követi, bár korlátok között. A törvény „félelem szabta korlátokat állít fel, és az irányítása alatt álló lelkeket arra szorítja és kényszeríti, amit előír számukra. Minthogy ugyanis félnek attól, hogy javaikat elveszíthetik, megfelelő mértéket tartanak, és ez szükséges is egy efféle emberekből [bűnösökből] összetevődött állam összetartásához”. (Ágoston, 1989: 97) A törvények, a kényszer és a büntetésektől való félelem tartják fenn *ezt* a békét. Állandóan fennáll a veszélye annak, hogy az emberek egymásnak esnek, rablással, csalással hatalmat gyűjtenek vágyaik eléréséhez. Ezért kell a társas élet fenntartásához a kényszer, az elretentés – a hóhér a rend szükséges eleme:<sup>5</sup> „Mi visszataszítóbb egy hóhérnál? Van-e kegyetlenebb és vadabb a jelleménél? Mégis szükséges helyet foglal el a törvényben, és a jól szabályozott város [*ciuitatis*] rendjének része, a jelleme maga bűnös, azonban mások parancsára a bűnt elkövetők büntetője. A város törvényei és büntető rendszere nem kívánják meg, hogy jó és igaz emberek legyenek a törvényhozók, bírák, foglárók és hóhérok”. (Augustine, 2010:287)

Láthatóan, a bűnös *civitas terrenában* nem minden rossz – a külső béke nem az. Ezért a kegyelemben részesült, a *civitas Dei* polgára is jó lelkiismerettel szolgálhatja a békét fenntartó világi hatalmat, mivel a földön zárandokló Isten népének is szüksége van földi javakra, ezért a béke és a törvények betartása számukra is szükséges. Ezért engedelmeskedhet (és kell is neki) a földi város törvényeinek.

<sup>5</sup> Talán a realizmus német-amerikai eredete, talán más okok miatt, de de Maistre nem került a realista alapító atyák sorába, noha a végrehajtó hatalom szimbólumaként használt hóhérral kapcsolatos megjegyzése – miként a lázadó bűnös forradalmárokkal kapcsolatosak is – szinte szó szerint követi Szent Ágostont. (de Maistre, 1965)

Bár a *civitas mixta*ban élnek olyanok is, akik a *civitas Dei*hez tartoznak, az Ítélet Napjáig a két város polgárai szétválaszthatatlanul össze vannak keveredve. Sosem lehetünk biztosak abban, hogy ki tartozik a *civitas Dei*hez, és ki bűnös. A politikai és jogi környezetet ezért azon várakozás alapján kell kialakítani, hogy annak bukott, bűnös emberekkel kell foglalkoznia.

## A világi hatalom felszabadítása az igazságosság-igény alól

Szent Ágoston tudatában volt, hogy az emberi rend törekeny, bizonytalan és ellentmondásos, a kényszer alkalmazása szükségszerű. A világi hatalom külső rendet tart fenn kényszerrel, büntetéssel – de nem foglalkozik senki megváltásával vagy nevelésével, erényessé tételével. (Ennek ellenére Szent Ágoston közismerten nem volt toleráns a vallás ügyeiben.) A világi rend kényszeren alapul – másmilyen rend nem lehet.

A kényszerítő hatalom a bűn miatt létezik: megoldás a bűn okozta gondokra. Nélküle hataloméhes emberek harca lenne csak. Ezért a legfőbb elvárás vele szemben a rend fenntartása, míg a *civitas Dei* a kényszermentes rend. (Ágoston XII. 9) Szent Ágoston radikális világelutasításából eredően a *gyakorlatban* felszabadítja a világi hatalmat az igazságosság igény alól, azaz a császárt a pápa alól, ugyanis minden földi hatalmat az uralomvágy eredményének és gyakorlásának tekint, azaz bűnösnek. Így az idealista meliorizmus lehetetlen, és törekedni rá értelmetlen.

Igazságosság sosem létezett egy *res publicában* sem, csak Krisztus királyságában fog: „A teljes igazságosság azonban sehol sincs meg, csak abban a közösségben, amelynek alapítója és irányítója Krisztus [...] A teljes igazságosság csak Isten városában van meg.” (Ágoston II. 21) A *civitas terrena* polgára esetében az Istennek nem szolgáló lélek semmiképpen nem tud igazságosan parancsolni a testnek, sem az emberi ész a szenvedélyeknek. „Ha pedig az ilyen emberben nincs igazságosság, akkor kétségkívül az ilyen emberekből álló csoportban sem”. (Ágoston XIX. 21) Ezért az igazságosságot számon kérni bármely emberi intézményen vagy világi hatalmon értelmetlen. Ráadásul, még a legrosszabb hatalom is tartalmazza a kormányzat intézményének valamekkora hasznát, ugyanis békét teremt. (Dan 4.10-16) Még a zsarnoki kormányzat is lehetővé teszi a társas életet, ami nélküle lehetetlen volna. (Róm 13.3) A kormányzat nélkül az ember nem különbözne az állattól. (Izajás 34.12) Ezért a keresztények kötelesek a nem keresztény uralkodónak is engedelmességni: „Mindenekelőtt arra kérlek, végezzetek imát, könyörgést, esedezést és hálaadást minden emberért, a királyokért és az összes elöljárókért, hogy békés, nyugodt életet élhessünk, szentségben és tisztességben”. (1Tim 2. 2)

A világot nem a jók, igazak és bölcsök uralják, és nem is fogják, hanem olyanok akiknek az uralomvágya akkora, hogy legyőzi a többiekét: a bűnös ember uralma legitim és teljes engedelmességet igényel. Az uralkodó jó vagy rossz,

kegyes vagy kegyetlen, igazságos vagy igazságtalan volta nem befolyásolja az uralomra és engedelmességre vonatkozó igényét. „Jó törvényt ugyanis rossz ember is alkothat, [...] attól ez a törvény még nem válik rosszá, holott igazságtalan és megvesztegethető valaki hozta”. (Ágoston, 1989:68) Ugyanis, az uralkodónak zömében bűnösöket kell uralnia és a világi hatalom nem Krisztus igazságosságának a megtestesítője, hanem a mindenki mást legyőzni képes uralomvágyé. A kényszer szükséges, és az egyedüli mód a bűnösök megfékezésére: büntetéssel védi a békét és biztonságot.

Nem feladata a hatalomnak, hogy megjavítsa az embert vagy csökkentse földi élete nyomorúságait, erre nincs is eszköze, és semmi értelme a kormányformák vagy az uralkodók cseréjének a javítás érdekében. A *civitas terrenan*ban csak a viszály csökkenthető, az ellenséges érzelmek megmaradnak, ezért a viszály bármikor kitörhet. Nem számít milyen uralom alatt él az ember. (Ágoston V. 17) Ahogyan már fent utaltam rá, a zsarnokság, kényszer és a szokásos indokok nem elfogadhatók a lázadásra. A lázadásra semmilyen indok nem elfogadható. Ezek ugyanis csak a kielégítésre törő vágyak, ambíció, uralomvágy és a lázadás elfedői, azonban jobb az embernek egy ember szolgája lenni, mint a saját vágyainak. (Ágoston XIX. 15) A világi hatalom a kényszer és büntetés intézménye. Benne Isten a bukott ember gonosz vágyait használja fel a földi béke létrehozására és fenntartására. Ezért a hatalom és az engedelmesség semmilyen, alattvalók általi korlátozása nem lehetséges, értelmetlen. Az engedetlenség sehogyan sem igazolható. A világi hatalom nem lehet igazságos, csak nyomaiban hasonlíthat az igazságos *civitas Deire*, abban, hogy külső békét tart fenn.

Az uralkodót a bűnös alattvalók nem ítélik meg vagy el, hiszen az lázadással szemben – ami miatt szükséges – a kisebbik rossz a világi hatalom, sőt az a viszonylagos jó, mert viszonylagos békét teremt. A világi hatalom büntetés, és a lázadók e büntetést akarják elkerülni. Szent Ágoston központi témája az, hogy a világi hatalom szükséges az ember földi létezéséhez – de a világi hatalom által fenntartott béke nem lehet teljes, tökéletes béke. A benne lévő igazságosság sem lehet teljes, az igazságtalansága elégtelen indok a lázadásra: a bukott ember két tulajdonsága miatt, azaz a bűnös akarata (bűnösök a cselekvési céljai) és a tudatlansága (ha jóra törekszik, sem biztos, hogy tudja, hogyan érheti el) miatt. A világi hatalom emberei is bűnösök és esendőek, ezért tökéletlen és törékeny megoldás a bűnös emberből eredő bajokra, a konfliktusokra a világi hatalom. A béke törékeny, bármikor kitörhet a harc és ellenségeskedés újból. A megoldás – valaki győzelme és új béke – sosem végleges. Az emberi erkölcsileg fogyatékos, de vágyik a szépre és igazságosra, amit ugyan nem kap meg, de ezért még teljesítenie kell a civil kötelességeit. (Ágoston XIX. 6)

Az embernek két lehetősége van: vagy elfogadja Isten uralmát, vagy lázad ellene, és ez utóbbi esetben egy másik ember uralma alá kerül. A *civitas terrenan*ban a világi hatalom is lázadó, a *libido dominandi* (Ágoston I. 30; IV. 6; V. 19; XIV. 15; XVIII. 2) miatt cselekszik és nem tiszta hitből, nem jó lelkiismeret-

ből. Nem tudása vagy kegyelmi állapota, hanem az uralomvágya emeli a többi ember fölé. Azonban erőszakosságát valamiképp igazolja az így megteremtett viszonylagos béke. (Parrish, 2007; Fortin, 1972, Markus, 1970, Pagels, 1985) A bűnös szándék (uralomvágy) abszurd módon jót eredményez, viszonylagos közrendet. A politikai siker a bűn eredménye: így tette a dicsvágy nagyhatalomná Rómát. (Ágoston V. 12) Szent Ágoston elfogadta Platón előfeltevését, hogy az igazságosság és a politikai cselekvés közt valami lényeges ellentét van, azonban az utóbbit szükséges rossznak tekintette, ami a nagyobb rossztól, a büszke lázadók erőszakos káoszától véd meg.

Isten a világi hatalom intézményével korlátozza az ember bűneinek eredményeit, az erőszakot, és azt, hogy káosz legyen. Nélküle *semmilyen* rend és béke nem lenne az emberek közt, mert a békét és rendet csak a kényszer s a büntetéstől való félelem tartja fenn. Ebben a rendben van valamennyi igazságosság, még ha tökéletlen is, ám sosem lehet olyan tökéletes, mint a Paradicsomban, vagy a *civitas Dei*ben. Szent Ágoston azt hangsúlyozta, hogy az emberi civilizáció a kormányzat létén áll, attól függ a rend, az előreláthatóság és a béke.

## Az emberi uralomtól és bűntől mentes *civitas Dei*

A *civitas terrena* „realista” képét ki kell egészíteni egy fontos elemmel, a *civitas Dei* leírásával, ami a politikai gondolkodásba egy új és ma is markáns gondolatot vitt be, az uralommentesség vágyát. Ez lényegesen több, mint a realisták idealista ellenfeleinek világa. Az antik gondolkodókat a jó és rossz rezsimek kérdése izgatta, de Szent Ágoston után máig hatóan egy új ellentétpár jelent meg: a világi hatalom lényegben romlott és kényszeren alapul, aminek egy alternatívája van, az uralom- és kényszermentesség, a megszabadulás a világi hatalomtól az emberek szentté tételével. A jó-rossz rezsimek helyett Szent Ágoston a kényszer-kényszermentesség világát állította szembe egymással. Bár Szent Ágostont a platonista hagyományhoz kapcsolják, de látni kell, hogy a *civitas terrena* alternatívája nem az igazak és bölcsek uralma valamilyen filozófusálamban vagy a szentek uralmában, hanem az igazak uralommentes világa, ami emberi erőfeszítéssel nem hozható létre.

A *civitas Dei* és a *civitas terrena/Diaboli* szembeállítására Aranyszájú Szent János leírására épült, aki szerint a világi politikai és a keresztény közösségek eltérnek egymástól, előbbi erőszakon alapul, utóbbi szereteten. Szent Justinusz és Szent János szerint kell a kényszer az egyházon „kívül lévők”, és a rablók számára. Addig, amíg a keresttség elmossa a bűnt, megvilágosodnak a kerestteltek és jó polgárok lesznek, és majd rendben élnek kényszer nélkül is. Velük szemben a világi hatalom korrupt, igazságtalan, mindent kényszer és félelem révén ér el, és nem a szabad egyetértésből. A világi hatalom szükségképpen igazságtalan és erőszakos, mint egy rablóbanda. Ahogyan Szent János írta:

„Isten gondoskodik a biztonságunkról. Ő ruházta fel a hivatalokat hatalommal [...] Ha eltörölnéd a bíróságokat, akkor minden rendet kitörölnél az életből. Mintha megfosztanád a hajót a kapitányától, ezzel elsüllyesztenéd; mintha megfosztanád a sereget a vezérértől, és ezzel a katonákat az ellenség kezére adná. Így ha megfosztod a várost az uralkodójától, akkor az állatinál is kevésbé értelmes életet élnék; a szegény, gazdag, erős és gyenge egymást harapva-marva, a vakmerőbb a szerényebbet. De most Isten kegyelméből nem ez történik. Aki jámborul él, az nem szorul rá a magisztrátus fegyelmezésére, ugyanis a törvényt nem az igazságos ember miatt alkották, ahogyan a 1Tim 1.9 mondja. De a túlnyomó többség bűnre hajlana, ha nem félné a felette álló magisztrátustól és a város számtalan gonosszággal töltené meg... Ezért ami a kötő gerenda a házban, az az uralkodó a városban, és hasonlóképpen, ha az előbbit kivesszed a falból, az szétesik és összeomlik, így ha megfosztanád a világot a magisztrátusoktól és miattuk érzett félelemtől, a házak és városok, nemzetek összedőlnek a korlátozatlan zűrzavarban, mivel a büntetéstől érzett félelemmel senki nem nyomná el, tartaná vissza vagy győzné meg őket, hogy legyenek békében”. (Chrysostom, 1889:VI. 1-2)

Szemben Aranyaszájú Szent Jánossal, Szent Ágoston szerint a kegyelemben részesültek számára is kell kormányzat a földi életben, ezért a kereszténynek is engedelmessé kell a világi hatalomnak. A bölcs ember segít a világi rend megőrzésében, még ha nem is azonosul vele. Szent Ágoston nem bízott annyira a keresztységben, nem állítja, hogy a megkeresztelték mentesek lennének a bűntől és annak következményeitől. A *civitas Dei* társas viszonyok világaként nem léteznek a földi életben. Polgárai Istent szeretik, nekik nem kell világi hatalom és kényszer az igazi – belső és külső – békés és igazságos élethez. Kényszerből és félelemből élnek együtt a bűnösök, de kényszertől szabadon cselekszenek az Istent szeretik: „a jók nem harcolhatnak a jók ellen, ha tökéletesek”. (Ágoston XV. 5)

A béke és a harmónia szavakat kétféle értelemben használja Szent Ágoston: Isten városában igaz béke és harmónia, egyetértés van, a földi intézményekben mindennek csak a másolata, lenyomata található. Az emberi intézmények nem lehetnek igazságosak, így az Egyház sem. A *civitas Dei* azonban egészen más: „Ki ne vágya egy olyan városra, ahonnan egy barát sem távozik, és egy ellenség sem lép be, ahol nincsenek csábító vagy lázongó emberek, senki sem osztja meg Isten népét, senki sem használja az Egyházat a gonosz szolgálatára. Ott tiszta béke lesz Isten fiában, mindenki szeret mindenkit, egymásban Istent látva, mivel Isten lesz mindenütt [...] Isten lesz a békénk”. (Augustine, 1887b:VIII. 811)

Ha Isten törvényeit megvalósítanák, vagyis Istent szeretnék az emberek s nem lennének büszke lázadók, akkor az eredmény nem keresztény állam lenne, hanem a hatalom és kényszer hiánya. Ugyanis a büntetés, a bíróság, a börtön, avagy a kényszer eszközei feleslegessé válnának. A világi hatalom helyét uralkodómentes, paradicsomi *civitas Dei* venné át: szereteten alapuló rend, igazsá-

gos, igaz béke. Ugyanis, azoknak, „akik jóakaratuknak köszönhetően az örök törvényen csüggnék, azoknak nincs szükségük az időleges [evilági] törvényre”. (Ágoston, 1989: 96) A *civitas Dei*ben nincs szükség parancsra, nem uralkodik ember ember felett. (Ágoston XIX. 16)

A világi hatalom és a kényszer megszüntetésének remélt állapota azonban emberi erőfeszítéssel nem érhető el, bármennyire is ígérték az eretnek mozgalmak.

\*\*\*

A mai politikai realizmus szkeptikus az emberrel, az állammal és politikával szemben, de Szent Ágoston radikális világelutasítása miatt jóval szkeptikusabb, mint a XX. századi realista politikai gondolkodás. Ágoston szerint egyrészt sem megközelíteni, sem elérni nem lehet az örök békét, így azt számon kérve lázadni igazi ádami bűnös cselekedet. Másrészt Ágoston szkeptikus a prudencia megalapozásnak lehetőségét illetően, a világ kiismerhetetlensége és erkölcsi abszurditása, az ember büntető és tragikus felelősséggel járó megoldhatatlan dilemmák (perplexusok), valamint a világtól és cselekvéstől való elszökés lehetetlensége miatt (Ágoston XIX. 6). Harmadrészt, mivel Ágoston elfogadta, hogy a hatalmat gyakorlónak erkölcsileg problémás tetteket is végre kell hajtania, és az erkölcsi kifogások nem elegendők sem a cselekvés elutasítására, sem kivonulásra, sem a cselekvővel való szembefordulásra. (Loriaux, 1992; Schall, 1996 és 1994, Weithman, 2001) Szent Ágoston radikalizálta a politika és az erkölcs szétválasztását és szembeállítását, de nem kivonulást javasolt, szemben Platónnal.

Elhanyagolható, hogy a *civitas terrenában* mennyi jó vagy rossz van jelen, mert az alapvetően és megszüntethetetlenül erőszakos. A *civitas terrena* alternatívája a földön elérhetetlen *civitas Dei*. A világi hatalom nem közelítheti az embert Istenhez, nem teheti Istent szeretővé, de korlátozhatja a bűnt és ezzel fékezheti az emberek harcát.

## Hivatkozott művek

- Ágoston, Szent (1989): *A boldog életről: A szabad akaratról*. Budapest: Európa Kiadó.
- Ágoston, Szent: *Isten városáról*: I-IV. Budapest: Kairosz.
- Augustine (1887): Psalm LXXXV. In: Schaff, Ph. (ed.): *St. Augustine: Expositions on the Books of Psalms*. Michigan: Grand Rapids.
- Augustine (2010): Divine Providence and the Problem of Evil in: *The Happy Life; Answer to Skeptics; Divine Providence and the Problem of Evil*. Washington: Catholic University of America Press.
- Augustinus (1982): *Vallomások*. Budapest: Gondolat.
- Augustinus (1985): *A szentháromságról*. Budapest: Szent István Társulat.
- Cicero (1995): *Az állam*. Budapest: Akadémia Kiadó.

- Chrysostom (1889): The Homilies on the Statutes to the People of Antioch. VI. 1-2. In: Schaff, Ph. (ed.): *St. Chrysostom On the Priesthood; Ascetic Treatises; Select Homilies and Letters; Homilies on the Statutes*. Michigan: Grand Rapids.
- Dean, Herbert A. (1963): *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York, Columbia: Columbia University Press.
- Dyson, Robert (2005): *St Augustine of Hippo. The Christian Transformation of Political Philosophy*. NY: Continuum.
- Fortin, E. (1972): *Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine*. Villanova: Villanova University Press.
- Harries, Richard – Platten, Stephen (ed.) (2010): *Reinhold Niebuhr and Contemporary Politics. God and Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Loriaux, Michael (1992): The Realists and Saint Augustine: Skepticism, Psychology, and Moral Action. *International Relations Thought, International Studies Quarterly*, Vol. 36, 401-420.
- de Maistre, Joseph (1965): *The Works*. London: Allen and Unwin.
- Markus, R.A. (1970): *Saeculum: History and Society in the Thought of St. Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Merkley, Paul (1975): *Reinhold Niebuhr: a political account*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Niebuhr, Reinhold (1953): *Christian Realism*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Niebuhr, Reinhold (1992): When Will Christians Stop Fooling Themselves, In: D. B. Robertson (ed.): *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*. Louisville Westminster: John Knox.
- O'Donovan, Oliver (1980): *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, New Haven: Yale University Press.
- Pagels, Elaine (1985): The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus That of John Chrysostom, *The Harvard Theological Review*, Vol. 78, No. 1/2, 67-99.
- Parrish, John M. (2007): *Paradoxes of Political Ethics: From Dirty Hands to the Invisible Hand*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Robin W. Lovin (1994): *Reinhold Niebuhr and Christian Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schall, James V. S. J. (1994): On the Place of Augustine in Political Philosophy. *The Political Science Reviewer*, XXIII, 128-65.
- Schall, James V. S. J. (1996): The 'realism' of St. Augustine 'political realism': Augustine and Machiavelli. *Perspectives on Political Science*, 25 (Summer), 17-23.
- Warner, John M. – Scott, John T. (2011): Sin City: Augustine and Machiavelli's Reordering of Rome. *The Journal of Politics*, Vol. 73, No. 3 (July), 857-871.
- Weithman, Paul (2001): Augustine's political philosophy. In: *Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Szűcs Zoltán Gábor

## David Hume: a véleményen alapuló kormányzat

Az alábbiakban következő gondolatmenet arra vállalkozik, hogy rekonstruálja David Hume-nak a legitimitásról alkotott nézeteit, a „véleményen alapuló kormányzat” koncepcióját, és össze kívánja vetni azt a kortárs politikai realizmusnak a legitimitásról szóló elképzeléseivel.

Két oka van ennek a választásnak: egyrészt túllépve a (korántsem lebecsülendő) öncélú történeti érdeklődésen, megmutatható, hogy Hume nézetei a jelenkor realizmusa szempontjából is relevánsak; másrészt, mert Hume koncepciója nem csak összemérhető a kortárs realista politikaelméleti irodalom téziseivel, de több ponton hasznos korrekciókat is kínál számunkra.

Ennek felismerése szerencsére nem igényli a kerék újra feltalálását. Az utóbbi években ugyanis több jelentős munka született, amelyek Hume társadalmi és politikai nézeteinek aktualitását hangsúlyozzák (Whelan, 2004; Hardin, 2007; Sabl, 2012), s ezek közül Frederick Whelan és Andrew Sabl könyve is kifejezetten a politikai realizmus összefüggéseiben értelmezi Hume munkáit, azt hangsúlyozva, hogy Hume a liberalizmusnak a kortárs politikai filozófia kantiánus liberalizmusától üdítően eltérő változatát képviseli.

Mégsem mondhatjuk, hogy egy realista Hume-értelmezés szélesre taposott úton haladhatna. Különösen akkor, ha egy hume-iánus legitimitás koncepció kidolgozására vállalkozik. Ennek is megvannak a maga okai, amelyek közül kettőt érdemes gyorsan felidézni. Először és némiképp meglepő módon, az elmúlt negyedszázad realista politikaelméleti irodalmában Hume nem szerepel a legfontosabb hivatkozások között. Bár az sem igaz, hogy Hume neve ne merült volna fel a realista legitimitás felfogással összefüggésben (Philp, 212:634), összességében mégis az a helyzet, hogy sem a Hume-értelmezésnek, sem a realista politikaelméleti irodalomnak nem ez a fő csapásiránya. Hume-ot gyakran szokás társadalmi-politikai elképzelései miatt liberálisnak, konzervatívnak (Quinton, 1995), természetjogi (Haakonssen, 2009) vagy politikai gazdaságtani (Skinner, 2009) gondolkodónak, proto-utilitaristának (Rozen, 2005) vagy épp ellenkezőleg: romantikusnak (Demeter, 2010) tartani, de realistának ritkábban. Másodsor, korántsem magátólértetődő, hogy Hume különböző műfajokban írt szövegeit egyetlen rendszer részeként érdemes olvasni, sőt, a szakirodalomra kifejezetten a szelektív olvasás a jellemző. Ahogy a filozófusok sem igen olvassák például a *History of England* köteteit, úgy az eszmetörténészek sem feltétlenül a hume-i filozófia nagy alapvetéseit forgatják. És ennek részben

az az oka, hogy nem egészen ugyanolyan képe bontakozik ki a társadalomnak és benne az embernek az Értekezés, a *Tanulmány* vagy a *History of England* lapjain, nem is beszélve az esszékről. A szimpátia vagy a jóakarát (hogy Hume absztraktabb filozófiai műveinek néhány kulcscatégoriáját idézzem) némiképp más irányba orientálhatja az olvasót, mint az angol alkotmányfejlődés és politikatörténet válságról válságra bukducsolva előrehaladó narratívája (Sabl, 2012) vagy az esszék olyan kijelentései, hogy „it is impossible to keep men, faithfully and unerringly, in the path of justice” (Hume, 1994: 20). A filozófiai traktátusok mintha eleve sokkal nagyobb szerepet szánának az emberek közötti együttműködés lehetőségének, sőt, az idő előrehaladtával éppen ebben az irányban tűnik módosulni Hume koncepciója (Kiss-Koczká, 2013). Ezzel szemben a történeti munkák az együttműködést „dinamikus koordinációként” kezelik, amelynek részeként a politikai közösség egységét nem előzetesen rögzített alapelvek, hanem a folytonosan változó kihívásokra adott válaszok egymást is befolyásoló sorozata teremti meg. E dinamikus koordináció értelmezhető a játékelméletről ismerős koordinációs problémára adott – politikai realista – válaszként is, ami azt is jelenti, hogy Hume történeti írásainak a jelenkori társadalomtudományos diskurzusban is megvan a maga relevanciája (Sabl, 2012). Az esszék viszont tovább problematizálják az emberek közötti együttműködés lehetőségeit és még realizistikusabb, még komplexebb és időnként sokkal pesszimistábbnak tűnő képet festenek a politikáról.

Éppen ezért látszik ígéretesnek az esszékre – mindenekelőtt az *Of the first principles of governmentre*, az *Of the origin of governmentre*, az *Of the independency of Parliamentre*, és az *Of the balance of powerre* – alapozni egy hume-iánus legitimitás koncepció kidolgozását. Bár az eredmény szükségképpen maga is egyoldalú lesz, ha Hume életművének egésze felől nézzük, de talán nem ez a leg súlyosabb kihívás, amivel egy ilyen értelmezésnek meg kell küzdenie, ha igazolni akarja létjogosultságát. Már csak azért sem, mert a jelek szerint Hume sem zavartatta magát az ilyen problémáktól. Egyik esszéjében azt írta például, hogy „It is, therefore, a just political maxim, that every man must be supposed a knave. Though at the same time, it appears somewhat strange that a maxim should be true in politics which is false in fact” (Hume, 1994: 24). Hume válasza az volt erre a paradoxonra, hogy már az egyéni moralitás és a közösségi moralitás szabályai sem vezethetők le egymásból (ezért is mesterséges erény szerinte az igazságosság), s a politika szabályai sem következnek a moralitásból (nála az engedelmesség maga is mesterséges erény, amelynek feltalálására azért volt szükség, hogy az embereket politikai eszközökkel lehessen az igazság útján tartani, ahonnan a különböző „körülmények” folyton letérítenék.) Ez az okfejtés egyszerre mutatja világosan, milyen kézenfekvő Hume-ot realistának tekinteni és azt, hogy miért nem feltétlenül baj, ha az esszékből kibontható realista politikaelméletet nem próbáljuk meg minden elemében összhangba hozni Hume filozófiájának másutt olvasható kifejtésével. A politika autonómiájának ebben az esszében felbukkanó realista toposza és a hozzá fűzött magyarázat

egyértelmű felhatalmazás arra, hogy itt, az esszéekben keressük Hume realista politikaelméletét – itt és ne másutt.

Ennek megfelelően az alábbiakban előbb arról lesz szó, hogy miként jelenik meg a legitimitás problémája a kortárs – és részben a klasszikus – realista politikaelméleti irodalomban. Ennek során meg fogjuk különböztetni a machiavellianus és hobbesi megközelítéseket, amelyek között az a különbség, hogy a legitim politikai cselekvés kérdését a cselekvő politikus vagy a politikai közösség egészének nézőpontjából vizsgálják-e; és azt is megmutatjuk, hogy miként próbálják e megközelítések elhatárolni a politikai realizmust a moralizmustól, valamint a „might is right” felfogástól. Majd pedig két realista koncepciót mutatunk be: előbb Bernard Williams klasszikus esszéjét a *Basic Legitimation Demand* fogalmáról (Williams, 2005), majd Matt Sleat írását (Sleat, 2014), amely a legitimitást az igazolhatósághoz köti. Miután így felvázoltuk a legitimitás realista problematikájának kortárs látképét, térünk át Hume „véleményen alapuló kormányzás” koncepciójának tárgyalására, amelyet nem csak összefoglalni fogunk, de összevetni is a kortárs realista legitimitás koncepciókkal.

## Realista legitimitás: a moralizmus és a „might is right” között

A politikai realizmus kettős kihívással – a moralizmussal és a „might is right” felfogással – szemben igyekszik kialakítani a politika minél valóságosabb leírását (innen a neve is), s a legitimitás realista felfogása maga sem más, mint közvetlen válasz ezekre a kihívásokra.

Egyrészt, mint Hume is a már fent idézett módon, a realisták zöme tagadja, hogy a politika játékszabályai minden probléma nélkül levezethetők volnának az erkölcs általános elveiből. A kortárs angolszász realizmusnak különösen kedvelt témája a „politikai moralizmus” kritikája (a nemzetközi viszonyok elméletében hasonló szerepet tölt be az „idealizmus”), amelyet ráadásul többnyire Rawls filozófiájával és egy kantianus morálfilozófiával azonosítanak (Williams, 2005; Geuss, 2008; Galston, 2010), nem kis problémát okozva különben mindazoknak, akik számára a rawlsi filozófia dominanciája a tanszékeken korántsem mindennapos tapasztalat és nem is különösebben sürgető intellektuális kihívás. De az is igaz, hogy a moralizmus elutasítása ott kísért a tágabb értelemben vett realista hagyományban már a kezdetektől. Ilyen értelemben mondhatják például Thuküdidész művének egyik híres epizódjában, a méloszi dialógusban az athéniak, hogy méltányosságról csak egyenlő erejű felek között van értelme egyáltalán beszélni, minden más esetben az erősebb akarata érvényesül. (Thuküdidész, 1985) De említhetjük Machiavellit is, akinek *A fejedelemlről* szóló munkája meglehetősen sokat foglalkozik azzal, hogy az erkölcsi értelemben vett erény gyakorlása nem csak nem garanciája a politikai sikernek, de néha kifejezetten akadályává is válhat. (Machiavelli, 1993)

Léteznie kell tehát egy többé-kevésbé autonóm politikai szférának a realisták szerint, amely elhatárolható a moralitástól. Igaz, a kettő közti határ korántsem mindig tűnik élesnek és átjárhatatlannak, de hogy léteznie kell, azt mind a realista tradíció klasszikusai, mind a kortárs realisták elfogadják. Ebben a tekintetben kétféle problémafelvetés tűnik tipikusnak. Van egy „*machiavellista*” megközelítése a problémának, amelyik a politikai cselekvésre fókuszál, és morális és politikai erények között tesz különbséget. Ez azt hangsúlyozza, hogy a politikai sikernek és az erkölcsi tisztességnek nem ugyanazok a kritériumai, bár a kettő között azért nincs mindig szükségképpen konfliktus. Így jár el például a kortárs szerzők közül Mark Philp a *Political Conduct*-ban. (Philp, 2007) Van emellett egy nagyon erős „*hobbesi*” megközelítés, amely nem az egyéni politikai cselekvésre, hanem a politikai közösség fennmaradására összpontosítja a figyelmét. Ez azt feltételezi, hogy az egyes emberek vágyai, eszméi, érdekei között alapvető konfliktus van, s hogy ezért a társadalom békéje megköveteli egy olyan politikai autoritás létét, amely képes közvetíteni, döntőbíráskodni az egymásnak feszülő vágyak, eszmék, érdekek között, s képes erőt is kifejteni a rend fenntartása érdekében. A kortárs klasszikusok közül Bernard Williams *expressis verbis* hobbesi alapokon jutott például arra a következtetésre, hogy a politika és a moralitás között annak alapján kell tudni különbséget tenni, hogy milyen kérdésre keresi a választ: a politika első kérdése a rend, az erkölcsé az igazságosság, mondja Williams (2005:3). Egy másik sokat idézett szerző, Raymond Geuss maga is nagyon hasonlóan fogalmaz, s szintén hivatkozik Hobbesra, mikor kijelenti, hogy a politikában az erkölcsnek is megvan a maga helye, de az egy alárendelt hely, mert az erkölcsi késztetések, ítéletek ugyan fontos részei az emberi motivációknak, de azoknak csak egyik részét képezik (Geuss, 2008:99).

Másrészt ugyanakkor, akár csak Hume is, a realista gondolkodók többsége a politikát nem kívánja a további indoklásra nem szoruló hatalomgyakorlásra, a nyers erőfölényre vagy a minden egyéb szempontot nélkülöző érdekérvényesítésre korlátozni. Hume például azzal indítja az egyik esszéjét (*Of the first principles of government*), hogy semmi sem olyan meglepő a megfigyelő számára, mint az a könnyedség, amellyel a kevesek uralkodni tudnak a sokaság felett, holott a pusztá túlerő mindig a sokaság oldalán van. A titok az, mondja, hogy a hatalmon lévők uralmukat nem nyers erő segítségével, hanem az alattvalóik véleményére alapozva tartják fenn. Érzékletes leírása szerint még a zsarnokok is, akiknek ott voltak a pretoriánusai vagy a mamelukjai, hogy mindenki mást erővel tudjanak kényszeríteni, ha másokra nem is, legalábbis a pretoriánusaikra, mamelukjaikra kénytelenek voltak szép szóval hatni. (Hume, 1994: 16)

De egyébként is jellemzőnek látszik a realistákra, hogy a „*might is right*” felfogástól el kívánják határolni saját elképzeléseiket. Itt is különbséget tehetünk egyfajta „*machiavellista*” és egy „*hobbesi*” megközelítés között. Machiavelli nyomán az a kérdés merül fel, hogy a politikai cselekvések számára a nyers hatalmi szempontok alkalmazásának van-e valamilyen mércéje egyáltalán, vagy

a siker minden felülír. A mércék keresése az „érdek” fogalmának árnyaltabb felfogásai felé nyithat utat, ahol az érdek fogalma arra szolgál, hogy mérsékelje, korlátok közé szorítsa a hatalomgyakorlást (ezért nem kifejezetten szerencsés különben Realpolitiknak nevezni a „might is right” koncepcióját, mint például Sleat [2014] teszi). Hobbes *Leviathanja* pedig azzal a kérdéssel szembesít, hogy vajon a politikai közösség rendjét biztosító engedelmességnek milyen egyéb mércéje van azon a belátáson kívül, hogy a túlerőnek engedelmeskedni kell. Hobbes saját válasza elméletileg rendkívül provokatív és inspiráló is egyúttal, ugyanakkor nyilvánvalóan nem kielégítő, mert paradoxonokhoz vezet. Szerinte annak kell engedelmeskednünk, aki elég erős, hogy megvédjen minket és kikényszerítse az engedelmességet. Egy ilyen tekintély azonban valójában eredendően instabil és Hobbes erőfeszítései ellenére nehezen megközelíthető a „might is right” szellemében uralkodó erőszakos hatalomtól. Ezért a realista szerzők gyakran elfogadják a hobbesi kiindulópontot, de aztán alternatív válaszok keresésére indulnak.

	<b>realizmus vs. moralizmus</b>	<b>realizmus vs. „might is right”</b>
<b>„machiavelliánus” megközelítés (politika top-down nézete)</b>	politikai erények vs. morális erények	érdekkövetés vs. erőszakosság
<b>„hobbesi” megközelítés (politika bottom-up nézete)</b>	politika mint döntőbíráskodás vs. politika mint alkalmazott etika	engedelmesség mint kötelesség vs. engedelmisség mint kényszer

1. táblázat *A legitimitás machiavelliánus és hobbes-i megközelítése*

A legitimitás fogalma a politikai realizmusban többnyire hobbesi karakterű: egyfelől arra a kérdésre keres választ, hogy miként határolható el elméletileg a legitim hatalomgyakorlás általában az alkalmazott etikától; másfelől pedig arra, hogy miként különíthető el elvi szinten a hatalom által képviselt erő előtti meghajlás és a legitim tekintélynek való engedelmesség. E hobbesi problematika mellett ott van ugyanakkor a vele párhuzamos két machiavelliánus kérdés is: hogy milyen politikai erényekre lehet szükség és hogy miként lehet mérsékelni a nyers erő alkalmazását egyéb politikai mércékre, így az érdekekre apellálásal? A két megközelítés közötti különbség, hogy előbbiek bottom-up perspektívából látatják az autonóm politika alapproblémáit, utóbbiak top-down nézőponttal egészítik ki azokat (lásd az 1. táblázatot). S bár a realista szerzők általában egyik vagy másik megközelítést preferálják, egy igazán izgalmas realista legitimitás koncepciónak képesnek kellene lennie egyesíteni a kettőt, hiszen a valóságos politikában mindkettőnek megvan a maga szerepe.

Vessünk egy pillantást az eddig elmondottak fényében a legitimitás realista felfogására két szerző műveinek segítségével!

## Williams: a legitimitás mint az elfogadható és érthető igazolás igénye

Bernard Williams klasszikus esszéje expliciten hobbesi kiindulópontú, s a társadalom konfliktusos voltából vezeti le azt, hogy a politika „első kérdése” a rend, ugyanakkor a rend biztosítását azonnal el is határolja a nyers erőszak alkalmazásától. Williams ennek érdekében bevezeti a „basic legitimation demand” (továbbiakban: BLD) fogalmát. A BLD funkciója kettős: egyfelől meghatározza azt a feltételt, amelynek alapján egy hatalom engedelmességet követelhet alattvalóitól, elkerülhetővé téve a hatalom akaratának nyers erővel való kikényszerítését (s ezáltal elhatárolja a legitim politikát a „might is right”-tól), másfelől világossá teszi, hogy a hatalomgyakorlás mércéje nem valamilyen elvont igazságosság, hanem a politikai legitimitás (s ez analitikus értelemben megkülönböztethetővé teszi morált és politikát).

Van azonban három zavarbaejtő vonása Williams elméletének. Az egyik az, hogy szerinte a BLD nem más, mint „a constraint of roughly equal acceptability (acceptability to each subject).” (Williams, 2005:7) Hogyan kell ezt érteni? Ha eltekintünk „roughly” megszorítástól, háromféle feltételre gondolhatunk, amelyek mindegyike külön-külön is, de együtt különösen robusztusnak tekinthető. Az „equal acceptability” és az „acceptability to each subject” (1) jelentheti azt, hogy *mindegy egyes alattvaló számára* elfogadható igazolást kell adnia tetteiről az autoritásnak; (2) jelentheti azt is, hogy *minden helyzetben* elfogadható igazolással kell szolgálnia az autoritásnak; (3) és jelentheti azt is, hogy *egyenlő mértékben* elfogadhatóan kell igazolnia tetteit az autoritásnak. Nem mindegy ugyan, hogy mennyire szigorúnak tekintjük Williams elméletét, de akármelyik változatot is tekintjük érvényesnek, mindenképpen szembesülünk azzal a problémával, hogy valójában egyáltalán nem nehéz olyan példákat találni széles körben legitimnek tekintett politikai rendszerek esetében is, amelyek szerint nem minden egyes állampolgár, nem minden helyzetben és főleg nem ugyanolyan mértékben tekinti legitimnek az állam működését.

Az a kerékpáros például, aki rendre előnyben részesíti a KRESZ előírásaival szemben a saját józan esztét, konfliktushelyzetben összevitathozik más közlekedőkkel, sőt, akár a rendőrökkel is és az esetleges büntetéseket erkölcsstelennek tartja és nyilvános fórumokon áll ki a saját igaza mellett, aligha tekintheti ugyanolyan legitimnek a KRESZ-t, mint az, aki legfeljebb figyelmetlenségéből vagy tudatlanságából sérti meg annak előírásait és a büntetéseket is fegyelmezetten tudomásul veszi. Ugyanígy, azok a bűnözők, mondjuk Dillinger vagy a Bonny és Clyde páros, akik fegyverrel a kézben álltak ellen mindhalálig a rendőri intézkedésnek, aligha tekinthették ugyanolyan legitimnek a törvényeket, mint azok a törvénysértők, akik végül megadták magukat és később a büntetésüket is fegyelmezetten letöltötték vagy mint a törvénytisztelő állampolgárok. Az a magyar vállalkozó, aki szlovák rendszámú autóval jár vagy luxemburgi

székhelyű céget vezet, aligha tekintheti a magyar adórendszert ugyanolyan legitimnek, mint az az állampolgár, aki feljeleníti a számlát nem adó éttermet. Az abortuszt gyilkosságnak tekintő és abortuszt végző orvosok ellen terrortámadásokat végrehajtó állampolgárok sem kezelik ugyanolyan legitimnek az államot, mint akik egyszerűen tudomásul veszik az abortuszra vonatkozó jogszabályokat.

Lehet persze azt ellene vetni a fenti példáknak, hogy a „roughly” azt jelenti, hogy bizonyos különbségek még beleférnek az elfogadhatóság szempontjából. Csak az a baj, hogy ha nem akarjuk kizárni a legitimitás problémájának köréből a hétköznapi politika túlnyomó többségét, akkor éppenhogy nem az az érdekes, hogy többé-kevésbé egyformán elfogadható-e egy politikai berendezkedés az alattvalói számára, hanem, hogy minden politikai berendezkedés elfogadottsága térben és időben korlátozott. E nélkül ugyanis a legitimitás fogalma képtelen lesz kezelni a hétköznapi politikai helyzetek sokféleségét és legfeljebb arra lesz alkalmas, hogy megkülönböztesse egymástól a forradalmakat, zsarnokságokat és a legitim rendszereket. Az pedig olyan lenne, mint egy hőmérő, amellyel csak a hullák és az élők testhőmérséklete között lehetne különbséget tenni.

Williams egyébként maga is érzékeli ezt a problémát és azt mondja egy helyütt, hogy a legitimitás skaláris és nem bináris jellegű (Williams, 2005:10-11), ez azonban némiképp félrevezető. Nem elsősorban az a probléma ugyanis, hogy vannak-e a legitimitás különböző fokain lévő rendszerek, hanem, hogy egyszerre, egy időben ugyanaz a politikai berendezkedés különböző embereknek, különböző helyzetekben eltérő mértékben tűnhet legitimnek.

A másik probléma Williams BLD-definíciójával, hogy valamiért kizárólag az államra szűkíti le a politikai szférát. Írásában például éles határvonalat húz egy adott állam alattvalói és az összes többi ember között, s bevezeti a „radically disadvantaged” kategóriáját azokra, akiket egy adott állam semmilyen joggal nem ruház fel és szervezeten üldöz. Előbbiekre vonatkozik az a jog, hogy az állam képes legyen elfogadható igazolással szolgálni a rend fenntartására irányuló lépéseivel kapcsolatban, a többiek felé viszont nincs az államnak ilyen kötelezettsége. Jellemző a példaválasztása is, amellyel ezt az állítását alá próbálja támasztani. Szerinte ugyanis az ókori Spártában a helóták nem voltak az állam részei és a spártai állam rendszeresen háborút viselt ellenük. (Williams, 2005:6) A valóságos helyzet azonban ennél bonyolultabb, még a helóták esetében is, akik aligha voltak olyannyira „radically disadvantaged”, mint ahogy azt Williams sugallja: a spártai állam haderejének jelentős részét tették ki, nem voltak rabszolgák, hanem „röghözkötöttek” voltak, és terményadóval tartoztak a föld tulajdonosának (Németh, 1999:105); és az is világos, hogy az ókori helén államok az egységes állampolgárság helyett az államhoz való viszony meglehetősen változatos jogi formáit ismerték el. Ha pedig ezt elfogadjuk, máris problematikussá válik Williams elemzésének ez a pontja. Ráadásul nem is tel-

jesen világos, mi lehetett vele Williams célja. Mivel elmélete szerint a BLD nem univerzális, hanem történeti kontextushoz kötött (Williams, 2005:10), elmélete egyáltalán nem igényli, hogy a legitimitást az egységes állampolgárság történetileg kivételesnek tekinthető, modern fogalmához láncoljuk le. A nemzetközi jog vagy az olyan többszintű képződmények, mint az Európai Unió a jelenben sem teszik igazolhatóvá az effajta fogalomhasználatot, nem is beszélve arról, hogy az írott történelem túlnyomó többségére teljesen irrelevánssá tenné a legitimitás fogalmát.

A harmadik probléma Williams írásával, hogy a BLD-hez még egy, szintén nehezen értelmezhető kritériumot rendel: szerinte a BLD-nek akkor felel meg egy politikai berendezkedés, ha az a politika első kérdésére, a rend fenntartásának hogyanjára nem csupán elfogadható, de „intelligible” választ ad, valamit, ami „makes sense”. (Williams, 2005:10) Amellett, hogy ez a kritérium kissé homályos, hiszen ízlés kérdése lehet, hogy kinek mi számít érthetőnek, vagyis analitikus értelemben nem a legszerencsésebb a használata, van még egy gond vele. Ez pedig az, hogy legalábbis azt sugallja, hogy a legitimitás igazolása racionális alapokon kell történjen. Gondoljunk azonban a legitimitás olyan, demokráciákban és autoriter rendszerekben egyaránt népszerű igazolásaira gondolunk, mint, hogy egy vezetőt azért tekintünk legitimnek, mert „olyan mint mi” vagy mert „jó vezető” vagy mert „ugyan, ki más jöhetne még szóba” vagy (hogy egy kora-újkori példát hozzak) „király és nemzet elválaszthatatlanul egyek”, komolyan kell-e vennünk, hogy ezek bármelyike inkább azért fogadható el, mert „intelligible” és nem azért, mert kifejez bizonyos (szavakba önthető, de ettől még egyáltalán nem racionális) érzéseket. Magyarán: Williams elméletének egyik hibája, hogy nem veszi észre, hogy a legitimitás – egyébként elméleti szempontból tagadhatatlanul bosszantó módon – legalább annyi affektív, mint racionális elemet tartalmazhat. Márpedig a politikában az érzelmek szerepét nem lenne szabad alábecsülni. (Kiss, 2013)

Vagyis Williams klasszikus legitimitás koncepciójának három fájóan gyenge pontja van: egyrészt, egyeneműnek tekinti térben és időben a legitimitást s ezáltal a hétköznapi politika legitimitásproblémáira vak marad; másrészt, egyeneműnek tekinti az állampolgárságot és ezáltal a politikai rendszerek túlnyomó többségének legitimitásproblémáira érzéketlen lesz; harmadrészt, figyelmen kívül hagyja a legitimitás nem racionális aspektusait és ezzel az emberi motívációk valóságos sokféleségét a legitimitás probléma esetében.

## Sleat: a legitimitás mint igazolhatóság

Mindezek után érdemes egy kicsit elidőzni Matt Sleat 2014-es szövegénél, amely részben éppen Williams írásának problémáira kíván válaszolni, s igen nagy mértékben ugyanabban a hobbesi keretben mozog, mint Williams is. Sleat leg-

főbb törekvése, hogy kijelölje a politikai realizmus helyét a moralizmus és az általa Realpolitiknak nevezett „might is right” felfogás között. Felismeri azt is, hogy a valóságos legitimitás nem egynemű (Sleat, 2014:329), s ennek fényében igyekszik egy használhatóbb és árnyaltabb meghatározást adni a legitimitásra, amelynek talán legfontosabb mozzanata, hogy Sleat szerint a politikai uralom nem nélkülözheti a kényszert, a kényszer alkalmazása pedig – per definitionem – sosem lehet tökéletesen legitim.

Ez elméletének legfontosabb és legrokonszenvesebb eleme, amely igencsak vonzó orvosságot kínál Williams legitimitás koncepciójának fent megnevezett első gyengeségére. Sleat tisztában látszik lenni azzal, hogy a politikai cselekedetek sosem lehetnek mindenki számára egyformán elfogadhatóak, különben nem létezhetne politika. Sleat szavaival: a legitimitásnak fokozatai vannak. (Sleat, 2014:326) Ez a felismerése egyébként azért is annyira érdekes, mert átjárást teremt a legitimitás hobbesi perspektívájából a machiavellianus felé is, mondván, hogy a sikeres uralom és a legitim politika határai egyáltalán nem egyértelműek (Sleat, 2014:329), vagyis – s ennyiben tekinthető ez a felfogás machiavellianusnak, a legitimitás nem csak előzetesen adott feltétel, hanem a politikai cselekvés által formálható lehetőség is. Mindez egy sokkal valóságosabb – egyúttal lehangolóbb – legitimitás koncepció felé nyithat utat.

De ez sem jelenti azonban, hogy Sleat koncepciójának ne lennének meg a maga gyengeségei, amelyek közül az legfontosabb az, hogy nem ad igazán meggyőző választ arra, hogy valójában mi is a legitimitás feltétele. Egyfelől, érthető módon, elhatárolja a realista legitimitás felfogást az alattvaló beleegyezésétől (ami, tudván tudva, hogy a realista hagyományban igen erős a liberális szerződéselméletek nyílt – például hume-i – vagy implicit – példái hobbesi – kritikája, teljesen érthető), másfelől elhatárolja Max Weber azon felfogásától is, amely szerint a legitimitás alapja, hogy az emberek annak hiszik az adott berendezkedést. Sleat, David Beethemre hivatkozó, meghatározása zavarbaejtően üres: „any given association is not legitimate because people believe that it is legitimate ‘but because it can be *justified in terms of* their beliefs’”. (Sleat, 2014:325) Kicsit később úgy fogalmaz, hogy egy politikai berendezkedés „consonant with” vagy „justifiable in terms of” azokkal a hitekkel, meggyőződésekkel, amelyek egy adott történelmi kontextusban az emberekre jellemzőek. (Sleat, 2014:326)

E meghatározás nyilvánvaló célja az, hogy a legitimitás fogalma egyáltalán ne szoruljon rá az állampolgárok aktív közreműködésére a rendszer stabilitásának fenntartásában, s még nyomaiban se tartalmazzon szerződéselméleti elemeket vagy olyasféle rejtett politikai moralizmust, amivel Williams BLD-jét kritizálhatjuk. Ez a cél akár elfogadható is lehetne, sőt, bizonyos mértékig, amennyiben a „consonant with” megnyitja a kaput az emberi érzések, érzelmek előtt a legitimitás probléma tárgyalásakor, kifejezetten vonzó is, ám elméletileg mégsem kifejezetten meggyőző. Ha ugyanis komolyan vesszük a definíciót, akkor egy komoly elméleti nehézségbe fogunk ütközni, amely aláássa az így

értett legitimáció fogalmának analitikus értékét. Mivel, ha nem a politikai közösségre bízunk annak eldöntését, hogy ki legitim és miért (a moralizáló külső mércékről ugyebár már le is mondtunk korábban, ezért azokról itt szó se essék), akkor ugyan mégis ki döntené el, hogy egy adott igazolási kísérlet (ha történt ilyen, mert ugye ez sem feltétel a definíció szerint) vajon megfelel-e az adott történeti kontextusban létező hiteknek, meggyőződéseknek? És vajon legitim volt-e egy olyan rendszer, azaz megfelelt-e a korszakban uralkodó meggyőződéseknek, amelynek legitimálására kísérlet sem történt? Erőltetettnek tűnhetnek ezek a kérdések, de az a baj, hogy maga a definíció erőltetett, s így a kérdés sem lehet más.

Hogy jobban megérthessük Sleat legitimitás fogalmának haszontalanságát, vegyünk egy jól ismert történeti példát! Legitim volt-e vajon Cromwell uralma Anglia fölött? Honnan tudjuk ezt eldönteni? Például: éveken át fenn tudott maradni? Fenn tudott. Lehetséges volt igazolni a létezését az adott korszakban létező eszméknek megfelelően? Igen. Mi több, történtek is ilyen igazolási kísérletek. Legitim volt-e mindennek alapján Sleat definíciója szerint Cromwell uralma? Nehéz másként vélekedni. Ezzel együtt a korszakban ezt sokan másként gondolták. De mint tudjuk, ez Sleat definíciója szerint nem számít, nem kell aggregálnunk a korabeli vélekedéseket, a legitimitás különben is fokozatos és mindig tartalmaz kényszerítést is, márpedig e téren Cromwellre nem lehet panaszkodni, Drogheda lakói tudnának erről mesélni. Másfelől viszont, Cromwell rendszere szinte azonnal összeomlott a halála után, mintha sose létezett volna. Bizonyít ez bármit? Hogy mégse esett egybe a korabeli emberek vágyaival, eszméivel, törekvéseivel? Kikéivel? E kérdések egyikére sincs válasz Sleat elméletében, s ezáltal kétségessé válik, hogy mi értelme van megtartanunk a legitimitás fogalmát az elméletben, ha a valóság leírásában nem jó semmire.

Sleat tehát, miközben egy fontos problémát megold a realista legitimitás koncepció számára a legitimitás fokozatosságának elismerésével, egy újabb problémával toldja meg a megoldandó nehézségek listáját. Sleat kísérlete ugyanis azzal szembesíti a realista politikaelméletet, hogy csak olyan legitimitás fogalmat fogadhat el elég realiztikusnak, amely meg tudja mondani, hogy *kik számára* legitim az adott rendszer.

Összefoglalva Williams és Sleat elemzésének tanulságait, négy olyan lehetséges gyengesége van a legitimitás realista meghatározásának, amelynek orvoslását egy valóban realista politikaelmélettől joggal elvárhatjuk. Ezek: (1) az elfogadottság egyneműsége, (2) az állampolgárság egyneműsége; (3) a legitimitás nem-rationális elemeinek figyelembevétele; (4) a legitimitás alanyának tisztázatlansága. Márpedig, elsősre talán meghökkentő módon, Hume esszéi e négy ponton sokkal árnyaltabb, realiztikusabb módon kezelik a legitim uralom problémáját, mint akár Williams, akár Sleat.

## Hume-i korrekciók a legitimitás realista felfogásához

Hogy Hume elmélete, amelyet „véleményen alapuló uralomnak” (government founded on opinion, továbbiakban: GFO) nevezhetünk, erős affinitást mutat Williams BLD koncepciójával, azt már Mark Philp korábban megírta. (Philp, 2012: 634) Szerinte a BLD megfogalmazásakor Williams fejében a hume-i GFO járhatott. Ez a párhuzam nem is meglepő, hiszen mind Hume, mind Williams számára a hobbesi kérdésfelvetések jelentették a kiindulópontot és ugyanúgy a politikai moralizmus különböző formáival szemben kerestek realisztikusabb, az emberi természetnek jobban megfelelő leírást a hatalom működésére. A BLD és a GFO azonban több ponton is lényegesen különbözik egymástól és az alábbiakban azt igyekszem majd megmutatni, hogy ezek a különbségek rendre Hume elméletének előnyére szolgálnak Williams felfogásával szemben. Emellett, mint látni fogjuk, Hume elképzelései sokkal kezelhetőbb legitimitás fogalomhoz vezetnek, mint Sleat koncepciója.

Hume kiindulópontja, hogy a fizikai erőfölény semmiképpen sem lehet a tartós uralom alapja, hiszen nincs olyan politikai berendezkedés, amelyben a kormányzottak ne lennének végső soron túlerőben a kormányzottakkal szemben. (Hume, 1994:16) Ezért – mondja – még a legzsarnokibb rendszerek is, amelyeknek inherens eleme az elnyomó apparátus, végső soron maguk is a véleményen alapulnak, mint minden más rendszer. Híres megfogalmazása szerint: „on opinion is only that government is founded”. (Hume, 1994:16) Könnyű ebben a felfogásban (GFO) felismerni a williamsi BLD előképét, amennyiben ez is azt feltételezi, hogy nem lehetséges tartós uralom, amely nem képes elfogadtatni magát alattvalóival. Az „acceptability” williamsi kritériuma tehát már itt is megjelenik, ám ez Hume számára a legkevésbé sem jelenti azt, hogy a legitimitás mindenütt mindig egyforma volna. Épp ellenkezőleg, a politikai hatalom természetét egy másik esszéjében kifejezetten úgy jellemzi, mint állandó küzdelmet hatalom és szabadság között, amely küzdelemben egyik sem tud végérvényesen a másik fölé keveredni. (Hume, 1994:22) A politikai berendezkedések Hume szerint lehetnek nagyon különbözőek, de abban mind hasonlítanak egymásra, hogy mindegyik az elfogadottság és a kényszer valamilyen dinamikusan egyensúlyán alapul. Egy abszolút uralkodó sem tehet meg bármit és a legszabadabb államokban is időről időre kényszert kell alkalmazni.

E hume-i vízió alapja az az elképzelés, hogy az egyén természetes erényei önmagukban nem nyújtanak biztos iránytűt a társas együttélésben való eligazodáshoz, ezért szükség van olyan mesterséges erényekre, amelyek pótolják ezt a hiányosságot. (Hume, 1994:20-21) Egyrészt, az *igazságosság* mesterséges erénye mindenki számára méltányos válaszokat kínál a társas élet menet közben felmerülő problémáira. Ez azonban nem olyasmiről van szó, amivel velünk születetten rendelkezne, hanem tanulással sajátíthatjuk el. Másodszor pedig ott van az *engedelmesség* erénye, amely szintén elsajátítható, s arra szolgál, hogy a legitim

hatalom döntőbíráskodni tudjon olyan esetekben, ahol a körülmények az embereket letérítenék az igazságosság útjáról. Hume szerint az embert hajlamai túl törekennyé, gyengévé teszik, hogy ellen tudjon állni az igazságosságról leterítő késztetésekkel szemben. Az ilyen esetek legnagyobb nehézsége természetesen az, hogy az igazságos megoldás fölötti viták pusztán józan ésszel néha elvben, de gyakorlatban szinte mindig eldönthetetlenek lennének, ha nem lenne egy autoritás, amely ki tudná kényszeríteni az igazságosság nevében hozott döntések végrehajtását. Mondhatnánk ennek alapján – s egy liberális Hume-értelmezés számára ez kézenfekvő út –, hogy Hume számára az autoritás mércéje az igazságosság, ez azonban nincs így. Az igazságosság maga is arra való, hogy az emberek együttélését lehetővé tegye, mesterséges erény, s a politikai autoritás is azért szolgálja az igazságosságot, hogy a rendet fenntartsa. Ezért is van, hogy a politikai autoritás maga is egy mesterséges erényt teremt, az engedelmisséget, amely arra való, hogy csökkentse az autoritás döntései végrehajtásának nehézségeit. Az engedelmisséggel nem azért tartozik a kormányzott, mert az adott autoritás igazságos, hanem, mert a rend mindannyiunk szükséglete. Hume víziójában morál is, politika is a társadalom túlélését szolgálják, s a politika nem alkalmazott etika, hanem kényszer és engedelmisség eszközeinek elegyítése egy olyan cél érdekében, amely célt a morál is próbálja elősegíteni a maga, a politikáétól különböző eszközeivel.

Hume felfogásának hobbesi karakterét nem lehet nem észrevenni. A politikai autoritás nála is a társadalom pacifikálására szolgál (Hume, 1994:21) és az engedelmisség itt is ugyanazért jár ki az autoritásnak, mint Hobbes *Leviatán*-jában. Ugyanakkor Hume – akárcsak majd Williams – nem elégszik meg az engedelmisség hobbesi magyarázatával, s a hobbesi problémafelvetést csak kiindulópontnak tekinti, hogy egy realisztikusabb magyarázatot keressen arra, hogy miként is működnek a tartós politikai berendezkedések.

A GFO alapvető üzenete, hogy az engedelmisség elsősorban nem kényszeren, hanem véleményen alapul. A kényszernek is megvan a maga helye, de ez a hely másodlagos a véleményhez képest. A GFO szerint e vélemények meglehetősen sokfélék. (Hume, 1994:16) Egy részük azt fejezi ki, hogy az emberek szerint szükség van autoritásra, s hogy ez vagy az a politikai berendezkedés inkább szolgálja az emberek érdekeit, mint más. Más részük jogokkal kapcsolatos. Véleményük van például arról az embereknek, hogy kinek van joga uralkodni és arról is, hogy kinek milyen tulajdonhoz van joga. E három a legfontosabb véleményforma (érdek, jog az uralkodásra, jog a tulajdonhoz), amely meghatározza az emberek engedelmisségét, ám ezeket kiegészítik egyéb megfontolások is: az önérdek (*self-interest*), a félelem (*fear*) és a szeretet (*affection*), amelyek mind hozzájárulnak ahhoz, hogy az emberek engedelmeskedjenek olyan autoritásnak, amely nem feltétlenül lenne képes fizikai erőfölény révén uralkodni felettük.

Mint látható, a GFO nem egyetlen, általános és üres kritériumot fogalmaz meg az engedelmisség feltételeként, mint a BLD és éppen ezért nem is fut bele

Williams elméletének alapvető hibájába: nem válik rejtett politikai moralizmussá (amit rendszeresen felhoznak Williams elméletével szemben, vö. Sleat, 2014:315) és nem is igényel olyan igazolást, amely minden állampolgár számára egyaránt elfogadható egyforma mértékben. Épp ellenkezőleg, felismeri, hogy a hatalomnak sok, egymástól különböző és időnként egymással versengő igazolása is lehet. Így aztán a GFO bizonyos tekintetben jobban hasonlít Sleat idézett felfogására mint Williams BLD-jére, amennyiben elismeri, hogy a legitim autoritás nem nélkülözheti kényszert, ám Sleattal ellentétben nem mond le arról, hogy a legitimitás forrásaként a „vélemény” fogalma segítségével a kormányzottakat nevezze meg. Éppen így kerüli el azt a csapdát, amibe Sleat elmélete beleesik: Hume konkrétan meg tudja mondani, milyen mércével mérhető a legitimitás, nem menekül olyan absztrakciókba, mint az elvont igazolhatóság. Ha a gyakorlatban nehéz is felmérni, hogy mikor mely hatalom legitim, de Hume szerint legalább megvannak azok a feltételek az elméletben, amelyek kielégítése révén a választ egyáltalán meg lehet adni.

Hume írásai emellett azzal is számot vetnek, hogy a GFO nem alapozható meg racionálisan. Nem is csak arra kell gondolnunk, hogy Hume szerint a legitimitásnak félelem és szeretet is részét képezhetik, nem csupán racionális megfontolások, de arra is, hogy a véleményeket sokszor az emberi természet olyan törvényei alakítják, amelyek csak korlátozottan racionálisak. Így például, az uralkodáshoz való jog annál megalapozottabbnak tűnik, mondja Hume, minél régebbi (Hume, 1994:16-17). Lehetne persze mellett érvelni, hogy ami régi, az kipróbált, ami egy klasszikus konzervatív toposz, de Hume nem látszik ebbe az irányba vinni a jelenség értelmezését. Érvelése inkább a konvenciók irányába mutat: egy szokás azáltal válik biztos iránytűvé, hogy mindenki ismeri és alkalmazza. Önmagában lehet akár teljesen önkényes is, de mert konvencióvá váltak, az emberek megtanulják használni és meg is szeretik őket. Egy politikai közösség gerincét végső soron ilyen, az emberek identitásának részévé vált alkotmányos konvenciók adják, amelyek életrevalóságát nem is az a ragaszkodás mutatja, amellyel az emberek megtartják ezek előírásait, hanem az, hogy minden megsértésük után újra és újra visszatérnek hozzájuk és szimbolikusan megerősítik az érvényességüket. (Sabl, 2012) Az ily módon megalapozott autoritás előnye, hogy nem igényli a hatalomgyakorló alkalmasságának újbóli és újbóli bizonyítását, s így egyfajta stabilitást hoz a politikai közösség életébe.

Mindez világosan különbözik a BLD williamsi felfogásának „intelligibility” kritériumától, hiszen a GFO konvencionalitása egy olyan folyamat terméke, amelyben a hozzászokás és a különböző érzelmek meghatározó szerepet játszanak. Lehet persze mondani, hogy egy alkotmányos konvenció a williamsi értelemben „makes sense”, de ha nem akarunk elfogadni mindent „makes sense”-nek, ami nem teljesen abszurd és felfoghatatlan, hanem igyekszünk valamiféle operacionalizálható meghatározását adni ennek a kritériumnak, akkor világossá válik a GFO előnye a BLD-hez képest. A GFO nem igényli, hogy a hatalom

racionális megalapozást kapjon, mégis különbséget tud tenni engedelmesség és kényszerítés között. Ezzel pedig ismét csak sikerrel kerüli el Sleat legitimitáció felfogásának csapdáját: hiszen anélkül ad számot a legitimitás létrejöttéről, hogy kénytelen lenne az absztrakciók világába menekülve tagadni, hogy a legitimitás az elvi igazolhatóságon túl konkrétan a tényleges igazoltságon múlik.

Fontos vonása még a GFO-nak, hogy Hume számára fel sem merül problémaként, hogy egy legitim politikai berendezkedés nem ugyanazt az igazolást kínálja minden alattvalójának és nem is ugyanolyan támogatást vár tőle. A kor-újkori politikaelmélet helyzeti előnye volt, hogy egy politikai berendezkedést szükségképpen eltérő jogokkal és érdekekkel rendelkező társadalmi rétegek közötti viszonyrendszerként értelmezett, s erre a sokféleségre nem tette vakká a modern állam egységes állampolgárságot feltételező ideológiája. A GFO részben éppen ezért is kezelheti a legitimitást egyfajta dinamikus egyensúlyként, nem pedig egyfajta peremfeltételként. Mindezek alapján azt mondhatjuk, hogy Williams helótás példájával aligha értett volna egyet Hume (bár legfontosabb politikai esszéiben nem említi őket, ám a kereskedelemről szólóban hivatkozik rájuk a spártai állam fontos alkotórészeként, akiknek munkája nélkül aligha lehetett volna olyan erős Spárta – Hume, 1994:96), bár az is igaz, hogy a kor-újkornak is megvolt a maga terminusa a politikai közösségből kizárt személyre: ez volt a rabszolga. De nem kell minden rugalmasságot Hume nézeteiben azok premodernségére fognunk. Hasonló rugalmasságot eredményezett ugyanis Hume koncepciójában az az általa is elismerten *modern* álláspont, amelyet az *Of the balance of power*-ben fejt ki, hogy az államközi viszonyok legfontosabb politikai törvénye a hatalmi egyensúly. (Hume, 1994:154) A részletek nem is annyira érdekesek, mint inkább az a pusztán tény, hogy Hume GFO-ja itt is messzebbre lát, mint a BLD kizárólag az államon belüli viszonyokra értelmezett williamsi fogalma. A GFP számára a legitim politikai cselekvés nem korlátozódik az állam és állampolgárainak viszonyaira.

Végezetül, a GFO koncepciója figyelemreméltóan egyesíti a legitimitás korábban emlegetett hobbesi (bottom-up) és machiavelliánus (top-down) koncepcióját. Hume az *Of the origin of government*-ben egy rendkívüli helyzet megoldására alkalmas vezető keresésének, megtalálásának (hobbesi), majd a vezető uralmának megszilárdítására tett lépéseinek (machiavelliánus), s végül a már létező uralmi berendezkedésnek való engedelmességhez való hozzászokásnak (hobbesi) a történeteként értelmezi a politikai autoritás születését (Hume, 1994:21-22). Ebben a tekintetben egyébként Hume koncepciója nem csak Sleat korábban idézett elméletének irányába mutat, de megelőlegezi Mark Philp elemzéseit is, amelyekben a legitim politikai cselekvés problémája mindig machiavelliánus perspektívában jelenik meg, nem úgy, mint Williamsnél vagy Sleatnál. Előbbi Philp komoly kritikával is illeti, mert a hobbesi kiindulópontot alapvetően elhibáztattnak, életszerűtlennek gondolja. (Philp, 2012:632)

Mindezt a következőképpen foglalhatjuk össze:

	<b>Williams</b>	<b>Sleat</b>	<b>Hume</b>
<b>A legitimitás feltétele</b>	BLD	Igazolhatóság	GFO
<b>Mi a legitimitás tartalma?</b>	– közel egyformának elfogadhatónak kell találnia minden állampolgárnak – minden erőszak alá van rendelve az igazolási kényszernek	– Nem kell az állampolgároknak elfogadniuk az; – a legitimitás mindig tökéletlen, mindig magában foglal kényszerítést is	– kormányzottak véleménye számít – mindig dinamikus egyensúly van szabadság és autoritás között
<b>Mi a legitimitás hatóköre?</b>	az állam és polgárai közötti viszony	–	– a politikai közösség különböző csoportjai – államok egymásközi viszonyai
<b>Mennyire kell racionálisan megalapozottnak lennie a legitimitásnak?</b>	Érthetőnek kell lennie	–	– érzelmek is – konvenciók is
<b>Mennyire alakítható felülről a legitimitás?</b>	–	A legitimitás felülről is alakítható	A legitimitás felülről is alakítható

2. táblázat Williams, Sleat és Hume legitimitás koncepciójának összehasonlítása

## Tanulságok

Az eddigiekben arról volt szó, hogy Hume koncepciója a véleményen alapuló kormányzatról (GFO) a legitimitás több szempontból is figyelemreméltó, realista megfogalmazása. Figyelemreméltó egyrészt azért, mert Hume munkássága meglepően alulértékelt a realizmus irodalmában, s így az ő realizmusának elismerése egy igazán tiszteletre méltó taggal gyarapíthatja a realista kánon tekintélyét. De persze vannak ennél lényegesen fontosabb szempontok is.

