

A politika lelke

A politikai realizmus elméleti
és eszmetörténeti nézőpontból

Szűcs Zoltán Gábor

A politika lelke

A politikai realizmus elméleti
és eszmetörténeti nézőpontból

 mtatkpti

Budapest, 2017

© A kötet szerzője, 2018
© MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont, 2018

Szakmailag lektorálta:
Pap Milán

Borítóterv:
K. Iz cram

Nyomda:
OOK-Press Kft., Veszprém

ISBN 978-963-418-017-3

A kötet a *Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal*
támogatásával jelent meg
a K 117041 témajelű kutatási projekt keretében.

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS	13
A könyv tézisei	13
A módszer	15
A könyv szerkezete	19
I. A MODERN REALIZMUS.....	23
1. A kortárs realista politikaelmélet és a politikai realizmus	23
A kortárs politikai realizmus	24
A realizmus fogalmának kétdimenzióssága	34
A realizmus toposzai	41
Konklúzió	44
2. A legitimitás problémája a kortárs realista politikaelméletben	45
Bevezetés	45
A politikai moralizmus és a moralitás	49
Az első politikai kérdés	50
Az alapvető legitimációs követelmény	52
Történetiség, liberalizmus	56
A felelősségetika	58
Túl Williamsen?	61
Konklúzió	68
3. A politikai cselekvés normái a kortárs realista politikaelméletben	69
Bevezetés	69
A politika, a politikai uralom és a politikai erények a Political Conductban	71
A demokratikus állhatatosság elmélete a Ruling Passionsben	82
Konklúzió	90
4. A realizmus modern klasszikusai	92
Bevezetés	92
Hobbes és a természeti állapot	92
Hume és a véleményre alapozott kormányzat	98
Weber és a felelősség etikája	103
Konklúzió	108
5. A Jó és a Rossz küzdelmének átpolitizálódása a Star Warsban	110
Bevezetés	110
A politikai moralista klasszikus trilógia	113
A klasszikus republikánus előzménytrilógia	118
A realista új trilógia	124
Konklúzió	132
II. AZ ANTIK REALIZMUS.....	133
1. Az antik realizmus sajátosságai	133
2. Realizmus mint zsarnokság: az Antigoné moralista perspektívából	140

Bevezetés.....	140
Pozitív és negatív realizmus és a tragédia mint athéni populáris kulturális műfaj	141
Az Antigoné rivális értelmezései: Polüneikész temetetlen teste	143
Antigoné és Iszméné vitája: arisztokratikus-heroikus moralizmus a zsarnokság ellen.....	147
A Kar és Kreón párbeszéde: a közösség és a vezető.....	150
Az ör és Kreón: a zsarnokság lelepleződik	154
Antigoné, Iszméné és Kreón: isteni törvény, hírnév, zsarnokság	157
Haimón és Kreón: a zsarnok a város ellen	161
Teiresziász és Kreón: az istenkáromló zsarnok.....	164
Konklúzió	166
3. Az illegitim fejedelem, aki mégsem zsarnok: az Anabaszisz realista olvasata	168
Bevezetés.....	168
Xenophón realizmusa.....	169
A Machiavelli–Xenophón párhuzam.....	172
Az Anabaszisz	178
Konklúzió	185
4. A demokrácia zsarnoksága: A peloponnészoszi háború realista tanulságai	187
Bevezetés.....	187
A méloszi dialógus: tanácskozó beszéd, (proto)platóni dialógus vagy (kvázi)tragédia?	190
A méloszi dialógus mint tragikus történet.....	193
A méloszi dialógus mint politikai filozófiai érvek összecsapása.....	203
Konklúzió	206
5. Rezsimek, igazságosság, stabilitás: A Politika IV-VI. könyveinek realizmusa	208
Bevezetés.....	208
Arisztotelész és a klasszikus rezsimelemélet kezdetei.....	210
A tökéletes rezsime keresésén túl.....	217
Az igazságosság és a rezsimek	223
A stabilitás fontossága	226
Konklúzió	228
UTÓSZÓ.....	231
BIBLIOGRÁFIA.....	235

Előszó

Bernard Williams, e könyv egyik visszatérő szereplője mondta, hogy a politikai filozófia akkor szokott érdekes lenni, amikor a politika is az. Engem kelet-európai-ként, liberálisként, a 20. század utolsó negyedében felnőtt férfiként az a szerencse ért, hogy igazán érdekes időkbe születtem. Egy haladó autoriter rendszer halvány emlékeit őröm első éveimből, még gyerekként nézhettem a tévében rendszerváltó tárgyalásokat, újrateremtett forradalmárokat, a ledőlő berlini falat, kivégzett diktátort, egy világrendszer összeomlását és egy másik világrendszer diadalmát, az első high tech háborút, s a szomszédunkban láttam fellángolni az 1945 utáni legvéresebb európai háborút. Kamaszkoromat az egyszerre végrehajtott társadalmi, gazdasági és politikai átalakulás nehézségei tették érdekessé. S mire fiatal felnőtt lettem, egy pillanatra úgy tűnt, kialakultak és hosszú időre megszilárdultak a rendszerváltás utáni magyar politika játékszabályai, hogy aztán 2006-ot követően egyre látványosabban inogjanak meg az addig sziklaszilárdnak hitt igazságok alapjai. Ott voltam, amikor hazám csatlakozott az Európai Unióhoz, és végignéztem, amikor az első repedések megjelentek az Unió építményén, hogy aztán az Egyesült Királyság hangos recsenéssel le is törjön róla. 2001 után láttam egy radikálisan újfajta – térben és időben határtalan, módszereiben folyton változó – háborútípus születését, és szemtanúja lehettem egy nemrég még hatalma csúcsán lévő birodalom kezdődő hanyatlásának és egy új világrend születésének is. Ki tudja, talán annak az egyetemi tanáromnak lesz igaza, aki az 1990-es évek végén azt mondta, hogy nem csodálkozna, ha lenne még európai háború Elzász-Lotaringiáért. Csak abban bízok, tette hozzá némi maliciával, hogy ő azt már nem éri meg.

Az alábbiakban olvasható gondolatmenet alighanem sokat köszönhet ezeknek a furcsa időknek, úgyhogy abban bízom, hogy nem lesz minden érdekesség nélkül való az olvasók számára sem. Annak a szorongató érzésnek, annak a rossz hírnek a politikaelméletéről kíván szólni, hogy – miként azt Hans Morgenthau mondta – az ész meglehetősen erőtlen eszköz a politika nagy kérdéseinek megválaszolására; mégpedig három okból is. Egyrészt, a politika soha véget nem érő küzdelem jó és rossz, értelem és érzelm, élet és halál, egészség és betegség, háború és béke között, mely küzdelem igen gyakran az emberrel szemben ellenséges erők győzelmével ér véget. A másik, hogy a jó szándékú tetteknek gyakran vannak rossz következményei, s néha éppen azok az eszközök okozzák a bajt, amelyekkel eredetileg el akarták azt hátrítani. S végül a harmadik, hogy soha véget nem érő küzdelem zajlik egyfelől a világ megértésére törekvő emberi értelem és az értelmünket szüntelenül új és új kihívás elé állító világ között. A politikaelmélet, ha a valósághoz akar ra-

gaszkodni, nem tagadhatja le, hogy a politika nem kis részben a kudarcról, az érthetlenségről, a tettek következményei fölötti kontroll hiányáról szól.

Az így fölfogott politikai realizmust az egész könyvben a tragédiával fogom párhuzamba állítani, mert úgy gondolom, hogy a realista politikaelmélet mind modern, mind antik formájában tragikus vállalkozás. Tudom, nem minden realista értene velem egyet ebben (sokféle jelenségre szokás ugyanis a politikai realizmus címkéjét ráragasztani), de mégis, nehéz figyelmen kívül hagyni ennek az elméleti iránynak a tragikus vonásait. Egyfelől ugyanis arról kell gondolkodniuk, hogy miért hiábavaló az elmélet, másfelől viszont arról, miért van rá mégis szükség. Kétfrontosnak is lehetne hívni ezt az intellektuális küzdelmet, amelyet a politikai realisták vívnak a politika lelkéért, ha valójában nem kétszer két fronton zajlana egyszerre. Egyfelől a politikai utópiák kritikusaként, másfelől a kritikai gondolkodás védelmezőjének szerepébe kényszerülve; aztán a politikát alkalmazott moralitásként felfogó moralizmus ellenfeleként és ugyanakkor a „might is right” felfogást is elutasítva. Így aztán a politikai realizmus tragédiája a mérsékelt politika tragédiája is, hiszen a realizmus mindvégig naiv, téves és veszélyes szélsőségek közé van szorulva, egy végső soron megnyerhetetlen és lezárhatatlan küzdelem részeként. Vannak bizonyára, akiknek a politikai realizmusról valami egészen más jut az eszébe, de a kortárs realista politikaelméletre (amely harcias Rawls-kritikája ellenére is túlnyomó részben és bevallottan liberális, és még radikális formáiban sem kifejezetten forradalmi irányzat) mindenképpen igaz ez a kétszer két frontos harc, s tapasztalataim szerint éppúgy jellemző vonása ez a realizmus modern és antik klasszikusainak is.

Hogy miért a „politika lelkéért” folyik ez a küzdelem realisták és nem-realisták között? Ezzel a kissé fellengzős kifejezéssel arra kívánok utalni – mégpedig Arisztotelész nyomán, aki a *Poétikában* a „tragédia lelkének” a történetet nevezte, amely fordulatok, felismerések és a szenvedés bemutatása által kelt félelmet és együttérzést a nézőben, s elvezet az úgynevezett katarzishoz, és amely szerinte fontosabb része a tragédiának, mint a jellemek ábrázolása -, hogy a politikáról szóló elméletalkotás célja, hogy megértsük, hogy miről szól valójában a politika. A klasszikus viták realisták és ellenfeleik között arról szólnak, hogy az igazságosság az előbbre való-e vagy a biztonság. Vagy, hogy szabad-e mércéül választani a politika megítélésére olyan elveket, amelyekről tudjuk, hogy a valóságba átültethetetlenek vagy sem. Ebben az értelemben tehát a viták a politika mibenlétéről, azaz a politika lelkéről folytak.

Hogy nyílt kártyákkal játsszak: könyvemben a politikai realizmusról viszonylag későn megtért és meglehetősen mérsékelt, erősen liberális realistaként fogok írni. Ez bizonyos fokú elfogultságot jelent majd, de remélhetőleg abban a jófajta értelemben, hogy kellően komolyan veszem a realizmus kérdésfelvetéseit, és a válaszait a lehető legmeggyőzőbb formában igyekszem bemutatni. Megtérésemnek

egyébként alighanem köze volt ahhoz, hogy a politika milyen érdekessé vált az elmúlt években, s így elkerülhetetlenül szembe kellett néznem számos magától értetődőnek tűnő igazság valódi értékével és a politikai rend törékenységével. De éppen ennek volt köszönhető az is, hogy a könyvben tárgyalandó problematika elkezdett foglalkoztatni. Ugyanis a kortárs realista elmélet, úgy éreztem, nem elég elszánt alapvető belátásainak következetes végiggondolásában. Hogy úgy mondjam, szeretné megúszni a vállalkozásában rejlő tragikumot. Szerencsére, úgy találtam, a modern és antik realizmus klasszikusai korántsem ennyire bátortalanok, ezért úgy döntöttem, hogy könyvet írok arról, hogy miként szembesíthető a kortárs realista politikaelmélet saját elődeinek példájával.

Ha meg kell nevezni, hogy kik jelentették a legfontosabb inspirációt arra, hogy belevágjak ebbe a vállalkozásba, három magyar és három külföldi szerzőt muszáj megemlítenem. Az első Bernard Williams, akinek morálfilozófiai és politikai filozófiai nézetei alapvetően formálták ennek a könyvnek a koncepcióját, és aki maga is előszeretettel hangsúlyozta azt a tényt, hogy a filozófia dolga, hogy rossz hírekkel szolgáljon. Ugyancsak az ő *Shame and necessity*-je nélkül aligha született volna meg a könyv második fele sem. A másik Andrew Sabl, akinek *Ruling passions* című könyve valóságos revelációként hatott számomra, megmutatva, hogy jó, kortárs realistaként lehet érdemi mondanivalónk nem csak Rawlsról és a liberálisokról, de magáról a politikáról is. A harmadik pedig Leo Strauss, akit bár nem kedveltem meg igazán az elmúlt években sem, ami nem is csoda, hiszen a cambridge-i eszméletörténeti iskola hazai recepciójának kései hullámában felnőve azt tanultam Quentin Skinner és John G. A. Pocock műveiből, hogy a straussianusok nem vehetők komolyan, de akinek – és vele Harvey C. Mansfieldnek és tanítványainak – a politikai filozófiai szövegek olvasásával kapcsolatos stratégiai iránt egyre megértőbb kezdek lenni azóta. A hazai hármastól Gyulai Attilával kell kezdenem, mert minden kétséget kizáróan neki köszönhetően gondolkodok ma majdnem minden szempontból teljesen másként a politikáról, mint tíz-tizenöt évvel ezelőtt. Balázs Zoltán egyike azon keveseknek, akik annál inkább inspirálják az embert a további gondolkodásra, minél jobban eltér a véleményünk. Ugyancsak ő az, akinek a munkái kapcsán alapvetően változott meg a véleményem a politikai filozófia hazai művelésének értelméről. Végül, de nem utolsósorban Illés Gábort kell megemlítenem, akivel az elmúlt két-három évben sok-sok órát beszélgettünk Williamsról, a realizmusról, etika és politika kapcsolatáról, a politikai cselekvés kontingenciáiról.

Természetesen még sok ember van, akinek a közreműködése nélkül aligha írható meg ez a szöveg. Legelőször is, mindenekelőtt a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatalnak, akiknek támogatása 2015-től két és fél évig biztosította a K 117041 jelű, Balázs Zoltán által vezetett *A realizmus paradoxonja* című kutatási projekt zavartalan működését. Különösen hálás vagyok az

NKE Molnár Tamás Kutatónintézetének, akiknek segítségével nem készülhetett volna el e könyv kézírata és az ott megismert kollégáknak, akikkel workshopokon vitattuk meg egymás kutatási témáit is. Továbbá az MTA TK Politikatudományi Intézetének, ahol évek óta működik egy realizmus kutatócsoport, amelynek tagjai Balázs Zoltán, Csepregi Dávid, Csornay Annamária, Darabos Ádám, Deák-Bárdos Tamás, Gyulai Attila, Illés Gábor, László Loren, Mándi Tibor, Németh Nikolett, Pap Milán, Sasvári Marcell, Ujlaki Anna. Az MTA BTK Filozófiai Intézetének és különösen Hörcher Ferencnek és a Corvinus Politikatudományi Doktori Iskolájának, akikkel együtt szerveztünk nemzetközi konferenciát politikai realizmus témában 2016 őszén, egyebek között John Dunn, Matt Sleat és Enzo Rossi részvételével. Hálás vagyok az ELTE ÁJK Politikatudományi Intézetének, ahol éveken át tartattam politikai realizmus témájú alternatív tárgyat és külön köszönöm a hallgatók rendkívül inspiráló közreműködését. Néhány visszatérő hallgatónak, Flachner Balázsnak, Czene-Joó Máténak, Palóc Andrénak szeretném név szerint is kifejezmem a hálámat megtisztelő érdeklődésükért. A CEU-ról szeretném megköszönni a kutatócsoportunk vendégeként nálunk előadó Kis Jánosnak, Pogonyi Szabolcsnak, Mathias Riedlnek. Továbbá szeretném megköszönni a 2016-os Mancept egyik realizmus workshopja résztvevőinek, különösen Janosch Prinznek és Andrew Sablnek az ott bemutatott paperemhez fűzött értékes megjegyzéseiket. Mindannyiukra igaz, hogy éppoly kevésbé terheli felelősség őket az általam leírtakért, mint amilyen hálás vagyok a munkámhoz adott önzetlen segítségükért. De senkinek sem vagyok olyan hálás, mint a családomnak, akikkel még a könyv megírásának időszaka is csupa móka volt és kaland.

Budapest, 2018. február 7.

Bellának, Albertnek és Huminak

Bevezetés

A könyv tézisei

Ez a könyv két dologra nem törekszik. Egyrészt nem fog szisztematikusan kifejteni egy tézist. Másrészt nem kínál radikálisan újszerű nézeteket.

Ehelyett arról fog szólni, hogy milyen nehézségekkel kell szembenéznie annak, aki ma realista nézőpontból szemléli és próbálja megérteni a politika működését. Amiből az a sajnálatos következmény adódik, hogy óhatatlanul befelé fordulva, sok hivatkozással dolgozva, rengeteg idegen szót használva, köldöknéző módon fog a politikáról magáról bármit is elmondani. Az ezoterikus kifejezőmód természetesen nem öncél, hanem kellemetlen mellékkövetkezménye annak a ténynek, hogy ez a könyv nem elsősorban a politikáról szól, hanem azoknak a fogalmaknak, elméleti konstrukcióknak a teherbíróképességéről, amelyeket a realisták a politika nagy kérdéseinek azonosításához és megválaszolásukhoz használnak. A témaválasztást pedig az a meggyőződés motiválta, hogy bár a politikai tapasztalataink elméleti feldolgozásának feladatát sosem adhatjuk fel, a legfontosabb tudnivalókat a politikai realizmussal kapcsolatos hétköznapi meggyőződéseink és az ezekre épülő több mint kétezer éves intellektuális tradíció már úgylis tartalmazzák. Ami nem azt jelenti, hogy az elmélettel való foglalkozás haszontalan lenne a politika jelentette kihívások feldolgozásában, hanem, hogy ez a könyv elsősorban más, politikai realista könyvek és cikkek elolvasására és azok tanulságain való elmélkedésre kíván buzdítani, nem közvetlenül szembesít a politika gyakorlatának nagy kérdéseivel, s aki ennél többre vágyik, az esetleg csalódni fog.

Ezzel együtt van néhány visszatérő témája, állítása a könyvnek, amiket talán nem érdektelen előrebozsítani, mert segíthetnek felismerni, mi köti össze valójában a különböző fejezetekben lokális szövegértelmezésekbe, gondolatmenetek kritikus rekonstrukciójába ágyazva kifejtett gondolatokat, mi teszi ezeket egy viszonylag koherens realista politikakép kifejezésévé.

Az első ilyen tézis, hogy a politikai realizmus egy sajátos nézőpontja a politika megértésének, amely régóta kíséri a politikai gondolkodás történetét, s amelynek legalább két dimenziója van: a politikai realizmus egyrészt anti-moralista, másrészt anti-utópikus. Az igazi politikai realizmus nem más, mint valamiféle köztes pozíció elfoglalására törekvés a szélsőséges anti-moralizmus és a moralizmus, az utópizmus és az elmélet teljes elutasítása között. Mindez olyan változatosan, de mégis bizonyos koherenciát követve feltűnő toposzokhoz, témákhoz kapcsolódik a realistáknál, mint a hatalom központi szerepe, a politikai rend eredendő törékenysége, az erkölcsi és politikai normák közötti feszültségek, stb..

A második, hogy a politikai realizmusnak kortárs realista politikaelméletként azonosítható alakváltozata kezdettől olyan diszciplináris játékszabályok korlátai között vergődik, amelyeknek nem tud és nem is akar megfelelni, mert alapvetően szkeptikus ezeknek a játékszabályoknak az értelmével kapcsolatban, miközben mégis szenvedélyesen és elkötelezetten próbál vitatkozni olyan nézetekkel, amelyeket az adott diszciplína mainstreamjének tekint (némi joggal). A kortárs realisták anti-moralizmusa körüli félreértések egyik forrása éppen az, hogy sem a realisták, sem vitapartnereik nem igazán kíváncsiak azon nézetek részleteire, amelyeket intuitíve elutasítanak.

A harmadik tézis, hogy a kortárs realista politikaelmélet zsákutcájából (hogy valóban zsákutcáról van szó, azt mi sem mutatja jobban, mint, hogy ennek az irányzatnak eddigi legjobb teljesítményei messze megelőzik a formális zászlóbontást) kijutás lehetséges irányát a tágabb értelemben vett politikai realizmus örökségével való szembenézés elvégzése kínálja. A könyv ehhez három javaslattal kíván hozzájárulni: a realizmus modern klasszikusainak újraolvasását, a modern politikai realizmus nem politikaelméleti reprezentációival való megismerkedést és az antik realizmus néhány tanulságainak végiggondolását javasolja.

A negyedik tézis pedig, hogy amennyiben valaki realista politikaelméletet kíván művelni, mindama elrettentő nehézségek ellenére is, amiket jelen könyv bemutat, bizonyos dolgokat érdemes elfogadnia. Ilyen például, hogy a moralizmusvita többé-kevésbé értelmetlen jelen formájában és tudomásul kell venni, hogy egy realista politikaelmélet elkerülhetetlenül valamiféle realista politikai etikát is tartalmaz, nagyjából úgy, ahogy Xenophónnál, Machivellinél, Webernél, Williamsnél, Philpnél, Sablnál látjuk. Vagy, hogy a legitimitás kérdését a kortárs realista politikaelmélet indokolatlanul túlértékeli, mert egy realista nézőpontból megoldhatatlan és egyúttal nem is kikerülhetetlen problémára vesztegeti el az értékes időt és energiát. Vagy, hogy egy igazán realista politikaelmélet nem lehet meg valamiféle normatív rezsimelemélet nélkül, s hogy erről a kérdésről indokatlanul keveset és akkor is meglehetősen kiegyensúlyozatlanul beszél a kortárs realista politikaelmélet. Rezsimelemélet nélkül ugyanis a moralitástól bizonyos fokú autonómiát élvező politika koncepciója ugyanúgy a levegőben lóg, mint azok a normatív igények, amelyeket a kortárs realista politikaelmélet jelenleg önsorsrontóan a legitimitás fogalmához társít. Rezsimelemélet nélkül a minket körülvevő politikai világ mindennapi kihívásaiban sem igazíthat el érdemben egy realista politikaelmélet.

A módszer

Nem osztom Andrew Sabl álláspontját (2012: 9), aki szerint minden perc, amit módszertani kérdések megvitatására pazarlunk, az az érdemi problémák elől veszi el a drága időt, de nem is szeretnék a szükségesnél több teret szánni a módszerrel kapcsolatban felmerülő jogos kérdések megvitatásának. Éppen ezért három témára fogok összpontosítani: a politikaelmélet, politikai filozófia és politikai eszmetörténet fogalmainak rövid tisztázására (1); jelen könyv elhelyezésére e három diszciplína háromszögében (2); s végül, az ebből adódó legfontosabb kérdésre, hogy miként hangolhatók össze a normatív elméleti és az eszmetörténeti elemzés követelményei egyetlen gondolatmenet keretei között (3).

(1) A magyar nyelvű elméleti irodalomban viszonylag bevettnék mondható a politikaelmélet és a politikai filozófia közötti megkülönböztetés¹. Mégpedig azon az alapon, hogy utóbbi csak félig-meddig része a politikatudománynak, miközben elsősorban normatív jellegű és olyan általános elvekkel foglalkozik, amelyek szerepe nem korlátozható a politikára. Míg a politikaelmélet azzal foglalkozik, ami specifikusan politikai, és meglehetősen erős a deskriptív és magyarázó jellege, ami szorosabban összekapcsolja a politikaelméletet az empirikus politikatudománnyal, mint a politikai filozófiával. Ezekhez képest a politikai eszmetörténetet annak alapján szokás elkülöníteni mind a politikai filozófiától, mind a politikaelmélettől, hogy az eszmetörténet a politikai gondolkodás múltbeli teljesítményeivel foglalkozik, és nem sokat törődik ezek jelenbeli relevanciájával.

Mindez azt jelenti, hogy egyes múltbeli gondolatokat, mondjuk Machiavelli vagy Hobbes műveit, egyaránt lehet politikai filozófiai, politikaelméleti vagy eszmetörténeti megközelítésben vizsgálni, de nem mindegyik megközelítésben fognak ezek a gondolatok egyformán aktuálisnak (vagy aktualizálhatónak) tűnni; miközben az is következik belőle, hogy lehet politikai filozófiát vagy politikaelméletet művelni történeti hivatkozások nélkül, ám eszmetörténetet értelemszerűen nem.

E problémáknak az ad jelentőséget számunkra, hogy jelen könyv célja, hogy a kortárs realista politikaelméletet szembesítse a modern és az antik realizmus bizonyos belátásaival. És ez óhatatlanul felveti azt a kérdést, hogy mindez elsősorban eszmetörténeti szempontból érdekes-e azaz a jelenbeli elméletre való minden kihatás nélkül vagy pedig az is célja-e, hogy a modern és antik klasszikusok belátásait a kortárs elmélet számára hasznosíthatóvá tegye.

Innen nézve viszont a politikai filozófia és a politikaelmélet közötti megkülönböztetésnek sokkal kisebb a relevanciája, mint az eszmetörténet és e két másik

¹ Lásd például Körösi, 2011: 3–6; Szűcs, 2014: 9. A megkülönböztetésnek van egy straussianus (pozitivizmusellenes) és egy későbbi, a politikatudomány felől származó forrása is, amennyire meg tudom ítélni.

megközelítésmód közötti határvonalnak. Annál is inkább, mert valójában nem is olyan könnyű a politikai filozófiát és a politikaelméletet elhatárolni, s a szóhasználat egyébként is elég zavaros. Vitán felül létezik például normatív politikaelmélet és nagyon sok politikaelmélet valójában egyáltalán nem érdeklődik a sajátosan politikai kérdése iránt, miközben vannak politikai filozófusok, akik nagyon is figyelnek az empirikus politikatudományi eredményekre és olyanok is vannak köztük, akiket érdekel a sajátosan politikai problémája. Éppen ezért, bár túlnyomórészt politikaelmületről fogok beszélni a továbbiakban, a politikai filozófia kifejezést gátlástalanul egyenértékűnek fogom tekinteni vele. Úgy vélem ugyanis, hogy jelen könyv keretei között ez elsősorban stiláris és nem tartalmi kérdés.

A politikai eszmetörténettel szemben talán nem egészen méltányos abból kiindulni a fogalom meghatározásakor, hogy eredményeinek nincs jelenbeli relevanciája. Van olyan eszmetörténetírás is, amely kifejezetten abban látja a jelen számára való hasznosságát, hogy a múlt és jelen gondolkodása közötti diszkontinuitásokra hívja fel a figyelmet (ilyen például a cambridge-i iskola). Sok eszmetörténet viszont, épp ellenkezőleg, a jelenben érdekes kérdések előzményeit kutatja a múltban (ilyen pl. a genealógiai módszer), s a politikaelmélet és a politikai filozófia számos formája nagyon is érzékeny a múlt sajátosságaira (pl. a straussiánusok). E három megszorítás ellenére mégsem haszontalan használni a politikai eszmetörténetnek a politikaelmélettel szembeállított, az eszmetörténetet a múltbeli gondolatok elsősorban történeti pontosságra törekvő rekonstrukciójaként meghatározó fogalmát, mert segíthet megérteni azt a feszültséget, amely minden, a jelen és a múlt gondolkodását együtt tárgyalni kívánó műben szükségképpen megjelenik a jelen és a múlt iránti érzékenység ellentmondásaiból eredően. E feszültséggel ugyanis valamit kezdeni kell: elhárítani káros következményeit és lehetőség szerint hasznosítani belőle azt, ami hasznosítható. Az olyan politikaelmélet, amely múltbeli gondolatokat hasznosít történeti érzékenység nélkül, talán elveszít valami fontosat abból, amit használni akar, éppúgy, ahogy a jelent vizsgálódásaiból kizárni akaró tiszta történetírás.

(2) Jelen könyv műfaji szempontból egy sajátos hibrid: első fele túlnyomórészt politikaelmélet kíván lenni, a kortárs realista elmélet ellentmondásainak elemzése, míg a második fele főként eszmetörténet, az antik realizmus sajátosságainak vizsgálata. Ami ezt a két, látszólag távoli megközelítésmódot összeegyeztethetővé teszi a szememben és összekapcsolásukat remélhetőleg igazolhatóvá az olvasó előtt, az az, hogy a kortárs realista politikaelmélet gyengeségeit részben annak tulajdonítom, hogy túlságosan szűk a horizontja, hiányolom belőle a realizmus modern és antik klasszikusainak mélyrehatóbb megértését vagy saját tradíciójának történetileg sokkal érzékenyebb és tágkeblűbb felfogását. Nem mintha a kortárs realisták sosem hivatkoznának elődökre. Mi több, a jelenlegi realista irodalom jelentős része egy-két – félig-meddig inkább elődnek, mint kortársnak számító – életművel van

elfoglalva, különösen Bernard Williams, kisebb részben pedig Judith Shklar vagy John Gray munkásságával. Sőt, ezen felül természetesen még igen nagy számban fordulnak elő változatos történeti hivatkozások a kortárs realista elméleti irodalomban Thuküdidésztől Machiavellin és Hobbeson, Hume-on át Weberig és tovább az antik és modern realizmus klasszikusára. Ám a kortárs realista politikaelmélet nyelvezete, kérdésfelvetései és választott ellenfelei túlságosan lehorgonyozzák azt a 20. század végi, 21. század eleji, Rawls utáni angolszász politikaelméleti diskurzusban, s ez feleslegesen leszűkíti figyelmüket és eltompítja gondolkodásukat. Éppen ezért tartom politikaelméleti szempontból fontosnak, hogy egyrészt kitágítsam ezt az érdeklődést a modern realizmus tágabb összefüggései iránt, másrészt kontrasztba állítsam a kortárs realista politikaelméletet az antik realisták gondolkodásával.

Ezért már a könyv első fele is úgy van megírva, hogy abban a történeti érzékenységnek jusson bizonyos szerep. A második részt pedig, amely túlnyomóan eszmetörténeti jellegű, igyekeztem olyanná formálni, hogy az eszmetörténeti fejtegetéseknek a kortárs realizmussal kapcsolatos implikációit ne veszthessük szem elől. Éppen ezért már ez a rész sem tiszta eszmetörténeti ideált követ, hanem egyfajta genealogikus módszert próbál a gyakorlatba átültetni, amelynek Bernard Williams *Shame and Necessity*-je jelenti a legfontosabb előképét és amelytől Andrew Sabl *Hume's Politics* című művének szemléletmódja sem áll túlságosan távol, bár utóbbi direktbben kívánja David Hume *History of England* című művének kortárs politikaelméleti hasznosíthatóságát megmutatni, mint jelen munka. A genealogikus módszer azt jelenti, hogy a múlttal az ember bevallottan egy jelenbeli jelenség előzményeit kutatva foglalkozik, így a jelenbeli relevancia kérdését nem kívánja zárójelbe tenni, de hisz benne, hogy a múlt és jelen közötti diszkontinuitásoknak fontos szerepe van abban, hogy a jelen a múlt segítségével gazdagabban, új módon tudjuk megérteni, mint a múlt iránt közömbös maradva.

Mindez azt jelenti, hogy jelen mű műfaji értelemben a történeti érzékenységű, normatív politikaelmélet és a genealogikus szemléletű eszmetörténet közötti elmosódó határvonalon mozogva kíván foglalkozni a realista politikakép bizonyos problémáival.

(3) Hogyan hangolhatóak össze az eszmetörténeti és a politikaelméleti nézőpontból adódó eltérő igények egy gondolatmeneten belül? Ennek legfontosabb eszköze a két megközelítésnek az elsősorban a különbségekre összpontosító ideáltípus meghatározásától való elszakadás. Amennyiben a politikaelméletet és a politikai eszmetörténetet nem két egymást kölcsönösen kizáró megközelítésmódként fogjuk fel, hanem, mint ahogy a fentiekben is jeleztem, megkeressük a politikaelméletnek azt a formáját, amely történetileg nem botfűlű és az eszmetörténetnek azt a változatát, amely kifejezetten érzékeny a jelen kihívásaira, máris nem tűnik olyan nehéznek az összeegyeztetés feladata.

Praktikusan az első részben három eszköz szolgálja azt a célt, hogy áthidalhatóvá váljék a politikaelméleti és az eszmetörténeti kérdésfelvetés közötti látszólagos szakadék. Az első eszköz a rész nyitófejezetének összefoglalója a kortárs realista politikaelméletről, amely ezt a politikaelméleti irányzatot történeti kontextusba helyezve is tárgyalja. Ilyen módon nem csak a kortárs realizmus kérdésfelvetéseit könnyebb érthetőbbé tenni, de ezek sajátos korlátaira is egyszerűbb felhívni a figyelmet. A másik eszköz a modern realizmusról szóló fejezet, amely Hobbes, Hume és Weber műveivel foglalkozik, és azt mutatja meg, hogy a modern realizmus miként küzd ugyanazokkal a problémákkal, amelyekkel a kortárs realisták általában véve is – és miben különböznek ezektől. Végül a harmadik eszköz a modern realizmus tárgyalásának kinyitása a populáris kultúra felé. A Star Wars-filmek elemzése arra emlékeztet, hogy a politikai realizmus képes a mindennapi gondolkodás számára hihető (fiktív) politikai világokat teremteni, s hogy a realista politikaképre épített fikció nem csak elgondolhatóvá, de átélhetővé is teszi milliók számára a politika bizonyos alapvető dilemmáit.

A második részben az eszmetörténeti elemzés kereteit kell valamelyest fellazítani. Ennek első eszköze a populáris kultúra bevonása az elemzésbe. Az *Antigoné* elemzése – az első részbeli filmsorozat elemzés párdarabja – azt a célt szolgálja, hogy megmutassa, miként jelentek meg a realizmus problémái az athéni politikai kultúra tágabb összefüggéseiben. Mivel ez esetben egy hangsúlyosan moralista nézőpontú műről van szó, ezért így arra is lehetőség nyílik, hogy a realizmust a fonákjáról tanulmányozzuk. A másik eszköz a kortárs realista politikaelmélet perspektívájának és az antik realista gondolkodás belátásainak ütköztetése, amit már e rész bevezetőjében is megteszek, de a másik három fejezetben is vissza-visszatérek hozzá. A Xenophón-fejezetben a legitimitás kortárs realista megközelítéseivel állítom szembe Xenophón elemzését; a Thuküdidész-fejezetben Bernard Williams „Basic Legitimation Demand” fogalma kerül elő; az Arisztotelész-fejezetben pedig a klasszikus rezsimmelélethez hasonló elméleti konstrukció hiányának negatív következményeire hívom fel a figyelmet a kortárs realizmusban. Végül a harmadik eszköz a tudatos anakronizmusok alkalmazása, így például a kortárs realista elmélet fogalmi némelyikének és magának a realizmus fogalomnak az alkalmazása az antik realizmusra, illetve a modern populáris kultúra jelenségeinek párhuzamba állítása az antik athéni populáris kultúrával. Az anakronizmusok funkciója, hogy elidegenítő effektusként szolgálnak egy egyébként történetileg hűségessnek szánt elemzésben, ráirányítva a figyelmet arra, hogy az athéni szerzőkkel eleve azért foglalkozunk, mert bizonyos mértékig hasonló problémákkal foglalkoznak, mint a kortárs realisták. Márpedig, ha jól van megválasztva, az analógia kétélű fegyver: nem csak két távoli jelenség hasonlóságaira emlékeztet, de arra is, ami a látszólagos hasonlóságok mögött különbségként húzódik meg.

A könyv szerkezete

A könyv gondolatmenete két nagyobb részből áll össze: az első a modern, a második az antik politikai realizmussal foglalkozik. E kettébontás elsődleges célja a kontraszt: az első részben megismert elméleti problémákra a második rész történeti fejtegetései fognak a modern realizmusból ismerős, de attól mégiscsak – hol hangsúlyjaiban, hol lényegi pontokon – eltérő válaszokat kínálni.

Az első rész első fejezetének kettős funkciója van. Egyrészt, általános bevezetésül kíván szolgálni a könyv első feléhez, másrészt ehhez kapcsolódóan kísérletet tesz bizonyos alapvető fogalmak tisztázására. Előbb bevezeti a kortárs realista politikaelmélet és a tágabb értelemben vett politikai realizmus közötti különbségtételt (ideértve annak modern és antik formáit is), majd pedig rövid áttekintést ad a kortárs realista politikaelmélet főbb jellemzőiről. Két tematikus folyóiratszám cikkeire támaszkodva bemutatja azt az utat, amit a kortárs realista politikaelmélet az elmúlt években bejárt és röviden ismertet néhány kritikai észrevételt is a kortárs realista politikaelmélettel szemben. A cél itt az, hogy lássuk, pontosan milyen kérdések körül szerveződik ez az elméleti diskurzus, és hogy milyen korlátai vannak. Ha össze akarjuk foglalni ennek megállapításait, akkor legfontosabb elemként azt kellene kiemelni, hogy a kortárs realista politikaelmélet a rawlsianus politikai filozófiai mainstream kritikájaként született, magát elsősorban anti-moralistaként meghatározó elméleti irányzat. Mivel azonban ez a meghatározás aligha alkalmas arra, hogy kiterjesszük a tágabb értelemben vett politikai realizmusra általában, hiszen túlságosan kötődik a 21. század elejének politikaelméleti kontextusához, ráadásul túlságosan egyoldalúan értelmezi saját realizmusát, ezért a következő lépésben azt mutatom meg, hogy a politikai realizmus alapvetően kétdimenziós fogalom és mint ilyen, ugyanannyira komolyan kell venni a realisták anti-utópizmusát, mint anti-moralizmusát. Mivel ez egy olyan probléma, amiről a szakirodalomban inkább zavar és hallgatás található, mint érdemi vita, ezért az itt leírtak talán szokatlanok lehetnek a realista irodalom ismerői számára. Végül pedig, mivel úgy gondolom, hogy a politikai realizmussal senki sem ebben az absztrakt formában szokott először találkozni, hanem témák, toposzok laza csoportjaként, ezért a fejezet egy check-listtel (pontosabban, egymással röviden összehasonlított, egymással részben átfedésben lévő témalistákkal) ér véget. Annak illusztrálásra, hogy a politikai realizmus (ideértve a kortárs realista politikaelméletet is) mindenekelőtt bizonyos problémák halmaza az emberi együttélés konfliktusosságától a hatalom fontosságán át a politikai ügyesség hangsúlyozásáig és a tudománnyal szembeni szkepszisig.

A második fejezet ezután áttér a kortárs realista politikaelmélet tartalmi vizsgálatára. Itt elsősorban Bernard Williams mára klasszikussá vált, ám csak posztumusz publikált legitimitáseméleti esszéjének gondolatmenetét fogom rekonstruálni és ér-

tékelni abból a szempontból, hogy mennyire képes egy robosztus, saját lábán megálló alternatívát kínálni az általa kritizált rawlsi igazságosságkonceptióval szemben. Kritikám lényege az, hogy Williams minden erőfeszítése ellenére az elmélet különböző elemei magukban is problematikusak, együtt pedig meglehetősen kevésbé meggyőzőek. Ennek oka az, hogy Williams saját realista előfeltevései állnak ellen az elméletté formálásnak. Az általa leírt gondolatok alkalmasak lehetnek arra, hogy elindítsák a közös gondolkodást a legitimitás problémájáról, de nem kínálnak saját lábbon megálló realista politikaelméletet. Ezen a helyzeten pedig sem Matt Sleat, sem Mark Philp, sem John Horton, sem Enzo Rossi elméleti hozzájárulásai nem sokat változtatnak. Úgy tűnik, a kortárs realista elmélet számára a legitimitás egyszerre az egyik legfontosabb elméleti probléma és egyúttal leküzdhetetlennek tűnő akadály is.

A harmadik fejezet témája a politikai normativitás. Itt, egy rövid bevezető rész után, Mark Philp és Andrew Sabl kísérleteit elemzem arra, hogy realista választ kínálnak a politikai normativitás problémájára. Úgy vélem, mindkét szerző rendkívül izgalmas és gondolatébresztő munkákat írt a témában, amelyek segíthetnek végiggondolni a politikai cselekvés bizonyos alapvető dilemmáit és lényegesen ígéretesebbek is, mint a legitimitással kapcsolatos realista okfejtések általában. Közben viszont műveik mégiscsak arról árulkodnak, hogy nagyon erős önkorlátozást igényel vagy másként fogalmazva, a tisztán elméleti jellegű tárgyalásmód kereteiből való kilépést és más perspektívák (történelem, pszichológia, irodalom stb.) integrálását követeli meg, ha valaki a politikai normákról realista beszámolót kíván adni. egyúttal nagyon hasonló problémákhoz vezet, mint a legitimitás esetében.