Ilyen például, hogy Hume koncepciója nagyon jól értelmezhető a kortárs realista politikaelmélet keretei között. Így nem kell megerősokolni Hume filozófiját ahhoz, hogy az esszéiben képviselt álláspontokat válaszként kezelhesük mai kérdésekre.

Másodszor pedig, s ez a legfontosabb, Hume koncepciója, fontos korrekciós lehetőségeket kínál azokon a pontokon, ahol a kortárs realizmus legitimitás felfogása a legrosszabbul látszik teljesíteni. A vélemények sokfélesége életszerűbb, mint a BLD; a politikai közösség dinamikus belső egyensúlya és a nem-

zetközi hatalmi egyensúly létszerűbb, mint az egységes állampolgárság; a konvenciók és érzelmek elismerése létszerűbb, mint a legitimitási igény racionális megfogalmazása. S külön érdekesség, hogy Hume koncepciója egyesíteni képes a legitimitás machiavellianus és hobbesi megközelítéseit, s ezáltal olyan komplex elmélet irányába mutat, amelynek különböző elemei a kortárs realista politikaelméletben egymástól inkább elválasztottan vannak jelen.

Hume, vonhatjuk le a következtetést, nagyon is releváns a kortárs realizmus számára, s ezért mindenképpen érdemes olvasni őt. De azért ne álljunk túlságosan haszonelvűen ehhez a kérdéshez: Hume-ot olvasni nem csak érdemes, de legalább annyira érdekes is!

## Bibliográfia

- Demeter Tamás (2010): A romantikus Hume. *Századvég*. 15. évf. 55. sz. 83-102.
- Galston, William A. (2010): Realism in political theory. *European Journal of Political Theory*. Vol. 9. No. 4. 385-411.
- Geuss, Raymond (2008): *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Haakonssen, Knut (2009): The Structure of Hume's Political Theory. In: Norton, David Fate and Taylor, Jacqueline (eds.): *A Cambridge Companion to Hume*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press. 341-380.
- Hardin, Russell (2007): *David Hume, Moral and Political Theorist*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David (1994): *Political Essays*. ed. by Haakonssen, Knud. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kiss Balázs (2013): Érzelmek és politikatudomány. *Politikatudományi Szemle*. 22. évf. 3. sz. 7-28.
- Kiss-Koczka Éva (2013): *Az erény mestersége: David Hume morálfilozófiájának két olvasata*. Budapest: L'Harmattan.
- Machiavelli, Niccolo (1993): *A fejedelem*. ford. Lütter Éva. Budapest: Magyar Hírlap.
- Németh, György (1999): *A polissok világa*. Budapest: Korona.
- Philp, Mark (2007): *Political conduct*. Cambridge: Harvard University Press.
- Philp, Mark (2012): Realism without Illusion. *Political Theory*. Vol 40. No. 5. 629-649.
- Quinton, Anthony (1995): *A tökéletlenség politikája: az angol konzervatív gondolkodás vallásos és szekuláris tradíciója Hookertől Oakeshottig*. Ford. Beck András. Pécs: Tanulmány.
- Rozen, Frederick (2005): *Classical Utilitarianism from Hume to Smith*. London: Routledge. 29-57.
- Sabl, Andrew (2012): *Hume's Politics: Coordination and Crisis in the History of England*. Princeton: Princeton University Press.

- Skinner, Andrew S. (2009): "Hume's Principles of Political Economy". In: Norton, David Fate and Taylor, Jacqueline (eds.): *A Cambridge Companion to Hume*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Cambridge University Press. 381-413.
- Sleat, Matt (2014): "Legitimacy in Realist Thought: Between Moralism and *Realpolitik*". *Political Theory*. Vol. 42, No. 3. 314–337
- Thuküdidész (1985): *A peloponnészoszi háború*. Ford. Muraközy Gyula. Budapest: Európa.
- Whelan, Frederick G. (2004): *Hume and Machiavelli: Political Realism and Liberal Thought*. Lanham: Lexington Books.
- Williams, Bernard (2005): *In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. ed. by Hawthorne, Geoffrey. Princeton: Princeton University Press. 1-17.

Kiss Viktor

## Antonio Negri: a Birodalom, a Sokaság és a posztmodern forradalom

Nem az a kérdés, hogy szükség van-e a politika realista szemléletére – mondja Antonio Negri a *Multitude* utolsó lapjain, a radikális demokratikus politikai stratégia problematikája kapcsán – hanem, hogy hányféle politikai realizmus létezik egy időben? „A politikai realizmus túl gyakran kapcsolódik konzervatív, vagy reakciós világképekhez olyan fogalmi alapokon, mint az erő, a hegemónia, vagy a szükségszerűség. Thuküdidész dialógusától Churchill emlékirataiig a politikai realizmus az erőt általában politikai döntő tényezőként ünnepli, de ma már ez a nézőpont inadekvát. A forradalmi vágy soha nem kevésbé realista, mint a reakciós szándék: Saint-Just Metternichnél, Lenin Kornyilovnál, Mao Csang Kai-seknél nem volt kevésbé realista. A forradalmi realizmus alapja ugyanakkor nem annyira az erő koherenciája, mint a forradalmi vágy rendíthetetlenül változást követelő mechanizmusai. Az erő, amit a forradalom szervez és létrehoz, nem a folyamatok elején jelenik meg, hanem a végén: a forradalmi realizmus termeli és reprodukálja a forradalmi létrejövés folyamatát és burjánzani engedi a forradalmi vágyat. (...) Machiavelli óta tudjuk, hogy egyszerre minden pillanatban legalább kétféle realista szemlélete lehetséges a politikának: egy reakciós realizmus és egy forradalmi realizmus.” (Negri-Hardt, 2004:356)

Ebben a tanulmányban arra vállalkozom, hogy a politikai realizmus problematikája felől olvassam újra Negri életművét.

Kiindulópontom szerint ez a kérdéskör egészen a kezdetektől jelen van életművében, ugyanis az Operaismo mozgalom egyik központi teoretikusaiként már a hetvenes években is arra vonatkozott a klasszikus marxizmussal szembeni kritikájának egyik döntő iránya, hogy – ezt a mai fogalmat használva – Marx és a marxisták nem voltak „politikai realisták”, pontosabban „antipolitikai realisták” voltak.

A tanulmányban azt a folyamatot kívánom bemutatni, aminek során Negri a neomarxista – vagyis a politikára vonatkozó autonóm marxista nézőpont hiánya által inspirált – „politikaelmélet” projektjétől a kétezres években eljut egy poszt-marxista politikai ontológia megkonstruálásáig. A tanulmány második felében amellet érvelek, hogy Antonio Negri a kilencvenes évektől egy lépéssel tovább halad a posztfundacionalista elmélet és a „spekulatív baloldal” legtöbb képviselőjéhez képest, amennyiben szerinte a realista politikai ontológia felada-

ta a globális baloldal dekonjunktúrájának idején sem lehet „csak” a forradalmi politika lokalizációja, hanem a forradalmi realizmus megalapozása kell legyen.

Negri eszerint azért is kívánja a „politikai realizmus” nézőpontját egy „forradalmi realizmus” nézőpontjára cserélni, mert számára csak így garantálható a megszabadulás a réalpolitika kísértetétől, ami a klasszikus baloldal, a létező szocializmusok számára végzetesnek bizonyultak és ami a posztmodern forradalmak időszakában végérvényesen inadekváttá vált.

## Az antipolitikai realizmuson túl: a történelmi objektivizmustól a politikai harc autonómiájáig

Álláspontom szerint Negri a hetvenes évektől a marxista politikai realizmus hiányát és féloldalas jelenlétét kritizálja. Úgy véli, hogy a marxizmus korábbi formájában egy olyan objektivista elmélet volt, amely nem megalapozta, hanem éppen meggátolta az osztályharc megértését és folytatását. Véleménye szerint Marx munkáinak jelentős részében szintén tetten érhető ez az objektivista szellemiség, különösen *A tőkében*, amelynek ez tetszik alapvető módszertanának. Csakhogy a marxi oeuvre eredeti alapállása éppen ennek ellentéte, amiről leginkább a *Grundrisse* néven ismerté vált, *A tőkéhez készült előmunkálatok és jegyzetek* tanúskodnak. (Negri, 1992)

Alex Callinicos elemzi, ahogyan ezzel Negri fordít egyet a *Grundrisse* bevett értelmezésén, amely „a Tőke koncepcióinak születését” keresi a feljegyzésekben. Számára a kéziratok a szubjektivista Marx, a „Marxon túli Marx”, a profitráta csökkenésének, a munkaérték elméletnek és a tőke önmozgásának alapján álló marxi elmélet alternatíváit kínálják. Egyszerűen fogalmazva: míg az objektivista marxizmus számára a kapitalizmus főszereplője a tőke, addig a politikai marxizmus számára a fő ágens a burzsoá/proletár antagonizmuson belül mindinkább a munkás – a kapitalizmus analízisének alapja pedig a munka. (Callinicos, 2001)

Negri kiindulópontja szerint a marxizmus mindig is realista volt abban az értelemben, hogy a politika racionalitását kívánta megragadni. „A hatvanas évek politikai és társadalmi harcainak sokasága azonban a marxisták számára első ránézésre irracionálisnak tetszett. Megkérdőjeleződött, hogy a munkásosztály-racionalitás, amely addig minden koherens projekt és taktikai döntés alapja volt, gazdasági alapú racionalitás-e egyáltalán? Vagy esetleg társadalmi racionalitás? Az értéktörvény következménye? A szakszervezetek által intézményesített logika? A rend és a törvényszerűségek racionalitása? Vagy a forradalomé és a politikáé? stb. stb.” (Negri, 1982:212) Ezzel párhuzamosan azonban Negri a korábbi marxizmusok nagy részét azzal vádolja, hogy ez a nézőpont valójában egyfajta „antipolitikai realizmust” valósított meg. A korábbi koncepciók a történelmi folyamat egyfajta függő változójává fokozták le a politikát: a politika a történelmi folyamat integráns része – mondják a korábbi marxizmusok, maga a politika nélküli politika. Negri ezzel szemben (az Operaismo eredeti

tronti intencióival összhangban) úgy véli, Marx számára a főszereplő nem a tőke, hanem a munkás. (Tronti, 1964, Negri, 1982) A munkás aki termel, a munkás, akit integrálni kell a termelésbe, a munkás, aki kihívások elé állítja a tőkét, a munkás, akit reprodukálni kell stb. Ezért egyértelmű, hogy Marx érdeklődésének középpontjában maga az osztályharc állt, vagyis a forradalmi politika racionalitása a kapitalizmusban. (Negri, 1982) Negri tehát nem különbözik a workerizmus és a tágabban vett autonomista marxizmus más képviselőitől abban, hogy szerinte is a kapitalizmus gazdasági logikája helyett az osztályharc politikai logikáját kell megérteni, ha a forradalmi átmenet tényleges kérdéséről beszélni akarunk. Az ő elmélete is a marxizmus antipolitikai realizmusával, a marxi politikaelmélet hiányos voltával, a marxizmus forradalomelméletének elavult és esetleges jellegével szemben született meg. Ami miatt azonban véleményem szerint Negri neo-marxista projektje a hetvenes években a későbbi munkái szempontjából mégis fontos elemeket tartalmaz, az nem más, mint hogy ez a politikaelmélet a politika szubjektív harcaira-viszonyaira helyezi a hangsúlyt objektív, „politikai realista” sajátosságaival szemben.

Negri célja annak a hipotetikus állapotnak a leírása, amely a munkásosztály harca és a tőkés reformizmusa során létrejövő egyensúlyi időszakokban figyelhető meg és amelyet folyamatosan bomlasztanak a fennálló reális antagonizmusok. Egy ilyen felbomlási-újrakonstruálási hullámon jutott túl véleménye szerint a nyugati kapitalizmus a hetvenes évek közepére. A tömegmunkástól (mass worker) a társadalmiasult munkásig (social worker) terjedő átváltozási folyamatról van szó, ami nem más, mint az állampolgár, a fogyasztó, a „magánéleti” individuum, a munkavállaló születése.

Az elemzés középpontjában az antagonizmus fogalma áll. Számára az ellentmondás (contradiction) objektivista-ökonomista-determinista kategóriájának politikai párja az antagonizmus lesz: az antagonizmus nem az ellentétek objektív összeütközése, nem a közöttük lévő dialektikus szintézis forrása, hanem két elem „feje tetejére állított tükör imázsa, amelyek különböző elszeparált tereken jönnek létre”. (Cascarino-Makdisi, 1995) Valójában Negri antagonizmus fogalma elválaszthatatlan az „osztálykompozíció” fogalmától. Szerinte a kapitalizmusban a tőke alapvető törekvése, hogy kiküszöbölje a politika létezését, vagyis olyan produkciós-reprodukciós struktúrákat hozzon létre, amelyek során a munkás munkaerőként szubjektivizálja magát. A reális antagonizmusok olyan, a struktúrából és ennek a szubjektivizációs-valorizációs folyamataiból eredő szituációk, amelyekben a munkás szembefordul saját munkaerő-voltával és kihívást intéz a tőkés osztály irányába. Vagyis a munkás „másnak érzi magát”, mint amit a tőke kívánatosnak tart.

Ezen a ponton születik meg a politika, mint az osztályharc aktuális, a munkásosztály szubjektivitását objektív történelmi ágenssé változtató formája. (Negri, 1982) Ebben a helyzetben a tőke nem tehet mást, mint újrakonstruálja a szituációt, „a tőkének egyetlen fegyvere van, újrakonstruált és alternatív módját létrehozni az osztálykompozíciónak”. A tőke és a forradalom politikai harca ez,

ahol a tőke diskurzív-ideológiai-társadalmi célja, hogy az egyének munkaerőként összhangban legyenek munkán kívüli önmagukkal, a forradalmi aktor célja pedig, hogy a munkás lázadjon a munka ellen, munkásosztályként létrehozza saját autonóm társadalmi-politikai valóságát: az ellentársadalmat és annak forradalmi politikai szervezeti formáját. Ennek a küzdelemnek azonban feloldása nem „elméleti”, nem a determinisztikus, objektív és eszkatologikus történelmi objektivizmus, hanem a szubjektivista, autonomista és szeparációkban gondolkodó forradalmi realizmus.

## Antonio Negri realista politikai ontológiájának alapszerkezete: a makropolitika, a mikropolitika és a forradalom aktualitása

Antonio Negri poszt-marxista fordulata, amelyet a *Marx beyond Marx* gondolatvilága alapozott meg, a nyolcvanas évek közepén, franciaországi emigrációja során vált teljessé. Ez a „politikai realizmus” kérdéskörének szempontjából azért kiemelkedően fontos, mert Negri – a korszak több teoretikusához hasonlóan – úgy véli, hogy a szocialista-kommunista baloldal egyre mélyülő válsága egy olyan „realista politikai ontológia” keretében érhető meg és adhatók rá adekvát válaszok, amely alapvetően kívül esik a marxizmus elméleti apparátusán és gondolati rendszerén. (D’Amato, 2014)

Negri „poszt-marxista” élménye kettős forrásból táplálkozik. Az egyik oldalon a radikális baloldal defetizmusa áll. A „politikai realizmus” sokat vitatott alapvetései térnek vissza a 68 utáni vereség és dekonjunktúra magyarázatainak sorában: hogy „a politika mindig is ilyen volt”, hogy „a hatalmasok és erősek végül mindig győznek”, hogy „a politikát természete szerint nem szimpatikus dolgok definiálják és nincs más választás mint a visszavonulás az antipolitikus-civil gyakorlatokhoz” stb. (Backledge, 2010) A feladat kitörni ebből a gondolatvilágból – amihez azonban elég kevés fogódzót kínál Marx maga. Marxnak ugyanis nincs általában vett politikaelmélete, ahol azonban mégis, ott a mai értelemben vett politikai realizmus legpesszimistább banalitásainak hódol be.

A másik poszt-marxista élmény az úgynevezett új társadalmi mozgalmak megjelenése. Ez Negri számára újra egy optimista politikakép és a forradalom aktualitásának lehetőségét kínálta. Negri ugyanis jól tudja, hogy a politikai realizmus „pesszimista” alapvetései, amelyek eredendően az utópizmussal, az illúziók politikájával szemben jöttek létre, a másik oldalon az ideológia problémájával találják magukat szemben.

A politikai realizmus pesszimista politikaképe túl könnyen vezethet az antidemokratikus és antihumánus hatalmi gyakorlat elfogadásához, az autoriterreakciós politika igazolásához, az erőre alapozó vezető iránti rajongáshoz, az ellenállás kapitulációjához, az egyén opportunizmusának mentegetéséhez, vagy éppen a romantika öncélú szerepeihez. „Az optimizmusnak persze nincs filozófiai relevanciája, vagy értéke. A pesszimizmus ugyanakkor egyet jelent a po-

litikai gyakorlatban a cinizmussal és a nihilizmussal. Azt mondhatjuk tehát, hogy amiben én hiszek a [realista] filozófiai és politikai nézőpont kapcsán az nem más, mint az öröm lokalizációja: a valóságnak expanzív valóságként történő beazonosítása, a létezésnek kreatív létezésként történő felismerése, a fennálló fetiszizálása helyett a pozitív ideálok realizmusa.” (Negri, 2006:364-365)

Ennek az „optimista politikaképnek” a keresése során alapvetően határozza meg Negri szellemi pozícióit Gilles Deleuze és Félix Guattari munkássága, illetve kollegiális kapcsolatuk Párizsban. (Thoburn, 2014:69-70) Deleuze és Guattari fogalomrendszere és gondolkodásmódja először is eszközöket kínál annak a helyzetnek az értelmezéséhez, hogy a munkásosztály bár empirikusan létezik, önálló és központi politikai súlyát elvesztette. Céljuk, hogy módszert dolgozzanak ki a „forradalom aktualitásának” beazonosítására; hogy egy szubjektum nélküli politika leírását kezdeményezzék; hogy feltárják a politikai folyamat nyitottságát, sokarcúságát és esetlegességét; hogy a politika fókuszát a nagypolitikán kívülre helyezték – Negri számára lehetővé teszi, hogy a poszthatvannyolcas szituáció dinamikáját leírja.

Ahogy Ian Buchanan és Adrian Parr kifejti: az Autonómia mozgalom szembesülése azzal, hogy az osztályok háttérben kisebb egységek működtetik a politikai folyamatokat, amelyek túlhaladhatnak az osztályhatárokon és aláássák a politika könyörtelen realizmusát és az identitások merev kereteit: a kommunikáció, a diskurzusok, a vágyak, a különbözőségek, a változékonyság központi jelentősége a „mikropolitika kommunizmusának nézőpontjához vezet”. (Buchanan-Parr, 2006:54) Deleuze a marxi életmű tulajdonképpen magvát a kapitalizmusban immanensen benne lévő kommunizmus felismerésének és autonómmá változtatásának projektjeként azonosította („a politika nem más, mint a létrejövés sikerre vitelének folyamata”), amiben Negri saját korábbi workerista és kommunista pozícióinak „aktualizált” formáját vélte felfedezni és újradefiniálni. (Alliez, 2010)

Deleuze számára Marx nem a kapitalizmust és megdöntését rendszerszerűen (totalitásban) vizsgáló tudós, vagy filozófus. Éppen ellenkezőleg. „Marx szerint nem létezik eleve adott, egyszerű és szükségszerű kiút a kapitalizmusból”, sem pedig olyan mechanizmus, amely a kapitalizmusban létrehozná egy „tőle teljesen független” társadalmi-termelési mód eszközeit, feltételeit és szükségességét a „kommunista állapotot”. „Marx szerint a kommunizmus olyan potenciál, amely háborgatja a kapitalizmust, amely a kapitalizmusban belül és azon túlmutatva emelkedik fel”. (Thoburn, 2014:39) Végezetül a politikai folyamatok konkrét dinamikájának leírása Deleuze és Guattari részéről Negri számára olyan elméleti keretrendszert jelentett, amely segítségével a kilencvenes évektől megtalálhatta saját konkrét empirikus anyagát és kidolgozhatta ontológiájának végleges formáját, aminek köszönhetően sokak számára ma ismertségét és elismertségét köszönheti az akadémiai világban. Teljes mértékben igaza van Thomas Nailnek, aki szerint a politika „konstruktivista dinamikája” áll a *Multitude* koncepciójának középpontjában, amit konkrét és empirikus formá-

ban Negri az Occupy Mozgalom szervezeti-szellemi folyamataiban is beazonosít. (Patton, 2011; Nail, 2013)

Negri a poszthatvannyolcas szituáció megértését célzó elméletének megkonstruálása során tehát átveszi Deleuze és Guattari megkülönböztetését a politika „makro”, „nagy”, vagy „moláris”, illetve „mikro”, „apró”, vagy „molekuláris” dimenzióját illetően. (Deleuze-Guattari, 1987) Negri és Guattari a nyolcvanas évek közepén közösen írja meg *Communists, like us* című könyvet, melyben ezt továbbgondolva a nagypolitikát úgy fogják fel, mint ami a makroszinteket megszilárdítja és menedzseli, vagyis létrehozza és fenntartja a társadalmi, gazdasági és politikai struktúrát.

Ez egy kvázi funkcionalista nézőpont, amely a politikát azonosítja a politikai realizmus imázsával, vagyis a machiavelliánus értelemben vett Fejedelem nézőpontjával és hatalmi gyakorlatával. (Negri-Guattari, 1990) A nagypolitika a Fejedelmek világa, akik közé nem csak a politikusok, hanem a tőkésék, a médiavezetők, vagy éppen a divatcégek irányítói is tartoznak. Ez a nagypolitika azonban csak akkor működhet, amikor az úgynevezett kispolitika (minor politics) éppen nem elég erős. A kispolitika ugyanis létezése esetén a nagypolitikát bohózzattá teszi és végül formáival és szereplőivel egyetemben elsöpri.

Negri szerint a nagypolitika és a kispolitika viszonya a deleuze-i többség-kisebbség szembeállítás mentén ragadható meg. Deleuze úgy véli, a többség létrehozása a nagypolitika legfőbb funkciója: a többség nem létszáma alapján határozódik meg, hanem „azok alapján a modellek alapján, amelyekhez konformnak kell lenni”. A nagypolitika „Fejedelmei” ezért mindazok, akik létrehozzák az adott korszak modelljeit, identitásait, szerkezetét, és akik ezek fenntartásán fáradoznak – természetesen saját funkciójuk és pozícióik fenntartásával egyetemben. Ebben a nagypolitika-értelmezésben tehát az ellentmondások dialektikáját felváltják a beilleszkedés/kiszabadulás, az osztályt a kisebbség/többség, a totalizáló objektív tőkét a szerepet kiosztó és kontrolláló piac/autonóm társadalom stb. duális fogalmai.

Negri úgy véli, hogy a makropolitika konfliktusai a modellekkel és struktúrákkal, a saját és a rólunk döntő szerepekkel szembeni tiltakozásból születnek, ezek a tulajdonképpeni „moláris antagonizmusok”. (Negri-Guattari, 1990: 32-35, Toscano, 2009) Ezen emancipációs processzusok mellett azonban megjelennek a molekuláris világ folyamatai is: ahogyan az egyének a modelleket szubjektívizálják, ahogyan rátalálnak a modellekbe nem illeszthető elemekre, ahogyan a modelleket továbbfejlesztik, vagy alternatívájukhoz jutnak stb., vagyis azokhoz a kisebbségi helyzetekhez, amelyek elismertetése, intézményesítése, vagy a modellek egész felcserélése ezekre elengedhetlenné válik.

A molekuláris világ áramlásai, módosulásai és összeállásai adják azokat a marginalizált elemeket, amelyek a centrumba igyekeznek és saját modelljeik kiépítésén fáradoznak. (deterritorializáció) Ezek a forradalmi létrejövések, amelyek 1968-ban is a siker kapujában voltak, azonban univerzálisságuk, humanitásuk és szingularitásuk, nyitottságuk, pluralizmusuk révén alternatívát jelen-

tenek nem csak a társadalmaknak, de a társadalmi organizációknak, végső soron a nagypolitika számára is. „A politika ma nem más, mint a halott struktúrák uralma az egész élő teremtesen. A rajtuk uralkodó fejedelmek visszatértek, csak ha lehet még perverzebb és üresebb módon, mint annak idején, Machiavelli korában, vagy a felvilágosodást követő restauráció időszakában”. (Negri-Guattari, 1990:38)

A mikropolitika (forradalmi) realizmusa Guattari és Negri szerint a marginális-centrális tengelyen mozog. A mikropolitika során a marginális dolgok a centrumba áramlanak és ezzel abba a pozícióba kerülnek, hogy többségivé válhassanak, ha meg tudnak szilárdulni, és ha emancipálódnak a hegemon modellek alól. Ez az emancipáció azonban csak liberalizációként lehet teljes, vagyis a molekuláris létrejövésnek meg kell szabadulnia a moláris modellektől, a tulajdonképpen uralkodó fejedelmektől. Ez azonban a politika számára mindig nyitott folyamat és magában hordta egy más nagypolitika, vagyis a nagypolitika tagadásának perspektíváját is. A nagypolitika, mint az univerzális igazság, a barát-ellenség képzés, a fix identitások és relációk, a kontroll és önkontroll világa helyett egy nagypolitikává váló mikropolitika – ez volna a kommunista forradalom lehetősége. „A marginális mindig magában hordozza egy új univerzalitás esélyét, vagyis olyan mozgalmá válnak, amely létre kívánja hozni az univerzális új formáját. Ez csak a barát szingularitásának felismerése, a másik megszüntethetetlen heterogenitásának figyelembevétel, a közösség kölcsönös függőségének, értékének és végzetének tudatosítása során töltődhet fel. Ezek a marginalitás logikájának jelei, vagy módszertanai, amelyek egy forradalom előjelei lehetnek”. (Negri-Guattari, 1990:44-45)

Világosan látni kell persze azt, hogy Negri számára a deleuze-i fogalmak és elméleti sémák nem egy formális ontológia lehetőségét jelentik, hanem éppen ellenkezőleg: a konkrétan fellelt jelenségek – mint a kontinentális reakció, a jobboldali előretörés, az új társadalmi mozgalmak megjelenése, vagy éppen a fogyasztói imázsok előretörése, a munka világának újabb átalakulásai – egységes rendszerbe illesztését célozzák azzal a nem titkolt ambícióval, hogy a „hogyan legyünk radikálisak, ha nem lehet” korszakos kérdését ad acta tegye. Vagyis számára Deleuze „vitalizmusa”, idealizmusa, politikai banalitása (Marks, 1998) csak annyiban szimpatikus, amennyiben nyilvánvalóan vékony a határ az autonomista mozgalom és a poszt-marxista anarchizmus között. Negri nem gondolja, hogy a forradalmi praxis optimizmusát olyan metafizikai elvekre lehetne alapozni, mint hogy „elvileg” minden rendszer szükségszerűen rendelkezik saját deterritorializált kívüljével, hogy „elvileg” a létrejövés folyamatosan erodálja a létező alapjait, vagy hogy „elvileg” minden modell szubjektivizálása során tulajdonképpen a modell alóli emancipációnak lehetünk tanúi stb. Negri meggyőződése, hogy a nagypolitika és a mikropolitika deleuze-i forradalmi metafizikája közvetlenül nem vezethet egy forradalmi realista nézőponthoz, de alkalmas lehet egy politikai ontológia kiindulópontjának, ami materialista alapja lehet a forradalomhoz való „realisztikus” viszonyulásnak.

## A Réálpolitika vége: nagypolitika-Empire-potestas vs. mikropolitika-Multitude-potentia

Negri a kilencvenes évektől dolgozza ki saját realista politikai ontológiáját, amely alapvetően hordozza magán a deleuze-i makropolitika/mikropolitika koncepció szerkezetét, de egy ponton gyökeresen eltér Deleuze és Guattari (és a „spekulatív baloldal” számtalan más teoretikusának) pozíciójától. (Tampio, 2009) Véleménye szerint ugyanis egy politikai ontológia feladata nem az, hogy megtalálja a jelen forradalmi potenciáljait és lehetőségeit. Hanem, hogy megalapozza a jelen forradalmi folyamat saját realista szemléletét, a tulajdonképeni „forradalmi realizmust”. A réálpolitika nézőpontja szerint a taktika, vagyis a mindennapi politikai harcok, az „amit meg lehet és meg kell tenni”, gyakorta szembe kerülnek a stratégiával, vagyis a politikai szubjektum „tényleges” értékrendjével, normáival és vízióival. A réálpolitikának ez az értelmezése, vagyis hogy a politikai szubjektumoknak aktuálisan alá kell vetni magukat a politika játékszabályainak, nihilisztikus célracionálisának és a körülmények kényszereinek és csak ezekhez képest vethetik fel hosszú távon vágyaikat és értékeiket, az úgynevezett politikai realizmus elválaszthatatlan elemévé vált. Negri szerint a radikális baloldal az elmúlt évszázadban kimerítette „politikai realista” tartalékait, „annak anarchista és leninista változata egyaránt megbukott”. (Negri-Hardt, 2011:57) Sem a politika elleni totális háború (Balázs, 2013), sem a politika felhasználása az új korszak létrehozatalára és magának a politikának majdani felszámolására nem tartható pozíció többé.

Negri tehát azért kívánja a „politikai realizmus” nézőpontját egy „forradalmi realizmus” nézőpontjára cserélni, mert számára csak így garantálható a megszabadulás a réálpolitika kísértetétől, ami a korábbi radikális baloldali mozgalmak számára végzetesnek bizonyult. „A korábbi forradalmak azt gondolták, hogy elegendő megdönteni a fennálló hatalmat, elzavarni az uralkodó osztályt, szétzúzni az államot – de kiderült, hogy megdönteni a tőkét, a patriarchátust, vagy a fehérek uralmát nem elég. [...] A forradalmi emancipáció nem lehetséges liberáció nélkül: a fennállót megdöntő esemény önmagában nem ér semmit, ha nem társul egy hosszú és fájdalmas folyamattal, amely során létrejön az új emberiség. A korábbi forradalmak természetükből adódóan nem tudtak válaszolni arra a kérdésre, hogy hogyan lesz az összeomlasztó emancipációs eseményből alapjaiig hatoló liberációs átmenet”. (Negri, 2011:58) Míg tehát a korábbi forradalmi szemlélet az emancipáció problémáját állította a középpontba és ennek során nem voltak immanens válaszai a liberáció kérdéseire (így védtelenné váltak a „nagypolitika”, a „politikai realizmus”, a réálpolitika jól bevált, esetleges fragmentumokként Marx munkáiban is fellelhető, de „halott” és „reakciós” nézőpontjával szemben), addig Negri arra vállalkozik, hogy a liberáció problémáját középpontba állítva, a posztmodern forradalmak természetét megértve hozzon létre egy „forradalmi realista” viszonyt a korszak radikális poten-

ciáljaihoz, az emancipációt nem a forradalom céljának, eszközének, hanem következményének fogva fel.

Antonio Negri az elmúlt évtizedekben egy olyan komplex és szövevényes ontológiai rendszert hozott létre, amelynek kulcsfogalmai „a biopolitika és a biohatalom, a közös, a kommunikáció, a konstituáló erő, a kommunizmus, a demokrácia, a Birodalom, az ellenség-barát felosztás, a döntés, a gazdasági függés és kölcsönös függés, a hibriditás, a kormányzás fogalma, a Sokaság, a modernitás-posztmodernitás-altermodernitás hármasa, a forradalom és a sor természetesen még sokáig folytatható. Ez a filozófiai rendszer a felvilágosodás azon filozófiáinak sorába kívánkozik, amelyek azt a politikai szubjektumot kutatták, melyhez csatlakozhatnak, amelyek ezzel összekapcsolódva egy új korszak nyelvezetét adhatják.” (Brown-Szeman, 2005:375)

Az Empire és a Multitude megkülönböztetése Negrinél a politikai realizmus témája felől olvasva egyértelműen azon a feltételezésen alapul, hogy ezek a politika két olyan, gyakorlatilag elkülöníthető dimenzióját jelentik, amelyek a politikai racionalizmus két különböző típusa mentén szerveződnek és működnek. Ezekben az elemzésekben tér vissza a makro- és a mikropolitika deleuze-i megkülönböztetése, amit Badiou és Negri oly sokszor fogalmazott újra elemzéseiben. (Badiou, 2010)

Negri a *Multitude* című könyvének záró oldalain Machiavelli-re hivatkozva kifejti, hogy valójában mindig legalább két politikai realizmus érvényesül minden időben: a reakciós és konzervatív (bio)hatalom realizmusa és a forradalmi (bio)politika realizmusa. Vagyis a makropolitika, a reakciós politika, az Empire a politikai realizmus, a Multitude pedig a mikropolitika, az esetleges forradalmi realizmus világa. A kettő közötti különbség, hogy „előbbi fő motivációja a haláltól való félelem, utóbbié az élet vágya”, vagyis a hatalom realizmusa a túlélés, a hatalmon maradás logikája, az ellenállás realizmusa pedig az új és saját korszak létrehozásának logikája, az új temporalitás létrehozásának, a történelmi törésnek a logikája.

Negri úgy véli, hogy egyrészt a mai korszakban az Empire világában minden korábbinál könnyörtelenebbül érvényesül a hatalom politikai racionalitása, a Multitude világában ellenben lelepleződik minden olyan baloldali és radikális tévedés, amely a forradalom realizmusát a hatalom realizmusának filozófiai alapjain kívánta megkonstruálni. A politikai realizmus nézőpontjának középpontjában ugyanis a „potestas” áll: a hatalom megmerevedett formája, amely a valami fölötti uralom mozzanatán nyugszik és ezért reális magja pozícióinak védelmezése ezzel a „valamivel” szemben. Az Empire globális impériumként a posztmodern potestas, immanens logikájának pedig evidens következménye a nagybetűs Réalpolitika. Ezzel igazolják az USA Irak elleni háborújának elengedhetetlenségét, ennek nevében csorbítják a demokratikus jogokat és engednek korlátlan beleszólást a kormányzati döntésekbe a nemzetközi tőkének és a globális pénzügyi szervezeteknek. (Passavant, 2004:15-16; Negri-Hardt, 2004)

A Birodalom fogalmának eredetiségét ezért nem is annyira tartalma adta – miszerint a modern imperializmus korát felváltja a posztmodern impérium korszaka – sokkalta inkább az a tény, hogy a koncepciót tartalmazó könyv megjelenése tulajdonképpen egybeesett a seattle-i tüntetésekkel, amelyek az alterglobalizációs mozgalmak megszületéséhez vezettek. Negri számára az Empire világa a reálpolitika gonosz birodalma – amivel szemben a radikális szírvárványmozgalmak állnak, megszabadulva a baloldal minden korábbi reálpolitikai bűnétől és mindattól, ami a létező szocializmusban a forradalmi alternatívát évtizedekre lejáratta. (Badiou, 2010; Southall, 2010)

Az Empire természete ugyanis ebből a perspektívából látható világosan: a bipoláris világrend után kiépült egy olyan globális struktúra, amelyben a hatalom komplex nemzetközi szocio-politikai hálózatok formájában jön létre. Valójában arról van szó, hogy a szovjet rendszer bukása után már semmi nem állt az útjába annak a folyamatnak, amelynek során a kapitalizmus és a nemzetállami politika erői túlléptek a nemzeti kereteken és létrehozták azoknak a pozícióknak és kölcsönös függéseknek a rendszerét, amit elsősorban a nagyhatalmak, a multinacionális cégek, a bankok, a médiabirodalmak és a pénzügyi világszervezetek reprezentálnak. Ezzel az új, multipoláris impériummal két probléma van: egyrészt, hogy blokkolja a globalizáció tényleges lehetőségeit, hogy lehetetlenné tesz egy teljes körű és demokratikus alapokon nyugvó globalizációt. Másrészt – és a politikai realizmus szempontjából ez a fontosabb – hogy sem az Empire egésze, sem annak szereplői nem léphetnek ki azokból a működési logikákból és kényszerekből, amelyek ezt a rendszert létrehozták és amelyeket a Birodalom termel és szükségszerűvé tesz.

A Birodalom tehát Negri számára a politikai realizmus világa, ahol a szereplők a politika foglyai, nem léphetnek túl a Reálpolitik horizontján. Nem kérdés, hogy az Empire politikai realizmus-leírása a 2001. szeptember 11-i terrortámadás, vagy éppen az iraki háború tematikája körül szerveződve úgy véli, hogy a posztmodern impérium csak a „permanens háború” segítségével tarthatja meg pozícióit és kényszerítheti lojalításra diffúz szereplőit. A posztmodern Empire csak úgy élhet együtt saját tőkés alapjainak állandó krízisével, ha „impérium gépezetként” állandóan megelőzi és termeli a konfliktusokat. A struktúra politikai realizmusa tehát nem más, mint a permanens válságkezelés relatív sikerének és nagymértékű negatív externáliáinak (mind gazdasági, mind ideológiai) „ellensúlyozása” a nemzetközi konszenzus „legitimitásával”. Vagyis – Naomi Klein sokk-doktrínájához hasonló módon (Klein, 2008) – a behódolás és egyetértés konfliktusok generálásával jön létre. (Negri-Hardt, 2000:60, 398-399; Southall, 2010:123-138)

Ahogy azonban a Birodalom nem egyszerűen a deleuze-i értelemben vett nagypolitika örököse, hanem a spinozai „potestas” világa is, úgy a Multitude fogalma is sajátos teoretikus hozadékokkal bővíti a mikropolitika ontológiai meghatározását Negri és Hardt munkáiban a „potentia” fogalma mentén. A Multitude Negri számára szocioökonómiai fogalom, napjaink posztmodern

situációjának elnevezése. Ennek a situációnak a legfontosabb sajátossága a társadalmi test felszámolódása, vagyis minden korábbi közösség – a nemzet, az osztály, a társadalom, a nép – eltűnése és lehetetlenné válása a globális kerektek között.

A Multitude tehát az emberek közötti kapcsolatok új formája, aminek alapja a common, vagyis a „közös”. Ez a közös kétféle módon jön létre. Egyrészt a kisbetűs sokaság Negri számára a munkásosztály posztmodern megfelelője; olyan osztály-kategória, amely gyökeresen különbözik a marxista osztály meghatározástól: a multitude alapvetően a kapitalizmus új munkaszervezési rendje, vagy „osztály kompozíciója”. A multitude azoknak az embereknek a tömege, akik az immateriális munkát hegemon helyzetbe hozó tőke parancsa alatt dolgoznak, vagy élnek. Az immateriális munka alapja a „közös”, vagyis valamennyi vezető ágazatban és valamennyi hegemon termelési-értékesítési folyamat során az együttműködésre és a kommunikációra, a biopolitikai munkára alapoz. Az immateriális munkának azonban nem csak alapja, hanem terméke is a „common”. Az immateriális munka sajátja, hogy nem dolgozik termel, hanem társadalmiságot: affektív jellegéből adódóan eredménye kommunikáció, emberi kapcsolatok, hálózatok, stílusok, nyelvek, közös helyzetek, együttműködések, élmények, érzelmek-kötődések stb. Az immateriális munka tehát társadalmi tereket, viselkedéseket, szerepeket és kapcsolatokat termel, vagyis bennünket, akik eredményét elfogyasztjuk, akik szolgáltatásait nyújtjuk és a lehetőségeik felhasználásával létrehozzuk valóságainkat.

Negri számára ez azt jelenti, hogy a posztmodern kapitalizmusban a termelés létrehozza a nagy betűs Sokaságot: a posztmodern közösséget, vagyis az emberek közötti, állandóan változó és bővülő kapcsolatokat és közös dolgaikat, illetve a vágyat ezek fenntartására és autonóm alakítására-továbbfejlesztésére. Míg a Proletariátus tehát a kapitalizmus elkülönítő és homogenizációs tendenciáinak az eredménye, addig a Multitude azoknak a sokszínű, szinguláris, instabil, illékony és komplex emberek közötti kapcsolatrendszernek az elnevezése, amelyek mindenkit magukban foglalnak a globális térben, a nagyvárosban. A Multitude tehát a „posztmodern közösség”, a biopolitikai kapitalizmusban a társadalmiságot és más korábbi formákat felváltó „közös lét” (common) (Negri-Hardt, 2004)

## A forradalmi realizmus nézőpontja: a konstituáló erő és a posztmodern forradalom

A Multitude mikropolitikai racionalitásának és az Empire makropolitikai racionalitásának teoretikus megkülönböztetésének megértéséhez érdemes visszatérni egy pillanatra Negri magnum opusának „nulladik” kötetéhez. Negri *Insurgencias* című könyvében mutatja be, hogyan válik a (poszt)modern társadalmakban a konstituált hatalom (constituted power) a politikai realizmus,

vagyis a Reálpolitika, a konstituáló erő (constituent power) pedig a forradalmi realizmus, vagyis a társadalom emancipációs-önlétrehozó aktivitásának nézőpontjának ontológiai alapkategóriájává. Az *Empire* és későbbi könyvek már teljes evidenciaként „találják meg” a korszak konstituált hatalmát a makropolitika Empire-jében, konstituáló erejének lehetőségét pedig a mikropolitika Multitude-ben. (Negri, 1999:2, 31)

Az *Insurgencias* kulcsfejezetében Negri Marx „exoterikus” politikaelméletét bontja ki. Negri véleménye szerint ugyanis Marx munkásságában hatalmas egyensúlytalanság van a forradalmi folyamat leírását illetően, amennyiben a munka kooperatív jellegének bemutatása során jobbra annak destruktív jellegére koncentrálna. A munka módja és szervezete elleni lázadás ugyanis bár Marx legtöbb írásában ugyan forradalmi, de semmiképpen nem konstitutív. (Negri, 1999:251-268) Elemeiben azonban előkerül Marx munkáiban is egy új társadalmat konstituáló forradalmi erő megszületésének leírása – ami az ő legeredetibb hozzájárulása az úgynevezett konstituáló erőről szóló évszázados elméleti vitákhoz. (Kiss, 2011:215-221)

Negri úgy véli, hogy magát a konstituáló erőt Marxnál sokkal jobban megértette Machiavelli, Spinoza, Arendt, vagy az amerikai alapító atyák. (Negri, 1999) Amiben azonban Marx mégis megkerülhetetlen, az a konstituáló erő fogalmának materialista megalapozása, vagyis az a gondolat, hogy „az új politikai ontológia építészmeérnöke a kollektív munkás, a konstituáló erő marxista elmélete a kreatív emancipált munka építményének az elmélete, amit Marx a tőke fenomenológiájaként a termelés és akkumuláció elemzése során bemutatott. Ez az emancipációs tevékenység elsősorban politikai, az élő munka tölti be ezt az emancipációs szerepet, aminek során – a konstituáló erő gyakorlatát maga után vonva – a sokaságban kifejlődik a vágy arra, „hogy az ellenállás abszolút szubjektumává váljon.” (Surin, 2005:211)

Negri szerint a kooperáció akkor változik át konstituáló erővé, amikor az együttműködés felismerve saját magát tudatos, kreatív, szabad és egyenlő társadalmi aktivitássá válik. Amikor a posztmodern kapitalizmusban a „közös” termelődése, az egyének kapcsolódásai és kommunikációja a társadalom tagjainak „közösségi” aktivitásává válik, abban a pillanatban a konstituáló erő létrejön. Vagy ahogyan Negri megfogalmazása a magyar nyelvre talán legérzékletesebben átültethető: a „common” a „társadalmi posztmodern formája” „politikaivá”, vagyis „közösséggé”, a forradalom posztmodern formájává alakul. „A gondolatok, imázsok, kódok, nyelvek, tudások és hatások termelődése a közös automatikus és autonóm termelődését jelenti, ami nem más, mint az élet termelése és újrateremtése. Az élet termelődésénél és újrateremtésénél pedig nincsen pontosabb definíciója a politikának. Ez persze nem jelenti, hogy a forradalmi átalakulás problémája önmagától megoldódna, először is azért, mert a „közös” termelődése közvetlenül a tőke uralmának van alávetve, másodsor pedig azért, mert a gazdaságban nincsen eredendően benne a politikai kapaci-

tások kifejlődése (vagyis hogy a közös szükségszerűen tudatosan önmagát megformáló közösséggé alakul – KV)”. (Negri-Hardt, 2011:365)

Az *Empire*, a *Multitude* és a *Commonwealth* című könyvekből álló trilógiájának legfontosabb teoretikus hozadéka véleményem szerint, hogy Negri realista politikai ontológiája a posztmodern korszak forradalmainak alapvető jellegét kísérli meg feltárni. Ezzel elméleti alapot nyújt ahhoz, hogy egy radikális demokratikus politikai projekt „realista” alapon legyen elgondolható, tehát a tulajdonképpeni „forradalmi realizmus” számára. Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy míg Negri szerint a *politikai realizmus nézőpontjának fókuszában a „potestas”, a „constituted power”, a valami feletti uralom áll és ennek immanens és szükségszerű racionalitását-kényszereit kutatja, addig a forradalmi realizmus a „potentia-ra”, a „constituent powerre”, a valamiért fellépő erőre fókuszál és ennek természetét és perspektíváit kívánja feltárni, majd azok realizálását racionális projektté változtatni.*

Negri realista politikai ontológiájában az a legmerészebb húzások egyike, hogy a korábbi marxizmusok forradalmi szubjektumát („revolutionary force”) a posztmodern konstituáló szubjektumára („democratic force of revolutionary innovation”) cseréli. Míg a forradalmi szubjektum (a párt, az osztály, a mozgalom, a szovjet állam stb.) a politikai aktorok-politikai kényszerek viszonyrendszerében helyezkedett el, addig a Sokaság konstituáló szubjektumként önmaga megformálására, az immateriális munka kapitalizmusában termelődő „közös” „közösséggé” alakítására, a saját életének korlátjaként megjelenő konstituált hatalmak alóli emancipációra („refusal” helyett „exodus”) törekszik: vagyis a „Multitude egy olyan politikai projekt, amelynek során a sokaság létrehozza önmagát”. (Negri-Hardt, 2004:211)

Ez a forradalmi realizmus minden korábbi forradalomban követendő nézőpont lehetett volna – a posztmodern kapitalizmusban azonban egyenesen a forradalmi politizálás egyetlen adekvát módja. Negri realista ontológiája a „posztmodern forradalmat” (amit a palesztin Intifáda, az alterglobalizációs mozgalom, a zapatizmus, az arab tavasz, a Podemos, az Occupy Wall Street, vagy éppen a menekültek mindent elárasztó tömegében lát újra, meg újra felbukkanni), ezt a behatárolhatatlan és társadalmi testként értelmezhetetlen közösségi formát próbálja beazonosítani – és végső soron a flesh fogalmát találja a legalkalmasabbnak leírására. (Nail, 2013; Negri-Hardt, 2004)

Mindebben természetesen nem az az igazán fontos, hogy Negri szövegei mennyiben tekinthetők az alterglobalizációs mozgalmak apologetikájának, a hajdani autonomista illúziók újrateremtésének, hogy politikai gazdaságtani elemzései mennyiben helytállóak. Ami véleményem szerint Negri gondolatainak elevenségét és felforgató voltát napjainkban adja, az a meggyőződés, hogy minden forradalmi realizmusnak szüksége van egy olyan realista politikai ontológiára, amely lehetővé teszi számunkra, hogy a forradalmat elképzeljük. Egy más világ létrejöttének lehetőségének tagadása maga az utópia – az utópiától

akkor szabadulunk meg, akkor vagyunk ténylegesen „politikai realisták”, ha képesek vagyunk egy más világ létrejöttét elgondolni. Negri szövegei ebből a perspektívából nézve szinte végtelen tárházat nyújtnak a radikális baloldal történetéből az újabb és újabb krízisek és kihívások során születő vízióknak a forradalomról és magyarázatot kínálnak a mai baloldal utópikus-romantikus-nosztalgikus köntösbe bújtatott kapitulációjának – hogy azután trilógiájának köteteiben felvázolja saját képét az új évezred első évtizedeinek lázadásairól: „Amit napjainkban magunk előtt látunk, az a társadalmi szövet egy fajtája; hús és vér, de nem test: közös, élő szubsztancia. Ez a test, ahogyan Merleau-Ponty fogalmazott, nem dolog, nem tudat, nem lényeg. Inkább ahhoz hasonlít, amit az antik fogalommal elemnek nevezünk, ahogyan a tűzről, vízről, földről és levegőről beszélünk. A multitude teste nem más, mint a tiszta potenciál, egy megformálatlan életerő, egy a fenti módon értelmezett eleme a társadalmi létnek, amely mindig az élet teljessége felé törekszik. Ebből az ontológiai perspektívából nézve a multitude egy olyan elementáris erő, amely folyamatosan létrehozza a társadalmi létet, ennek során meghaladva valamennyi korábbi politikai-gazdasági értéket. ... Ha a politikai rend és hatalmi kontroll oldaláról nézzük, akkor a sokaság örjítően megfoghatatlan és ellenőrizhetetlen, hiszen lehetetlenség bármifajta hagyományos hierarchiába behelyezni azt. Spinoza az, aki megtanít bennünket arra, hogy az ellenőrizhetetlen és óriási testszövetben ne mindent elsodró veszélyt lássunk, hanem lehetőséget egy alternatív társadalom létrehozatalára”. (Negri-Hardt, 2004:192)

## Hivatkozott művek

- Alliez, Eric (2010): Deleuze and Politics? *New Formations* 68: Vol 15 No 1.
- Badiou, Alain (2010): The Idea. In: Zizek, Slavoj (ed): *The Idea of Communism*. London: Verso 1-15.
- Balázs Gábor (2013): Az olasz Autonómia. *Új Egyenlítő*. I. évf. 2. 45-60.
- Balibar, Etienne (2014): *The Philosophy Of Marx*. London: Verso.
- Blackledge, Paul (2010): Marxism, Nihilism and the Problem of Ethical Politics Today. *Socialism and Democracy* Vol 24 No 2 101-123.
- Brown, Nichlas – Szeman, Imre (2005): What is the Multitude? *Cultural Studies* Vol. 19, No. 3 May 2005, 372-387.
- Buchanan, Ian – Parr, Adrian (2006): Introduction. In Buchanan, Ian – Parr, Adrian (eds): *Deleuze and the Contemporary World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Callinicos, Alex (2001): Tony Negri in perspective. *International Socialism*. Vol. 55. No. 1.
- Cascarino, Cesare – Makdisi, Serace (1995): *Marxism Beyond Marxism*. New York: Routledge.

- D'Amato, Paul (2014): The disappearing working class? In: D'Amato, Paul: *The Meaning of Marxism*. London: Haymarker Books, 90-114.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix (1987): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Kiss Viktor (2011): *Marx&Ideológia*. Budapest: L'Harmattan kiadó.
- Klein, Naomi (2008): *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Picador.
- Marks, John (1998): Gilles, Deleuze: *Vitalism and Multiplicity*. London: Pluto.
- Nail, Thomas (2013): Deleuze, Occupy and the Actuality of Revolution. *Theory & Event*. Vol. 16, No 1.
- Negri, Antonio – Guattari, Félix (1990): *Communists, like us. New spaces of liberty, new lines of alliances*. London: Autonomedia.
- Negri, Antonio – Hardt, Michael (2000): *Empire*. New York: Penguin.
- Negri, Antonio – Hardt, Michael (2004): *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin.
- Negri, Antonio – Hardt, Michael (2009): Commonwealth – An Exchange with David Harvey. *Artforum* Vol 48 No 3 210-221.
- Negri, Antonio – Hardt, Michael (2011): *Commonwealth*. New York. Belknap Press.
- Negri, Antonio (1982): Archaeology and Project: The Mass Worker and the Social Worker. In: Negri, Antonio: *Revolution Retrieved: Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects (1967-83)*. London. Red Notes, 1982. 199-22.
- Negri, Antonio (1992): *Marx beyond Marx: lessons on the Grundrisse*. London: Pluto Press.
- Negri, Antonio (1999): *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State*. Minnesota: University of Minnesota.
- Negri, Antonio (2005): Workers' Party Against Work. In: Negri, Antonio: *Books for Burning: Between Civil War and Democracy in 1970s Italy*. London: Verso, 53-73.
- Negri, Antonio (2006): Exile. *Rethinking Marxism*, Vol 18 No 3 360-385.
- Negri, Antonio (2006): Futbol and class struggle. *Liberation*. Interjú.  
<https://antonioneagriinenglish.wordpress.com/2010/07/30/futbolclassstruggle/> letöltve: 2015. november 10.
- Negri, Antonio (2011): *Trilogy of Resistance*. New York: Michigan University Press.
- Passavant, Paul A (2004): Introduction. Postmodern Republicanism. In: Passavant, Paul A: *Empire's New Clothes*. NY: Routledge 1-21.
- Patton, Paul (2011): What is Deleuzian Political Philosophy? *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, Vol 20. No 1.
- Southall, Nicholas (2010): *A multitude of possibilities*. Phd disszertáció. Wollongong: University of Wollongong.
- Surin, Kenneth (2005): Now Everything Must Be Reinvented. Negri and Revolution. In: Murphy, Timothy S (ed.): *Resistance in Practice. The Philosophy of Negri*. London: Pluto Press. 205-242.

- Tampio, Nicholas (2009): Assemblages and the Multitude. Deleuze, Hardt, Negri and the Postmodern Left. *European Journal of Political Theory*. Vol 8. No 3. 383-400.
- Thoburn, Nicholas (2014): *Deleuze, Marx and Politics*. New York: Routledge.
- Toscano, Alberto (2009): Chronicles of Insurrection: Tronti, Negri and the Subject of Antagonism. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol 5, No 1
- Wright, Steve (2009): Lessons from defeat: Antonio Negri, autonomist Marxism and anarcho-syndicalism from seventies Italy to today. *Libcom*, <https://libcom.org/library/lessons-defeat-antonio-negri-autonomist-marxism-anarcho-syndicalism-seventies-italy-toda> letöltve: 2015. november 2.

KONFLIKTUS, POLITIKUM, HATALOM



Molnár Attila Károly

## Hobbes: a győzelem akarása

Bár a realizmus irodalma rendre hivatkozik Hobbesra, a mai magyar nyelvű politikai irodalomban Hobbes realista arca alig van jelen, miképpen abszolutista vagy szkeptikus sem. A számtalan lehetséges magyarázat közül az egyik bizonyosan a *Leviatán* magyar kiadásához írt utószó, amely a *Leviatánt* racionalista utópiának nevezi.<sup>1</sup> Illetve, maga a magyar fordítás, amely következetesen kerüli a tekintély kifejezést, és meg sem említi az idealizmust elutasító híres *Non veritas sed auctoritas facit legem* mondatot. A könyv fontos gondolata úgy tűnik, hiányzik a kortárs hazai recepcióból. Vagyis az, hogy, ha a békéhez szükséges természeti törvények működnének, akkor nem kellene a kényszerítő abszolút hatalom, hanem anélkül is béke lenne, azonban a természeti törvények nem működnék, így szükséges az abszolút hatalom.

Hobbest általában úgy értelmezik, mint akinek a polgárháború uralta gondolkodását (ahogyan Szent Ágoston *Isten városát* a Római Birodalom szétesése): hogyan lehetne megakadályozni a polgárháborút? Hobbes szerint a háború az ember természetes állapota, amitől egy emberi mű – a főhatalom – mentheti meg. A mesterséges, az ember alkotta állam nem járul hozzá az emberi tökéletesedéshez: a főhatalom alatt élő emberek továbbra is hajlamosak a békétlenkedésre. Noha a főhatalom oka az emberi természet, az állam mégsem természetes.

### A kevély ember

A *Leviatán* kiindulópontja a „tapasztalatból ismert emberi természet”, (Hobbes, 1970:315), amely Hobbes leírásában az ember egészen a haláláig törekszik a hatalomra, amitől semmilyen morális megfontolás nem tartja vissza. Hobbes teológiai érvek nélkül, a tapasztalatra hivatkozva folytatta az ágostoni emberképet.

A Hobbes politikaelméletét tartalmazó három szöveg – a *The Elements of Law* (1640), a Hobbesnak ismertséget hozó *De cive* (1642) és a *Leviatán* (1651)

<sup>1</sup> A *recta ratio* hobbesi félreértelmezése a szövegben jól látható a *De cive recta ratioval* kapcsolatos megjegyzéséből (Hobbes, 1991:123).

– mindegyike az emberi természet leírásával kezdődik, s ugyanarra lyukad ki: az emberi természet miatt főhatalom nélkül az emberek nem képesek békében élni egymással. Az ember természeti állapota ugyanis mindenki harca mindenki ellen, amit csak a főhatalom tud megszüntetni vagy korlátozni. Akárcsak Szent Ágoston, Hobbes is elutasította a görög filozófia *zoon politikon* képét, és hozzá hasonlóan a legfőbb problémának a kevélységét tartotta, ami nem más, mint „vágyakozás a hamis nagyságra”, ami „akkor következik be, ha az ember túlságosan tetszik önmagának”. (Ágoston XIV. 13) Az „ambíció és a megbecsülés irigylése nem írtható ki az emberi gondolkodásból”. (Hobbes, 1991:265)

Az *Elements*, Hobbes első politikai műve, az emberi természet elemzésével kezdődik, és az érdeklő tudományos programjának megfelelően, hogy mik az emberi természet hatásai. Az *Elements* embere epikureus: örömet a vágyai kielégülése okoz neki, de amint kielégíti valamely vágyát, az örömök iránti törekvése még erősebb lesz. Ezért még több hatalomra vágyik, hogy még több vágyát kielégítve még több öröme tehessen szert. A hatalomvágya a vágyak folytonos keletkezésének köszönhető – sohasem lehet teljes és végleges kielégülést nyerni – és annak, hogy senki sem akarja magát kevesebbnek gondolni másoknál. A hatalom ezért a jövőre vonatkozó várakozás. És, az ember univerzális tulajdonsága e jövőre irányultság: ki tudja-e majd elégíteni a vágyait. A vágyak kielégítéséhez kell hatalom a környezet és főleg a többi ember felett. Amíg valaki győz a versenyben, addig boldog, az *Elements* szerint, egyrészt mert a vágyainak jövőbeli kielégítése biztosnak tűnik, másrészt magáért a győzelemért, a többiek legyűrése miatt. A győzelem akarásának forrása tehát az, hogy minden vágy kielégítése újabb vágyakhoz vezet és magának a győzelemnek pedig az akarása.

Az emberek ugyanazon javakra vágnak, amiket nem lehet sem közösen élvezni, sem felosztani, és az erősebbnek egyedül kell élveznie ezeket. Azt pedig, hogy ki az erősebb, a harc dönti el. „Így az emberiség nagyobb része [...] hiúságból, vagy összehasonlításból, vagy vágyból provokálni fogja a többieket, akik egyébként megelégednének az egyenlőséggel”. (Hobbes, 1994:78) Az *Elements* szerint a versengés forrása a javak *kevésége* és az összehasonlítás. S még ha nem is mindenki akar harcolni, mindenkit rákényszerítenek a harciasabbak. Az embereket a hiúság, kevélység mellett az irigység, kapzsiság és a források kevésége motiválja.

Mivel mindenki lényegileg egyenlő, senki sem tud véglegesen győzni, az emberek egyenlők a döntő tekintetben: mindenki képes elvenni mindenki életét.

Az *Elements* szerint a szenvedély sajátos fájdalom vagy élvezet, amit akkor érez az ember, ha elismerik vagy elutasítják a hatalmát. A verseny nem totális: *némelyek* versengők, kevélyek, „hiúak, és mások elé és fölé akarnak kerülni” (Hobbes, 1994:78). *Némelyeket* a megbecsülés, a többiek uralása vagy eléjük kerülése iránti vágy vezet. A kevélyek alá akarják vetni a mérsékelteket, akik ellenállnak. Mások kölcsönös megbecsülésre vágnak. Mivel azonban nem ismerhetik egymás szándékait, „ezért általános bizalmatlanság alakul ki az em-

beriségben és félelem egymástól”. (uo). Tehát nem mindenki dicsőségre törekszik, vannak mérsékeltek is.

A természeti állapotban – a főhatalom nélküli világban – tehát általános bizalmatlanság van. Hasonlóan érvel a *De cive* is: a természeti állapotban nem ismerik egymás szándékait, de tudják, hogy némelyeké gonoszak, csak azt nem, hogy kiké. Ezért gyanakvó az ember, fél a többitől, és így lesz mindenki háborúja mindenki ellen. Az igazak nem tudnak összefogni, mivel nem tudják ki az igaz. E tudatlanság miatt a legrosszabbat feltételezik egymásról, és megelőző csapásokat osztanak. Azaz, ha nem lennének kapzsiak és kevélyek az emberek, akkor is háború lenne egymás szándékainak nem ismeretéből: emiatt a fogolydilemma miatt félnek az emberek egymástól, készülnek az önvédelemre, és fenyegetik egymást. Az önvédelem – a biztonságvágy a kiismerhetetlen világban – miatt jellemzi az egész emberiséget „az újabb s újabb hatalom iránti örökös és szüntelen vágy”, aminek csak a halál vet véget. (Hobbes, 1970:85)

Mindhárom szövegben szkeptikus Hobbes a többi ember szándékainak megismerhetősége és a bizalom ügyében, de szkepszise a *Leviatánban* a legradikálisabb. Minél szkeptikusabb lett Hobbes az emberi szándékok kiismerhetősége terén, annál radikálisabb lett a politikai következtetése. Hobbes ugyanakkor nem indokolta meg, hogy ha nem ismerhetjük egymás szándékait, akkor ezen tudás nélkül lehet-e és értelmes-e egyezséget kötni? Hogyan lehetséges a társadalmi szerződés? Miért bíznanak meg az emberek egymásban, ha nem ismerhetik egymást és ezért tartanak egymástól?

De még, ha a kevésségre, kiismerhetetlenségre és a bizalom hiányára lenne is megoldás, akkor is létezik az elégedetlenségnek egy olyan forrása, ami a többiekől való félelem nélkül is létezik. Ez a hatalom és a megbecsülés (ami az előbbi meglétének bizonyítéka) akarásából ered (Hobbes 1994:163). Hobbes szerint minden ember hatalomra vágyik, de sosem lehet neki elég hatalma, mivel az igényelt hatalom nagysága függ a többiek hatalmától. Minél több van valakinek, annál többet igényelnek a többiek.

A *De cive* – Hobbes első publikált politikai írása – keveset ír az emberi természetről. Arisztotelészt bírálva azt tanítja, hogy az ember nem *zoon politikon*. Az együttélés magyarázatára nem elégséges, hogy az ember vágyik a többiek társaságára, ugyanis az ember természete nem felel meg az együttélésnek. Az ember a természete miatt nem alkalmas a társas életre.

Az emberek az előnyök miatt keresik egymás társaságát, és nem szociabilitásuk miatt: az emberek nem önmagáért törekszenek a társas életre, hanem mert némi megbecsülést vagy hasznot kaptak tőle. „Minden társadalom tehát vagy hasznukat szolgálja, vagy a dicsőségünket, és nem az embertársaink szeretete, hanem önmagunk szeretete miatt létezik”. (Hobbes, 1991:111-2) De a dicsvágy és a haszonvágy nem alkalmas arra, hogy hosszú távon fenntartsa a társas kapcsolatokat, ugyanis az emberek a szenvedélyek, képzetek és értelem miatt háborúban élnek: „minden ember a természeti állapotba vágyik és sérteni”. (Hobbes, 1991:114)

A *De cive* embere is epikureus: minden ember boldogsága abból ered, ha megszerzi, amire vágyik, ezért akar hatalmat magának. A hatalom annak képessége, hogy valaki képes uralni a környező világot, minimalizálni vagy elkerülni az ellenszegüléseit, ütközéseit az egyénekkal, és képes maximalizálni a kívánt javakhoz jutást. Ezt a környezet feletti hatalmat nevezik Hobbes szerint – nem-metafizikai értelemben – szabadságnak. Erre a szabadságra (a környezete uralására) törekszik mindenki, de ennek semmi köze sincs a szabad akaratához (liberum arbitrium). Az embert ugyanis a szenvedélyei mozgatják, ami egy mechanizmus, és szabadságnak az ember a külső korlátok hiányát nevezi. Minél nagyobb a hatalma valakinek, annál szabadabbnak tartja magát, annál korlátlanabban mozoghat a környezetében. Ez a szabadság függ az erejétől és az értelmétől.

Bár Hobbes átvette a korban már széles körben elterjedt, eredetileg dominikánus-jezuita természetjogi-szerződéselméleti nyelvet, átértelmezte azt. Így az értelem – szemben a természetjogi hagyománnyal – szerinte nem a megfelelő cél megválasztására irányul, hanem az eszközválasztásra. Ez az értelem a szenvedély (hatalomvágy, kevélység) kiszolgálója, de nem az elnyomója, korlátozója vagy ura. (Hobbes, 1970:41) Segíti a vágyak kielégítését, de nem irányítja vagy ellenőrzi azokat. A mérlegelés nem a célokra vonatkozik, nem is a szenvedély mérséklésére, hanem a hatalom növelésére, ami azért szükséges, hogy az egyén megszerezhesse azt, amire vágyik. Ugyanakkor, a természeti állapot az értelemmel leküzdhető: az ember képes kiokoskodni a béke eszközt, a főhatalmat. Egyrészt, Hobbes embere fél a mások kezétől elszenvedett haláltól, ezért kiokoskodik a szerződést és a főhatalmat védelméül. Másrészt irracionális lény, mert a büszkeség hajtja és a láthatatlan hatalomtól, a *Leviatántól* fél. (Johnston, 1986)

Ahogy már utaltam rá, az ember alapvetően nem képes magát kormányozni, az értelem nem képes erre. A „természeti jog” az önvédelem s önzés joga, ami „a természet olyan impulzusa, mint ami miatt a kő lefelé hullik”. (Hobbes, 1991:115) Nincs mérlegelés, dilemma, rossz lelkiismeret, semmi, ami visszatartaná a cselekvőt, csak a félelem az erőszakos haláltól. Hobbes elutasította, hogy az embernek van egy természetfeletti alkotóeleme (lelke, lelkiismerete). Bár az ember nem ördögi, de nem is válhat istenivé. Ezzel szemben sokféle szenvedélye és vágya van, amiket nem a tárgyuk tesz jóvá vagy rosszá, hanem a hatásuk. Ami örömet okoz, az jó, és ami kárt, az rossz, ami növeli az egyén hatalmát, az jó, és ami csökkenti, az rossz. Ezért például a büszke lázadónak nincs lelkiismeret furdalása, a törvénysértés nem hordozza magában a büntetést, csak a főhatalom büntetheti meg. (Hobbes, 1970:46)

A *Leviatán*, a korábbi két szöveggel szinoptikusan, a konfliktus három forrását említi: a versengést (haszonvágyat), a bizalmatlanságot (a biztonságvágy a többiek kiismerhetetlensége miatt konfliktusforrás) és a dicsvágyat. (Hobbes, 1970:108) Az első haszonra és nyereségre ösztönöz, a második biztonságra, a harmadik hírnévre. Míg az első kettő nem feltétlenül okoz konfliktust, kielé-

gíthetők konfliktusmentesen, a harmadik pozicionális jószág, ezért szükségszerűen konfliktust gerjeszt. Ezért az igazi probléma a megbecsülés iránti vágy, a kevélység.