A harmadik fejezet célja, hogy az előzőekben kifejtettekből adódó egyik lehetséges következtetést levonja és a realista gondolkodás modern klasszikusainak olvasásával tágítsa a kortárs realista politikaelmélet szűkös horizontját. Ez a fejezet Hobbesnak, Hume-nak és Webernek egyes nézeteit vizsgálja, és azt mutatja meg, hogy a realizmus modern klasszikusai, bár szembekerülnek ugyanazokkal a dilemmákkal, amelyekkel a kortárs realizmus is, amikor elméletté próbálja formálni a politikai realizmust, de még így is mind tartalmi, mind formai szempontból fontos inspirációs forrásként szolgálhatnak a politikáról való realista gondolkodás számára. Hobbesról azt állítja a fejezet, hogy valójában nem törekedett a szuverén autoritás általános érvényű normatív igazolására, csupán egy leírást kínált a szuverenitás létrejöttéről, aminek normatív következményei csak azokra nézve lehetnek, akik elméleti igazolást igényelnek a szuverén autoritás számára, ami értelemszerűen lényegesen sokkal szűkebb célközönség, mint egy potenciálisan mindenkihez címzett normatív elmélet. Hume-mal kapcsolatban amellett érvel a fejezet, hogy a „véleményre alapozott kormányzat” doktrínája a kortárs realista politikaelmélet legitimitásfelfogásával szemben számos előnyt tud felmutatni, akár annak williamsi, akár hortoni, akár a sleati változatában. Végül Weber felelősségetikája kapcsán azt

állítja a fejezet, hogy a weberi felelősségetika és Williams felfogása nagyon erős affinitást mutat, de a weberi felfogás politikailag relevánsabbnak tűnik, mert nem politikaelméleti pozíciókkal, hanem politikafelfogásokkal vitatkozik. Weber sorsa amúgyis némiképp mostoha a kortárs realista politikaelméletben, hiszen legitimitás-felfogását szisztematikusan félreértik.

A negyedik fejezet még tovább tágítja a perspektívát és a kortárs populáris kultúrában mutatja meg a politikai realizmus témáinak reprezentációját. A *Star Wars*-mozifilmek három eddigi trilógiájának változó politikaképét vizsgálva a fejezet azt mutatja be, hogy miként politizálódtak ennek a sci-fi sorozatnak a filmjei a kezdeti daraboktól a legújabbakig és hogyan vált egy a moralitástól némi autonómiát élvező politikai szféra a cselekményt formáló, a jellemeket és a karakterek előtt álló kihívásokat befolyásoló tényezővé. Mindez nem önmagában érdekes persze, hanem amiatt, mert megmutatja, hogy a politikai realizmus, bár komoly korlátok állnak előtte, mikor a politikaelmélet kérdéseire igyekszik saját lábán megálló válaszokat ajánlani a liberális mainstreammel szemben, közben mégis milliók számára képes átélhetővé tenni a politika nagy kérdéseit, dilemmáit.

A második rész első fejezete bevezetést kínál az antik realizmusnak a modern realizmustól némiképp eltérő vonásai megismerésébe. Az eltéréseket két nagyobb csoportba sorolhatjuk. Egy részük abból fakad, hogy az antik athéni politikai kultúra a miénktől eltért és így számunkra bizonyos sajátosságai már nehezen érthetőek és aligha vonzóak. Más részük viszont nagyon is inspiráló lehet, s segíthet, ha nem is megoldani a kortárs realizmus alapvető – és megoldhatatlan – dilemmáit, de legalább új gondolatokkal gazdagítani a kortárs politikáról szóló reflexióinkat.

A második fejezet ebben a részben onnan indul el, ahol az első rész véget ér: a populáris kultúrától. Az *Antigoné* elemzése a visszajáról, a realizmus moralista kritikája felől mutatja be a realizmus, pontosabban annak elnagyolt torzképét Kreón alakjában (bár Haimónban felismerhetjük egy mérsékelt realizmus lehetőségét is). Az így értett, negatív, szélsőséges realizmus nem más mint a zsarnokság, amivel szemben a későbbi fejezetek a realizmus pozitív, mérsékelt változatait mutatják fel, amelyek közös vonása, hogy mind a zsarnokságtól való félelmen alapulnak. E fejezetnek éppen az a legfontosabb tanulsága, hogy az antik realizmus olyan köztes pozícióra törekedett, amelynek szélsőségesen anti-moralista oldalán nem egy merőben elvont logikai konstrukció, a „might is right” felfogás állt, hanem a zsarnokság nagyon is valóságos lehetősége, sőt, veszélye.

A harmadik fejezet a második részben Xenophón *Anabaszis*át elemzi abból a szempontból, hogy Szókratésznek ez a tanítványa miként mutatja be a helyes politikai cselekvés követelményeit egy olyan közegben, ahol a legitimitás problémája elkerülhetetlenül zárójelbe van téve. A könyvbeli Xenophón, aki egy sikertelen lázadás után válik egy mindenfelől ellenségekkel körülvett, reményvesztett

zsoldossereg vezérévé, kettős kihívással szembesül: egyrészt, sokszor egymásnak ellentmondó normatív elvárásoknak kell megfelelnie, másrészt vezető szerepe nem intézményesíthető sem városalapítással, sem egyszemélyi vezetővé válással, mert mindkét lehetőség a sereg felbomlásához vezetne. Xenophón művének tanulsága, hogy a politikai normativitás problémáinak kezelése elméleti szempontból nem igényli a politikai autoritás legitimitásának megalapozását, mégsem vezet „might is right” felfogáshoz.

A második rész negyedik fejezete Thuküdidész grandiózus történeti művének egyik leghíresebb epizódját, az úgynevezett méloszi dialógust elemzi, mégpedig abból a nagyon egyszerű szempontból, hogy melyik félnek van igaza. Az elemzés kettéválasztja a szöveg drámai megalkotottságát és filozófiai érveit és arra a következtetésre jut, hogy Thuküdidész számára mindkét fél fontos igazságok kifejezője. A méloszi oligarchák és az athéniak egyaránt elítélendőek is ugyanakkor: előbbiek azáltal okozzák hazájuk pusztulását, hogy személyes hatalmukat és a város pusztta túlélését azonosítják, míg utóbbiak éppen úton vannak saját tengeri birodalmuk lerombolása felé, amit hatalmuk ingatagságától való félelmükre adott téves válasszaikkal csak siettetnek majd. Mindemögött felsejlik egyrészt a politikai vezetés felelőssége, másrészt a zsarnokságtól való félelem, mert Thuküdidész szerint a demokratikus rezsím lényegéhez tartozik a zsarnokságba fordulás veszélye.

Az ötödik fejezet ebben a részben Arisztotelész *Politikájának* IV-VI. könyvei segítségével rekonstruálja Arisztotelész realista rezsímelméletét, amely lehetővé tette számára, hogy ne csak a lehető legjobb állammal kapcsolatos spekulációkkal, de a létező államokra váró jellegzetes kihívásokkal is foglalkozzon, sőt, tanácsokat is meg tudjon fogalmazni ezek kezelésére. E fejezet egyik üzenete, hogy a rezsímelmélethez való visszatérés fontos hozzájárulás lehetne a kortárs realista politikaelmélet számára is, hogy szembenézzen azokkal a kihívásokkal, amelyek napjaink radikális politikai átalakulásából fakadnak.

I. A MODERN REALIZMUS

1. A kortárs realista politikaelmélet és a politikai realizmus

Hogy egyáltalán elkezdhessünk beszélni a politikai realizmus problémáiról, előbb túl kell lennünk egy látszólag unalmas és terméketlen fogalomtisztázáson. Jelen könyv céljaira el kell választanunk egymástól először is a **kortárs realista politikaelméletet**, mint az angol-amerikai politikaelmélet egyik, a 2010-es évekre kikristályosodott irányzatát és a **politikai realizmust** mint tágabb értelemben vett intellektuális jelenséget, amely számos klasszikus politikaelméleti és politikai filozófiai szövegben megjelenik, de népszerűsége nem korlátozódik az elméleti diskurzusra és így meglehetősen széles körben, akár a populáris kultúra termékeiben is feltűnik és könnyen beazonosítható módon jelen van. Ezután pedig érdemes különbséget tennünk a realizmus **antik** és **modern** formái között. Az alábbiakban elsősorban a kortárs realista politikaelmélet és a tágabb értelemben vett politikai realizmus megkülönböztetéséről lesz szó, míg az antik realizmus sajátosságait a második rész bevezetőjében igyekszem majd közelebbről megvilágítani.

Minderre azért van szükség, mert a realizmus egy komplex jelenség, amelynek különböző elemeit nem egykönnyen lehet egy egységes meghatározás alá rendelve tárgyalni. Ha tehát valaki mégiscsak legalább elemi következetességgel szeretné használni ezt a fogalmat, számításba kell vennie, hogy milyen sokarcú jelenség is az, amire ezt a címkét használni akarja. Lehetne persze szét is szálazni ezt a sokféle dolgot és külön néven nevezni őket, ám nem vagyok róla meggyőződve, hogy ezzel túl sokat nyernénk. Az ugyanis nem esetleges körülmény és nem is félreértés eredménye, hogy ezek a különböző dolgok valamiként mégiscsak egymás mellé szoktak kerülni időnként, mint a realizmus különböző formái. A túlzásba vitt fogalmi tisztázás magának a jelenségnek a szétdarabolásához vezetne, és ezzel nem nyernénk annyit világosságban, mint amennyit elveszítünk pontosságban. Ezért már az is nagy segítség, ha a tágabb értelemben vett politikai realizmust nem próbáljuk belekényszeríteni a 21. század eleji angol nyelvű politikaelméleti diskurzus Prokrusztesz-ágyába, hanem elismerjük, hogy amit realizmusnak tartunk, abba sok minden befér, ami nem férne bele ebbe a diskurzusba. További segítség az, ha felismerjük, hogy a politikai realizmus nem a modernitásban jelent meg az európai politikai gondolkodás horizontján, bár értelemszerűen nem pontosan ugyanazok a kérdések és nem egészen ugyanabban a formában merültek fel például az antik

athéni politikai kultúrában szocializálódott gondolkodók fejében, mint akik a modern világ problémái között nőttek fel. Ezért is tűnik indokoltnak, hogy a realizmus e három változatát elkülönítve tárgyaljuk.

Ám mindez még nem lenne elegendő ahhoz, hogy tisztázzuk, miben is áll a politikai realizmus. Hogy ide eljussunk, további fogalmi tisztázásra van szükség, amit többféleképpen is meg lehet tenni. Egyrészt- és erről fog szólni e fejezet első harmada – kiindulhatunk a kortárs realista politikaelmélet jelenségéből és kísérletet tehetünk annak alapján megérteni, hogy mi is a realizmus, hogy megvizsgáljuk, hol, mikor, milyen okból és milyen jelenségekre válaszként született ez a politikaelméleti irányzat és miként kapcsolódik ez a tágabb értelemben vett politikai realizmus előzményeihez. Aztán – még mindig a kortárs realista elméletet választva vezérfofnak – megmutathatjuk a realizmusfogalom két alapvető dimenzióját, amit itt és a továbbiakban anti-moralizmusnak és anti-utópizmusnak fogok hívni. Ez egyrészt alkalmat ad a kortárs realista elmélettel kapcsolatos kép további finomítására, másrészt segít jobban megérteni, miért is olyan nehéz definiálni a politikai realizmus jelenségét. S végül, harmadszor, meg lehet próbálni a politikai realizmusban felmerülő témákat és toposzokat felsorolni, amelyek révén eljuthatunk a realizmusnak a definíciónál lazább, de mégiscsak használható körülírásához, egyfajta check-list-hez, amellyel elvileg ellenőrizhetjük, hogy amit látunk, az vajon valóban realizmus-e vagy sem, akár kortárs realista politikaelméletet olvasunk, akár modern, akár antik szerzők realista gondolatait.

Mindez merőben technikainak és esetleg kifejezetten unalmasnak tetsző is lehet, de úgy gondolom, mindenkinek hasznára fog válni, aki így vagy úgy találkozott már a politikai realizmus fogalmával, ugyanakkor nem feltétlenül ismert rá egyik vagy másik használatában arra a nyelvi intuícóra, ami benne a fogalom jelentésével kapcsolatban kialakult. Mivel a politikai realizmus valóban sokarcú jelenség, a zavar oka nem feltétlenül félreértés vagy hiányos tudás, ám nem is kell szükségképpen híján maradnunk a politikai realizmus viszonylag világos és használható meghatározásának csak azért, mert a jelenség olyan komplex.

A kortárs politikai realizmus

Amit kortárs realista politikaelméletként ismerünk, a *European Journal of Political Theory* című folyóirat 2010. évi 4. számában publikált, Richard North által szerkesztett tematikus blokk megjelenésével vette – legalábbis szimbolikusan – a kezdetét. Különösen William A. Galston évek óta kéziratban keringő, s ebben a számban végre nyomtatásban is közzétett esszéje, a *Realism in Political Theory* tette világossá a zászlóbontó ambíciókat, s példáját követve azóta egyre másra je-

lennek meg a realizmushoz kapcsolódó politikaelméleti publikációk, ideértve a realizmus fogalmának definiálására tett kísérleteket, a realizmus kritikáit, a realizmus más irányzatokkal való összeegyeztethetőségéről és más területekre való kiterjesztéséről, valamint a realizmus fejlődéséről szóló szövegeket is. A *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 2017. évi 3. számában megjelent realizmus blokk, amelyet Andrew Sabl és Rahul Sagar szerkesztettek pedig a kortárs realista politikaelméleti mozgalom legutóbbi közös fellépésének eredménye.

A két tematikus szám tartalomjegyzéke elég jól mutatja az elmúlt néhány évben eltelt idő hatását a kortárs realista politikaelmélet fejlődésére, illetve a kortárs realizmus fogalmának bizonyos alapvető belső feszültségeit is, amelyek mind világosabbá válnak, mióta egyre több erőfeszítés történik egy viszonylag koherens elméleti irányzat kialakítására.

A *EJPT* talán legfontosabb írásában Galston átfogó igénnyel beszélt a kortárs politikaelmélet realista irányban mozgó, egymástól különböző, de a liberális mainstreammel szemben hasonló kritikákat megfogalmazó teljesítményeiről. A manapság nem kifejezetten realistiként, inkább neorepublikánusként ismert Richard Bellamy egy a realizmussal összefüggésben gyakran felemlített filozófiai kérdésről, a piszkos kezek dilemmájáról írt. John Horton pedig egy másik, szintén realistának tartott felvetést, a *modus vivendi* fogalmát járta körül. A 2017-ben elhunyt Glen Newey, akinek 2010-re már közismert volt az *After Politics* című, a kortárs politikai filozófiai mainstream politikaellenességét kritizáló műve, ismét hasonló problémáról írt, mint a könyvében is: arról, hogy a politikai normákat a moralitásra redukáljuk. A *Political Conduct* című nagy sikerű könyve miatt realistának tekintett Mark Philp cikke arról szólt, hogy a vádakkal ellentétben a realizmus nem minden formájában ássa alá a liberális politikai rend normatív alapjait csak azért, mert elutasítja annak moralista igazolását. Alternatív normaként ő az erényetika szótárán alapuló politikai erényeket javasolta. Matt Sleat, akinek 2013-ben megjelent *Liberal Realism* című könyve az elmúlt évek egyik legambiciózusabb kortárs realista politikaelméleti publikációjává vált, Bernard Williams realizmusát elemezte ebben a tematikus blokkban. Rámutatott arra, hogy bár Williams liberalizmuskritikája sok tekintetben helyes, de az általa vázolt realizmus valójában sokkal közelebb áll a liberalizmushoz, mint azt Williams maga szívesen elismerné, s ezért koncepciója maga is védtelen azokkal a kritikákkal szemben, amelyek a liberalizmusra érvényesek. Végül pedig Enzo Rossi, aki ma a kortárs realista elméleten belül az inkább kisebbségi véleményt jelentő radikális irányt képviseli, Raymond Geussról írt review essayt. Geuss a kritikai elmélet iránti vonzalmával maga is kilóg az angolszász filozófiai mainstreamből és mind nyelvezetében, mind téziseiben meglehetősen provokatív állításokat fogalmaz meg etika és politika kapcsolatáról. Geussnak ekkorra

már megjelent a *Philosophy and Real Politics* című műve, a kortárs realista elmélet egyik legtöbbet hivatkozott munkája.

A *CRISPPh* bevezetőjében Sabl és Sagar áttekintést adnak a realizmus közelmúltbeli fejlődéséről és a „mozgalom” előtt álló legfontosabb kihívásokról. Edward Hall (aki egyébként Williamsról írta a disszertációját) és Matt Sleat közös cikkükben arra tesznek kísérletet, hogy a politikai realizmus és moralizmus szembeállítását új megvilágításba helyezték azáltal, hogy megmutatják, miként kínálnak választ Williams és Geuss etikáról alkotott koncepciói nem is annyira politikaelméleti, hanem a morálfilozófián belüli dilemmákra. Alison McQueen cikke a realista hagyománnyal foglalkozik, és arra figyelmeztet, hogy egyáltalán nem olyan egyértelmű, hogy létezne egy egységes, korokon átívelő politikai realizmus és hogy a realistának tartott művek értelmezésekor nagyobb figyelmet kellene szentelni a történeti kontextusnak. Terry Nardin cikke arról szól, hogy a realisták valójában rosszul választják meg ellenfelüket, amikor Kantot és Rawlston azonosítják az általuk kritizált leegyszerűsítő moralizálással. Ehelyett, javasolja, Kant műveiben inkább érveket lehetne találni a realista álláspont mellett. Az inkább a neorepublikánus politikaelmélet atyjaként ismert Philip Pettit a republikanizmus és a realizmus összeegyeztethetősége mellett érvel. Janosch Prinz és Enzo Rossi az ideológiakritika és a realizmus lehetséges összekapcsolásáról ír. Sabl saját cikkében egy kutatási programot körvonalaz, amely a liberalizmus realista újrafogalmazására tenne kísérletet, és amely a 2012-es könyvében, a *Hume's Politics*ban kidolgozott koncepciója folytatásaként is felfogható. A blokkot záró David Estlund-cikk sorra veszi a realisták anti-moralizmusának lehetséges értelmezéseit és kritikájában kimutatja, hogy valójában ezek egyike sem cáfolja azt a moralista kiindulópontot, hogy a politikai tetteket és intézményeket alá kell vetni bizonyos morális standardoknak.

Milyen képet mutat e két tematikus szám a kortárs realista politikaelmületről?

- (1) A kortárs realista politikaelmélet erősen reflexív jellegű, amin azt értem, hogy sokkal inkább a mainstreamnek tartott politikai filozófiai és politikaelméleti jelenségek kritikájára, mint egy saját lábán megálló, önálló elméleti program megfogalmazására támaszkodik.
- (2) A kortárs realista politikaelmélet a mainstream politikai filozófiában és politikaelméletben annak politikaellenességét utasítja el a legjobban. E kritika célpontja elsősorban az úgynevezett moralizmus vagy alkalmazott etikai felfogás, de a liberalizmus is gyakran felemlgetett célpont és Galston szívesen beszél idealizmusról is.
- (3) A kortárs realista politikaelmélet képviselői a mainstream vélelmezett rawlsianizmusával (és az a mögött meghúzódó kantianizmussal) szemben elsősorban a Bernard Williams és Raymond Geuss nevével fémjelzett elméleti pozícióval azonosulnak, illetve azt igyekeznek továbbgondolni. Kezdetben még nagyobb

szerepet látszott játszani John Gray munkássága is, de mintha az ő fontossága számottevően csökkent volna 2010 óta a kortárs realisták szemében.

- (4) Az anti-moralizmus nem jelenti annak az elvnek az elfogadását, hogy az erősebb mindent megtehet, azaz, hogy „might is right”, éppen ellenkezőleg, a kortárs realisták valamiféle köztes pozíció betöltésére törekednek a moralizmus és a „might is right” között, ahol a politikának vannak standardjai, ezek nem egészen függetlenek az etikai megfontolásoktól, de nem is vezethetők le egyszerűen racionális morális rendszerek általános, absztrakt elveiből.
- (5) A kortárs realizmus minden kritikája ellenére túlnyomó részt belül kíván maradni a liberalizmus keretein, aminek a kritikai elmélet jelentette inspiráció kínálja a legkomolyabb alternatíváját a realizmuson belül.
- (6) A kortárs realista elmélet felvállaltan retrospektíven alkotja meg saját határait és egyfajta „mindent bele főzelékként” (community stew) definiálja magát, vagyis egymással párhuzamosan futó, a mainstreamet kritizáló, s bizonyos pontokon a kritikájukban találkozó elméleti törekvések laza csoportjaként. Galston hosszú listát is ad a bizonyos értelemben realistáknak tekinthető szerzőkről (amely Bonnie Honigtól Chantal Mouffe-on át Elkinig, John Dunning és tovább nagyon változatos háttérű elméletalkotók neveit tartalmazza), de ő maga is elismeri, hogy válogatása erősen önkényes és utólagos szempontokat érvényesít.
- (7) Az is látszik, hogy Bernard Williams és Raymond Geuss (illetve legalább kezdetben John Gray) amolyan előfutárként, még élő vagy nem is olyan rég eltávozott klasszikusként kiemelkedő szerepet töltenek be a realista szövegek jelentős részében. S ez oda is vezet, hogy – mivel Williams maga az általa politikai moralizmusnak nevezett politikaelméleti jelenségek ellentétéként vezette be a politikai realizmus fogalmát, Raymond Geuss pedig mélyreható kritikával illette a politikaelmélet alkalmazott etikaként való felfogását – a kortárs realista elmélet jelentős részénél az anti-moralizmus számít a realista politikaelmélet meghatározó elemének.
- (8) Világos az is, hogy 2010-re már számos definitív munka megszületett a realista politikaelméletben, mint például az *After Politics* vagy a *Political Conduct* (a nem kevésbé jelentős teljesítmény *Ruling Passions* csak lábjegyzetben jelenik meg ugyanakkor a tematikus szám cikkeiben), s hogy az utóbbi években ehhez nem kifejezetten sok új könyvterjedelmű munka társult, bár nagyon sok folyóirat publikáció született a témához kapcsolódva.
- (9) A történeti érdeklődés viszonylag gyenge volt a kortárs realista politikaelméletben, hiszen a kortárs klasszikusokon túlmenően inkább elszórt említések szintjén tűnnek fel Arisztotelész, Machiavelli, Hobbes, Hume, Weber, Schmitt nevei a két tematikus blokkban, sőt, kifejezetten kritika is éri a 2017-es ösz-

szeállításban a túlzottan elhamarkodott historizálást, ráadásul egy olyan szerző, Alison McQueen részéről, aki szívesen foglalkozik múltbeli szerzőkkel (McQueen, 2016, 2017). Ez az óvatosság egyébként akár meglepőnek is mondható, hiszen a történeti kontextushoz kötöttség az egyik sokat hivatkozott eleme a realista politikaelméletnek és az sem állítható, hogy bizonyos realisták részéről ne lenne igény a politikai filozófiai kánon intenzívebb bevonására a realista elméletalkotásba.

- (10) Bár nagyon sokféle problémát tárgyalnak a realista szövegek, három kulcsfogalom látszik kiemelkedni az említések alapján: a legitimitás az egyik, a *modus vivendi* a másik és a politikai normativitás a harmadik.² Ezek mindegyike kapcsolódik a moralizmus problémához, s arra szolgálnak, hogy a politikát a moralitás uralma alól elméletileg emancipálják. Elsőre mégsem triviális, hogy épp ezeket emeljük ki, hiszen lehetne amellettt érvelni, hogy a *modus vivendi* mára sokat veszített az érdekességéből, s hogy a rend, béke stb. legalább olyan fontos szerepet játszanak, nem is beszélve a konfliktusról (habár aligha lehet kétségbe vonni a legitimitás fogalmának kiemelkedő jelentőségét ezen az alapon). Azért tűnik mégis érdemesnek éppen ezt a három fogalmat említeni, mert ezek utalnak leginkább világosan egy a mainstream liberális filozófiával szembeállítható, nem pusztán kritikákat megfogalmazó, de szubsztantív mondanivalót is kínáló, saját lábán megállni képes realista politikaelméleti projekt lehetőségére.
- (11) Miközben a kortárs realisták azzal támadják a mainstreamet, hogy az politikaellenes, a kortárs realista diskurzusban megfigyelhető az elmélet való világbeli teljesítőképességével kapcsolatos szkepszis. Glen Newey már az *After Politics*-ban megfogalmazta, hogy „What is needed, in my view, is more political philosophy, and less political theory. The contrast is intentional. It countenances the possibility that political philosophy may be practised without purveying theory, where ‘theory’ is interpreted as a rational construction intended to guide practice or provide a more systematised understanding of it. The best to be hoped for may be merely a better understanding of why a credible philosophical theory of politics is unavailable. Even within a broadly normative style of theorising, however, the assumptions informing current theory are questionable” (Newey, 2001: 14). És ez a szkeptikus álláspont azóta is töretlen népszerűségnek örvend a realisták körében, kivívva sokak kritikáját.

Összességében elmondható, hogy a kortárs realista politikaelmélet egy a rawlsi filozófia kritikájaként jelentkező, mindenekelőtt anti-moralizmusa révén meghatározó mozgalomnak tűnik, amelyet a rawlsi filozófia fölött gyakorolt szenvedélyes kritika

² Nem meglepő, hogy az időközben az egyik vezető kortárs realistává vált, Enzo Rossi a 2010-es évek elején sorra publikálta a cikkeket legitimitástól és *modus vivendi*ről (Rossi 2010b, 2012).

nagyon erősen köt hozzá a 20. század végének és 21. század elejének politikai filozófiai diskurzushoz és támaszt komoly korlátokat megállapításainak általánosíthatósága elé.³

Ironikus módon, ez az önmeghatározás számos súlyos nehézséggel jár együtt, amelyek közül itt röviden csak négyre szeretnék utalni: a Rawls-(és rajta keresztül Kant-)kritika támadhatóságára (1); a történetiséghez való viszony ellentmondásaira (2); a liberalizmushoz való viszony zavaraira (3) és a moralizmus kritikájának meglepő gyengeségeire (4). Az ötödik nehézséggel majd a következő alfejezetben fogunk hosszabban foglalkozni.

- (1) A Rawls politikai filozófiája iránti ellenszenv, az annak sikerességével kapcsolatos frusztráció meglehetősen általános lehetett az 1990-es években, amikor úgy tűnt sokak szemében, hogy a rawlsi filozófia, túlélve a kommunitarista kritikát, amolyan mainstreammé kezdett válni az angol nyelvű politikai filozófiai diskurzusban, kizorítva az elméletalkotás egyéb formáit. Jól látható ez John Gray vitriolos szövegeiből éppúgy (1995), mint Bernard Williams *Realism and Moralism in Political Theory* című, csak halála után publikált írásában (2005: 1-17) vagy Raymond Geuss írásaiban (2008).

Fontos látni, hogy a realizmus előfutárai érdekes módon nem a kifulladás kommunitarista kritikát folytatták és nem is elsősorban (konzervatív vagy radikális) ideológiai alapon támadták a mainstream liberalizmust, pedig utóbbihoz meglehetősen sok felületi hasonlóságot mutathatnának, hanem egy új fejezetet nyitottak a Rawls-kritika történetében, amikor elsősorban a politikait, a politika valóságát kezdték hiányolni a politikai filozófiából. Az a gondolat tűnt elfogadhatatlannak számukra, hogy lehetséges volna a politikán kívülről, általános elvekből levezetni a politikailag helyes és helytelen mércéit. Legyenek azok az emberi jogok vagy az eredeti pozícióban, a tudatlanság fátyla alatt elfogadott megállapodás vagy bármi hasonló elv.

Más kérdés, hogy ez a kritika mennyire volt megalapozott. Már az is kérdés, hogy mennyire volt méltányos Rawls munkáinak ilyenét való olvasása, hiszen Rawls (sőt Kant is) valójában sokkal jobban tisztában látszanak lenni a valódi emberek valódi motivációival, mint ahogy azt *Az igazságosság elmélete* irányuló realista ösztűz sugallja. Ráadásul Rawls maga is fokozatosan elmozdult kezdeti álláspontjához képest és politikai liberalizmusa egyáltalán nem áll olyan távol Williams filozófiájától, mint ahogy az a williamsi kritika hangneméből kitűnhet. És az is túlságosan kényelmes leegyszerűsítésnek tűnik, ahogy a realisták kortárs politikai filozófiát azonosították egy állítólagos

³ Enzo Rossi érdekes megfogalmazása szerint a kortárs realista politikaelmélet lényegében visszatérést jelent a politikai filozófia Rawls előtti formáihoz, vö. Rossi 2016. Alighanem arra gondol, hogy a realisták lényegében azokat a korlátokat törlik át, amelyet a rawlsi elmélet állított a politikai filozófia elé mind tartalmi, mind módszertani szempontból.

rawlsiánus mainstreammel. Egy vitriolos írásában Alan Thomas (2015) a közelmúltban megjegyezte, hogy az egész konstrukció ezer sebből vérzik, mert Williams és Geuss kritikája időnként légből kapott, időnként jobban ráillik Gerald Cohenre vagy Ronald Dworkinra, mint John Rawlsra⁴, időnként pedig a rawlsi álláspont meglehetősen közel áll Williams saját álláspontjához.⁵ De még ha nem is fogadjuk el Thomas kritikáját, akkor is feltűnő, hogy mennyire szűk ez a perspektíva, hiszen még Williams említett szövege is eredetileg az utilitarizmus és a kantianizmus párhuzamos tárgyalásával indul és fordul át váratlanul a kanti-rawlsi nézetek kritikájába. Ami annál is sajnálatosabb, mert az utilitarizmus bizonyos formái a mainstream politikatudomány számára legalább annyira fontosak voltak a nyolcvanas és kilencvenes években, mint a rawlsi filozófia a mainstream politikai filozófia számára.

- (2) A realista elméletalkotásnak kezdettől az volt az egyik kiindulópontja, hogy már csak azért sem lehet a rawlsihoz vagy kantihoz hasonló alapokra felépíteni egy bármennyire is valóságghú politikaelméletet, mert azok a normák, amelyek a politikai cselekvést szabályozzák, a politikai gyakorlathoz kötődnek és így korlátozottan általánosíthatóak. A realisták előfutárai és maguk a kortárs realisták által is képviselt kontextualizmus fontos szerepet játszik Williams már idézett esszéjének érvelésében is, ahol azt állítja, hogy a modern legitimitás csakis liberális lehet, de nem mert önmagában véve koherensebb vagy meggyőzőbb, hanem, mert a mai korban ez az uralkodó álláspont. De megjelenik Mark Philp *Political Conduct*-jában, ahogy megvan Geussnál is, mégpedig nem kevésbé fontos szerepben.

Van azonban egy feltűnő ellentmondás ebben az álláspontban, hiszen a realizmus alapvető meggyőződéseire látszólag mégsem vonatkozik ez a fajta kontextualizmus; azoknak Bernard Williams és Raymond Geuss is korokon átívelő, transzhistorikus érvényességet tulajdonít. Hogy például a legitimitás alapja a biztonság biztosítása, az Williams számára minden korra nézve magától értetődően érvényes igazságnak tűnik, miközben a liberalizmus kontextus-kötöttségét hajlandó elismerni, sőt ez – mint láttuk – központi szerepet játszik az érvelésében. Geuss a *Philosophy and Real Politics*-ban még gátlástalanabban

⁴ Érdekes kérdés, hogy Thomas kritikája mennyire helytálló. Williams posztumusz kötetében, az *In the Beginning Was the Deed*-ben például Dworkin neve 12 szöveghelyhez van kötve, míg Rawlsé 14 szöveghelyhez (további említések szerepelnek a névmutatóban a Rawls-művekre 8 alkalommal), ami azért nem tűnik extrém különbségnek, főként, ha figyelembe vesszük Rawls tagadhatatlanul kiemelkedő szimbolikus szerepét a modern politikai filozófiában.

⁵ Edward Hall (2013) némiképp más megközelítésben maga is problémásnak látta Williams moralizmus-kritikáját. Érvelésének lényege az, hogy Williams kihagyja a számításból a politikai filozófia jelentős részét, akiket Andrea Sangiovanni kifejezésével „gyakorlat-függő” elméletalkotóknak nevez Hall. Robert Jubb (2014) is amellet érvel egy cikkében, hogy Rawls és Williams nézetei valójában sokkal közelebb állnak egymáshoz, mint elsőre vélnénk.

beszél arról, hogy miről is szól és hogyan is működik a politika, miközben egyébként ő maga is hangsúlyozza a politikai eszmék korhoz kötöttségét.⁶

Erre az ellentmondásra Alison McQueen is felhívja a figyelmet és óvatosságra int. Óvatossága annál indokoltabbnak tűnhet, mert a probléma nem csak az, hogy Williams csak bizonyos dolgokra terjeszti ki kontextualizmusát (ami persze nem felvállalhatóan álláspont önmagában véve), hanem még inkább az, hogy meglehetősen nagyvonalúan kontextualizál. A liberalizmus általa használt fogalma ugyan kontextusba van helyezve, de ez a kontextus a modernitás igencsak elnagyolt és nehezen meghatározható fogalma, a liberalizmus tartalmát pedig konszenzuálisként kezeli Williams, holott a liberalizmus egyike a legtöbbet vitatott, s ezért legnehezebben definiálható politikai kategóriáknak. De hasonlóan erősen kritizálható Andrew Sabl gyakorlata is, amellyel a *Ruling Passions*-ben meglehetősen könnyű kézzel emeli át Cicero és Arisztotelész koncepcióit a demokrácia általa adott értelmezésébe. Bár Sabl könyv egyébként sok teret szentel a megfelelő kontextualizálásnak, azért időnként igencsak problémás kijelentésekre ragadtatja magát, mint például, amikor a demokráciát végső soron arisztotelészi alapon a számszerű többség uralmával azonosítja.

- (3) Lorna Finlayson (2015) egy időnként szórakoztatóan, időnként zavaróan éles hangú írásában azt állítja, hogy a kortárs realista politikaelmélet velejéig konzervatív, a statusquo pártján áll, és hogy ennek nincs olyan kényszerítő oka, amely magából a realista elméletből következne, csupán esetleges körülmények eredménye.⁷ Mint mondja, semmivel sem indokolható az a sietség, amellyel a realisták a politika valóságára való nyitottságból kiindulva pusztán egy önkényesen a realizmushoz rendelt pesszimista politikakép alapján eljutnak a statusquo védelmezéséig.

Természetesen nem kell Finlayson kritikáját érvényesnek elfogadjuk ahhoz, hogy elismerjük, a kortárs realista politikaelmélet képviselői vagy nyíltan liberálisok (e téren Williams – aki a shklari „félelem liberalizmusából” vezette le saját álláspontját, vagy Sleat, Philp, Galston és Sabl is meglehetősen egyértelmű pozíciót töltenek be) vagy a radikalizmusnak olyan változatait képviselik, amely vagy nem vezet a liberális demokrácia intézményeinek lebontásához (Chantal Mouffe, Bonnie Honig) vagy meglehetősen szubtilis kritikai álláspontról fogalmazódnak meg, mint a kritikai elméletre támaszkodó Geuss vagy Prinz, esetleg Enzo Rossi. A realista liberalizmus vagy liberális realizmus kife-

⁶ Finoman szólva sem magátólértendő, hogy ez így van, hiszen Geuss a *Philosophy and Real Politics*-ben hosszasan és ékesszólóan érvel a kontextualizmus mellett. Ugyanakkor közben olyasmiket mond, mint, hogy „This is not simply an epistemic failing, and also not something that one could in principle remedy, but a pervasive “inherent” feature in human life.” (Geuss, 2008: 2-3)

⁷ Lényegesen enyhébb formában ugyan, de Stears és Honig (2011) is amellett érvelnek, hogy a kortárs realista politikaelméletben túlteng a pesszimizmus és hogy ez nem szükségszerű.

jezések messze nem idegenek a kortárs realista elméleti irodalomból és többen is explicit módon kísérletet tettek írásaikban a liberalizmus realista újragondolására, mint Sabl a *Hume's Politics*ban vagy Sleat a *Liberal Realism*ben.

A probléma ezzel kettős: egyrészt az, hogy felvethető, vajon nem túlságosan leszűkítő-e az a politikakép, amely nem szívesen bonyolódik bele a fennálló viszonyok való világbeli alternatíváinak elméleti mérlegelésébe, hiszen azt maguk a kortárs realisták nagyon is jól tudják, hogy a liberális politika csak egy része a politika színes és változatos világának; másrészt az, hogy vajon nem korlátozza-e szükségtelenül az elméletalkotók képzelőerejét a liberalizmushoz való ilyenén ragaszkodás? Vannak a realisták között is, akik ezt a problémát nyíltan felvetik: így például Enzo Rossi (2015), aki hosszasan érvel amellett, hogy a lehetséges határain túlra kell tekintenie annak, aki valóban releváns politikaelméletet akar művelni. Fontos hangsúlyozni, hogy mindez nem kizárólag politikai ideológiai elfogultság kérdése, hanem a politikaelmélet ambícióinak problémája. Az elmélet való világbeli teljesítőképességével kapcsolatos kortárs realista pesszimizmus sokkal kevésbé lenne kritizálható, ha nem fonódna össze olyan mértékben a liberális politikai rend iránti elfogultsággal, mert akkor nem úgy tűnne, hogy nem a nem-lehetséges, hanem a nem-akaras jelöli ki a realista elméletalkotás külső határait.

Azt azért érdemes hozzátenni, hogy nem mindenki osztozik abban a szkepszisben, ami ennek a vádnak alapot adott. Andrew Sabl *Ruling Passions*ének az egyik legizgalmasabb vonása éppen az, hogy a demokratikus politikai gyakorlat realista szemléletű normatív elméletét, politikai etikáját dolgozza ki a politikusi szerepekre összpontosítva. Ha nem is kíván politikai kisokosként működni, konkrét történeti példák elemzésével egészen közel megy a politika gyakorlatának megértéséhez és megítéléséhez és számos praktikus szempontból is hasznos megfontolást gyűjt össze. S tegyük hozzá, Bernard Williams, annak dacára, hogy elméletét már sokan vádolták kvietizmussal, nem állt egészen kívül a politikai gyakorlaton. Ahogy ő maga fogalmazott: „ő is elkövette a szokásos bűnöket”, mint amikor például tanácsadói szerepben tűnt fel a cenzúraszabályok reformjára létrehozott bizottságban.⁸

- (4) A kortárs realista moralizmuskritika gyengeségeire legutóbb David Estlund hívta fel a figyelmet, amikor cikkében számos különböző lehetséges értelmezést is adott neki, végül mindegyikről megmutatta, hogy valójában nem alkalmasak a morális standardok politikai érvényességének kétségbevonására. Ilyen az is, hogy a politikai struktúráknak alárendeltek a morális nézetek, egy másik, hogy a moralitás csupán racionalizál egyéni preferenciákat és érdekeket, ismét másik az ember morális tökéletlenségével foglalkozik, de az is fel-

⁸ Pontosabban, azt mondta: „I did all the major vices” (Burnyeat, 2006: XVII)

vethető, hogy az egyéni moralitás nem terjeszthető ki a közösségre. Estlund kissé kaotikus szövegében végül arra a következtetésre jut, hogy a williamsi filozófiát leginkább egyfajta minimalista moralizmusként lehet felfogni.⁹

Egy másik népszerű kritikát alkalmazott Ben Cross (2017) Chantal Mouffe munkásságával kapcsolatban, amikor amellett érvelt, hogy ha mást nem, metaetikai pozíciót biztosan elfoglalnak a kortárs realisták, s így semmiképpen sem menekülhetnek a moralizmus és politika összefonódásának problémájától. Terry Nardin (2017) pedig arra emlékeztet, hogy igazságosság és rend szembeállítására mesterkélt és hosszabb távon fenntarthatatlan, ezért a realizmus nem zárhatja ki a moralizmus bizonyos változatainak elfogadását, ha a túlságos leegyszerősítésekkel szemben jogosan is lép fel. Végezetül érdemes felidézni Kis János (2017: 70-81) kritikáját, amely kétféle realista álláspontot különböztet meg és minősít tarthatatlannak arra hivatkozva, hogy meglehetősen gyenge és ingatag elméleti alapokon állnak (bár a második változatot viszonylag megértően kezeli). Az „autonómia tézis” szerint – amelyet Carl Schmittel példáz – a politikának saját normái vannak, és ezek teljesen kitöltik a politika normatív terét, nem hagyva helyet a morális megfontolásoknak, míg a „primátus tézis” szerint – amelyre Bernard Williams legitimitás koncepcióját hozza fel példának – a politikai és erkölcsi normák konfliktusában a politikai normákat illeti az elsőbbség.