A *Leviatán* és a *De cive* is a kevélységgel és az összehasonlítással (kevélység) magyarázza a konfliktusok eredetét. A konfliktus leggyakoribb oka az, hogy egyidőben ugyanazt akarják az emberek, amit nem lehet megosztani vagy egyszerre élvezni. Következésképpen az erősebbé kell, hogy legyen, de azt, hogy ki az erősebb, csak a harc döntheti el az egyenlők között. (Hobbes, 1991:115) Sok jószág élvezhető együtt, azonban a pozicionális javak – a hatalom jele, a megbecsülés – nem. És mivel Hobbes szerint erre vágyik leginkább az ember, mindig harcra kész. A kevélység, az elismerés igénye (engedetlenség és lázadás) kelt konfliktust és káoszt. A „dicsőség olyan, mint a megbecsülés: ha mindenkinek van, akkor senkinek sincs, ugyanis az összehasonlításban és a kitűnésben léteznek”. (Hobbes, 1991:113) A viszály kitörölhetetlen forrása az ambíció. Az embert nyugtalanító, elégedetlenné tevő másik ok – amely akkor is hat, ha nincs kevélység, vagy nem kell félni mások erőszakától – a hatalomvágy és a velejáró megbecsülés iránti vágy. (Hobbes, 1994:163)

Az a vágy, hogy az egyén minél inkább ellenőrizze a környezetét – boldogsága, azaz vágyai kielégítése céljából –, azaz szabad legyen, ütközik a többiek hasonló vágyával. Ezért lesz a természeti állapotban állandó harc: elsősorban a többi ember veszélyezteti az egyént. Így az emberi világ egyszerre ígéretes és fenyegető.

## A természeti állapot

A *Leviatán*, az *Elements* és a *De cive* következtetése ugyanaz: a természeti állapot mindenki harca mindenki ellen, amelyben mindenkinek joga van mindent megtenni az élete védelme érdekében. A „természetes szabadság állapotában az ember állapota háborús állapot” (Hobbes, 1994:79), aminek bővebb leírása a *Leviatán*ban Hobbes Thuküdidész-fordításból ered (Bunce, 2009:36): „minden ember mindenkinek az ellensége [...]. Ilyen körülmények közt nincs helye a szorgalomnak, mert a gyümölcse bizonytalan, ezért aztán nincs se földművelés, se hajózás, se tengeren túlról behozott árú, se kényelmes épület, [...] se művészetek, se irodalom, se társadalmi érintkezés, s ami a legrosszabb: örökös félelem uralkodik, az erőszakos halál veszélye fenyeget, s az emberi élet magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid”. (Hobbes, 1970:108-9) Hobbes szerint a *conditio humana* nyomorúságos, és abszolút világi hatalomra van szükség, hogy elviselhető legyen.

Hobbes az igazságos háború Szent Tamástól Grotiusig húzódó hagyományát félretéve mindenféle háborúskodás okának az emberi természetet tekintette, a harcias szenvedélyeket: a kapzsiságot, bosszúállást, dicsvágyat, irigységet, ver-

sengést. Ezért értelmetlen az igazságos és igazságtalan háború megkülönböztetésére tett erőfeszítés: mindegyik háború egyformán (természeti) *jogos*. A természetes jog a majd' korlátlan cselekvést jelenti. Önvédelmet bármilyen szükséges eszközzel. Hogy mi szükséges, mindenki maga dönti el. Az önvédelem természetes joga tartalmazza a mások feletti hatalomra vonatkozó jogot is, mivel ez (a környezet ellenőrzése) a biztonság záloga. Ezért mindenki hatalmat akar szerezni a másik felett, hogy biztonságban lehessen.

A természeti állapot, a harc világa nem csak a fegyveres összecsapás, nem csak a testi kényszer és erőszak világa, hanem annál szélesebb jelentésű. Harckészültséget is jelent. A háborús állapot a hajlandóságra, a többiekkel szembeni várakozásra utal, ami szemben áll azzal, ami a béke állapotát jellemzi. A háború és béke állapota, mint a *civitas terrena* és *civitas Dei*, két lelki állapot és az emberi viszonyok két típusa. A „háború nemcsak csatákból vagy harci cselekményekből áll, hanem abból az időtartalomról is, amelynek folyamán a harci szándék kellőképpen közismert [...] a háború lényege nem a tényleges harci cselekményekből áll, hanem az ezekre vonatkozó, ismeretes szándékból azon egész időszak alatt, amíg ennek ellenkezőjéről nem lehet meggyőződni. Minden más idő – béke”. (Hobbes, 1970:108)

Az emberek egyenlősége miatt a természeti állapotban senki sem érhet el végleges győzelmet, a győzelem – a béke – csak ideiglenes lehet. Béke és rend csak hierarchiában lehet tartós, amit mesterségesen meg kell alkotni.

Bár az emberi természet eredményezi a természetes állapot harcait, de egyben segít is megszabadulni tőle: az erőszakos haláltól való félelem és az okoskodás (reasoning) nyújtja a megoldást. Azonban az értelem felismerte természeti törvény – ami a békét parancsolja – nem megoldás a természeti állapotról. A természetjog nem oldja meg a problémát, sőt kiváltja, hiszen „a minden ember joga mindenhez hatásában nem jobb, mintha senkinek sincs joga semmihez”. (Hobbes, 1994:79) A *recta ratio* parancsával – „keresd a békét” – igazolja a háborút: az élet védelme jogos, és az indoklás nem tesz egy háborút igazságossá. „A természeti törvény [...] a helyes értelem parancsa arra vonatkozóan, hogy mit kell megtenni, és mit elkerülni az élet védelme céljából”. (Hobbes, 1991:123) Hobbes azt állítja, hogy a békét védelmező főhatalom híján az értelem azt diktálja, hogy törekedj a békére, de ha az nem lehetséges, véd magad és harcolj.

Ebből ered a második természeti jog, mely szerint nem tartható fenn minden ember joga mindenhez, hanem bizonyosokról le kell mondaniuk, vagy át kell ruházniuk a béke érdekében. (Hobbes, 1991:123)<sup>2</sup> Amíg a mindenhez való jogukkal élnek az emberek, addig nem lehet kijönni a természeti állapot harcából. A második törvény szerint hajlandónak kell lenni a szerződésre – azaz lemondani a mindenhez való jogukról – a béke érdekében. Azonban a törvény nem kényszeríti ki önmagát, ezért kell egy főhatalom, hogy kikényszerítse.

<sup>2</sup> A *Leviatán*ban ez a törvény másképp hangzik: (Hobbes, 1970:112)

## A Leviatán

Hobbes emberképéből és szkepsziséből következik, hogy emberi társadalom nem lehetséges, csak politikai formában – azaz hierarchikus viszonyokat teremtve és kényszert alkalmazva a vágyak, ambíciók megfékezésére: enélkül semmi remény a békés együttélésre.

A *Leviatán* szerint, ha ez emberek lemondtak a minden eszközhöz való jogukról, akkor ezt nem vehetik vissza. Nem állhatnak ellen annak, akire ráruházták a védelmük jogát. Akire e jogot átruházzák, azt viszont nem kötelezi semmi a béke betartásán kívül. Bármilyen törvényt és döntést hozhat a béke érdekében. A szerződést vele csak az élet védelmében lehet felrúgni, és visszaadni a jogot a bármely eszköz alkalmazására.

Az értelem parancsa a szerződés betartására szólít fel, de ez önmagában nem elégséges. Szükséges még a főhatalom léte is, ami az egyének egymással szembeni kölcsönös félelmének, bizalmatlanságának a terméke. A társas élet alapja tehát a félelem egymástól: „Ki kell mondanunk, minden nagy és tartós társadalom eredete nem az emberek egymás iránti kölcsönös jó szándéka, hanem félelme egymástól”. (Hobbes, 1991:113) Az emberek biztonságra vágnak, ezért szerződnek. Azonban „a megállapodások kard nélkül pusztá szavak, nincs erejük, hogy akár csak a legcsekélyebb biztonságot is nyújtsanak nekünk”. (Hobbes, 1970:145) Ezért, ha nem jön létre közhatalom, akkor béke sem lesz. A szerződés (ígéret) semmit sem ér a büntetés miatti félelem – a kényszer fenyegetése – nélkül, ami miatt betartják. A szerződést a szankciók, a kényszer fenyegetése miatt tartják be az emberek.

A *Leviatán* 14-15. fejezete felsorol tizenkilenc természettörvényt, amelyek – az első kettő kivételével – a társas életet írják elő, de ezek önmagukban nem teremtenek békét a főhatalom nélkül. Inkább az abszolút főhatalom szükségességének belátására szorítják az embert. Ezt zárja le az utolsó, huszadik természettörvény, amely azonban nem található meg a korábbi írásaiban: „*minden embernek természettől fogva kötelessége háború idején képességei szerint védelemben részesíteni azt a hatóságot, amely békében megvédi őt*”. (Hobbes, 1970:601)

A főhatalom jogai a *commonwealth* (*civitas*) funkciójából erednek, ami a béke és biztonság őrzése. Ebből ered a főhatalom joga, hogy ítélkezzen, büntessen, jutalmazzon, háborút hirdessen, a katonaságnak parancsoljon, törvényt hozzon, meghatározza a vallási és tudományos tanokat, kinevezzen és elbocsásson lelkészeket.

Bár a *Leviatán* magyar kiadása módszeresen kerüli a kifejezést, a főhatalom lényege az autoritás. A magyar fordítás leginkább „felhatalmazásnak” – olykor meghatalmazásnak, jogkörnek, értelmi szerzőnek – fordítja a kifejezést, amivel alaposan megmásítja a szöveg értelmét. A kérdés igen egyszerű: van-e kötelesség önkéntes beleegyezés nélkül? A magyar fordítás azt sugallja, hogy nincs, azonban a *Leviatán* lényeges állítása az, hogy az engedelmség kötelessége független az egyéni beleegyezéstől, elfogadástól, vagy helyesléstől. (Schmitt, 1996,

Oakeshott, 2001a, b) „Hobbes nem azt állította, hogy a hatalomnak igaza van, hanem azt, hogy az ellenállhatatlan hatalom önmagát igazolja, és kötelezi azokat, akik hatalma kisebb nála”. (Warrender, 1957:299)

A *Leviatán* autoritása nem a szereteten alapul, mint Krisztusé, hanem a félelmen. Kényszer nélkül nincs főhatalom, mivel kényszer nélkül nincs béke. A *De cive* szerint „a biztonságunkat nem szerződéssel, hanem büntetéssel kell biztosítani”. (Hobbes, 1991:176) Az *Elements of Law* és a *De cive* a joghatóságot az „igazság pallosának” nevezi, miként a *Leviatán* borítóján is a pikkelyes szörny egyik kezében az igazság pallosa van (a másikban a *potestas docendit* képviselő pásztorbot). A *Leviatán* szerint bármilyen büntetést alkalmazhat a főhatalom, mivel az ember nem képes az önfegyelemre, nincs *forum internum*. Ezért kell egy *forum externum*. Csak a kényszerítő hatalommal bíró főhatalom képes a problémát megoldani, ami a vitázó igényekből ered. Ezért kell a főhatalom Krisztus földi királyságának megjelenéséig.

Bármennyire is félelmetes a *Leviatán*, az nem fenyegetés a békére, hanem annak védelmezője. A békére az emberek fenyegetők, és a főhatalom a többi embertől való félelem terméke: a többiektől védi meg az egyént.

## (...) abszolút hatalma

Látható, miért szükséges a főhatalom. És látható, hogy kényszert kell alkalmaznia, hiszen elsősorban a kényszer fenyegetése miatt engedelmessé válnak neki. De vannak-e korlátai, illetve lehet-e korlátozni, vagy az is szükséges, hogy a béke érdekében abszolút legyen?

A főhatalom földi isten: miként a nominalisták Istene egyesíti a világot, a főhatalom egyesíti a (politikai) világot. Miként a nominalista Isten, a főhatalom sem ahierarchia csúcsán áll, és senkinek sem adósa semmivel. Aki számon kér tőle bármit, az magát hozzá hasonlítaná, ami (1) képtelenség és (2) a lázadás bűne. Evidens Hobbes számára, hogy az emberek háborúskodnak egymással, amire csak az abszolút főhatalom a megoldás. „És ezért téves az arisztotelészi politika azon követelése is, hogy egy jól elrendezett államban ne az emberek, hanem a törvények uralkodjanak. Akad-e olyan józan eszű ember, [...] aki azt hiszi, hogy a törvény, vagyis a szó meg a papír az emberek keze és kardja nélkül kárt okozhat neki? És ez a végzetes tévedések közé tartozik, mert az embereket arra készíti, hogy valahányszor elégedetlenek uralkodójukkal, azokhoz csatlakozzanak, akik azt zsarnoknak nevezik, s hogy háborút szítani ellenük törvényes dolognak tartsanak”. (Hobbes, 1970:585) Elsősorban azért abszolút, mert nincsenek riválisai egy civitason belül, és az igazságosság nem kérhető számon rajta, ezzel nem lehet megindokolni a lázadást vele szemben. A lázadásra nincs elfogadható indok. A természetes ész parancsa, hogy „senkinek sem szabad gyengítenie azt az erőt, amelynek másokkal szembeni védelmét ő maga kívánta és tudatosan elismerte”. (Hobbes, 1970:233)

Hobbes tudományalkotó programjának megbicsaklását mutatja, hogy a *Leviatán* számtalan retorikai eszközzel él, sőt az egész mű egy metaforára épül. A *Leviatán*, ahogy a mű címlapján is olvasható, a hatalmas teremtett lény, akihez fogható hatalmú lény nincs a Földön, (Jób 41.24) és aki a King James Biblia szerint a *kevélység gyermekeinek uralkodója*.<sup>3</sup> (Jób 41. 26) Azaz, a kevély emberek közt csak a leghatalmasabb evilági szörny tud rendet teremteni.

Azonban, legalább ilyen fontos a Jób könyvének története. Greenleaf szerint Hobbes olvasta J. Caryl kommentárját Jób könyvéről, amiből megtanulhatta, hogy Istenen kívül nincs mércéje az Igazságnak, ő nem lehet igazságtalan. A hatalma ezért abszolút. „Hobbes számára Jób tanítása fontos politikai üzenetet tartalmazott: A földi isten abszolút hatalma a halhatatlan Isten ellenállhatatlan hatalmának utánczata. És, Hobbes számára nyilvánvalóan elegendő volt e tanításra támaszkodni”. Az igazságosság forrása a hatalom. (Halliday-Kenyon-Reeve, 1983:983, McBride, 2008) Isten uralkodói joga nem abból ered, hogy ő teremtette az embert és hálát vár el tőle, hanem az „ellenállhatatlan hatalmából”. (Hobbes, 1970:302) Isten a tiszta hatalom, aminek nincs mércéje, az igazságosság nem kérhető rajta számon, és ilyen hatalom illeti meg a *Leviatánt* is: „Tehát az ellenállhatatlan hatalom birtokosait e rendkívüli hatalom alapján természettől fogva megilleti az összes ember feletti uralom, s következésképpen ez az a hatalom, amelynek alapján a Mindenható Isten – nem mint teremtőt és könyörületeset, hanem mint mindenhatót – természettől fogva megilleti az emberek feletti királyság, és a tetszés szerinti büntetés joga. És jöllehet csak bűnért jár büntetés [...] ennek ellenére a megtorlás nem mindig az emberi bűnökből, hanem az isteni hatalomból ered”. (Hobbes, 1970:302)

Ahogy Istennek, úgy a *Leviatán*nak sincs önmagán kívül mércéje, amivel meg lehetne ítélni. Mivel az igazságosság felismerése és bizonyítása, elfogadása kétes, az igazságos vagy igazságtalan megállapítása előtt kell, hogy legyen egy kényszerítő hatalom. Ahol nem létezik főhatalom, ott nincs sem jó és rossz, sem igazságos és igazságtalan, csupán csak hatalmi igények bejelentése az igazságosság-igénybe csomagolva. Az igazságosságot csak a hatalom alkothatja meg. Ezért is fejezte be a nevezetes XXVI. fejezetet Hobbes a *Non veritas sed auctoritas facit legem* mondattal. (A magyar kiadásban a helye a *Leviatán* 224 lenne)

## A rend védelme az igazságosság-igényektől

Hobbes újítása a realista hagyományban az „idealizmus” politikai veszélyének felismerése és hangsúlyozása volt. A bajokat ugyanis nem megoldja, csak növeli az „idealizmus”, a politikai rend erkölcsi ítélet alá vetése. Hobbes politikai írásai nyíltan csacsiskaságnak tekintik a hagyományos keresztény politikai gondolkodást, amely az autoritást az igazságosságra (véleményre) alapozta, hiszen

<sup>3</sup> A magyar fordítások ettől eltérnek.

pont az igazságossággal kapcsolatos sokféle véleményt tekintette a háborús állapot okának és a béke ellenségének.

Az abszolútizmus csak szükségszerű eszköz Hobbes számára: nem lehet másképp a békét fenntartani. A békét védte az igazságosság-igényekkel szemben, amely védelem mellesleg abszolutista következményekkel járt.

A korábbi írásaitól eltérően, a *Behemoth* szerint bizonyos politikai és teológiai nézetek sarkallják az embereket a polgárháborúra, itt a kevélység illetve a kevétség kevésbé kapott magyarázó szerepet. Hobbes már a *Leviatánban* és később a *Behemothban* is a polgárháború tanbéli alapjait igyekszik felszámolni: a lelkiismeretre hivatkozást, az igazságosság-igény korabeli formáját. (Kateb, 1989) A harc forrása az, hogy az emberek az igazságosság ismeretét igénylik maguknak, de ez az igény eldönthetetlen. Ez a „gondolkodásbéli ambícióból eredő nyugtalanság káros a köznyugalomra. Vannak némelyek, akik magukat másoknál bölcsebbnek gondolják”. (Hobbes, 1991:265) A *De cive* szerint csak némelyek, a *Behemoth* szerint a tanultak, a *Leviatán* szerint pedig mindenki túlértékeli a magát és a véleményét.

A probléma eredete a *Leviatán* szerint az a tanítás, hogy a politikát az egyén erkölcsi ítéletei alá lehet vetni. (Bunce, 2009) Az igazságosság-igény határátlépéssel jár, ezért konfliktust vált ki, megkérdőjelezi a törvények és parancsok iránti engedelmességet. Egyszerűbb esetben csak elkergetik az igazságosság-igénnyel fellépőt, esetleg meg is ölik, de harcokat is eredményezhet, mint a korabeli puritánok esetében. Páduai Marsilius *Defensor Pacis*a arra a polgárháborúra reagált, amit az igazságosság-igénnyel fellépő pápaság váltott ki. A *Leviatán* III-IV. könyvében és a *Behemothban* a Marsilius-féle érvelést folytatja Hobbes: a konfliktusforrás a kettős hatalom (pápai és világi), ahol az igazságosság ismeretére hivatkozó a létező békét veszélyezteti.<sup>4</sup> A *Leviatán* szerint a helyzet még rosszabb lett a reformáció során: gyakorlatilag bárki felléphetett igazságosság-igénnyel a lelkiismeretére hivatkozva, a végtelen számú igazságosság-igényből keletkező bajokra reagált Hobbes. A pápaság vagy a lelkiismeretre hivatkozó igazságosság-igények a protestánsoknál csak ürügyet adnak a harcra és/vagy felpiszkálják a háborús állapotot a főhatalom elvetésével. „Megvallom, igen kevés vitát ismerek a keresztények közt az üdvözülés lényeges elemeiről. Legtöbbször az Egyház feletti tekintély és hatalom kérdesei, vagy a haszon, vagy az egyházi emberek tisztelete vált ki vitát”. (Hobbes, 1839-45:243)

A *Behemothban* azt írta, hogy a polgárháború annak volt köszönhető, hogy lefordították a Bibliát és ebből alakult ki a presbiteriánus mértéktelenség: minden ember a maga bírója lett, az autoritás iránt tisztelet eltűnt. „Őfelsége ellenégei a Szentírás magán értelmezéséből fakadtak”. (Hobbes, 1839-45:167)

<sup>4</sup> „Az a hatalom, hogy felmentse az alattvalókat az engedelmesség alól, és hogy megítélje a tantételeket olyannyira abszolút főhatalom, amennyire csak lehetséges. Ezért következőképpen két királyságnak kell lennie egy és ugyanazon nemzetben belül, és senki sem tudhatja, melyik az ura, akinek engedelmeskedjen”. (Hobbes, 1839-45:173)

„Így, miután a Bibliát lefordították angolra, minden ember, pontosabban, minden fiú és fehércseléd, aki tudott olvasni angolul, azt gondolta, hogy a mindenható Istennel beszél és érti, amit mond, amikor néhány fejezetet minden nap elolvastak egyszer vagy kétszer a Szentírásból. A Reformált Egyháznak itt, és a püspököknek és pásztoroknak máshol kijáró tiszteletet és engedelmisséget elvetették, és minden ember maga lett a vallás ítélőbírója és a Szentírás értelmezője”. (Hobbes, 1839-45:190, Vö. Hobbes, 1970:390)

Az értelmezési hatalom a főhatalomé kell, hogy legyen, ami az értelmezési vitákat – igazságosság-igényeket – úgy dönti el, ahogyan akarja. (Hobbes, 1970:235)

Az igazságosság-igény uralmi igény, akár egyháziak, akár másfélék fogalmazzák meg, ezért konfliktusforrás. A legnagyobb politikai és vallási eszmék is csak az ambíció és az önmaguk értelmébe szerelmes emberek ambícióinak kiszolgálói, és nem pedig megfékezői. Minden ember hajlamos a lázongásra, a kevélységre és arroganciára, de azok jobban, akik túlértékelik magukat: ilyenek a gazdagok, az előkelők, és a tanultak. A *Behemoth* szerint azok, akik magukat tanultaknak és bölcseknek tekintik, azok a leginkább antiszociális hajlamúak, az egyetemek a lázadás magvai. A skolasztikusok pedig a király főhatalmát értelmetlen beszédekkel kezdték ki, és szándékosan azért voltak homályosak, hogy végtelen vitákat provokáljanak, amiket csak a pápa tud eldönteni az autoritásával. (Hobbes, 1839-45:185) A reformáció tovább rontott a helyzeten, a prédikátorok a teológiai vitákat kivitték a nép közé, és lázadó erkölcsi igényeket keltettek bennük csak azért, hogy növeljék a hatalmukat az egyházban és az államban.

„És bármi legyen is vonzalmunk vagy vágyunk tárgya, azt a magunk részéről jónak nevezzük, gyűlöletünk és ellenszenvünk tárgyát rossznak, megvetésünk tárgyát pedig értéktelennek és jelentéktelennek. A jó, rossz és megvetendő szavakat ugyanis mindig a magunk viszonylatában használjuk – hisz nincs olyasmi, ami egyszerűen és feltétlenül jó, rossz vagy megvetendő volna. És maguknak a tárgyaknak a jellege sem szolgáltat a jóra és rosszra általános szabályt. E szabályok ott, ahol nincs állam, az ember személyiségéből erednek, az államban pedig az azt képviselő személyből vagy egy olyan döntőbíró, illetve bíró személyéből, akit az egyenetlenkedő emberek választanak, és akinek ítéletét szabályként fogadják el”. (Hobbes, 1970:46)

A kevélységről korábban mondtak alapján belátható, hogy a győzelem vágya a vitában még az anyagi érdekeknél is erősebb, ezért a maguk fékezhetetlen agyvelejére a legbüszkébbek, a tanultak a legveszélyesebbek a békére. „Az olyan emberek, akik a saját – mégoly képtelen – véleményükbe szerelmesek, és makacsul ragaszkodnak hozzá, a véleményüket is a lelkiismeret tiszteletre méltó nevével jelöli, amivel azt a látszatot akarják kelteni, hogy törvénytelen dolog volna változtatni rajta, vagy szembeszegülni vele. *És véleményüket ily módon igazságnak tüntetik fel, holott nagyon jól tudják, hogy csak annak hiszik*”. (Hobbes, 1970:56) (Kiemelés tőlem – MAK)

A *De cive*, majd a *Behemoth* szerint a nyelv, a lázító tanárok és könyvek a háború és lázadás forrásai, hiszen ezek nem megbéklyózzák, hanem kiszolgálják az ember büszkeségét. Hobbes nem az uralkodó szenvedélyeitől félt, aki amúgyis is meghal, hanem a maguk igazában bízó lelkesedők okozta harcoktól. A maguk nézeteire oly büszkék okozta gondokat pedig felerősíti az emberiség jellege: az emberiség javíthatatlan: irigy, kapzsi és testi örömökre vágyik. És vagy túl elfoglaltak vagy túl lusták az emberek, hogy önállóan gondolkodjanak, ezért elfogadják azokat az eszméket, amiket készen kapnak.

Mivel igazságtalanság lehetetlen a természeti állapotban, ezért az igazságosság-igények ott nem is kelhetnek konfliktust, csak a főhatalom alatt társult emberek esetében. „Ezt kell megérteni: amit bárki is tesz a természeti állapotban, az senkivel szemben sem igazságtalan(...) az emberrel szembeni igazságtalanság feltételezi az emberi törvények létét, de egy sincs a természeti állapotban”. (Hobbes, 1991:116) Az igazságosság-igények csak a politikai rendben élők közt keltenek konfliktusokat, akik a viszonyaikat az igények (mai szóhasználat: ideológiák) szerint akarnák átalakítani. A polgárháború oka az, hogy nem ismerték fel: a főhatalomnak kell döntenie és kikényszerítenie döntéseit vallási ügyekben. A főhatalom döntése nélkül harc és természeti állapot lesz a jó és rossz megítélésére vonatkozó igazságosság-igények (vallási vélemények) miatt.

Az egyéni tévedések és vágyak mindig eltéréseket fognak eredményezni, az pedig vitákat. Csak egy megoldás lehet. Az, ha az egyének nem ragaszkodnak a nézeteikhez és döntéseikhez. A *Leviatán* szerint még az értelem, sőt a matematikai értelem is téved, még a professzoré is, ezért keverednek az emberek elszámolási vitákba, és ekkor is döntőbíráat keresnek.

Még az értelem is értelmező autoritást kíván,<sup>5</sup> még az értelem sem ön-felhatalmazó, kényszerítő a gyakorlatban. „Aligha van olyan elv, sem Isten imádata, sem a humán tudományok terén, amiből ne támadhatna ellentét, széthúzás, sértegetés és lassanként háború. Ez nem az elv hamissága miatt történik, hanem az emberek hajlama miatt, akik önmaguk számára bölcsnek tűnnek, és ugyanilyenek kívánnak látszani a többiek előtt is. Bár az ilyen ellentét létrejötte nem akadályozható meg, mégis korlátozható a főhatalom által”. (Hobbes, 1991:179-180) Hobbes a kor egyik uralkodó témáját, a *vanitást* nevezte meg a konfliktusok forrásának, amely kiterjed az embereknek az önmaguk értelmébe és nézeteibe vetett bizalmára is. A ragaszkodás saját maguk ítéletéhez és véleményéhez a hiúság eredménye és az együttélés problémája: „ha minden ember a saját véleményét követi, szükségszerűen viták keletkeznek köztük, számtalan

<sup>5</sup> „még a tanárok is gyakran tévednek, és helytelenül számolnak, ugyanúgy a gondolkodás más területein a leghatékosabb, legfigyelmesebb és leggyakorlottabb emberek is tévednek, és helytelen következtetésre jutnak. Nem azért, mintha az értelem nem volna mindig helyes értelem, mint ahogy a számtan is biztos és tévedhetetlen művészet, hanem mert nincs olyan ember vagy embercsoport, amelynek értelme a gondolkodást biztossá tehetné(...)Ha egy elszámolás körül vita támad, a feleknek saját jószántukból a helyes értelmezés végett ... döntőbírónak vagy bírónak értelmét kell igénybe venniük”. (Hobbes, 1970: 37)

és eldönthetetlen, amiből [...] először gyűlölet, majd veszekedés és háború lesz, és így mindenféle béke és társas élet megszűnik”. (Hobbes, 1991:364-5)

A főhatalom tehát értelmezési hatalom is kell, hogy legyen: Az „összes vitát az táplálja, hogy az emberek véleménye eltér a *meum* és *tuum*, igaz és igazságtalan, hasznos és haszontalan, jó és rossz, tiszteletreméltó és szégyenletes és hasonlók ügyében, amiket mindenki a maga ítélete alapján értelmez”. (Hobbes, 1991:178, Hobbes, 1994:180) A meggyőzhetőség, a vita során létrejövő egyetértés lehetetlen, pontosan az emberek önszeretete és kevélysége miatt. Győzni akarnak a vitában, nem álláspontjukat feladni, nem *behódolni*. Az egyetértés nem érvelés és meggyőzés, hanem döntés és kényszer eredménye.

Mivel a korban az igazságosság-igényeket elsősorban a lelkiismeretre alapozva jelentették be, ezért azokat a *Leviatán* korának legfőbb, a békét veszélyeztető fogalmának tekintette. A lelkiismerettel az a baj, hogy közvetlenül Istenre hivatkozva az egyén kivonja magát a világi főhatalom alól (mint egykor a pápa) és ezzel végtelen harc kezdődhet. Hobbest nem a lelkiismeretek eltérése, nem is a vitáik, hanem a közéleti igazságosság-igényt lelkiismerettel megalapozók zavarták. „És a népet végeredményben az háborítja fel, hogy nem úgy kormányozzák, mint ahogyan az egyes emberek önmagukat kormányoznák, hanem ahogyan azt a hivatalos képviselő(...)helyesnek ítéli, vagyis önkényes kormányzattal. Emiatt aztán feljebbvalóikat becsmérő nevekkel illetik”. (Hobbes, 1970:585) A végtelen számú igazságosság-igény nem igazságos rendet hozott létre, hanem semmilyen. Felszámolt bármilyen kéznél levőt.

„Hibás azok véleménye ezért, akik azt tanítják, hogy az alattvalók bűnt követnek el, ha engedelmessé válnak a fejedelmük ama parancsainak, amelyeket igazságtalannak látnak. És el kell ismerni e véleményről, hogy szemben áll a politikai engedelmességgel (...) ezért azzal, hogy magunkra vesszük a jó és rossz megítélését – akkor van indokunk az engedelmségre és az engedetlenségre is – bűnt veszünk magunkra”. (Hobbes, 1991:245)

A magabiztosság, önhietség nem az igazságra, hanem a békére veszélyes: „Ha lehetséges volna, hogy az alattvalók ellenálljanak a királynak, ha a parancsai ellenkeznek a Szentírással, azaz, ellentétesek Isten parancsaival, és ők lennének a Szentírás értelmének a megítélői, akkor lehetetlen lenne, hogy a király élete vagy a bármely keresztény királyság sokáig biztonságban legyen”. (Hobbes, 1839-45:225)

A *Leviatán* szerint az egyén önkormányzata lehetetlen (Hobbes, 1970:585), és ezért a békéhez szükséges autoritás egyéni ítéletekre, véleményekre alapozása is az. Hobbes elutasította, hogy egyesek helyeslő véleménye legyen, vagy lehetne a működő autoritás mércéje. Ugyanis, a gyakorlatban látszott, hogy ez lehetetlen, a sokféle szubjektív ítéletre nem lehetett az autoritást alapozni. A szubjektivitás csak végeláthatatlan vitákat és harcot eredményez. Ezért senki sem ítélt saját ügyében (Hobbes, 1970:134), hiszen az ember nem *zoon politikon*, nem szociális, hanem büszke és ambiciózus. A büszkesége miatt

harcol a többiekkel, de a büszkesége miatt él velük: kívánja az elismerésüket, a behódolásukat.

A világi hatalom azt a képességet jelenti, hogy mások helyett és mások számára képes eldönteni mi a jó és mi a rossz, mi az igazságos és mi nem az.<sup>6</sup> Hobbes tapasztalata szerint a konfliktusok forrását jelentő arroganciára – amikor valaki azt állítja, hogy Isten küldötte, képviselője, az igazságosság ismerője – nem gyógyír, hanem olaj az egyenlőség. A béke az episztemológiai egyenlőség igényének feladását is megkívánja.

A hatalomvágy egyetemes, minden embert ez mozgat. Ezt többször is leírta Hobbes különböző írásaiban. De honnan lehet ezt tudni? Ez az antropológiai állítása szemben áll a szkepticizmusával, ami elsősorban az igazságosság-igényekre vonatkozott és a többi ember szándékainak a megismerhetőségére: nem tudjuk eldönteni, kinek van igaza, és nem tudhatjuk, ki mire törekszik: az emberi világ ezért kiismerhetetlen. Az egyéni igazságosság-igény eldönthetetlenek, mivel „nincs olyan ismertetőjel, amelynek alapján egy magánszemély állítólagos kinyilatkoztatásait vagy ihletettséjét felismerhetnénk”. (Hobbes, 1970:319) Láthatóan, Szent Ágoston és Hobbes emberképe feltűnően hasonló, és a megoldásuk is az. Az egyik szerint sem képes az ember valamilyen, a hatalomtól független igazságosság mércének megfelelő rendet alkotni, és mindkettő elítélte kora ilyen – donatista ill. puritán – törekvéseit. Az erre irányuló törekvések mindkettő szerint hamisak és csak növelik a bajt, mivel a lehetetlenre törekszenek.

\*\*\*

Strauss vagy Skinner egyaránt Machiavellihez kapcsolják Hobbest, leértékelve Hobbes (kálvinista) teológiai eredetű előfeltevéseit az emberről, a világról és Istenről. (Strauss, 1952, Skinner, 1996, 2004) A Hobbes-irodalom zöme azt hangsúlyozta, hogy Hobbes a hagyománnyal ellentétben nem Istenre alapozta a főhatalom autoritását, ezért elmélete szekuláris, a teológiai gondolkodásának nincs jelentősége *Leviatán* III-IV. könyvében. Az elmúlt évtizedekben azonban Hobbes teológiai olvasmányai és nézetei előtérbe kerültek, és a *Leviatánt* szekularizált teológiaként kezdték olvasni (Negretto, 2002:179) vagy politikai teológiaként. (Mantenschijn – Vrien, 1997; Martinich, 1992; Rose, 2013; Hood, 1964) E szekularizált kálvinista teológia azt jelenti, hogy a Mindenható Isten-től való félelem helyett a mindenható és látható főhatalomtól fél a polgár, aki nem tud hova elszökni a földi városból. A puritán *commonwealth* reménytelen, a „világon nincs spirituális állam”, mivel Jézus királysága csak a következő világban, a feltámadáskor fog létrejönni. (Hobbes, 1970:497) Ezért a főhatalom

<sup>6</sup> „Mivel a politikai (civil) társadalom fennmaradása az igazságon, az igazság pedig az élet-halál, valamint a kisebb jutalmak és büntetések kiosztásának a jogán alapszik, amely az állami szuverenitás birtokosában testesül meg, ezért nem maradhat fenn olyan állam, ahol az uralkodón kívül bárki másnak jogában áll az életnél nagyobb jutalmat és a halálnál súlyosabb büntetést kiosztani.” (A fordítást módosítottam – MAK) (Hobbes, 1970:381)

eredetére, a szerződésre hivatkozva cselekedni értelmetlen és gyanús. A szerződésnek nincs gyakorlati politikai következménye.

Hobbes tudományteremtő programjával szemben használta a retorikát, a képes beszédet is, és ebből a beszédből fontos a *Leviatán* és a *De Cive* címlapja. Előbbi kellő figyelmet kapott, azonban az utóbbi alig. Az utóbbin az Imperium alatt városok vannak, paloták, béke és bő termés, jólét, míg a Libertas alatt kunyhók, nincs semmiféle mezőgazdaság, és harcolnak az emberek. (1. kép) A *Behemoth*ban majd később Hobbes azért kárhoztatta a „demokrata urakat”, mert a monarchiát szabadsággá akarták átalakítani. (Hobbes, 1839-45:196) A kép felső felében az utolsó ítélet látható. Az egyik oldalon az angyalok és üdvözültek, a másik oldalon a kárhozottak és az ördögök. Az angyalok alatt található az Imperium, míg az ördögök és kárhozottak alatt található a Libertas. A *Leviatán* jól ismert borítóján pedig e téma folytatódik: a főhatalom védelme alatt ragyogó város, kezében a hatalom két eszköze: a fegyveres erőszak (kard) és a tanítás hatalma, a tantételek meghatározása (pásztorbot).

Bár szövegszerűen nem utal az *Isten városára* Hobbes, azonban a *De cive* borítója egyértelműen afelé mutat. A konfliktus legfontosabb forrása az emberi természetből eredő hajlam a kevélységre, büszkeségre, ami „az ember túlzott önértékelése”. Ez az emberi rend legnagyobb és örökös veszélyeztetője, a lázadás és engedetlenség forrása. Hobbes az ágostoni témát folytatta: „egy társadalom sem lehet nagy és tartós, ami hiúságból jött létre”. (Hobbes, 1991:113)

## Hivatkozott művek

- Ágoston, Szent: *Isten városáról*. vols I-IV. Budapest: Kairosz.
- Bunce, R. E. R. (2009): *Thomas Hobbes*. New York – London: Continuum.
- Halliday, R. J. – Timothy Kenyon – Andrew Reeve (1983): Hobbes's belief in God. *Political Studies* 31. 418-33.
- Hobbes, Thomas (1970): *Leviatán*. Budapest: Magyar Helikon.
- Hobbes, Thomas (1991): *De cive* in: *Man and Citizen*. Cambridge: Hackett.
- Hobbes, Thomas (1994): *Elements of Law*. Oxford University Press: Oxford.
- Hobbes, Thomas (1839-45): Behemoth: Vol. VI. In: *The English Works of Thomas Hobbes*. London: Penguin Books.
- Hood, F.C. (1964): *The Divine Politics of Thomas Hobbes: An Interpretation of 'Leviathan'* Oxford: Clarendon Press.
- Johnston, David (1986): *The Rhetoric of the Leviathan*, New Jersey: Princeton University Press.
- Kateb, George, (1989): Hobbes and the Irrationality of Politics. *Political Theory*, Vol. 17, No. 3 (Aug.), 355-391.
- Mantenschijn, Gerrit – John Vrien (1997): Jesus Is the Christ: The Political Theology of „Leviathan”. *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 25, No. 1 (Spring), 35-64.

- Martinich, A.P. (1992): *The Two Gods of Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McBride, Keally (2008): State of Insecurity: The Trial of Job and Secular Political Order. *Perspectives on Politics*, Vol. 6, No. 1 (Mar.), 11-20.
- Missner, Marshall (1983): Skepticism and Hobbes's Political Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 3 (Jul. – Sep.) 407-427.
- Mitchell, Joshua (1993): Hobbes and the Equality of All under the One. *Political Theory*, Vol. 21, No. 1 (Feb.), 78-100.
- Negretto, Gabriel L. (2002): Hobbes' Leviathan. The Irresistible Power of a Mortal God. *Analisi e Diritto Ricerche di Giurisprudenza*, 179-191.
- Oakeshott, Michael (2001a): Bevezetés a Leviatánba. In: Molnár, A.K. (szerk.): *Politikai racionalizmus*, Budapest: Új Mandátum.
- Oakeshott, Michael (2001b): Az erkölcsi élet Thomas Hobbes írásaiban. In: Molnár, A.K. (szerk.): *Politikai racionalizmus*, Budapest: Új Mandátum.
- Rose, Matthew (2013): Hobbes as Political Theologian. *Political Theology*, Vol. 14, Iss. 1 (January), 5-31.
- Schmitt, Carl (1996): *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. Westport: Greenwood Press.
- Skinner, Quentin (1996): *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2004): *Vision of Politics, vol. 3. Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Leo (1952): *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago-London: Phoenix Books.
- Warrender, Howard (1957): *The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon.

Horkay Hörcher Ferenc

## Giovanni Botero: államérdek, nemzetközi kapcsolatok, katolikus politikai realizmus

A nemzetközi kapcsolatok elméletéről sokan azt gondolják, hogy tipikusan huszadik századi tudomány. Hiszen huszadik századi globális politikai kérdésekre keresi a választ, mégpedig huszadik századi tudományos módszertannal és szemléletmóddal. A bevett tudománytörténeti narratíva szerint E. H. Carr és Hans Morgenthau voltak azok az alapítóatyák, akik a két világháború között, alatt és azt követően kezdtek el szisztematikusan gondolkodni a nemzetközi (értsd alapvetően államközi) kapcsolatok tényleges természetén. (Egedy, 2011:13-27) S mivel az általuk vizsgált kérdések kőkeményen benne állottak koruk aktuálpolitikai valóságában, a történeti típusú értelmezés nem tűnt elsődlegesen szükségesnek.

Érdekes módon azonban újabban magának a tudományágnak a története is kérdésessé vált. Egyes nézetek szerint ugyanis legalább a 19. század végére, második felére vissza lehet vezetni a diszciplínát. (Long-Schmidt, 2005) Vagyis a tudományág önképe is átalakulási folyamatban van, s ehhez társul az, amit történeti fordulatnak (*historical turn*) nevez a szakma (McCourt, 2012:23-42) A történeti fordulat ugyanis a történeti érzék hiányosságára hívja fel a szakma figyelmét, arra intve a kutatókat, hogy egy ilyen irányú érzékenység nélkül az aktuális globális politikai jelenségek sem könnyen elemezhetőek. Hiszen magának a politikainak van egy olyan erőteljes történeti vonatkozása, amit nem szabad figyelmen kívül hagyni. Nem véletlen, hogy a politikai jelenségének a történettudomány adta korábban is a legérzékenyebb elemzését, értelmezését – gondoljunk Tacitus, Machiavelli, Guicciardini vagy Hume történeti munkáira.

A jelen dolgozatnak nyilván nem lehet feladata a történelmi fordulat jelentőségének értékelése, a tudományág előtt álló kihívás megítélése. Ezért itt most csak egy olyan interferenciára érdemes kitérni, amely a közelmúltban alakult ki. A politikai eszmetörténet és a történetileg vizsgált nemzetközi kapcsolatok elmélete kapcsolatáról van szó, ahogy ez a cambridge-i eszmetörténeti iskola néhány képviselőjénél megvalósult. Elsősorban Richard Tuckra és István Hont-ra szeretnék röviden utalni<sup>1</sup>, ugyanis mindketten – részben egymásra is reagálva, de részben egymástól függetlenül – elkezdtek eszmetörténeti kutatásaik során a kora újkor és az újkor nemzetközi kapcsolatainak történeti vizsgálata

<sup>1</sup> Érdemes megemlíteni a cambridge-iek közül John Dunnt is, aki szintén érdeklődik a globális politika kérdései iránt.

íránt érdeklődni. (Dunn, 1979) Richard Tuck, aki pillanatnyilag a Harvard Egyetem kormányzattani tanszékének professzora, még az angliai Cambridgeben fordult a kora újkor (16-17. század) nemzetközi politikai gondolkodása felé. E tekintetben az sem mellékes, hogy Tuck alapos ismeretekkel bír a közgazdasági gondolkodás történetével kapcsolatban is, így korszakának nem csak politikai, de gazdasági gondolkodása is foglalkoztatja, ami a nemzetközi kapcsolatok kutatásában nehezen kihagyható tényező. Először a kora modern természetjogi diskurzusok rekonstrukciójára vállalkozott *Natural Rights Theories* (1979) című munkájában. A könyv előszavában kifejtette, bár őt egy kortárs politikai filozófiai kérdés – jelesül az emberi jogok megalapozásának problémája – izgatta, azért vállalkozott erre a történeti *detour*-ra, mert meggyőződése volt, hogy „e problémák, ahogy a morál- és politikai filozófia terén sok minden, történetileg oldhatók meg, azáltal, hogy megvizsgáljuk, hogy az adott nyelv miként fejlődött ki”. (Tuck, 1993: 1) Később egy másik eszmetörténeti monográfiája – *Philosophy and Government* (Tuck, 1993) – keretei között a kora újkori (politikai) filozófia és a kormányzás kapcsolatát vizsgálta. Ebben a munkájában az érdekelte, hogy miként távolodott el egymástól az akadémiai/egyetemi morálfilozófia elmélete, és a tényleges politikai tanácsadás gyakorlata. Vagyis annak a jeleit próbálta felfedezni, hogy mikor és miként vált önállóvá a politikai „racionalitás”, s milyen típusú érveléssel próbálták a politikához közel sodródott értelmiségiek, politikai gondolkodók megszerezni, sőt legitimálni is a politikai gyakorlat eltávolodását a morálfilozófiában körvonalazott keresztény normáktól. Meglátása szerint e kései humanista generációk elszakadtak a ciceróiarisztotelianus morális politika programjától, és a szkepticizmus, a sztoicizmus és a tacitizmus antik filozófiai és történetírói iskoláinak recepciója révén kevertek ki egy új politikai ideológiát, amely nagyban meghatározta a következő század politikai gondolkodását, a történettudományban az abszolút monarchiák koraként jellemzett időszakot.<sup>2</sup>

Míg Tuck elsősorban a jog, a kereskedelem és a filozófia viszonyára kérdezett rá a kései humanizmus politikai gondolkodásában, István Hont a felvilágosodás időszakából indult ki, s elsősorban a gazdasági és kereskedelmi gondolkodásra, a történelemre és az újfajta nemzeti alapú politikai elképzelésekre figyelt. Tőle is két művet kell felidézniünk. Először a Michael Ignatieff társszerkesztésével megjelent sokszerzős tanulmánykötetere utalnánk, a legendás *Wealth and Virtue*-ra. (Hont-Ignatieff, 1983) Ez a kötet ugyan csak folytatta azt a megkezdett munkát, amely a skót felvilágosodás (elsősorban Hume és Smith) kapcsán vizsgálta gazdaság és politika összefüggését a 18. század politikai gondolkodásában (Forbes, 1975), de a benne szereplő szerzők eredeti megközelítési módja

<sup>2</sup> Tuck maga is utalt rá, hogy az új eszmék nem feltétlenül jelentettek radikális szakítást a korábbi felfogással, többen voltak, akik meglévő arisztotelianus szemléletmódjukba építették bele az új elemeket. Erről lásd (Tuck 1993:127-128.), ahol a szerző Lodovico Zuccolo, Federico Bonaventura és Lodovico Sattala vonatkozó nézeteiről ír.

miatt a témának ma is megkerülhetetlen alapműve. Ám Hont teljesítményének igazi távlata csak későn kiadott tanulmánygyűjteményéből derült ki. A kereskedelmi féltékenységek a globális politikában játszott szerepéről szóló *Jealousy of Trade* című kötet (Hont, 2005) nagyszabású és igen komplex történetet rekonstruál: azt a folyamatot, ahogy az egymással versengő európai birodalmak és köztársaságok kialakították a 20. századig érvényes világtrendet, a nemzeti érdek és a nacionalizmus ideológiáját<sup>3</sup>. Külön is figyelmet fordított arra, ahogy a skótok (a franciákkal vitatkozva) felfedezték vagy felismerték a (gazdasági szereplők érdekein alapuló) globális szabadpiac (spontánul kifejlődött) intézményrendszerét, s ennek tanulságait elemezve kialakították a globális politikai és gazdasági verseny nagyjából ma is érvényes elméleti kereteit.

Tuck és Hont (s persze további, cambridge-i kollégáik) munkássága nyomán mára egy új generáció dolgozik azon, hogy a politikai eszmetörténet módszertanát és kutatási eredményeit kamatoztassák a nemzetközi kapcsolatok elméleti vitáiban.<sup>4</sup> Ez az írás is e két kontextus illeszkedésére kíváncsi, amikor a politikai realizmus eredetét fontolgatva a „*ragion di stato*” itáliai forrásvidékét, s azon belül is Giovanni Botero gondolkodását fogja rekonstruálni, azzal a közvetett szándékkal, hogy e nézetrendszer későbbi, a nemzetközi kapcsolatok elméletét meghatározó gondolkodóra tett hatására is utaljon. Módszertana ezért jórészt eszmetörténeti lesz: megpróbálja Botero alakját kora újkori politikai és politikai gondolkodástörténeti háttére előtt felfesteni, s meghatározni azokat az intellektuális kontextusokat, melyekbe munkássága illeszkedik (így Tacitus, Lipsius és a katolikus-jezsuita hagyomány is elő fog kerülni). E történeti rekonstrukció alapján fog rákérdezni a boterói államérendek-tan<sup>5</sup> elméleti jelentőségére (különösképp az antik cicerói-arisztotelianus, valamint a keresztény hagyománnyal összevetve azt). (Leti, 2001:191-202) Végül az általa kezdeményezett államérendek-tan későbbi történeti jelentőségére fog kitérni, arra a hipotézisre építve, hogy a Botero kezdeményezte diskurzus búvópatakként köti össze a szerzőt nem csak Richelieu bíboros gondolkodásával, hanem aztán Metternich hercegével, s végül a nemzetközi kapcsolatok realista elméletének megalapozóival, így itt példaszerűen Kissingerével.

<sup>3</sup> A kötetről magyarul is olvasható kritikák: Horkay, 2006a, Kontler, 2006.

<sup>4</sup> Kelly, 2009. Hálás vagyok John Dunn-nak, Hont cambridge-i kollégájának és Béla Kapossynak, aki István Hont hagyatékát gondolja, hogy megkeresésemre összeállították azon volt cambridge-i tanítványok és kollégák listáját, akik a politikai eszmetörténet és a nemzetközi kapcsolatok határvidékein kutatnak. Ide sorolható többek közt Tom Hopkins, Iain McDaniel, Isaac Nakhimovsky, Sophus Reinert, Paul Sagar, Somos Márk, Michael Sonenscher és Richard Whatmore. Kapossy arról is beszámolt, hogy ő, Nakhimovsky és Whatmore a Cambridge University Press-nél készített elő egy kötetet *Commerce and Perpetual Peace* címmel, mely szintén hasonló témákat fog tárgyalni.

<sup>5</sup> E dolgozatban a *ragion di stato*, *raison d'état*, *ratio status*, *Staatsräson* fogalmakat egymás szinonimájaként használjuk, bár lesz szó különböző kontextusokról is. Magyarul államérendeknek fogjuk fordítani, ami pontatlan fordítás, de a magyar történeti irodalom így használja. Az államérend és az államérendek fogalmának kapcsolatáról lásd: Farkis 2001.

## Giovanni Botero és az államérdek tanának kontextusai

E dolgozat hőse Giovanni Botero (1544-1617), aki a kései humanizmus idején, a 16. század utolsó évtizedeiben alkotta meg legfontosabb teoretikus műveit. Ma nem tartozik ugyan a politikai gondolkodás legszűkebb kánonjába, de munkája mély nyomokat hagyott mind korának, mind a későbbi korszakok államokkal és uralkodóikkal kapcsolatos elképzelésein. E dolgozat számára azért különösen érdekes, mert az államérdeken alapuló politikailag realista diszkurzus egyik meghatározó hangja – a katolikus gondolkodók taborán belül.

### Botero életútjának néhány releváns állomása

A piemonti illetőségű gondolkodó egy ideig a katolicizmus leginkább elkötelezett képviselői közé tartozott. Nem véletlenül, hisz a jezsuiták nevelték, Palermóban és Rómában. (Bobroff, 2003)<sup>6</sup> Már római tanárai szerint is nehezen kezelhető diák volt, ezért hamar kiküldték oktatónak távoli kollégiumaikba. Aztán újabb tanulási időszakot követően ő maga szeretne német területre kerülni, hogy a nagy rivális, a protestantizmus ellenében tudja megmutatni retorikai- és vitaképességeit. Ehelyett inkább francia nyelvterületre küldik, ahol a Szent Bertalan-éj előtti években szintén nem a békesség uralta a lelkeket. Párizsból úgy kell hazahívni a heves és szenvedélyes fiatalembert, aki a spanyol király, II. Fülöp ellen agitál, s így feljebbvalói valószínűleg azért aggódnak, hogy nehogy a katolicizmussal szemben a francia király érdekeinek szolgálatába szegődjön.

Hazatérte után Milánóba kerül, az itteni kollégiumban taníthat. Aztán Padova és Genova következik, egy ideig az amerikai utazással is kacérkodik, látzik, keresi a kihívásokat, míg el nem következik a pillanat, amikor a pápa világi hatalmát kritizáló prédikációját követően a rendből való távozásra szólítják fel. Egy időre állítólag még börtönbe is kerül.

Önálló lábra állását megkönnyítette, hogy a milánói érsek, Carlo Borromeo vette szárnyai alá a lelkes volt szerzetest. Boteróból hamarosan az érsek titkára lesz, majd halála után unokaöccsét, Federicót is hasonló hivatalt betöltve szolgálja. Ekkor jelenik meg a *Della Ragion(e) di Stato* közvetlen előzménye, a szavojai hercegnek, Károly Emánuelnek ajánlott *De regia sapientia* (1583). Ebben a skolasztikus stílusban írt traktátusban szerzőnk már azt a Machiavelli-ellenes pozíciót próbálgatja, amely az általunk vizsgálandó munkájára is jellemző lesz. Bár írása látszatra közel áll a salamancai iskola írásmódjához, ő nem a logikára, hanem sokkal inkább a retorikára támaszkodik érvelése során. Egy újabb franciaországi utat követően, amikor minden valószínűséggel megismerkedett Bodin egyre népszerűbb művével, hazatérve hozzáfog legfontosabb írá-

<sup>6</sup> Egyik nagybátyja maga is tanított a palermói jezsuita kollégiumban.

sai megalkotásának. Így született 1588-ban a *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città* (A városok nagyságának okairól), 1589-ben a *Della Ragion di Stato*, s a *Relazioni Universali* (Egyetemes kapcsolatok), 1591 és 1596 között. A három munka gyors egymásutánban született, hű képet nyújtva a kései olvasó számára is arról, milyen tudatos író volt alkotójuk. Az első kötet a városokkal kapcsolatos tudását összegezte, nyilvánvalóan építve a Rómában, Milánóban és Párizsban személyesen szerzett tapasztalataira. A második mű a birodalmak megtartására vonatkozó politikai megfontolások gyűjteménye, míg a harmadik a felfedezések és gyarmatosítások által kitágult világ összehasonlító elemzése. A három mű közül saját korában a legutóbbi váltott ki legnagyobb közvetlen hatást, de az államédekről írt munkát is lefordították németre, franciára, spanyolra és latinra (Burke, 1991: 479-498), vagyis az itáliai városállamok szempontjából meghatározó két királyság vezetői olvashatták anyanyelvükön is a művet, Európa többi részén pedig a műveltek nyelvén vált elérhetővé. (Burke, 1991:479) Az államédekről írt művének legalábbis a híre elérte a spanyol király tanácsadóját, Gaspere de Guzmant, Olivares grófhercegét, Spanyolországban, s a könyv I. Miksa bajor herceg, majd választófejedelem, valamint II. Ferdinánd német-római császár és magyar király olvasmánylistáján is szerepelt.

Botero e jelentős szellemi teljesítményt követően befejezte szolgálatát Federico Borromeo mellett, s elszegődött Károly Emánuel szavojai herceghez, három gyermeke tanítójaként. E minőségében beutazta Spanyolországot 1603 és 1607 között, és megírta a híres antik államférfiak életrajzát tartalmazó *I Principi* című munkáját 1600-ban, majd újabb könyvet is kiadott modernebb példázatok gyűjteményével. Ám legnagyobb műveinek hatását ezek már nem tudták túlszárnyalni.

## Az államédekről című könyv néhány alapfogalma

Az *államédekről* című munka születése idején a címadó fogalom már régóta használatban volt. A legismertebb azon elődök közül, akik utaltak a fogalom tartalmára, az a Guicciardini, aki másfelől a Botero legnagyobb vitapartnerének tekinthető Machiavellihez is közel állt. Magának a kifejezésnek feltételezhető első megjelenése Giovanni della Casa érsek nevéhez kötődik, aki V. Károly császárnak címzett beszédében használta azt. Botero vállalkozásának célja a Machiavelli által kezdeményezett illúziótlanul realista beszédmód megőrizve meghaladása. Szerzőnknek provokatív firenzei elődjéhez fűződő viszonyát két állítással jellemezhetjük: 1.) elfogadja azt a radikális újítást, amely a hagyományos keresztény-humanista beszédmód moralizálásán túllépve a politikai valóságra irányítja a figyelmet; 2.) tagadja azt, hogy a politikai hatalom a közjó érdekében mindenre felhatalmazva érezhetné magát, vagyis megpróbálja viszszerelni a politikát az általánosan elfogadott, morális, természetjogi vagy valóságos normák keretei közé.

Az első állításból fakad, hogy Botero a politikáról való beszéd középpontjába az államérdek (*ragion di stato*) fogalmát állítja. Az államérdeket a következőképp határozza meg: „Az állam a népek fölötti szilárd hatalom (*Stato é un dominio fermo sopra popoli*); a *ragion di stato* azon eszközök ismerete, amelyek alkalmasak e hatalom létrehozására, megőrzésére és növelésére (*fondare, conservare e ampliare*) (...) így hát a *ragion di stato* feltételez egy uralkodót (*Principe*) és egy államot (*Stato*) (előbbit szinte mint alkotót, utóbbit mint anyagot)”. Rögtön az elején hozzáfűzi e meghatározáshoz a szerző, hogy bár minden, ilyen céllal végrehajtott cselekedet beletartozik abba, amit *ragion di stato*-nak nevez, leginkább mégis azok a cselekedetek tartoznak ide, melyeket nem lehet a „hétköznapi ész” (*ragione ordinaria*) fényénél vizsgálni.

Bár az általa tárgyalt kérdés részben megegyezik a Machiavelli-féle tematikával, Botero alapozása határozottan anti-machiavellianus jegyeket is mutat, például amikor a kegyetlenséget eleve hibás stratégiának mutatja: „A kegyetlenség (*crudeltà*) nem csak félelmet, hanem gyűlöletet is ébreszt az iránt, aki ezzel az eszközzel él.” (4) Ez a visszafogottság a kegyetlenség alkalmazásában visszatér később is. Botero elismeri, hogy a hódításhoz szükség lehet az erőre (*forza*), a megtartásnak igenis a bölcsesség (*sapienza*) a feltétele: „*S’acquista con forza, si conserva con sapienza*”. (6) Érdekes, hogy már ezen a ponton lehivatkozza Tacitust, s ezzel megnyitja mondandója értelmezésének egyik legfontosabb lehetséges irányát. (Schellhase, 1992) Talán nem véletlen, hogy (szemben Machiavellivel, aki az újonnan szerzett hatalommal szembesülő fejdelemnek ad tanácsot) maga nem a hatalom megszerzése, hanem az állam megőrzése kérdését tárgyalja. Az sem lehet véletlen, hogy Tacitus után nem sokkal Arisztotelészre is hivatkozik, utalva rá, hogy a görög filozófus is azt látja a törvényhozó legfontosabb feladatának, hogy az általa kormányzott állam hosszú ideig fennmaradjon.<sup>7</sup> Ez pedig azt jelenti, hogy az az értelmezési hagyomány, amely az arisztotelészi-cicerói irány teljes megtagadásaként értelmezi Botero államérdek-tanát, nem teljesen pontos.<sup>8</sup>

Botero épp azért olyan érdekes ma is, mert eltökélten keresi a *via mediát* Machiavelli új és Arisztotelész régi politikája között. Tisztában van a firenzei titkár meglátásainak, egész szemléletének frissességével, de nem kívánja kiönteni a fürdővízzel a gyereket is. Számára a politikai gondolkodás nem pusztán a tények hideg és részvéttelen összefoglalását jelenti, hanem következtetések levonását is, úgy, hogy a normatív elem se hiányozzon a politikai gondolkodásból, még ha azt sokkal kevésbé naiv-idealista színben dolgozza is ki, mint a korábbi antik és középkori keresztény politikai elmélet. Például rögtön az elején felvet fontos szempontokat, amikor a közepes nagyságú államok mellett érvel. Szerinte ugyanis a nagy államok az irigységnek vannak kitéve, a kisebbek a velük szemben fenyegető erőszaknak. Viszont a közepes nagyságú államok

<sup>7</sup> Botero a következő helyre utal Arisztotelész *Politikájában*: 2. könyv, 1274.

<sup>8</sup> Ilyen irányú értelmezést ad például Peter Burke, fent idézett dolgozatában.

mérsékeltén bírnak a két legfontosabb állami jóval, a gazdagsággal (*ricchezza*) és a pozitív értelemben vett erővel (*potenza*), ezért a velük szemben megnyilvánuló szenvedélyek (*passioni*) és ambíció (*ambitione*) is kevésbé heves, és kevésbé talál támogatásra. Mi más lenne e középárányos melletti érvelés, mely ráadásul a szenvedélyek túlzásaitól is óv, mint az arisztotelaiánus hagyományok iránt megnyilvánuló egyértelmű elkötelezettség? Nem véletlen, hogy Spárta és Karthágó mellett e tekintetben épp Velence a példája, amelyről megtudjuk, hogy hosszan tartó fennmaradásának oka a közepes hatalma mellett a stabilitás (*più stabile*) és az erő (*più fermo*) volt, és maradt. (1. könyv. 6. fejezet) Egy ilyen hosszú fennmaradásnak fontos feltétele, hogy az uralkodó ismerje fel és fogadja el azt, hogy közepes államot kormányoz, és uralma hosszú ideig fennállhat – mi más ez, mint az önmérséklet antik-keresztény erényének új kontextusba helyezése és ezáltal történő megőrzése.

Ahogy a fejedelemnek tanácsokat osztogató Machiavelli is megőrizte republikánus énjét, az államérdek tanát kidolgozó Botero sem válik teljesen hűtlenné a republikánus politikai erények iránt. Ez jól látszik abból, hogy bár elkötelezettje – ma így mondanánk – a városok és államok gazdasági versenyének, és – Machiavellivel szemben – a kereskedelem és az azt lehetővé tevő béke jelentőségét is felismeri, igencsak éles szavakkal ostorozza a luxusfogyasztás által enerválttá vált és erkölcsileg korrumpálódott antik rómaiakat, akik az élvezetek halmozása miatt elfeledkeztek pátriájuk védelméről. A római erény (*la virtù romana*) (12) védelmezőjeként lép fel, mégpedig a szó leghagyományosabb értelmében érve e kifejezést, tehát nem a Machiavelli-féle megújított fogalmat használja. Ugyancsak a hagyományos görög-latin tanításnak felel meg, hogy állítása szerint kisebb bajt jelent a külső fenyegetettség, mint a belső erények elsovadása. Úgy tűnik, ő is osztja a hagyományos moralizálás tételét, mely szerint a lélek ereje döntő fontosságú, sokszor fontosabb, mint az anyagi körülmények.

Ám a görög-római hagyományból nem a harcias erények az elsődlegesek számára. Az állam megőrzésének legfontosabb feltétele szerinte a polgárok békéjének és nyugalmanak (*quiete e pace*) (15) biztosítása. Háborúságon pedig nem csak külső konfliktust ért, hanem a rebelliót és a polgárháborút is. Mindezen veszedelmekkel szemben gyógyírt jelentenek azok a „művészetek” (*arti*) (uo.), melyek révén az uralkodó elnyerheti népe szeretetét és csodálatát. Ám amikor Botero elgondolkodik, hogy vajon a vonzalom vagy a csodálat (*la riputazione o l'amor*) (uo.) a hasznosabb az uralkodó számára, a kiindulópontja a közjó, ami tipikusan keresztény fogalom, és szerinte a nép olyan vezetőt kíván, aki bátorságát tekintve és erkölcsileg is kiváló (*eccellenza di valore e di virtù*) (16) és így képes a közjó ügyét szolgálni. Csak az egyéni kiválóság indokolhatja hosszú távon az engedelmisséget, amely nélkül nem őrizhető meg az állam. A kiválóság révén viszont az uralkodó kiemelkedik polgártársai közül, s ez az a pont ahol Botero elmélete az abszolút uralkodó igazolására is alkalmassá válik. Majdnem égi és isteni nagyságot (*una certa grandezza quasi celeste e divina*) (18) tu-

lajdonít ugyanis az uralkodónak. Igaz, ezt a tételt megint megpróbálja (ismét csak Tacitus mellett) egész Arisztotelészig visszavezetni: a bölcsesség és az ítélőképesség birtoklói egy természetes racionalitás birtokosaiként a természetes arisztokrácia részének tekintti.

A természetes arisztokráciából kiválasztott uralkodó reputációjának két legfontosabb feltétele, egyben a kormányzat mindenkori két legfontosabb pillére a hősiesség (valore) és a gyakorlati bölcsesség (prudenza) (47). Botero ez utóbbit igencsak alaposan elemezte, mert úgy vélte, az állami racionalitást épp ez az erény szolgálja legjobban. E fogalomról alább még szót kell ejtenünk nekünk is, mert épp ez fog kulcsot adni a tekintetben, hogy miként kapcsolódik az államérdek tana a politikai realizmus szemléletmódjához.

Ha ily módon – nyilván túlságosan is elnagyoltan – körvonalaztuk Botero elképzelésének néhány alapfogalmát (államérdek, állam megőrzése, bölcsesség versus erő, gazdagság és potencialitás, stabilitás, béke, reputáció, természetes uralkodói képesség, bátorság és gyakorlati bölcsesség) akkor mindebből talán már érzékelhető, hogy csakugyan mennyire felúton áll a hagyományos moralizáló antik-keresztény-humanista álláspont, és a politika sajátosságait hangsúlyozó modernista-machiavelliánus felfogás között.

A következőkben azt vizsgáljuk meg, hogy miként hasonlítható Botero gondolkodása a kor néhány meghatározó gondolkodójához vagy irányzatához. Így először is a tacitizmus korabeli diskurzusához, majd Lipsius keresztény szkepticizmusához, végül a jezsuiták és dominikánusok korabeli gondolkodásmódjához. Nem térünk ki külön a Machiavelli–Botero viszonyra, hanem a tacitizmus kapcsán érintjük csak, de még annyit sem foglalkozunk a Bodin–Botero viszonytal, részben hely hiányában, részben pedig azért, mert témánk szempontjából most ezek kevésbé fontosak.<sup>9</sup>

## A tacitizmus 16. századi jelentkezése

Ha az államrezon elmélet felől közelítjük a Botero gondolkodása szempontjából számba veendő hatásokat, először a tacitizmus adódik. Borzsák István idézi az „államrezon monográfusától”, Meineckétől a következő mondatot: „az államrezon eszméje nemcsak Machiavelli írását hatja át teljességgel, hanem Tacitus műveit is.” (Borzák, 1994: 279-291, 283)<sup>10</sup> Persze amire jeles klasszika-filológusunk itt konkrétan gondol, az nem annyira Tacitus eredeti történeti alakjának rekonstrukciója, hanem az a kora újkori, késő humanista szellemi „divat”, amit tacitizmusként tartunk számon, s ami inkább csak hivatkozási

<sup>9</sup> Bodinnal a fentebb hivatkozott Bodroff tanulmány részletesen foglalkozik. Nagyobb probléma, hogy a dolgozatban nincs mód Guicciardini és Botero nézeteinek részletes összevetésére, de ez a téma külön tanulmányt érdemel.

<sup>10</sup> Az idézett Meinecke mű: Friedrich Meinecke: *Die Idee der Staatsräson in der Neueren Geschichte* (1924). Meinecke e művével foglalkozom én is a következő tanulmányomban: Hörcher 2007.

alapként használta a nagy előd nevét és a tőle vett idézeteket. Borzsák maga is megfogalmazza, hogy „Tacitus recepciója a századokon keresztül (...) nem azonos a tacitizmus modern fogalmával”<sup>11</sup>, sőt előzékenyen valamifajta meghatározását is adja a tacitizmusnak: szerinte ezen azt a reneszánsz utáni időkben jelentkező politikai irodalmat kell érteni, „amelyben Machiavelli tilalmas nevét a szintén nem problémátlan, de azért udvarképeessé is kendőzhető Tacitusé helyettesítette.”<sup>12</sup>

Tudjuk, hogy Botero már könyve ajánlásában szót ejt – Machiavelli mellett – Tacitusról. Bár látszólag egyaránt elítéli mindkettejüket, valójában Tacitus esetében nem őt magát ítéli el, hanem történetírása hősét, Tiberius császárt, aki szerinte visszaélt az állam érdekében való hivatkozással.<sup>13</sup>

Ha utalásait szisztematikusan áttekintjük, azt látjuk, hogy Tacitus egyike Botero leggyakrabban hivatkozott forrásainak. Ami azért is érdekes, mert az alig egy-két évvel korábban keletkezett, 1582-83-ban lezárt *De regia sapientia* című művében még nem találjuk nyomát a császárkori antik Róma történetírójának.

A hirtelen felfedezés magyarázatául többféle elképzelést is kidolgozott a szakirodalom. A jelen dolgozatnak nem lehet feladata, hogy döntsön, kinek van igaza. Momigliano úgy gondolta, hogy 1585-ös párizsi útján Botero találkozhatott Carolus Paschaliusszal<sup>14</sup>, aki maga is lelkes híve volt Tacitus újrafelfedezésének.<sup>15</sup> Schellhase viszont több opciót is elképzelhetőnek tartott, beleértve azt is, hogy Muret előadásait hallhatta Botero, valamikor 1580 és 1582 között, hogy Párizsban Bodin művét felfedezve ütközhetett bele Tacitusba; esetleg Guicciardininél vagy Lipsiusnál olvashatott az újkori uralkodók és Tiberius között húzható párhuzamokról. (Schellhase, 1976:125-126; 219-220)

Számunkra ebből a finom mikrofilológiai vitából igazából csak az érdekes, hogy a 80-as években elindult tacitizmusból, és nem az ekkorra már szigorúan tiltott Machiavelli tanaiból nő ki Botero kezén az államérend tana. Ez pedig azért kulcsfontosságú, mert nyilvánvalóvá teszi, hogy bár Botero eredeti intenciója szerint kritizálni kívánja mindkét hagyományt, valójában a tacitusi kiábrándult emberkép kora újkori terjesztésében vett részt. Ennyiben pedig joggal

<sup>11</sup> id. mű, 281.