E kritikák nem egészen ugyanazon a nyomvonalon haladnak, és ahogy azt Hall és Sleat elemzése alapján ma már könnyen be is láthatjuk, nem is egészen méltányosak.¹⁰ Bernard Williamsnél a moralizmus kritikája nem általában véve az etikai megfontolások politikából való kizárására irányul, hanem a politikai tettek megítélésének a moralitásból való levezetését támadja. Mindez pedig Williamsnek azon nevezetes elképzelésén alapul, amely szembeállítja a jó élet kereséseként felfogott etikát és a moralitás különböző rendszereit. A félreérthetőség elkerüléséért egyébként maga sem tett meg mindent, amikor a *Realism and Moralism in Political Theory*-ban olyan fejtegetésekbe bonyolódott, mint például, hogy „It may be asked whether the BLD is itself a moral principle. If it is, it does not represent a morality which is prior to politics.” (Williams, 2005: 5), amit talán részben a szöveg kidolgozatlanságának számlájára is írhatunk. Az is tagadhatatlan, hogy Williams érvelésének nem tesz nagyon jót, hogy az általa használt terminus, a moralizmus mint kifejezés az angol nyelvben

⁹ Némiképp hasonló kritikát fogalmaz meg Eva Erman és Niklas Möller (2013), amikor azt állítják, hogy nem képzelhető el koherens és plauzibilis beszámoló a legitimitásról, amely nem az etika elsődlegességén alapul és a politika autonómiája nincs ellentmondásban az etika elsődlegességével. Erre a kritikára Robert Jubb és Enzo Rossi (2015) válaszoltak, kétségbe vonva, hogy bizonyos politikai értékek ugyanolyan értelemben morálisak volnának, mint a nem politikai értékek.

¹⁰ Némiképp más kiindulópontból nagyon hasonló következtetésre jut Hans-Jörg Sigwart is (2013), azt állítva, hogy a kortárs realista politikaelmélet egy sajátos etikai álláspontot képvisel, nem minden morális megfontolás kizárása a politikából.

meglehetősen negatív konnotációkat hordoz és jelentése közelebb áll a kép-mutatáshoz, mint a morális standardokhoz való ragaszkodáshoz, amiként erre cikke elején Estlund is felhívja a figyelmet (2017: 366). Más kérdés, hogy a williamsi morálfilozófia ismeretében azért a realizmus és moralizmus szembe-állítására nem annyira rejtélyes, mint elsőre tűnhet.

Ám, ahogy azt már máshol részletesebben is kifejtettem, legalább három, márkánsan különböző modell ismerhető fel a kortárs realista elméletben morál és politika standardjainak összefüggéséről (Szűcs, 2016). Az első modell két el-különülő normarendszernek tartja ezeket, amelyek között konfliktus alakulhat ki; a második modell a politika normáit a morális normák egy speciális eseté-nek tartja; s van olyan modell is, amely szerint a politikai és a morális normák között nincs konfliktus, mivel a politika elsőbbséget élvez a moralitással szem-ben, mert az mindenkor elsőrendű érdek, hogy a rend fenn legyen tartva. Ezek messze nem ugyanazok a modellek, amelyekről Estlund fent idézett cikkében beszél és úgy gondolom, nem is egyforma módon vezethető le belőle vala-miféle anti-moralizmus. Viszont azt is gondolom, hogy amennyiben nem egy nagyon tág és semmitmondó módon definiáljuk az anti-moralizmust, hanem úgy, mint a morális normák és a politikai gyakorlat közötti viszony komplexi-tására való figyelemfelhívást, akkor azért a realista politikaelméletnek ez a ki-indulópontja mégsem tekinthető veszélyes futóhomoknak, amelyben könnyen elmerülhet az egész elmélet.

E négyféle kritika nem egyformán erőteljes és nem is egyformán jól megalapozott, az ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a kortárs realista elméletnek megvannak a maga súlyos nehézségei, amelyek egy része abból adódik, hogy meglehetősen magasra helyezte magának a lécezt ez az elméleti irányzat, amikor a mainstream liberalizmus anti-moralista kritikájára vállalkozott. A kortárs realizmus problémáinak egy része azonban más forrásból ered és itt az ideje áttérni ezekre.

A realizmus fogalmának kétdimenzióssága

Ahogy már jeleztem is, a kortárs realista politikaelmélet magát elsősorban mér-sékelt anti-moralizmusként határozza meg. Ám, hogy ez az önkép meglehetősen korlátozó és a realizmus számos problémáját a releváns kérdések köréből kizáró, amit nem igazán lehet magából a realista elméletből levezetni, az kezdettől nyilvánvaló. Már Galston programadó írása is idealizmusként hivatkozik a realisták ellenfeleire és ezt más realisták nem is hagyják említetlenül. Így például Matt Sleat is szóba hozza, amikor könyvében kísérletet tesz a realizmus definiálására (2013: 9–11). Számára azonban Galston szóhasználata félrevezető és így kerülendő, ami-

nek az az oka, hogy Sleat nézőpontjából nézve a kortárs realista elmélet számára az az igazán fontos kérdés, hogy létezik-e egy olyan önálló realista politikakép, amely önmagában is megáll és alternatívát kínál a mainstream liberalizmus politikaelméletével szemben vagy pedig csupán a liberális politikaelmélet korrektívumáról van szó. Márpedig Sleat értelmezésében a kortárs realista politikaelméletnek vagy a mainstream liberalizmus egészét kell opponálnia azon az alapon, hogy politikaképe alapvetően hibás, mégpedig amiatt, hogy a politika nem alkalmazott etika, s valamilyen pozitív (liberális és realista) elméletet kell vele szemben felkínálnia vagy pedig csupán negatív mondanivalója van, amely kizárólag azzal van elfoglalva, hogy a mainstream elmélet bizonyos elemei nem könnyen ültethetők át a valóságba. Sleat célja az, hogy a realizmust kivonja a kortárs politikaelmélet egyik népszerű vitájának, az ideális és nem-ideális elméletek (ideal vs non-ideal theories) szembeállításának hatálya alól (vö. Valentini, 2012). A kortárs realista kritika nem a mainstream elméletek megvalósíthatóságára (feasibility) irányul tehát Sleat értelmezésében, hanem mélyebbre, a mainstream elméletek lényegéig hatol, és azok egészét utasítja el szőröstül-bőröstül. Márpedig ha így van, akkor a realizmus nem határozható meg az idealizmus vagy realizmus dichotómiájában, vonja le Sleat a következtetést.

Úgy gondolom azonban, hogy Sleat alapvető tévedésben van e téren. Bár a hivatkozásai alapján úgy tűnhet, de amiről Galston valójában beszél, az nem annyira a cikke megjelenése idején divatossá váló ideális elméletek problémája, hanem egy időben sokkal messzebbre nyúló szembeállítás. Ennek kulcsát Andrew Sablnak egy 2011-es, az úgynevezett harvardi realista iskoláról szóló esszéjében találhatjuk. Sabl ugyanis itt a kortárs realista politikaelméletnek egy olyan forrásáról szól, amely a 2010-es *EJPT*h számban vajmi kevés figyelmet kapott annak túlnyomórészt brit fókusza miatt. Ez pedig a 60-as évektől a 80-as évekig a harvardi egyetemen virágzó és Carl Friedrich, Louis Hartz, Samuel Huntington, Michael Walzer, Harvey Mansfield, Louis Hartz, Samuel Beer and Karl Deutsch nevével fémjelzett „iskola”, amelyhez közelebről-távolabbról kapcsolódtak Jonathan Allen, John Dunn, Rogers Smith, Bernard Yack¹¹, Stephen Holmes, Frederick Whelan és mások is (köztük megemlíthető némi fenntartással Judith Shklar neve is). Mint maga Sabl is elismeri, ez az „iskola” nem igazán működött zárt iskolaként (bár Rawlstól élesen elhatárolták magukat) és nem is igazán tekintettek magukra programszerűen

¹¹ Bernard Yack lenyűgöző Arisztotelész-könyvére (1993) Galston is hivatkozik és nem is meglepő, mivel az általa adott elegáns és invenciózus elemzés izgalmasan mutatja be Arisztotelész elméletének azt a vonását, hogy az a mindennapi politikai életről szól, s nem a legjobb rezsimről. Mint fogalmaz: „I try to show that these concepts are geared to explaining the nature of everyday political life rather than, as most commentators assume, the moral achievements of Aristotle’s best regime.” (4–5). Yack már ezzel is a kortárs realista elmélet egyik fontos előfutára. Másrészt saját interpretációját gondosan elhatárolja a kommunitaristák Arisztotelész-képétől, márpedig talán nem túlzás azt állítani, hogy a realizmus számos tekintetben a kommunitarizmus vita elcsitulása utáni űrt töltötte be vagy legalábbis próbálta betölteni.

egy irányzat tagjaiként. Ám voltak bizonyos közös vonásaik: nagyon hasonló klaszszikus szerzőkre tekintettek csodálattal (Thucydides, Machiavelli, Hume, Madison, Tocqueville stb.) és nagyon hasonló elméleti problémák foglalkoztatták őket. Az idealizmus és realizmus szembeállításának ennek az iskolának az örökségként kerülhetett be Galston és került be Sabl esszéjébe is és Sleat feltevésével ellentétben nagyon is egy teljesértékű realista politikaképet feltételez, nem pedig pusztán a mainstream liberalizmus megvalósíthatósági problémájára utal. Sabl ebben a cikkében egy listát is ad a harvardi realista iskola politikaképeinek főbb elemeiről, amire a későbbiekben még vissza fogunk térni, mert ez is egy hasznos hozzájárulás lehet ahhoz a check-listhez, hogy mire tekinthetünk realizmusként és mire nem.

Itt és most azonban fontosabb annak felismerése, hogy Galston, Sleat és Sabl nézeteltérései mögött egy olyan tény van, amelyre a kortárs realista elmélet csak nagyon visszafogottan reflektál vagy éppenséggel nem a megfelelő módon teszi. Sleat állításával szemben az általában vett politikai realizmus fogalmát (amelynek határai tehát túlnyúlnak a kortárs realista politikaelmélet határain) nem érdemes egyetlen dimenzióra egyszerűsíteni és mindenekelőtt mérsékelt anti-moralizmusnak tekinteni. Számos, a realistákat mélyen foglalkoztató kérdés onnan származik, hogy kérdésesnek látják a politikaelmélet és a politikai gyakorlat, eszmék és valóság viszonyát. Lehet ezt – bár nem szükségszerű – az ideális elméletek problémájának tartani, ám én úgy gondolom, hogy ez a másik fogalmi dimenzió nem indokolatlanul nevezhető inkább anti-utópizmusnak. Nem csak amiatt, hogy Machiavelli *A fejedelem* egy nevezetes helyén saját nézeteit egy elképzelt köztársaság leírásával hasonlítja össze. Mint mondja: „Az értőknek kívánván hasznos dolgot írni, helyesebbnek ítélem a dolog valódi igazságának kifürkészését, semmint megelégedni a róla alkotott elképzeléssel. Sokan képzelnek el olyan köztársaságokat vagy egyeduralmakat, amelyek soha nem voltak, és amilyenekről nem is tudunk. Az ilyen ember oly messze van attól, ahogyan élünk, s ahogyan élnünk kellene, mint aki annak érdekében, amit csinálnia kell, eltérve attól, amit csinál, inkább saját romlásának okozója, mintsem sikeres előmenetelének.” (Machiavelli, 1993: 46) Nem minden ok nélkül mondhatnánk tehát, hogy ennek a fajta gondolkodásnak van bizonyos történeti pedigréje a politikai realizmus tágabb hagyományában (főleg, ha Machiavellit nem a „might is right” felfogás képviselőjének tartjuk, hanem ízig-vérig politikai realistának). Hanem két további okból is: egyrészt, mert az utópia fogalma nagyon jól leír egy bizonyos elméletalkotási stratégiát, amely tökéletesen idegen a realistáktól, miközben különböző realisták nagyon eltérő állásponton vannak azzal kapcsolatban, hogy mennyire képes a realista elmélet értelmes cselekvési javaslatokkal előállni, s hogy ez egyáltalán mennyire feladata. Másrészt pedig azért, mert bizonyos kortárs realistákat nem csak az foglalkoztat, hogy mennyire van létjogosultsága a preskripciónak a realista elméletben, hanem az is, hogy a kortárs realisták azt is kérdésesnek

tartják, hogy mennyire távolodhat el egyáltalán absztraktságban az elméletalkotás a gyakorlattól, még ha ebben nincs is köztük teljes egyetértés.

Két okból is nagyon fontos tisztában lennünk azzal, hogy az anti-utópizmus a realista elméletalkotás alapvető eleme. Az egyik az, hogy nagyon leszűkítő értelmezést kellene adnunk a politikai realizmus fogalmáról, ha elfogadnánk Sleat javaslatát és az ideális elméletekről le akarnánk választani a realizmus kérdését. A másik pedig az, hogy az anti-utópizmus valójában a kortárs realista politikaelméletnek is meghatározó eleme, s ha Sleat nyomdokain haladnánk, akkor egyrészt a kortárs realista politikaelméletet is szűkebben határoznánk meg az indokoltnál, kizárva belőle olyanokat, akiknél az anti-utópizmus problémája még fontosabb is, mint a williamsi alapokra támaszkodva gondolkodó kortárs realisták számára, másrészt félreértenénk azokat a kortárs realistákat is, akik egyébként beleillenek a sleati meghatározásba.

Az anti-utópizmusnak, úgy tűnik, legalább négy formája van a kortárs realista politikaelméletben. Az első a tökéletes politikai rend keresése iránti érdektelenség (1), a második a preskriptivitással kapcsolatos óvatosság a realista elméletben (2), a harmadik az absztrakció problémája (3), a negyedik pedig a politikai ítélőképesség problémája iránti fogékonyság (4).

(1) Bernard Williams (1993) nem véletlenül érdeklődött mindig is a görög tragédiák világa iránt, már morálfilozófusként is. Politikaképének a tragédia – tehát az a gondolat, hogy a sorsunk alakítása fölött csak korlátozott hatalmunk van és hogy a világ nem igazolható egy racionális morális rendszer keretei között – nagyon fontos összetevője volt. Márpedig ilyen körülmények között az utópikus törekvéseknek sincs semmi keresnivalója, sőt, inkább ártalmasak lehetnek, mint hasznosak. Williams saját szavaival, a filozófiának nem „jó híreket” kell hoznia. S bár ezt a tényt a kortárs realista politikaelméletben viszonylag keveset hangsúlyozzák, de e tragikus politikakép számos eleme nagyon jól tetten érhető a williamsi indíttatású realista gondolkodásban. Így például abban a felvetésben, hogy a legitimitás mindig tökéletlen és sosem nélkülözheti az igazolhatatlan erőszak elemét (Sleat, 2014). Vagy, hogy a liberális politikai rend legfeljebb negatívan, a zsarnokságtól való félelem shkleri elvével igazolható (Williams, 2005). Ennek a hozzáállásnak számos kritikája is megfogalmazódott az utóbbi időben (Raekstad, 2016; Thaler, 2017) azon az alapon, hogy az utópia nem csupán egy tökéletes politikai rend keresése, hanem a fennálló hatalmi viszonyokon túlra mutató politikai vágyak kifejezésének teljesen legitim eszköze is lehet. E téren, alighanem érdemes különbséget tennünk az anti-utópizmus erős (tragikus vagy pesszimista) és gyenge formája között, ahol az utópia bizonyos formáinak igenis lehet szerepe, de nincs helye a tökéletes politikai rend értelmében felfogott utópiába vetett hitnek.

(2) A másik, sokat vitatott motívuma a kortárs realista politikaelmélet anti-utópizmusának nem más, mint annak a hozzáállásnak a kritikája, amely azt feltételezi, hogy a politikaelmélet közvetlenül lefordítható a politikai cselekvések utólagos megítélésére vagy céljainak előzetes kijelölésére. Nincs azonban egyetértés a kortárs realisták között abban, hogy e kritika milyen mélységig hatoljon le. Glen Newey (2001), Michael Freeden (2013) és újabban John Horton (2016) fejtettek ki olyan nézeteket, amelyek valamiként azt sugallják, hogy az elméletalkotásnak eltúlzott és semmivel alá nem támasztható ambíciója a preskriptivitás, amivel szemben csak vagy egy tisztán a filozófia határain belül maradó politikai filozófiának vagy egy interpretatív célokat kitűző hozzáállásnak van meg a létjogosultsága. Bernard Williams (2005: 23) viszont ennél árnyaltabb elképzelésekkel rendelkezett: nem a preskriptivitás lehetőségét vonta kétségbe, hanem az elméleti megfontolásoknak a politikai cselekvésben betöltött szerepét látta korlátozottnak. Mint mondta, az efféle megfontolások természetes részét képezik a politikai szereplők döntéseinek, de sok más megfontolás mellett. Mark Philp (2007, 2010, 2012) elmélete jelenti talán a legszofisztikáltabb változatát ennek a hozzáállásnak, amikor politika és etika kapcsolatát vizsgálja, s kifejezetten igényt tart az értékelő kijelentésekre, de mivel mind az etikai kérdéseket, mind a politikai szituációkat komplexnek tartja, ezért a megítélést leginkább ex post tudja elképzelni. Raymond Geuss (2008: 37-55) még megengedőbb, bár ő is viszonylag szkeptikus álláspontot foglal el, mikor azt feltételezi, hogy a politikaelmélet számos formában válhat a politikai gyakorlat részévé (az utólagos értékeléstől az új gondolatok bevezetéséig), csak éppen abban a pozícióban nincs, hogy a végső szót kimondja a politikai cselekvés helyességéről. Enzo Rossi pedig még nála is radikálisabb, amikor azt mondja, hogy a politikaelméletnek kifejezetten feladata a bevett elképzeléseken túlmutató, radikális gondolat megfogalmazása.¹² Aki viszont teljesen eltér ettől a hagyománytól, az nem véletlenül Andrew Sabl, aki a *Ruling Passions*-ben, miközben vehemensen kritizálja a politikai gyakorlatot nem tisztelő és nem ismerő, a lehetetlenre vállalkozó (utópikus) politikusokat és a valósággal nem törődő (utópikus) elméletalkotókat, nagyon is fontosnak tartja, hogy a politikaelmélet a gyakorlatban is hasznosítható belátásokat kínáljon. Árnyaltságban az ő felfogásához a már említett Philp-féle felfogás áll a legközelebb, ám Sabl sokkal erősebb szubsztantív állításokat fogalmaz meg mind a politikai normákat, mind az etikai problémákat illetően Philpnél.

¹² Érdemes itt arra utalni, hogy Láncki András (2015) politikai realizmusról szóló írásaiban maga is hasonló irányokban tapogatózik, bár teljesen más politikai és filozófiai preferenciák alapján, amikor azt feltételezi, hogy a politikai filozófiának mindig is utópikusnak kell lennie. A szövelezés azonban ne tévesszen meg bennünket: Láncki nézetei kifejezetten anti-utópikusak a fenti értelemben

- (3) Sokkal kisebb figyelmet kap viszont a kortárs realista politikaelméletben az a harmadik probléma, hogy mennyire szabad absztrakt szinten tárgyalnia az elméletnek a politikai gyakorlat problémáit. Ennek részben talán az az oka, hogy Williams támadása a politikai moralizmus ellen és Raymond Geussnak az „alkalmazott etikaként” felfogott politikaelmélettel szembeni kritikája valójában elég nagyrészt az absztrakt morális fogalmak politikai relevanciáját vonja kétségbe, ahogy arra Alan Thomas már idézett cikkében rámutat. Vagyis, hogy az anti-utópikus dimenziót mintegy elfedi az anti-moralizmus. Thomas maga nem nagyon tud mit kezdeni az absztraktság vádjával és amellett érvel, hogy a realisták alapvető tévedésben vannak az absztrakció természetét illetően. Mint mondja, valójában egy, az absztrakció magasabb szintjén álló gondolat nem az esetek szűkebb körére érvényes, mint ahogy azt a realisták szerinte sugallják, mert az absztrahálás során csak a nem lényeges információkat, az ún. fehér zajt távolítjuk el, nem azt, ami igazán lényeges.