<sup>12</sup> id. mű., 290. A késő reneszánsz udvari kultúrájáról magyarul olvasható: Vigh, 2004. A „kendőzés” (*simulatio*) egyike a kor udvari kultúrája által legszívesebben használt terminus technicusoknak, amely az érvényesülés műhatatlanul szükséges technikája (jelentése: a valódi jellem, szándékok, vágyak titkolása, diplomatikus elhallgatása).

<sup>13</sup> Hogy pontosan mi is a viszonya Boterónak Tacitushoz, arról megoszlik a szakirodalom véleménye. Míg Peter Burke szerint a számtalan hivatkozás nehezen teszi hihetővé azt, hogy Botero élesen szembefordulna Tacitussal, Schellhase úgy látja, hogy Botero hivatkozásai semlegesek. Elismeri, hogy Botero Tacitushoz éppúgy kritikusan viszonyul, mint Machiavellihez. A köztük fennálló nézetkülönbségről lásd, Schellhase, 1976.

<sup>14</sup> Arnaldo Momigliano kimutatta, hogy Paschalius és Lipsius is publikált egy Tacitus-kommentárt 1581-ben, és a mellett érvelt, hogy Paschaliusnak sok esetben nagyobb hatása volt a tacitizmus mellett elköteleződőkre, mint Lipsiusnak. (Momigliano, 1990: 109-131; 124)

<sup>15</sup> Lásd még Arnaldo Momigliano, 1947:91-101.

illeti meg a politikai realizmus egyik korabeli meghonosítójának titulusa, ám tulajdonképp benne marad abban a keresztény-humanista paradigmában, amelyből Machiavelli megpróbált kilépni.

## Lipsius, Botero és a Machiavelli-kritika

A tacitizmus és az államérdek kora újkori, pontosabban késő-reneszánsz diskurzusának kereszteződése egy másik, talán Boterónál is nagyobb hírű politikai gondolkodó munkásságához is kapcsolódik. Justus Lipsiusról van szó, a flamand filológus-humanistáról, aki Botero *Della ragion di stato*-jával egyidőben publikálta alapvető jelentőségű politikafilozófiai művét, *Politicorum sive Civilis Doctrinae Libri Sex* (korabeli fordítás szerint: *A' Polgári társaságnak tudományáról irt hat könyvei*, 1589) címen. E példás humanistának és reformátornak más munkái is kapcsolódnak Tacitushoz, a latin történetíró eredeti szövegkiadására is vállalkozott. De mivel alapvetően nem volt történetíró, sem politikai teoretikus, meggyőzően lehet a mellett érvelni, hogy igazából talán nem is maga Tacitus érdekelte, hanem az a politikai józanság, amely Tacitus soraiból áradt.

A szakirodalom szerint Lipsius találkozhatott Botero művével. Legalább is erre utal az a tény, amelyről Richard Tuck számol be: Lipsius saját levelezése szerint 1597-ben szerezte be Botero *Az államéletről* című művét. (Tuck, 1993:61) Ám ennél is érdekesebb Tuck egy másik utalása, amely viszont arról szól, hogy Botero maga is tudhatott Lipsius munkásságáról, mégpedig munkáltatóin, a Borromeokon keresztül, akik levelezésben álltak Lipsius-szal. (Tuck, 1993:66) Tuck szerint Lipsius is ahhoz a hullámhoz tartozott, amely Machiavellit kritizálta ugyan, de megpróbálta az ellenfél fegyvereit a maga hasznára fordítani, vagyis kisajátítani a firenzei titkár tanításából mindazt, ami használhatónak tűnt a keresztény diskurzuson belül is. Ez lesz Botero technikája is: Tacitus és Machiavelli támadása közben tudatosan próbálja megkaparintani fegyvereiket, s azokat saját érvelése védelmére használni.

Lipsius is így járt el. Tudatosan megtévesztette ellenfeleit, saját álláspontját nem tette soha teljesen nyilvánvalóvá, sőt, gyakran váltogatta azt, vallási nikodemizmusához hasonlóan járva el politikai kérdésekben is. Talán ezért lehet az, hogy még utókora számára sem igazán világos álláspontja. Főműve a Seneca stílusában megírt *De constantia in publicis malis* (1583/4) vezérfogalma, az állhatatosság kétségkívül sztoikus erény, s a sztoikus lemondás gondolata maga is sokszor és sokféleképp felbukkan Lipsius írásaiban. Ám politikai érdeklődése talán közelebb áll ahhoz a problémakörhöz, amit az antimachiavelliánus irodalom – és a tacitizmus – fejteget.<sup>16</sup> Ezért egyáltalán nem tűnik túlzónak az a

<sup>16</sup> Zagorin egyenesen úgy fogalmaz, hogy Lipsius maga is hozzájárult a *dissimulatio* államéletről való támogatását is meghirdető tacitizmus kibontakozásához. (Zagorin 1990 : 123)

meghatározás sem, amelyet Robert Bireley ad, aki szerint Boteroval együtt Lipsius nyugodtan tekinthető egy olyan specifikusan katolikus „antimachiavelliánus” politikai gondolkodásmód megalapítójának, amely „a gyakorlati politikai olyan látomásán dolgozott, amely megválaszolna Machiavellinek, s amely morális, keresztény, és a kései 16. század körülményei között is hatékony.” (Bireley, 1990:77)

Persze fentebb utaltunk már rá, hogy Lipsius esetében sem vallásos, sem politikai elkötelezettségéről nem lehetünk teljes mértékben meggyőződve, hisz mindkettőt rejtette is és változtatta is. Ez a színlelés nincs is olyan távol attól a politikafogalomtól, amelyről az imént esett szó, amely a reneszánsz udvari élet jellemzője, nemcsak Itáliában, s amely a Botero-féle államérek könyvvel egy időben is meghatározza az udvari ember stratégiáját éppúgy, mint a fejedelmét. (Vigh, 2003:121-127; Castiglione, 2008)

Ennek a rejtekező beszédmódnak, amit Leo Strauss a politikával kapcsolatos általános írói stratégiaként értelmezett, a következménye az, hogy a mai napig vitatkoznak Lipsius és Botero tényleges álláspontján.

Amikor Brooke kétségbe vonja Bireley interpretációját, s a két antimachiavelliánus álláspontjáról azt állítja, hogy tényleges tanításuk sokkal közelebb áll Machiavelliéhez, mint ahogy arról maguk számot adnak, a Vatikán cenzúrahivatalára hivatkozik.<sup>17</sup> Mint Waszink kiderítette, a *Politica* csak igen rövid ideig volt ugyanis a vatikáni Indexen, s miután bizonyos részeket eltávolított belőle Lipsius, eltűnt a tiltott könyvek listájáról. (Brooke, 2012:18-20)

Anélkül, hogy állást foglalnánk a vitában, azt kell bevallanunk, hogy meggyőződésünk szerint a *simulatio/dissimulatio* retorikai eljárása ismeretében tökéletesen értelmetlen egy pontosan meghatározható filozófiai pozíciót tulajdonítani Lipsiusnak vagy Boteronak. A kérdés ezért csak az, hogy vajon hogyan is ítéljük meg a saját nézőpontunkból leplezett szembenézésüket a machiavelliánus kihívással. A jelen dolgozat hajlandó komolyan venni azt az állításukat, hogy szerettek volna leszámolni a firenzei titkár túlzásaival, miközben megpróbálták gyakorlatias politika-szemléletét meggyökereztetni keresztény kontextusban is. Ezért a jelen írás sem tud továbblépni azon, amit Jan Papy állít. Szerinte sem az az álláspont nem tartható, amely szerint teljes cáfolatát nyújtának a kritikusok Machiavellinek, sem az, hogy egyszerűen álcázott hódolóiról lenne szó. Sokkal inkább valamifajta szintézisen dolgoznak e szerzők, amely a politikával kapcsolatos őszintébb hangnem mellett is lehetőséget kínál arra, hogy megőrizték a politikai szereplőket korlátozó külsődleges mércéket is. Papy szerint a szintézisalkotás már a *De Constantiában* is megjelenik, ott a kereszténység és a sztoicizmus között kell hidat építeni Lipsiusnak. Ez az összebékítési vágy vezérli szerinte a *Politica*ban is, amikor célja „szintézist alkotni a hagyó-

<sup>17</sup> Másként érvel Jacob Soll, aki szerint bár Botero valóban cáfolni szeretné az államérekre való hivatkozás tiszta, tacitisa, machiavelliánus használatát, valójában önkéntelenül maga is hozzájárul a tan népszerűsítéséhez. (Soll 2008: 44-45)

mányos fejedelmi tükör, a humanisták kedves műfaja és Machiavelli *Fejedelme*” értékeiből. (Papy, 2011)

Lipsius e vélemezett (bár valószínűleg nem tökéletesen végrehajtott) törekvése megfelel a kor azon sajátos szemléletének, amely a különböző hagyományok és beszédmódok közötti átjárásokat teljesen természetesnek veszi. Ezt igazolja a harmadik kontextus is, amely Botero értelmezésében segíthet: a jezsuiták saját politikai gondolkodási hagyománya, amely szintén fontosnak tartotta, hogy – ha a szükség úgy hozza – ellenfelei fegyvereivel is bátran éljen.

## A kora újkori katolikus bölcselet kontextusa: Salamanca és a jezsuita tradíció

Mint említettük, Botero gondolkodásának meghatározó közege a jezsuita oktatás. Ő maga is ebben nevelkedett, sokáig tanított is jezsuita kollégiumokban, és miután el kellett hagynia a rendet, akkor is megmaradt sok tekintetben e gondolkodásmód keretei között. Másfelől arra is gondolnunk kell, hogy olvasói jó része értelmezhetette úgy Botero saját filozófiáját, mint ami a jezsuita oktatás keretei közé illeszkedik. A nyolcvanas-kilencvenes években ölt testet ugyanis az a korpusz, amit *Ratio Studiorum*nak nevezünk, s ami a jó pár évtizedes tapasztalatokat összefoglalva pontosan meghatározta a jezsuita iskolákban tanított szerzők kánonját. (Farrell, 1970)

A jezsuita rendi oktatásban a filozófia számára a kiindulópontot Arisztotelész és Szent Tamás jelentette. A politikai gondolkodás felől nézve ebből az következtet, hogy a jezsuiták szemlélete – a humanistákhoz hasonlóan – összekötötte az antik politikai gondolkodás realista irányzatát a keresztény tanítás bizonyos meghatározó szerzőivel. E tekintetben tehát nem beszélhetünk radikális újításról, inkább a meglévő hagyományok összekapcsolása, a katolikus nézőpontból vállalható nézetek összebékítése volt a jezsuita szemlélet alapja.

Nagy hatást gyakorolt erre az alakuló kánonra az úgynevezett salamancai iskola, vagyis az a szellemi holdudvar, amelyet elsősorban Francisco de Vitoriahoz kötünk. Ez a dominikánus szerzetes Párizsban tanult, megismerkedett a kor, a 16. század eleje meghatározó szellemi áramlataival, többek között Erasmus is nagy hatással volt rá. Amikor Salamancában elkezdett tanítani, s lassan kikristályosodott körülötte egy iskola, annak épp az volt a lényege, hogy miként tudja a kor újszerű irányzatait valami módon a tomizmus filozófiai keretei közé illeszteni. És itt nem csak a humanizmus és a reformáció forrongó eszméit kell számba vennünk, hanem az új világgal kapcsolatos újszerű politikai tapasztalatokat, s az ezek által támasztott új kihívásokat. Vitoriat sokan – kis túlzással – a nemzetközi jog alapítói között emlegetik, egy újabb értelmezés pedig a globális politikai filozófia képviselőjeként tárgyalja. (Thumfart, 2003:3-15)<sup>18</sup>

<sup>18</sup> A témáról magyar nyelvű elemzés is olvasható: Csejtei, 2004.

Vitorianak saját egyetemén belül igen nagy hatása volt, gondoljunk a szintén dominikánis Domingo de Sotora, vagy a jezsuita Francisco Suárezre. De szellemi befolyása túlnőtt saját intézményén, s a salamancai iskola az egész kora újkori keresztény világ számára fontossá vált. Roberto Bellarmino maga is sok tekintetben kötődött az újskolasztikához, amely Salamancán keresztül hódította meg a szellemi világot, a katolikus megújodást erősítve. De Suárez és Bellarmino meghatározó szerepet töltött be abban a diskurzusban is, mely a világ felosztásáért megindult küzdelemben az elméletre várt, s melyhez Grotius is kapcsolódott. Suárez és Vitoria filozofikusabb vonalat vitt ebben a vitában, míg Bellarmino inkább a teológiai érvekre épített, kiegészítve azokat valamilyen történeti elemzéssel is. (Bireley, 1999:80-81)

Ha Botero nézeteit ebben a kontextusban olvassuk, egész másképp mutatkozik, mint a Lipsius-Machiavelli tengelyen, vagy a Tacitushoz fűződő viszonyában.

Ebből a szempontból nem is az a legfontosabb, amiről korábban szó esett, vagyis hogy Botero megpróbálja kibékíteni az uralkodó felett álló spirituális és morális autoritást a közhaszonnak, az állam érdekének a követelményeivel. Hiszen e tekintetben nyilvánvaló a katolikus tanítás rá gyakorolt hatása – még akkor is, ha sokak szerint túlságosan is problémátlannak látta e két szempont összeegyeztethetőségét, ami a morális problémák elhanyagolásaként is értelmezhető. Fontosabbnak látszik két további aspektus, ami talán kevésbé tűnik evidensen e forrásból eredeztethetőnek. Az egyik a gazdasági nézőpont, a másik a globális politikai gondolkodás megjelenése Botero gondolkodásában. Ez a két tényező döntő szerepet játszott abban, hogy Botero munkája olyan fontossá válhatott a 17. században. Ezért röviden ki kell térnünk mindkét vonatkozásra. Azért csak röviden, mert mind a két téma túlmutat az általunk elemzett Botero-művön, s a teljes életmű értelmezésének fontosságára hívja fel a figyelmet. A jelen tanulmány lehetőségein azonban messze túlmutat egy ilyen típusú elemzés igénye.

Ami a gazdasági szempont felvetését illeti, a tekintetben *Az államérdekről* előtt megszületett művet érdemes szemügyre venni. A *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città* (1588) célkitűzése kevésbé nagyratörő, mint a két másik főmű tervezett léptéke. Itt ugyanis pusztán az iránt érdeklődik a szerző, hogy mely tulajdonságai választják ki azokat a városokat, melyek kiemelkednek a többiek közül, nagygyá és gazdaggá válva. (Pounds, 1978:28-29) Megalapítása szerint legfontosabb feltétele a nagygyá válásnak a föld megfelelő minősége és annak a vidéknek a gazdagsága, amely kiszolgált a várost. Ezen túlmenően azonban felismerte az adott városra jellemző kézműipar jelentőségét és a kereskedelmet is. Sőt még tovább is merészkedett. Azt állította, hogy szellemi funkciók is hozzájárulhatnak városok kiemelkedéséhez. Példának Rómát hozta, itt ugyanis szerinte a vallási rítusok ápolása, a szentek ereklyéi és a felszentelt terek mind hozzájárultak a város hírnevének öregbítéséhez. Máshol pedig az egyetemalapítás bizonyult döntő tényezőnek. Párizs példájára utal, ahol a Sor-

bonne hamar nagy vonzerőt jelentett diákok és professzorok számára egyaránt, és azt sem felejtette el, hogy egy ilyen intézmény működtetésekor egy sor egyéb foglalkozás számára nyílik munkalehetőség. Végül a politikai figyelem is rendkívül fontos, hiszen a kormányzati székhellyé válás meghatározhatta egy-egy város kiemelkedését, míg másokat olyan versenyhátrányba hozhatott, amelyet nem feltétlenül tudtak ellensúlyozni. Összességében elmondható, hogy e rövidebb dolgozatában is igen komplex elemzését nyújtja a kora újkori urbánus fejlődés gazdasági-technológiai-szellemi alapjainak, mégpedig egyfajta összehasonlító várostörténeti perspektívából. Az urbanizációnak gazdasági, kulturális és politikai okaira is érzékénynek bizonyul.

A másik fontos téma, amely Boterónál felmerül, és nem független a katolikus elméleti kontextustól, az a globális összehasonlítás törekvése. Harmadik, legvastagabbra hízott munkája, a *Relazioni Universali* (1591-1596) igencsak átfogó témakatalógus feldolgozására vállalkozott. A négy részes mű „deskriptív kozmográfiát kínál: a földrészekről és a föld szigeteiről; a fontosabb államokról és uralkodóikról; a világ népeiről és hiteikről, és azokról a kihívásokról is, amelyeket az Új Világ népei és ezek saját vallásgyakorlatai jelentenek.” (Cosgrove, 2003:852-870) Az újonnan feltárult, immár határtalannak tűnő világban Európa feladata a rend és a béke biztosítása – ezt a programot az Aeneas irodalmi örökségének megfelelően hirdette meg Botero, de természetesen már a (római, latin) kereszténységet értette Európa alatt. Legfőképpen a spanyolok világhatalmi törekvéseit látta alátámaszthatónak saját észak-itáliai, katolikus, jezsuita nézőpontjából. A cicerói, humanista örökség szellemében azt is hozzáfűzte, hogy ahhoz, hogy pacifikálhatóak legyenek a világ fejletlenebb népei, el kell érniük a „civilitás” fokát. Ennek feltétele a letelepedés és az írásbeliség elsajátítása. Csak egy ilyen feltételeknek eleget tett kultúra képes ugyanis az isteneknek kijáró illő tiszteletet megadni. Botero összehasonlító civilizációtörténeti perspektívája így végső soron még beleilleszkedik egyfajta evilági theodíceába.

Mint utaltam rá, a jelen dolgozat keretei között nem tudunk kellő figyelmet fordítani e két tipikusan jezsuita témára. Pedig e két műve is közrejátszott abban, hogy Boterot a politikai realizmus korai képviselőjének tekinthetjük. Hiszen még Machiavelli sem érdeklődött igazán az állam működésének gazdasági feltételrendszere iránt. Ilyen szempontból mindenképpen a salamancai iskola és a jezsuita tradíció irányíthatta Botero figyelmét e területre. S ha gazdasági érdeklődése adott volt, s a városok sikerét földrajzi helyzetükből is magyarázta, már-már természetesen adódik, hogy állam-elmélete nyisson egyfajta korai, történeti-összehasonlító nemzetközi kapcsolatok elmélete felé.

Amit itt meg tudunk fogalmazni, az csupán egy következtetés. Ha figyelembe vesszük azt, hogy miként kapcsolja be vizsgálódásaiba Botero a (mikro- és makro)földrajzi, valamint a gazdasági szempontokat, akkor el kell fogadnunk Romain Descendre felvetését, aki azt javasolja, hogy ne külön, szegmentálva vizsgáljuk Botero életművét, hanem együtt, egységében kezeljük meghatározó

írásait, jelesül a három főművet.<sup>19</sup> Descendre érve szerint a három könyvet összeolvasva fog igazán világosan kirajzolódni, hogy milyen sok tekintetben járult hozzá Botero munkája a politikai realizmus kora újkori (újja)születéséhez.

## A Botero-féle tanítás elméleti jelentősége: a *prudencia* a kora újkori politikai teóriában

Ha elfogadjuk azt, hogy Botero munkássága szempontjából meghatározó a katolikus-jezsuita hatás, akkor persze néhány további kérdés is fel fog vetődni. Ezek közül is kiemelkedő fontosságú az a talány, hogy politikai gondolkodása értékelése szempontjából végül is milyen jelentősége van a szkeptikus, machiavellianus-tacitista vonalnak. Vajon mit tudunk válaszolni Peter Burke helyzetértékelésére, aki szerint e munka is az arisztotelianus szemléletmód háttérbe szorulásának dokumentuma?<sup>20</sup> Az alábbiakban e dolgozat a mellett érvel, hogy nem ez a helyes kontextusa Botero munkájának. De úgy tűnik, össze kell kapcsolni e kérdés megválaszolását egy másikkal, melyet viszont Maurizio Viroli fogalmazott meg nagy visszhangot kiváltva. (Viroli, 1992) Szerinte Botero munkája abban az átalakulásban fontos lépés, amely a civil, republikánus elkötelezettségű politika-szemlélettől vezet egy monarchikus, abszolutista, központosított államra építő politika-felfogásig. Vagyis a politikai részvétel firenzei modelljétől a központosított hatalom és az elvont állami gépezet francia modelljéig. A jelen dolgozat szerint e tekintetben sem ilyen fekete-fehér a kép. Épp ellenkezőleg.

Inkább azt kell látnunk, hogy Botero államérdeke valójában nem tekinthető sem a politika kivonulásának a moralitás felügyelete alól, sem pedig az aktív polgárénak a politika világából. Sokkal inkább arról van szó, hogy Botero felismeri, milyen jelentősége van a politikában annak, hogy az uralkodó valóban az aktuális politikai kérdésekkel tudjon szembesülni döntéseiben – vagyis hogy ne késztsék az uralkodót a színlelés rosszabbik változatára. A probléma kifejezetten arisztotelészi: hogyan tud megfelelni egy-egy adott helyzet kihívásaira a politikai vezető úgy, hogy ne kelljen identitását (hitét, meggyőződését, jellemét) feladnia, s elveinek hátat fordítania. Botero válasza erre a fogas kérdésre az, amit a *prudenza* fogalmával kapcsolatban ír *Az államérdekről* lapjain. Ez a válasz kifejezetten épít arra, ahogy Arisztotelész beszél a *phronészisz*ről a Niko-

<sup>19</sup> „J'ai pour ma part voulu savoir s'il était possible d'interpréter les trois livres de Botero comme autant de pièces d'un unique dispositif théorico-politique, non systématique, certes, mais cohérent.” (A magam részéről arra voltam kíváncsi, hogy Botero három könyvét lehet-e egyazon sajátos elméleti-politikai elképzelés három megnyilvánulásaként értelmezni: mely nem szisztematikus ugyan, de koherens.”) (Romain Descendre, 2009:13)

<sup>20</sup> Peter Burke Botero munkáját tárgyaló fejezete ugyanis a *Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. gyűjteményes kézikönyvben a *The End of Aristotelianism* című negyedik rész elején olvasható.

makhoszi etika 6. könyvében, vagy Cicero számtalan politikaelméleti munkájában, s ahogy azt majd továbbgondolja Tamás, Arisztotelész-kommentárjaiban és a *Summa* vonatkozó morálteológiai részében. Ha elég komolyan vesszük a *prudentia* erényét, az választ adhat a Viroli által felvetett kérdésre is. Hiszen a gyakorlati bölcsesség nyilvánvalóan nem a zsarnokra vonatkozó kategória, hanem az erényes és igazságos, de legalábbis a politikailag adekvátan döntő uralkodó meghatározó vonása. Arisztotelésznél emlékezetesen Periklész a mintapéldája. Ami azt is világossá teszi, hogy az arisztotelészi kategória nem pusztán az egyeduralkodóra vonatkoztatható. A *prudentia* természetesen az udvari emberre vonatkozó korabeli elképzelésnek is egyik fő kategóriája. A Castiglione elméletét továbbgondoló Graciánnál a hősnek is meghatározó erénye lesz a gyakorlati okosság. (Gracián, 2001) A Boteróhoz hasonlóan egy ideig jezsuitaként tevékenykedő Gracián által körülírt figura inkább tekinthető az arisztotelészi arisztokrácia tagjának – tulajdonképp a patríciusok egyikének, mint monarchának: vagyis a prudencia erénye bizonyosan nem pusztán a hatalom birtokosának privilégiuma, hanem általában a politikával való sikeres foglalatalkodás záloga. Ennyiben a kategória valamifajta folyamatosságot eredményez az arisztotelészi humanista képlet és a Boteróval induló államérdek diskurzus között.

De lássuk most már konkrétan, hogyan jellemzi *Az államérdekről* második kötetében a szerző a gyakorlati bölcsességet. Mint láttuk, ennek az erénynek a valórral (bátorság, vitézség) együtt kell jellemeznie az uralkodót. Ám a gyakorlati okosság tényleges szellemi erőt is jelent. Botero ideális uralkodója ismeri a morálfilozófusok és a politikai teoretikusok műveinek legalábbis az eredményeit, s rajtuk keresztül (is) az emberi természetet is. Az előbbi rávezeti, hogy az ember szenvedélyei rabja, az utóbbi pedig arra, miként tudja a jó kormányzat kordában tartani az emberi szenvedélyeket. (2. könyv, 2. fejezet) És ez a kormányzati beavatkozás érthető a belső rend fenntartása –, de a háború és béke tudományaként is. Mindehhez – szokás szerint – persze társulnia kell az ékesszólás tudományának is. Hogy minderre képes legyen, a reneszánsz fejedelemnek udvartartásra van szüksége. Antik rezonanciát támaszt valójában, de számunkra, magyarok számára Zrínyit idézi, amikor arról ír, hogy az uralkodó ne csak a karddal, hanem a tollal is megfelelőképp tudjon vívni. S persze olvasottságban is versenyképesnek kell lennie saját udvaroncaival. Főképp az a tudomány fontos számára, amely a megfelelő politikai tapasztalatot biztosíthatja számára: ez pedig a történettudomány lesz. (2. könyv, 3. fejezet)

Botero átveszi a történettudomány színház-metaforáját: mint írja, ebben a színházban úgy szerezhet tapasztalatot az uralkodó, hogy nem kockáztat semmit, nem veszíthet semmit. Ráadásul megismerkedhet más nemzetek szokásaival és intézményeivel is, ami más módon aligha lenne lehetséges. Platónnal szemben Arisztotelészt követi, amikor a költészet mellett is kiáll: főként azért, mert lelkesítő példái régmúlt korok hőseinek követésére buzdíthatják az uralkodót. De Botero összeköti a történelmi leckéket és a költői példatárakat az em-

beri természet ismeretével is. Az emberi természetet szerinte életkor, sors és neveltetés határozza meg. Ezek tekintetében Arisztotelész kielégítő eligazítást adott, ezért ő inkább a földrajzi környezet meghatározó szerepéről beszél a második könyv ötödik fejezetében. Montesquieu-t jóval megelőzve valamiféle földrajzi determinizmus érződik e témáról szóló bekezdéseiben, ahol az északiak a köztársasági modell és a választott királyság hívei (beleértve Erdélyt is, de nem értve bele sem Angliát, sem Skóciát), míg a déliek a vallásos rajongás és a babonáság elkötelezettjei. Ugyanígy élesen különböztet hegylakók és völgylakók, tengerparti népek és a szárazföld belsejében lakók közt. A témát aztán részletesebben tárgyalja, mint említettük, harmadik nagy művében, a *Relazioni Universali* lapjain, a geopolitikai meghatározottságokra itt csak rövid utalásokat tesz.

Aminthogy rövid kivonatban a hagyományos fejedelmi tükrök tanácsadó gnómáiból is olvashatunk néhányat e könyvben, mintegy ízelítőül, hogy bizonyítsa: e műfajjal is tisztában van szerzőnk, s képes egy ilyen hagyományos szerep betöltésére is. Életrajzát felelevenítve már utaltunk rá, valóban be is töltött politikai tanácsadó szerepet. Könyvbéli tanácsai – egy részük a háborúviselés művészetét érinti – itt most az időzítésre vonatkozó megfontolásokra futnak ki. Mint említettük, Botero a *phronészisz* fogalmáig visszavezethető antik görög-római gyakorlati filozófiai hagyomány követője. Hiszen már a görög fogalom összekapcsolódott a *kairosz* (a jól megválasztott, a megfelelő pillanat) fogalmával.<sup>21</sup> E fogalmi összefüggés lényege: a gyakorlati bölcsesség a helyes időben hozott, és késlekedés nélkül végrehajtott cselekvésben ragadható meg. „Tanuld meg felismerni a kritikus pillanatot háborúban és más ügyekben (*conoscere l'occasione dell'impresa*), és megragadni a lehetőségeket, amelyek adódnak”. (64) Amihez Boterónál is arra van szükség, mint amire Arisztotelésznél: hogy ne legyen túl aprólékos és részletes a tervezés, hanem adjon esélyt a rögtönzésre, az intuitív döntésekre, a pillanat sugallatára, az utolsó pillanatban végrehajtott módosításra is: hiszen mindig az épp adódó alkalomhoz kell alkalmazkodnia a megfelelő cselekvésnek. A megfelelő időzítés (*tempo*) megtalálása majdnem olyan fontos az uralkodó cselekvése során, mint a zenész számára.

Botero az uralkodó gyakorlati bölcsességének fejtegetése során külön alfejezetet szentel a titkosság követelményének – szerinte a titoktartás képessége nagyon fontos erény. E témakörben Tacitus a hivatkozási alapja, talán nem meglepő módon. Említettük, hogy a *simulatio*/*dissimulatio* reneszánsz-humanista retorikai kategóriái milyen divatosak voltak a korban: e tekintetben is Tacitus a hivatkozási alapja megint. A fejedelem számára az is ajánlatos, hogy kérje ki tanácsadói tanácsát, mielőtt cselekszik. A gyakorlati tapasztalattal (*pratica*) (51) rendelkező tanácsadókra érdemes hallgatnia, akik képesek hasznos eligazítást nyújtani, s nem annyira a teoretikus típusú tudásra. Ezzel megint visszakanyarodik Arisztotelészhez, hiszen a tapasztalt emberek (*essercitati*) ítélőképességét

<sup>21</sup> A témáról lásd Hörcher, 2006b

(*giudicio*) (70) a tanultakéhoz hasonlóan vélelmezi. A tapasztalat a kipróbált dolgok mellett szól, s ennyiben a változtatás eleve kockázatos – állítja Az újítás kerüléséről (*Del non far nouità*) szóló alfejezetben. A bevált dolgokhoz való ragaszkodás racionális döntés. Itt római példára utal, Livius Róma történetének egy részletét idézi, mely szerint: „nagy ellenállásba ütközik minden eltérés a régi hagyománytól. Az emberek, míg csak a kézzelfogható tények meg nem győzik őket, szívesebben maradnak a régi szokásoknál.” (Livius é. n.) Ahogy a tapasztalat minden emberi ügyben a beváltat helyezi előtérbe a ki nem próbálttal szemben, ugyanúgy, az uralkodó hatalmának megőrzése a reputáción (*reputazione*), vagyis eddigi tevékenysége megítélésén múlik. A hatalom legitimitását jobban meghatározza az uralkodónak mások által tulajdonított erény, a hősiesség, mint a tényleges hatalom (*potenza*).<sup>(72)</sup> Vagyis a jelek szerint megbújik itt egy olyan fikatív tényező – a polgárok vele kapcsolatos vélekedése –, amely sok szempontból fontosabb, mint a tényleges anyagi valóság. Ezért a retorikai eszközök ugyancsak jelentőségteliek. Másfelől azonban a legnagyobb hatást másokra még sem a szavaival, hanem tetteivel tehet az uralkodó. De hogyan fér össze ez a második tétel az előzővel, a fikatív hatalomra vonatkozó kitétel a tényleges cselekvés igényével?

Valójában nincs itt ellentmondás, a két állítás nem zárja ki egymást, sőt, mindkettő fontos részét képezi Botero politikai realizmusának. A vélelem, a fikció, a másik fél általi elismertség azért játszhat olyan fontos szerepet a politikai hatalom megőrzésében, mert az emberi természet meghatározó tényezője a képzelet, amely ezeknek olyan nagy jelentőséget tulajdonít. A fikatív vagy vélelmezett cselekvés is kiválthat valóságos hatást, ezért a képzelet befolyásolásához is fűződhet valós politikai érdek. Ahogy erre már Machiavelli is rámutatott, nem csak az a számít, hogy ténylegesen milyen egy politikus, hanem az is, hogy milyen hatást tud kelteni másokban, vagy kiváltani másokból, milyen a társadalmi elfogadottsága.

A politikai realizmusnak ez a politikai képzelettel kapcsolatos megnyilvánulása aztán kiegészül egy olyan elvvel, mely szintén arisztotelészinek nevezhető: e szerint a politikusnak el kell kerülnie a végleteket (*estremi*), érettségről (*maturo*) és önmérsékletéről (*moderato*) (79) kell számot adnia. S innét nézve válik érthetővé, miért kell az uralkodónak többre becsülnie az igazságot (*verità*), mint a vélekedést (*opinione*) (80): az igazság általában valahol középen van a vélekedések végletei között. Ez a középértartás az, ami elvezet a keresztény erények közt is helyet kapó mértékletességig (*Temperanza*) (97), és a tisztán keresztény erényhez, a hithez (*Religione*) (88, 92). Ezen a ponton ütközik bele Botero uralkodója az akciórádiuszát leghatározottabban korlátozó akadályba: az isteni törvényt (*legge di Dio*) (89) egyetlen uralkodónak sincs joga figyelmen kívül hagyni. Az államérdek nem teremthet igazolási alapot tehát az isteni törvénykezés figyelmen kívül hagyására, épp ellenkezőleg: az uralkodói akaratnak mindig meg kell hajolnia Isten akaratára előtt. A vallás adja ugyanis az állam alapzatát – ahogy Cicerónál.

Vagyis azt látjuk, hogy Botero gondolatmenetében a prudencia nem olyan elv, amely ledöntené vagy akár háttérbe szorítaná a hagyományos antik-keresztény erénytant. Épp ellenkezőleg, szépen beleillik annak sémájába – miközben valóban elvezet egy olyan realista politikai beszédmódhoz, amely az uralkodó (és ezt kitágíthatjuk: a mindenkori politikai ágens) döntési kompetenciáját helyezi érdeklődése középpontjába, megpróbálva meghatározni annak korlátait is. Még amikor az isteni törvény végső instanciáját emlegeti, Botero még akkor is visszatér a mérséklet erényéhez, amely nélkül a többi kardinális erény sem tudna érvényesülni. A vallás hasznának hangsúlyozása Ciceró szemléletéhez hasonló Boterónál, ahogy az erények listája sem tisztán a keresztény erényeké, hanem – mint a mérsékleté – valójában az antik erénytan áthagyományozódása. Botero elmélete a tomisták és a humanisták gondolkodásmódjára egyaránt emlékeztet, amennyiben összebékíti a két hagyományt, az antikvitásé és a kereszténységét. De úgy teszi ezt, hogy a békítés eredményeként egy új diskurzus megalapozásában vesz részt, mely már a modernitás problémáira keresi a választ. Teszi ezt anélkül, hogy olyan radikális törés mellett kötelezné el magát, mint amilyet Machiavelli vállalt magára, amikor megírta *A fejedelem* (1513,1532) című művét.

## Utóirat: az államérdek-tan nagy elbeszélése.

Botero, Richelieu, Metternich, Kissinger

Mint láttuk, nem Botero találta ki az államérdek tanát, de ő volt az az első gondolkodó, aki egy monográfia keretei között foglalta össze annak legfontosabb összetevőit. Ezért joggal számíthatjuk e diskurzus hagyományát az ő könyvétől, akkor is, ha előtte is használták a fogalmat, például Guicciardini és Della Casa. E zárófejezetben azt fogjuk röviden áttekinteni, hogyan jut el, és miként viszonyul ez a kora újkori beszédmód a 20. században kialakuló nemzetközi kapcsolatok elméletének beszédmódjához.

Záró történetünk első állomása Botero 1589-es könyvének francia fordítása, mely 1599-ben jelent meg, *Raison et gouvernement d'estat* címen, Párizsban, Gabriel Chappuys fordításában. Ezzel elindult az a folyamat, amely persze nem csak elméleti-ideológiai szinten zajlott, hanem a kőkemény hatalmi politika terminusaiban is, a harminc éves háború által szabott keretek közt, de amelyek eredményeképp az olasz doktrína franciává vált, s a fejedelemségek után a király által megszemélyesített nagy, központosított államra kezdték alkalmazni. Ennek az alkalmazási folyamatnak a csúcsa Richelieu bíboros kormányzása, aki arra használta a fogalmat és a hozzá kapcsolódó elméletet, hogy az államépítést csellel vagy erőszakkal, de konkrétan véghezvigye. (Church, 1972) A francia nyelvű terminus, mely már sok tekintetben önállósult eredeti itáliai kontextusától, a *raison d'état* ezért az utókor szemében leginkább Richelieu, s

rajta keresztül aztán XIV. Lajos nevéhez fűződik.<sup>22</sup> (Poole, 2015:98) A bíboros maga próbálta megfogalmazni az utókor számára saját politikai szemléletét, ezért általánosított gondolatait ma is olvashatjuk. (Richelieu 1680)

Richelieu nem érte meg a harmincéves háború végét, művére ezért Mazarin tette fel a koronát. A harmincéves háború lezárását jelentő vesztfáliai békeszerződések, melyeket utóda hozott tető alá, olyan módon tudták szabályozni a bodini terminussal szuverénnek nevezett államok viszonyát, hogy érvényesüljön az az új, globális reálpolitikai elv, amit hatalmi egyensúlyként (*balance of power*) ismert a kor.

A vesztfáliai békétől (1648) aztán egyenes (bár eléggé göröngyös) út vezet a bécsi kongresszusig (1814–1815), ami hasonló célt tűzött ki a napóleoni háborúk lezárásaként, mint amit elődje a harmincéves háborúval kapcsolatban. Itt is az európai kontinentális béke megteremtése volt az elsődleges cél, de a korabeli kontextusban ez megint csak globális jelentőségű nemzetközi egyezménynek bizonyult. A bécsi kongresszus meghatározó egyénisége, a korai 19. század Richelieu-je Metternich herceg volt, aki másik elődjéhez, Mazarinhez hasonlóan sikeres diplomáciai manőverek eredményeképp rá tudta kényszeríteni akaratát az egymással is versengő tárgyalófelekre. Ennek azonban az volt a feltétele, hogy igencsak alapos ismeretekkel, ha tetszik, Botero szavával, tapasztalattal rendelkezzen ne csak általában a politika természetéről, hanem specifikusan is az egyes államok sajátos érdekviszonyairól, illetve az államok egymás közötti viszonyainak erővonalairól. Hogy Metternich rendelkezett ezzel a tudással, arról az általa írt *Memoires* tanúskodik. (Metternich 1881–1886). Ebből való a következő részlet, a tapasztalatokból levont következtetés:

„A politika az államok vitális érdekeinek tudománya, a legátfogóbb értelemben. Mivel, azonban ma már olyan, hogy elszigetelt állam, nem létezik[...] mindig az államok közösségére kell tekintenünk, mint a modern világ alapvető feltételére[...] A politikatudomány nagy axiómái minden állam politikai érdekeinek ismeretéből következnek; ezeken az általános érdekeken alapul létük garanciája... A nemzetközi kapcsolatok megalapítása, azon kölcsönösségen alapulva, melyet a megszerzett jogok iránti tisztelet biztosít, alkotják a mi időnkben a politika lényegét.” (Gulick, 1967:32)

Metternich tehát felismerte, hogy már nem csak egy államot, sőt, még csak nem is egy birodalmat irányít, hanem egy világrend biztos alapjait kívánja megteremteni. S bár teljesítményét jogos kritika érheti, ha meggondoljuk, mennyire és milyen sokáig süket volt a szabadság-követelések különféle válfajai iránt ő is, és az általa működtetett hatalmi háló, valójában sokáig sikerült megakadályoznia az európai hatalmak egymás közti vetélkedésének agresszívabb, háborús formáit, legalábbis az öreg kontinensen. Természetesen az első világhá-

<sup>22</sup> Poole Philip Bobbit felosztására utal, amely az itáliai és a francia modell mellett megkülönbözteti a német verziót is, melyet a *Staats raison* szóval jelöl (másként *Staatsräson*), s a területi állam létrejöttével azonosít – no és persze Nagy Frigyes személyével. (Bobbit, 2002)

ború felől visszanezve kevésbé tűnik dicsőségesnek az általa tető alá hozott Szentszövetség tényleges politikai hatása, s globálisan még lesújtóbb lehet a véleményünk, de hát az első világháborút lezáró Párizs környéki békeszerződések (1919), ha lehet, még sérülékenyebbnak bizonyult, s még evidensebben hordozták magukban egy újabb világháború csíráját.

A nemzetközi kapcsolatok realista elméletének kidolgozása éppen ebben a közegben vált halaszhatatlanná. Hiszen a második világháború, mely soha nem látott pusztítást és a Holokausztot hozta magával, újszerű megoldást követelt a győztes nagyhatalmaktól is.

Ebben a traumatikus helyzetben, de már a hidegháború kellős közepén írta meg doktori dolgozatát egy tehetséges és politikailag is igen erőteljesen motivált harvardi hallgató. A dolgozat címe *Peace, Legitimacy, and the Equilibrium (A Study of the Statesmanship of Castlereagh and Metternich)* (1954) volt, szerzője pedig Henry Kissinger. (Kissinger, 1957) A hitleristák elől 1938-ban szüleivel menekülő németországi zsidó származású Kissinger megszállottan kereste annak útját-módját, miként tudna bekapcsolódni az USA külpolitikájának alakításába. Doktori dolgozata sem pusztán történeti érdekű munka volt, hanem valójában ennek írása során dolgozta ki a szerző a maga diplomáciára és nemzetközi kapcsolatokra vonatkoztatott *Realpolitik*jét. (Kaplan, 1999)

Ezzel az utolsó kapcsolódással, amely a leendő amerikai külügyminiszter és a volt szentszövetségi kardinális között létrejött, kívántuk igazolni a tényleges összeköttetést az államérend tanát alapító kora újkori itáliai humanista Botero és a 20. századi nemzetközi kapcsolatok teoretikus és történeti vénával is megáldott külpolitikai szakértője, majd amerikai réalpolitikusa, Henry Kissinger között. Mindez alátámasztja kiinduló tézisünket: hogy döntő jelentőségű korunk kihívásainak megértése szempontjából az a történetinek nevezett fordulat (*historical turn*), amely a nemzetközi kapcsolatok elméletét végre összeköti a politikai eszmetörténettel. Az eszmetörténet révén válik a politikai kapcsolatok tudománya is reflektálttá, vagyis arra képessé, hogy tudatára ébredjen saját gondolkodásmódja előfeltételeinek és nyelvi-történeti megelözöttségének..

## Hivatkozott művek

- Bireley, Robert (1990): *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Bireley, Robert (1999): *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700. A Reassessment of the Counter Reformation*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Bobbit, Philip (2002): *The Shield of Achilles: War, Peace, and the Course of History*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bobroff, Eastwood (2003): *The Earthly Structures of Divine Ideas: Influences on the Political Economy of Giovanni Botero*. A Thesis. University of Saskatchewan Saskatoon, 6.

- <http://ecommons.usask.ca/bitstream/handle/10388/etd-08082005-135926/copyrightthesis.pdf?sequence=1> , letöltve 2015. december 10.
- Borzsák, István (1994): A tacitizmus kérdéséhez. In: *Dragma. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Telosz Kiadó.
- Brooke, Christopher (2012): *Philosophic Pride: Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau*. Princeton: Princeton University Press
- Burke, Peter (1991): Tacitism, scepticism, and reason of state. In: J. H. Burns (ed): *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castiglione, Baldassare: *Il Cortegiano* (1528), magyar kiadása *Az udvari ember*. ford. Vigh Éva, Mundus Kiadó, Budapest, 2008.
- Church, William F (1972): *Richelieu and Reason of State*. Pinceto: Princeton University Press,
- Cosgrove, Denis (2003): Globalism and Tolerance in Early Modern Geography. *Annals of the Association of American Geographers*. Vol. 93. No. 4. 852-870.
- Csejtej Dezső (2004): Érvelés és argumentáció Francisco de Vitoria: *Az indiánokról szóló relectiójában*. *Pro Philosophia Füzetek*. 10. évf. 2. sz. 3-15.
- Descendre, Romain (2009): *L'état du monde: Giovanni Botero entre Raison d'État et géopolitique*. Genève: Droz.
- Dunn, John (1979): *Western Political Theory in the Face of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Egedy, Gergely (2011): *Bevezetés a nemzetközi kapcsolatok elméletébe*. Budapest: HVG-ORAC.
- Farkis, Tímea (2001): Államrezon, államérdek, politika. Egy XVII. századi politikai író: Gregorio Leti. In: Szegedi, Eszter – Falvy, Dávid (szerk.): *Ritarr parlando il bel: Tanulmányok Király Erzsébet tiszteletére*. Budapest: L'Harmattan. 191-202.
- Farrell, Allan P. (1970): *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599: Translated into English, with an Introduction and Explanatory*. Detroit: University of Detroit. <http://www.bc.edu/sites/libraries/ratio/ratio1599.pdf> letöltve: 2015. december 10.
- Forbes, Duncan (1975): *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gracián, Baltasar (2001): *A hős*. Ford. Csuday Csaba. Budapest: Palatinus.
- Gulick, Edward V.(1967): *Europe's Classical Balance of Power*. New York: Norton.
- Hont, István (2005): *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*. Cambridge: Belknap, Harvard University Press.
- Hont, István – Ignatieff, Michael (1983): *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horkay Hörcher, Ferenc (2006a): Eszmetörténeti bevezetés a globális kapitalizmus gazdaságtanába. *Élet és Irodalom*. 50. évf. 8. sz.
- Horkay Hörcher, Ferenc (2006b): Prudencia, kairosz, decorum (A konzervativizmus időszemléletéről) című írásomat, *Információs társadalom: társadalomtudományi folyóirat*, 6. évf. 4. sz. 61-80.

- Horkay Hörcher Ferenc (2007): Államrezon és konzervativizmus. *Kommentár*. 6. sz. 50-71.
- Kaplan, Robert D (1999): Kissinger, Metternich, and Realism. *The Atlantic*, <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1999/06/kissinger-metternich-and-realism/377625/> letöltve 2015. december 10.
- Kelly, Duncan (2009) (ed.): *Lineages of Empire: The Historical Roots of British Imperial Thought*. Oxford: Oxford University.
- Kissinger, Henry (1954): The Conservative Dilemma: Reflections on the Political Thought of Metternich. *The American Political Science Review*. Vol. 48. No. 4. 1017-1030.
- Kissinger, Henry (1957): *A World Restored: Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace, 1812–22*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Kontler, László (2006). A globális kapitalizmus elviselhetetlen könnyűsége. *BUKSZ*. 18. évf. 3. sz. 204-213.
- Long, David –Schmidt, Brian C (2005): *Imperialism and Internationalism in the Discipline of International Relations*. Albany: State University of New York Press.
- McCourt, David (2012): What's at Stake in the Historical Turn? Theory, Practice and Phronesis in International Relations, In: *Millennium: Journal of International Studies* 41(1), 23 –42.
- Metternich, Clemens (1881-1886): *Memoires, documents et ecrits divers laisses par le prince de Metternich, chancelier de cour et d'Etat*. Paris. 1881-1886.
- Momigliano, Arlando (1947): The First Political Commentary on Tacitus. *The Journal of Roman Studies*. Vol. 37. No. 1-2. 99-101.
- Momigliano, Arlando (1990): Tacitus and the Tacitist Tradition, In uő. *The Foundations of Modern Historiography*. Berkeley: University of California Press.
- Papy, Jan (2011): Justus Lipsius, In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/justus-lipsius/> letöltve: 2015. december 10.
- Poole, Thomas (2015): *Reason of State: Law, Prerogative, Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pounds, Norman John Greville (1978): *An Historical Geography of Europe, 1500-1840*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Richelieu, Armand du Plessis (1680): *Testament Politique du Cardinal Duc de Richelieu*. Amsterdam.
- Schellhase, Kenneth C. (1976): *Tacitus in Renaissance Political Thought*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schellhase, Kenneth C (1992): Botero, Reason of State, and Tacitus. In Baldini, A. Enzo (ed.): *Botero e La „Ragion di Stato: Atti dei Convegni in Memoria di Luigi Firpo*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Soll, Jacob (2008): *Publishing The Prince. History, Reading, and the Birth of Political Criticism*. Ann Arbor: The University of Michigan Press
- Thumfart, Johannes (2009): *Die Begründung der globalpolitischen Philosophie: Zu Francisco de Vitorias „relectio de indis recenter inventis“ von 1539*. Berlin: Kadmos.

- Titus Livius (é. n.): *A római nép története a város alapításától*. V. könyv. Ford. Muraközy Gyula. <http://mek.oszk.hu/06200/06201/html/romai5.htm#4> Letöltve: 2015. december 20.
- Tuck, Richard (1993): *Philosophy and Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vigh, Éva (2003): A viselkedés retorikája és Tesauro. *Világosság*. 11-12. sz. 121-127.
- Vigh, Éva (szerk.) (2004): *Az udvari élet művészete Itáliában*. Budapest: Balassi.
- Viroli, Maurizio (1992): *From Politics to Reason of State: The acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagorin, Perez (1990): *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge: Harvard University Press

Horváth Szilvia

## Chantal Mouffe: politikai filozófia a realizmus határán

A Chantal Mouffe politikafilozófiáját jellemző realista vonások elemzésekor két kérdésre szükséges előzetesen válaszolni. Először, hogy a kortárs politikaelméletben kezelhető-e egységes mozgalomként a politikai realizmus, másodsor, hogy Chantal Mouffe hogyan illeszkedik ebbe.

Azok a kortárs politikai realizmussal foglalkozó tanulmányok, melyek Mouffe-ot is kiemelten tárgyalják, egyetértenek azt illetően, hogy a politikai realizmus nem egységes iskola. (Galston, 2010; Stears, 2007; Sleat, 2011) Ám mind úgy vélik, hogy vannak olyan gondolkodási mintázatok, amelyek egy sor politikaelméleti szerzőt egyaránt jellemeznek. Ezek közül kiemelhető pár: a realisták elfogadják a politika és konfliktus közötti kapcsolatot, beleértve a tényt is, hogy a kortárs társadalmak mélyen megosztottak. Utópiellenességüknek köszönhetően úgy vélik, hogy a harmonikus társadalom elérése lehetetlen. Politikai gondolkodásuk jellemzője az emberi természet realista felfogása, mely elismeri a szenvedélyek politikai jelentőségét. Összességében pedig különös hangsúlyt fektetnek a politika hatalmi, aszimmetrikus, hegemón aspektusaira. (vö. Galston, 2010; Sleat, 2011) Mindegyik jellegzetesen hiányzik a politika liberális felfogásából, vagyis a kortárs realisták a liberális főáramának kritikusai és kihívói is.

Mouffe politikai filozófiájával összevetve a politikai realizmus legkarakteresebb jegye a politika konfliktusos felfogása. Ezt viszont a demokratikus agonizmuselméletekre is jellemzőnek tartják (lásd Deveaux 1999, Fossen 2008), márpedig Mouffe magát öndefiníció szerint is idesorolja. (Mouffe, 2000:80–107., 2005:20., 131) Ez azonban csak az egyik kategorizálási lehetőség. William A. Galston a politikai realizmusról írott tanulmányában Mouffe-ot az egyik főrealistának tartja, olyan szerzőnek, akinél a politika konfliktusos felfogása minden más szerzőnél markánsabban jelenik meg. (Galston, 2010:396) A következő gondolatmenetben, ahol politikai filozófiáját a realizmus iménti jegyei alapján elemzem, ez áll a középpontban.

Ez a rekonstrukció a következő egymással is összefüggő mozzanatok köré épül. Először, Mouffe politikai filozófiájában több szinten is kimutatható a gyakorlati gondolkodás iránti igény. Másodsor, Mouffe értelmezhető antiutópista szerzőként, aki folyamatosan utal a politikai helyzet reális felméréseinek szükségességére. Ennek fókuszában a politika és a konfliktus eltörölhetetlen kapcsolata áll, bár ez nem pusztán leíró realizmus: a konfliktusos politika fenn-

tartásához normatív következmények társulnak. Harmadszor, kimutatható, hogy Mouffe-ot bizonyos mértékű antropológiai realizmus jellemzi. Az emberi szociabilitást kettős arcúnak tekinti: jónak és rossznak egyszerre, miközben hangsúlyozza a politika affektív aspektusát. Negyedszer, az a vonás, amelyet mérsékelt realistának vagy realiztikusnak nevezhetnénk, és arra a vegyes karakterre jelent utalást, mely szerint bár Mouffe a politika konfliktusos szemléletének kiemelten fontos szerzője, aki Carl Schmittre (Schmitt, 2002) alapozva a politika antagonisztikus mozzanatának eltörölhetetlenségét hangsúlyozza, de egyértelműen pluralista is. Bár, és ez ismét látható realista vonásként, mégis úgy véli, hogy a pluralizmus nem lehet totális, a demokratikus helyzet politikai döntést igényel.

Vagyis noha Mouffe olvasható realistiként, de más paradigmák szerint is, mint – különösen – a demokratikus agón elmélete vagy a radikális demokrácia emancipatórikus projektje. Az elsőre teszek kísérletet, de fenntartva azt, hogy ennek – legalább az agón formájában – értelmezhető a határa is.

## A gyakorlati gondolkodás típusai

Mouffe esetében a gyakorlati gondolkodásnak kétféle értelemben lehet jelentést adni. Egyrésztől formailag a jellegzetesen polemikus politikafilozófiai írásgyakorlatát illetően, másrésztől tartalmilag ezen írások hibrid, egyszerre politikai filozófiai és gyakorlati, aktuális politikai problémákat tárgyaló és javaslatokat nyújtani kívánó jellege miatt.

Az első, formai jellegzetesség rögtön bevezető Mouffe írásaihoz; az itt tárgyalt három, az életművet tulajdonképpen kirajzoló kötete közül kettő gyűjteményes kötet, tele rengeteg ismétlődéssel és időről időre újrakontextualizált gondolatmenettel. Művei jellegzetesen polemikus szerkezetűek, permanens vitában állnak mind a liberális főáram aktuális reprezentatív szerzőivel, mind a baloldal egyes irányzataival. Érvelése a szó eredeti, klasszikus retorikai értelmében agonisztikus logikájú. Ez azonban kritika tárgya is lehet. Galston rámutat arra, hogy mi a gond Mouffe-fal, s úgy tűnik, ez az egész realista mozgalomra igaz: vajon politikaelmélete koherens nézetrendszert alkot, vagy csak figyelmeztetés a liberális utópizmussal szemben? (Galston, 2010:408) Mouffe életműve lényegében változó kontextusokban újrafogalmazott és néha finomított nézetek sokasága. A polemikus jellegből következő látszólag alacsony koherenciaszint különösen zavaró lehet. Ehhez jön még az, hogy bár Mouffe politikafelfogását ténylegesen lehet úgy értelmezni, hogy az realista, de nem ez a végső szó. Más szavakkal szólva, nézetei áthelyezhetők egy másik kontextusba, és végső soron újraírható politikai realistiként – ahogyan arra Galston tanulmánya példát nyújt. Ugyanakkor szövegeinek megvan az önálló, de sokszor nem explicit problematikája, az említett polemikus jelleg mellett vagy éppen annak köszönhetően. Ami a realista újraírás potenciális határait illeti: a politi-

ka konfliktusos felfogását a kortárs demokratikus intézményrendszer feltételeivel igyekeznek összeegyeztetni, de van egy átfogó és normatív igénye is: a pluralitás fenntarthatósága. Vagy ami még kevésbé explicit, egy emancipációs irányultságú radikális demokrácia.

Utóbbi állítás, miszerint *ez*, és nem önmagában a pluralitás, vagy a konfliktusos politika áll írásai középpontjában, legfeljebb egy ilyen elemzésben ennyire explicit és egyértelmű. Thomas Fossen, miközben az agonisztikus demokraciáfelfogásokat tárgyalja, úgy véli, hogy a Mouffe által is sokszor megfogalmazott – valódi – pluralizmus nem a mouffe-i politikaelmélet végső normatív értéke, úgy érve, hogy nem kielégítő normatív érv. De azt is írja, hogy „nem egészen tiszta [mi volna ez] (...) mindazonáltal későbbi munkáiban a demokraciát egyértelműen azonosítja az elnyomással szembeni kihívással”, vagyis a normatív középpont nem a pluralizmus, hanem egy emancipatórikus (radikális) demokrácia. (Fossen, 2008: 387) Ezek szerintem tisztán benne vannak az említett tanulmányokban, bár szétszórtan szövegei polemikus jellege miatt.

Lényegében csak a polemikus rendszerekben elszórt utalások sokszoros interpretációján keresztül válik tisztán láthatóvá azt, hogy mi határozza meg az írások normatív hátterét. Ennek magyarázatául szolgálhat az, hogy munkái a kortárs politikai filozófiai helyzetértékelésből indulnak ki, és a szövegek kontextusról kontextusra, ellenfélről ellenfélre haladnak. Bár nem valószínű, hogy szintisztán realista jellegzetességről van szó, mégis elképzelhető, hogy egy olyan gyakorlatról, ami jellemző lehet a realista írásmódra. A kortárs realizmus kritikai gondolkodás, ahol jellemzően a nyugati liberális *Zeitgeist* utópizmusa a kritika tárgya, aminek köszönhetően ez marginális politikafilozófiai pozíció. (Sigwart, 2013:412) Ha ebben az értelemben gyakorlati gondolkodás, akkor osztja a politikai szituáció azon jegyét, hogy kontextuskötöttségének köszönhetően polemikus szerkezetű. Mouffe esetében az, ami hiánynak tűnik, inkább egy írásgyakorlat működőképességének a feltétele, de ez nem csak formális jellemző, hanem kontextuális beágyazottságának köszönhetően – legalább részben – elmélet-specifikus sajátosságként is értékelhető.

Ennél viszont fontosabb írásainak másik említett tartalmi jellemzője: eme írások elméletiek és gyakorlatiak egyszerre abban az értelemben, hogy habár politikai filozófiaiak, de kézzelfogható, bennünket foglalkoztató gyakorlati politikai problémákra keresnek válaszokat, és bizonyos mértékben adnak is (erre hívja fel a figyelmet: Marres, 2007). Néhány példa: a jobboldali extremizmusok, az iszlám radikalizmus stb. jelentette kérdések. Ezek a kortárs nyugati politika ténylegesen létező kihívásai, nemcsak ma, de írásainak tanúsága szerint már a 90-es évek elején is. Mouffe ehhez kapcsolja intézményi javaslatait, mint azt, ami a radikális demokrácia a demokratikus rezsimek agonizmust erősítő intézményeire irányul.

Az intézményi válaszok, mint az oppozíciós politika rehabilitálása vagy a deliberatívval szemben a parlamentáris (képviselési) politika preferálása valójában nem tekinthetőek innovatívnak. Ahogyan egy recenzense fogalmaz: ebben

az értelemben a politikaképe leginkább tizenkilencedik századi marad. (Marres, 2007:134) Nem különösebben foglalkozik a létező demokratikus intézményekkel azt leszámítva, hogy a közvetlen részvételi demokrácia helyett egyértelműen a képviseleti mellett foglal állást. (Torfing, 1999:259, Mouffe, 1993, 2000) Ennek viszont megvan a maga kettős, egymással összefüggő oka. Az egyik ok az, hogy van már bizonyos hagyomány, és nincs okunk valami teljesen új bevezetésén gondolkodni. (Mouffe, 1993:104) A másik ok normatív: Mouffe elfogadja ennek a hagyománynak az alapértékeit, és megmarad baloldalinak is. Más megfogalmazásban, a politika realista természetének elfogadása mellett sem gondolja azt, hogy a demokrácia melletti elkötelezettség naivitás volna. (Marres, 2007:133)

A demokrácia nyugati és modern értelemben vett értékei egyszerre reáliák és inspirációs forrásul szolgáló alapok akkor, amikor a kérdés a valódi pluralitás fenntartása és a demokratikus projekt elmélyítése. Ugyanakkor elmondja azt is, hogy a liberális demokratikus intézményeket nem lehet egyszer s mindenkorra adottnak venni, azok mindig védelemre szorulnak. (Mouffe, 2000:4) Ennek az intézményrendszernek van egy különösen figyelemre méltó feladata: az antagonisztikus konfliktusok agonizmussá transzformálása, olyan politikai identitások kialakulásának elősegítése, melyek kompatibilisek a demokratikus pluralizmussal. (Mouffe, 2005:23) Másként fogalmazva az intézményrendszer feladata az, hogy átváltoztassa az ellenséget (*enemy*) ellenfélle (*adversary*) (Mouffe, 2005:22), vagyis egyszerre tartsa fenn a konfliktus, ezzel a különbözés és alternatívanyújtás lehetőségét, valamint magát a demokratikus politikai keretrendszert is.

## Antiutópizmus és a harmonikus társadalom lehetetlensége

A kortárs politikai realizmus egyik jellegzetesnek tartott vonása az utópikus gondolkodással szembeni kritika abban az értelemben, hogy „a politikai elvek nem szolgálhatnak standardként a politikai élet számára, hacsaknem alkalmassak a megvalósításra az általunk ismert világban”, vagyis eme világ valós szerkezete szerint. (Galston, 2010:396) Mouffe szintén ad helyzetértékelést, meghozza több szinten, amelyet lehet realistiként értelmezni, bár ezek mögött van valamilyen máshonnan származtatható értéktartalom és politikai elköteleződés is. Partikuláris értelemben két szempontból ad helyzetleírást, az egyik tágabb időhorizontot fog át, a modern demokratikus korszakot, a másik szűkebbet, a jelenét. Univerzálisan a politika természetére irányuló választ kapunk. Utóbbi kapcsán elsősorban azokat az érveket állítom hadrendbe, amelyek kifejezetten cáfolják, hogy a politika konfliktusos felfogásában ne lennének értékszemponatok, vagyis azokat a mintázatokat keresem, amelyek egy, a politika természetére és jellegére irányuló realistának minősíthető állásfoglaláson *belül* mutathatóak fel és önértékkel bírnak.

Mouffe modern demokráciák természetét illetően hivatkozza Claude Lefort elméletét. A modern demokrácia – klasszikustól radikálisan eltérő – kialakulását egy olyan szimbolikus transzformáció tette lehetővé, melyet „a bizonyosság jeleinek felbomlása” jellemez, a hatalom, jog, tudás radikális indetermináltsága. A „demokratikus forradalom” olyan új horizont kialakulását jelenti, amelyben lehetetlen végső legitimitást kialakítani. (Mouffe, 2000:1–2) Valójában, ahogyan sok helyütt hangsúlyozza, a demokrácia modern felfogása és a hozzá kapcsolódó liberalizmus két egymástól lényegesen eltérő tradíciót képez. A liberális tradíció fókusza az egyéni autonómia és szabadság valamint az emberi jogok, a demokráciáé pedig a kormányzók és kormányzottak azonossága, a népszuverenitás és az egyenlőség. A kettő közti viszonyt feszültség jellemzi, például azért, mert egy liberális demokráciában mindig van határa a népszuverenitás gyakorlásának, s míg e határ léte nem lehet kétséges, az, hogy hol húzandó meg, mindig vitatott. (Mouffe, 2000:2–4) Vagyis ha vannak is központi értékek, azok tartalma mindig vitatott, ahogyan a kortárs demokráciakon belül húzható határok is.

Ennek logikai ekvivalense az, ahogyan a modern demokrácia kondíció között a politikai filozófia feladatát megfogalmazza: „a modern demokratikus társadalmakban a politikai filozófia feladata nem a megalapozás, hanem egy olyan nyelv feltárása, amely lehetőséget nyújt számunkra a társadalmi viszonyaink újraírására. (...) nem a liberális demokratikus rezsimek metafizikai megalapozásához nyújt érveket, (...) hanem segít bennünket abban, hogy megvédhessük a demokráciát olyan módon, hogy a demokratikus mátrixon belül új szubjektumpozíciókat kiformalva elmélyítjük és kiterjesztjük demokratikus gyakorlatainkat.” (Mouffe, 1993:57) Más szavakkal szólva, a demokratikus közösségek (és identitások) határai vitatottak, a politikai filozófia pedig nem szolgálhat végső (univerzális) megalapozással. A „demokratikus forradalommal” olyan szimbolikus keretek jöttek létre, amelyek lehetetlenné teszik a legitimitás bárminemű végső megalapozhatóságát. (Mouffe, 2000:2)

Ami a szűkebb időhorizontot illeti, a „mi a helyzet?” kérdésre adott válasza az, hogy a szovjet blokk összeomlásával a nyugat számára megszűnt az ellenfél, de nem jött létre új politikai értelemben vett határ, ami azt a képet strukturálná, ahogyan a világunkat felfogjuk. Dominánssá vált a neoliberais globalizáció és az individualisztikus fogyasztói kultúra, a valós politikai választási lehetőségek eltűntek. Az eredmény: növekvő elégedetlenség a liberális demokrácia intézményeivel szemben, ami csökkenő választási részvételben és a radikális jobboldali populizmusokban manifesztálódik. (Mouffe, 2008:89)

Mouffe e folyamat okaként a valós politikai lehetőségek kialakulásának és a demokratikus értékek melletti elkötelezettségnek a hiányát azonosítja, és összekapcsolja azzal, hogy a kortárs politikaelmélet – sőt igazából a kortárs politikai Zeitgeist (nemcsak a liberálisok, hanem a harmadik utasok és a posztpolitikai víziót kínáló is) – nem tekinti a konfliktust konstitutívnak a politikában. Valós választási lehetőségek híján olyan politikai törekvések erősödtek

meg, amelyek az adott szituációban jól artikuláltak voltak, a döntés és az identifikáció, az érzelmi elköteleződés lehetőségét nyújtva az embereknek, csakhogy olyan értékek és célok körül, amelyek nem összeegyeztethetőek a demokrácia tradicionális értékeivel. A választási lehetőségek ilyen pluralitása pedig csak a konfliktusokkal karöltve létezhet. A kérdés tehát nem a konfliktusok *léte*, hanem *minősége*.

Vagyis helyzetértékelésének következő, egyben átfogó és univerzális sajátossága a politika természetére irányul. Mouffe a politika természetét konfliktuosnak tartja, azaz a politikai helyzet eltörölhetetlen sajátosságának, a politika realitásának. A politika és a konfliktus összekapcsolása egy sor kérdést felvet, mindenekelőtt a rendét, amit Mouffe nem hobbes-i mintára ért meg. Ugyanakkor egy kissé rejtve marad, mi erre a válasza azon túl, hogy magára a demokratikus intézményrendszerre testálja a feladatot, hogy az intenzív küzdelmeket agonisztikussá transzformálja. (lásd pl. Mouffe, 2005:20–23; Mouffe, 2011).

Noha másokkal egyetemben azt állítja, hogy a politika nem egyszerűen konfliktuos, hanem konfliktusokra szükség van, de mégis felmerül a dilemma: nem könnyű hinni abban, hogy a szélsőséges konfliktus (háború) önmagában vett érték lenne. E ponton ellenetesként érdemes egy megkülönböztetés lehetőségét felvetni. A konfliktuos politika lehet leíró, de normatív állítás is, és az elsőből nem következik szükségszerűen és automatikusan a másik. Továbbá abból, hogy a helyzetet valaki ebben az értelemben véve realistiként érti meg, nem következik, hogy semmilyen politikai értékre nincs szükség. (vö. Galston, 2010:395-396) Ezek lehetnek külsők, de a realista politikafelfogás belső értékei is. A következőkben azokat az érveket gyűjtöm össze, amelyeket kifejezetten a konfliktus értékessége mellett lehet felhozni, azzal a megszorítással, hogy nem háborús konfliktusokról van szó – bár ez már továbbmutat a konfliktus és konszenzus felszámolhatatlanul paradox viszonyára, és Mouffe-ot mérsékelt realista szerzőként láttatja.

Konfliktus és politika kapcsolatát illetően a leírótól a (belső) normatív pozícióig elméletileg elkülöníthető több lehetséges álláspont. Ilyenek Mouffe-nál a leíró pozíció, amely konfliktus és politika viszonyában eltörölhetetlen tényt lát és ezt meg is nevezi, valamint konstitutívna tartja a politikát illetően. A pusztán leíró realizmuson túlmenően olyan érvek is előkerülnek, amelyek a konfliktus hiányának negatív konzekvenciáival foglalkoznak, és némiképp defenzív pozícióból érvelnek, egyfajta figyelmeztető realizmusként, mint például, hogy konfliktus híján az elnyomottak erőszakkal térnek vissza. (vö. Galston, 2010:398) Már inkább a normatív belső értékhez közelítő az eset, amikor Mouffe a konfliktusban feltételt lát; azt, amely szükséges ahhoz, hogy más értékek megvalósulhassanak, mint például a pluralitás és a választási lehetőség. Úgy tűnik, hogy ebben az esetben az értékpluralizmus és a konfliktus között olyan szoros a kapcsolat, hogy a konfliktus feltételszerepe ellenére is már közel önértékkel bír.