Nem vagyok róla egészen meggyőződve ugyanakkor, hogy Thomas ellenvetése teljesen megalapozott. John Dunn (1994), a kortárs realizmus manapság kissé háttérbe szorult, ám máig aktív előfutára, alapító figurája például azért kritizálta egy régebbi recenziójában a kortárs politikaelméletet, hogy az nem hajlandó a politikai gyakorlatban szereplő problémákkal azok között a fogalmi keretek között beszélni, ahogy azok a politikai gyakorlatban megjelennek, s helyette rendkívül bonyolult, nehezen érthető és életidegen kérdésekre keresnek választ. Ennek alapján pedig az absztrakciós vád talán nem is kizárólag arról szól, hogy az általánosítás folyamatában egyre kevesebb esetre lesz alkalmazható az adott koncepció, hanem, hogy az absztrakt nyelv segítségével olyan dolgokról kezdünk beszélni, ami nem létezik a valóságban vagy csak keveseket érint. Hogy ez a felvetés sem egészen problémátlan, azt Matt Sleatnek (2013: 12-13) a dunyi felvetésre adott elutasító válasza mutatja. Szerinte ugyanis attól, hogy valami szokatlan, nehezen érthető vagy valakinek nem tetszik, még nem biztos, hogy nem fontos politikai kérdés, ezért az absztraktság kritikájával óvatosan érdemes bánni.

- (4) S végül ott a negyedik kérdés, a politikai ítélőképesség, vagyis a konkrét politikai kontextushoz igazított döntés felértékelése az elméletből levezetett, azzal igazolt döntéssel szemben. Érdekes módon ez a kérdés valamiért elég ambivalens módon van jelen a kortárs realizmusban annak ellenére is, hogy a politikai virtú (Machiavelli), *discrezione* (Guicciardini), *Augenmass* (Weber), *statemanship* (Morgenthau) és a többi hasonló fogalom, akár csak a politikai prudencia fogalma igen számottevő szerepet töltenek be a politikai realizmus tágabb hagyományában. Köszönhető ez talán annak is, hogy az iránta leginkább érdeklődő John Dunn (2000) kevésbé népszerű a fiatalabb nemzedékek

ben, s annak is, hogy az ítélőképesség kérdése valamiért szorosan összefonódott a moralizmus problémájával, mint például Mark Philpnél (2012), aki politikai erényként határozza meg a megfelelő politikai cselekvés kiválasztásának képességét

Mindez azért fontos, mert a politikai realizmus tágabb jelensége egyszerűen megérthetetlen lenne az utópizmus kritikájára irányuló szándékok figyelembevétel nélkül. Már idéztem a realizmus klasszikusai közül Machiavelli idevágó gondolatait, de a sor jócskán bővíthető még. Mint majd látni fogjuk jelen könyv második részében, Thuküdidész, Xenophón és Arisztotelész is kritikusan viszonyul az utópiákhoz. De hogy későbbi példát is említsek, David Hume egyik legnagyobb hatású esszéjében, amelyet az amerikai alkotmány szerzői is előszeretettel olvastak és amely *Egy tökéletes köztársaság terve* címet viseli, s akár azt a benyomást is keltheti, mintha utópikus eszmékkel kacérkodna, valójában éppen azzal kezdi fejtegetéseit, hogy a létező alkotmányokat csak óvatosan szabad reformálni, hiszen az emberi természet olyan, hogy csak korlátozottan racionális lévén, jobban ragaszkodik a megszokotthoz, ismerthez, mint a racionálisan igazolthoz, ezért minden reformnak apróbb lépésekben szabad csak megvalósulnia. Később pedig Platón és Morus Tamás műveit rövid úton elintézi, mint szintiszta képzelgéseket, képzeletbeliket (Hume, 1994). Sőt, ahogyan a szöveg végén rámutat, javaslatai nagymértékben követik a németalföldi Egyesült Tartományok alkotmányos berendezkedésének mintáját, vagyis egy egyszerre forradalmi, ugyanakkor már létező és bevált mintát. Mikor tehát Hume a tökéletesről beszél, igyekszik a valósághoz minél közelebb tartani képzeletét. Hume érvelése ezen a ponton konzervatívnak is mondható (Quinton, 1995), amennyiben az anti-utópizmusának forrása az ember korlátozottan racionális viselkedése, de ez ne tévesszen meg minket: Hume itt egy olyan mérsékelt politika képviselője, amelytől a mélyreható politikai változás sem idegen, amennyiben a közösség tagjainak elfogadható.

Érdemes talán megemlíteni, hogy Lorna Finlayson korábban idézett realizmuskritikájának gyenge pontja az, hogy figyelmen kívül hagyja mind a kortárs realista politikaelmélet, mind a tágabb értelemben vett politikai realizmus kétdimenziósságát. Amit ő szükségtelen és az elméletből nem következő pesszimizmusnak lát, az nem kis részben a realizmus anti-utópizmusának eredménye. Ám ez az anti-utópizmus nem szükségképpen jelent konzervativizmust abban az értelemben, ahogy Finlayson érti a kifejezést. Hume konzervativizmusa erre a jó példa: olyan anti-utópikus álláspont ez, amelybe igenis beleférhetnek akár a forradalmi változások, csak nem mindegy, hogy a változtatási szándék mennyire van összhangban az emberi természettel.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a kortárs realizmus félreérti magát, amikor túlságosan az anti-moralizmusra fókuszálja a figyelmét, mert már a kortárs rea-

lista elmélet is sok anti-utópikus vonást mutat, s a tágabb értelemben vett politikai realizmus pedig tele van ezzel a problematikával. A korábban emlegetett kétszer kétfrontos háború forrása is ez a kétdimenziós jelleg, s nagyon sokat hozzátesz ahhoz, hogy különböző realistákat különböző problémák foglalkoztassanak, s a realizmus olyan sokszínű legyen. Miközben minden realista többé-kevésbé egyértelműen anti-moralista és anti-utópikus, eltérő hangsúlyokat rendelhet e két területhez és azokon belül is eltérő problémákat láthat fontosabbnak vagy kevésbé fontosnak.

A realizmus toposzai

Éppen azért, mivel a realizmus fogalma eleve kétdimenziós, s ezeken belül is számos részprobléma merül fel, amelyekhez különböző módon lehet viszonyulni, különböző alakváltozatok meglehetősen gazdagsága létezik mind a kortárs realista politikaelméleten, mind a tágabb értelemben vett politikai realizmuson belül. Mégis úgy tűnik, hogy létezik egy politikai realizmus (ezúttal a kortárs realista elmélet szűkebb jelenségét is ideértve), amely korokon átívelően és nagyon különböző műfajokban egyszerre felbukkan. Ám ezt a realizmust, éppen változatossága folytán, nem érdemes egyetlen definíciónak alárendelnünk, hanem bölcsebben járunk el, ha inkább listázzuk azokat a jegyeket, amelyeket általában a realizmussal szoktunk azonosítani. Hiszen egyébként is ez az a mód, ahogyan egy gondolatmenetet realistaként szoktunk azonosítani a gyakorlatban, akkor is, ha a szerző maga nem tartotta magát annak vagy maga a terminus sem létezett az ő idejében. Így jár el Galston is, Sabl is, Sleat is, de különböző check-listeket más szerzőknél is megtalálunk, különösen a kortárs elméleti irodalomnak abban a részében, amely kifelé, a realista elméleti irodalmat nem vagy alig ismerő közönséghez szólva kíván a realizmusról beszélni.

A realizmusnak a check-listen alapuló meghatározása azért is hasznos lehet, mert azt feltételezi, hogy nem csak alakváltozatai vannak a realizmusnak, de fokozatai is. Ha valaki bizonyos pontokon realista nézeteket vall, más esetekben lehet nem realista (vagy csak közömbös bizonyos témák iránt). De ez nem jelenti azt, hogy a realizmus különböző elemei teljesen esetleges módon kapcsolódnának egymáshoz. Bár egy korábbi írásomban ezt a lehetőséget sem zártam ki, ám a realizmus fogalmának kétdimenzióssága épp az ellenkező irányba mutat: azt sugallja, hogy nem szabad választás kérdése, hogy valaki ezen tulajdonságok közül melyeket választ ki és melyeket nem, hanem bizonyos mértékig legalábbis összekapcsoltan, csomagban fogadjuk vagy utasítjuk el.

Galston, 2010	Sabl, 2011	Szűcs, 2014	McQueen, 2017
Anti-utópizmus (a legrosszabbra készülés és a kivihetőség szempontjainak hangsúlyozása)	Az ideális elmélet egyoldalú és káros	A tudománnyal észembeni szkepszis, a normativitáshoz való polémikus viszony	Anti-utópizmus
a politikai konfliktusok központi szerepe (amelyek nem hasonlítanak az intellektuális konfliktusokra)	Konfliktusok	A politika konfliktusos természete	Egyetnemértés és konfliktus kiemelt szerepe
Modus vivendi fontossága	A gyengék és hatalomnélküliek igénylik a leginkább a normákat és konvenciókat	A hatalom instabilitása	A rend elsődlegessége
Szenvedélyek és érzelmek figyelembevétele a politikai szereplők motivációiban	Érdekeknek fontos szerepe van a politikában	Korlátozott racionalitás	
Az emberek nem egyenlők		Morális tökéletlenség	
A racionális deliberáció a politikai konfliktusok megoldásának nem a legjobb módja	Instrumentalista igazolás nagyon is helyes	Manipuláció	
A politikaelmélet normáinak óvakodnia kell a túlzott univerzalizmustól		Tudománnyal szembeni szkepszis	

A politikaelmélet normáinak a valóságtól való teljes elszakadástól	A valóság összetettségére tekintettel kell elméletet alkotni	Tudománnyal szembeni szkepszis	A realizmus nem önálló politikai filozófia
A morális megfontolásokkal nincs önmagukban baj	A moralizmust el kell utasítani, a morális megfontolásokat nem	Polémikus viszony a normatív elméletekkel	a politika autonómiája
Az intézmények jelentése, használata mindig vitatott és változik	Az elméletnek a cselekvő nézőpontját kell felvennie	A cselekvés elsődlegessége	
Sok kérdést csak a hatalom segítségével lehet eldönteni	Bizonyos kérdések csak erővel és kényszerrel oldhatók meg	A hatalom kiemelt szerepe	
A politikai ítélőképesség az eszköze a sajátosan politikai problémák megoldásának		Politikai ügyesség	
		Látszat és valóság ellentéte	

A táblázatban négy cikk check-listjeit foglaltam össze azzal a céllal, hogy megmutassam, hogy a politikai realizmust (ideértve a kortárs realista elméletet is) nem olyan nehéz felismerni néhány jellemzője alapján. Bizonyos elemeket szinte visszatérően megtalálunk bármely felsorolásban, más esetekben csupán a részletezettség és a megfogalmazás részletei indokolják az üres helyeket a táblázat bizonyos pontjain. McQueen cikke elején pontokba szedett és ezért rövidebb listájából majdnem ugyanaz a realizmuskép bontakozik ki, mint a Galston cikkéből általam összeszedett lista alapján vagy éppen Sabl listájából (amely ráadásul nem is a realizmusról általában, hanem a harvardi realista iskoláról szól). Az általam készített lista sem lóg ki a sorból, pedig az ambíciója szerint egy elsősorban történeti hagyományként felfogott realizmus főbb ismertetőjegyeit veszi számba.

Konklúzió

Mindezekből egy olyan kép bontakozik ki, amelyik szerint a politikai realizmus felől nézve a politikai rend eredendően törékeny és esendő, a politikai cselekvés pedig mindig a „háború kódében” (hogy Clausewitz híres formuláját idézzem¹³) zajlik, érdekek és szenvedélyek hálójába gabalyodva és ahonnan nézve a célok és eszközök megítélése mindig vitatott, akárcsak az eredményeké. Mindebből nem csak az adódik, hogy az elméletalkotás túlzott ambícióival kapcsolatban kell szkeptikusnak maradni (anti-utópizmus), de azzal az illúzióval is le kell számolni, hogy a moralitás biztos iránytűként szolgálhatna a politikailag helyes és helytelen közötti választások világában (anti-moralizmus). De ha csak ennyi volna a realizmus, akkor egyszerűen elég lenne hallgatnia, ám a realisták azt is gondolják, hogy a politika gyakorlata nem lehet meg az elméleti reflexió nélkül (az elméletalkotás megvédelmezése) és hogy a hatalom és a siker sem igazol mindent (a might is right elutasítása).

A kérdés csak az, hogy mit kezd ezzel a kétszer kétfrontos küzdelemmel a kortárs realista politikaelmélet és hogy tanulhat-e valamit a modern realizmus klaszszikusaitól és a realizmus populáris kulturális reprezentációitól. A következő négy fejezetben főként erről lesz szó.

¹³ Clausewitz és a realizmus kapcsolatáról lásd Lebow, 2003.

2. A legitimitás problémája a kortárs realista politikaelméletben

Bevezetés

Kevés dolog tűnik egyértelműbbnek a kívülállók szemében, mint, hogy a kortárs realista politikaelmélet a legitimitás körül forog (Sigwart, 2013). Alkotható-e elmélet a politikai autoritás eredetéről, az alattvalók iránta való lojalitásának forrásáról és azokról a kritériumokról, amelyek alapján megkülönböztethetjük a politikai hatalom nyers formáit az igazolt formáktól, olyan módon, hogy ez az elmélet sajátosan politikai legyen, azaz ne szoruljon rá a politika világán kívülről származó, általános morális elvek, értékek elfogadására? A tét nem csekély. Ha nincs ilyen sajátosan politikai elmélet, akkor vagy kénytelenek vagyunk az erkölcs általános fogalmaihoz fordulni segítségért vagy azt kell gondolnunk, hogy a politikai hatalom végső soron nem szorul igazolásra, létezése már elég ahhoz, hogy kénytelenek legyünk alávetni magunkat az általa meghatározott szabályoknak. Előbbi esetben a politika végső soron alkalmazott etika, utóbbi esetben pedig bele kell nyugodnunk, hogy „might is right”.

Érdekes kérdés persze, hogy miért volna baj akár az egyik, akár a másik válasz. Miért elfogadhatatlan valakinek, egyfelől, hogy a politikai legitimitás az igazságosságról alkotott általánosabb elképzelésekben gyökerezik, vagy, hogy, másfelől, a politikai hatalom egyszerűen csak létezik, egy adottság, amivel együtt kell tudnunk élni? Utóbbit szerintem könnyebb belátni, s ebben a kortárs realisták nagyobb nehézségek nélkül egyetértésre tudnak jutni azokkal, akikkel az előbbi kérdésben alapvetően különbözik a véleményük. A politikai hatalom megítélhetősége a feltétele annak, hogy el tudjuk kerülni a zsarnokságot vagy az anarchiát. Márpedig a 20. század totalitárius rendszerei, illetve a bukott államokkal kapcsolatos tapasztalatok éppen elég meggyőző érveket szolgáltatnak arra, hogy igényünk legyen bizonyos mércékre azzal kapcsolatban, hogy mit tehet meg a politikai autoritás és mit nem. Sőt, valójában az a helyzet, hogy nem kizárólag efféle extrémítások igazolják a mércék szükségességét, hanem a mindennapi tapasztalataink is azzal kapcsolatban, hogy szükség van olyan autoritásra, amely vitás esetben eldönt bizonyos kérdéseket, de hatalmának vannak korlátai. Függetlenül attól, hogy mennyire bízunk abban, hogy eljárási szabályokkal vagy bizonyos elvekben való megegyezéssel rendezni tudjuk jelen- és jövőbeli konfliktusainkat, a mércék szükségességét nehéz jó szívvel kétségbe vonni.

Valamivel nehezebb belátni, hogy miért fontos a kortárs realisták számára annak hangsúlyozása, hogy a legitimitásnak sajátosan politikainak kell lennie. A kortárs realista politikaelmélet mérsékelt anti-moralizmusa azt jelenti, hogy a politika

bizonyos fokú autonómiával rendelkezik a moralitás szférájával szemben, ami legalább két feltevésen alapulhat (és a kortárs realisták általában mindkettőt egyszerre tekintik érvényesnek): az egyik, hogy a politikai legitimitás visszavezetése általános morális elvekre, értékekre leíró értelemben téves; a másik pedig, hogy normatív értelemben félrevezető. Az első feltevés sem olyan egyszerű, mint amilyennek látszhat, hiszen sok múlik azon, hogy pontosan mit is értünk az általános morális elvekre való visszavezetésén, de szempontunkból még fontosabb, hogy a második feltevés nem következik az elsőből, hiszen nincs elvi akadály annak, hogy egy leíró értelemben pontatlan elmélet mégiscsak hasznos legyen bizonyos célokra. Ám a kortárs realista politikaelmélet azt feltételezi, hogy a politikai legitimitás moralista igazolásával nem ez a helyzet, hanem az, hogy minden szempontból használhatatlan, sőt, veszélyes következtetésekhez vezet. Másként fogalmazva: az általános morális elvekre alapozott politikakép vagy nem képes sorvezetőként szolgálni a politikai cselekvés számára vagy egyenesen torz eredményt fog szülni. Hogy egy példát mondjak: egy ilyen felfogás a politika eljogiasításához vezethet, ami a legitim politikai döntések köréből egy rakás kérdést ki fog zárni, miközben nem lesz képes megakadályozni, hogy megfelelő politikai hatalom birtokában valaki felülírja azokat a szabályokat, amelyek a jog és a jogi intézmények körébe utaltak fontos politikai kérdéseket.

A legitimitás tehát azért központi kérdés a realista politikaelmélet számára, mert az dől el rajta, hogy lehetséges-e egyáltalán elméletet csinálni a politikáról (a „might is right” felfogás ellenében) és hogy az az elmélet lehet-e egyáltalán sajátosan politikai elmélet (az alkalmazott etikai megközelítéssel szemben). Nagyon is érthető tehát, hogy miért gyürkőzik neki majd minden kortárs realista elméletalkotó ennek a kérdésnek.

Másfelől viszont az is igaz, hogy a realista elméletalkotás korlátait nem is igen lehetne jobban példázni a legitimitás problémája által támasztott nehézségek bemutatásánál. Az igazságossággal szembeállított legitimitás ugyan a politika anti-moralista felfogásának alapköve, amelyre felépíthető egy a moralitástól legalább bizonyos fokú autonómiát élvező, sajátosan politikai normativitás, de a nehézségek is éppen ebből adódnak: egyáltalán nem magátólértetődő ugyanis, hogy tényleg lehetséges-e olyan módon meghatározni a politika normativitását, s ezen belül a legitim politikai rendet, hogy azok megítélése ne függjön előzetesen választott – morális – értékektől. A kortárs realista politikaelmélet kritikusai pontosan ezt a lehetőséget utasítják el. Vagy amellet érvelnek, hogy a legitimitás nem választható el az igazságosságtól (Jubb, 2014; Thomas, 2015; Nardin, 2017) vagy általánosságban véve a morális értékektől, aminek köszönhetően szerintük nem adható olyan koherens és plauzibilis leírás a legitimitásról, amely kizárná a legitimitás meghatározásából a morális értékekre hivatkozást (Erman – Möller, 2013; Estlund, 2017).

És a helyzet az, hogy erre a kritikára a kortárs realista politikaelméletnek nincsen különösebben meggyőző válasza. Abban az értelemben tragikus vonást kölcsönöz a kortárs realista politikaelméleti erőfeszítéseknek a legitimitás fogalmával való – hiábavalónak látszó – intellektuális küzdelem, hogy megmutatja a tágabb értelemben vett politikai realizmus egyik legfontosabb vonását: azt, hogy ellenáll az elméletté formálásnak. Megfelelő robosztus legitimitásfogalom nélkül pedig a kortárs realista politikaelmélet nem tud teljes értékű alternatívát kínálni vitapartnereinek elméleteivel szemben. Olyan veszteség ez, amelyet meggyőződésem szerint előbb vagy utóbb kénytelen lesz, a körkörös érvelések végére érve, végleg leírni, bármiféle kompenzáció reménye nélkül.

Nem gondolom ugyanakkor, hogy ez a probléma végzetes lenne a tágabb értelemben vett politikai realizmus szempontjából, még ha kellemetlenül meg is nehezíti a kortárs realista politikaelmélet helyzetét. Mint majd a II. részben Xenophón *Anabaszisz*áról szóló elemzésemben meg fogom mutatni, nincs feltétlenül szükség a legitimitás fogalmára ahhoz, hogy a morálistól különböző politikai normákról értelmesen beszélni tudjunk. Sőt, általánosságban a II. rész antik realista gondolataival való szembesülésből adódó legfontosabb tanulsága az lehet, hogy egy robosztus legitimitás koncepció erőltetése helyett a rezsimelmélet felelevenítése és a zsarnokság elutasítása több haszonnal kecsegtetheti elméleti szempontból a kortárs realista politikaelméletet is. Mi több, úgy gondolom, hogy ez közelebb áll Bernard Williams legitimitásról alkotott, sokat vitatott elgondolásaihoz is, mint azok az erőfeszítések, amelyek részben éppen az ő felfogásának védelmében születtek a kortárs realista politikaelmélet képviselőinek részéről.

Az alábbiakban a kortárs realista politikaelmélet egyik legtöbbet idézett alapszövegét fogom közelebbről megvizsgálni, Bernard Williams *Realism and Moralism in Political Theory* című írását, amely mindenekelőtt a legitimitás egy lehetséges realista felfogását vázolja fel John Rawls igazságosságelméletének alternatívájaként.¹⁴ Nem fogok persze itt megállni, hanem röviden áttekintem a Williams utáni kortárs realista elméletben megjelenő további elméleteket is John Horton nem-voluntarista legitimitásfelfogását, Matt Sleat és Mark Philp tökéletlen legitimitációs elméleteit, valamint Enzo Rossi nem morális értékekre alapozott legitimitás

¹⁴ Kis János érdekes és elgondolkodtató elemzését adja Williams koncepciójának, s bizonyos mértékig elfogadhatnak tartja, habár úgy véli, minden realista elmélet alapvetően ott hibázik, hogy a politika mint stratégiai küzdelem szempontját túlértékeli és indokolatlanul kiterjeszti a politika egészére (Kis, 2017: 74-77). Némiképp hasonló probléma foglalkoztatja Mark Philpet is (2012: 632), azt mondván: „Williams, at least, was influenced by Judith Shklar’s “liberalism of fear” and the Hobbesian premise of a radically disordered world in which politics has to impose order if any value is to be realised. That view tends to assume war and thereby politics as universals that trump moral universals. But anthropological literature ought to encourage scepticism about that. Order may well be the over-riding imperative for modern communities, but it is not always and everywhere the result of politics.”

koncepcióját.¹⁵ Ezeknek azonban nem fogok ugyanakkora figyelmet szentelni, mint Williams felfogásának, aminek három oka van: ezek egyike sem olyan átfogó, mint Williams elmélete (rövidsége ellenére); sőt, bizonyos mértékig lábjegyzetként is kezelhetők Williams írásához (ha nem is egyenlő mértékben kötődnek az általa mondottakhoz); végezetül pedig azért, mert általában nem is tartalmazznak radikálisan új meglátásokat hozzá képest.

Ahogy majd látni fogjuk, Williams koncepciójának célja eleve nem a morális kizárása volt a politikából, hanem annak a felfogásnak az elutasítása, amely a politikai normákat racionális morálisrendszerekből vezeti le és amely a liberális értékeket univerzális érvényűeknek tartja. Elméletének öt elemét fogom megkülönböztetni: a morális kritikáját, az első politikai kérdés fogalmát, az alapvető legitimitációs követelmény fogalmát, a liberális értékek és a legitimitás azonosításának modernitáshoz kötését és a weberi felelősségetika beemelését az elméletbe. Számos kritikai megjegyzést fogok tenni az egyes elemekkel és összekapcsolhatóságukkal kapcsolatban is. S bár amellet fogok érvelni, hogy Williams koncepciója nem intézhető el egyikönnyen arra hivatkozva, hogy valójában nem képes morális megalapozás nélküli, hangsúlyosan politikai legitimitáskoncepciót megfogalmazni¹⁶, ám azt is jelezni fogom, hogy az egyes megfogalmazható kritikai észrevételek végső soron mind ugyanarra a problémára vezethetők vissza. Hogy a realista elméletalkotásnak komoly korlátai vannak, s ezért nem képes egy robosztus és saját lábán megálló politikai legitimitáskoncepciót létrehozni, hanem inkább csak támpontokat tud kínálni a legitimitással kapcsolatban a gyakorlatban felmerülő problémákon való gondolkodás számára. És ezen a problémán érdemben a többi elméleti ajánlat sem tud segíteni, bár elgondolkodtató korrekciókat kínálnak Williams felfogásának bizonyos pontjaihoz.

¹⁵ Természetesen vannak másfajta elképzelések is a kortárs realista elméletben a legitimitással kapcsolatban. Érdemes Mark Philp (2010) felfogására utalni például, amely meglehetősen közel áll Sleat elméletéhez, valamint Raymond Geuss (2008) felfogására, amely a legitimitásnak inkább leíró, mint preskriptív elméleteként jellemezhető és meglehetősen kritikusan nyilatkozik bármiféle absztrakt elméletalkotás lehetőségével kapcsolatban a legitimitásról: „Although they [i. e. the ideas about legitimacy] are not mere “reflections” of something else—certainly not mere “superstructural reflections of the economic base,” as held, for instance, by certain forms of vulgar Marxism—they also do not have a coherence and independence of the wider political and social world that would allow one to treat them completely in abstraction. One cannot, that is to say, sensibly expect to develop a cognitively illuminating Logik der Weltbilder(of the kind, for instance, envisaged at one point by Habermas)18 in which one maps their structure (and development) as purportedly freestanding abstract entities.” (Geuss,2008: 36)

¹⁶ Az effajta, túlságosan könnyű kezű elutasításra példa Charles Larmore, aki úgy úgy fogalmaz: „But then, to defend his „political realism,” Williams turns to the question whether the BLD is itself a moral principle and, if so, whether he has therefore failed to escape the „political moralism,” the supposed „priority of the moral over the political,” that he deplures. His reply is that „if it is, it does not represent a morality which is prior to politics. It is a claim that is inherent in there being such a thing as politics.” „This answer misses the crux, however.” (Larmore, 2013: 291)

A politikai moralizmus és a moralitás

Williams azzal kezdi az írását, hogy különbséget tesz moralitás és politikai gyakorlat kétfajta modellje között: az egyik az „enactment”, a másik a „structural”. Előbbi azt jelenti, hogy valaki bizonyos értékeket szeretne kifejezni a politikai cselekvés, a politikai hatalom eszközei segítségével, a másik modell pedig az emberi együttélés morális feltételeinek rögzítésére törekszik. Gyorsan kiderül persze, hogy az „enactment” modell kifejezéssel végső soron az utilitarizmusra utal Williams, a „structural” modell mögött pedig Rawls deontológiai elmélete (különösen *Az igazságosság elmélete*) rejlik. Vagyis Williams kiindulópontja az a két morálfilozófiai rendszer, amelyekkel életműve korábbi szakaszaiban mindvégig viaskodott, ami már előrevetíti a politikai moralizmus és realizmus szembeállításának azt a nemrégiben alaposan feltárt tulajdonságát (Hall – Sleat, 2017), hogy végső soron nem más, mint Williams moralitásrendszerekkel szemben megfogalmazott korábbi kritikájának egyik lehetséges korollárium.¹⁷

Ez pedig két szempontból is érdekes: egyrészt, mert így esnek azok a potenciális ellenvetések, amelyek szerint Williams legitimitásemlélete lopakodóan moralista, mert nem képes kizárni a morális értékeket a politikai legitimitás igazolásából. Bármilyen ilyen kritika ugyanis egy alapvető félreértésen alapul: azon tudniillik, hogy elsikkad benne, hogy mit kritizál Williams a moralitásrendszerben. Ahogy *Ethics and The Limits of Philosophy* című klasszikus művében fogalmaz:

„Earlier I referred to morality as a special system, a particular variety of ethical thought. I must now explain what I take it to be, and why we would be better off without it. The important thing about morality is its spirit, its underlying aims, and the general picture of ethical life it implies. In order to see them, we shall need to look carefully at a particular concept, moral obligation. The mere fact that it uses a notion of obligation is not what makes morality special. There is an everyday notion of obligation, as one consideration among others, and it is ethically useful. Morality is distinguished by the special notion of obligation it uses, and by the significance it gives to it. It is this special notion that I shall call “moral obligation.” Morality is not one determinate set of ethical thoughts. It embraces a range of ethical outlooks; and morality is so much with us that moral philosophy spends much of its time discussing the differences between those outlooks, rather than the difference between all of them and everything else. They are not all equally typical or instructive examples of the morality system, though they do have in common the idea of moral obligation. The philosopher who has given the purest, deepest, and most thorough representation of morality is Kant. But morality is

¹⁷ Ezt már a nyitó mondat is megerősíteni látszik: „I start with two rough models of political theory (or philosophy: the distinction is not important here) with respect to the relation of *morality* to political practice.” (Williams, 2005: 1 – kiemelés SzZG). Később pedig azt mondja, hogy „In both cases, political theory is something like applied *morality*.” (Williams, 2005: 2 – kiemelés SzZG). Az esszében összesen 10 alkalommal szerepel a *morality* kifejezés, és minden alkalommal a realista állásponttal szembeállítva.

not an invention of philosophers. It is the outlook, or, incoherently, part of the outlook, of almost all of us. „ (Williams, 2006: 174)

valamint:

„Many philosophical mistakes are woven into morality. It misunderstands obligations, not seeing how they form just one type of ethical consideration. It misunderstands practical necessity, thinking it peculiar to the ethical. It misunderstands ethical practical necessity, thinking it peculiar to obligations. Beyond all this, morality makes people think that, without its very special obligation, there is only inclination; without its utter voluntariness, there is only force; without its ultimately pure justice, there is no justice. Its philosophical errors are only the most abstract expressions of a deeply rooted and still powerful misconception of life.”(Williams, 2006: 196)

Vagyis, Williams kifogása a moralitással szemben az, hogy az érvényes etikai megfontolások körét szükségtelenül és filozófiailag igazolhatatlan módon korlátozza néhány morális szempontra. Ebből pedig viszonylag könnyen kikövetkeztethető, hogy az általa kantianusnak tartott Rawls igazságosságelméletével mi az alapvető baja: egy olyan politikaképen alapul, amely a politikai élet gazdagságát a moralitás szempontjaira igyekszik redukálni.

Az első politikai kérdés

Williams ezek után félreteszi a kétfajta modell közötti különbségtételt, mondván, hogy ezek valójában a lényegét illetően egyformák, azaz a politikát „alkalmazott moralitásként” kezelik, majd pedig kimutatja, hogy Rawls még a későbbi életművében – így a *Politikai liberalizmus*ban – is ragaszkodik ahhoz a feltevéshez, hogy a politikai rend, a pluralizmus állapotában is a „puszta modus vivendin” túlmenő, a moralitásban gyökerező egyetértésen alapul.

Az így definiált – utilitarizmust, korai és kései Rawlst is magában foglaló – politikai moralizmussal állítja szembe aztán Williams a politikai realizmust, amelynek kiindulópontja az „első politikai kérdés”. Ezt hangsúlyosan hobbesi fogalmakkal úgy írja le, mint ami nem más mint „a rend, védelem, biztonság, bizalom és a kooperáció feltételeinek biztosítása.”

Azért fontos, hogy ez az első politikai kérdésnek egy hobbesiánus változata, mert valójában cseppet sem magátólértetődő, hogy ezek a fogalmak szorosán összetartoznak,¹⁸ ám a *Leviatán* politikaképe – amiről a későbbiekben még bővebben szó lesz a realizmus modern klasszikusairól szóló fejezetben – éppen ilyen. Hobbes szerint egy társadalom akkor maradhat csak fenn, ha létezik egy olyan autoritás, amely képes erővel és tartósan biztosítani az egymásnak adott ígéretetek megtartását. Nem arról van szó

¹⁸ Mándi Tibornak köszönöm, hogy erre többször is felhívta a figyelmemet vitáink során.

persze, hogy az autoritás mindig erővel lépne fel: a stabilitás, a kiszámíthatóság ahhoz vezetnek, hogy az emberek szívesebben fogják megtartani az ígéreteiket és félnek majd megszegni azokat. Az első politikai kérdés hobbesiánus vonásaként tarthatjuk számon azt is, hogy Williams félreérthetetlenül arra utal, az első politikai kérdés nem oldható meg egyszer s mindenkorra, hanem újra és újra meg kell küzdeni vele.

Felvethető itt még három további kifogás: egyrészt, vajon van-e érdemi különbség az első politikai kérdésre irányuló realista érdeklődés és az igazságosság moralista meghatározásán alapuló felfogás között abban az értelemben, ahogy azt Williams sugallja (1). A másik, hogy a rend, biztonság, bizalom stb. valóban egy politikai kérdésre adott válaszok-e, nem inkább morális jellegűek (2), a harmadik pedig, hogy megkerülhető-e az igazságosság problémája az első politikai kérdés problémájának bevezetésével (3)?

- (1) Ami az előbbi kérdést illeti, bár Williams expliciten nem tér ki erre a problémára, aligha lehet véletlen, hogy az „első politikai kérdés” végső megoldhatatlanságát hangsúlyozza. Williams egy módszertani jellegű különbségtétellel él a rawlsi megközelítéssel szemben: nem fogadja el semmilyen olyan konstrukciónak a létjogosultságát, amely – legalább logikailag – megelőzné a tényleges politikai konfliktusokat és így képes lenne azokat mederben tartani. Bár a politika vagy a morál elsőbbsége körüli realista vita némiképp obskúrúsnak tűnhet kívülről nézve, azért azt el kell ismerni, hogy Williams felvetése Rawlsszal összevetésben nem teljesen alaptalan és a kettejük közötti módszertani szembenállás tétjei sem beláthatatlanok: ha az „első politikai kérdésre” nincs általánosan érvényes válasz, akkor *Az igazságosság elmélete* gyakorlatilag nem szól semmiről.
- (2) Az a kérdés viszont, hogy a biztonság, a bizalom, rend stb. maguk is nem morális értékek-e, elsősorban akkor érdekes, ha komolyan azt gondoljuk, hogy Williams realizmusa minden etikai megfontolást ki akarna zárni a politikából. Valójában azonban nem ez a helyzet. Az a fenti idézet alapján is nyilvánvaló, hogy a moralitásrendszerbe Williams szerint nagyon sok minden nem fér bele, s abból kiindulva, amit az *Ethics and The Limits of Philosophy* X. fejezetében mond erről a kérdésről, könnyen arra juthatunk, hogy a bizalom vagy a rend nem illeszthetőek be a moralitásrendszerbe. Más kérdés, hogy ez a distinkció mennyire fontos valójában, Williams filozófiájának kontextusán kívül. Ám ennek eldöntése nem jelen könyv feladata. Itt és most csak az számít, hogy a rend, bizalom, biztonság garantálása az első politikai kérdéshez tartoznak, viszont nem tűnnek a moralitásból közvetlenül levezethetőeknek. Az első politikai kérdéshez pedig azért tartoznak, mert ezek biztosítása nélkül egy társadalom egészen egyszerűen nem képes tartósan fennmaradni, vagyis, ha ezek nem biztosítottak, akkor nem lesz, aki feltegye (és megválaszolja) az igazságosságra vonatkozó kérdéseket sem.

- (3) A legfontosabbnak azonban a harmadik lehetséges kifogás tűnik és Williams is ezt tarthatta a legfontosabbnak, mert a gondolatmenete is ebbe az irányba haladt tovább. Közölte ugyanis, hogy az első politikai kérdésre adott válasz csak szükséges, de nem elégséges feltétele a politikai legitimitásnak. Még Hobbesnál is, mondta Williams, akinél pedig a kétféle feltétel egybeesni látszik, ott van az az elvárás, hogy az első politikai kérdésre adott válasz ne váljon maga is részévé a problémának. Ám sokan mások – s így maga Williams is – egyenesen úgy vélik, hogy a rend, biztonság stb. biztosítása csak szükséges feltétel, míg az elégséges feltétel teljesüléséhez arra is szükség van, hogy az első politikai kérdésre adott válasz eszköze is legitim legyen. Erre vezeti be Williams az alapvető legitimációs követelmény fogalmát, ami egyfajta válaszkísérletként fogható fel arra az ellenvetésre, hogy lehet-e normatív tartalma a legitimitásnak, ha csak nem vezetjük vissza az igazságosságra.

Az alapvető legitimációs követelmény

Az alapvető legitimációs követelmény fogalmának bevezetése azért fontos, mert ha meggyőzően van megfogalmazva, akkor a viszonylagos autonómiát élvező politika számára egy sajátosan politikai megalapozást ad, s ezáltal eltávolítja a politikai realizmustól az igazságosság politika moralista problémáját. Ha ugyanis elfogadjuk Williams koncepcióját, akkor Rawls elméletével – s általában a politikai moralizmussal – nem csak módszertani probléma van, hanem tartalmi is. A legitim politikai autoritásnak ugyanis valójában nem az igazságosság követelményeit kell mindenképp kielégítenie, hanem az alapvető legitimációs követelményeket. Hogy mik is ezek? Williams többször is nekifut ennek a kérdésnek és összességében úgy tűnik, szerinte a politikai autoritásnak elfogadható (az „acceptable” kifejezést Williams többször is idézőjelben használja) választ kell kínálnia lényegében minden egyes alattvaló számára arra a kérdésre, hogy mi a különbség az első politikai kérdésre adott válasza és annak hiánya között. Ez a válasz nyilvánvaló módon nem univerzálisan érvényes Williams szerint, hanem történeti kontextustól függ, hogy mikor minek van értelme („makes sense”) egy politikai rend legitimációjaként.

Azt a kézenfekvő ellenvetést elméletével szemben mindenesetre expliciten megválaszolja, hogy az alapvető legitimációs követelmény morális alapelv-e és azt a választ adja, hogy számára az a fontos, hogy olyan alapelv, amely a politika viszonyai között válik egyáltalán relevánssá és így nem előzi meg a politika problémáit

(Williams, 2005: 5).¹⁹ Hogy itt Williams szeme előtt saját moralitással kapcsolatos nézetei lebeghettek, azt jól mutatja, hogy az alapvető legitimitációs követelmény fogalmát háromszor is, hangsúlyosan elvlasztja a moralitás fogalmától.²⁰ Erősen hobbesiánus ihletettségű tézise Williamsnek, hogy a politika ott kezdődik, amikor arra kezdik keresni a megoldást, hogy az emberek egy csoportja ne terrorizálhasson másokat (ez volna ugyebár az első politikai kérdés), az alapvető legitimitációs követelmény pedig arra szolgál, hogy megkülönböztessük az elfogadható és nem elfogadható megoldásokat erre a problémára. Másként megfogalmazva: egyetlen állam sem cselekedhet igazoltan úgy alattvalóival szemben, hogy megfossza őket a védelem és biztonság minden formájától („being radically disadvantaged”). Ez lényegében ugyanis a külső ellenség státuszába taszítaná őket.

A politikai legitimitás feltételei tehát nem azonosak az igazságosság követelményeivel, hanem annál jóval szerényebb igényeket fogalmaznak meg az autoritás gyakorlóival szemben: nem azt várja el ugyanis, hogy a politikai autoritás ne okozzon sérelmeket senkinek és azt sem követeli meg, hogy ténylegesen minden lépését elfogadtassa az emberekkel. Utóbbira már csak azért sincs szükség, mert egy igazolás elfogadását ki lehet erővel is kényszeríteni, Williams viszont nyomatékosan azt állítja, hogy éppen azért létezik alapvető legitimitációs követelmény, mert nem fogadhatjuk el, hogy az erő igazolhatja önmagát. Így mindössze annyit várhatunk el, hogy a politikai autoritás értelmes (konkrétan: a megoldandó problémától magától világosan megkülönböztethető) megoldást kínáljon az első politikai kérdésre.

Williams jól látta elmélete számos buktatóját is. Így például azt, hogy meghatározásait és példáit egy világos határokkal rendelkező állam és alattvalói közötti egyértelmű viszonyra egyszerűsítette le (ideértve a helótákra való hivatkozását, akiket erős leegyszerűsítéssel a spártai állammal háborúban álló ellenségeiként festett le²¹), illetve kénytelen volt beismerni, hogy a legitimitás gyakran fokozati kérdés. Sőt, azt is bevallotta, hogy nagyon nehéz praktikusán használható formában leírni azt, hogy mi számít az alapvető legitimitációs követelménynek megfelelő értelmes, elfogadható válasznak, részben azért is, mert azt sem könnyű meghatározni, kinek a számára kell elfogadhatónak lennie.