Galston és mások elmondják, hogy a politikai realisták a politikai életet általában megosztottabbnak látják, mint ellenfeleik, Mouffe a konfliktusban egyben a pluralitás lehetőségét is. Mivel a konfliktus és az azt megalapozó különbségek az emberi élet alapkondícióit alkotják, valójában nem tüntethetőek el. A konfliktus tagadása episztemológiai tévedés, de gyakorlati következménye „az elnyomott visszatérése”. Érvelése szerint „ha a demokratikus konfrontáció eltűnik, a politikai maga antagonisztikus dimenziójában más csatornákon keresztül mutatkozik meg” (Mouffe, 2000:114), mivel a konfliktus az emberi szociabilitás állandó jegye.

A konfliktus hiánya egyben a demokratikus rezsimek számára legitimitáshiányként is jelentkezik. A konszenzusra helyezett túlságosan erős hangsúly politikai apátiához vezet (lásd többek közt Mouffe, 2008:94), mivel nincsenek jól artikulált variációk, amelyekkel identifikálódni lehet. Az elképzelés, amely a konszenzus lehetőségére fókuszál, eltünteti a politika hegemon, hatalmi dimenzióját a politika (megértésének) a teréből, vele a szenvedélyeket is, melyek az emberi természet részei és a cselekvések motiválói. (Mouffe, 1993:140) Ennek a következményei: az alternatívahiány és a status quo politika. A konfliktus nélküli politikában nincs helye a változásnak (e tézishhez vö. még Stears, 2007:545–546); ahol nincs helye a konfliktusnak, ott nem tehető láthatóvá a hegemonia és az elnyomás sem. Ez olyan politikafelfogás, amelyre nem alapozható lojalitás, ami legitimációs alapul szolgálhatna a demokratikus rezsimek számára. Nem a konfliktusok politikai életből való kitiltása vagy elfedése, hanem az ellentmondás lehetősége az, ami képes lehet csökkenteni az egymást kölcsönösen kizáró értékek ütközésének az erejét. Mouffe megfogalmazása szerint kisebb a valószínűsége az antagonizmusok felszínre bukkolásának, ha léteznek legitim csatornák az ellentmondó hangok számára is, máskülönben azok jellemzően erőszakos formában bukkannak újra felszínre. (Mouffe, 2005:21; 2011)

A konfliktus hiánya az elnyomott visszatérésére és a legitimitáshiányra mutat rá, ugyanakkor a konfliktusnak a pluralitás fenntartásában is döntő szerepet lehet juttatni.

Mouffe számára a pluralitás nemcsak tény, hanem axiomatikus érték is. Galston rámutat: a realisták gyakran értékpluralisták, akik úgy vélik, hogy az értékek különbsége egy nem-harmonikus morális univerzumot hoz létre. (Galston, 2010:396) E különbségek nem oldhatók fel racionális érveléssel, valójában a politika lényegéről szólnak, eltérő koncepciókat képviselnek és gyakorta inkommenzurábilisak. Mouffe-fal együtt úgy lehetne érvelni, hogy ha a liberalizmus etikai alapelveit komolyan vesszük, vagyis hogy az emberek maguk dönthetik el, hogy milyen életet kívánnak élni és milyen célokat kívánnak követni, akkor a tökéletes konszenzus lehetőségéről le kell mondani és el kell fogadni, hogy a konfliktus és antagonizmus minden politika állandó lehetősége. (Mouffe, 1993:104) A politika racionalista tagadásával szemben a kizárás és a hegemonia mindig a politika része marad, és a politikai értékek mindig vita-

tottak lesznek. Mindazonáltal az már nem mindegy, hogy ezek fenyegetik-e a pluralitásnak keretet nyújtó rendet, ahogyan az sem mindegy, hogy abban hiszünk-e, hogy lehetséges egységes normatív politikai jó/közérdek, vagy hogy úgy vélekedünk-e, hogy a politika feltétele a „szubsztantív normatív és társadalmi homogenitás”, vagy pedig sem. (Mouffe, 1993:115)

A határvonás – vagyis a másik kizárása – mindig a politika része lesz, és tagadása sem képes semlegesíteni a politikait. A liberálisok nem fogadják el a kényszer legitimitását, Mouffe szerint mégis szükségszerűen kizáróak, ami viszont ellenfeleikben a represszió érzetét kelti. Valójában döntésről van szó, ami a más értékekben hívőket morális, vagyis nem-politikai alapon zárja ki. (lásd Mouffe, 1993:143–145) A kérdés pontosan ez: milyen minőségű a kizárás és milyen természetű. Ha a politikai eltörölhetetlen, az még nem jelenti szükségszerűen azt, hogy a határvonással létrehozott politikai válaszok örökre szólnak. Ahelyett, hogy úgy gondolnánk a demokráciára, hogy a válaszok végérvényesek, úgy kellene tekinteni rá, mint „kontingens gyakorlatok összesség[ére].” (Mouffe, 1993:145) A döntés, melynek során kizárják az ellenfeleket, csak átmeneti lehet, jellegét illetően pedig nem morális, hanem csak politikai.

Végül a pluralitás (és részben a legitimitás) kapcsán beszélhetünk a politikai identitások és a politikai viszonyáról, ahol is a konfliktus szintén feltételszerű. Minden identitás megkülönböztetés eredménye, az identifikáció pedig érzelem és elköteleződés, ami a demokratikus rendet illetően legitimációs szempontból is fontos. Ezért el kellene fogadni, hogy ez erőforrás, nem fenyegetés; nem atavisztikus és archaikus maradvány, hanem az ember antropológiai állandó jegye. (lásd Mouffe, 2005, 2011) Mouffe szerint a politikai racionalizmussal az az egyik fő probléma, hogy nem ad hatékony választ az elköteleződés és lojalitás kérdésére. (pl. Mouffe, 1993:54) Az identifikáció nem racionális ügy, hanem éppen a racionalitás határa, és a schmitti mi/ők megkülönböztetésen alapul. Az érzelmek és az identitás depolitizálása sem képes felszámolni a politikának ezt a jegyét, ahogyan az emberek érzelmi elköteleződés iránti igényét sem. Mouffe Schmitt-tel együtt állítja, hogy a politikai soha nem tüntethető el. (Mouffe, 1993:111)

## Antropológiai realizmus és identitásformálódás

Mouffe politikafilozófiájának legfontosabb pszichológiai és antropológiai realista vonásai közé tartozik az, hogy egyrészt elismeri az érzelmek vagy szenvedélyek politikai jelentőségét, másrészt azt is, hogy az identitásformálódás politikai természetű. Mindez egyben vita is a politika racionalista megközelítésmódjaival, és lehetőséget teremt számára ahhoz, hogy megértse a jobboldali populista mozgalmakat és elfogadja azt, hogy igényeiknek legalább egy része legitim. (Marres, 2007) Az érzelmek a demokráciák építőkövei, a legitimitás alapjai, történeti léptékben a fennmaradás zálogai. A demokratikus politikát

veszélyeztetik ugyan a szélsőséges szenvedélyek, de az érzelmek legalább ennyire érzelmi erőforrások is, hiszen elköteleződést és lojalitást jelentenek.

Mouffe vitatkozik az emberi természet racionalista megközelítéseivel, melyek szerinte nem vesznek tudomást az emberi szociabilitás sötét oldaláról. Ezzel lehetetlenné teszik a politika antagonisztikus természetének a megértését. A deliberatív demokrácia hívei, írja, nem képesek erre, mivel szerintük a modern társadalmak fejlődése lehetővé teszi azt, hogy döntéshozás lehetséges legyen korlátozás- és uralommentes situációkban, ahol a döntés racionális konszenzus eredménye. (Mouffe, 2000:132–133) Azzal érvel, hogy az emberi szociabilitás sötét oldalának, az ellenségeskedésnek a tagadása a felvilágosodás optimizmusához vezethető vissza, vagyis bár jellegzetesen hozzátartozik a modernitáshoz, mégis történeti és kontingens. A felvilágosodás az emberi szociabilitás pozitív oldalát, a reciprocitást hangsúlyozta, azt, ami a társulás fennmaradására fókuszált. Az erőszakot és ellenségeskedést pedig olyan jelenségnek tartotta, ami nem tartozik szigorúan az emberi természethez és a fejlődéssel majd meghaladható. (Mouffe, 2000:130–132)

A szenvedélyek az emberi magatartás alapvető mozgatórugói, ráadásul a politikában nem az izolált individuum az alapegység, hanem a csoportok és kollektív identitások. Freudot idézve írja, hogy bár az önérdek alkalmilag valóban az izolált individuum motiválója lehet, de ritkán határozza meg a csoportok viselkedését. (Mouffe, 2000:140) Schmitt például azért is lehet vonzó szerző e ponton, mert a politikai formula barát/ellenség-megkülönböztetése egyértelműen csoportokra utal, miközben Schmitt nyíltan is kifejezi azt, hogy a politika individualisztikus terminusokban nem érthető meg. Végeredményben a politikai csoportok és identitások mindig a politikai formulában kifejezett logika alapján jönnek létre; a benne kifejeződő ellentét vagy antagonizmus nemcsak a politika állandó minősége, hanem a politikai életet létrehozó közösségi elköteleződések feltétele is.

Mouffe úgy érvel, hogy hiába tagadják az antropológiai racionalisták az antagonizmus konstitutív jellegét, ez nem szünteti meg magát az antagonizmust. Pusztán csak „a politika adekvát megértésére” teszik magukat képtelenné (Mouffe 2008:91), miközben az érzelmeket „archaikusnak” bélyegezve száműzik azokat a politikából. Valójában, mondja, nem lehetséges politikai identitás nélkül, hogy a cselekvők el ne különítenék a „mi”-től az „ők”-et. Minden politikai identitás szükségszerűen határvonáson és megkülönböztetésen alapul. (Mouffe 2005; 2008:92; 2011)

A politikai identitások mindig relációs karakterűek, vagyis bennük nem valamilyen eleve adott lényeg fejeződik ki. (lásd Howarth–Stavrakakis, 2000:10, Mottier, 2004:156–157) Schmitt barát/ellenség-megkülönböztetésében a relációs jelleg egyértelmű, de mivel tiszta határvonást és teljes identikusságot sugall, csak elméleti szélső eset. (vö. még Norval, 2000:223-tól) A politikai identitásképző határvonások komplexek és a határ mindkét oldalát illetően formálóak. Minden politikai identitásformálódás egy „ők”-höz képest megy végbe,

ami elmosza a külső és a belső közötti megkülönböztetések konvencionális egyértelműségét. Valójában nincs teljes identikusság, a „Másik” feltűnése megakadályozza azt, hogy valaki totálisan azonos lehessen önmagával (vö. Howarth–Stavrakakis, 2000:10), vagy „a Másik az én szívében fekszik, de mégis valami idegen a számára.” (Norval, 2000:224) Ahogy Aletta J. Norval rámutat, ez a viszony sokszorosán komplexsége teszi az „én” és a „másik”, valamint a „külső és a belső” viszonyát, megkérdőjelezve a vagy-vagy gondolkodás érvényességét: „a külső megfertőzi a belsőt, és vice versa” (Norval, 224). Valójában a másik, az idegen, az „ők” szükségszerűen az identitás részét képezik.

Megkülönböztetés és határvonás nélkül tehát nincs politikai identitás, de politika sem. A saját identitás kialakításához mindig szükség van határvonásra, a politikai másikra. Ezért az nem értelmezhető individuális terminusokban, miközben minden megkülönböztetés és minden elköteleződés érzelmi karakterű. És bár a szenvedélyek valóban lehetnek rombolóak, racionalista el nem ismerésük pusztán csak nem vesz tudomást róluk, nem pedig eltörli azok erejét és következményeit.

## A politika primátusa és a konfliktusos politika határai

Galston szerint a sokféle realitát egyesíti a gondolat, hogy a liberalizmus azon céljaival és igényeivel szemben fogalmazzák meg magukat, amelyek a politika-tól való menekülésként foglalhatók össze. (Galston, 2010:386) Mouffe kritikája jórészt az olyan politikafelfogások ellen irányul, melyek szerint a konfliktusok eltüntethetők a politikából, és hogy a „konszenzuspolitika” járható út, sőt az egyedüli, ami járható. (Marres, 2007) A politikát illetően kiindulópontja egyrészt az, hogy nem lehetséges harmonikus, konfliktusmentes (közösségi) élet, másrészt, hogy ez az állapot nem is lenne kívánatos. De ennek van határa: nem minden konfliktus és nem minden politikai csoport (identitás) elfogadható. Ahhoz, hogy politikai rend, mint például demokrácia, létezhesen, más variációkat ki kell zárni, határt kell húzni. Vagyis nem létezhet abszolút pluralitás (Mouffe, 1993:99), és elkerülhetetlen, hogy „ne zárjunk ki bizonyos nézőpontokat.” (Mouffe, 1993:145) Ezen a ponton különösen élesen mutatkozik meg, hogy mit jelent a politikai átfogó természete. A politikai döntés elől az emancipációs pluralizmus (radikális demokrácia) sem menekülhet.

A politika konfliktusos természetére helyezett hangsúlynak köszönhetően szinte óhatatlanul felmerül a kérdés, hogy vajon szükség van-e mégis valamilyen mértékű konszenzusra annak érdekében, hogy a demokratikus rend fennállhasson. (vö. még Galston, 2010:397) Mouffe politikaelméletében bár van a konfliktusos politikának önértéke, de mégsem ez az, ami normatív szempontból meghatározó. Noha amellet foglalt állást, hogy a politika konfliktusos természetű, és ez feltételszerű is a pluralitást illetően, de legalább ennyire, ha

nem jobban elkötelezett olyan értékeknek, mint a szabadság és az egyenlőség kiterjeszhetősége, a valós választási és identifikációs lehetőségek, és elkötelezett egy olyan intézményrendszernek is, amely biztosítani tudja ezek érvényesülésének feltételeit. E kettős viszony értelmezhető úgy, hogy az említett értékeknek a jó része nem a politikaiból származik, hanem egy külső normatív szempontból. Amikor a konfliktusos politikai fényében felmerül a kérdés, hogy mi teszi lehetővé a rendet, a válaszadás során ezek a normatív szempontok is megjelennek.

Politikai konfliktus és rend viszonyát illetően Mouffe szövegeiből több variáció is kiolvasható, ezek leírhatóak olyan skála pontjaiként, amelyek konfliktustól haladnak konszenzus felé. Ilyen válaszok először a fentebb már vázolt döntés (a kizárás), másodsor az identifikáció, harmadszor a disszonáns hangok legitim megjelenését biztosító, az ellentmondást nem-morális terminusokban kezelő politika, vagy röviden az agón. Utóbbi kettő már szorosabban kapcsolódik össze, és az általam normatív külső szempontnak tartott aspektust mutatja be. Pontosabban azt világítja meg, hogy az előbb elemzett realista politikafelfogás hogyan kapcsolódik össze egy emancipatórikus és a demokratikus értékeknek elkötelezett politikai értékrenddel.

Először, konfliktus, döntés és kizárás kapcsán a következőket lehet mondani. A rend maga is politikai, már eleve egymással ütköző hegemon projektek közötti konfliktus eredménye. Ez legalább két fontos elméleti következménnyel jár. Bár a kortárs demokráciákban általános az igény arra, hogy minden érintett számára igazolható legyen a rend, valójában a demokratikus rezsimek legitimitása nem biztosítható pusztán racionális alapon, és mindig van ezekben valamilyen – a racionalitáshoz viszonyítva – erőszakos mozzanat. Másrésztől, mivel minden rend hegemon politikai gyakorlatok következménye, ezért kitett a változásnak vagy a megsemmisülésnek; a nyugati demokráciák is történetiek, esendők és törékenyek.

Annak köszönhetően, hogy a realisták a politikait konfliktusosként határozzák meg, lényegi ellentétbe kerülnek azzal, ahogyan a liberális politikai gondolkodók főárama felfogja a politikát. Az itt realistaként emlegetett politikafelfogásra lehet pillantást vetni ebből a szögből is, és ez itt pontosan azért lehet fontos, mert képes rámutatni Mouffe politikafilozófiájának átmeneti karakterére, hiszen itt explicit vetődik fel konszenzus és konfliktus viszonya.

A liberálisok szerint egy politikai berendezkedés akkor legitim, ha minden tagja számára igazolható és elfogadható, sőt ez a tézis tekinthető annak a liberális minimumnak, amit minden liberális elfogad. (Sleat, 2011:471) A kényszer mindig igazolni kell, miközben a kényszer léte az, amit a realizmus tényként fogad el: „a legtöbb politikaelmélet-alkotás prediszpozíciós szövetének részét képezi az ellenállás a kényszer politikájával (*politics of coercion*) szemben. Természetesen e perspektíva nem volt kihívók nélküli az elmúlt évszázadok során (...) ezt a [másik] tradíciót úgy nevezhetnénk, hogy a »kényszer politikája«: olyan tradíció ez, melynek teoretikusai egyetértenek abban, hogy a kény-

szer minden politikai rend eltörölhetetlen tulajdonsága.” (Stears, 2007:533–534) Az univerzális igazolhatóság iránti igény viszont karakteresen más politikafelfogást eredményez: a konszenzus lesz a politika feltétele. A realisták kritikája szerint a liberális politikaelmélet éppen ezért egyáltalán nem a politika elmélete, hiszen ott a politika csak a konszenzus elérése után kezdődhet el. Ezzel szemben a realista pozícióban a politika előfeltétele nem a harmónia, hanem a konfliktus. (Sleat, 2011:473)

Ugyanakkor még a realista pozíció alapján is szükséges lehet a konszenzus bizonyos foka (vö. Galston, 2010). Egyes szerzők liberális realistiként írják le az álláspontot, amikor a politikaelméletben bár a konszenzust elérhetőnek gondolják, de a politikai folyamat által. (Stears, 2007) Ebben az esetben a konszenzus nem a politika előfeltétele, hanem csak az eredménye lehet. (Stears, 2007:542., 545) Mouffe „liberális agonizmusa” (Sleat, 2011:483) ezen értékelés szerint „minimális liberális realizmus”, amely elfogadja azt a minimális normatív alapot, hogy a békés együttélés lehetséges a kortárs demokratikus intézményrendszer keretei között is. (Sleat, 2011:486)

A mouffe-i válasznak azonban kulcseleme, hogy minden – valamelyest is konszenzusus – rend csak lokális és kontingens lehet. Csak időlegesen lehet elérni konszenzust: „minden rend politikai és a kizárás valamely formáján alapul. Mindig vannak további lehetőségek is, amelyeket elnyomtak”, és minden rend kitett az ellen-hegemón gyakorlatoknak. (Mouffe, 2005:18) Azonban Mouffe sokszor hangsúlyozza, pusztán deliberációval nem lehet konszenzust elérni, mert a politika mindig hatalmi viszonyokból áll, és a kényszer soha nem tűnethető el belőle teljesen. (Mouffe, 1993:130)

De ezen a ponton lehet egy fontos megszorítást tenni: nincs szó tiszta erőszakról, a totális konfliktus, a (polgár)háború kizárásra kerül. A tiszta erőszak kizárásának gondolata nem új, jelen van már Machiavellinél is, ahogyan arra Merleau-Ponty rámutat, miközben a tiszta erőszakot úgy értelmezi, hogy az csak epizodikus lehet, és nem léphet a hatalom helyébe, mert nem képes mély egyetértést kiváltani. (Merleau-Ponty, 2005:355) A harc nem-állati, hanem emberi formájáról van szó, ami emberek között létesít – meglehetősen paradox – kapcsolatot, mert a távolság által teremt összeköttetést (ehhez hasonló az az igény, ami konfliktus által teremt összeköttetést), de áttetszőséget is visz viszonyaikba. (vö. i. m. 364)

Mouffe esetében a megkülönböztetés és a kényszer léte mellett a pusztá erőszak kizárásának az okai máshol is kereshetőek. Egyrészt van egy eredendő értékválasztása, ami önmagában korlátozza a totális konfliktus igenlésének eshetőségét, ezek a demokratikus elvek; valamilyen minimális konszenzus végül is szükséges a rend fennmaradásához. Ugyanakkor a rend fennmaradása és nem-racionális „megalapozása” az identifikáción alapul. Mouffe továbbá a pluralitás szempontjából is értelmezi azt, és ennek keretében különbséget tesz a konfliktus szintjei között: a pluralitás nem jelentkezhethet az állam (az integráció) szintjén, vagyis a legitimációs alapelvekben nem létezhet antagonisztikus ellentét.

(Mouffe, 1993:131) E keretfeltételen belül viszont lehetségesek a vallási, etikai stb. különbségek. Ez fontos megkülönböztetés; Mouffe álláspontja nem relativista. (Mouffe, 1993:132) Nem minden érték egyenrangú, de vannak olyanok, amelyek kifejezetten lehetővé teszik a demokratikus pluralizmust, míg mások nem. A kilencvenes évek elején megjelent kötetében hozza példaként az iszlámot, ami nem választja el az államot és az egyházat, a polgári és az egyházjogot egymástól, és ebben lényegileg különbözik a nyugattól, ahol viszont lezajlott a pluralizmust lehetővé tevő „demokratikus forradalom”. Összegezve: „Ezeket a megkülönböztetéseket nem lehet a pluralizmus nevében megkérdőjelezni.” (Mouffe, 1993,132)

Sok posztmodern alkotóval szemben tehát Mouffe nem gondolja, hogy a pluralizmusnak ne lenne határa. (Torfing, 1999:248) Egyértelművé teszi azt a véleményét, hogy a demokratikus társadalom nem kezelhet minden politikai törekvést egyformán, például azokat, amelyek kétségbe vonják alapintézményeit, és nem tehet úgy sem, hogy minden identitást átfog. (Mouffe, 2005:120) Kulcsfontosságú viszont, hogy a határvonás nem morális, hanem csak politikai – ami párhuzamba hozható azon gondolattal, hogy a tiszta erőszak csak epizodikus lehet. Nem alapozható meg morális terminusokban, és a másik nem zárható ki arra hivatkozva, mert gonosz vagy maga lenne az ördög. Alapja csak az lehet, ha nem fogadják el azokat az alapintézményeket és értékeket, amelyek konstitutívák a modern demokráciákban. Mindenekelőtt, ha nem fogadják el azt a „konfliktusos konszenzust” (*conflictual consensus*, Mouffe, 2005:121), amely lehetővé teszi a viták agonisztikus lefolytatását (az itt idézett gondolatmenet-hez, lásd Mouffe, 2005:120–122).

Másodszor, ami a demokratikus rendet illeti, Mouffe többek közt azért is vitatkozik – a politikai logikája alapján – a racionális igazolás-elméletekkel, mert szerinte azok nem nyújtanak választ arra, hogy miképpen jöhet létre a demokratikus intézményeket elfogadó és életben tartó demokratikus szubjektum, vagyis egy, a demokratikus értékeknek elkötelezett állampolgári identitás. (Mouffe, 2000:94–96) A demokráciák legitimációs erőforrását az érzelmi elköteleződés és az ehhez a renchez fűződő lojalitás képezi. Vagyis az állampolgárság (*citizenship*) nem (csak) jogi státusz (jogok birtoklása és gyakorlása) (Mouffe, 1993:65), hanem azoknak az értékeknek az elfogadása, melyek megalapozzák a modern kortárs demokráciákat: „polgárnak lenni egyet jelent ezen értékek autoritásának az elfogadásával.” (Mouffe, 1993:65; 83)

A konfliktus hiánya egyben az elköteleződések és a demokratikus rezsimek iránti lojalitást is ellehetetleníti. Vagyis a demokráciának több, a politikaiból származó erőforrása is van. Ilyen a döntés (határvonás, kizárás); az identifikáció (elköteleződés és lojalitás); illetve az ideiglenes konszenzus lehetősége az alapelveket, mint a pluralitást (a konfliktusos konszenzust) illetően. Ez utóbbi azért lehetséges, mert létezik olyan politikai intézményrendszer, ami legitim kifutást enged az ellentmondó hangoknak és valós választási alternatívákat képes nyújtani a politikai integráció legmagasabb szintjén is.

Harmadsorban ezzel a konfliktus és a konszenzus közötti viszonytal, vagyis az agóonnal foglalkozom. Ez konzisztensen megtalálható az *On the Political* (2005) című kötetben. Az előretörő populizmusok kapcsán írja azt, hogy a jelenség mögött a tényleges alternatívák hiánya áll; a politikai spektrum közepén konszenzus jött létre, ami nem tette lehetővé a választók számára, hogy egymástól egyértelműen különböző politikák közül választhassanak. (Mouffe, 2005:66) Az elmosódó bal/jobb-különbség (konszenzuspolitika) ellehetetlenítette, hogy a szavazók demokratikus politikai identitásukat hozhassanak létre. Ehelyett olyan lehetőségek álltak rendelkezésükre, amelyek bajosan hozhatók összhangba a demokráciával, bár ez is a barát/ellenség mintázatot követi, úgy mint „a nép/az emberek”, illetve az „elit/az establishment” közötti viszony. (lásd Mouffe 2005:69–70)

A populisták teljesen tisztában vannak a politika Schmitt által leírt természetével és azzal, hogy egyszerűen nem létezik politika kollektív identitások nélkül. A politika egészen egyszerűen nem redukálható individuális motivációkra. (Mouffe, 2005:70) Mindennek következtében, húzza alá, foglalkozni kell a politika affektív mozzanatával, vagyis azzal, hogyan mobilizálhatóak az érzelmek demokratikus módon. A jobboldali populista pártok sikere abban áll, hogy valós demokratikus követeléseket fogalmaznak meg, a probléma viszont abban, hogy xenophób módon, ami azért sikerülhet, mert a politikai érzelmek egyetlen érdemi kifutási módját jelentik. (Mouffe, 2005:71–72) A liberális válasz a morális kirekesztés: egyik oldalon állnak a „jó demokraták” (*good democrats*), a másikon az „ördögi szélsőjobb” (*evil extreme right*), vagyis nem-politikai módon veszik fel a küzdelmet ellene, de azon nyomban megalapoznak egy olyan kizárást, amely saját identitásuk fenntartását szolgálja. (Mouffe, 2005:73; 75) Az eredmény paradox, mivel a mainstream konszenzus-igényével szemben a politikai konfliktusok inkább elmélyülnek: „ha a politikát átjártsszák a morális regiszterbe, akkor az antagonizmusok nem ölthetnek agonisztikus formát.” (Mouffe, 2005:76) Vagy még markánsabban fogalmazva: ha az ellenfeleket nem politikai, hanem morális terminusokban definiálják, akkor nem tekinthetőek másnak, csak ellenségeknek, és ezekkel az „ördögi ökkal” szemben semmiféle agonisztikus vita nem lehetséges. (Mouffe, 2005:76)

Márpedig a politikai tér nem lehet totálisan antagonisztikusan megosztott (mindamelllett, hogy ontológiai értelemben a politikai mindig egyenlő a barát/ellenség-viszonyrendszer kialakulásának állandó lehetőségével). Megfogalmazása szerint a demokráciaelmélet alapvető feladata az, hogy megvilágítsa, milyen módon lehet az antagonizmusnak olyan kifejeződési formát adni, hogy az ne rombolja le a politikai közösséget. (Mouffe, 2005:52) Válasza szerint ehhez az kell, hogy a szereplők a „konfliktusos konszenzus” közös terén osztozzanak, ahol a politikai másik sem nem pusztán versenytárs, sem nem ellenség. A másik nem egyszerű versenytárs, akinek érdekei vannak és akivel alkudozni lehet, majd a különbségeket eltüntetve megegyezni, mert az egész gyakorlatban van valami eltüntetetlen antagonisztikus mozzanat. De a másik szélsőség sem

érvényes: egy tisztán antagonisztikus viszonyal szemben az agonisztikus demokráciában az ellenfelek nem ellenségek, és bár konfliktusaiknak nincs racinális feloldási lehetősége, a másikat mégis legitim ellenfélnek ismerik el. (Mouffe, 2005:20) A demokratikus agón ellenfelei „új hegemoniát” akarnak megalapozni, változtatni kívánnak azokon a hatalmi viszonyokon, amelyeknek a részesei, „ezért nevezhető ez [a demokrácia] helyesen »radikálisnak«, bár ez nem forradalmi a jakobinus értelemben”. (Mouffe, 2005:52) Az új hegemonia létrehozásának a feltétele az, hogy a különböző demokratikus erők között kialakuljon az az „egyenértékűségi láncolat”, mellyel kialakítható a „közös akarat” / „közös mi”, bár ez csak egy, az új hegemon projektet fenyegető „ők” meghatározásával lehetséges. Ezek egymástól különböző, de egyenértékű demokratikus követelések a politizálás különböző szintjein helyezkedve el (a parlamenten belül, de azon kívül is). Ez a radikális demokratikus projekt a demokrácia keretein belül. (Mouffe, 2005:53)

## Hivatkozott művek

- Deveaux, Monique (1999): Agonism and pluralism. *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 25., No. 4, 1–22.
- Fossen, Thomas (2008): Agonistic critics of liberalism: Perfection and emancipation. *Contemporary Political Theory*, Vol. 7., 376–394.
- Galston, William A. (2010): Realism in political theory. *European Journal of Political Theory*, Vol. 9., No. 4., 385–411.
- Howarth, David – Stavrakakis, Yannis (2000): Introducing discourse theory and political analysis. In: David Howarth, Aletta J. Norval, Yannis Stavrakakis (eds.): *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, hegemonies and social change*. Manchester – New York: Manchester University Press, 1–23.
- Marres, Noortje (2007): A different kind of political realist. *Area*, Vol. 39., No. 1., 133–134.
- Merleau-Ponty, Maurice (2005): Jegyzetek Machiavellihez. In: Maurice Merleau-Ponty: *A filozófia dicsérete*. Budapest: Európa, 350–377.
- Mottier, Véronique (2004): Diskurzuselemzés és az identitás/különbözőség politikája (Fordította Szegedi Gábor). *Politikatudományi Szemle*, Vol. 13., No. 4., 155–159.
- Mouffe, Chantal (1993): *The Return of the Political*. London – New York, Verso.
- Mouffe, Chantal (2000): *The Democratic Paradox*. London – New York, Verso.
- Mouffe, Chantal (2005): *On the Political*. New York – London: Routledge.
- Mouffe, Chantal (2008): Democratic politics and the dynamics of passions. In: Kari Palonen, Tuija Pulkkinen, José María Rosales (eds.): *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe*. Farnham – Burlington: Ashgate, 89–100.
- Mouffe, Chantal (2011): A politika és a politikai (Fordította Horváth Szilvia). *Századvég*, Vol. 60., 25–47.

- Norval, A. J. (2000): „Trajectories of future research in discourse theory”. In: David Howarth, Aletta J. Norval, Yannis Stavrakakis (eds.): *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, hegemonies and social change*. Manchester – New York: Manchester University Press, 219–236.
- Schmitt, Carl (2002): A politikai fogalma. In: Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Fordította, szerkesztette és az utószót írta Cs. Kiss Lajos. Budapest: Osiris – Pallas-Attraktor, 5–102.
- Sigwart, Hans-Jörg (2013): The logic of legitimacy: Ethics in political realism. *The Review of Politics*, Vol. 75., 407–432.
- Sleat, Matt (2011): Liberal realism: A liberal response to the realist critique. *The Review of Politics*, Vol. 73., 469–496.
- Stears, Marc (2007): Liberalism and the politics of compulsion. *British Journal of Political Science*, Vol. 37., No. 3., 533–553.
- Torfinn, Jacob (1999): *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*. Oxford – Malden: Blackwell.

Gyulai Attila

## Hans J. Morgenthau: realizmus a politikai határain

*Kálmán Bence és az új-zélandi birodalom emlékére*

Ahogy a politika realista felfogásai újra nagyobb teret kapnak, Hans J. Morgenthau is előkerült a paradigmaalkotókat és iskolateremtőket gyakran utolérő olvasatlanságból. Kétségtelen, hogy Morgenthau a politikai realizmus klasszikusai közé tartozik, amit az elmúlt időszak politikaelméletében az iránta való érdeklődés növekedése is mutat. A 20. század második felében a nemzetközi viszonyok elméletén belül megkerülhetetlenné vált Morgenthau (Romsics, 2009) az utóbbi időben ráadásul egyre nagyobb jelentőséget kap a politikaelméletben is, és neve már nem csak kötelező hivatkozásként jelenik meg a realizmussal foglalkozó tanulmányokban, de a mélyebb újraértelmezés is egyre hangsúlyosabb.

Morgenthaut az helyezi a többek között Thuküdidész, Machiavelli, Hobbes alkotta kánon tengelyébe, hogy a politikai realizmus két meghatározó metszéspontjával kapcsolatban egyaránt meghatározó szerepe volt. A politika és morál közötti kapcsolat, illetve a politika autonóm természete egymással persze összefüggő kérdések, de annyi biztos, hogy két, jól elkülöníthető kiindulópontját jelentik a politikai realizmus megközelítésének. Morgenthau újrafelfedezése mindkét területre kiterjed, a szűken vett politikaelméleten belül ugyanakkor nagyobb szerepet kap a politika és morál közötti összefüggés. Konszenzusos értelmezésről persze nincs szó. Míg egyes olvasatok szerint Morgenthau a Realpolitik-felfogás képviselője, aki a morált nem csak elválasztja a politikától, de szembe is állítja vele az erő és hatalom nyers megfogalmazásával (Bíró, 1998: 24), mások szerint viszont politikafelfogása magában hordozza a moralitást (Scheurman 2009; Lang 2007), vagy éppen annak példája, hogy miként lehetséges realista, de a moralitást mégsem gyökeresen elvető, illetve a pusztá politika korlátozhatóságát feltételező politikaelméletet megfogalmazni. (Sleat, 2014; Lebow, 2003; Williams, 2005)

Akarmelyik álláspont ad is pontosabb képet Morgenthau gondolkodásáról, nála a moralitás problémája nem előzte meg a politika mibenlétének kérdését. Ennek ellenére a fogalmi és episztemológiai szempontok a mai irodalomban csak kisebb figyelmet kapnak, pedig jól azonosítható, hogy Morgenthau akkor indult el a realizmus irányába, amikor a politika meghatározhatóságának problémájával szembesült. Morgenthau célja nem az volt, hogy felszabadítsa a po-

litikai cselekvést a morális kötöttségek alól, hanem az, hogy megmondja, mi a politika sajátossága, megkülönböztető jegye.

Az alábbi fejezetben Morgenthau politikai realizmusát a politika természetével kapcsolatos elgondolásai felől elemzem. Morgenthau jelentősége ebből a szempontból az, hogy rámutatott: a politika nem csupán autonóm, de egyben körülhatárolhatatlan természetű. Jog és politika viszonyában, a nemzetközi viszonyok területén, de a politika megismerésben vagy a politikatudományban sem lehetünk képesek kimerítően megragadni a politikát, mert természetéből következik, hogy mindig marad valami, ami ellenáll a fogalmi és formalizálási törekvéseknek.

Szinte lehetetlen Morgenthau gondolkodásáról önmagában, az előzmények, hatások, elméleti és politikai ellenfelek nélkül beszélni. Némileg ironikus módon Morgenthau kapcsán Carl Schmitt e szerepek mindegyikét betöltötte, de ennél is fontosabb, hogy a kapcsolat köztük éppen a politika autonómiájának és episztemológiájának összefüggésében mutatható ki. Míg Morgenthau antropológiájának előzményei jól azonosíthatóak Szent Ágostonnál, hatalomfelfogása Nietzsche és Weber hatását mutatja, Hobbes pedig egyértelműen meghatározta a politikai viszonyokkal kapcsolatos konfliktusos felfogását, Schmitt az, akihez a politika megragadásának fogalmi problémái kötik.

Miközben Morgenthau a nemzetközi jog politikai oldalával, majd az érdek, a hatalom vagy az egyensúly problémájával foglalkozott, mindvégig azzal küzdött, hogy a politikát meghatározza. A nemzetközi viszonyok tanulmányozói elsősorban az Egyesült Államokban az 1940-es évektől írt munkáit tárgyalták, pedig korábbi munkáiban az említett problémával kapcsolatban nem csupán a kiindulópontokat vázolta fel, de megoldásra is javaslatot tett. Morgenthau egyik legfontosabb meglátása az volt, hogy a politikát lehetetlen tárgya felől meghatározni: tartalmi értelemben a politikát nem lehet más területektől, más cselekvési formáktól elhatárolni. Mint azt már 1929-ben leírta, a politika egy sajátos minőség, ami a cselekvés intenzitásában ragadható meg. (Morgenthau, 1929)

Morgenthau politikafelfogása nem csak azért nem maradt következmények nélkül, mert bizonyíthatóan befolyásolta a politikai schmitti fogalmát. Mint az alábbiakból kiderül, Morgenthau kísérlete éppen azért volt sikeres, mert saját írásain keresztül is demonstrálta annak a logikának az érvényesülését, amit feltárt. Látható lesz, hogy a politika valóban nem zárható rögzített fogalmi keretek közé, és Morgenthau sem volt képes kitérni előle. Ez leginkább abból az összehasonlításból válik majd láthatóvá, mely a korai munkák fogalmi megközelítését a későbbi munkákban már mint politikai cselekvést éri tetten.

A realista politikaelmélet – legalábbis Morgenthau nyomán – tehát, amennyiben hű kíván maradni saját előfeltevéseihez a politika autonómiájával, egyúttal rögzíthetlenségével kapcsolatban, valóban csakis a politika határain helyezkedhet el, egyszerre leírva és elszenvedve a politika természetét.

## A politikai maradék

Schmitthez hasonlóan Morgenthau is jog és politika elválasztásának problémája felől jutott el a politika autonómiájához. Ezzel azonban korántsem voltak egyedül a két világháború közötti, a pozitivizmus és a neokantianizmus örökségével birkózó német jogtudományban. Mint Oliver Jütersonke megjegyzi, a politikai fogalmának problémája éppúgy megjelent a weimari korszak jogtudományában, mint az intenzitás Morgenthau által javasolt megoldása. (Jütersonke, 2010:65-66) Az intenzitás mint egy jogiasíthatatlan konfliktus ismertetőjegye, vagyis a politikai kritériuma azonban mégis Morgenthau realizmusában válik központi jelentőségűvé, és a német jogtudomány részben rajta keresztül épül be a második világháborút követő korszak – a nemzetközi viszonyokra is kiterjesztve, tágan felfogott – politikaelméletébe.

Még a nemzetközi jog területén vizsgálódva ütközik Morgenthau abba a problémába, hogy az államiság által garantált autoritás nélküli nemzetközi jogintézmények és a rájuk tartozó konfliktusok esetében mindig fennmarad egy olyan része a vitás helyzeteknek, amely jogi úton nem formalizálható. Mindig van egy olyan politikai maradék, ami szétfeszíti a formalizált jogi felfogás kereteit, a nemzetközi konfliktusok számára a jogi eljárások és intézmények sohasem biztosíthatnak hézagmentesen záródó kereteket. Ezzel kapcsolatban teszi fel első könyveiben Morgenthau a politika meghatározhatóságának és megismerhetőségének kérdését.

A *Die internationale Rechtspflege, ihr Wesen und ihre Grenzen* című 1929-es könyv, majd az 1933-ban eredetileg francia nyelven megjelentetett *A politikai fogalma* címet viselő munka amellett, hogy jogtudományi vizsgálódások, a politikaelmélet legalapvetőbb problémájával foglalkoznak.

Morgenthau szerint a nemzetközi konfliktusok szokásos megközelítéseiben téves a jogi és politikai kérdések szembeállítás: a két fogalom nem alkot kizáró kategóriapárt, és az, hogy egy helyzet jogi értelemben megragadható, még nem jelenti azt, hogy nem politikai. (Morgenthau, 1929:62,2012:97) Kérdése az, hogy mi az a sajátos minőség, ami miatt a nemzetközi konfliktusok során igénybe vett döntőbírói rendszer szerepe valójában nem az intézmény autoritásán, hanem pusztán az egymással konfliktusban álló felek akaratan múlik. (Morgenthau 1929:20,2012:90-91) Ha a politikai nem a jogi ellentéte, akkor mit jelent az, hogy vannak politikai kérdések és olyanok, amelyek nem politikaiak? Mitől lesz egy vitából politikai konfliktus? Miként ismerhető fel, hogy politikai konfliktusról van szó? Ha a vitában álló felek akaratan múlik az, hogy a nemzetközi intézményrendszert mennyiben ismerik el alkalmasnak arra, hogy vitájukat rendezze, akkor az azt jelenti, hogy a politikai szempont elsőbbséget élvez minden mással szemben?

Morgenthau válaszai a politikai realizmus alapvető tételeit fogalmazzák meg a politika természetével kapcsolatban. A politikának először is nincs sajátos tartalma, nincsenek olyan tárgyak, amelyek egyszer s mindenkorra vagy szük-

ségszerűen, természetükből adódóan politikainak számítanak, viszont potenciálisan minden tárgy politikáivá válhat. (Morgenthau, 1929:65-67,2012:99-100) A politikai fogalma nem szubsztanciát jelöl, sokkal inkább minőséget, színezetet, ami bármely szubsztanciához hozzátapadhat. (Morgenthau, 1929:67,2012:100) A politikai fogalmát lehetetlen olyan pontossággal körülhatárolni, amely szerint bizonyos körülmények mellett valami szükségképpen politikai jellegűvé válik. (Morgenthau, 2012:102) A politikai fogalma természeténél fogva pontatlan, ebből következően minden technikai-jogi definíciós kísérellettel szemben lázad. (Morgenthau, 2012:104) Más szóval, a politika minden formalizálási törekvése eleve kudarca ítélt, nincsen olyan mérce, amihez hozzáérve meg lehetne állapítani, hogy milyen mértékben van jelen egy adott tárgyban. Schmittre utalva ez úgy is megfogalmazható, hogy a politikainak nincs mércéje, mert az maga a mértékadó, autoritatív. Bár Morgenthau e korai írásaiban még nem beszél a politika autonómiájáról, valójában, amiről szó van, ennél is messzebbre mutat. A politika nem csupán önálló, de minden máshoz képest meghatározó, méghozzá olyan mértékben, hogy a megismerés felől sem lehet végleges vagy kimerítő módon megragadni, miről is van szó. Nincs az a logikai eljárás, amely egy fogalom alá rendelhetné a politikait, mert mindig marad valamilyen maradék (Morgenthau, 2012:102), ami kibújik a formalizálásból, kilóg a fogalomból, és fellázad a körülhatárolás ellen. Ezt a redukálhatatlan különbséget próbálja Morgenthau mégis leírni az intenzitás fokával. De pontosan minek az intenzitásáról van szó? Mi az, amit Morgenthautól majd minden hivatkozás nélkül Schmitt is átvész, hogy saját politika-felfogását átdolgozza?

A politikai fogalma Morgenthaunál éppúgy, mint Schmittnél, az állam fogalmával kapcsolódik össze. Schmitt úgy fogalmazott, hogy az állam fogalma előfeltételezi a politikai fogalmát (Schmitt, 2002:15). Morgenthau szerint a politikai kérdések az állam céljaival állnak összefüggésben, s azt a viszonyt jelölik, amellyel az állami cselekvés az adott cselekvés céljára irányul. Az intenzitás foka erre, az állami akarat és ezen akarat célja közötti kapcsolatra vonatkozik. (Morgenthau, 1929:69,2012:119) Amennyiben egy bizonyos cél elérése túlszordul feszültségekhez vezet (más államokkal szemben), akkor Morgenthau szerint politikai jellegű viszonyról beszélhetünk. (Morgenthau, 1929:72,2012:131)

Morgenthau magyarázata a hatalom fogalma felé lép tovább.<sup>1</sup> A politikai cselekvés szerinte a hatalom akarásának megnyilvánulása, mégpedig három lehetséges módon: a hatalom megtartására, növelésére vagy kinyilvánítására vonatkozóan. (Morgenthau, 2012:106)<sup>2</sup> A hatalom, a hatalompolitika (*power politics*) lesznek azok a fogalmak, amelyek majd Morgenthau elméletét Németországból való menekülése után meghatározzák, helyettesítve is a politikai jel-

<sup>1</sup> Morgenthau hatalomfelfogásának kettősségét hangsúlyozza Rösch (Rösch, 2014): a hatalom egyrészt a másik feletti uralom empirikus megjelenése, másrészt – normatív értelemben – a másokkal való közös cselekvés képessége a közös érdekében.

<sup>2</sup> Morgenthau hatalomfelfogása pszichológiai eredetű, amit a korszakban írt harmadik, végül nem publikált munka is bizonyít (Koskenniemi, 2004:449).

legzetesen németes és nehezebben érthető kifejezését (Jütersonke, 2010:33), ám már a korai időszakban világos, végső soron a rend alapelemeként az államiság létezéséről van szó. Feltűnő módon Morgenthau ezt csupán egy lábjegyzetben teszi láthatóvá, melyben kiderül, hogy a politikai fogalma államiság és hatalom összefüggésében mégiscsak megközelíthető tartalmi értelemben, igaz, az egyetlen ilyen eset Morgenthau szerint a legszélsőségesebb eset (*der extremste Fall*), vagyis egy határhelyzet. Amikor a kérdés az állam léte vagy pusztulása, tehát abban az esetben, amikor az állam tevékenysége saját maga fenntartására irányul, mondható, hogy a tevékenység politikai karaktere fogalmilag és tartalmilag következik magából a helyzetből. (Morgenthau, 1929:71) Ha ez kísértetiesen emlékeztet arra, hogy Schmittnél a kivétel nem csupán a szuverén aktivitásához kapcsolódik, de a politikai fogalmának megismerését is lehetővé teszi, az nem véletlen. A Morgenthau és Schmitt közötti kapcsolat ezen a ponton bővebb kifejtést igényel, és nem csupán filológiai okokból, hanem azért is, mert a politikai fogalmával kapcsolatos morgenthau elképzelések éppen Schmittten keresztül fejlődnek tovább, hogy a politika realista elméletévé és gyakorlatává váljanak a második világháborút követő évtizedek írásaiban.

## Schmitt és Morgenthau: személyes és nyilvános ellenségek

A politikai fogalmának schmitti meghatározása alapján ő és Morgenthau akár barátok is lehetek volna. Barátok politikai értelemben annak ellenére, hogy személyesen esetleg ki nem állhatták egymást, vagy személyes jó barátok, miközben politikailag lehetek egymás ellenségei is. Bár politikai viszonyuk meghatározása korántsem egyszerű, annyi bizonyos, hogy személyesen gyűlölték egymást. Az évtizedes rossz kapcsolat az intenzitás fent bemutatott elképzelésig vezethető vissza, melyet Morgenthau szerint Schmitt egyszerűen ellopott tőle, amikor a pályakezdő jogtudós elküldte írását a *Politikai teológia* és más munkák akkora már híres szerzőjének. Egy 1978-as visszaemlékezésben Morgenthau, amikor egyébként először megfogalmazza vádjait a fél évszázaddal korábbi plágiummal kapcsolatban, úgy fogalmaz, hogy egykori találkozásukkor a leggonoszabb élő embert ismerte meg Schmittben. (Morgenthau, 1984:16) És bár az irodalom úgy tartotta, hogy Schmitt a későbbiekben sem foglalkozott Morgenthauval, egy nemrégiben publikált ajánlás a Nomos-könyv feleségének adott példányában nem egyszerűen ennek az ellenkezőjét bizonyítja, hanem a másik fél részéről nyilvánvaló gyűlöletről tanúskodik.<sup>3</sup>

Kétségtelen, hogy Schmitt *A politikai fogalmának* első, 1927-es változatában a politikát még mint területet határozta meg, autonóm, de mégiscsak lehatá-

<sup>3</sup> „Trotz Bomben und trotz Morgenthau, / Trotz Terror und trotz Heldenklau, / Trotz Automatik und Verrat, / Trotz Nürnberg und trotz Stacheldraht, / Trotz allem entstand dies Buch und wuchs ein Segen aus dem Fluch.” (idézi: Mehring, 2014:187)

rolható területként más területekhez – joghoz, esztétikához, gazdasághoz – képest. (Schmitt, 2005:196) Két évvel később elolvasta Morgenthau értekezését, majd *A politikai fogalma* 1932-es kiadásában már maga is intenzitáskritériumként beszél a politikairól, viszont Morgenthau neve nem szerepel a szövegben. Az biztos, hogy Morgenthau nem maradt adós, hiszen a későbbi munkáiban számtalan helyen tűnne indokoltnak, hogy feltüntesse Schmitt nevét. De a szakmainak csak részben nevezhető vita kezdete sem egyértelmű, hiszen, mint látható volt, a Schmitt által nem hivatkozott, de nyilvánvalóan ismert és használt munka maga is úgy használja Schmittet, hogy a lényeges pontokon nem említi. Az imént idézett, a határesetre épülő fogalommagyarázat például nem említi a *Politikai teológiát*. A plágiumvád ügyében nehéz lenne igazságot tenni, hiszen már az is elég meglepő, hogy Morgenthau a Schmitt felfogását először kritizáló, kiegészítő 1929-es könyvben nem hivatkozik utóbbinak *A politikai fogalma* című tanulmányára, majd amikor mélyebben is foglalkozik Schmitt felfogásával, ugyanazzal a címmel adja ki munkáját, miután egyébként Schmitt könyv formájában is megjelentette az átdolgozott változatot. A plágiumvád egyoldalúságát és Morgenthau ugyancsak vitatható hozzáállását többen is felvetik. (Scheurman, 2009:loc1307; Jütersonke, 2010:38-39; Koskenniemi, 2004:438)

Miközben az intenzitásfok és a politikai fogalmával kapcsolatban Morgenthau 1929-es és 1933-as könyve sok esetben szinte szó szerint megegyezik, utóbbi szöveg sokkal részletesebben foglalkozik Schmitttel. Sőt, valójában egy Schmitt-bírálatról van szó, melynek egyes elemeit éppen a politika autonómiájának realista problémája miatt érdemes felidézni, mielőtt áttérhetnénk arra, hogy Morgenthau későbbi szövegei mennyiben tükröznek egy realista Schmitt-olvasatot. Meg kell ugyanakkor jegyezni, hogy nem a két szerző egymásra gyakorolt hatása,<sup>4</sup> amit vizsgálni érdemes, hanem az, ahogyan Morgenthau értelmezi Schmittet, vagyis az, ahogyan a politika természetével kapcsolatos felfogása ebben az értelmezésben megjelenik.

Morgenthau 1929-es könyvében Schmittet azért bírálta, mert a politikát elkülöníthető szféraként, vagyis valamiféle tárgyi területre, tartalomra való vonatkozásként fogta fel. Az 1933-ban, *A politikai fogalma* címen megjelent újabb munkájában viszont már magát a barát/ellenség megkülönböztetést kritizálta, amely szerinte nem képes önálló kritériumot adni a politikai fogalmának. Miközben az első kérdésben Morgenthau szinte jobban érti Schmittet, mint ő saját magát (Koskenniemi, 2004:442), a megkülönböztetéssel kapcsolatos magyarázata már arról tanúskodik, hogy nem látta be teljes mértékben az éppen neki köszönhetően korrigált schmitti felfogás jelentőségét.

<sup>4</sup> Az itt tárgyalt témák mellett megemlítendő, hogy Schmitt romantika-felfogása is éppúgy feltűnik Morgenthau-nál (Morgenthau, 1970a:127), mint ennek visszafordítása magára Schmittre. (Morgenthau, 1948: 134)

Morgenthau célja 1933-ban ugyanaz, mint előző könyvében volt: meghatározni a politikai fogalmát annak érdekében, hogy a nemzetközi konfliktusok kezelhetővé váljanak, hogy a dinamikus helyzetekhez a statikus intézményrendszer képes legyen alkalmazkodni. Jog és politika viszonyának meghatározásáról van szó, amelyek egymással nem ellentétes, egymást nem kizáró kategóriák, de a nemzetközi viszonyokban az előbbi működőképességének fenntartása érdekében szükséges az utóbbi meghatározása. Morgenthau tehát egyszerre törekszik a politika természetében rejlő megragadhatatlanság magyarázatára, valamint arra, hogy ezzel együtt is körülhatárolhassa. Egyes értelmezői szerint éppen az különbözteti meg – bár e megkülönböztetés igencsak kétséges – Morgenthau két világháború közötti írásait későbbi, realista korszakától, hogy az előbbire jellemző volt valamiféle optimizmus, még ha ennek konkrét intézményi kereteit nem is határozta meg, leszámítva néhány, ellentmondásoktól nem mentes utalást egy világállam megteremtésére (Craig, 2007:196; Scheuerman, 2009). Morgenthau tehát azért bocsátkozik vitába a schmitti barát/ellenség megkülönböztetéssel, mert azt alkalmatlannak tartja a politika megragadására, a politikai fogalmának meghatározására.

Morgenthau sorra veszi és összehasonlítja a politikával a Schmitt által is említett területek belső kritériumait, így a gazdaságét, az esztétikáét és a morálét. Míg ezek megkülönböztető jegyei magukból a meghatározandó fogalmakból következnek, addig barát és ellenség megkülönböztetése nem következik a politika fogalmából. (Morgenthau, 2012:110-111) Barát és ellenség nem működnek hasonlóan szép és rút, morálisan értékes és morálisan értéktelen kategóriapárjaihoz, az ellenség ugyanis éppannyira lehet értékes politikai szempontból, mint értéktelen, ahogyan a barát is. (Morgenthau, 2012:111-112) Sőt, barát és ellenség így nem csak a politikai fogalmát nem magyarázzák meg, nem adnak választ a politika specifikumára, de minden más szférában is felbukkanhatnak. Barát és ellenség nem a politika specifikus kritériumai Morgenthau szerint, hanem pusztán a célok elérését segítő vagy hátráltató tényezők a gazdaságban, a morál terén vagy az esztétikában éppúgy, mint a politikában. Morgenthau szerint nem a politikai fogalmából következő intenzitás az, ami más szférákban is megjelenik, csupán egy partikuláris logika, amely mindegyikben jelen lehet, de egyikkel kapcsolatban sem szükségszerű.

Amikor Morgenthau a hasznosság értelmében fogja fel barát és ellenség megkülönböztetését, akkor saját megközelítése szerint helyesen állítja, hogy a kategóriapár nem határozza meg a politikai fogalmát, ám ez a redukció Schmitt félreértése. Barát és ellenség fogalmait Schmitt ugyanis nem egy előzetesen meghatározható célhoz viszonyítva fogja fel, ám Morgenthau hasznosságon alapuló értelmezése nyilvánvalóan csak ebben a megközelítésben értelmezhető. Sőt, Morgenthau megközelítése valójában ellentétes az intenzitásként értett politikai elképzelésével, hiszen az derül ki belőle, hogy Morgenthau egy *terület* sajátos logikáját keresi, ahelyett, hogy a politika expanzív természetét magyarázná meg. Évtizedekkel *A politikai fogalma* után, a politikai realizmus hatodik

elveként Morgenthau arról ír, hogy a politikát a hatalomként értett érdek (*interest defined as power*) jellemzi, és ez az, ami a politika autonómiáját meghatározza, ahogyan minden más terület ugyancsak törekszik saját autonómiájának fenntartására. (Morgenthau, 2005:4-16) Morgenthau valójában itt sem számol az intenzitással, hiszen az vagy a politikára jellemző, és akkor a többi terület teljesen hiábavalóan tételezi saját autonómiáját vagy, amennyiben az autonómia megőrzése az esztétikára és a morálra is jellemző, akkor erre csak a politikai fogalmának megfelelően van lehetőségük, de ekkor már annak autonómiájának alárendelten működnek.

Morgenthau az intenzitás fogalmának fenntartására törekszik, de amikor azt nem kapcsolja össze a barát/ellenség megkülönböztetéssel, akkor csak azt teszi láthatóvá, hogy saját előfeltevéseivel ellentétben a politika maradéktalan fogalmi meghatározására törekszik. Az intenzitás – az egyesülés és szétválás intenzitási fokaként értve (Schmitt, 2002:26) – nem lehet hasznosság, mert akkor tartalmi célokra kellene vonatkoznia, amit viszont Morgenthau eredetileg elvetett.

## Engedni a politika természetének

Morgenthau korai munkáinak ellentmondásossága abból fakad, hogy annak ellenére törekedtek a politika formális megragadására, hogy kiindulópontjuk minden ilyen törekvés hiábavalósága volt. Morgenthau láthatóan határozott elképzelésekkel rendelkezett a politika természetével kapcsolatban, a fogalmi meghatározás során mégis olyan eljárásokat választott, amelyek mintha nem vették volna figyelembe a kétségtelenül realistának is nevezhető előfeltevéseket. *A politikai fogalma* című munka valójában egyszerre akarta megmutatni a politika természetét, és e tudással ellentétesen semlegesíteni is azt.

A második világháború után, már az Egyesült Államokban írt *Scientific Man vs. Power Politics* viszont arról tanúskodik, hogy Morgenthau végül engedett a politika természetének. Az 1940-es évek közepén íródott könyv vádirat a liberális politikafelfogással szemben, polemikus védelmezése a politika autonómiájának, vagyis mindannak az írás *gyakorlatába* való átültetése, amit Morgenthau korábban fogalmilag kívánt megragadni.

Sok szempontból hamisítatlan schmittiánus munkáról van szó, mely világosan kijelöli barát és ellenség pozícióit, még hozzá a legalapvetőbb konfliktus szempontjából, amely a politikai ellenségeivel való fellépés szükségességét hangsúlyozza. De a könyv nem csupán abban az értelemben folytatása a Morgenthau és Schmitt közötti dialógusnak, hogy politikai tettként vesz részt a politika meghatározásáért zajló küzdelemben. Amiről ugyanis szó van benne, az a politika semlegesítésének liberális kísérlete, a kifejtés pedig mintha csak *A semlegesítődések és depolitizálódások korszaka* című Schmitt-szöveg alapsémáját venné

át, pontosabban annak egy mozzanatát, tudományos tudás és a technológia szerepét bontaná ki részletesen is.

Figyelemre méltó, hogy a hidegháború kezdetén Morgenthau nem egyik vagy másik világrendszerre vonatkozó megfigyeléseket tesz közzé, nem azt írja le, ami megkülönbözteti a keleti és a nyugati blokk politikai gondolkodását, hanem azt, ami közös bennük. Bármilyen választja el egymástól a Fehér Házat és a Kremlt (vagy belpolitikai értelemben a konzervatívokat és a liberálisokat), egyaránt hisznek abban, hogy végül a tudomány képes lesz felváltani, helyettesíteni a politikát. (Morgenthau, 1947:11) E felfogást Morgenthau a 17-18. század racionalizmusára vezeti vissza, mely feltette, hogy a filozófia, etika és politika igazságai egyaránt elérhetőek az észhasználat logikailag jól megalapozott dedukcióin keresztül. (Morgenthau, 1947:10) A racionalizmus alárendelt szerepbe kényszerítette az érzelmeket és szenvedélyeket, semlegesítve őket a politika területén is. (Morgenthau, 1947:20) Sőt, maga a politika sem lehet több, mint a racionalitás korszaka előtről megmaradt atavisztikus maradvány, amelyet az erőszak, önkényesség és esetlegesség jellemez, szemben a tudományt meghatározó rendszerességgel és kiszámíthatósággal. (Morgenthau, 1947:31) Politikátörténeti értelemben ez abban jelentkezett Morgenthau szerint, hogy a feudalizmussal szembeni kezdeti fellépés nem tűnt el az arisztokratikus viszonyok felszámolásával, a szembenállás magával az állammal szemben folytatódott, a pozitív jog, az írott alkotmányosság, a független bíróságok és a nép által választott parlamentek pedig a politika semlegesítésére törekvő liberális felfogás legfontosabb eszközeivé váltak (Morgenthau, 1947:26-28). Ebben a felfogásban a politika semlegesítendő gonosszá vált, felszámolására pedig a tudományos tudás gondolja képesnek magát azzal, hogy a politikai manőverezést a tervezéssel, a politikai döntést a tudományos megoldással, a politikust a szakértővel, a törvényhozót pedig a jog mérnökeivel váltja fel. Ez az a cél, ami a liberalizmuson belül barátot és ellenséget egyaránt vezérel. (Morgenthau, 1947:32, 34)

Mindez persze önmagában is probléma Morgenthau számára, a lényeg azonban az, hogy a liberális felfogás maga korlátozott történelmi tapasztalatából kiindulva univerzális törvényeket fogalmazott meg, vakká téve a tudomány korának világát az emberi természetből következő, szükségszerű konfliktusokra. (Morgenthau, 1947:78,175) Ha valóban volt is optimizmus Morgenthau gondolkodásában a két világháború közötti időszakban, mint az időnként felmerül írásai szakaszolásával kapcsolatban, ekkorra már sokkal inkább az a csalódottság beszél belőle, ami minden ellenkező tapasztalat dacára is életben tartja a harmonikus és politikamentes világ megteremtésének utópiáját. Így amikor Morgenthau arról ír, hogy a nemzetközi politika sohasem jutott túl a liberalizmus előtti szakaszon, akkor sem annyira a belpolitikai és külpolitikai viszonyok végleges különbözőségéről van szó, mint inkább a politika általában vett természetével kapcsolatos figyelmeztetésről. Lehet, hogy a liberális felfogás az államon belül sikeresen takarta el a politika valódi természetét, az államok közötti kapcsolatokban ugyanakkor mindig is fennmaradt a politika erőszak –

legalább potenciális erőszak – által meghatározottsága. (Morgenthau, 1947:49) Az állami szuverenitás által determinált politika és az állami szuverenitások közötti politika nem minőségileg, hanem csak fokozatában különbözik egymástól: utóbbi az előbbi kivételes állapotaként is felfogható.

Morgenthau tehát a politika autonómiája mellett érvelve emlékeztetni akar arra, hogy a politika semlegesítése önbecsapás. Amennyiben a politika autonóm természetű, akkor minden – szcientista, morális, jogi – kísérlet annak érdekében, hogy semlegesíteni lehessen, nem csupán hiábavaló, de veszélyes is. A konfliktusok elkerülhetetlenek, és ha ahelyett, hogy olyan politikai intézményrendszer működtetésére törekednénk, amely az érdekek és erőviszonyok változását képes dinamikusan követni, ragaszkodunk a pozitivistá felfogáshoz (Morgenthau 1940), akkor az erőszak valójában sokkal pusztítóbb lesz, tényleg megmutatva a politika korlátozhatatlanságát. (Morgenthau, 1951, Koskenniemi, 2004:438)

A *Scientific Man vs. Power Politics* jelentősége a politikai fogalma szempontjából kettős. Tartalmi értelemben azért fontos, mert a két világháború közötti szövegekhez képest közvetlen politikai tétre utalva mutatja be a politika alárendelhetetlen, formalizálhatatlan természetét. Formai értelemben, tehát a bemutatás módját illetően a könyv jelentősége pedig az, hogy nem csupán érvel a politika természetének elismerése mellett, de világos ellenfelet, sőt, a politika egyértelmű ellenségét maga elé állítva végre is hajtja azt, amiről beszél. Morgenthau tulajdonképpen szándékai ellenére, de felfogásával összhangban éppen azt bizonyítja be, hogy a politikai fogalmát megragadni lehetetlen, viszont egy ellenféllel szemben autonómiája és intenzitása pontosan demonstrálható.

## A politika törvényeinek tudománya

Morgenthau visszatérően foglalkozott a politika tudományos megragadásának lehetőségével, ám ez nála gyökeresen eltér a liberális korszak szcientizmusától. Morgenthau a politikai realizmust a politika tudományaként fogta fel, mégpedig abban az értelemben, hogy a politika autonómiája bizonyos törvényszerűségek érvényesülését jelenti. A politikai realizmus első elve szerint a politikát az emberi természetben gyökerező objektív törvények irányítják (Morgenthau, 2005:4). Az embert alapvetően a hatalomra való törekvés jellemzi, természeténél fogva politikai lény, aki szolgának született, mégis mindenhol uralomra törekszik, arra, hogy a másik embert céljai elérésének eszközévé tegye. (Morgenthau, 1947:145,152, Morgenthau, 1962b:13, Morgenthau, 2012:106) Ez az ellentmondás teszi kiiktathatatlanná a konfliktust a társadalomból, és határozza meg a politika szabályait tértől és időtől függetlenül. A politikáról való gondolkodás feladata ebből következően az, hogy a kor politikájában szétválassza azt, ami örökérvényű objektív törvény attól, ami a körülményekhez igazodó partikuláris érdekekből következik. A politikai gondolkodás története így a politika autonómiájának megerősítéséről szól. (Morgenthau, 1962a:1,3)

A politika objektív törvényei azonban nem azonos jellegű tudást jelentenek, mint a liberalizmus szcientista taktikája a politika semlegesítésére. Morgenthau felfogása a politika tudományáról nem csupán antipozitivistá, hanem valójában a politikai fogalmának alárendelt. Igen kétséges, hogy az a Morgenthau, aki a politika objektív törvényszerűségeit hangsúlyozza, egyúttal elfogadná a politika objektivistá tudományát is. Morgenthau realizmusának sajátossága az, hogy a politikai autonómiájából nem a moralitással szemben fogalmazódik meg a politikai primátusa, hanem a politika és a tudomány kapcsolatának összefüggésében.

Morgenthau politikatudománya leplezetlenül politikai tevékenység. Egy eszszéjében, amely a *The commitments of political science* címet viseli, arról írt, hogy a valódi politikatudomány nem lehet más, mint felforgató és forradalmi azokkal az érdekekkel szemben, amelyeket vizsgál, és egy olyan politikatudomány, ami ebben az értelemben nem ellentmondásos, amelynek Morgenthau szerint sem barátai, sem ellenségei nincsenek, nem is lehet releváns a társadalom jelentős politikai témáival kapcsolatban. (Morgenthau, 1962c:38,40)

Vagyis, amennyiben a politika tudománya képes megragadni a politika szabályszerűségeit, akkor lehetetlen, hogy ne váljon maga is politikai tevékenységgé. Innen nézve még pontosabban érthető a *Scientific Man vs. Power Politics* kritikája a tudományba menekülő politikaellenességgel szemben. Az a tudományfelfogás, amely a liberális korszakot jellemzi, a politika törvényeinek meg nem értéséről tanúskodik, hiszen ha nem így lenne, akkor a tudomány nem a politika semlegesítésére törekedne, hanem elismerné annak elkerülhetetlenségét.

Bár Morgenthau a késői szövegeiben már nem hangsúlyozza a politikai fogalmában rejlő intenzitáskritériumot, annak érvényesülése továbbra is világos. Az, ahogyan Morgenthau meghatározza a politika autonómiáját, valójában azt jelenti, hogy a különböző szférák nem azonos helyzetűek egymás mellett, mert a politika további szférákra is kiterjed, ahogyan ez egyenesen következik az intenzitás fogalmából.

A politika tudománya tehát Morgenthau értelmében nem tud nem politikai tevékenység lenni, hiszen abban a pillanatban, hogy feltárja az aktuális viszonyokban megjelenő érdekeket és azok összefüggését a politika örök törvényszerűségeivel, szükségszerűen ellenségekbe ütközik és barátokat talál. A politikatudomány így nem csupán feltárja a politikai realizmus első elvét, hanem maga is annak megfelelően működik.

Morgenthau politikai realizmusa episztemológiai. A politikáról szóló tudás szerinte egyben politikai jellegű tudás is, és ebben ismét nagyon közel kerül Schmitt felfogásához. Mindkettejükre jellemző, hogy a politika formalizálását elvetve igyekeztek meghatározni a politikai fogalmát, a politika mibenlétét, de ezt nem tudták megtenni anélkül, hogy saját maguk ne áldozták volna fel elméletük tisztaságát annak érdekében, hogy kimutassák a politika objektív törvényeit.

## A realizmus moralitása

Morgenthau semmi esetre sem sorolható azon realisták közé, akik szerint a moralitásnak semmi keresnivalója nincs a politikában. Az utóbbi évek intenzív újraolvasását megelőzően persze voltak, akik gondolkodását egyenesen a Realpolitik-tradícióhoz kötötték (Honig, 1997:305), vagy egyszerűen úgy vélték, hogy az érdekalapú politika realista megalapozása nála kizárja annak lehetőségét, hogy bármilyen módon számításba vegye a moralitást. Az utóbbi időben azonban Morgenthau éppen azok között vált népszerű kiindulási ponttá, akik szerint a realizmus nem jelenti szükségszerűen a moralitás elvetését. Bár jelen tanulmány Morgenthau politikai realizmusát eddig a politika episztemológiája felől közelítette meg, semmiképpen sem hagyható figyelmen kívül, hogy a moralitáshoz való viszony legalább ilyen fontos az életműben.

Morgenthau 1940-ben a nemzetközi jog pozitivista és funkcionalista felfogásának különbségéről publikált egy tanulmányt, amelyben a funkcionalista megközelítést lényegében a realista felfogással azonosítja (bár a megnevezést elveti). A funkcionálizmus azáltal ad reálisabb magyarázatot a nemzetközi jog működésére, hogy figyelembe veszi azokat a társadalmi erőket és tényezőket, amelyek egy adott kontextusban meghatározzák a normákat. (Morgenthau, 1940) A szociológiai, gazdasági tényezők mellett ide tartoznak a regulatív elvek, szokások és az etikai háttér is, noha a kapcsolat nem egyirányú, mert ezekre természetesen maguk a szabályok is hatnak – ez a funkcionális magyarázat lényege. A realista megközelítés itt éppen amiatt realista, mert figyelembe veszi azokat a normákat, amelyek a szabályalkotást és a szabályok érvényesülését befolyásolják, és ez az, amiről a pozitivista felfogás nem tud számot adni. Hasonló, de valamivel erősebb megfogalmazással lehet találkozni egy későbbi tanulmányában, ahol Morgenthau Wilson és Machiavelli politikája között igyekszik középutat találni az elvek és a politikai törekvések között. (Morgenthau, 1945a:147)

Nem a morál és a politika ellentéte határozza meg tehát Morgenthau realizmusát, az sokkal inkább az idealizmus politikatagadásának tagadásáról szól (Gellman, 1988:248). Ebben az értelemben kap más jelentést a moralitás a *Scientific Man vs. Power Politics* című könyvben. Itt Morgenthau azt a felfogást bírálja, mely összemosza azt, ami tudományosan helyes, azzal ami politikailag megfelelő, amiből az következik, hogy ami morálisan helytelen, politikailag sem lehet helyes. (Morgenthau, 1947:37) A moralitás ebben az értelemben csak a politikától való menekülés útja, amint az máshol megfogalmazódik. (Morgenthau, 1962d: 318)

Morgenthau számos jelét mutatja annak, hogy valóban megkísérelte összeegyeztetni a politikai cselekvés szabályait a moralitással, és még antropológiai előfeltevései ellenére is szükségesnek tartotta a hatalom igazolását. (Morgenthau, 1947:145) Az antropológiai előfeltevések ugyanakkor éppen ellentétesek a kanti felfogással: a politikai cselekvő céljai érdekében eszközzé alacsonyíthatja a másik

embert, de mivel ez a nyugati moralitás sérelmét jelenti, a színlelés eszközához fordul, hogy az összhangot legalább ezen a módon megteremtse. (Morgenthau, 1962b:13)

Bár egyes értelmezések szerint Morgenthau pályája elején és végén konzisztens módon kereste a moralitás lehetőségét a politika realista felfogásán belül is (Scheuerman, 2009), nehéz lenne megállapítani, hogy pontosan milyen viszonyt képzelt el politika és morál között azon túl, hogy utóbbit nem tartotta teljes mértékben felszámolhatónak. A köztes helyzetet jól tükrözi a moralitás és a politikai tudás kapcsolatáról szóló megjegyzése a politika gonoszságáról és a gonosz etikájáról írott tanulmányában. Mint írja, nincs választási lehetőség a hatalom és a közjó között, mivel sikeresen, vagyis a politika szabályainak megfelelően cselekedni nem más, mint politikai bölcsesség. De annak tudatában cselekedni, hogy a politikai tett elkerülhetetlenül gonosz, nem más, mint morális bátorság. (Morgenthau, 1945b:18)

A realitás figyelembevételre, célok és eszközök összeegyeztetése azonban Morgenthau szerint megváltozik a második világháborút követően a totális pusztulással fenyegető nukleáris háború lehetősége miatt. (Morgenthau, 1962b: 12) A politika intenzitása ezen a ponton szerinte eléri saját határait, célok és eszközök a politikai realizmusban szokásos felfogása kényszerűen megváltozik. Bár Morgenthau erre már nem tér ki, de érvelése alapján itt a politikai cselekvés határpontjáról van szó, amikor az intenzitás fogalma már nem biztos, hogy képes megragadni a politikait, hiszen a fenyegetés magára a politikára is kiterjed, vagyis pontosan arra, amit a politikai autonómiájának fogalmával igyekezett megvédeni.

## A politika tragikuma

Morgenthau realizmusa a politika egzisztenciális felfogása. Az ember politikai természete nem a közösségben élő lényről, hanem a tragikumról szól. (Gellman, 1988:262, Lebow, 2003:x, Rengger, 2007:125-126) Összefoglalásként a politika tragikumának mozzanataira térek ki, ezeken keresztül ugyanis jól megragadható az, ami Morgenthau írásaiban mindvégig jelen volt.

Antropológiai értelemben a tragikum magyarázata az alárendeltség és a hatalomra törekvés ellentétéből fakadó konfliktus. A politika természetének gyökere az emberi természet hatalomközpontúsága, és nem létezhet olyan politika, mely megváltoztathatja és véglegesen leküzdheti az ember természetét. A hatalom nem csak alárendeltséget jelent, hanem egyben törekvést ennek a helyzetnek a megváltoztatására, ami lezárhatatlan küzdelmet eredményez.

A politika intenzitásként értett autonómiája nem csupán azt jelenti, hogy a politika semlegesíthetetlen, hanem azt is, hogy expanzív természetű. A semlegesítésre való törekvés – igaz, nem teljesen határozott politikai cél formájában – megjelenik Morgenthau-nál is. Ezt a szerepet nála a hatalmi egyensúly tölti

be. Ennek fogalma olyan kivételes helyzetre vonatkozik, amikor a legteljesebb értelemben léphet életbe a nemzetközi jog (Jütersonke, 2010:96). A másik ilyen szerepű fogalom Morgenthaunál a világhállam, amelyet a gyakorlatban létrehozhatatlannak, mégis szükségesnek tart, ha mérsékelni akarjuk a politikából következő potenciális pusztítást. (Scheuerman, 2009: loc.1671)

A moralitást tekintve Morgenthau éppen azt hangsúlyozza, hogy az nem iktatható ki a politikából, így a politikai cselekvés a saját mércéjének való megfelelésen túl mindig, és elkerülhetetlenül megmértetik, igazolásra szorul, még akkor is, ha ez az igazolás csupán megtévesztés és tettetés. A politika autonómiájának tragikumuma ebből következően azt jelenti, hogy saját természetével elentétben nem támaszthatja teljes mértékben alá saját magát.

Végül a politikai fogalmából következően a politika megismerésének tragikumuma az, hogy átfogó, rögzíthető értelemben sohasem tehető láthatóvá. Mint azt Morgenthau írásai maguk teszik megtapasztalhatóvá, a politika nem határolható le, és ennyiben az ő és Schmitt megközelítése azonos, hiszen a politikát nem lehet leírni anélkül, hogy ne szenvednék el ők maguk is. A realizmus politikaelmélete, amennyiben meg kíván felelni saját előfeltevéseinek, nem tud nem politikai lenni. Ahogy Morgenthau fogalmazott: hatalom és igazság nem egyszerűen szétválasztottak vagy összefonódtak, hanem ellenségesek egymással szemben: ahogy az igazság fenyegeti a hatalmat, úgy fenyegeti a hatalom is az igazságot. (Morgenthau, 1970b:14)

## Hivatkozott művek

- Bíró, Gáspár (1998): *Bevezetés a nemzetközi viszonyok tanulmányozásába*. Budapest: Teleki László Alapítvány.
- Craig, Campbell (2007): Hans Morgenthau and the world state revisited. In: Williams, Michael C. (ed.): *Realism Reconsidered. The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations*. Oxford: Oxford University Press. 195-215.
- Gellman, Peter (1988): Hans J. Morgenthau and the legacy of political realism. *Review of International Studies*. Vol. 14. No. 14. 247-266.
- Honig, Jan Willem (1997): Totalitarianism and Realism: Hans Morgenthau's German Years. In: Frankel, Benjamin (ed.) *Roots of Realism*. London and New York: Routledge. 282-313.
- Jütersonke, Oliver (2010): *Morgenthau, Law and Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koskenniemi, Martti (2004): *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 1870-1960*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lang, Anthony F., Jr. (2007): Morgenthau, agency, and Aristotle. In: Williams, Michael C. (ed.): *Realism Reconsidered. The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations*. Oxford: Oxford University Press. 18-41.

- Lebow, Richard Ned (2003): *The Tragic Vision of Politics. Ethics, interests and orders*. New York: Cambridge University Press.
- Mehring, Reinhard (2014): *Kriegstechniker des Begriffs. Biographische Studien zu Carl Schmitt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Morgenthau, Hans J. (1929): *Die internationale Rechtspflege, ihr Wesen und ihre Grenzen*. Leipzig: Universitätsverlag von Robert Noske.
- Morgenthau, Hans J. (1940): Positivism, Functionalism, and International Law. *The American Journal of International Law*. Vol. 34. No. 2. 260-284.
- Morgenthau, Hans J. (1945a): The Machiavellian Utopia. *Ethics*. Vol. 55. No. 2. 145-147.
- Morgenthau, Hans J. (1945b): The Evil of Politics and the Ethics of Evil. *Ethics*. Vol. 56. No. 1. 1-18.
- Morgenthau, Hans J. (1947): *Scientific Man vs. Power Politics*. London: Latimer House.
- Morgenthau, Hans J. (1948): The Political Science of E. H. Carr. *World Politics*. Vol. 1. No. 1. 127-134.
- Morgenthau, Hans J. (1951): *In defense of the national interest: a critical examination of American foreign policy*. New York: Knopf.
- Morgenthau, Hans J (1962a): Introduction. In: Uö. *Politics in the Twentieth Century Volume I.: The Decline of Democratic Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morgenthau, Hans J (1962b): The Intellectual and Moral Dilemma of Politics. In: Uö. *Politics in the Twentieth Century Volume I.: The Decline of Democratic Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morgenthau, Hans J (1962c): The Commitments of Political Science. In: Uö. *Politics in the Twentieth Century Volume I.: The Decline of Democratic Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morgenthau, Hans J. (1962d): The Moral Dilemma of Political Action. In: Uö. *Politics in the Twentieth Century Volume I.: The Decline of Democratic Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Morgenthau, Hans J. (1970a): Barry Goldwater: The romantic regression. In: Uö. *Truth and Power, Essays of a Decade, 1960-70*. New York: Praeger. 127-131.
- Morgenthau, Hans J. (1970b): Truth and Power. In: Uö. *Truth and Power, Essays of a Decade, 1960-70*. New York: Praeger. 13-28.
- Morgenthau, Hans J. (1984): Fragment of an Intellectual Autobiography: 1904–1932. In: Thompson, Kenneth W. and Myers, Robert John (eds.) *Truth and Tragedy: A Tribute to Hans J. Morgenthau*. New Brunswick NJ: Transaction Books.
- Morgenthau, Hans J. (2005): *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*. Boston: McGraw-Hill Higher Education.
- Morgenthau, Hans J. (2012): *The Concept of the Political*. Behr, Hartmut and Rösch Felix (eds.) ford. Vidal, Maeva. New York: Palgrave Macmillan.
- Rengger, Nicholas (2007): Realism, tragedy, and the anti-Pelagian imagination in international political thought. In: Williams, Michael C. (ed.): *Realism Reconsidered. The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations*. Oxford: Oxford University Press. 118-136.

- Romsics, Gergely (2009): *A lehetetlen művészete. Diplomácia, erőegyensúly és vetélkedés a klasszikus realizmus elméletében*. Budapest: Osiris.
- Rösch, Felix (2014): Pouvoir, puissance, and politics: Hans Morgenthau's dualistic concept of power? *Review of International Studies*. Vol. 40. No. 2. 349-365.
- Scheuerman, William E. (2009): *Hans Morgenthau: Realism and Beyond*. Cambridge: Polity Press.
- Schmitt, Carl (2002): *A politikai fogalma*. Ford. Cs. Kiss, Lajos. Budapest: Osiris – Pallas Stúdió Attraktor.
- Schmitt, Carl (2005): Der Begriff des Politischen. In: Carl Schmitt: *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*. Günter Maschke (Hrsg.) Berlin: Duncker & Humblot.
- Sleat, Matt (2014): Legitimacy in Realist Thought: Between Moralism and Realpolitik. *Political Theory*. Vol. 42. No. 3. 314-337.
- Williams, Michael C. (2005): *The Realist Tradition and the Limits of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

JELLEM, KÖRÜLMÉNYEK, KREATIVITÁS



Pap Milán

## Karl Marx: A politikai képviselő színhátéka

„A politika olyan tudomány, amelynek nincsenek kikristályosodott elvei, nincs állandósága; nem egyéb, mint a lélekjelenlét zsenije, az erőszak állandó alkalmazása a pillanat szükséglete szerint.”

(Honoré de Balzac: *Louis Lambert*, 1832)

„S ahogy a magánéletben különbséget teszünk aközött, amit egy ember hisz és mond önmagáról, és aközött, ami ő valóban és amit tesz, a történelmi harcokban még sokkal inkább meg kell különböztetnünk a pártok frázisait és képzelgéseit a valódi organizmusuktól és a valódi érdekeiktől, az elképzelésüket a realitásuktól.”

(Karl Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája*, 1852)

Friedrich Engels Marx temetésén mondott rövid beszédében a trieri születésű filozófust több szempontból is méltatta. Engels szerint Marx „az emberi fejlődés törvényét” fedezte fel, amelyet addig az „ideológiai burján lepett el”, valamint „a tőkés termelési mód és az általa létrehívott polgári társadalom sajátos mozgástörvényét is” feltárta. Ezenfelül Marx forradalmár is volt– mondja Engels–, aki az általa elemzett társadalmi szerveződés, a modern kapitalizmus rendszere, megváltoztatására törekedett teoretikusként, zszurnalisztaként és a nemzetközi munkásszövetség szervezőjeként. (Engels, 1969[1883]:461-462) Az így felfogott marxi életmű egy politikával minden ízében átszőtt munkásságot jelent, amelynek az elmélet és a gyakorlat ugyanúgy fontos részét képezi.

A Marx-irodalomban ugyanakkor közhelynek számít, hogy a német filozófus nem alkotott egységes politikaelméletet. Ez nem a politikaelméleti érdeklődés hiányát, éppen ellenkezőleg a társadalmi élet átpolitizáltságát jelenti Marxnál: számára a politika az „emberi fejlődés” totalitásában értelmezhető, olyan jelenség, amely a modern társadalmi viszonyok összességéhez kapcsolódik. Az így felfogott politika Marxnál más és más alakot ölt, ezért a marxi állam- és politikaelméletet rekonstruálni kívánó munkák általában több politikafoгал-

mat tulajdonítanak a német filozófusnak.<sup>1</sup> Így a politika egyaránt lesz nála helyzet, tapasztalati tér, meghaladandó történelmi állapot, ugyanakkor a történelmi fejlődés eszköze, a társadalmi változások kifejeződése, a jövő letéteményese. Az első esetekben Marx a burzsoázia politikáját érti politika alatt, míg az utóbbiak kapcsán általában a proletariátus és a munkásmozgalom politikájára utal.<sup>2</sup>

E kettősség megállapítása még keveset árul el a marxi politikafogalom specifikumáról, hiszen nem Marx egyedülálló újítása volt már a XIX. században sem az, hogy a „bűnös” politikával a „jó”, a „haladó” politikát állítja valaki szembe. Ennél a kezdeti megállapításnál jelentősebb a marxi politikafogalom azon jellegzetességeinek kimutatása, amelyek közelítik Marxtól a kortárs realista politikaelmélethez, és amelyeket írásom következő oldalain szeretnék követni.

Marx és a kortárs politikai realizmus kapcsolódási pontjait kereső tanulmány számára Marx politikafelfogása két szempontból válik érdekessé. Egyrészt a hatalom helyének, struktúrájának és mozgásainak vizsgálatában. A modern hatalom Marxnál a reprezentációk hálóján keresztül tárul fel. Itt a *látzat és lényeg* realista toposza lép működésbe, azzal a marxi kiterjesztéssel, hogy a hatalom a modern korban már nem csupán a fejedelmi udvarok hátsó szobáiban, titkos termeiben és sötét folyosóin rejtőzik, hanem a társadalom által a mindennapi rutinokban megteremtett viszonyokban, struktúrákban, egyáltalán a modern kapitalizmus létezésében.<sup>3</sup> Másrészt Marx a *konfliktusra* a politika konstitutív elemeként tekint. Ebben az értelemben politika ott létezik, ott lép működésbe, ahol az érdekellettek egymásnak feszülnek. A konfliktusra Marx a politika szükségszerű velejárójaként tekint, vagy egyszerűen a két jelenséget azonosítja egymással. Olyannyira, hogy a konfliktust még a munkásosztály hatalomátvétele után is szükségesnek tartja; erről árulkodik az érett Marx fogalmi újítása a proletárdiktatúrától. A proletárdiktatúra lesz ugyanakkor az utolsó konfliktus, amely felszámolja a további társadalmi ellentéteket, egyúttal megszünteti a politikát is.

<sup>1</sup> A hatvanas évek végén a nyugati marxizmus teoretikusai között kirobbant vita pedig arra mutatott rá, hogy Marx életművéből nem egy, hanem számos interpretációja vezethető le a politikai állam mibenlétének és működésének. (Barrow, 2002:43-44) A Miliband – Poulantzas vita, valamint a hozzá kapcsolódó további értelmezések, egyik fontos hozadéka volt a marxi politikafogalom felé forduló tudományos figyelem a nyolcvanas években (Jessop, 2000). Az állam (és az osztály) a kilencvenes évek poszt-marxista és más posztmodern teóriáiban kikerült a vizsgálódások fókuszából, a politika kereteit immár a kapitalista globalizáció hálózatainak működése, a civil társadalom mozgásai, a változékonyság és hibrid identitások reprezentációja és a liberális demokrácia radikális alternatívájának felmutatása jelentik. (Thernborn, 2010:175–186)

<sup>2</sup> Ez csupán a marxi politikafogalom két, elvont és analitikus típusa, amelyet kiindulópontként használunk. Az analitikus elhatárolásról lásd: Elster, 1986:141–143.

<sup>3</sup> Sheldon Wolin 1983-as tanulmányában a marxi életművet úgy írja körül, mint a hatalom eredetének és valós forrásának keresését a kapitalista társadalomban. Wolin tézise szerint ugyanis Marx felismerte, hogy a kapitalista társadalmi viszonyok kialakulásával a hatalom súlypontja áthelyeződik a tradicionális politikai hatalomgyakorlás terepéről a komplex struktúrájú és nehezen megismerhető gazdasági hatalom szférájába. (Wolin, 1983)

## A politikai képviselő színjátéka

Karl Marx korai írásaiban a Rousseau-i–hegeli problémából, nevezetesen a politikai állam és a polgári társadalom elválasztásának kritikájából indul ki. Hegelrel szemben Marx azt a status quo-t támadja, amelyre Hegel az állami fejlődés csúcspontjaként, vagyis a világtörténelem céljának a bürokratikus porosz államban való megtestesüléseként tekintett. Marx számára a történelmi fejlődés itt nem érhet véget: mind a bürokrácia, mind a rendi képviselő egy partikuláris akarat kifejezője, amely azzal, hogy a közösségi akarat letéteményeseként tekint magára, az egész közösség képviselőjének csak a látszatát teremti meg. Marx szerint a bürokrácia és a rendi képviselő ezt az olyan univerzális elvek felmutatásával legitimálja, amelyek pár évtizeddel korábban a francia forradalomban és az emberi jogok kinyilvánításában törtek a felszínre (Jessop, 1988:192). *A hegeli jogfilozófia kritikájához* írt bevezetőjében Marx arra kíván rámutatni, hogy ez a fajta képviselő nem más csupán, mint egy utolsó komédia, egy régi rend megszűnésének színjátéka: „A mostani német rezsim [...] már csak képzelet, hogy hisz önmagában, s a világtól ugyanazt a képzelődést követeli. Ha hinne saját lényegében, vajon megtenné azt, hogy ezt egy idegen lényeg látszata alá rejtse és a képmutatásban és a szofizmában keressen menedéket? A modern *ancien régime* már csak *komédiása* egy világrendnek, melynek valódi hősei meghaltak. A történelem alapos, és sok fázison megy át, amikor egy régi formát sírba tesz. Egy világtörténelmi forma utolsó fázisa a *komédiája*.” (Marx, 1957[1844b]:381)<sup>4</sup> Marx már korábban, a rajnai Landtag üléseiről szóló tudósításaiban felhívta a figyelmet arra, hogy a politikai képviselő nem más, mint a különérdek közérdekként való megjelenítése. A legtöbbet hivatkozott ilyen politikai írása az úgynevezett falopási törvénnyel kapcsolatos törvényhozási vita, amelyet arról folytattak, hogy melyik büntetőjogi kategóriába (kihágás, lopás stb.) tartozzon a gallya gyűjtése és a rözseszedés, amennyiben ez más tulajdonában álló területen történik. Gyakorlatilag a vita arról szólt, hogy tolvajnak lehet-e tekinteni azokat a nyomorgókat, akik a földesúri birtokról az elhullott tűzifának valót összegyűjtik. Nem a vita kimenetele miatt fontos ez a szöveg, hanem azért, mert Marx szerint a képviselők nem tettek mást, mint a birtokosok érdekét jelenítették meg. Marx szerint ez a korabeli késő feudális politika természetét figyelembe véve nem is történhetett másként. A Landtag – írja a Rheinische Zeitung tudósítójaként – tehát *tökéletesen betöltötte rendeltetését*. Azt tette, amire hivatott: egy meghatározott *különérdeket* képviselt és azt tekintette végső céljának. [...] vajon tud-e valami, aminek nincsen törvénye, törvényeket hozni? A magánérdek éppúgy nem lesz a törvényhozásra képes attól, hogy a törvényhozó trónjára ültetik, mint ahogy egy néma,

<sup>4</sup> A rendi állam működésének és „színjátékának” leírása, illetve nyelve nagyon hasonló ahhoz, ahogy Marx Louis Bonaparte, a későbbi III. Napóleon hatalomátvételéről ír mintegy nyolc évvel később, 1852-ben.

akinek roppant hosszú szócsövet adnak a kezébe, ettől még nem tud beszélni. (Marx 1957[1842]:146)

Az állam és társadalom kettőssége tehát Marx szerint nem oldható fel sem a politikai akarat (rendi vagy más reprezentatív formájú) képviselete, sem a hivatalnok állam által. A kora politikájának számító Landtag-diskurzusok tehát éppen, hogy eltakarják a valódi konfliktusokat, mintsem felmutatnák azokat. A képviselet e formája partikuláris érdekek, azaz saját politikai érdekei mentén viselkedik, ahogy ezt Marx 1844-ben kifejti: „Az állam sohasem fogja az „államban és a társadalom berendezkedésében” látni – mint azt a porosz kívánja a királytól – a *szociális fogvatkozások* okát. Ahol vannak politikai pártok, mind-egyikük *minden* baj okát abban látja, hogy őhelyette az ellenfele van az állam kormányrúdjánál.” (Marx, 1957[1844c]:400) Az így értelmezett politika tehát saját univerzális kategóriáit önmagára alkalmazó, a társadalomtól elszakított csatározás terepe. Talán elég példát hoztunk arra, hogy megvilágíthassuk, Marx korai írásaiban egy felismerési folyamat megy végbe, amely a politikát látszatként tételezi. E látszat azt a célt szolgálja, hogy elfedje a társadalom fennálló nagyobb konfliktusait, egy olyan színházat hozzon létre, ahol a darabok dramaturgiáját a hatalommal rendelkezők saját ízlésük (nyelvük) szerint kívánják alakítani. Marx következtetése az, hogy a parlamenti viták és a bürokrácia működésének tanulmányozásával nem érthetjük meg a társadalmi totalitás működését és benne a modern politika igazi természetét, ugyanis e modern politika a parlamenti arénán kívül alakul. Így Marx elfordul kora parlamenti küzdelmeinek vizsgálatától, érdeklődését pedig két eltérő irányba tereli. Az egyik az ideológiakritika, amely azt kívánja vizsgálni, hogy mégis hogyan lehetséges az uralkodó osztály hatalma: miért a Marx által színjátéknak minősített politika lesz a konfliktusok kifejezésének formája. A másik irány az említett konfliktusok gyökereinek feltárására irányul, amelyet nem a politika színházában, hanem a társadalmi ellentétekben (kizsákmányolás, elidegenedés, osztályharc), tehát a politikai gazdaságtan új szemlélete terén lehet keresni. (Megill, 2002:57-122) E két nagy téma alkotja a későbbiekben a marxi életmű gerincét.

A kapitalizmus társadalmi rendszerének, kategóriáinak és alapvonalainak vizsgálata az 1843–44-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok* oldalain kifejtett elidegenedés-elmélettel kezdődik meg. A marxi elképzelés szerint a politika státusa nem független a társadalom anyagi és az azon alapuló tudati viszonyaitól. Ugyanakkor a politika nem mint epifenomén jelenik meg, ahogy azt az ortodox marxizmus alap-felépítmény modellje próbálta Marx kizárólagos értelmezési eljárásává tenni. Amennyiben Marxnál létezik a politika autonómiája, akkor az alakváltásaiban nyilvánul meg: a politikát ott látja felmerülni, ahol a társadalmi rendszerekben a konfliktusok kialakulnak. A társadalmi konfliktus a politika(i), erre utal Marx híres burzsoá-citoyen elhatárolása, amelyről *A zsidókérdéshez* című 1844-es Bauer-kritikájában a következőképpen nyilatkozik: „A vallásos ember és az állampolgár közötti különbség nem egyéb, mint a kereskedő és az állampolgár, a napszámos és az állampolgár, a földbirtokos és az

állampolgár, az eleven egyén és az állampolgár közti különbség. A vallásos ember és a politikai ember közti ellentmondás ugyanaz az ellentmondás, amely a burzsoá és a citoyen, a polgári társadalom tagja és annak politikai oroszlánbőre között áll fenn.” (Marx, 1957[1844a]:357)

A politika fogalma kettéválik Marxnál, egyrészt egy olyan tapasztalati szférára, amellyel szemben kritikailag kell fellépni, másrészt e tapasztalati szférán (értsd parlamenti politika) kívül található társadalmi erők szervezésére, illetve harcának koordinálására. Utóbbi a mozgalom politikáját jelenti, amelyet a korai Marx a radikális demokrácia (Gilbert, 1991) kiterjesztése, majd a munkásmozgalmi szerveződés tömegesedése útján képzelt el. E két pólus alkotja a politika negatív és pozitív fogalmát a korai Marx írásaiban (Schettino, 2004). A két megfogalmazás ugyanakkor egyesül abban a törekvésben, amely a filozófia és a praxis egyesítését vetíti előre. Marx a tudományt a cselekvés alapjaként fogja fel. Így érthetjük meg a jól ismert tizenegyedik Feuerbach-tézis által kifejezett szándékot: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy *megváltoztassuk*” (Marx, 1960[1845]).

A marxi elemzés célja tehát nagyon is gyakorlati, a politika látszat voltára kíván rámutatni ideológiakritikai munkáiban, és a lényeg felvetésével, elemzésével és tudatosításával az új konfliktus lehetőségét, azaz az új politika lehetőségét keresi.<sup>5</sup> Ebben az értelemben a mozgalom éppen a lényeg politikáját állítja szembe a látszat politikájával. A *Kommunista kiáltvány* így értelmezhető a lényeg politikájának illokúciós aktusaként, egy olyan felhívásként, amely a forradalmiasodó Európában a politikai küzdelmek parxisát és a társadalmi ellentmondásokról szóló elméletet kívánja összekapcsolni. Ennek a lehetőségét a forradalom mint tömeges politikai cselekvés teremti meg.

## A forradalom színháza

Marx célja, hogy korának „politikai színházat” leplezze, rámutasson a szereplőkre, intézményekre, folyamatokra, amelyek valóságosak voltak, ezzel szemben felvetve a 19. század politikájának valódi forrásait és mozgását.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Itt érdemes szót ejteni a Marx írásainak, illetve módszerének sajátosságairól. A tény, hogy Marx nem írt befejezett, tudományosnak szánt munkát, a mai napig számos találgatásra ad okot a Marx-kutatók körében. Amennyiben komolyan vesszük Marx azon tételét, hogy a teóriát a praxissal, vagyis az elemletek kidolgozását a munkásmozgalom szervezésével kívánta összekötni, Alan Gilbert tézise tűnik leginkább tarthatónak. Gilbert *Marx's Politics* című könyvében Marx módszerét a putnami „kiegészítő kijelentések” (auxiliary statments) tudományos gyakorlatával kapcsolja össze. Vagyis Marx az írást és kora történelmi eseményeit is dialektikusan fogta fel, abban az értelemben, hogy az egyes művek írásakor folyamatosan referált a történésekre, elméletét pedig az ebből leszűrt tézisekkel egészítette ki. Így az elmélet (és a felhalmozott empirikus anyag) szemlélete és megvilágítása is folyamatosan változott a történelmi események hatására. (Gilbert, 1988)

<sup>6</sup> A XIX. század forradalmi folyamatainak kettősségét Marxnál Fehér Ferenc a permanens forradalom megkettőzöttségként írja le, vagyis az 1789, 1830, 1848, 1871 (a második birodalom ellen egyesült

A politika, az eszmék, az intézmények és a szereplők álságos volta a nagy válságokban tárul fel. A válság és a nyomában kialakuló politikai káosz felfedi az érdekeltségi viszonyokat, megmutatja a szereplők valódi pozícióit. Marx a legfontosabb politikai írásaiban a franciaországi politikai változásokat elemezte. Franciaország ebben az időszakban csakugyan egy permanens forradalmi állapotban lévő társadalomnak tűnt (Fehér, 2002), ahol a forradalmi politika egy új társadalmi valóság felé halad. 1789-től 1871-ig az instabilitás a francia politikai élet rutinja volt. Nem csak Marx, hanem más politikatörténeti írók is úgy beszélnek a XIX. századi francia forradalmakról, mint megszokott és szükségesen bekövetkező politikai eseményekről.<sup>7</sup> A következőkben e forradalmi eseményekről és utótörténetükről szóló marxi elemzéseket, az *Osztályharcok Franciaországban*, a *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája* és a *Polgárháború Franciaországban* című írásokat, tekintem át Marx szövegeinek főbb toposzai mentén, rámutatva azokra az elemzési-leíró módszerekre, amelyek előképei lehetnének egy mai realista elemzésnek.

A permanens francia forradalom esetében alapvető kérdésként jelenik meg Marx számára a megdöntött, illetve az új hatalom jellege. A kik uralkodtak a forradalom előtt és kik uralkodnak most kérdésében Marx a politikai ranglétra tetején lévő szereplőket és intézményeiket a társadalmi osztályokra vezeti vissza. Ezzel kezdi az *Osztályharcok*... elején is. „A júliusi forradalom után, amikor a liberális Laffitte bankár compére-jét az orléans-i herceget, diadalmenetben a Hotel de Ville-be vezette, ezt a kijelentést tette: „*Mostantól fogva a bankárok uralkodnak*”. Laffitte a forradalom titkát árulta el.” (Marx, 1962[1850]:10)

Marx ezek után differenciálja az uralkodó osztályra tett kijelentését, miszerint a „bankárok” nem a teljes francia burzsoáziát jelentik, hanem annak „egyik frakcióját”, nevezetesen a fináncarisztokráciát. A fináncarisztokrácia által több mint másfél évtizedig fenntartott rendszer pedig, „nem egyéb volt, mint a francia nemzeti gazdagság kiaknázására alakult részvénytársaság, melynek osztalékai a miniszterek, a kamarák, 240 000 választó és függelékük között oszlotak meg.” (Marx, 1962[1850]:12)

Később pedig e fináncarisztokráciát állítja szembe az ipari burzsoáziával, mint az 1848-as forradalom egyik ösztönzőjét szövetségben az elégedetlen alsóbb osztályokkal. A februári köztársaság, bár eleinte a feltörekvő ipari burzsoázia és az alsóbb osztályok, így a proletariátus képviselőit is magába olvasztotta, a politikai harcok előrehaladtával elárulja saját osztályjellegét. A június 13-i felkeléshez vezető politikai harcokban a proletariátus képviselői egyre inkább kiszorulnak a hatalomból: „Azáltal, hogy a proletariátus a maga sírját a

---

republikánus front) évszámaival leírható forradalmi folyamaton belül létezett egy másik permanens forradalom is. Utóbbiban „1793–94 *enragé*től kezdve az 1830-as évek párizsi és lyoni proletárfelkelőin és az 1848 júniusában a burzsoázia és a proletariátus között vívott háborúban harcoló munkásokon át egészen az első munkásköztársaság eljöveteleig egy földalatti proletárforradalom is megkezdte befutni a maga körét” (Fehér, 2002:279).

<sup>7</sup> A francia események krónikásként Victor Hugot és Alexis de Tocqueville-t lehet Marx mellé állítani.

*polgári köztársaság* bölcsőjévé tette, nyomban arra is kényszerítette ezt a köztársaságot, hogy tiszta alakjában lépjen elő, mint olyan állam, amelynek bevallott célja a tőke uralmának, a munka rabszolgaságának örökössé tétele.” (Marx, 1962[1850]:30)

Az 1848-as forradalom idővel Bonaparte Lajos egyeduralmába torkollik. De kit is képvisel a későbbi császár miután puccsal magához ragadja a hatalmat? Marx szerint a parcellás parasztságot: „S mégis, az államhatalom nem lóg a levegőben. Bonaparte egy osztályt képvisel, mégpedig a francia társadalom legnépesebb osztályát, a *parcellás parasztokat*. Ahogy a Bourbonok a nagy földtulajdon dinasztíája, ahogy az Orléans-ok a pénz dinasztíája volt, úgy a Bonaparte-ok a parasztnak, vagyis a francia nép tömegének a dinasztíája.” (Marx, 1962[1852]:186).

Közel két évtizeddel később, III. Napóleon bukása után pedig egy csalókból és szélhámosokból álló politikai elit veszi magához a hatalmat. Szólamaiban ez az elit a Párizs előtt táborozó porosz hadsereg elleni harcra buzdít, valójában azonban nem a poroszok, hanem a párizsi proletariátus ellen készül erőit bevetni. Ők voltak a régi világ emberei, akik a dekadens francia burzsoáziát szolgálták minden áron, akár saját népük elárulásával is. A Párizst irányító kommunéval szemben Versailles-ban üléseztek, ez Marx számára a régi világ zárványát jelentette az eszményi forradalmi Párizssal szemben: „És e párizsi új világgal szemben nézzük csak a régi világot Versailles-ban – minden kimúlt rezsim hullazabáló kísérteteinek ezt a gyülekezetét, legitimistákat és orléanistákat, akik sóváran lesik, hogy lakmározhassanak –, uszályában özönvíz előtti republikánusokkal, akik a nemzetgyűlésben való jelenlétükkel szentesítik a rabszolgatartó lázadást [...] Párizs csupa igazság, Versailles csupa hazugság; és ez a hazugság Thiers szájából hangzik”. (Marx, 1968[1871]:319)

A politikát, amely Marx számára a burzsoázia politikája, a tőkés társadalmi csoport érdeke által vezérelt tevékenység, csalók, spekulánsok, tolvajok vezetik: a proletárfelkelést leverő Cavaignac, a hatalmat csellel és eseti koalíciók segítségével magához ragadó Bonaparte Lajos, vagy a saját népét lövető Thiers. Sikereik titka, hogy képesek voltak olyan reakciós koalíciókat összekovácsolni anyagi ígéretekkel és divatos eszmék hangoztatásával, amelyek ellenszegültek a valódi forradalom kifejlődésének. 1848 polgári burzsoái a köztársaság eszméjével éltek, miközben a proletariátus egyik részét (garde mobile-ok) kijátszották a másik ellen. A köztársaság, melynek jelszavát (szabadság, egyenlőség, testvériség) az elnyomás elkendőzésére használták fel, vagy ahogy Marx írja: „A testvériség pontosan addig tartott, amíg a burzsoázia érdeke testvére volt a proletariátus érdekének. – 1793 régi forradalmi hagyományainak tudákosai, szocialista rendszeralkotók, akik a burzsoáziánál koldultak a nép számára, és akiknek megengedték, hogy hosszú prédikációkat tartsanak és mindig kompromittálják magukat, amíg a proletár oroszlánt álomba kellett ringatni, republikánusok, akik a megkoronázott fő kivételével a teljes polgári rendet kívánták, dinasztikus ellenzékiek, akiknek a véletlen helyett egy dinasztia bukását csempészte

oda, legitimisták akik a libériát nem ledobni, hanem csak a szabását megváltoztatni akarták, ezek voltak a szövetségestársak, akikkel a nép a maga februárját csinálta...” (Marx, 1962[1850]:29)

Louis Bonaparte esetében összeálltak a bourbon és orléanista royalisták, akik csak látszatharcokat vívtak egymás ellen, illetve az új tőke képviselői, a bürokrácia és a kispolgárság konzervatív rétegei. A December 10-e Társaságban Napóleon a lumpenproletariátus elemeit vásárolta meg, akik egyfajta pretoriánus gárdaként követték őt és tisztították meg a terepet a nemkívánatos politikai ellenfelektől. Ahogy Marx írja, kolbászért és pálinkáért. Végül pedig a konzervatív paraszt, „aki szociális létfeltételén, a parcellán” túl nem akar menni, „aki ellenkezőleg, rögzíteni akarja ezt”. Louis Bonaparte az „idée napoléonienne” nagyságát hirdeti, új egységet ígérve a franciák számára (Marx, 1962[1852]:192). A párizsi kommün idején az ellenforradalmi Versailles a francia vidéket kívánta egyesíteni a vörös republikánus Párizssal szemben. Thiers vezette kormányzat a francia nemzet és állam nevében, a törvény nyelvén szónokolt, miközben kiegyezett Bismarckkal, a poroszok elleni harcban fogságba esett francia hadifoglyok bevetetőségéről Párizs ellen.

A burzsoá politika mindhárom történeti esetben egy központi eszme, a rend alapján szállt szembe ellenségeivel, a rend ideológiájával csalogatta az ellenforradalom táborába a franciákat. A rend ideológiája végigvonul a permanens francia forradalom történetén. „Rend! ez volt Guizot csatakiáltása. Rend! kiáltotta a guizot-ista Sébastiani, amikor Varsó orosz lett. Rend! kiáltja Cavaignac, a francia nemzetgyűlésnek és republikánus burzsoáziának brutális visszhangja. Rend! dörögték kartácsai, amikor szétszaggatták a proletariátus testét.” (Marx, 1962[1850]:30.). Marx igaz forradalmi mindig a rend reakciós kiáltásaival halnak el. A *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikájában* Marx leírja, hogy a rend jelszavát mindig a társadalom megmentőiként adja ki a reakciós politikai elit: „A társadalmat mindmegannyiszor megmentik, valahányszor szűkül a felleltek uralkodók köre, valahányszor egy kizárólagosabb érdeket győzelemre visznek a szélesebb érdekekkel szemben” (Marx, 1962[1852]:113). Így jut el Franciaország a kalandor Louis Bonaparte rendjéig: „Majd végül a polgári társadalom söpredéke alkotja a *rend szent falanxát*, s a hős Czapulinski mint a „*társadalom megmentője*” bevonul a Tülériákba” (Marx, 1962[1852]:113). A Louis Bonaparte mögötti pártkoalíció, változó összetételben, mindig rendpártként áll össze, míg maga Louis Bonaparte a rend nevében valóban szétkergeti a francia nemzetgyűlést, pártjaikkal együtt. Végül a rend ideológiáját vallják 1871-ben Thiers és katonái, a „rend” vérebei”, amikor hosszú harcok után bevonulnak Párizsba.

Marx politikai írásaiban közel egyforma narratívát követ. Mindenekelőtt felvonultatja a politikai harcok résztvevőit. Egyik oldalon a burzsoázia aktuális koalícióját, másik oldalon pedig az igazi forradalmi osztály képviselőit. Míg előbbieknél a politikai érdek anyagi alapjait mutatja be, mint osztály és mint személyes politikusi érdekeket, addig utóbbiról csak annyit tudunk meg, hogy

egy új társadalmi modell kiépítésének szándéka vezérli őket. A politikai résztvevők ilyenét felvonultatása magában hordozza a politikai konfliktus lehetőségét, amely be is következik a történelmi elemzésben. A konfliktust Marx nem eseményekre vezeti vissza, hanem az érdekek struktúrájára. Tulajdonképpen cselekvői nem tehetnek másként, mivel egy rendszer részei, akik a társadalmi átalakulások közepette e rendszerben betöltött helyüket képesek csupán felismerni. A burzsoá politika képviselői érdekeik érvényesítésére cselszövéshez és összeesküvésekhez folyamodnak. A marxi szövegekben számtalanszor fordulnak elő a színház, a színdarab metaforái. A burzsoá politikusok eljátsszák a demokratikus politikát, a nemzet képviselőt, az alsóbb rétegek felkarolását. Erre utalnak az álarc, a jelmez, a színpad és a függöny képei. A történetek pedig végül tragikus véget érnek, ahol mindezek az álarcok és jelmezek lehullanak. A tragédia nem más, mint a forradalmi osztály elbukása cselszövények eredményeként, egy új társadalmi modell kialakításának kudarca. A pozitív szereplők így sikeres társadalmi berendezkedést nem hagyhattak hátra, csak a hősiesség és a közösségi odaadás példáját, és a bosszú ígérését. Marx utolsó nagy politikai írását a következőképpen fejezi be: „A munkások Párizsát, Kommünjével együtt, egy új társadalom dicsőséges előfutárjaként örökké ünnepelni fogják. Mártírjait a munkásosztály nagy szívébe zárta. Hóhérjait a történelem már odakötözte ahhoz az örök pellengérhez, amelyről papjaik minden imája sem oldhatja el őket.” (Marx, 1968[1871]:331)

A forradalmak politikája így Marxnál komédiaként és tragédiaként is megnyilvánul. Mégis, a komédia, amely a tragédia okozója, egy fontos kérdést szeg az a munkásmozgalmak vezetőivel és teoretikusaival szembe. Nevezetesen azt, hogy hogyan lehetséges a burzsoázia, a rendpárt folyamatos koalíciója a munkásosztály haladó képviselőivel szemben. Sőt, hogyan lehetséges a munkásosztály egyes rétegének, a lumpenproletariátusnak<sup>8</sup> az elszakítása a proletariátustól, ahogy ez Louis Bonaparte-nak sikerült. Marx ezekre a kérdésekre a választ a kapitalizmus hatalmi viszonyainak mélyebb elemzésétől várta.

## A konfliktus valósága és a politika jövője

A kapitalista gazdaság társadalmi viszonyainak politikája, amelyet Marx az előző részben idézett műveiben folyamatosan ostromoz, a rendi politizálással szemben a tömegpolitika látszatát kívánja megteremteni. Olyan politikai koalíciókat alkot a hatalmi akarat, amely a materialista alapokon végbemenő történelmi fejlődés valós folyamatainak politikai kifejeződését zárja ki, e fejlődés

<sup>8</sup> A lumpenproletariátus fogalma Marxnál jelenik meg a napóleoni államcsíny elemzésében. A lumpenproletariátus társadalmi csoportja Marxnál – ahogy Peter Hayes kimutatta – ellenforradalmi erőként, a kapitalizmus áldozataként, illetve a forradalmi mozgalom gyűlöletének tárgyaként, a bűnbak szerepében gyaránt értelmezhető. (Hayes, 1988:462).

attribútumait hordozó munkásosztályt pedig, akár más szegényrétegek meggyőzésével, képes kizárni a politikaformálásból. Amennyiben a modern politika a „demokrácia” színházává vált, olyan színházzá, amelyben a tragédiának világtörténeti jelentősége van, fel kell tennünk a kérdést, hogy Marx miben látta a konfliktusok valódi gyökerét, tulajdonképpen a politika forrását.

A választ számos helyen megtalálhatjuk Marxnál, azonban elég a *Tőke* egy szöveghelyére utalnunk és azt elemeznünk, hogy gondolkodásának e logikáját illusztrálni tudjuk. A nevezett rész pedig a *Tőke* első könyvének harmadik szakaszán belül található, abban, amelyben Marx az abszolút értéktöbblet termelését fejt ki a munkafolyamat és a munkaerő kizsákmányolásának kategóriáin keresztül. Ezekben a folyamatokban bukkan föl az a társadalmi konfliktus, amely a modern kapitalizmusban a politikai konfliktus valóságát jelenti. Ez nem más, mint a munkanap, tehát az a társadalmi kategória, amely Marx szerint a tőkés társadalmi rend működésének eredménye és a tőkés kizsákmányolás legnyilvánvalóbb eszköze. A munkanapról szóló leírását Marx az említett szakasz nyolcadik fejezetében (Marx, 1967[1867]:216–283) bontja ki, korabeli példákat felhozva e kizsákmányolás által teremtett szörnyű állapotokra.

A szöveg jelentősége abban rejlik, – írja Richard Aschcraft Marx politikaelméletét taglaló tanulmányában – hogy bemutatja azt a folyamatot, amely során egy gazdaságtani fogalom kvázi politikai fogalommá válik a marxi elméletben (Aschcraft, 1984:444–445). A munkanap a Marx előtti gazdaságtani munkákban a kapitalista vállalkozáson belül ledolgozott produktív órák számából összeálló mértéket jelölt. A munkanap tehát leíró fogalom volt, amit Marx a tőke, azaz a tőkés, és a munka, azaz a munkások ellentétének kontextusába helyezett. Először is arról van szó, hogy a tőke a kapitalista termelésben a profitmaximalizálás céljából a munkát a többletmunka termelése felé kényszeríti, végül azokat a korlátokat veszi csak figyelembe, amely az újból és újból kizsákmányolható munka regenerálódásához (alvás), illetve reprodukciójához (gyermekvállalás) elégségesek. A munkás részéről azonban eredeti céljának, a munkaereje eladása után előállított csereértéken keresztüli fogyasztásnak korlátozását jelenti a többletmunka kiterjesztése. Másodsor, Marx felhívja a figyelmet arra, hogy ez egyúttal két, a kapitalizmus társadalmi szabályait rögzítő hivatkozási pont ütközése egymással. „A tőkés – írja Marx – vevői jogára támaszkodik, amikor a munkanapot a lehető leghosszabbra nyújtja és egy munkanapból lehetőleg kettőt igyekszik csinálni. Másrészt az eladott áru sajátos természete korlátot szab a vevőnek elfogyasztásában, és a munkás eladói jogára támaszkodik, amikor a munkanapot meghatározott normálnagyságra kívánja korlátozni. Itt tehát antinómia van, jog áll joggal szemben, mindkettőt egyaránt szentesíti az árucseré törvénye. Egyenlő jogok között az erőszak dönt. És így a tőkés termelés történetében a munkanap normálása mint a munkanap korlátaíért vívott harc jelenik meg – mint harc az osztókés, azaz a tőkés osztálya és az összmunkás, vagyis a munkásosztály között” (Marx, 1967[1867]:219–220).

A konfliktus tehát gyakorlati és elvont szinten is jelentkezik, egyúttal rámutat a kapitalista társadalmi viszonyok ellentmondásosságára, feltárva a politikai és társadalmi kategóriák önkényes voltát. Marx arra mutat rá, hogy a munkanap nem önmagában létezik, hanem társadalmi harc eredménye, és mint absztrakt kategóriákban kifejezett konfliktus, e harc nem más, mint a politika a kapitalista társadalomban. Sőt, ebben az ellentétben nem más, mint minden konfliktus alapja mutatkozik meg, ez a kapitalista társadalomban kibontakozó osztályharc (Harvey, 2010:137–143).

Ám a látszat és lényeg kettőssége e konfliktusban is működésbe lép. Nem hiába említi Marx a két fél, tőke és munka jogának egyenlőségét. A jogok mint társadalmi absztrakciók az adott történeti-társadalmi létezés kifejezői, amelyek anyagi alapon jöhetnek létre. Látszatként a jogok azonban a konfliktus lehetőségét teremtik meg. E kategóriák ugyanis látszat voltak ellenére nagyon is a lényeghez, a társadalom valóságos viszonyaihoz kötődnek.

Hogyan lehetséges ez? Ugyanúgy, ahogy Marx a gazdaságtan fogalmait elemzi a *Grundrisse* kiindulópontjaként értelmezhető csereértékben, illetve a *Tőke* első kötetében az áru kategóriájában<sup>9</sup>, amelynek termelésére a kapitalista gazdaság, értéktöbblet-termelés és profit épül. Vagyis, a kortárs Marx-értelmezések népszerű inverzióelméletével<sup>10</sup> élve, a kategóriák mint a látszat elemei úgy jönnek létre, mint amelyek időtlen létezőket, mechanizmusokat, törvényeket jelölnek, egyúttal saját értéktételezésük szerint megvilágítva a társadalom anyagi alapzatát, amelyek így e kategóriákon keresztül lesznek levezethetőek. A kategóriák azonban nem valamiféle káprázatot jelentenek a lényeggel, a társadalmi viszonyok sajátos formájával szemben; a látszat és lényeg egyaránt valóságos, ám inverz viszonyt fejez ki. Ez az inverz viszony így a látszat valóságára képes átfordítani a gondolkodási formákat: „A gazdasági viszonyok kész alakja, ahogy a felszínen mutatkozik, reális létezésükben, s ezért azokban az elképzelésekben is, amelyekben ezeket a viszonyokat hordozóik és szereplőik tisztázni igyekeznek maguknak- igen különböző attól, s valójában fonákja, ellentéte annak, ami e viszonyok belső, lényegi, de eltakart magva s az ennek megfelelő fogalom” (Marx, 1974[1894]:199–200).

A kései Marx írásaiban a korai írások ideológiakritikája átalakul, újabb megvilágításban tárul elénk. A kapitalizmus rendszerét tudományosan alátámasztó politikai gazdaságtan kritikája egy új megközelítéséhez vezetett, amelynek végső eredménye, az egyébként befejezetlen, *Tőke* rendszere. A látszat és lényeg kategóriái a politikai gazdaságtan e kritikájában nyilvánulnak meg adekvát formában. A *Tőke* előmunkálataihoz tartozó *Nyersfogalmazvány* bevezetésében Marx a politikai gazdaságtan kategóriáit a történeti-társadalmi kontextusokhoz tartozónak véli. Ezt fejt ki a munka kategóriáján: „A munka e példája csattanó-

<sup>9</sup> Lásd a *Tőke* első kötetének áru-fetiszizmusról szóló részét: Marx, 1967[1867]:74–85.

<sup>10</sup> Az inverzióelméletek összefoglalását lásd: Kiss, 2011:271–274.

san mutatja, hogy még a legelvontabb kategóriák is, annak ellenére, hogy – éppen elvontságuk folytán- minden korszakra érvényesek, mindamellettenek az elvontságnak a meghatározottságában maguk is ugyanúgy történelmi viszonyok termékei és csak ezekre a viszonyokra és ezeken belül teljes érvényűek” (Marx, 1965[1857]:171).

Marx ideológiai kritikájának e kései formája arra is rávilágít, hogy a valós konfliktus, tehát a társadalmi ellentétek és antinómiák kifejezése maga is a látzat és lényeg kettőségét mutatja, és egyúttal a történelemben változó formát ölt. A munkásmozgalom politikájának ezt figyelembe kell vennie, amennyiben nem kívánja az újabb forradalmi kudarcokat, tehát a burzsoá rend uralmának mindenáron való fenntartását a politikai-társadalmi kategóriák látszatvilágának segítségével. Nem a politikai rendszert kell csupán megváltoztatni, nem pusztán arról van szó, hogy a burzsoázia helyére a proletariátus kerül. A kései marxi elméletből az olvasható ki, hogy a forradalom addig nem teljesült be, amíg a társadalmi viszonyokat nem formálta át, nem oldotta fel a látzat kategóriáit (munkanap, jog, érték, állam stb.) egy utolsó, ám átfogó politikai konfliktus felvállalása. E politikai konfliktust a proletárdiktatúra<sup>11</sup> állama jelenti: a burzsoázia ereje ellen tételezett ellenerő, a hatalmasokkal szembeállított hatalom politikája. Ahogy Marx írja *A gothai program kritikájában*: „A tőkés és kommunista társadalom közt van egy időszak, melyben a tőkés társadalom forradalmi úton kommunista társadalommá alakul át. Ennek megfelel egy politikai átmeneti időszak is, amelynek az állama nem lehet egyéb, mint *a proletariátus forradalmi diktatúrája*” (Marx, 1969[1875]:26).

## Marx és a politikai realizmus

Bár nem képezi a realista politikaelméleti kánon részét, Marx életműve több szempontból kiérdemelheti a realista politikaelmélet szerzőinek figyelmét. Egyrészt a kortárs (poszt)marxista irodalom számos elemében kapcsolódik a realista elméletekhez, elég itt csak Chantal Mouffe társadalmi antagonizmusokra alapuló demokráciaelméletére gondolnunk. Marx hatása vitathatatlan e kortárs szerzőknél (Galston, 2010:386, 396–397). Másrészt a Marx utáni marxizmus egyes formáinak politikai gyakorlata is számos realista elemet jelenít meg. Itt, nem indokolatlanul, Lenin és a bolsevizmus politikai taktikája juthat eszünk-

<sup>11</sup> A proletárdiktatúra fogalmának fontosságát saját életművében Marx emeli ki, amerikai kiadójának Weydemeyernek írt 1852. márciusi levelében. Marx saját tudományos teljesítményét ezek szerint abban látta: „1. hogy az osztályok létezése csupán a termelés fejlődésének meghatározott történelmi szakaszához van kötve; 2. hogy az osztályharc szükségszerűen a proletariátus diktatúrájához vezet; 3. hogy maga ez a diktatúra csak átmenet valamennyi osztály megszüntetéséhez és az osztály nélküli társadalomhoz.” (Marx, 1971[1852]:479). A fogalom eredetéről, módosulásairól és marxi használatáról bővebben lásd: Draper, 1991.

be, amely a proletárdiktatúra tézisének gyakorlati megvalósításaként fogható fel. Olyannyira így van ez, hogy Raymond Geuss a kortárs politikai realizmus alpművének tekinthető könyvét Lenin pragmatikus politikai kérdésfelvetésével („Who whom?”) vezeti be (Geuss, 2008:23-30).

A közvetett hatások mellett Marx írásaiból is kiolvasható egy realista elemzési keret, amely a politikát a hatalom, a konfliktus és a látszat–lényeg kettőségeivel írja le. Írásom e keret bemutatására vállalkozott. E realista elemzői keret a politikáról szóló realista toposzokhoz illeszkedik.

(1) A politikáról vallott nézet, amely szerint a politika szereplőit a hatalom megszerzése és megtartása mozgatja. A modern politikában pedig a valódi hatalom a gazdasági hatalom megszerzésében rejlik. A gazdasági hatalom ugyanis folytonosságot jelent ott, ahol a parlamentáris demokrácia váltógazdálkodása bizonytalanra teszi a politikai hatalom megtartását. Így a politika végérvényesen összeolvad a gazdasági hatalommal, és a politikai tettek, alkuk és konfliktusok hátterében egyes csoportok és szereplők gazdasági érdekei állnak.

(2) Marx számára a politika moralitása egy történelmileg változó világban értelmezendő. Tehát, ahogy a társadalmi viszonyok mintázatai, úgy e viszonyokhoz kapcsolódó morális igazolások is időlegesek és nem abszolút értelemben érvényesek. A politika nem egy morális világképből levezethető, ahogy a liberális elméletek kezelik, hanem az adott társadalmi alakzat hatalmi viszonyai alapján konstruált rendszer, illetve e rendszer ellentmondásainak terméke. Marx számára morál és politika fordított viszonyban jelenik meg a liberális elképzelésekhez képest. Az egyes politikailag megnyilvánuló akaratok lépnek fel morális tartalmakkal felvértezve. A történelmi változások mozgatóerejét a hatalmi viszonyok átalakulása adja, a morál átalakulása e változás kísérőjelenségeként azonosítható.

(3) A marxi ideológiai kritika hozzájárult ahhoz a nézethez is, miszerint a politika nem más, mint az eliten belüli koalíciók és időleges szembenállások világa. A politikai koalíciók a színpadra állva megpróbálnak mindenkit meggyőzni, összekovácsolni a megfelelő arányú tömeget győzelmeikhez. A döntéseket azonban mindig a színpalak mögött hozzák. Ahhoz azonban, hogy a politikusok meggyőzően érveljenek és maguk mögé állíthassák a hatalom alapját jelentő többségi akaratot, az eszmék, az elvek és a jövőképek látszatát kell felmutatniuk. Marxnál a köztársaság, a nemzetgyűlés, a demokrácia vagy éppen a nemzeti műhelyek megvalósítása mindig az uralkodó politikai osztály valós érdekeit elfedő szövegek szerepét töltötték be. A politika valóságát tehát elfedi az a látszatvilág, amely az érdekek partikularitását, a politikai egyezségeket és koalíciókat leplezi. E látszatvilágból való kilépésre Marx saját korában csak néhány kevésbé tisztázott fogalommal utalt (proletárforradalom, proletárdiktatúra, a társult termelők társadalma stb.), a politika ilyen arányú átalakítására csak a XX. században tettek kísérletet.

## Hivatkozott művek

- Aschcraft, Richard (1984): Marx and Political Theory. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26, No. 4 October, 637–671.
- Barrow, Clyde W. (2002): The Miliband-Poulantzas Debate. An Intellectual History. In: Stanley Aronowitz and Peter Bratsis (eds.): *Paradigm Lost. State Theory Reconsidered*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Draper, Hal (1991): *Karl Marx's Theory of Revolution III: The „Dictatorship of the Proletariat”*. NY: Monthly Review Press.
- Elster, Jon (1986): *An Introduction to Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engels, Friedrich (1969[1883]): Karl Marx temetése. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 19. kötet: 1875–1883*. Budapest: Kossuth.
- Fehér Ferenc (2002): Marx és a permanens francia forradalmak. Ford. Ábrahám Zoltán. In: Fehér Ferenc–Heller Ágnes: *Marx és a modernitás*. Budapest: Argumentum–Lukács Archívum.
- Galston, William A. (2010): Realism in political theory. *European Journal of Political Theory*, Vol. 9, No. 4, 385–411.
- Geuss, Raymond (2008): *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Gilbert, Alan (1988): *Marx's Politics: Communists and Citizens*. Boulder: Lynne Rienner.
- Gilbert, Alan (1991): Political philosophy: Marx and radical democracy. In: Terrell Carver (ed.): *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, David (2010): *A Companion to Marx's Capital*. Vol I. NY: Verso.
- Hayes, Peter (1988): *Utopia and the Lumpenproletariat: Marx's Reasoning in The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. *The Review of Politics*, Vol. 50, No. 3 Summer, 445–465.
- Jessop, Bob (1988): Marx és Engels az államról. Ford. Láng László In: Ágh Attila (vál.): *A politikai marxizmus az angolszász világban*. Budapest: Kossuth.
- Jessop, Bob (2000): Recent Developement in State Theory: Approaches, Issues, Agendas. In: Mark Cowling and Paul Reynolds (eds.): *Marxism, the Millenium and Beyond*. Palgrave.
- Kiss Viktor (2011): *Marx & ideológia*. Budapest: L'Harmattan.
- Marx, Karl (1957[1842]): A 6. rajnai Landtag tanácskozásai, Harmadik cikk: Viták a falopási törvényről. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 1. kötet: 1839–1844*. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl (1957[1844a]): A zsidókérdésről. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 1. kötet: 1839–1844*. Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl (1957[1844b]): A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 1. kötet: 1839–1844*. Budapest: Kossuth.

- Marx, Karl (1957[1844c]): Kritikai széljegyzetek Egy porosz cikkéhez (Vorwärts 60. sz.): A porosz király és a szociális reform, 1844. július 31. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 1. kötet: 1839–1844.* Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl (1960[1845]): Tézisek Feuerbachról. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 3. kötet: 1845–1846.* Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl (1962[1850]): Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 7. kötet: 1849–1851.* Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl (1962[1852]): Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 8. kötet: 1851–1853.* Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl (1971[1852]): „Marx Joseph Weydemeyerhez”. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 28. kötet: Levelek 1852–1855.* Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl (1965[1857]): Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 13. kötet: 1856–1859.* Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl (1968[1871]): A polgárháború Franciaországban. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 17. kötet: 1870–1872.* Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl (1967[1867]): A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. Első kötet. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 23. kötet: A tőke. I.* Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl (1969[1875]): A gothai program kritikája. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 19. kötet: 1875–1883.* Budapest: Kossuth.
- Marx, Karl (1974[1894]): A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. Harmadik kötet. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 25. kötet: A tőke. III.* Budapest: Kossuth.
- Megill, Allan (2002): *Karl Marx: The Burden of Reason.* Blue Ridge Summit: Rowman and Littlefield.
- Schettino, Humberto (2004): The notion of politics in Marx's early writings. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 36., No. 17. Agosto, 3–38.
- Thernborn, Göran (2010): *A marxizmustól a posztmarxizmus felé?* Ford. Bózsó Péter. Budapest: Eszmélet–L'Harmattan .
- Wolin, Sheldon S. (1983): On Reading Marx Politically. *Nomos*, Vol. 26: Marxism, 79–112.

Illés Gábor

## Thuküdidész: a személyiség hatása a politikai vezetésre

A kortárs politikaelméleti realizmus egyik központi problémája a politikai vezetés jelensége. Ez napjaink „realista reneszánszának” fő motivációiból egyenesen következik: „politikai moralizmussal” (Williams, 2005:1–17) avagy az „etika elsőbbsége felfogással” (*ethics-first view*, Geuss, 2008:1–18) szemben a realizmus a cselekvésnek és a cselekvés körülményeinek tulajdonít nagyobb szerepet, ezek határozzák meg ugyanis, hogy a különböző értékideálok adott helyen és időben mennyiben valósíthatóak meg. Erre utal Bernard Williams posztumusz kiadott kötetének Goethétől kölcsönzött címe is: *In the Beginning was the Deed*, azaz „Kezdetben volt a tett”. Az eszmék megvalósíthatóságát meghatározó tevékenységformák között pedig kiemelkedő helyet foglal el a politikai vezetés tevékenysége. (Philp, 2007:1)

A kortárs realisták között nem ritka a realista tradíció klasszikusaival folytatott dialógus. Mark Philp például Machiavellit és – kisebb részben – Max Weberet hívja segítségül a probléma feltérképezéséhez. Én a jelen írásban arra fogok kísérletet tenni, hogy egy másik – általában szintén realistának tekintett – klasszikus, Thuküdidész művét (Thuküdidész, 2006) kapcsoljam össze a kortárs realizmus politikai vezetéséről alkotott képével. Az írás első részében (1) röviden felvázolok néhány problémát, amely a kortárs realistákat foglalkoztatja a vezetés politikában betöltött szerepével kapcsolatban, elsősorban Mark Philp munkáira támaszkodva. Ezeket a problémákat három nagyobb csoportba sorolom: a politika mely sajátosságai biztosítanak a politikai vezetésnek központi szerepet; mik a vezetés lehetőségei és korlátai; illetve hogyan ítélné meg a vezetés minősége. A második részben (2) azt veszem szemügyre, milyen képet fest *A peloponnészoszi háború* a háború előtt Athén politikai életét irányító Periklészről. Ezt a képet fogom a harmadik részben (3) összehasonlítani a Periklész halála után felemelkedő, a háború nagy részében Athént irányító politikuskokról adott leírásával. Az írás végén összegzem a kortárs realizmus számára Thuküdidész munkájából levonható tanulságokat.

### A kortárs realizmus politikai vezetéséről alkotott képe

*A vezetés szerepe a politikában.* Célszerű a kiindulópontul a politika és a szabályok kapcsolatát választanunk. Philp a politika gyakran alkalmazott játék ana-

lógija kapcsán több hasonlóságra és különbségre is rámutat. (Philp, 2007:7–11) Mivel mindkét esetben szabályvezérelt tevékenységről van szó, a legfontosabb hasonlóság a szabályok természete. A politikában, csakúgy, mint a játékokban, a szabályok – legyen szó akár formális, jogi követelményekről, akár morális imperatívuszokról – aluldeterminálják a politikai cselekvést. (Philp, 2010:473–474) A politikai tevékenységben ezért is jutnak kulcsszerephez kontextuális ítéletek és a cselekvés, és nem a deduktív logika (vö. Geuss, 2009). A szabályokat tehát legalábbis értelmezni kell, illetve másokkal elfogadtatni partikuláris értelmezésünk. Mindkettő természetszerűleg bizonyos képességeket igényel, amelyek nincsenek meg mindenkiben. A politikai realizmus szerint az emberek között meglévő képességbeli különbségek döntőek a politikai folyamat szempontjából, ez pedig aláássa a racionális deliberáció eszményét. (Galston, 2010:398–400) A képességbeli különbségek mellett a karakterbeliek is fontosak: míg az emberek jelentős részében – nem feltétlenül kognitív hiányosságaik folytán – csak homályos kép él mind céljaikat, mind identitásukat illetően, addigi a politikai vezetőnek nemcsak világos képpel kell rendelkeznie ezekről, hanem formálnia is kell a követők céljait és identitását. Ez pedig – túl a szükséges kognitív, retorikai képességen, karizmán, stb. – a kockázatvállalásra való hajlandóságot is igényel. (Philp, 2007:78–79)

Egy lépéssel továbbvihetjük az érvelést, ha figyelembe vesszük a politikai tevékenységet a játéktól elválasztó egyik tényezőt: míg a játékban világosan elválik egymástól a szabályokról való vita és a játék játszása, a politikában ez nincs így. Ez a realista felfogás egy másik alapvető eleme felé mutat: ez pedig a politika felszámolhatatlanul konfliktusos jellege. (Galston, 2010:396–398; Szűcs, 2014:16–17) Ez a konfliktusos jelleg pedig nem küszöbölhető ki szabályok (például a politikai intézményrendszer) révén, mivel minden intézményi elrendezés új és új konfliktusokat szül, a konfliktusok és a politikai vezetés viszonya tehát nem probléma–megoldás kapcsolat. (Philp, 2007:67) Ebből adódóan a politikai vezetésnek a konfliktusok kezelésében, vagy legalábbis azok keretek közé szorításában, tompításában is kulcsszerepe van.

A következő tényező a szabályok értelmezendő voltából adódik. Az, hogy a politikai vezetők hogyan értelmezik ezeket a szabályokat, visszahat a szabályok elfogadására: a vezetőknek kulcsszerepük van a legitimitás megteremtésében. (Philp, 2007:57–58) A realizmus azonban ennél többet is mond a problémáról: a politikai vezető tevékenysége konfliktusba kerülhet a politikai cselekvés elfogadtathatóságával. Ez esetben – hangzik a machiavelliánus felszólítás – a fejedelemnek nem csak hatékonyan kell cselekednie, hanem a normák betartásának látszatát is fenn kell tartania (vö. Machiavelli, 2006:18. fejezet; Szűcs, 2014:23–24). Ha kezeit be is piszkolja, szüksége van az adott politikai kultúra értékei által biztosított tiszta kesztyűre. (Bellamy, 2010)

*A vezetés és környezete: a vezetői autonómia.*<sup>1</sup> Ha szemügyre vesszük a politikai vezető és környezete (gondolva itt elsősorban az eszmei környezetre, politikai kultúrára) közötti kapcsolatot, alapvetően kétféle, egymással első látásra feszültségben álló állítást találhatunk a kortárs realista szerzőknél. Egyfelől, Philp Machiavelli nyomán hangsúlyozza a politikai vezetés káoszba rendet hozó természetét. (Philp, 2007:37–54) Ha a fejedelem a rend megalapítója, abból az is következik, hogy bizonyos mértékig kívül áll a renden (bár az alapítás rendkívüli aktus, esetenként a politika normál állapotában is szükség van a közösség „újraalapítására”, újragondolására). Másfelől azonban az a politikai kultúra, amelyben tevékenykedik, bizonyos mértékig meg is határozza a politikai vezető gondolkodását. Philp vitatkozik Machiavellivel: a *virtú* bizonyos esetekben nem elég, léteznek a vezető számára is megoldhatatlan helyzetek. Philp könyvének első fejezete (Philp, 2007:19–36) éppen egy olyan példát tárgyal, amelyben a körülmények legyőzik a cselekvőt: Julius Caesar éppen azáltal idézi elő a római köztársaság bukását, hogy a köztársasági normákat (konkrétan a neki tettei miatt megítélése szerint kijáró *dignitast*) kéri számon rajta. Az akkori helyzetben a köztársaság már nem alkalmas ezek biztosítására, de Caesar gondolkodását „rabságban tartják” a régi normák. A dilemma tehát a következő: egyfelől a fejedelem kívül áll a renden, ő „találja ki” azt (Geuss nyomán ezt nevezhetjük a „politikai képzelőerő” dimenziójának – Geuss, 2009:45–46); másfelől azonban egész gondolkodásmódjára mégis hatással van a rend, nem képes elméjét kiürítve újraalkotni azt. Bár ez a két állítás elsőre feszültségben állónak tűnhet, itt igazából egy érem két oldaláról van szó, az pedig, hogy mikor melyik tényező kerül felülre, esetleges.

*A vezetés minőségének megítélése.* Végül, a kortárs realizmust foglalkoztató egyik központi kérdés a politikai vezetés minőségének megítélése. Ennek felvetése következik a realizmus politikai moralizmussal szembeni állásfoglalásából: amennyiben a politikaelmélet számára tévút absztrakt morális elvekből kiindulni, akkor a politikai cselekvők megítélésénél is más mércére van szükség. Ahogy Philp rámutat (Philp, 2010), felvetődhetne a konzekvencialista értékelés lehetősége, ennek azonban nyilvánvaló problémái vannak: ez a szempont önmagában nem lenne képes kiszűrni a pusztán szerencsés politikusokat (Philp példája Margaret Thatcher magatartása a Falkland-szigetekkel kapcsolatban). Ugyanott ajánl is egy sor szempontot a politikai cselekvés értékelésére: a társadalmi, politikai, gazdasági, kulturális körülmények figyelembevétele; a cselekvő képességei, támogatottsága; a hivatal megtartása mint minimális cél; a legitimitás fenntartásának követelménye; stb.

Bár a politikai realizmus a cselekvés kontextust figyelembe nem vevő, morális alapú megítélése ellen foglal állást, ez mégsem jelenti azt, hogy a vezetés

<sup>1</sup> Ezzel a problémával kapcsolatban, egy korábbi tanulmányomban (Illés, 2015a) Thuküdidész és a kortárs konstruktivista institucionalizmus között kísérletem meg kapcsolódási pontokat keresni. Tanulmányom ezen problémát érintő részeiben felhasználtam korábbi írásom gondolatait is.

megítélését pusztán a hatékonysága alapján tartja lehetségesnek. Philp például rámutat: Machiavelli fejedelme számára nem öncél a dicsőség, mint ahogy Max Weber is megkülönbözteti a hiúság pusztá kielégítésének vágyát a politikai hivatástól. A politikai vezetés megítélésében fontos a vezető elkötelezettsége, elköteleztsége a politikai rend megteremtésére, amely nélkül semmiféle magasabb érték elérése nem realizálható. Ez az elkötelezettség, együtt az adott politikai helyzetben releváns tények mérlegelésének képességével, rajzolja ki a politikai vezető karakterét, amely megítélésének elsődleges mércéje, szemben a pusztá konzekvencionalista vagy moralista megítéléssel.

Az itt nagy vonalakban felrajzolt szempontok épp csak annyit mutatnak be a kortárs realista politikaelmélet politikai vezetésről alkotott elképzeléseiből, amennyi Thuküdidész művének megértése szempontjából lényeges. *A peloponnészoszi háború* ugyanis nem fejt ki explicit politikaelméletet, sokkal inkább történeti narratívába ágyazott szerzői instrukciók sorozatát kínálja.<sup>2</sup> Ezen instrukciók nagyrészt az egyes politikusi beszédek egymáshoz, illetve a cselekedetekhez való viszonyításából olvashatók ki. A beszédek és események sokasága és a Thuküdidész által használt fogalmi ismétlődések miatt azonban rengeteg kapcsolat fedezhető fel közöttük, a kortárs realizmus vezetésképe pedig „sorvezetőként” szolgálhat ezek jobb megértéséhez. Az alábbiakban tehát a fentebbi gondolatokkal próbálom dialógusba hozni Thuküdidész művének egyes részeit.

## Athén Periklész alatt

Thuküdidész Periklészt első felbukkanásakor úgy jellemzi, mint aki „szavai és tettei révén a legnagyobb befolyással bírt”<sup>3</sup> (1.139). Ezt később azzal is alátámasztja, hogy különleges módon népgyűlési beszédeit nem kísérik más szónokok beszédei. Az athéni demokrácia Periklész alatti működésének szemléltetésére célszerűbb hosszabban idéznünk a szöveget:

„Periklész tekintélyének titka elismert erkölcsi és szellemi fölényében rejlett, továbbá abban, hogy a legteljesebb mértékben megvesztegethetetlennek bizonyult; s bár a tömeget szabadsága korlátozása nélkül uralta, nem a tömeg őt, hanem inkább ő irányította a tömeget, s mivel hatalmát nem törvénytelen eszközökkel szerezte, szavaival sosem igyekezett a népnek hízelegni, hanem, mivel elég tekintélye volt, olykor indulatosan szembeszállt a véleményével. S ha észrevette, hogy polgártársait indokolatlanul ragadja el a vakmerő elbizakodottság, kemény szavaival félelmet ébresztett bennük, ha viszont okatlanul csüggedni kezdtek, ismét önbizalmat öntött beléjük. Az ő idejében névlegesen ugyan

<sup>2</sup> Azt illetően, hogy ezekből az instrukciókból mennyire állítható össze átfogó, koherens politikaelmélet, a Thuküdidésszel foglalkozó irodalmak között nincs egyetértés (ehhez magyarul vö. Illés, 2015b:112–115).

<sup>3</sup> Az idézetek az irodalomjegyzékben megadott kiadásból származnak.

[*logó men*] demokrácia jött létre, valójában azonban [*ergó de*] az első polgár uralma.” (2.65)

Ez a jellemzés világosan rámutat a politikai folyamat formális szabályok általi aluldetermináltságára. Úgy tűnik, Periklész tekintélye és meggyőzőkészsége révén képes egyedül kézben tartani a demokratikus intézményrendszer működését.<sup>4</sup> Az idézetben jelölt két thuküdidészi kulcskategória, *logosz* (nyelv, értelmes beszéd) és *ergon* (tett, „puszta tény”<sup>5</sup>) közötti feszültség más értelemben is fontos: bár Periklész a valóságban szinte egyedül irányította Athént, nagy gondot fektetett a polgárok közötti egyenlőség látszatának fenntartására. Ennek legjobb példája híres temetési beszéde. A beszéd elején a figyelmes olvasó számára Thuküdidész nyilvánvalóvá teszi a periklészi retorikai stratégia lényegét, amikor kimondatja vele, hogy „csak addig tudjuk elviselni a másról elhangzott magasztalást, amíg ki-ki meg van győződve róla, hogy ő is képes annak véghezvitelére” (2.35), azaz: az emberi irigység miatt különösen kell ügyelni a demokratikus egyenlőség látszatának fenntartására. Periklész pedig ennek megfelelően hangsúlyozza, hogy a fennálló demokratikus rendszerben a tekintély nem a társadalmi státusztól, hanem az érdemtől függ, a hazának pedig társadalmi rangtól függetlenül lehet szolgálatot tenni (2.37), a csatában való férfias helytállás feledtetni a kiválóság hiányát (2.42), és ily módon a polgár részülhet a város kiválóságának örökké fennmaradó híréből (2.43; vö. Orwin, 1994:15–29). Egyfelől tehát, bár Periklész uralja az athéni politikai folyamatot, tisztában van a legitimitás fenntartásának érzékeny feladatával. Ennek eszköze pedig Athén demokratikus ideológiájának ápolása, az állampolgárok közötti egyenlőség eltűzése (vö. Lebow, 2003:146).

Az athéni politikai rendszerbe Periklész személye hoz stabilitást, mind a személyes rivalizálásokat, mind az elit-tömeg viszonylatot illetően.<sup>6</sup> Egyfelől, kiemelkedő tekintélye révén nincs tényleges versenytársa, ily módon a konfliktusok személyes dimenziója a politikai elitben jelentéktelenné válik. Másfelől, Periklész vezetése képes kordában tartani a kevesek és a sokak, az oligarchia és a demokrácia pártolói közötti halála után fellángoló ellentéteket. (vö. Ober, 1998:83–89) Ennek egyik eszköze éppen az athéni demokratikus ideológia fenntartására való kínos ügyelés és a *polisz* iránti elkötelezettség hangsúlyozása, amelyekről az előbb szó volt. Emellett Periklésznek, ahogy az az idézetből is látszik, fontos szerepe volt az athéni indulatok (a politikai konfliktus fő okozói) kordában tartásában. Retorikai stratégiája abban állt, hogy a közvélemény irányváltásait mérsékelje. (2.65; Ober, 2012:12–13) Periklész, ahogy arra Farrar rámutat (Farrar, 1988:156–177), sikerrel fékezte az athéni tömeg indulatait, legyen szó akár a földjeiket pusztító spártaiakkal való megütközésről, akár a

<sup>4</sup> Én az elemzésben Thuküdidész narratíváján belül maradok. Az általa nem említett eszközökhöz, amelyekkel Periklész kézben tartotta az athéni politikát, vö. Németh, 1999:270–273.

<sup>5</sup> Ober hozzá kapcsolatba a thuküdidészi *ergon* kategóriáját Searle *brute fact* kategóriájával. (Ober, 1998)

<sup>6</sup> A politikai konfliktus dimenzióihoz vö. Philp, 2007:63–68.

tengeren túli hódításról. Mindezt *gnómé*ja révén tudta elérni. Ez a thuküidész-i kategória alapvetően intellektuális kvalitást, konkrétabban tervezési képességet jelöl, Periklész beszédeiben van azonban egy akarati összetevője is, az állhatatosság. (Edmunds, 1975:7–88) Ami még említésre érdemes: Farrar a tőle előbb idézett helyen megjegyzi, hogy a szenvedélyek (*orgé*) a belső harcokban (*sztaszisz*) is kulcsszerepet játszanak, ahogy azt Thuküidész a kerkürai polgárháború kapcsán bemutatja (3.82).

Bár az athéni birodalom alapjait nem Periklész, hanem az athéni tengeri hatalmat kiépítő Themisztoklész rakta le, Periklész személye döntő mértékben formálta Athént, nem csak a politikai berendezkedés, hanem a politikai kultúra területén is. Martha Taylor könyvében (Taylor, 2009) amellet érvel, hogy Periklész gyökeresen átalakította az athéniak saját városukról kialakított képét, az új kép pedig döntően befolyásolta a háború későbbi eseményeit. Taylor szerint az átalakítás egyik fő eleme az Attika földjéhez való athéni kötődés felszámolásában áll. E tradicionális kötelék helyett Periklész első beszédében arra buzdítja az athéniakat, hogy gondolják újra városukat szigetként: „ha szigetlakók volnánk, ki volna nálunk megközelíthetlenebb?” (1.143). Temetési beszédében is egy idealizált várost vázol fel, felszólítva a polgárokat, hogy naponta kísérjék figyelemmel „az állam hatalmának jeleit”, így telve el „a város szenvedélyes szeretetével” (2.43). A magyar fordítás itt némileg tompítja a szöveg élet, a görög szövegben a szerető (*erasztész*) kifejezés található, Taylor pedig rámutat (Taylor, 2009:72–73), hogy a figyelemmel kísérésre buzdító kifejezést Thuküidész nem-rationális megfigyelésként érti, kifejezetten szembeállítva az (általa is gyakorolt) távolságtartó vizsgálattal. Periklész tehát a polgárok érzelmeit is mozgósítja – ezzel egyelőre nincs is probléma, mivel – tehetjük hozzá – ő képes ezeket kordában tartani. A városkép újraalkotását pedig utolsó beszédében tetőzi be, amikor az athéniakat a fél világ (ti. a tenger) uraiként jellemzi. Taylor szerint az athéniak, bár vonakodva, de magukévá tették ezt a víziót, és ennek nagy szerepe volt a háború további menetében.

Szintén fontos utolsó beszédének az a kitétele, amely szerint „hatalmatok [ti. szövetségeseik felett – I. G.] immár zsarnoki uralommá vált, s lehet, hogy ennek kialakítása helytelennek látszik, de lemondani róla veszélyes” (2.63). Bár az athéniak Spártába küldött követei már korábban is összekapcsolták a birodalom fenntartását Athén biztonságával (1.75–76), a birodalom zsarnokinak nevezése még erőteljesebbé teszi az elképzelést. Mindez jól jellemzi a periklészi vízió lényegét: ahogy Taylor írja, ez az athéni politikai kultúra meglévő elemeinek átértékelésében, egyes elemek kiemelésében van. Athén szigetként való elképzelésének előképe a szalamiszi csatában fedezhető fel, amikor az athéniak hajóra szállva elhagyták városukat a perzsa szárazföldi sereg közeledtekor. Periklésznek az athéniakról mint merész újtókról festett képe sem teljesen újdonság, a Spártába küldött korinthuszi követek ugyanígy jellemzik Athént (1.70). Periklész ugyancsak innovatív a fennálló intézmények használatában: míg a temetési beszéd tradicionális funkciója az ősök dicsérete volt, addig ő a saját

Athén-víziója felvázolására használja ezt a formát. (Connor, 1984:66–68; Taylor, 2009:64–65)

Kérdés, mindezek fényében milyen thuküdidészi instrukció olvasható ki *A peloponnészoszi háborúból* Periklész politikai vezetésével kapcsolatban? Az utóbbi években több szakirodalom is foglalkozott azzal, hol és mennyiben bírálja Thuküdidész Periklészt. Richard Ned Lebow a háború kitöréséhez vezető elbizakodottságát, rossz ítéletét (*hamartia*) emeli ki (Lebow, 2003:65–116; 134) a Kerkürával Korinthosz ellen megkötött szövetséggel kapcsolatban. Az imént hosszabban idézett Taylor az athéni politikai kultúra később végzetesnek bizonyuló átformálása, birodalmivá alakítása miatt látszik elmarasztalni (Taylor, 2009 vö. Foster, 2010), egy más vélemény szerint a thuküdidészi narratívából Periklész túlzott materializmusának, a kulturális tényezők lebecsülésének kritikája olvasható ki (Foster, 2010), egy kortárs politikai realista szerző pedig egyenesen azt állítja, hogy Periklész minden politikai józan eszét elvesztette, amikor utolsó beszédében az örök dicsőséget állította a politikai cselekvés vezérfonalaként az athéniak elé. (Hawthorn, 2009:227)<sup>7</sup>

A fenti megállapítások egy része némileg más színezetet nyer, ha figyelembe vesszük azt a többször említett tényezőt, hogy Athén átformálását Periklész életében mindig kiegyensúlyozta az ő kontextust figyelembe vevő ítélete (például a tengeren túli expanziótól, vagy a spártaiakkal való szárazföldi megütközéstől való óvás, vagy éppen az állampolgári egyenlőség túlhangsúlyozása a belső béke megóvása érdekében). Ahogy azt a Periklész szerepét pozitívabban látó szerzők (a már idézett Ober, Farrar) hangsúlyozzák, az ő személye garantálta Athén működőképességét. Ilyen értelemben Periklész legnagyobb hibája – Philp Caesarjához hasonlóan – az volt, hogy nem számolt saját halandóságával (vö. Ober, 2001:291–292). Ez összefér azzal az értékeléssel, amely szerint Periklész túlbecsülte a racionális tervezés (*gnómé* egyik eleme) hatalmát a véletlen, nem kiszámítható események (*tükkhé*) felett (Williams, 1993:150; Orwin, 1994:205; vö. Edmunds, 1975:208–214), ahogy azt például a temetési beszédet követő járvány leírása mutatja, amelynek később ő maga is áldozatul esett, két és fél évvel a háború kezdete után.

Mindennél azonban fontosabb a kontraszt, amelyet Thuküdidész felrajzol Periklész és utódai között, és alighanem a sokszor idézett 2.65-ös résznek is a szembeállítás a legfőbb célja. (vö. Connor, 1984:75–76) Athén Periklész utódai alatti sorsa ugyanis azt a kérdést veti fel, mennyiben változik meg egy politikai rend, ha eltűnik középponti szereplője, aki nagyban alakította azt. Előrebocsátom: Periklész hibái eltörpülnek az utódai alatt jelentkező problémák fényében.

<sup>7</sup> Utóbbi érv megítélésem szerint elesik, amennyiben az említett beszédet a periklészi retorikai stratégia fényében olvassuk: az athéniaknak a járvány és földjeik újbóli feldúlása miatti kétségbeesésében Periklész fő célja az volt, hogy bátorítsa hallgatóságát.

## Athén Periklész utódai alatt

Thuküdidész így folytatja a részben már idézett, Periklész tevékenységét összegző részt művében:

„utódai azonban, akik tekintély dolgában közelebb álltak egymáshoz, s arra törekedtek, hogy megszerezzék az első helyet, kezdték a tömeg kedvét keresni, s az államügyeket ennek a tetszése szerint intézték. Ennek aztán, mint egy ilyen hatalmas és uralkodó államban természetes is, számos melléfogás lett az eredménye” (2.65).

Ennek első említésre méltó megjelenése egy fellázadt szövetséges polisz, Mütiléné sorsa feletti népgyűlési vita. A fellázadt poliszt az athéniak ostrom alá vették, azonban abban, hogy végül Mütiléné megadta magát, kulcsszerepe volt az előljárók ellen fellázadt ottani *démosz*nak. Az athéni népgyűlés első indulatában az összes mütilénéi férfit halálra ítélte (a nőket és gyermekeket rabszolgaságra), később azonban lelkifurdalásuk támadt, és új gyűlést hívtak össze. A második vitáról Thuküdidész két szónok, Kleón és Diodotosz beszédét közli.

A vita, ahogy Gerald Mara megjegyzi, nem csak Mütiléné, hanem a *logosz* athéni sorsáról is folyik. (Mara, 2008:54–61) Kleón volt akkoriban „a legerőszakosabb polgár, s ekkoriban neki volt legnagyobb befolyása a népre” (3.36). Kleón látszólag megismétli a periklészi tézist Athén zsarnokságáról, valójában azonban megfogalmazása határozottabb, mint Periklészé volt. (Connor, 1984: 89; Ober, 1998:96)<sup>8</sup> Emellett pedig elkezdí feszegetni a jól működő periklészi gyakorlat alapjait is: a népgyűlési beszédeket (*logosz*) a ravasz megtevesztéssel hozza összefüggésbe (3.37), a helyes politikai döntéshozatal mércéjeként pedig a jogos haragot (*orgé*) jelöli meg (3.38), kijelentve, hogy „az egyszerű emberek jobban kormányozzák az államot, mint az okosabbak” (3.37). A politikai beszéd leértékelése éppen ellentétes a periklészi felfogással (vö. 2.40), az indulatokra támaszkodás pedig egyenesen ellehetetlenítené egy Periklész-féle politikai vezetőnek, hogy mérséklő hatását kifejtse. A megbocsátást, méltányosságot (*epieikeia*) Kleón az uralkodó államok számára legveszélyesebb három gyengeség egyikeként említi (3.40.). Kleón javaslata tehát a periklészi rendszer önkorrekciós mechanizmusainak kiiktatására irányul.

Ez ellen az álláspont ellen szólal fel Diodotosz, a sietséget és az indulatot (*orgé*) nevezve meg az okos ítélet két legnagyobb ellenségének, és – a periklészi álláspontot visszhangozva – védi a népgyűlési beszéd (*logosz*) – a legfontosabb önkorrekciós mechanizmus (vö. Mara, 2008:59) – szerepét a helyes cselekvés meghatározásában (3.42). Beszédében azonban már megmutatkozik a Periklész utáni Athén legnagyobb problémája, tudniillik, hogy Periklész képességeit utódai csak megosztva birtokolják. (Lebow, 2003:131) Diodotosz képes érveivel mérsékelt döntés felé irányítani a népgyűlést, azonban ehhez látszólag el kell fogadnia a vita Kleón által felállított szabályait (az *epieikeia* nem lehet a meg-

<sup>8</sup> Bár ez a megkülönböztetés a magyar fordításból hiányzik.

hozandó döntés helyességének kritériuma), hogy a mérsékelt alternatíva, a méltányosság gyakorlása mellett érvelhessen.<sup>9</sup> Míg Periklész akár nyíltan is szembe mert szállni a néppel, Diodotosz, mivel nem rendelkezik hozzá hasonló tekintéllyel, már csak egy ügyes megtévesztéssel tudja formálni a népgyűlés véleményét. (Connor, 1984:87–90) Kleón ezzel szemben népszerű a nép körében, azonban személyiségéből adódóan nem alkalmas rá, hogy Periklészhez vagy Diodotoszhoz hasonló mérséklő hatást fejtson ki.<sup>10</sup>

A műtilénéi vitából úgy tűnik, hogy Periklész halálával legalább három veszély fenyegeti Athént. Először: azáltal, hogy elválik egymástól a rugalmas politikai ítélőképesség és az értelmezés elfogadtatásához szükséges politikai tőke, a város könnyen Periklész által kialakított önképe fogságába eshet, dogmatikusan alkalmazva a birodalmi lét követelményeiről és az aktivitás szükségességéről elmondott periklészi szavakat (2.63). Másodsor, Kleón tanácsából és az új politikai vezetők nép kegyeit kereső magatartásából adódóan fennáll a veszély, hogy a többség aktuális indulata és hangulatai fogják meghatározni az athéni politikát. Harmadszor, Kleón beszéde, amelyben gyanút próbál ébreszteni a népnek tanácsot adó szónokok ellen, felidézi a legitimitás erodálódásának veszélyét, éppen azt mutatva meg, amit Periklész gondosan elfedni igyekezett. Ugyanebbe az irányba mutat az is, hogy a *démosz* szót mind a két szónok egy csoport, nem a nép egészének megnevezésére használja. (Ober, 1998: 101) Ezek a veszélyek valóságga is válnak a szicíliai hadjárat előestéjén.

A Szicília elleni hadjáratral kapcsolatos második népgyűlésen (6.8–26) ismét két szónok, Nikiasz és Alkibiadész vitázik egymással, előbbi a hadjárat ellen, utóbbi mellette foglalva állást. Alkibiadész érvelése szerint „kénytelenek vagyunk eddigi hódításainkat megtartva másokat is segíteni, mert az a veszély fenyeget, hogy ha mi nem hódoltatunk meg másokat, magunk kerülünk idegen uralom alá.” (6.18) Első ránézésre ez az elképzelés is az aktivitás periklészi ideálját (2.63) védi, azonban érdemes felhívni a figyelmet két különbségre: egyfelől, Periklész a spártai követelésekkel szemben hangsúlyozza az aktivitás szükségességét, és – ahogy azt korábban említettem – óva inti az athéniakat az expanziótól (1.144). Ezzel szemben Alkibiadész éppen az expanzió és egy flotta felszerelése mellett érvel. A másik, talán még fontosabb különbség, hogy míg Periklész az adott eset körülményeiből kiindulva ad tanácsot, és javaslatát a két fél erőforrásainak és stratégiai lehetőségeinek elemzésével támasztja alá (1.141–

<sup>9</sup> Máshogy értékeli a vitát James Boyd White szociálkonstruktivistának nevezhető megközelítése, amely Athén bukását retorikai kultúrája hanyatlásával magyarázza. White Kleón beszédét tartja meggyőzőbbnek: nála legalább az igazságosság valamiféle primitív formája („szemet szemért”) megmarad, míg Diodotosz, még ha csak retorikai fogásként is, de lemond az igazságosság bármiféle fogalmáról. Ez szerinte a későbbiekben katasztrofális következményekkel fog járni, mivel az igazságosság valamiféle kulturális koncepciója nélkül nem lehet határok közé szorítva megfogalmazni az önérdeket. (White, 1984:72–76.)

<sup>10</sup> Ober szerint még az is elválasztja őket Periklészttől, hogy mindketten az emberi cselekvés általános elveiből próbálják meg levezetni a követendő stratégiát, nem az aktuális körülmények mérlegeléséből. (Ober, 1998:99–100)

143), Alkibiadész nem így tesz. Először is, beszédében azt hangsúlyozza, hogy az athéniak „kénytelenek” terjeszkedni. Az itt általa használt kifejezés (*ananké*) a méloszi dialógus athéni követeihez köti mondanivalóját. Ők a periklészi koncepciót egy naturalista világgép kereteibe ágyazzák, amelyben az erősebb természeti szükségszerűségből (*phüszeoész anankaiasz* – 5.105), nem szabad elhárításból uralkodik. Ez a méloszi pozíció újdonsága (Orwin, 1994:116), amelyet Alkibiadész is átvesz. Ha azonban az erősebb természeti szükségszerűségnél fogva kell terjeszkednie, akkor aligha marad tér a körülményeket figyelembe vevő mérlegelésnek. Ha elfogadjuk, hogy az erősebb szükségszerű uralma és expanziója az athéni politikai kultúrából származik – és nem a természet objektív leírása – akkor találónak tűnik Gerald Mara kifejezése, aki a méloszi eset kapcsán „pszichokulturális rögeszméről” beszél. (Mara, 2008:48–54; 2009:111–112)

Míg tehát az aktivitás és a birodalom fenntartásának összekapcsolása, illetve Athénnek mint a tengerek korlátlan urának képzete összekapcsolja Periklészt Alkibiadésszal és a méloszra küldött követekkel (Taylor, 2009:135–144), addig az alapos mérlegelésen alapuló döntés elválasztja őt tőlük. Ahogy Ober rámutat (Ober, 1998:113–121), szemben Periklész megalapozott tanácsával, Alkibiadész és Nikiasz vitája felkorbácsolja a népgyűlés érzelmeit, és a vállalkozás valós nehézségeinek figyelembevétele helyett egy elképzelt Szicíliát hoz létre. Hiába méri fel Nikiasz reálisan a helyzetet (Szicíliát nagysága miatt nehéz lenne meghódítani, megtartani szinte lehetetlen, a spártaiak pedig valószínűleg megszegnék a fennálló fegyverszünetet, ha Athén megosztaná erőit), a népgyűlést nem képes meggyőzni. Itt ismét, ezúttal még szélsőségesebben mutatkozik meg Periklész „kettéhasadása”: Nikiasz bír az előrelátás (*pronoia*) képességével, a népgyűlésre hatni azonban csak Alkibiadész képes, a polgárok szenvedélyeinek (*orgé, epithümia*) felkorbácsolása révén. (Ober, 1998:109–111) Nikiasz retorikai csele (szemben Diodotoszéval) fordítva sül el: amikor azzal érvel, hogy Szicília nagysága miatt a jelenlegi haderő nem elegendő meghódítására, a népgyűlés, ahelyett, hogy elállna a vállalkozástól, még nagyobb kontingenst szavaz meg.

A három fentebb említett veszélyből kettőt (Athént foglyul ejti a Periklész által kialakított önkép; a politikaformálást a démosz indulatai és szenvedélyei kezdik meghatározni) jól dokumentál a szicíliai vállalkozásról folyó vita. A harmadik (a legitimitás megkérdőjeleződése, ezáltal a belső konfliktusok kiéleződése) kezdetei is itt találhatók meg. Ahogy Orwin (1994:123–126) rámutat, Alkibiadész az a személy, aki az athéniak méloszi álláspontját (az erősebb természetes uralmának nyílt hirdetését, a normatív megfontolások mellőzését) bevezeti az athéni belpolitikába. Azt már láthattuk, hogy Alkibiadész átveszi a Méloszra küldött követek naturalista világgépét. Beszédéből pedig kiderül, hogy nem követi Periklész stratégiáját, a polgárok közötti egyenlőség eltűzését. A szónoklat első része saját kiválóságának részletezése, amelynek keretében kifejti: „az sem jogtalanság, ha valaki, aki sokra becsüli magát, többre tartja magát másoknál, éppúgy, ahogy a szerencsétlen sem tudja balsorsát egyenlő arányban megosztani valakivel. Ahogy a nyomorgóval sem akar senki szóba

állni, úgy kell eltűrnünk, hogy a szerencse kedveltje lenézi a többieket [...]” (6.16)

Míg Periklész temetési beszédében Athén a nap és a polgárok a holdak, amelyek részesednek a város örök dicsőségének fényében, addig Alkibiadésznál a sorrend megfordul: a *polisz* fényét a kiemelkedő állampolgárok ragyogásából nyeri. (Orwin, 1994:123) Lehetséges amellettt érvelni, hogy Alkibiadész normatív értéket tulajdonít a kendőzetlen őszinteségnek (vö. Crane, 1998:10–11. fejezet), amely a spártai képmutatás ellentéte lehet. Ez a stratégia azonban balul sül el: hatalmas és nyíltan vállalt ambíciói láttán a többség attól kezd tartani, hogy zsarnokságra tör (6.15), így ellenfeleinek nem nehéz a tömeg indulatait felkeltenie ellene a Hermész-szobrok megcsonkítása, és az ehhez kötődő, feltételezett demokráciellenes összeesküvés kapcsán (6.27–29). A Periklész halála miatt létrejövő tekintély-vákuum tehát kielezi egyenlő utódai között a versenyt: Alkibiadészt ellenségei azért vádolják be, „hogy biztosan kezükbe ragadják a nép feletti uralmat” (6.28). Alkibiadész a halálos ítélettől tartva Spártába szökök, Athén megtámadására ösztökélve a spártaiakat, majd az egyik – akkoriban szintén Athén ellen harcoló – perzsa *szatrapész* tanácsadója lesz. Ebből a pozícióból a demokrácia megdöntésére buzdítja az athéni oligarchikus klikket, a hazatérésben reménykedve. Az oligarchikus hatalomátvitel meg is valósul, az athéni flotta egy része azonban ezt nem fogadja el. Az események végső soron athéni belharcokhoz, *sztaszisz*hoz vezetnek.

A szöveg elején idéztem Thuküdidész híres kijelentését, amely szerint Athénban Periklész idején „névlegesen ugyan [*logó men*] demokrácia jött létre, valójában azonban [*ergó de*] az első polgár uralma” (2.65). Ober olvasata szerint (Ober, 1998:94) Thuküdidész arra figyelmeztet, veszélyes a *polisz* számára, ha ténylegesen is demokrácia jön létre, azaz, egy kiemelkedő és elkötelezett vezető tanácsa helyett a *démosz* demagógok által felkeltett szenvedélyei szolgálnak a politikai cselekvés alapjául. A legitimitás erodálódása kapcsán azonban ez kiegészíthető azzal: hasonlóan veszélyes volt Athén számára, hogy a szavak (*logoi*) szintjén Alkibiadész nem vette elég komolyan a demokráciát.<sup>11</sup>

## Összegzés

Tanulmányom azt kísérte meg szemléltetni, hogy lehetséges Thuküdidész leírását Athén belpolitikai életének változásairól a politikai vezetés hanyatlástör-

<sup>11</sup> Szociálkonstruktivista szempontból (vö. White, 1984; Lebow, 2003: 146–155) ugyancsak lehetséges rámutatni a nyelv, beszéd (*logosz*) torzulásának szerepére Athén hanyatlásában. Ez a megközelítés azonban a nyelv *konstitutív* szerepét feltételezi az érdekek megfogalmazásában, szemben a realista problémafelvetés általam leírt formájával, ahol a *logosz* szerepe *instrumentális* a politika tényleges működése és a társadalmi csoportok közötti konfliktusok elfedésében. Annak tárgyalása, hogy Thuküdidész hogyan látta *logosz* és *ergon* viszonyát, jócskán meghaladná e tanulmány kereteit. Egy kortárs realista véleményhez nyelv és cselekvés kapcsolatáról vö. Geuss, 2009:34–35, 4. lábuj.

téneteként olvasni, ahogy több értelmező (leginkább: Ober, 1998) is teszi. A bevezetőben felvázolt realista nézőpont szerint (figyelembe véve a mű egészét) Periklész legnagyobb érdeme egy működőképes politikai rend kialakítása és fenntartása volt. Képes volt a *démosz* potenciálisan pusztító indulatait kordában tartani; a demokratikus legitimitás fenntartása révén korlátok között tartani a kevesek és a sokak ellentétét; kiemelkedő tekintélye révén a személyes rivalizálások nemcsak elmérgesedni, még kialakulni sem tudtak. Továbbá képes volt fenntartani azt a kényes egyensúlyt, amely egy potenciálisan zsarnoki birodalmi külpolitika és a demokratikus legitimitáson és bizalmon nyugvó belpolitika között könnyen felborulhat – igaz, korai halála miatt ezzel a feladattal csak rövid ideig kellett megbirkóznia.

Periklész Thuküdidész leírása alapján többnyire kívül tudott helyezkedni a kulturális meghatározottságokon, és az adott kontextust figyelembe vevő ítéletekkel tudta kiegészíteni az előbbieket cselekvést meghatározó erejét. Utódai egy része ebben különbözött tőle leginkább: a Méloszra küldött követek érvelésében és Alkibiadész beszédében a feltételezett természeti törvényszerűségből (az erősebb uralmának kiterjesztése vagy bukás) dedukált politikai magatartás váltotta fel a periklészi politikafelfogást. Periklész halála egyfajta kényszerpályára juttatta Athént: az általa kialakított környezet vagy – Philp Caesarjához hasonlóan – rabul ejtette utódait (Kleón, a méloszi követek, Alkibiadész), akiket pedig nem, azok nem rendelkeztek a megfelelő eszközökkel arra, hogy Athént letérítsék a kényszerpályáról (Nikiasz). Az utolsó, aki sikerrel tudott ellenállni a kényszereknek, Diodotosz volt.<sup>12</sup> Mindemellert Periklész utódai a konfliktusok elmérgesedését sem tudták megakadályozni.

A politikai vezetés megítélésével kapcsolatban Thuküdidész műve, a kortárs realistákhoz hasonlóan, a morális szempontokat és a pusztító konzekvencializmust meghaladó értékelési kritériumok keresésére ösztönöz. Kleón, a demagóg püloszi hadjárata ugyan óriási sikerrel zárul, ő maga azonban nincs kiemelkedő vezetőként lefestve. Nikiaszt, a legerényesebbet (7.86) pedig tehetségtelen szónokként ábrázolja Thuküdidész, és leírása szerint ő az is, aki naiv reménykedésével pusztulásba vezeti seregét Szicíliában. Ezekkel a kritériumokkal szemben Thuküdidész művéből alighanem a jó ítélőképesség, kiemelkedő meggyőzői képesség és a város iránti személyes elkötelezettség hármásának fontossága olvasható ki, amelyek együttesét az itt tárgyalt politikusok közül egyedül Periklész testesíti meg. Ez korántsem jelenti azt, hogy ő tökéletes vezető lett volna: Thuküdidész, mint korábban említettem, nagy hangsúlyt fektetett a racionalitás korlátaira a politikában, és ezek a korlátok Periklész-értelmezésében is megmutatkoznak. Így, még ha Thuküdidész Periklésze, szemben Philp Caesarjával, sokkal kevésbé volt is rabja kulturális környezetének, megítélésem szerint nem feszíti szét a kortárs realista vezetéskép kereteit.

<sup>12</sup> Érdemes megemlíteni, hogy őt Thuküdidészen kívül egy antik forrás sem említi, neve pedig beszédes: „az istenek (vagy Zeusz) ajándéka.” (Mara, 2008:123)

Philp megjegyzi a játékok és a politika analógiája kapcsán, hogy míg a játékokban abból, hogy egy játékos átlagos képességű, semmilyen probléma nem származik, addig a politikában a középszerűségnek esetenként katasztrofális következményei lehetnek. (Philp, 2007:11.) Athén bukásának története tehát jól illusztrálja a politikai vezetés formatív szerepét a politikai folyamatban, amelyet a kortárs realisták is hangsúlyoznak.

## Hivatkozott művek

- Bellamy, Richard (2010): Dirty hands and clean gloves: Liberal ideals and real politics. *European Journal of Political Theory*, 9/4. 412–430.
- Connor, W. Robert (1984): *Thucydides*. Princeton: Princeton University Press.
- Crane, Gregory (1998): *Thucydides and the Ancient Simplicity. The Limits of Political Realism*. University of California Press. <http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft767nb497&brand=ucpress> letöltve: 2015.01.22.
- Edmunds, Lowell (1975): *Chance and Intelligence in Thucydides*. Cambridge: Harvard University Press.
- Farrar, Cynthia (1988): *The origins of democratic thinking. The invention of politics in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foster, Edith (2010): *Thucydides, Pericles, and Periclean Imperialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galston, William A. (2010): Realism in Political Theory. *European Journal of Political Theory*, 9/4. 385–411.
- Geuss, Raymond (2008): *Philosophy and Real Politics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Geuss, Raymond (2009): What is political judgement? In: Bourke, Richard – Geuss, Raymond (eds.): *Political Judgement. Essays for John Dunn*. Cambridge: Cambridge University Press. 29–46.
- Hawthorn, Geoffrey (2009): Pericles' unreason. In: Bourke – Geuss (eds.): *Political Judgement* i.m. 203–228.
- Illés Gábor (2015a): Thuküdidész és a politikai realizmus. *Politikatudományi Szemle*, 2015/1. 311–333.
- Illés, Gábor (2015b): Political Culture and Political Leadership in Thucydides' History of the Peloponnesian War. In: Tarrósy, István (ed.): *How Borderless is Europe?* Pécs: Department of Political Science and International Studies, University of Pécs. 15–28.
- Lebow, Richard Ned (2003): *The tragic vision of politics. Ethics, interests and orders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machiavelli, Niccolò(1993): *A fejedelem*. Ford. Luther Éva. Budapest: Magyar Hírlap.
- Mara, Gerald M. (2008): *The Civic Conversations of Thucydides and Plato. Classical Political Philosophy and the Limits of Democracy*. Albany: State University of New York Press.

- Mara, Gerald (2009): Thucydides and Political Thought. In: Salkever, Steven (ed.): *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 96–125.
- Németh György (1999): *A poliszok világa*. Budapest: Korona.
- Ober, Josiah (1998): *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ober, Josiah (2001): Thucydides Theoretikos/Thucydides Histor: Realist Theory and the Challenge of History. In: McCann, David – Strauss, Barry S. (eds.): *War and Democracy. A Comparative Study of the Korean War and the Peloponnesian War*. Armonk – London: A. E. Sharpe. 273–306.
- Ober, Josiah (2012): Thucydides as prospect theorist. Princeton/Stanford Working Papers in Classics. [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1431169](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1431169) letöltve: 2015.08.25.
- Orwin, Clifford (1994): *The Humanity of Thucydides*. Princeton: Princeton University Press.
- Philp, Mark (2007): *Political Conduct*. Cambridge: Harvard University Press.
- Philp, Mark (2010): What is to be done? Political theory and political realism. *European Journal of Political Theory*, 9/4. 466–484.
- Szűcs Zoltán Gábor (2014): Politika egy tökéletlen világban. A politikai realizmus elméleti előfeltevéseiről. *Politikatudományi Szemle*, 2014/4. 7–31.
- Taylor, Martha (2009): *Thucydides, Pericles, and the Idea of Athens in the Peloponnesian War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thuküdidész (2006): *A peloponnészoszi háború*. Ford. Muraközy Gyula. Budapest: Osiris Kiadó.
- White, James Boyd (1984): *When Words Lose Their Meaning. Constitutions and Reconstitutions of Language, Character and Community*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Williams, Bernard (1993): *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, Bernard (2005): *In the Beginning was the Deed*. In: Hawthorn, Geoffrey (ed.): *Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

## Machiavelli: a lázongó strukturalista

*A fejedelem* egyik leghíresebb, XXV. fejezetében Machiavelli azt a kérdést járja körül, hogy „mit ér a szerencse az emberi dolgokban, s hogyan lehet vele szembe szállni”. A modern társadalomelméletben „struktúra-cselekvés vitának” nevezik azoknak az álláspontoknak a szembenállását, amelyek között Machiavelli maga is manőverezni próbál. Sajnos, viszonylag ritkán helyezik el explicit módon ebben az elméleti koordinátarendszerben Machiavelli művét.<sup>1</sup> A nemzetközi viszonyok elméletében viszont a klasszikus realista álláspont többnyire problémátlanul kerül a cselekvés oldalára (lásd Wendt 1999:30; Lebow 2008:26)<sup>2</sup>. S bár a kortárs realista politikaelméletben viszonylag ritkán hivatkoznak a struktúra-cselekvés vitára, viszont a cselekvésnek itt is mindig kiemelt szerepet tulajdonítanak a politika folyamatában. Mikor Raymond Geuss a *Philosophy and Real Politics* című könyvében azt írja, hogy a realista politikai filozófiának a *politikai cselekvésről* kell szólnia (Geuss, 2008), ezzel nem mond semmi olyat, ami eltérne a realizmus fősodrától. Kézenfekvő lenne tehát Machiavellit, aki minden kortárs politikai realista kánon része, magát is a cselekvés elméletalkotójának tekinteni, s *A fejedelmet* egy cselekvésközpontú politikaértelmezés alapszövegeként olvasni. A helyzet az, hogy *A fejedelem* különböző olvasatai többnyire valóban ebbe az irányba mutatnak (például Freyer 1986:47-56; Femia 2004; Najemy 2010:11; 13; Heilke 2013:118).

De vajon elég jól értjük-e *A fejedelmet*, ha a cselekvés elsődlegességére fűzzük fel annak gondolatmenetét? Az alábbiakban amellet fogok érvelni,<sup>3</sup> hogy Machiavelli traktátusa sokkal árnyaltabb képet fest a politikát befolyásoló tényezőkről, hogysen egyszerűen besorolhatnánk őt a cselekvésközpontú elméletalkotók közé. Sőt, nem tűnik túlzásnak egyfajta „lázongó strukturalistát” látni benne, akinek személyes vágyait (ti. bárcsak formálhatná a politikát az egyéni

<sup>1</sup> Bár, amikor igen, akkor meghökkentő kiegyensúlyozottsággal teszik. Lásd például Hewson 2010:13-14.

<sup>2</sup> A korrektség kedvéért: a helyzet annyiban bonyolultabb, hogy a kézikönyvek Kenneth Waltznak és az általa bevezetett neorealista elmélet sajátosságainak köszönhetően a realizmust nem egyszer strukturalistának tekintik. Lásd pl. Reus-Smit – Snidal, 2008:23.

<sup>3</sup> Machiavelli-olvasatom nagyon sokat köszönhet John G. A. Pocock *II Principe*-elemzésének a *The Machiavellian Moment*-ben, különösen annak, ahogy Pocock a szokásszerűsége alapuló legitím (fejedelmi) hatalmat szembeállítja az új keletű fejedelem uralmának illegitimitásával. Ezzel együtt el kell ismernem, hogy az általam mondottak erősen kisebbségi véleménynek tekinthetők a szakirodalomban.

cselekvés) a politika tényleges működésével kapcsolatos belátásaitól nem jelentéktelen távolság választja el. Mindez pedig nem csak, s talán nem is elsősorban Machiavelli gondolkodásának értelmezése szempontjából tűnik fontosnak, hanem amiatt is, amivel a struktúrák tényleges erejével való szembenézés hozzá tud járulni a politikai realizmus politikaképének nagyobb valóságosságához. Egy cselekvésközpontú politikaképet ugyanis mindig fenyeget az a veszély, hogy túlhangsúlyozva a politikusi kreativitás (*art, craft, Augenmass, discrezione, virtù* stb.) jelentőségét, olyan cselekvés fogalmat hoz létre, amelyet definíció szerint nem lehet tovább elemezni, csak elfogadni mint a politika egyik alapvető, ám a további értelmezésnek ellenálló tényét, és amely így nem is vihet közelebb a politika valódi folyamatainak jobb megértéséhez.<sup>4</sup>

Az alábbiakban először a már említett XXV. fejezet elemzésével igyekszem megmutatni, hogy Machiavelli számára a struktúra-cselekvés vita (történetiben fogalmazva: az e vitában is megfogalmazott elméleti probléma) meghatározó jelentőséggel bírt, s hogy az általa elfoglalt pozíció egyáltalán nem egyértelműen a cselekvés oldalán áll. Magyarázatomban fontos szerep jut majd a megkülönböztetésnek Machiavelli személyes vonzalmai és a politika tényleges működésével kapcsolatos vélekedései között. Ez után azzal foglalkozom majd, hogy *A fejedelem* felépítése és retorikája hogyan erősítheti azt az illúziót, hogy Machiavelli nem strukturalista alapon érvelve beszél a politikáról. Azt is igyekszem majd megmutatni, hogy ennek az illúzióknak a létrejöttében fontos szerep jut Machiavelli személyes szimpátiái és a tényleges helyzetértékelése közötti diszkrepanciának. Végül *A fejedelem* néhány klasszikus részletének újraolvasására vállalkozom majd a «lázongó strukturalista» koncepciójának fényében. Legeslegutoljára pedig igyekszem levonni néhány hasznosítható tanulságot a kortárs realista elmélet számára is.

## Machiavelli a kortárs realista szemével

Mark Philp *Political conduct* című könyvének (Philp, 2007) Machiavelli-értelmezése kiválóan alkalmas arra, hogy rajta keresztül jobban megérthessük, milyen előfeltevésekre épül egy ilyen értelmezés, miként illeszthető be egy realista politikaelméletbe, és hol vannak egy ilyen értelmezésnek a korlátai.

Mint a könyv címe is mutatja, Philp arra vállalkozik, hogy a politikát elsősorban a cselekvés és ne a struktúrák oldaláról értse meg, s ezzel nem lóg ki egyáltalán a realista elmélet fősodrából. Igaz, nem osztozik Williams, Geuss, Horton és másik alig rejtetten hobbesiánus előfeltevéseiben, mindenekelőtt a politikai rend törékenységének téziséét megalapozó antropológiai pesszimizmus-

<sup>4</sup> Ez a veszély fenyeget minden olyan elméletet, amely a leadershipet vagy cselekvést definíció szerint endogén tényezőt fogja fel. Lásd például Schabert, 1989 és Körösenyi, 2005.

ban, s Machiavelli-értelmezése sem hangsúlyozza túl Machiavelli negatív megjegyzéseit az emberi természetről. Ennek köszönhetően némiképp megengedőbbnek mutatkozik a politika és erkölcs közötti kapcsolatok terén, s úgy igyekszik megalapozni a politikai cselekvés autonómiáját, hogy közben kifejezetten az erkölcs szótárából merít, és az erényetika terminológiájának beemelésével tartja kivihetőnek a politikai cselekvések sztenderdjeinek megragadását. Értethető módon Philp Machiavelli-olvasatának is a *virtú* fogalma a központi eleme, s célja annak megmutatása, hogy bár a politikai erények különböznek az erkölcsi erényektől, de erény mivoltukban azért számos közös vonásuk is van, különbségeik pedig a politika mint sajátos cselekvési tér szabályaiból következnek.

Philp könyvének tékje egy olyan elméleti szótár megalkotása, amelynek segítségével a politikai cselekvés természetéről mindazon nehézségek ellenére is lehetne érdemben beszélni, amelyeket a politika maga támaszt. *Est modus in rebus* – foglalhatnánk össze a horatiusi fordulattal Philp könyvének tartalmát (bár ő maga nem hivatkozik Horatiusra). Philp az arisztotelészi erényelméletből kölcsönzi a közép mint mérce gondolatát, amelyet akkor is érvényesnek tart a politikai erény megítélésére, ha el is ismeri, hogy sokszor nehéz megtalálni e mértéket a gyakorlatban, s hogy a kreativitás, a határok, mértékek áthágása fontos részei a politikai cselekvésnek. A Machiavelli-elemzés is főként ennek a cselekvésközpontú elméleti programnak van alárendelve.

Mindez azonban korántsem megy problémátlanul. Ennek legfontosabb árulkodó jeleként nyomatékosan hangsúlyozza Philp azt, hogy Machiavelli világleképe szerint azért van szükség fejedelemre, mivel a világban egyfajta entrópia elv működik: magukra hagyva a dolgok szétesnek, s csak egy kivételes ember tudja a felbomlást megakadályozni azáltal, hogy rendet visz a dolgokba. (Philp, 2007: 38) Ezzel szemben *A fejedelemben* valójában egy nagyon más politikakép körvonalazódik, amelynek az az alapja, hogy az emberi viselkedés nagyrészt az utánzásokon alapul (Machiavelli, 1993: 19) és a politikai rendszerek stabilitását a megszokás biztosítja. (Machiavelli, 1993: 9) Éppen ezért is problematikus *A fejedelmet* egy általános politikaelmélet kimerítő kifejtéseként kezelni, s nem egy általános politikaelmélet partikuláris problémájának tárgyalásaként: az új keletű egyeduralom ugyanis egy nagyon speciális helyzetet jelent Machiavelli szerint, amelyben a politikai stabilitás máskor megszokott feltételei hiányoznak.

Mindezek azt mutatják, hogy korántsem olyan egyszerű behelyezni Machiavellit egy cselekvésközpontú elméleti keretbe, s nem azért, mintha következetlen lett volna. Ezért a továbbiakban igyekszem majd megmutatni, hogy miként rajzolódik ki *A fejedelemben* egy olyan ambivalens politikakép, amelyben legalább akkora hangsúlyt kapnak a cselekvés strukturális korlátai, mint a cselekvési lehetőségek.

## Kiket is szeret valójában Fortuna?

Semmi sem mutatja jobban Machiavelli gondolatmenetének ambivalenciáját, mint a XXV. fejezet, ezért is érdemes ennek elemzésével kezdeni *A fejedelem* politikai cselekvés koncepciójának vizsgálatát.

Első pillantásra mi sem tűnik magától értetődőbbnek, mint, hogy Machiavelli kifejezetten a cselekvés meghatározó szerepe mellett érvel a külső körülményekkel szemben. Már e fejezet kezdő problémafelvetése is ebbe az irányba mutat: azokkal a nézetekkel kíván ugyanis vitába szállni, mondja, amelyek szerint „a világ dolgait Isten és a szerencse igazgatja, s emberi ésszel ezen mit sem lehet változtatni”. Machiavelli híres megfogalmazása szerint azonban a szerencse csak „felerészt” ura a sorsunknak, felerészt viszont „önnön erőnk mozgat” minket. Ennek az állításnak a megvilágítására egy hasonlatot is felhoz, amely szerint a szerencse olyan, mint az áradó folyó, amelynek pusztítását előrelátóan megépített gátakkal kordában lehet tartani.

De vajon mennyire meggyőző érv a folyó-hasonlat a politikai cselekvés hatásosságának bizonyítására? Mondhatni: közepesen. A gátépítés ugyan kreatív tevékenység, a körülményekbe való beavatkozást jelenti, de a Machiavelli által említett összefüggésben a hatóköre mégiscsak korlátozott. Előrelátható, kiszámítható kockázatra irányul és eleve védekező jellegű, nem pedig az a célja, hogy alapvetően változtassa meg a status quót.

A fejezet a továbbiakban némiképp kitágítja a cselekvés és külső körülmények kapcsolatának tárgyalását. Machiavelli felveti ugyanis, hogy a szerencse változásainak hatásai nem mindig kiszámíthatók előre, ezért nem mindig elég, ha valaki a már megszokott módon próbál reagálni rájuk. Gondolatmenetének ez is sokat idézett és lényeges pontja, ahol több, a realizmus szempontjából is alapvető jelentőségű megállapítást tesz. Egyrészt, a felmerülő problémák megoldásának nem csak egyféle lehetséges stratégiája van. Mint mondja, vannak, akik „ügyességgel”, óvatos cselekvéssel, mások „szenvedéllyel”, energikus fellépéssel, egy kiválasztott megoldás erőltetésével is elérhetik ugyanazt a célt. Másfelől ugyanakkor, a szerencse változásai azt jelentik, hogy nem csak, hogy egyik stratégia sem inherensen jó vagy rossz, hiszen bármelyik lehet célravezető bizonyos helyzetekben, de ami az egyik helyzetben eredményes volt, az máskor katasztrófába fulladhat. Harmadrészt pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy az ember természete nem változékony, ez pedig komoly korlátokat szab a politikai cselekvés hatékonysága elé. Igaz, kicsivel utána mégis azt mondja, hogy aki természetét „az idő és a dolgok változásának megfelelően cseréli, szerencséjét megtartja”.

Machiavelli itt tulajdonképpen azzal a problémával néz szembe, hogy az, amit a fejezet elején javasolt – vagyis a gátépítés mintájára a körülmények kiszámítható kockázataira való előrelátó felkészülésként értelmezett „ügyesség”, óvatosság – valójában nem mindig elég a politikai cselekvés sikeréhez. Érdekes módon azonban láthatóan azzal is tisztában van, hogy az általa javasolt másik

stratégia, az energikus, a status quo átszabására irányuló fellépés, a „szenvedélyes” politizálás szintén nem univerzálisan hatékony recept. Nem kétséges ugyanis, hogy az emberi természet körülmények diktálta cserélgetésének igénye hosszabb távon teljesíthetetlen feltételt támaszt a sikeres politikai cselekvés számára, akár óvatos, akár szenvedélyes az a cselekvés.

Mivel Machiavelli személyesen jobban szereti a status quo formálására való törekvést, ezért ravasz módon a szövegben az óvatos politizálás kritikájaként hozza fel azt, hogy a körülmények változásai viszonylagossá teszik a jó és a rossz fogalmát is: nem lehet mindig ugyanúgy reagálni a dolgokra. Ennek azonban nem szabad megtévesztenie minket, olvasókat. Az elemzésben felsorolt érvek valójában a „szenvedélyes” politizálásra is állnak, nem csak az „ügyesre”. A külső körülmények végső soron kiszámíthatatlan volta (1), elsődlegessége a cselekvéssel szemben (2), valamint az emberi természet állandósága (3), mint a politikusi kreativitás három korlátja egyaránt szűkítik az ügyes és a szenvedélyes politikus mozgásterét. Másként megfogalmazva: az a sokat hangoztatott realista tétel, amely szerint a politikának sajátos játékszabályai vannak – amire Machiavelli is céloz a jó fogalmának változékonyságáról szólva – tartalmaz egy nagyon erős strukturalista elemet, amely egyáltalán nem egy cselekvésközpontú politikakép alátámasztására szolgál, hanem, épp ellenkezőleg, a cselekvés külső meghatározottságára mutat rá.

Ettől még Machiavelli szeretheti jobban a szenvedélyes politizálást, s amikor illusztrációként a korábbi pápák óvatos és sikertelen politizálásával szakító II. Gyula sikeres hódításainak példáját hozza fel, kétségkívül úgy választ, hogy az bizonyos mértékig támassza alá a szenvedélyes politizálás előnyeit elméleti értelemben is. Azt azonban ő sem tagadja, hogy II. Gyula példája nem univerzálisan alkalmazható. Egyrészt, maga is elismeri, hogy II. Gyula kedvező körülmények között ért el sikereket (az óvatosság félre tétele csak annyiban segítette őt, hogy egyáltalán belekezdett egy olyan vállalkozásba, amilyenhez mások hozzá sem fogtak volna, tudva annak nehézségeit). Másrészt, azt sem hallgatja el, hogy II. Gyula túl rövid ideig uralkodott ahhoz, hogy kiderüljön, mennyire lett volna képes reagálni a külső körülmények radikális megváltozására.

Azért érdekes mindez, mert II. Gyula sikereinek relativizálása sokat levon az önmagában, aforizmaként a politikai cselekvés kreativitásának dicsőítéseként ható fejezetvégi, sokat idézett hasonlat értékéből is. Mint közismert ugyanis, Machiavelli szerint „a szerencse olyan, mint az asszony, csak akkor tartod kordában, ha ütőd-vered. Látnivaló, hogy inkább emezektől hagyja magát legyőzteni, mintsem azoktól, akik hidegen viselkednek; s mint asszony, a fiatalokat kedveli, akik nincsenek rá tekintettel, vérmesek és merészen parancsolgatnak neki.”

Bármilyen meghökkentő és erőteljes is ez a kép, mégsem szabad, hogy megtéveszsen bennünket. Machiavelli elemzéséből valójában nem következik, hogy a status quo felborítására törekvő „szenvedélyes” politikai cselekvés a sikereses

politizálás feltétele. A szerző épp maga mutatott rá korábban arra, hogy milyen korlátai vannak a politikusi kreativitásnak.

Más kérdés, hogy ő maga a cselekvőképesség megőrzésére tett erőfeszítéseket személyesen többre becsüli, ám épp a szövegben II. Gyula példájának általánosíthatóságával kapcsolatban megjelenő finom megszorítások jelzik, hogy Machiavelli politikaképe szerint a politikai cselekvés szabadságát mindig is erős strukturális kényszerek korlátozzák. Ettől még személyes szimpátiája kétségkívül a cselekvésről a korlátokkal szembesülve sem lemondó ember felé fordul, ám ez sem változtathat a tényen, hogy Machiavelli gondolatmenetében a politika valóságával kapcsolatos realista helyzetértékelés és a mindenáron való cselekvés iránti vonzalma között erős diszkrepancia van.

Mindennek egyszerre van elméleti és módszertani következménye *A fejedelelemre* vonatkozóan. E szöveg helyes megértésének elengedhetetlen feltétele ugyanis az, hogy észrevegyük: Machiavelli hírhedten szellemes, aforizmaszerűen idézhető tanácsai sokszor nem azért annyira radikálisak, mert provokálni akarnak, hanem azért, mert valójában a lehetetlent állítják követelményként a politikai cselekvés sikere elé. A szerencse megerősökölése ördögien „machiavellista” tanácsnak hangozhat, de realista helyzetértékelésként mindössze azt fejezi ki, hogy a valóságban nincs garanciája a tartósan sikeres politikai cselekvésnek. S ennek belátáshoz nem valamiféle rejtett, ezoterikus értelmet kell a szövegből kiolvasztanunk, hanem csak annyit kell tennünk, hogy az aforizmák előtti fejtegetéseket is becsülettel elolvassuk.

## A cselekvésközpontú olvasat retorikai alapjai *A fejedelemben*

Machiavelli gondolatmenetének eredendő ambivalenciája tehát abban áll, hogy a szerző személyesen a „szenvedélyes”, a status quo ellenében való politizálás híve, ugyanakkor tisztában van vele, hogy végső soron a külső körülmények határozzák meg a politikai cselekvés mozgásterét. Hogy ebből nem következik politikai fatalizmus, az mind emberileg, mind intellektuálisan egyaránt érthető, ám fontos látnunk azt is, hogy nem következik belőle egy olyan voluntarista politikaelmélet sem, amely szerint a cselekvés előbbre való a struktúráknál.

Tagadhatatlan tény azonban, hogy *A fejedelem* könnyen kelti azt a benyomást, hogy szerzője szerint a cselekvés az első politikában, minden más – erkölcs, szokások, intézmények – csak ennek alárendelten juthatnak szerephez. A szöveg ezt a hatást sajátos retorikájával éri el, amelynek köszönhetően rendre eltereli a figyelmet a cselekvés korlátaira vonatkozó belátásoktól.<sup>5</sup> Egy ilyen

<sup>5</sup> A (provokatív) retorika kiemelt szerepéhez Machiavelli gondolkodásában és hatásában vö. Kahn, 1994:13-59. Ugyanő sokat foglalkozik azzal, hogy Machiavelli írása hogyan ássa alá ironikusan a reneszánsz olvasók retorikai elvárásait. Nem tagadva állításai érvényességét, úgy vélem, az ironia mindig két irányba vág: egyfelől kiforgatja a reneszánsz konvenciókat, másfelől túlzásaival saját cselekvésközpontú érveit is bizonytalan státusban tartja.

retorikai fogással már találkoztunk a XXV. fejezetben: a sikert a lehetetlen megtételéhez kötő aforizmával, amely a szövegkörnyezettől elkülönülve a politika egyszerű játékszabályait leíró cselekvési maximának tűnhet.<sup>6</sup>

De vannak más fogások is, amelyek révén a szöveg azt sugallja, hogy a politikai cselekvés mozgásteret sokkal nagyobb, mint amennyit valójában elismer.

Ezek közül a legfontosabb az a tematikai szűkítés az I. és a II. fejezetben, amelynek köszönhetően a könyv gondolatmenete valójában lemond egy általános politikaelmélet megalkotásáról, s helyette egy olyan területre fókuszálja figyelmét, amelyben a cselekvés szabadsága *definíció szerint* a lehető legnagyobb.

Az első fejezet egy rövid tipológiát ad az uralom különböző formáiról. Eszerint vannak köztársaságok és egyeduralmak; az egyeduralmak között vannak öröklésen alapuló és új keletűek; az új keletűek lehetnek részben vagy egészben azok. Az új keletűek között lehetnek szabadsághoz vagy egyeduralomhoz szokottak; saját fegyverekkel vagy idegen segítséggel szerettek; szerencse vagy vitézség révén megszerettek. A tipológia egyértelműen az új keletű egyeduralmak felé szűkítés irányába halad előre egy bizonyos pontig, utána pedig azokat a korlátokat veszi sorra, amelyek az új keletű egyeduralom fennmaradása előtt állhatnak: a szokást, az idegenek segítségétől vagy a külső körülményektől való függést. Kimondatlanul is világos, hogy a saját fegyverre, saját vitézségre alapozott, a szokásokba nem ütköző új keletű egyeduralom az, amelyben a fejedelem a legnagyobb cselekvési szabadságot élvez, minden más esetben valamilyen strukturális tényező korlátozza majd mozgásterét.

A második fejezet ezt az előzetesen felállított problémakatalógust egyszerűsíti le néhány egyszerű fogással. Előbb kiejti teljes egészében a köztársaságok problémáját, s az egyeduralomra szűkíti le a vizsgálat tárgyát. Aztán úgy határozza meg a témát, hogy miként lehet az egyeduralmat kormányozni és megtartásukat biztosítani. Ez a sokat idézett „*mantenere lo stato*”, ami *A fejedelem*-ben tárgyalandó politikaelméleti problémát minden egyéb szempontot (pl. erkölcs) félretéve a pusztá túlélésként definiált sikerre egyszerűsíti le. Majd pedig közli, hogy az örökletes egyeduralom fenntartása valójában egyáltalán nem problémás, mert a megszokás éppen elég stabilitást ad az egyeduralom ezen formájának. A kérdés tehát még csak nem is az, hogy miként lehet fenntartani az egyeduralmat általában, hanem, hogy miként lehet stabilizálni egy olyan uralmat, amely híján van a stabilitást főszabályként garantáló strukturális meghatározottságoknak.

Fontos tehát látni, hogy *A fejedelem* egyáltalán nem egy olyan általános politikaelmélet megalkotására vállalkozik, amelynek kiindulópontja az volna, hogy a strukturális tényezők aluldeterminálják a politikai cselekvést, hanem éppen ellenkezőleg, egy olyan kivételes helyzetre szűkítik le a kérdést, amely-

<sup>6</sup> Messzire vezető, ámbar érdekes kérdés lenne az általam az egyszerűség kedvéért aforizmának nevezett retorikai eszközt mint a következő két évszázad politikai irodalmában fontos szerepet játszó konvenciót részleteiben tárgyalni. Itt elég annyi, hogy a tömör, csattanós kijelentések státusa gyakran ironikus kétértelműségben van tartva ezekben a Machiavellit vagy Tacitust követő írásokban. (vö. Burke, 1991)

ben előfeltételeztük, hogy a cselekvés strukturálisan aluldeterminált. Mindebből pedig furcsa módon valójában az következik, hogy *A fejedelmet* megalapozó általános politikaelmélet szerint a politikát főszabály szerint a strukturális tényezők nagymértékben meghatározzák és a politikai cselekvés mozgásterére meglehetősen szűk.

Ezt a tényt azonban a szöveg sajátos retorikája gondosan elfedi, s joggal merülhet fel a kérdés, hogy miért teszi? A válasz – a szöveg keletkezésének körülményei mellett<sup>7</sup> – alighanem abban az ambivalens viszonyban rejlik, amely Machiavellit témájához fűzi: habár tisztában van a politikai cselekvés hatókörének korlátaival, a fatalizmust igyekszik elkerülni. Ennek pedig az az ára, hogy a cselekvés, a status quo ellenében politizálás lehetőségeit túlhangsúlyozza, legalábbis retorikai szinten. Akár úgy, hogy lehetségesnek mondja a lehetetlent, akár úgy, hogy a speciális esetet vizsgálja az általános helyett, s ezáltal egy olyan politikaképet vázol fel, amelynek provokatív „machiavellizmusa” olyan botrányosnak hathatott, nem ok nélkül, az olvasók szemében.

Anélkül, hogy a „machiavellista” olvasatok létjogosultságát mindenestül tagadnánk, Machiavelli szövegének lényegét akkor ismerhetjük meg igazán, ha felismerjük, hogy a „machiavellizmus” (a szerencsén teendő erőszak követelménye) az érdemnek csak egyik oldala, a másik viszont a szerencse hatalmának elismerése. Ettől pedig Machiavelli nem lesz kevésbé realista, csak a realizmust fogjuk némiképp más színben látni.

## A sok baj, amivel az új keletű egyeduralom együtt jár

Quentin Skinner azt állítja, hogy Machiavelli *A fejedelem* második felében, a XV. fejezettől kezdve (Skinner, 1996:53) vezeti be a klasszikus fejedelmi tanácsadó könyvek műfaji kereteit radikálisan felforgató koncepcióját, amely szakít az erényetika cicerói fogalomhasználatával, arra hivatkozva, hogy sajnos nem követheti a fejedelem a morális erényeket, mert a világ tökéletlensége ezt nem engedi meg számára. A *virtú* szokatlan, újító, nem elsősorban morális, hanem politikai erényként való értelmezése Machiavellinél eszerint elsősorban a klasszikus erénytan kontextusában jelenik meg, s mint ilyen, egy politikai realista cselekvésemélet fogalmi kidolgozásának eszköze. Ezért is nyúlhat vissza éppen Machiavellihez és a politikai erények szótárához Mark Philp, amikor a *Political conduct*-ban saját cselekvéseméletéhez keres fogódzókat.

Nem szabad azonban elmennünk amellett a tény mellett minden további nélkül, amit Skinner maga mintegy melleleg hoz fel: hogy ugyanis a jól ismert radikálisan „machiavellistaként” elhíresült tanácsok elsősorban a könyv második felében lelhetők fel nagyobb gyakorisággal. Nem vitás, hogy a fejedelmi *virtú* elemzése a XV. fejezettel kezd kibontakozni és a XXV. fejezet már idézett

<sup>7</sup> Ezekhez lásd Atkinson, 2010:22-25.

*Fortuna/virtú* viszonyra vonatkozó fejtegetéseibe torkollik. Csakhogy: mit kezdünk a könyvecske első felével? Egyrészt ez sem szűkölködik nyers „machiavelista” aforizmákban, nincs tehát törés a két rész szemlélete között, másrészt viszont a *Fortuna/virtú* szembeállítás feltűnően kisebb figyelmet kap ezekben a részekben. Mi több, a változó szerencsével, körülményekkel való megküzdés problémája eleve sokkal kevésbé fontosnak látszik ezekben a részekben. Ehelyett olyan fogalmak kapnak benne szerepet, mint a hatalmi viszonyokat nagymértékben meghatározó tulajdon (Pocock, 1975:156-182), illetve az emberi vélemények és szokások szerepe a politikai közösségek stabilitásában.<sup>8</sup> Vagyis, olyan strukturális tényezőkről beszél előszeretettel Machiavelli, amelyeknek vajmi kevés közük van az egyéni erkölcsökhöz és a fejedelmi jellemhez.

Ha tehát részben el is fogadhatjuk, amit Skinner mond, hogy Machiavelli mondanivalójának lényege abban áll, hogy az ember erkölcsi tökéletlenségére hivatkozva radikálisan újraírja a cicerói erényetika nyelvezetét, akkor hozzá kell tennünk azt is, hogy a szöveg másik fontos állítása, hogy az új fejedelemnek szinte semmi esélye felvenni a küzdelmet a strukturális tényezők hatásaival szemben. Ez pedig némiképp más megvilágításba helyezi a machiavellista tanácsok radikalizmusát is: a könyv első felében egészen világos, hogy e aforizmák szerepe a könyvben annak megmutatása, *ironikus* formában, hogy *mi mindent nem tehet meg a fejedelem*. Nem azért, mert erkölcstelen, hanem, mert *lehetetlen*. S itt derül ki az is, hogy *miért*.

Érdemes ezért közelebbről is megvizsgálni az első fejezetek fejtegetéseit, ahol Machiavelli az I. fejezetben alkalmazott, s általunk már megvizsgált felosztásnak megfelelően sorra veszi azokat a sajátos politikai helyzeteket, amelyekben az új keletű fejedelem szükségképpen szembesül a különböző helyzetekre jellemző sajátos strukturális korlátokkal.

A III. fejezet a vegyes egyeduralomról szól, vagyis azokról az esetekről, ahol az uralom új keletűsége csupán részleges, nem terjed ki a fejedelem összes birtokára.

E fejezet először azokat a bajokat ecseteli, amelyekkel az új keletű egyeduralom szükségképpen együtt jár. Machiavelli azt az általános megállapítást teszi, hogy a változáshoz fűződő reményekben *szükségképpen* csalódnia fognak az alattvalók, mert a fejedelemnek egészen egyszerűen nem áll módjában, hogy minden felmerülő igényt kielégítsen, így még ha eredetileg pozitív várakozásokkal is fogadták őt, korlátozott cselekvési lehetőségeinek köszönhetően elfogadottsága rohamosan csökkenni fog. Ezt Machiavelli afféle vastörvényként kezeli, s nekünk nagyon fontos látnunk, hogy a szerző rögtön aszimmetrikus viszonyt feltételez az új fejedelem cselekvési lehetőségei és az általa kormányzott népesség elvárásai, vagyis a struktúra között.

<sup>8</sup> Machiavelli fejtegetései meglepően emlékeztetnek Hume konvenciókkal kapcsolatos nézeteire. Hume konvencionalizmusának politikai realista értelmezéséhez lásd Sabl, 2012.

Ez után azt mondja, hogy éppen emiatt az új keletű egyeduralmat könnyebb elveszteni, mint megtartani, s könnyebb másodjára megszerezve megtartani, mint első alkalommal. Miért? Machiavelli válasza az, hogy, mert akkorra a fejedelem már biztosítani fogja a „gyenge oldalát” is, s kíméletlenül fog fellépni, nem számít jóindulatra. Ezt a Machiavellire oly jellemző választ el is fogadhatjuk, ám érdemes felfigyelni benne két dologra. Egyrészt arra, hogy Machiavelli felelete az erőszak elkerülhetetlenségét hangsúlyozza, ami csak felerészt utal arra, hogy a fejedelem képes lehet erőszakkal célt elérni, felerészt viszont arra a nehézségre, hogy az új keletű egyeduralom fenntartásával szemben erős strukturális tényezők dolgoznak. Másrészt pedig arra, hogy Machiavelli válasza implicit módon beilleszkedik abba az általánosabban érvényesnek tekintett elvbe, hogy a szokásszerűségben gyökerezik az uralom stabilitása. Bár ő nem azt mondja, hogy a második hódítás már szokást teremt, de nem nehéz hozzáérteni ezt is, későbbi megjegyzései fényében.

Machiavelli ugyanis ez után végig amellett érvel, hogy a szokásszerűség döntő szerepet játszik az újonnan szerzett terület megtartásában. Kijelenti például, hogy a szabadsághoz szokott országot mindenképpen nehéz megtartani, de ha ez a nehézség nem áll fenn, akkor is különbséget kell tenni az újonnan szerzett országok megtartásának nehézségei között annak alapján, hogy azok közös szokásokkal, törvényekkel rendelkeznek-e a fejedelem régi országával vagy sem. Értelemszerűen előbbi esetben kisebbek a konszolidáció nehézségei, mint az utóbbiban, mert itt az emberek „régii állapotukban megmaradván, szokásaikban nem háborítottva” élhetnek az új uralkodó alatt. Jellemző az is, milyen tanáccsal szolgál erre a szerencsés esetre. Egyfelől, ne maradjon a régi uralkodóháznak „írmagja sem”, ami ismét csak egy brutálisan machiavellista tanácsnak tűnik első pillantásra, ám a lényegyet tekintve nem más, mint annak elismerése, hogy a szokásszerűség nagyobb úr, mint az új fejedelem minden tehetsége. Másfelől, ne bolygassa meg a törvénykezést, vámolást – vagyis, ismét csak a bevett szokásokat kénytelen tiszteletben tartani, ha azt akarja, hogy ne veszítse el uralmát.

Ezzel szemben az eltérő szokású ország megtartása még Machiavelli szerint is kifejezetten nehéz. Két tanácsot tartogat erre az esetre. Az egyik, hogy költözzön az újonnan meghódított országba az illető. Ez a tanács sok tekintetben emlékeztet a második meghódítással kapcsolatos korábbi megjegyzésre: Machiavelli egyfelől a fejedelem cselekvési lehetőségeit hangsúlyozza, ám közben, nyilvánvalóan, még ha csak implicit módon is, e cselekvési tér korlátait ismeri el. A másik tanács pedig ismét a nyers machiavellizmus kategóriájába tartozik: telepések küldését javasolja az újonnan meghódított országba, vagyis az adott ország belső viszonyainak radikális és erőszakos felforgatását. Itt, ebben a részben még nem nyilvánvaló egészen, de az V. fejezetben, ahol a korábban szabadságban élő népekről beszél, már egészen egyértelműen elismeri Machiavelli, hogy a telepítés tulajdonképpen nem a konszolidáció eszköze, hanem a konszolidáció lehetetlenségének beismerése. Mint mondja, „igazában a megtartás-

nak más módja nincs, csak a pusztítás” (Machiavelli, 1993:18), amennyiben az emberek szokásai ellentétesek az új fejedelem uralmával.

A III. fejezetben elmondottak szerint tehát az új keletű egyeduralom megtartásának három feltétele van: (1) hogy ne létezzenek olyan strukturális adottságok, amelyek lehetetlenné teszik az egyeduralom fenntartását, (2) a fejedelem ismerje fel cselekvési terének a szokásszerűségben gyökerező strukturális korlátait és alkalmazkodjon hozzájuk, vagy (3) ha ez nem lehetséges, akkor nem marad más megoldás, mint az adott politikai entitás lerombolása. Az elemzés érdekessége, hogy egy cselekvésközpontú Machiavelli-értelmezéshez képest sokkal szűkebbre van vonva a fejedelem mozgástere: az első feltétel egyértelműen kizárja a konszolidáció sikerét, a harmadik pedig, valljuk be, szintén a kudarc beismerése, igaz, a machiavellista retorika által stilizált, rejtett formában, a második viszont nem a változtatás lehetőségeiről, hanem az alkalmazkodás kényszeréről szól.

Kísértetiesen hasonló logikát követ különben a szöveg a IV. fejezetben is, amelyben azt a kérdést vizsgálja meg Machiavelli, hogy miért lehetett bizonyos nagy hódításokat megtartani, például Nagy Sándornak a perzsa birodalmat. Itt Machiavelli különbséget tesz az olyan egyeduralmak között, amelyekben a fejedelmi hatalom szokásos módon korlátozott és ahol az emberek korlátlan uralkodói hatalomhoz szoktak. Paradox módon, mondja, a korlátlan hatalmú egyeduralkodók nagyobb ellenállást tudnak kifejteni a hódítókkal szemben, ám mivel országuk a személyi függésre épül, ezért ha már egyszer birtokon belülre került az új gazda, akkor könnyebben meg is tudja tartani hatalmát, hiszen azt az adott ország szokásai is támogatják. Ezzel szemben a korlátozott hatalmú uralkodók országai uralkodójuk bukása után is szívósabban tudnak ellenállni a hódítójuknak, ismét csak azért, mert az ország szokásai ilyen módon strukturálják az uralkodók és alattvalók közötti hatalmi viszonyokat.

Szintén a szokásszerűségre alapozza Machiavelli az V. fejezetben az újonnan meghódított egykori szabad országok megtartásának nehézségeit. E nehézségeket eleve szinte leküzdhetetlenül nagyoknak tartja, mert itt a szokások nem-hogy az új fejedelem személyét nem segítik, de magának az egyeduralomnak a formáját sem. Nem meglepő módon itt is elsősorban az alkalmazkodást írja elő az új keletű fejedelemnek a konszolidáció feltételeként: a középük költözést, a szokásaik tiszteletben tartását és a lokális hatalmi viszonyokra való támaszkodást, s ezekkel szemben – mint legvalószínűbb forгатókönyvet – az elpusztítást ajánlja egyedüli érdemi cselekvési alternatívaként.

A VI. fejezet a fegyver és vitézség révén megszerezhető országokról írva azért különösen tanulságos, mert első pillantásra a fejedelmi erény fontosságát hangsúlyozza, s nem a strukturális tényezők korlátozó szerepét. Azt mondja például, hogy az újonnan meghódított országot attól függően könnyebb vagy nehezebb megtartani, hogy a fejedelem „mennyire tehetséges”, majd hosszasan beszél az olyan kivételes – törvényhozó – figurákról, mint Mózes, Cyrus, Theseus vagy Romulus. Érdekes azonban tágabb perspektívába helyezni az elmondottakat:

egyrészt Machiavelli a nagy törvényhozókat egy olyan gondolatmenet részeként említi, ahol a tehetségről (akárcsak a szerencséről) azt mondja, hogy „részint könnyít” a fejedelem dolgán, s ahol ismét felveti az új alattvalók közé költözést (vagyis az alkalmazkodást), s ahol a tehetségről is elismeri annak kontextushoz kötöttségét: nem minden tehetség érvényesül ugyanis, csak az, amely megfelelő alkalomhoz jut. Mi több, miután megemlítette a nagy törvényhozókat, hosszasan taglalja az új törvények bevezetésének nehézségeit: „nincs nehezebb, kétesebb kimenetelű, veszélyesebb dolog”, mondja, s csak ez után jut el ahhoz a sokat idézett gondolatához, hogy Savonarola újításainak bukását az okozta, hogy az új alkotmány fegyvertelen volt a szükségképpen bekövetkező kiábrándulás hatásainak ellensúlyozására. Az itt felbukkanó újfent „machiavellista” tanács valójában ismét nem olyan radikális, mint elsőre tűnhet: hiszen csak azt ismeri el Machiavelli, retorikailag kétségkívül provokatív formában, hogy a szokásszerűség jelentette strukturális tényezők nagyon szűk korlátokat szabnak a politikai cselekvés számára.

Ugyanebben a részben található egy nagyon érdekes mondat is, amely segíthet jobban megérteni Machiavelli alapvető dilemmáját. Azt írja ugyanis, hogy „a mondott dolgokon kívül a népek természete változó; könnyű őket meggyőzni valamiről, de nehéz meggyőződésükben megtartani”. Nem mond ez ellent a szokásszerűség jelentőségének? Nem! Machiavelli *A fejedelemben* végig különbséget tesz az emberek rövid távú vágyai, ambíció, véleményei és a politikai renddel kapcsolatos alapvető meggyőződések között. Az előbbiek változékonysága teszi a politikai felfordulásokat érthetővé, de utóbbiak makacssága, mozgáshatatlansága az új keletű fejedelem helyzetét hosszabb távon szinte reménytelenné.

Nem meglepő hát, hogy a VII. fejezetben nem sok jó szava van Machiavellinek a mások szerencsésével és fegyverével szerzett egyeduradalomról: mivel annak sem az alattvalók szokásaiban, sem a fejedelem erőforrásaiban nincsenek szilárd alapjai, teljesen ki van szolgáltatva a külső körülmények változásainak. A szöveg végéig jellemző alapvető ambivalencia itt különösen feltűnő. Ha akarjuk, ez a fejezet annak bizonyítéka is lehet, hogy a fejedelmi cselekvésnek fontos szerepe van a politikai sikerben – ha az előző fejezet témájával vetjük össze, ez kétségkívül logikus és védhető olvasat. Ám, másfelől, a fejedelmi virtus hiánya nem az egyetlen, hanem egy hosszú sorban legvégső probléma a VII. fejezetben tárgyalt esetekben: az ilyen fejedelem még saját virtusában sem bízhat, ha már semmi más nem szól mellette.

A VIII. fejezet arról szól, hogy milyen sajátos kihívásokkal kell annak szembenéznie, aki gyalázat útján kerül hatalomra. Nem kell azonban, hogy megtévesszen bennünket a gyalázat kifejezés. Machiavelli érdeklődése itt sem elsősorban erkölcsi természetű, s még csak nem is a fejedelem cselekvési lehetőségeit, hanem azok korlátait érinti. Machiavelli ugyanis amellet érvel, hogy erőszakon, igazságtalanságon alapuló rendkívüli állapotot tartósan nem lehet fenntartani, ha valaki meg akarja őrizni hatalmát. A konszolidáció feltétele,

hogy az alattvalók biztonságban érezzék magukat, ne legyenek kitéve állandó változásoknak.

A IX. fejezet témája az úgynevezett polgári egyeduralom, ahol az egyeduralom forrása a politikai közösség tagjainak felhatalmazása. Machiavelli olyan nyíltan elismeri, hogy ebben az esetben az új keletű fejedelem cselekvési lehetőségei korlátozottak, hogy azt mondja, nem szerencsére és *virtúra*, hanem szerencsére és ravaszságra van szüksége uralma konszolidálásához. Vagyis: akaratának másokra kényszerítése ez esetben nem járható út számára, kizárólag a körülmények kedvezésére és az alkalmazkodóképességre támaszkodhat a fejedelem. Azt is elmondja Machiavelli, hogy ha a fejedelem a kevesekre támaszkodik, akkor egy olyan hatalmi struktúrának van kiszolgáltatva, amely komplexebb, mert több, tőle csak részben függő szereplőt feltételez, és ezért az ő mozgásteret még szűkebb. (Mindez érdekesen egybecseng azzal, amit korábban Nagy Sándor kapcsán mondott arról, miért könnyebb pacifikálni a személyes függésen alapuló politikai rendszereket.) Végül pedig, említsük meg, hogy Machiavelli arra is emlékeztet, hogy a polgári eredetű egyeduralmak destabilizálódnak, amint a fejedelem a szokásokat és törvényeket felforgatva megkísérli azokat szabályos egyeduralmakká alakítani.

Ezután *A fejedelem*ben témaváltás kezdődik és – a XI. fejezet kivételével – Machiavelli a hadsereg problémáiról kezd beszélni, amelyek – mondanunk sem kell – szintén inkább a strukturális tényezők, mint a politikai erények körébe sorolhatók.

\*\*\*

Mindezek azt sugallják, hogy a XXV. fejezetet érdemes körültekintően, nem kizárólag a *Fortunalvirtú* szembenállásra tekintettel olvasni, s nem csak arra figyelni, amit a fejezet eleje és a vége mond arról, hogy a fejedelemnek van lehetősége befolyásolni a sorsát, hanem azt is észben tartani, amiről *A fejedelem* igen tekintélyes része szól. Vagyis azt, hogy az új keletű fejedelemnek mindig meghatározott strukturális kontextusban, azokra jellemző kihívásokhoz alkalmazkodva kell megpróbálnia hatalmát megtartani.

Érdemes felidézni ebből a szempontból ismét a XXV. fejezet gondolatmenetét, amely előbb a kiszámítható, aztán a ki nem számítható kihívásokról szól, s az első esetben az áradó folyón építendő gátakhoz hasonlította a Fortunával való küzdelmet. Nem kérdés, hogy a III-IX. fejezetekben elsősorban az áradó folyó és a gátépítés metaforájával leírható helyzeteket mutatott be Machiavelli: a különböző eredetű egyeduralmak jellemző strukturális tényezők hatásaival szembesülnek, amelyeknek megvannak a maguk kalkulálható következményei.

Az ilyen helyzetekre adott cselekvési tanácsok: a szokások tiszteletben tartása, a felfordulás rövid időre korlátozása, a helyi hatalmi viszonyok kihasználása persze valóban azt jelentik, hogy a fejedelemnek nem kell a szerencse forgandóságába fatalista módon beletörődnie, de csak azért és csak abban a mértékben, amiért és amennyiben megteheti, hogy alkalmazkodik a strukturális

tényezők jelentette korlátokhoz. Ha képes arra, hogy beillesse magát a szokásszerűség uralta világréndbe: vagyis, ha el tudja hitetni, hogy nem is új keletű fejedelem.

A többi – hamisítatlanul „machiavellista” – tanácsa: a telepítés, a pusztítás, a régi dinasztia kiirtása szintén mind-mind azt fejezik ki, hogy a szokásszerűség világában az új fejedelemnek valójában nincs helye. Ha akarom, tehát, e tanácsok azt jelentik, amit a XXV. fejezet vége *expressis verbis* ki is mond, hogy ti. a fejedelem sikerrel járhat, ha határozott, merész és innovatív tettei révén mintegy erőszakot tesz a szerencsén; de, ha akarom, valójában azt erősítik meg, hogy az új fejedelemnek legalábbis a lehetetlenre kell vállalkoznia, ha a siker esélyével akar küzdeni hatalma megtartásáért.

## A lázongó strukturalista és a politikai realizmus

Az elemzés végére két kérdés maradt hátra: vajon mennyiben tekinthetjük *A fejedelmet* egy általános politikaelmélet kifejtésének és hogy Machiavelli eddig összefoglalt gondolatai vajon mennyiben tekinthetők realistának?

Ahogy korábban már jeleztem is, *A fejedelmet* félrevezető lenne általános politikaelméletként olvasni, vagyis, az új keletű fejedelemről mondottakat összekeverni a politikai cselekvés általános törvényszerűségeivel. Úgy tűnhet, a modern politika világára jobban ráillenek Machiavelli aforizmái, mint saját korára, ám a helyzet valószínűleg nem ez. Az új keletű fejedelem uralmának lényege annak eredendően illegitim volta, márpedig aligha állhatna valami távolabb a modern demokráciáktól, mint az, hogy a politikai hatalom gyakorlói radikálisan legitimitáshiányos állapotban próbálják meg uralmukat fenntartani. Az általa feszegetett problémák ezért legfeljebb valamiféle extrém eset elemzéseként, közvetett módon lennének a politikában általános törvényeihez hozzáköthetők. Ha pedig így fogjuk fel, az új keletű fejedelem Machiavellinél csak úgy, mint a jelenkorban éppen azáltal képes lényegi információkkal szolgálni a politika működéséről, ahogy megmutatja, hogy az új keletű fejedelem végső soron maga is kénytelen alkalmazkodni próbálni a szokásszerűségen alapuló, legitim politikai rendszerekhez. Éppen ebben áll *A fejedelem* problematikájának partikularitása: a politikai berendezkedések többségében és hosszabb távon nem az a kérdés, hogy miként lehet illegitim uralmat fenntartani, hanem, hogy miként működnek a legitim rendszerek.

Éppen ez teszi *A fejedelem* cselekvéseméletét korlátozottan érdekessé a strukturális tényezők jelentőségéhez képest. Bármilyen provokatív és megtermékenyítő is volt hosszabb távon Machiavelli szakítása a politikai moralizmussal, művének tanulsága, mint láttuk, nem az, hogy bármi megtehető, csak akarni kell. Hanem az, hogy a politikai cselekvés szabadságának kökemény korlátai vannak, amelyeket ideig-óráig figyelmen kívül lehet hagyni, s közben lelkesítően merész vagy hátborzongatóan ördögi tetteket is végre lehet hajtani, de a

tartós sikerhez mindez többnyire édeskevés. Aligha kérdéses, hogy Machiavelli nem örült annak, hogy a politikai cselekvés korlátai oly szűkek, ám képes volt felismerni e korlátok létezését.

Vajon realizmus ez vagy valami más? Ha a politikai cselekvés előtt álló korlátok felismerése elég a realizmushoz, akkor *A fejedelem* realista mű. Mégpedig sokkal kevésbé a Machiavelli realista hírnevét megalapozó „machiavellista” kiszólásai miatt, hanem sokkal inkább azok *ellenére*.

## Hivatkozott művek

- Atkinson, James B. (2010): Niccolò Machiavelli: a portrait In: Najemy, John M. (ed.): *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University Press. 14-30.
- Burke, Peter (1991): Tacitism, scepticism, and reason of state. In: Burn, J. H. – Goldie, Mark (eds.): *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*. Cambridge: Cambridge University Press. 477-498.
- Femia, Joseph V. (2004): *Machiavelli Revisited*. Cardiff: University of Wales Press.
- Freyer, Hans (1986[1938]): *Machiavelli*. Weinheim: Acta Humaniora, VCH.
- Geuss, Raymond (2008): *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Heilke, Thomas (2013): Can Politics Be Creative? Theory and Empirical Evidence. In: Heyking, John von – Heilke, Thomas (eds.): *The Primacy of Persons in Politics. Empiricism and Political Philosophy*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- Hewson, Martin (2010): Agency. In: Mills, Albert J. – Eurepos, Gabrielle – Wiebe, Elden(eds.) *Encyclopedia of Case Study Research*. vol. 1. Thousand Oaks: Sage. 12-16.
- Hörnquist, Mikael (2004): *Machiavelli and empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, Victoria (1994): *Machiavellian Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.
- Körösfényi András (2005): *Vezér és demokrácia*. Budapest: L'Harmattan.
- Lebow, Richard Ned (2008): The Ancient Greeks and Modern Realism: Ethics, Persuasion, and Power. In: Bell, Duncan (ed.): *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*. Oxford: Oxford University Press. 26-40.
- Machiavelli, Niccolò (1993): *A fejedelem*. ford. Lutter Éva. Budapest: Magyar Hírlap.
- Najemy, John M. (2010): Introduction. In: Najemy, John M. (ed.): *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University Press. 1-13.
- Philp, Mark (2007): *Political conduct*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Pocock, John G. A. (1975): *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Reus-Smit, Christian – Snidal, Duncan (2008): Between Utopia and Reality: The Practical Discourses of International Relations. In: Reus-Smit, Christian – Snidal,

- Duncan (eds.): *The Oxford Handbook of International Relations*. Oxford: Oxford University Press. 3-41.
- Sabl, Andrew (2012): *Hume's Politics: Coordination and Crisis in the „History of England”*. Princeton: Princeton University Press.
- Schabert, Tilo (1989): *Boston Politics: The Creativity of Power*. Berlin – New York: De Gruyter.
- Skinner, Quentin (1996): *Machiavelli*. ford. Pálosfalvi Tamás. Budapest: Atlantisz.
- Wendt, Alexander (1999): *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Körösényi András

## Joseph Schumpeter: egy realista demokráciaelmélet

Az alábbi írásban Joseph Schumpeter demokráciaelméletének realista vonásait szeretném kiemelni. Másokkal egyetértve (lásd például Cunningham, 2002:20; Saward, 2003:38-43) úgy vélem, hogy Schumpeter megközelítése – és ezen belül demokráciaelmélete – több vonatkozásban is a politikai gondolkodás realista tradíciójába illeszkedik.

A kortárs szakirodalom Schumpetert az ún. kompetitív-elitista demokráciaelméletek szerzői között tartja számon. (Held, 1987; Miller, 1983; Sartori, 1987; Saward, 2003; Shapiro, 2003) A kompetitív demokráciaelmélet más szerzőitől (például Anthony Downstól) elitizmusa, az ún. klasszikus elitistáktól pedig az választja el, hogy összeegyeztethetőnek tartja az elituralmat a demokráciával. Noha Schumpeter közgazdász, demokráciaelmélete távolról sem sorolható a politikatudományt később „kolonializáló” közgazdaságtani megközelítések közé. Anthony Downszal (Downs, 1957), és a racionális választások elméletének szerzőivel szemben Schumpeter megközelítése nem deduktív-racionalista, hanem induktív-empirikus. Nem a közgazdaságtan racionális modelljeit húzza rá a politikára, hanem a piac analógiájának segítségével hívásával, a politikai jelenségeket megvilágító módon ragadja meg a demokratikus verseny fontos jegeit. Korántsem csak a verseny jellegzetességeit, de annak feltételeit és korlátait is elemzi.

Noha a politikai realizmus klasszikusai közé első sorban a klasszikus elitisták (Pareto, Mosca, Michels) tartoznak, látni fogjuk, hogy a realista Pantheonban joggal helyet kaphat Schumpeter is (v.ö. Held, 1987; Saward, 2003). Az alábbi írásban Schumpeter elméletének azokat a jellemzőit fogom bemutatni és elemezni, amelyek a realista politikaelméleti tradícióhoz<sup>1</sup> kötik. Először is, Schumpeter gondolkodásának markáns vonása az anti-utópizmus, a racionalista konstrukciók elutasítása. Ezzel összhangban, másodsor, fontos számára a társadalomtudomány – így a szűkebb témánkat jelentő demokráciaelmélet – empirikus érvényessége. Harmadszor, Schumpeter felfogását a szkeptikus, vagy másképpen realista antropológia jellemzi. Negyedszer, Schumpeter a politikát konfliktusos tevékenységnek tekinti: nézete szerint a racionális diskurzus nem tudja kiküszöbölni a konfliktust a politikai közösségből. Ötödször, eluta-

<sup>1</sup> A politikai realizmusról lásd például Berki, 1981, Galston, 2010, Szűcs, 2014.

sítja az egalitarizmust. Végül, a népakarattal vagy állampolgári akarattal szemben Schumpeter kiemeli a politikai vezetők kulcsszerepét. Írásomban ezeket a jellemzőket mutatom be, a kifejtés sorrendje a fentieknek megfelelő lesz. Írásom végén néhány megjegyzést teszek Schumpeter demokráciaelméletének hatásáról és jelentőségéről.

## Anti-utópizmus és szkepticizmus a racionalizmussal szemben

Schumpeter kritikájának középpontjában a klasszikus demokráciaelmélet utópizmusa és antipolitikai jellege áll.<sup>2</sup> Mint közgazdásznak, eredeti célpontja a neoklasszikus közgazdaságtan, és ennek bírálását viszi át a politikaelmélet területére. Schumpeter szkeptikus a neoklasszikus elmélet több tézisével kapcsolatban is, amelyek közül itt kettőt emelek ki: a tökéletes versenyt és az egyensúlyi elméletet (vö. Körösenyi, 2011). A neoklasszikus közgazdaságtan ugyanis fenntartja Adam Smith és a klasszikus közgazdaságtan téziséit, amely szerint az egyéni érdekek a tökéletes piaci versenyben végső soron a közérdeket szolgálják. Schumpeter ezzel szemben elfogadja ugyan, hogy az egyéni érdek *nem szükségképpen* összeegyeztethetetlen a közérdekkel, de úgy véli, hogy nem is *feltétlenül* összeegyeztethető azzal. A tökéletes verseny, és a következményeként kialakuló piaci egyensúly – Schumpeter tézise szerint – nem vezet el a közjóhoz, hanem éppen ellenkezőleg: a gazdasági fejlődés akadályává válik. A tökéletes verseny ugyanis ellenérdekeltté teszi a gazdaság szereplőit az innovációban, és az ehhez kapcsolódó tőkebefektetésekben, és így a kvalitatív fejlődés akadályává válik. A fejlődés perspektívájából nézve így a „tökéletes verseny nem csak elérhetetlen, de alacsonyabb rendű”, lehetetlenné teszi a gazdaság fejlődését. (Schumpeter, 1987[1943]:106)<sup>3</sup>

<sup>2</sup> A szakirodalomban sokan kritizálták Schumpeter „klasszikus doktrínáról” kialakított felfogását. Elsősorban azt vetették Schumpeter szemére, hogy a klasszikus doktrína egy olyan, általa készített „szalmabáb”, amely egyetlen konkrét 18-19- századi szerző elméletét sem tükrözi igazán (pl. Santoro, 1993:122; Saward, 2003:60). Pateman (1970:17) szerint például a demokrácia klasszikus elméletének fogalma egy mítosz, Plamenatz (1973:96) szerint Schumpeter a klasszikus elméletben egy olyan döglött lovat kívánt leölni, amely sosem élt.

Úgy vélem, hogy e kritikák szigorú értelemben véve jogosak: Schumpeter úgy konstruálja meg a klasszikus elmélet fogalmát, hogy aztán azzal szemben kifejtse saját kompetitív-elitista felfogását. Azonban a konstrukció messze nem csak didaktikai értékű. Jól ragadta meg a demokrácia fogalmáról a mainstream politikai gondolkodásban és a politikatudományi irodalomban is kialakult diffúz képet, amelyet a politikatudományi és a normatív demokráciaelméleti szerzők jelentős része oszt. A Schumpeter által megkonstruált „szalmabáb” ugyanis reflektálatlan előfeltevésként szerepel e szerzők munkáiban. Árulkodó, hogy Schumpetert a kritikák másik része nem a szalmabáb konstrukciója miatt érte, hanem azért, hogy annak megvalósíthatóságát vonta kétségbe. (Santoro, 1993:123-124)

<sup>3</sup> Az egyensúlyi modell statikus, azaz a változás csak mint – a külső (exogén) tényezők hatására bekövetkező – mennyiségi növekedés vagy csökkenés értelmezhető; az egyensúlyi állapot ezért összeegyeztethetetlen a fejlődéssel. Schumpeter e forradalmi tézise azt jelentette, hogy az egyensúlyi állapot kizárja az új-

Schumpeter a fentiekhez hasonlóan túlzott racionalizmusa és utópikus vonásai miatt bírálja a klasszikus demokráciaelméletet. A klasszikus doktrína demokráciafelfogását a következőképpen jellemzi: „a demokratikus módszer olyan, politikai döntéshozatal elérését szolgáló intézményrendszer, amely azáltal teremti meg a közjót, hogy magának a népnek a kezébe adja az ügyek eldöntését azáltal, hogy egyéneket választhatnak meg, akik összegyűlnek, hogy végrehajtsák a nép akaratát.” (Schumpeter, 1987[1943]:250)<sup>4</sup>

Mivel a klasszikus felfogás a népuralommal, a „nép önkormányzatával, (*government by the people*) azonosítja a demokráciát, ezzel túl magasra emeli a mércét. Schumpeter szerint ugyanis a nép önkormányzata – a kis közösségek kivételével – megvalósíthatatlan, a demokrácia nem képes a népakarat közpolitikai szinten történő érvényesítésére. (Körösenyi, 2012) A klasszikus felfogásban a demokrácia egy olyan rezsim, ahol a népakarat vagy eleve létezik (a Rousseau-i „általános akarat, megnyilvánulásán keresztül), vagy szinte automatikusan, konfliktusok nélkül (aggregatív-utilitarista módon) jön létre, és ezzel egyben a közjó is megvalósul – mindez azonban Schumpeter szerint illúzió. A politikai folyamatban ugyanis a népakarat nem egy *ax ante* adottság, és az aggregatív-demokrácia politikai folyamata sem képes létrehozni.

Schumpeter elutasítja a demokrácia racionális jellegéről vallott nézetet is. Nincsen ugyanis garancia arra, érvel, hogy a demokrácia a kívánatosnak tartott kimenetet, azaz a közjót vagy közérdeket produkálná. Schumpeter szerint ugyanis „nem létezik olyan egyértelműen meghatározható közjó, amellyel minden ember egyetértene, vagy amelyhez racionális érveléssel minden ember egyetértése megszerezhető lenne.” (Schumpeter, 1987[1943]:251) A végső értékekről kialakult konfliktus ugyanis nem szüntethető meg racionális argumentációval. A demokratikus folyamatban az egyéni akaratok sokaságából előálló közvélemény, közös akarat nem racionális és nem is egységes, továbbá nem hordoz semmilyen etikai értelemben vett „jót”. (Schumpeter, 1987[1943]:253) Schumpeter tagadja, hogy a racionalitásnak létezne univerzális mintája. (Schumpeter, 1987[1943]: 258)

Schumpeter emellett megelőlegezi a társadalmi választások elméletének eredményeit akkor, amikor megállapítja: még ha az állampolgárok rendelkeznének is egyértelmű és határozott akaráttal, amelyek a demokratikus folyamat kiindulópontjával szolgálnak, és mind racionálisan döntenének, akkor sem nevezhetnénk az ezen akaratok összegzésével előállított politikai döntést a nép akaratának. „Ha ugyanis az egyéni akaratok erősen megosztottak, akkor nem csak elképzelhető, de nagyon valószínű, hogy az így előállított politikai döntés nem

---

fajta termékek, javak, illetve az újfajta politikai szempontok, problémák és közpolitikai megoldások megjelenését, illetve ez utóbbiak megjelenése felborítja az egyensúlyt. Ezzel Schumpeter az egyensúlyi állapot ünnepelet fogalmát prediktív és normatív erejétől egyaránt megfosztotta. A közjó ebből adódóan már nem azonosítható az egyensúlyi állapottal, vagy – ennek megfelelően – a medián-szavazó politikai preferenciáival. A probléma elemzéséről bővebben lásd Körösenyi, 2012.

<sup>4</sup> Daniello Zolo ezt a felfogást nevezte *adaptációs-elméletnek*. (Zolo, 1992)

fog megegyezni azzal, amit a nép 'valójában akar', írja Schumpeter. (Schumpeter, 1987[1943]:254)

Schumpeter a demokráciára nem, mint politikai eszmére, hanem mint a valóságban működő, ténylegesen létező, empirikusan megragadható politikai rendszerre tekint. Demokrácia definíciója szerint „...a demokratikus módszer az egy olyan, politikai döntések elérésére létrehozott intézményi eljárás, amelyben egyesek a nép szavazataiért folytatott versengő küzdelemben szerzik meg a döntési hatalmat”. (Schumpeter, 1987[1943]:269) Schumpeter konklúziója: a demokrácia, mint módszer, a vezetők szelekciójára és nem a közjó meghatározására alkalmas. Schumpeter itt két dolgot hangsúlyoz. Az első, hogy a demokrácia nem képes szubsztantív célok megvalósítására, a kormányzati közpolitika – és esetlegesen a közjó – legfeljebb a demokratikus verseny melléktermékeként jön létre. (Körösi, 2011:13) A második, hogy a demokrácia, mint a vezetők szelekciójának eszköze nem annyira a vezetők kiválasztására, hanem – mivel az állampolgárok csak reaktív szereppel bírnak – a vezetők jóváhagyására (*acceptance of ruler*) alkalmas. A vezetői szelekcióban az önkiválasztás a hangsúlyosabb elem. (Schumpeter, 1987[1943]:271-273)

## A politikai konfliktus megszüntethetlensége

A demokrácia klasszikus doktrínájában létrejön egy egységes népakarat, ami egyben a közjót is megtestesíti. Schumpeter azonban több okból is illúzióknak tekinti a konszenzus létrejöttét, és a nép heterogenitását hangsúlyozza. Illúzió a konszenzus először is azért, mert az „egyes emberek mást is akarhatnak, mint a közjó.” (Schumpeter, 1987[1943]:251) Másodszer azért, mert a közjó különböző egyéneknek és csoportoknak mást és mást jelent: “[...] nem létezik olyan egyértelműen meghatározható közjó, amellyel minden ember egyetértene, vagy amelyhez racionális érveléssel minden ember egyetértése megszerezhető lenne [...]”. (Schumpeter, 1987[1943]:251) A végső értékekről kialakult konfliktus racionális argumentációval nem szüntethető meg, a közjó hajótörést szenved az értékpluralizmus megszüntethetetlen realitásán. Harmadszor, még ha az értékekről konszenzus is lenne, ebből nem következik, hogy egyetértés alakul ki magukról a megvalósítandó (közpolitikai) célokról, és a megvalósítandó szakpolitikákról. Így például trade-off van a jelenbeli és a jövőbeni szükségleteink kielégítése között, de például az emberi egészség fontosságán túl abban sincsen egyetértés, hogy azt miként érjük el. (Schumpeter, 1987[1943]:252)

Olyan kérdésekben, állítja Schumpeter, amelyek kvantitatív természetűek, és így fokozatossággal rendelkeznek, esetleg létrehozható az ellentétes felek között valamilyen „fair” kompromisszum. Azonban aligha lehetséges ez kvalitatív természetű ügyekben, mint például, hogy üldözzük-e az eretnekeket, vagy, hogy lépünk-e háborúba valamilyen ügyért. Ilyen és ehhez hasonló ügyekben gyakran sincsen megegyezés, és csak valamilyen külső, nem-demokratikus auto-

ritás döntése hozhat olyan eredményt, amely (bár senkinek az ízlésével nem egyezik meg, mégis) mindenki számára elfogadható. Schumpeter Napóleon egyházpolitikai döntéseit hozza fel példaként az ilyen jellegű ügyek illusztrálására. Ezek az önkényes döntések végül mindenki meglegésére szolgáltak, ugyanakkor aligha lettek volna demokratikus módon elérhetőek, szól Schumpeter érve. Ilyen ügyekben ugyanis a „*government by the people*” eszméje végeérhetetlen konfliktushoz vagy patthelyezethez vezet, míg a „*government for the people*” gyakorlata hosszabb távon kielégítő eredménnyel járhat. (Schumpeter, 1987[1943]:254-256)

A konfliktus kiiktathatatlanságához járul hozzá továbbá a politikai vállalkozók, a vezetők folyamatos „versengő küzdelme” a hatalomért. A demokrácia ugyanis, Schumpeternél, a politikai vezetésért folytatott versenyt jelenti. A törvényhozás, a közpolitika pedig a hatalomért folytatott verseny mellékterméke. Anthony Downs későbbi medián-szavazó elméletével szemben Schumpeter elutasítja, hogy e verseny valamilyen társadalmi optimum eléréséhez vezetne. Azaz e melléktermék – Adam Smith „láthatatlan kéz” tézisével szemben – társadalmi értelemben korántsem feltétlenül pozitív. A demokratikus verseny és „a politikai harc egzisztenciái” gyengíthetik a kormányzás hatékonyságát. A hosszú távú nemzeti érdekeket háttérbe szoríthatják a szavazatszerzés kényszeréből következő rövidtávú hatalmi megfontolások, mutat rá a demokrácia egyik elentmondására. (Schumpeter, 1987[1943]:286-287)

## Az empirikus relevancia fontossága

Schumpeter tudományos felfogása szerint az elmélet nem szakadhat el az empirikus valóságtól. Az alábbiakban azt próbálom megvilágítani, hogy Schumpeter empirizmusa miként formálja demokráciaelméletét.

Először is, már demokrácia felfogásában is láthattuk, hogy racionális modellek helyett Schumpeter a *ténylegesen létező* demokráciát kívánja definiálni. A demokrácia számára nem egy eszme, hanem egy, a valóságban működő politikai rendszer. Elutasít több olyan *normatív* demokráciaelméleti előfeltevést, amelyet irreálisnak tart, és helyettük – amint alább látni fogjuk majd – realista előfeltevésekből indul ki.

Másodszor, Schumpeter olyan, a tudományfelfogásának megfelelő demokrácia-definíciót próbál felállítani, ami hatékony – empirikus tesztelésre alkalmas – kritériumot biztosít a demokráciák más kormányzati formáktól való megkülönböztetésére. A (fentebb idézett) kritérium ugyanis a vezető- vagy képviselőválasztási procedúra megléte vagy hiánya, ami többnyire könnyen verifikálható, azaz egy-egy konkrét rezsimról megállapítható, hogy demokrácia-e. (Schumpeter, 1987[1943]:269-270; Saward, 2003:40) Egy rezsim demokratikus mivolta azáltal válik empirikusan verifikálhatóvá, hogy megszabadulunk az olyan, a klasszikus felfogásban kulcsszerepet játszó fogalmaktól, mint a nép-

akarát és a közjót. Utóbbiak ugyanis aligha jelentenek empirikusan tesztelhető kritériumot, hiszen általában már e fogalmak tartalmáról sincsen konszenzus.

Harmadszor, Schumpeter demokrácia-definíciója sokkal visszafogottabb a *demokratikus választásokban rejlő normatív potenciált* illetően, mint a klasszikus elméleté.<sup>5</sup> Felfogásában új értelmet kap a demokratikus választói kontroll tartalma. A választásokon leadott szavazatok elsődleges funkciója nem a – a követendő kormánypolitikára vonatkozó – népakarat kinyilvánítása, hanem a kormány létrehozása, vagy másképpen a vezető(k) elfogadása.<sup>6</sup> A választók szavazatukkal – közvetlenül vagy közvetve – elfogadják azon vezetőket, akik az állampolgárok számára alig átlátható és befolyásolható módon már előzetesen kiválasztódtak a politikai szelekciós folyamatban. (Schumpeter, 1987[1943]:272-274)<sup>7</sup> A politikai vezetők versengenek a hatalomért, és ezt a versenyt és szelekciós mechanizmust Schumpeter a vállalkozók versenyével analóg módon írja le. A piacgazdaság vállalkozóit nem a fogyasztók választják: a vállalkozók saját erőfeszítéseik, innovációjuk eredményeként jelennek meg a színen új termékekkel.<sup>8</sup> Társadalmi funkciójukat az igazolja vissza, ha termékeiket a fogyasztók megvásárolják: ezzel zárul a szelekciós folyamat a gazdaság szereplői között. Ebben a folyamatban kulcsszerepe van az önkiválasztás momentumának. Schumpeter szerint a demokratikus politikában a vezetők szelekciója is ehhez hasonló. Először valamelyik politikai pártban kell karriert csinálniuk, azaz végigmenni egy párton belüli szelekciós mechanizmuson, majd másokat megelőzve képviselőjelöltté válni, és csak ezek után kerül sor a választói megítélésre, elfogadásra vagy elutasításra (Schumpeter, 1987[1943]:270-283). Normális esetben még a parlamenti képviselők sem teljesen „szabadon” döntenek arról, hogy ki legyen a miniszterelnök: a parlament is „*inkább elfogadás, mint kezdeményezés révén dönt.*” (Schumpeter, 1987[1943]:274-282)<sup>9</sup>

Végül negyedszer, Schumpeter empirizmusát nem csak az mutatja, hogy a demokráciának empirikusan operacionalizálható kritériumát állítja fel, hanem

<sup>5</sup> Ez talán a leggyakoribb a Schumpetert ért normatív demokráciaelméleti kritikák közül (például Mackie, 2009 vagy Meszerics 2008).

<sup>6</sup> Lásd erről bővebben Miller (Miller, 1983) elemzését.

<sup>7</sup> Schumpeter számára a választók elsődleges funkciója a kormány létrehozása. „A választásuk azonban nem az ő saját kezdeményezésükből fakad, hanem azt úgy formálják, és ennek a kiformalása a demokratikus folyamat lényeges része. A szavazók nem egyes konkrét ügyeket döntenek el. Éppúgy ahogy a parlament tagjait sem szabadon választják ki az egész arra jogosult népességből. Minden normális esetben a kezdeményezés a jelölt kezében van, aki ajánlatot tesz a parlamenti képviselői pozícióra és a helyi vezetésre, amit az maga után von. A szavazók arra korlátozzák magukat, hogy ezt az ajánlatot fogadják-e el másokkal szemben vagy visszautasítsák az elfogadását” (Schumpeter, 1987[1943]:282). A szavazás, mint elfogadás, így a vezetés és kormányzás demokratikus legitimitását is biztosítja – tehetjük hozzá Schumpeter érveléséhez.

<sup>8</sup> Bővebben erről lásd Körösnéyi, 2011.

<sup>9</sup> A demokratikus választásokhoz hasonlóan Schumpeternél más politikai fogalmak is realista tartalmat kapnak. A politikai párt például nem az azonos elveket valló, a közjót támogató emberek csoportja, hanem olyan emberek csoportja, akik összehangoltan cselekszenek a politikai hatalomért folytatott versenyben. (Schumpeter, 1987[1943]:283)

az is, hogy reflektál a demokratikus rezsim sikeres működésének empirikus feltételeire. Négy olyan körülményt tár fel, amelyek mindegyike fontos feltétel a demokrácia eredményes működéséhez.

Az első a politikusok, a politikai osztály magas színvonala, aminek megléte egyáltalán nem természetes vagy magától értetődő. Angliában például megvolt ehhez a megfelelő kvalitásokkal bíró politikai osztály, míg a weimari Németországban különböző okok miatt hiányzott: egyebek mellett azért, mert a politikusi hivatás nem bírt olyan magas presztízzsel, ami vonzóvá tette volna a legkiválóbbak számára. Itt megfelelő demokratikus vezetés hiányában a demokrácia végül áldozatul esik egy antidemokratikus vezér törekvéseinek. (Schumpeter, 1987[1943]:290-291) A második feltétel az, hogy a demokratikus politikai döntések köre ne legyen túlságosan széles. A demokrácia nem igényli, hogy az állam minden funkcióját a demokratikus politika játékszabályainak vessék alá, állítja Schumpeter. A közügyek bizonyos szféráiban specialistákra, technokrata intézményekre kell hagyni a döntéseket: például a monetáris politikát a jegybankra, az igazságszolgáltatást a bírákra (Schumpeter, 1987[1943]:291-293). A demokrácia sikeres működésének harmadik feltétele, hogy a demokratikusan választott kormány a saját kompetenciakörén belül jól képzett és szakszerű bürokráciára támaszkodhasson. A demokrácia nem lehet sikeres, ha a laikusok kormányzását értjük rajta, állítja. (Schumpeter, 1987[1943]:293) A negyedik feltétel végül a demokratikus önkorlátozás és a politikai mérséklet az állampolgárok részéről, amely magában foglalja a társadalom strukturális alapelveinek az elfogadását,<sup>10</sup> a politikusokkal szembeni túlságosan radikális követelésektől való tartózkodást, és a törvényeknek való engedelmességet. (Schumpeter, 1987[1943]:294-295)

## Realista antropológia, manipulálhatóság

Fontos aspektusa Schumpeter politikaelméletének a realista (egy normatív demokráciaelmélet híve szerint pesszimista) antropológiája. A klasszikus – és a kortárs liberális – demokráciaelméletnek egyaránt előfeltevése, hogy az ember autonóm lény, az egyéni akaratok függetlenek és racionális minőséggel bírnak (lásd pl. Dahl, 1989:42-43, 91). Schumpeter irreálisnak tartja ezt az előfeltevést, és szakít vele. Szerinte (1) nem léteznek ilyen értelemben vett egyértelmű és határozott *egyéni akaratok*: az egyéni cselekvést meghatározatlan impulzusok mozgatják; (2) a klasszikus elmélet emberképe olyan informáltságot és kompetenciát feltételez, amellyel az egyének nem rendelkeznek; (3) szintén irreálisnak

<sup>10</sup> Azaz, a demokratikus kormányzás csak akkor lehet sikeres, ha ezen elvek felett konszenzus jön létre. „Amikor ezeket az alapelveket megkérdőjelezzük, és olyan ügyek jelennek meg, amelyek a nemzetet két ellenséges táborra osztják, akkor a demokrácia működése hátrányossá válik (kiemelés tőlem – K.A.)”, írta Schumpeter. (Schumpeter, 1987:296)

tartja, hogy az egyének akaratukból világos és azonnali válaszokat kaphatnának az őket érintő egyes partikuláris kérdésekben; (4) irreálisnak tartja azt is, hogy ezen egyéni akaratok nyomáscsoportoktól és más befolyástól, propagandától függetlenek lennének. Végül, (5) még ha mindezen egyéni akaratok léteznének is, akkor sem lehetne belőlük semmilyen eljárással olyan kollektív döntést levezetni, amit „népakaratnak” nevezhetnénk, írja Schumpeter. (Schumpeter, 1987[1943]:253-254) Ebből következik, hogy a politikában „a szavazói akarat függetlensége és határozottsága, kapacitása a tények megfigyelésére és interpretálására, továbbá képessége arra, hogy világos és azonnali, racionális következtetéseket vonjon le mindkettőből” jóval korlátozottabb, mint ahogyan a klasszikus elmélet feltételezte: és több figyelmet kell, hogy kapjanak ezért az emberi cselekvés irracionális és nem-racionális mozgatórugói. (Schumpeter, 1987[1943]:256)

Az egyén autonómiájának és racionalitásának tézisével szemben Schumpeter többféle érvt is felhoz. Először is utal a pszichológia – már Théodule Ribot és Sigmund Freud előtt elért – eredményére, amely meghaladta azt a korábbi nézetet, hogy az ember homogén egységet alkotó személyiséggel, és határozott akarattal rendelkezne. Másodsor, utal a tömegtársadalom Gustav Le Bon névéhez köthető pszichológiai elméletére, amely szerint az egyéni viselkedés csoportban, illetve tömegben irracionálissá, emocionálissá válik és felelősségérzete csökken, továbbá utal az emberi viselkedés Pareto által feltárt nem racionális vonásaira is. (Schumpeter, 1987[1943]: 257) Harmadszor, hivatkozik a közgazdaságtan fogyasztói viselkedésről tett empirikus megfigyeléseire, amelyek szerint a fogyasztók a valóságban korántsem a közgazdaságtani tankönyvekben leírt séma szerint viselkednek. Akaratuk (preferenciájuk) egyrészt nem annyira határozott és az arra épülő cselekedeteit nem annyira racionálisak és pontosak, mint feltételezték, másrészt akaratuk irányítható vagy hajlítható a reklámok és más meggyőzési módszerek segítségével. (Schumpeter, 1987[1943]:257) A reklám pedig, mint technika, racionális és irracionális elemek ötvözete. (Schumpeter, 1987[1943]:257-259) Negyedszer, Schumpeter hivatkozik arra az összefüggésre, amit később a társadalmi választás elmélete bontott ki, hogy az egyéni cselekvéseket motiváló preferenciák, célok és azok társadalmi funkciói vagy hasznossága között nincsen feltétlenül összhang. (Schumpeter, 1987[1943]:281-283) A népakarat aligha hozható szükségképpen összefüggésbe a (köz)jóval. (Schumpeter, 1987[1943]:253) Végül, fontos Schumpeter azon felismerése is, hogy a politikusoknak saját, önálló – az állampolgároktól eltérő – érdekeik és motivációik vannak (Schumpeter, 1987[1943]:285), amiről a klasszikus demokrácielmélet megfeledkezett.

Schumpeter szerint a közgazdaságtannak a fogyasztók racionalitásának korlátozottságára vagy hiányára vonatkozó megfigyelései még erősebben érvényesek a politikában: az állampolgári viselkedés és cselekvés még a fogyasztókéhoz képest is kevésbé racionális. „(A) tipikus állampolgár a szellemi teljesítmény alacsonyabb szintjére csúszik, amint a politika mezejére lép. Olyan módon érvel

és elemez, amit valódi érdekeinek szféráján belül könnyen infantilisnak tekintene. Újra primitívvé válik. Gondolkodása asszociatív és affektív lesz” – írja Schumpeter (1987[1943]:262). Schumpeter infantilizmus-tézise nem annyira képtelen, mint amilyennek először tűnik. Érvelésében megkülönbözteti az emberi viselkedés és cselekvés egy szűkebb és egy tágabb szféráját, azaz megkülönbözteti a mindennapi élet területét és a politika szféráját. (Schumpeter, 1987[1943]:258-262) A mindennapi élet jelenti az átlagember számára élete szűkebb területét, ide tartozik szakmája, foglalkozása, családjá, háztartása, vagyona. Ez az, amit jól ismer, ahol személyes tapasztalatai vannak. Itt jobban működik az ember realitásérzéke, érvel Schumpeter, ugyanis itt tisztában van a cselekvési opciók tétjével, következményeivel: döntéseiben, cselekvésében jelen van a felelősségérzet. Ez a szűkebb terület az, ahol az átlagemberben határozott egyéni akarat alakul ki, ugyanis itt vannak céljai, ambíciói, amiket el akar érni. A politikai világa ezzel szemben ahhoz a tágabb területhez tartozik, amit az átlagember személyesen nem ismeri. A politikáról nagyrészt közvetítőkön keresztül (pl. sajtó) vannak csak információi, így kevésbé van tisztában az egyes cselekvési opciók következményeivel, aminek következtében csak redukált felelősségérzettel rendelkezik. Az átlagembernek a politikában ezért nincsen igazi akarata, és politikai inkompetencia jellemzi.

Míg az átlagember számára saját szűkebb területével szemben a politika az a tágabb terület, ahol könnyen „infantilissá” válik, addig a politikus számára éppen a politika világa jelenti azt a szűkebb területet, amit jól ismer, ahol személyes tudása és tapasztalata van: azaz ahol kompetens. Mivel jobban tisztában van az egyes cselekvési opciók lehetséges következményeivel, felelősségérzete is nagyobb. A politika világában tehát az átlagember inkompetenciájával szemben a politikus a kompetensebb és felelősségérzettel rendelkező szereplő.

Schumpeter a közéleti-politikai területet, az átlagember közelsége, illetve érintettsége alapján, három részre osztja. (Schumpeter, 1987[1943]:260-261) Az elsőt a helyi ügyek alkotják, amelyek még valamennyire átláthatóak számára. A másodikat az öt közvetlenül érintő országos ügyek jelentik, amelyek határozott reakciót, politikai akaratot válthatnak ki belőle. A harmadik területet az országos és nemzetközi ügyek jelentik, azok, amelyek közvetlenül nem érintik: e területen az átlagember csak egy redukált realitásérzéssel rendelkezik. Az állampolgár itt politikai közömbösséget mutat, az akarat hiánya jellemzi (nincs semmilyen preferenciája), vagy pedig „politizálása” (ahhoz képes, ahogyan a saját szűkebb területén cselekszik) felelőtlen. A felelős és felelőtlen döntés és cselekvés különbségét – Schumpeter példáját némiképpen átalakítva – két kávéházi asztaltársaság példája illusztrálja: az egyiknél bridzselnek, a másiknál politizálnak. A bridzselők egyrészt világos, ismert, racionális és átlátható játékszabályok szerint játszanak, másrészt azonnal érzik, átlátják cselekvésük következményeit (a játékos szembesül vele, pl. elveszíti a játékot, tétet) ezért a játékosok motiváltak arra, hogy racionálisan és felelősen játszanak. A politizáló

asztaltársaság tagjai ezzel szemben olyan területről beszélgetnek, amelynek szabályai ismeretlenek, de legalábbis homályosak számukra, így nem látják át véleményük következményeit. Őket így semmi sem motiválja a racionális diskurzusra és a felelős véleményformálásra. Míg a bridzselők valódi játékosok a kártyában, a laikus politizálók csak kibicék a politikában.

Schumpeter az infantilizmus-tézis kétféle következményét hangsúlyozza: az extra- vagy irracionális előítéletek és impulzusok, valamint a befolyásolás és a reklám szerepét. Először is, még ha nem létezne külső csoport- vagy egyéb befolyásolás, az egyén politikai ügyekben akkor is hajlana irracionális vagy racionalitáson túli előítéletekre és impulzusokra. (Schumpeter, 1987[1943]:262) Másodszor, minél kisebb a racionális elem és a felelősségérzet az állampolgári viselkedésben és cselekvésben, annál nagyobb az önérdékű csoportok (pl. politikusok) lehetősége az emberek befolyásolására. A politikusok és a befolyásoló érdekcsoportok igen tág határok között képesek formálni a népakaratot, képesek akár megalkotni azt. A népakarat ilyen módon való befolyásolásának, vagy előállításának módja Schumpeter szerint (Schumpeter, 1987[1943]:263) analóg a kereskedelmi reklámtevékenységgel.

Schumpeter szerint, bár van igazság Jefferson tézisében, hogy végül a nép bölcsőbb, mint az egyes ember, vagy Lincoln tételében, amely szerint nem lehet tartósan becsapni mindenkit, de a hosszú távú hatásokat a politikában elhomályosítja a rövid távú hatások folyamatos fölénye. Még ha hosszabb távon a nép képes is lehet ésszerű ítéletet alkotni, a történelem rövid távú helyzetek sorozatából áll, amelyek megváltoztatják az események menetét. (Schumpeter, 1987[1943]:264)

## Az egalitarizmus elutasítása

A klasszikus elmélet antropológiai felfogásának kulcseleme az emberek egyenlőségének tézise. Az emberek egyaránt racionális és autonóm lények, akik tudatában vannak érdekeiknek, világos és egyértelmű preferenciákkal rendelkeznek, és cselekvésüket ezek megvalósítása motiválja. Egyenlőségük erkölcsi értelemben is fennáll, az emberek egyaránt képesek jó és rossz megkülönböztetésére. A demokrácia, mint a nép önkormányzata, azt jelenti, hogy egyenlő mértékben vehetnek részt a közügyekben, az önkormányzásban. Vagyis az állampolgárok egyenlő jogokkal bírnak, szavaztuk súlya egyenlő, akaratuk egyenlő mértékben számít bele a népakarat meghatározásába.

Schumpeter (Schumpeter, 1987[1943]:254) szerint az egyenlőség lehet ugyan normatív etikai követelmény, de mint az emberi természetről való ténybeli állítás téves. Mindig vannak, akik kiemelkednek, és prominens, befolyásos állampolgárokká válnak. Mi sem mutatja jobban a klasszikus demokrácia averzióját a kiválósággal szemben, mint az osztracizmus intézménye az ókori Athén-

ban.<sup>11</sup> Az egyenlőség egy demokráciában sem jelent többet, mint a szavazati jog (és a választhatóság) egyenlőségét. A jogi egyenlőségen túlmenően a politikai folyamat szereplői között egyenlőtlenség áll fenn. A klasszikus doktrínával szemben Schumpeter megkülönböztette a politikai szereplők két alaptípusát – politikusokat és állampolgárokat –, akik között aszimmetrikus viszony jön létre politikai informáltság, kompetencia, érdekelttség és érdeklődés tekintetében, miként fentebb az infantilizmus-tézisnél láthattuk.

A demokráciában kialakuló politikai egyenlőtlenség azonban túlmegegy politikusok és állampolgárok aszimmetrikus viszonyán. A demokratikus politikai versenynek a piaci analógiával segítségével történő elemzésében Schumpeter kimutatja, hogy a tökéletes versenyt az oligopólium, illetve monopólium váltja fel. Miként a piacgazdaságban a termelők között oligopólium alakul ki, ez még inkább így van a demokratikus politikai versenyben a politikusok (pártok) között. Valójában néhány, gyakran csak két politikus (párt) verseng a szavazatokért, és amelyik megszerzi a kormányhatalmat, hosszú időre monopolhelyzetbe kerül a közjavak működtetése terén. Némileg előreszaladva, a schumpeteri megközelítést folytató későbbi kutatási eredmények alapján megjegyezhetjük, hogy az állampolgárok csak igen korlátozott lehetőségeik maradnak a hatalmon levő politikai vezetők kontrolljára. (Tullock, 1965; Wohlgemuth, 2000) A monopolista vonások a politikai piacon sokkal erősebbek, mint a gazdaságban. Schumpeter kimutatta, hogy az állampolgárok nagyobb mértékben kiszolgáltatottak a politikusok, elsősorban kormányzat politikai manipulációjának, mint a fogyasztók az oligopóliumok kereskedelmi reklámjának. A politikai vezetők képesek a napirend formálására és az ügyek manipulálására. „Azok a módszer, ahogyan az ügyeket és az egyes ügyekre vonatkozó népakaratot előállítják, pontosan analóg azzal, ahogyan a kereskedelmi reklám működik”, állítja Schumpeter. (Schumpeter, 1987[1943]:263) A politikai reklám azonban alkalmasabb a manipulációra, mint a gazdaság, mivel az állampolgároknak, a fogyasztókkal ellentétben, nincsen ugyanolyan lehetőségük a döntéseik megváltoztatására, ha rossz tapasztalatra tesznek szert. Míg ugyanis a az állampolgárok választása hosszú időre – egy-egy választási ciklusra – szól, a fogyasztók döntéseinek többsége rövidebb távú: az élelmiszerpiacon például naponta lehetőségük van a reklámra.

## A politikai vezetők kulcsszerepe

A politikai folyamat schumpeteri leírásából az derült ki számunkra, hogy szerte a „demokrácia nem jelenti, és nem is jelentheti azt, hogy a nép ténylegesen uralkodna – a 'nép' vagy az 'uralkodás' valamilyen világos és nyilvánvaló

<sup>11</sup> Az osztracizmus segítségével elűzik azokat a prominens egyéneket, akiknek a szava a kortársak megítélése szerint „többet ér, mint egy a sokból.” (Schumpeter, 1943:245)

értelmében. A demokrácia csak annyit jelent, hogy a népnek lehetősége van elfogadni vagy elutasítani azokat az embereket, akiknek kormányozniuk kell őket [...] (A) demokrácia a politikusok uralma” – szól Schumpeter konklúziója (1987[1943]:284-285). A direkt demokrácia kivételével ugyanis a nép, mint olyan, sohasem képes, tud uralkodni vagy kormányozni, hangsúlyozza Schumpeter. (Schumpeter, 1987[1943]:246)

Schumpeter saját demokrácia-definíciója egyik legfőbb erényének tartotta, hogy ez megfelelően elismeri a vezetés alapvető tényét. (Schumpeter, 1987[1943]:270) „A klasszikus elmélet ezt nem teszi meg, [...] hanem a választóknak a kezdeményezés egy teljesen irreálisan magas fokát tulajdonítja, ami gyakorlatilag a vezetés ignorálásához vezet. Pedig a közösségek csaknem kizárólag a vezetés elfogadásán keresztül cselekednek – ez minden olyan kollektív cselekvés fő mechanizmusa, amely több mint pusztán reflex”, írja Schumpeter. (Schumpeter, 1987[1943]:270) A politikai vezetők szerepének számbavétele nélkül érthetetlen lenne a „népakarat” létrejötte, hiszen az „előállított akarat” (*Manufactured Will*) a politikai vezetők kezdeményezésére jöhet létre, ha állampolgári támogatásra talál.<sup>12</sup>

Schumpeter elutasítja a normatív demokráciaelméleteket: a demokrácia számára nem egy *eszme*, hanem egy *módszer*, amit egy, a valóságban működő politikai rendszerként ír le. A ténylegesen létező demokráciát kívánja definiálni, a szakirodalom későbbi fogalmával élve minimalista demokrácia definíciót ad, amely szerint a demokrácia egy (szavazási) módszer a politikai vezetők – a pozícióért versengők közül történő – szelekciójára, vagy még inkább elfogadására. (Schumpeter 1987[1943]:269)<sup>13</sup> A demokrácia kritériuma a módszer, függetlenül attól, hogy az így születő konkrét döntéseknek mi az eredményük: semmilyen garancia sincsen arra, hogy a demokrácia bármilyen kívánatosnak tartott *outcome*-ot produkálna (pl. közjó). (Schumpeter, 1987[1943]:242) Annál is inkább, mert a politikusoknak megvan a maguk önérdeke, ami korántsem azonos a közérdekkel. (Schumpeter, 1987[1943]:285) A demokrácia társadalmi funkciója pusztán a vezetők szelekciója.

A demokrácia politikai vezetők harcát jelenti a szavazatokért, Schumpeter azonban – hűen realista attitűdjéhez és empirista tudományfelfogásához – korántsem idealizálja ezt a versenyt. A verseny – a gazdasághoz hasonlóan – korántsem „fair”, szabad vagy tökéletes verseny, hanem sokszor „unfair”, tisztességtelen, vagy erősen korlátozott. Az ideális tökéletes verseny és a versenyt erőszakkal kizáró monopóliumhelyzet vagy diktatúra közti széles skálán Schumpeter szerint sokféle fokozat létezik, amelyek között haladva a demokratikus kormányzatok felől észrevétlenül „lépünk át” az autokratikus rendszerbe. (Schumpeter, 1987[1943]:271) A demokratikus módszer egyébek mellett korántsem

<sup>12</sup> De ugyanígy nem értenénk a csoport-érdekek politikai manifesztálódását, amelyeket a politikai vezetők keltenek életre látens állapotukból. (Schumpeter 1987[1943]:270)

<sup>13</sup> Schumpeter pontos definícióját az első részben idéztem.

jelent tökéletes szelekciós elvet és nem vezet feltétlenül a legjobb jelöltek kiválasztásához: a demokrácia gyakran kontraszelekciót eredményez. (Schumpeter, 1987[1943]:288-289)

A politikában ugyanakkor a versengés természete erősebb kényszert jelent az innovációra, mint a piactudományban. Mivel a demokráciában az inkumbencia természetes monopólium,<sup>14</sup> így a főhatalomért folytatott politikai versenyben mindig vannak vesztesek, akik erősen motiváltak az „új kombinációk” bevezetésére annak érdekében, hogy a monopolista pozíciót elfoglaló inkumbens pártot vagy politikust legyőzzék.

## Összegzés

A demokrácia Schumpeter felfogásában nem egy eszme, hanem egy, a valóságban működő politikai rendszer, amely a vezetők szelekciójának egy sajátos, kifinomult módját intézményesíti. Az állampolgárok szerepe korlátozott, elsősorban a vezetők jóváhagyásában jelentkezik.

Noha Schumpeter demokráciaelmélete kiterjedt munkásságán belül mindössze néhány könyvfejezetnyi terjedelmet foglal el, hatása nemcsak az 1950-70-es években óriási – a nyomdokaiban haladt Dahl (1956), Sartori (1987), Przeworski (1999) –, hanem mindmáig állandó referenciapont a demokráciaelméleti irodalomban (Santoro, 1993; Medearis, 2001; Mackie, 2009; Pakulski és Körösenyi, 2012). Mivel magyarázhatjuk ezt a máig tartó hatást? Különböző magyarázatok születtek, amelyek közül az alábbiakat tartom fontosnak kiemelni.

Az első, hogy a demokráciaelmélet uralkodó normatív beállítottságával szemben Schumpeter empirikus megközelítése és procedurális demokrácia fogalma egy alternatív demokrácia elméletet alapozott meg. A második tényező, hogy a demokrácia schumpeteri procedurális definíciója empirikusan is operacionalizálható kritériumot jelentett, szemben a klasszikus elitisták tézisével a „politikai osztály” uralmáról (Mosca), vagy az „oligarchia vastörvényéről” (Michels) vagy Pareto tézisével az elitek cirkulációjáról. A harmadik, hogy a politikai verseny piaci analógiája, amit Schumpeter felvázolt, tartósan a demokrácia egyik meghatározó értelmezési keretévé vált a politikatudományban – összefüggésben a közgazdaságtan, vagy általánosabban racionális választások elméletének később kialakult befolyásával. A negyedik magyarázat szerint Schumpeter elmélete közelebb állt a nyugati demokráciák politikai elitjének önképéhez, így egyfajta igazoláselméletet is kínált a nyugati demokráciák számára. Az ötödik, és talán legfontosabb magyarázat, hogy a klasszikus elitisták-

<sup>14</sup> Schumpeter nyomvonalán haladva Tullock (1965) és Wohlgemuth (2000) dolgozta ki később részletesen.

kal szemben Schumpeter lehetségesnek tartotta a demokrácia és az elituralom összeegyeztetését, ami annak köszönhető, hogy alacsonyabbra tette a léceket, amikor a demokrácia kritériumait meghatározta. Ezzel szemben a klasszikus elitelmélet szerzői a demokráciát lényegében a Schumpeter által klasszikus doktrínának nevezett felfogással azonosították, ami eleve megfosztotta felfogásukat a *Sein* és a *Sollen* összeegyeztethetőségének reményétől, míg a demokratikus verseny schumpeteri elmélete ez utóbbival kecsegtetett. Végül, a schumpeteri elmélet hatásában paradox módon szerepet játszik az is, hogy noha a kompetitív elitdemokrácia elmélete innovatív és intuitívan meggyőző, valójában számos ponton igen csak homályos, ami mindmáig tartó értelmező vitáknak nyitott teret.

## Hivatkozott művek

- Berki, Robert N. (1981): *On Political Realism*. London: J.M.Dent.
- Cunningham, Frank (2002): *Theories of Democracy. A Critical Introduction*. London and New York: Routledge.
- Dahl, Robert (1956): *A Preface to Democratic Theory*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Dahl, Robert (1989): *Democracy and its Critics*. New Haven and London: Yale University Press.
- Downs, Anthony (1957): *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper and Row.
- Galston, A. William (2010): Realism in Political Theory. *European Journal of Political Theory*, Vol. 9 No. 4. October, 385-411.
- Held, David (1987): *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Körösényi, András (2011): Innovative leadership and the politics of disequilibrium: A Schumpeterian account of the role of leadership. *Working Papers in Political Science*, 2011/5. MTA Politikatudományi Intézet (Institute for Political Sciences, HAS). 1-18.
- Körösényi, András (2012): Monopolista verseny, árverés és felhatalmazás. Politikai vezetés és politikai piac, schumpeteri nézőpontból. *Politikatudományi Szemle*, 2. szám. 7-26.
- Mackie, Gerry (2009): Schumpeter's Leadership Democracy. *Political Theory*. 37 128-153.
- Medearis, John (2001): *Joseph Schumpeter's Two Theories of Democracy*. Cambridge, Ma. and London: Harvard University Press
- Meszerics, Tamás (2008): Demokratikus-e a felhatalmazáselmélet? Megjegyzések Körösényi András tanulmányához. *Politikatudományi Szemle*. 4. szám, 161-172.
- Miller, David (1983): The competitive model of democracy. In: Duncan G. (ed.): *Democratic Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press. 133-155.

- Pakulski, Jan – Körösényi, András (2012): *Toward Leader Democracy*. London-New York-Delhi: Anthem Press.
- Pateman, Carole (1970): *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plamenatz, John (1973): *Democracy and Illusion*. London and New York: Longman.
- Przeworski, Adam (1999): Minimalist conception of democracy: a defence. In Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordón (eds.): *Democracy's Value*. Cambridge: Cambridge University Press, 23-55.
- Santoro, Emilio (1993): Democratic theory and individual autonomy. An interpretation of Schumpeter's doctrine of democracy. *European Journal of Political Research*. Vol. 23 121-143.
- Sartori, Giovanni (1987): *The Theory of Democracy Revisited*. Vol. 1-2. Chatham, New Jersey: Chatham House Publishers.
- Saward, Michael (2003): *Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Shapiro, Ian (2003): *The State of Democratic Theory*. Princeton and Oxford: Princeton University Press
- Schumpeter, Joseph (1987[1943]): *Capitalism, Socialism and Democracy*, London: London, Unwin.
- Szűcs, Zoltán Gábor (2014): Politika egy tökéletlen világban: A politikai realizmus elméleti előfeltevéseiről. *Politikatudományi Szemle*. 4. szám, 7-31.
- Tullock, Gordon (1965): Entry barriers in politics. *American Economic Review*. 55. 458-466.
- Wohlgemuth, Michael (2000): Political Entrepreneurship and Bidding for Political Monopoly. *Journal of Evolutionary Economics*, 10. 273–295.
- Zolo, Danilo (1992): *Complexity and Democracy*. Cambridge: Polity Press.