¹⁹ Két további megfogalmazása is azt mutatja, hogy a legitimitástól nem szükségképpen idegenek a morális értékek: «It does not deny that there can be local applications of *moral* ideas in politics, and these may take, on a limited scale, an enactment or a structural form.» és „This may indeed be explained in terms of an *ethically* elaborated account of the person as having more sophisticated interests, which may involve, for instance, a notion of autonomy.” (Williams, 2005: 8 – kiemelések SzzG)

²⁰ Vö. „it does not represent a *morality* which is prior to politics” (Williams, 2005: 5 – kiemelés SzzG), „the BLD does not represent *morality* prior to politics” (Williams, 2005: 7 – kiemelés SzzG), „This is to reject the *basic* relation of *morality* to politics as being that represented either by the enactment model or by the structural model.” (Williams, 2005: 8 – félkövérrel kiemelés SzzG)

²¹ Lásd például: «The citizens of ancient Sparta regarded the Helots openly as enemies, and in at least one period, the Spartan officials, on taking office, renewed a declaration of war against them. The frequent Helot “revolts” were thus simply attempts to fight back.” (Williams, 2005: 5). Vö. Williams, 2005: 6.

Az így felfogott legitimitásnak valójában kettős karaktere van, bár Williams ezt a tényt nem különösebben hangsúlyozza: egyrészt, tartalmaz egy általunk abszolútnak nevezhető megkülönböztetést a legalább elvileg legitimálható és a semmilyen formában nem legitimálható politikai cselekedetek között (utóbbiak azok, amelyek az alattvalóktól minden védelmet megvonnak), másrészt tartalmaz egy megkülönböztetést a legitimáció elfogadhatónak tartott és nem elfogadható formái között, amelyet relatívnak mondhatunk. Ez a kettős karakter pedig azért fontos, mert a williamsi koncepció két markánsan különböző, de egyaránt nehezen kezelhető problémájára irányítja rá a figyelmet.

Az abszolút megkülönböztetés ugyanis azt a gyanút veti fel, hogy ha nem is a moralitásrendszer értelmében, de mégiscsak egy *politikaelőtti* morális kritériumot szab a politika számára. Bár Williams amellett érvel, hogy ez a megkülönböztetés csak azáltal jön létre, hogy maga az első politikai kérdés felmerül, de éppolyan könnyedén és plauzibilisen lehetne azt az álláspontot választani, hogy az abszolút megkülönböztetésnek *meg kell előznie* az első politikai kérdést. Ugyanis, ha nem volnánk róla *már eleve* meggyőződve, hogy mások minden védelemtől való megfosztása elfogadhatatlan, akkor *fel sem merülhetne* az első politikai kérdés. Ez persze könnyen lehet, hogy kizárólag a frappáns, de ezúttal túlságosan leegyszerűsítő williamsi megfogalmazásból adódó félreértés. Mert ha komolyan vesszük, hogy az autoritás és alattvaló közötti viszony komplex, valamint, hogy a legitimitás meglete inkább fokozati kérdés, az abszolút megkülönböztetés elveszíti praktikus jelentőségét, s csupán az a – merőben formális – szerepe marad, hogy egyáltalán lehetővé tegye a legitim és a nem-legitim közötti különbségtételt. Felvethető ugyanis (bár Williams maga nem mond ilyet), hogy ha nem létezne ilyen abszolút különbségtétel, legalább formálisan, akkor egy csúszós lejtő jönne létre a realizmus felől a „might is right” felfogás felé, hiszen lényegében nem lenne semmi, ami elvileg megkülönbözteti a sikeres uralom széles körben elfogadott igazolását a legitimitástól.

A relatív megkülönböztetés problémája egészen más: Williams arról akar meggyőzni bennünket, hogy a legitim autoritásnak elfogadható igazolással kell rendelkeznie tetteiről, s minél többet mond arról, miként is képzei el ezt, annál nehezebb lesz megkülönböztetni az alapvető legitimációs követelményt a szerződéselméletek régimódi, tényleges beleegyezésen alapuló változatától. Azt mondja ugyanis, mégpedig többször is, hogy mindenki számára elfogadhatónak kell lennie az igazolásnak.²² Igaz, tesz három fontos megszorítást is: a) valójában nem kell

²² Williams, bár gondosan kerüli a beleegyezést (consent), de annál gyakrabban beszél elfogadásról (acceptance) a legitimitás kapcsán. Például azt mondja, hogy: „Meeting the BLD can be equated with there being an “acceptable” solution to the first political question.” (Williams, 2005: 4) Egy másik alkalommal pedig, hogy „we can get from the BLD a constraint of roughly equal acceptability (acceptability to each subject)” (Williams, 2005: 7).

mindenkinek elfogadnia, b) nem minden tettet kell igazolni²³, c) kifejezetten csak a legitimitást kell elfogadni, nem magát az intézkedést²⁴.

Ezzel együtt is, Williams koncepciója, még ha kevésbé absztrakt is első pillantásra, mint a rawlsi elmélet, valójában meghökkentően erős hasonlóságokat mutat vele. Mi több, bizonyos szempontból még radikálisabbnak is tűnik nála, amennyiben az alapvető legitimitációs igény sokkal közelebb áll a klasszikus szerződéselméleti felfogáshoz, mint Rawls elmélete. Nehéz ugyanis Williams elszórt megfogalmazásait másként, mint nemhogy egy hipotetikus, hanem inkább tényleges beleegyezést igénylő, sőt, nem is megállapodáson [agreement], hanem beleegyezésen [consent]) alapuló²⁵ viszonyként értelmezni állam és alattvalói között, ami egy sokkal erősebb feltételnek tűnik a rawlsinál. Mint például, amikor azt mondja, hogy

„However, one sufficient condition of there being a (genuine) demand for justification is this: A coerces B and claims that B would be wrong to fight back: resents it, forbids it, rallies others to oppose it as wrong, and so on. By doing this, A claims that his actions transcend the conditions of warfare, and this gives rise to a demand for justification of what A does. When A is the state, these claims constitute its claim of authority over B. So we have a sense in which the BLD itself requires a legitimation to be given to every subject” (Williams, 2005: 6).

Ne felejtjük el, hogy a határvonás hadviselés (warfare) és legitim autoritás között milyen erősen kötődik a klasszikus szerződéselméletekhez. Nem csak a bellum omnium contra omnes hobbesi gondolata épül erre, de a locke-i appeal to heaven eszméje is. Williams ezen a ponton talán szükségtelenül is rabja lett saját, klasszicizáló elméleti nyelvhasználatának. Az mindenesetre erősen kétséges, hogy miként lenne ez a konstrukció megvédhető a tényleges beleegyezés doktrínájának bevett kritikáival szemben.²⁶

Természetesen Williams koncepciója nem szerződéselméleti, ahogyan az e téren hozzá igencsak hasonló gondolatokat fejtegető Hume elmélete sem.²⁷ Mindezekelőtt azért, mert Rawlsszal ellentétben még csak elméleti konstrukcióként sem számol egy olyan pillanattal, amikor szerződéses formában létrejönne a politikai

²³ Az a) és b) pontokhoz lásd: Williams, 2005: 6.

²⁴ Ez nem teljesen egyértelmű a szöveg elején, de később azt mondja, hogy „The idea is that a given historical structure can be (to an appropriate degree) an example of the human capacity to live under an intelligible order of authority. It makes sense (MS) to us *as such a structure*.” (Williams, 2005: 10), ahol már a legitimitás az autoritás rendjére vagyis egy teljes politikai struktúrára vonatkozik, nem egyes aktusokra.

²⁵ Ez olyasmi, amit például Matt Sleat határozottan tagad, ám az állítása olyan szembeállításon alapul Williams és Weber között, amiről a későbbiekben meg fogom mutatni, hogy nem valami meggyőző (2014: 325).

²⁶ Az efféle szerződéselméletekhez lásd Horton 2012.

²⁷ A hasonlóságot hangsúlyozza kettejük között Philp, 2012: 634.

kötelességek. Ám mégsem egészen önkényes belemagyarázás Williams felfogásában szerződéselméleti vonásokat felismerni. Egyrészt a legitimitás problémája mindig akkor merül fel, amikor valaki autoritási «igényt» (claim of authority) fogalmaz meg mások felett. A politikai autoritás tehát nem adottság Williams szerint, hanem igazolásra szoruló igény, ami megnyitja a – merőben teoretikus – lehetőségét annak, hogy valaki egyáltalán dönthessen arról, hogy elfogadja vagy sem, ezt az igényt. Másrészt, hogy bár gondosan kerül a beleegyezés (consent) kifejezést Williams, de helyette használja az elfogadás (acceptance), másrészt az értelmesnek találás (makes sense) fogalmakat annak leírására, ahogyan az alattvalók legitimnek ismernek el egy politikai autoritást.

Ez pedig azért probléma, mert a szerződéselmélet szerű elemek absztrakttá és kevésbé plauzibilissé teszik Williams koncepcióját. Ráadásul legalább részben összeférhetetlenek a történeti kontextusból levezetett legitimitásfelfogással, amely Williams elméletének másik fontos építőköve. Éspedig azért összeférhetetlenek, mert nem működött minden (ha egyáltalán bármelyik) történetileg létező legitimitás a szerződések mintájára; és nem lehet egyszerre tagadni a szerződéselméleti kiindulópontot (Rawlsnál) és ugyanakkor olyan modellt alkotni, amely alig leplezetten követi a szerződéselméletek logikáját.²⁸

Történetiség, liberalizmus

Az persze nyilvánvaló, hogy Williams egy alapvetően eltérő levezetését akarja adni a legitimitás eredetének, mint Rawls: a történeti kontextushoz kívánja kötni, ami ezáltal az egyik legfontosabb, semmiképpen sem figyelmen kívül hagyható eleme Williams koncepciójának. Ennek oka nagyon is érthető: Rawls (eredeti) igazságosságelméletének egyik legzavarbaejtőbb vonása Williams szemében annak történeti-etlen univerzalizmusa, amely tévesen terjeszti ki a legitimitás történetileg változatos formáira a modern legitimitás hangsúlyosan liberális karakterjegyét.

A különben nem túlságosan hosszú és igen sok kérdéstről szóló írásának meglehetősen nagy részét teszi ki négy, Williams által összekapcsolt tézis kifejtése: a) a legitimitás követelményei nem univerzálisak, hanem történeti kontextushoz kötődnek; b) a modern korban a legitimitásnak jóformán egyetlen formája maradt elfogadható és ez a liberalizmuson alapul; c) ezért a legitimitásról alkotott múltbeli elképzeléseket nem normatív elméletként kell megítélni, míg a mostaniakat igen;

²⁸ Paradox módon egy nagyon hasonló jellegű problémát azonosít Glen Newey (2012) az igazságosság-nak a szubsztantívval szembeállított, procedurális változataival kapcsolatban, mert – mint mondja – a procedurális igazságosságot végső soron elkerülhetetlenül vissza kell vezetni a szubsztantív igazságosság elveire. Ez azért érdekes számunkra, mert úgy tűnik, bizonyos elméleti problémák elől nem lehet elfutni semmilyen jól kitalált fogalmi bűvészműtánnal.

d) az a liberalizmus, amelyre a jelenben a legitimitás elméletét alapozni érdemes, a shklari „félelem liberalizmusa” és nem valamiféle deontológiai elmélet.

Hogy a legitimitás követelményei történetileg változnak, azt Williams többször is leírja, többféle megfogalmazásban. Szövege alapján pedig legalább három különböző okot sejtethetünk amögött, hogy a legitimitásról szerinte nem lehet általában, csak történeti kontextushoz kötötten beszélni. Az egyik – legáltalánosabb – okról már beszéltünk: az első politikai kérdés nem absztrakt probléma, amelyre általános érvénnyel egyszer s mindenkorra válaszolni lehetne, hanem újra és újra felmerül, különböző formákban, ezért mindig újra és újra meg kell rá találni a választ. A másik ok a politikai struktúrák különbsége, ami azt jelenti, hogy nem csak mindig új problémára kell választ találni, de másfajta válaszokat is kell igazolni próbálni. Egy harmadik ok az emberek gondolkodásában bekövetkező változás: mást és mást tartanak az emberek elfogadhatónak, igazolhatónak különböző korokban.

Nem tartja azonban pusztá tévedésnek Williams, ha ma valaki úgy érzi, hogy bizonyos, a liberalizmusból levezethető követelmények teljesülése nélkül nem lehet elfogadható módon legitimitásról beszélni. Egyrészt, ma nem lehet faji vagy nemi kategóriák segítségével igazolni próbálni bizonyos emberek vagy csoportok hátrányba hozását. Másrészt, ma már nem lehet az autoritást a pusztá létezésével igazoltnak tekinteni, mint a modern kor előtt, amikor még az autoritásnak a tartós – bizonyos esetekben az emlékezet előtti időkbe visszanyúló – fennállását gyakran tekintették a legitimitáció kielégítő forrásának. Ma, ezzel szemben, ha nem áll rendelkezésre az érintettek számára elfogadható igazolás, nincs legitim autoritás sem.²⁹ Csak azt fontos látni, mondja Williams, hogy a liberalizmus és a legitimitás összekapcsolása a modern kor fejleménye (bár egy-két alkalommal óvatosan jelzi, hogy talán ma sem kizárólagos a kapcsolat), tehát egy történeti jelenség, amelynek kialakulása előtt léteztek a legitimitásnak más formái is.

Williams egyik kedvelt, visszatérően felemlgetett módszertani tézise, hogy hiba a múltbeli gondolkodáson számon kérni a jelen eszméit, vagy ahogy itt fogalmaz, maró gúnnyal, „Kantot játszani Artúr király udvarában”. Mint máshol kifejti, Williams fő kifogása, hogy a mi elvárásaink és a régiek összemérése azért értelmetlen a részünkről, mert valójában nem vagyunk abban a helyzetben, hogy ténylegesen választhassunk a kétféle felfogás között. A régiekét – s ezt itt is hangsúlyozza – elsősorban megérteni próbálni érdemes, egyfajta hermeneutikai hozzáállással, s nem normatív módon vizsgálni. Utóbbit a jelenbeli elképzeléseknek kell fenntartanunk, hiszen egyedül azokkal kapcsolatban lehet értelmesen arról beszélni, hogy számunkra mi elfogadható és mi nem, a legitimitás alátámasztásaként.

²⁹ Talán segíthet megérteni a szembeállítás Hume egyik gondolata az előző fejezetben hivatkozott esszéjében, amely úgy szól, hogy „An established government has an infinite advantage, by that very circumstance of its being established”

Mindebből már logikusan adódik, hogy az a fajta liberalizmus, amellyel a rawlsi igazságosságelmélet eredetileg operál (és amelynek bizonyos alapvető elemeit meghagyja a látszólag történetileg sokkal érzékenyebb *Politikai liberalizmus* is), lényegében értelmetlen Williams szerint, hiszen univerzalizisztikus igényei teljesen megalapozatlanok, a történetiség iránti érzék teljes hiányáról tanúskodnak. Ez újabb érv Williams számára a rawlsi elmélet ellen, ami – öszintén szólva – némiképp problémás. Mert Williams a maga koncepcióját egy másfajta liberalizmusra alapozza, a félelem liberalizmusára, de a helyzet az, hogy a shklari koncepciót Williams meglehetősen ambivalensen és igen kiterjesztően alkalmazza. Közben – egy kifejezetten ennek a témának szentelt esszében (Williams, 2005: 52-61) – a liberalizmus egyik történeti formájaként beszél a Judith Shklartól kölcsönzött és egyfelől a természetjogi alapú, másfelől a személyes fejlődést középpontba állító liberalizmustól megkülönböztetett „félelem liberalizmusáról”, jelen esszében több ponton is univerzalizálja, a modern liberalizmus határain túlnyúló érvényességgel ruházza fel azt. Így például magába a legitimitás fogalmába beépít egy kritériumot, amely a „félelem liberalizmusából” adódik és egyébként is úgy hivatkozik a félelemre, mint ami „alapvető”. Ezen a ponton Williams elmélete megint belebonyolódik abba a problémába, amit a klasszikus szerződéselméleti allúziók okoznak: az elméletének történeti és ahistorikus elemei közötti ellentmondásokba.

A felelősségetika

Elméletének ötödik fontos építőkockája – a weberi felelősségetika – viszonylag kisebb figyelmet szokott kapni a williamsi legitimitáskoncepció rekonstrukcióiban és ez az elem, amelynek segítségével Williams kísérletet tesz arra, hogy megválaszolja a kérdést kérdésre, hogy miként látja politika és etika, elmélet és gyakorlat viszonyát.

Hogy miért szokott kisebb figyelmet kapni ez az összetevő, annak egyik lehetséges magyarázata, hogy az angolszász politikai filozófiában meglepően kevésbé ismert és bizonyos fokú ellenségességgel figyelt Max Weber munkássága, aminek köszönhetően még a realisták számára sem mindig világos, miért kellene vele foglalkozni. Joshua Cherniss ugyan nemrégiben jelentetett meg egy cikket, amelyben Weber politikaképét – anélkül, hogy ezt túlhangsúlyozta volna – nehezen félreismerhetően williamsiánus fogalmakkal vizsgálja (Cherniss, 2016). Ám például Sleat egy 2014-es cikkében amellett érvel, hogy Williams alapvető legitimitációs követelménye különbözik Weber felfogásától is (Sleat, 2014) és ebben az sem zavarja, hogy maga Williams expressis verbis másként látta saját gondolatait, amikor több alkalommal is egyetértőleg hivatkozott Weberre (Williams, 2005: 8, 9, 11). Horton, akire ebben az esetben Sleat hivatkozik, maga sem közvetlenül Webert olvasva jut a

maga következtetésére, hanem David Beetham Weber-olvasatát felhasználva vezeti vissza a különbséget a weberi felfogás és Williams koncepciója között arra, hogy Weber a legitimitást azonosítja azzal, hogy egy autoritást az emberek ténylegesen legitimnek fogadnak el, míg Williams ennél gyengébb feltételt határoz meg az értelmesnek tartás (makes sense) kritériumával. Hogy ez mennyire igaz Williamsre, az érdekes kérdés, mindenesetre Horton ellenérzései Weberrel szemben nem tűnnek elszigeteltnek. Andrew Sabl például meglehetősen félrevezetően azt sugallja a *Ruling Passions*-ben, mintha Weber a személyes politikát részesítené előnyben a politikai gépezettel szemben, ami az ő alapvetően demokratikus elkötelezettségű elméletében meglehetősen erős negatív értékítéletnek számít (Sabl, 2002: 3, 103, 141, 168-169). Viszont az is igaz, hogy Mark Philp, mint majd később látni fogjuk, előszeretettel hivatkozik Weberre a *Political Conduct*-ban (Philp, 2007: 3, 11, 39, 42, 80-84, 89, 90, 92, 112, 136, 147, 148, 186, 236).

Az is hozzájárulhat a viszonylag csekély figyelemhez, amit a williamsi legitimitáselméletnek ez az eleme kapott, hogy Williams finoman szólva nem viszi túlzásba a kifejtését és hamarosan látszólag teljesen másról is kezd beszélni. Ám mivel a felelősségetika kulcsfontosságúnak tekinthető Williams elméleti konstrukciója szempontjából, ezért semmiképpen sem szabad megfedkezni róla.

A felelősségetika választ kínál ugyanis arra a kérdésre, hogy miként is képzelet el az etikai megfontolások szerepét Williams a politikáról való gondolkodásban, miután utóbbi gondosan leválasztotta a moralitásrendszerről. Előbb azonban egy kettős elhatárolással él: egyfelől elutasítja a politikának egy szűk, elsősorban az érdekekre fókuszáló felfogását, amely – mint mondja, a moralizmus tökéletes komplementere (hiába tűnik úgy, mintha annak tagadása volna), másfelől elhatárolja magától azt a morál-felfogást, azaz a moralizmust, amely egy morális ész autonóm eredményének tartja a politikával szembeni morális elvárások megfogalmazását. Mindkettővel szemben ugyanaz a kifogása Williamsnek: az, figyelmen kívül hagyják azoknak a tényezőknek a sokféleségét, amelyek egy-egy politikai döntésben szerepet játszhatnak.

Ezekkel szembeállítva a felelősségetika Williams szerint egyfelől azt jelenti, hogy a politikai döntésekben sokféle tényező játszhat egyszerre szerepet és a felelős döntést nem lehet általános elvekből levezetni, hanem csak az adott helyzet követelményeihez szabva³⁰, másfelől pedig azt, hogy etikai meggyőződéseink fölött nem rendelkezünk teljes kontrollal és ez nem is baj. Megfogalmazása szerint:

³⁰ Egy másik írásában így fogalmaz Williams: „Franklin D. Roosevelt famously said of Somoza, the ghastly dictator of Nicaragua, „He is a Son of a Bitch, but he is our Son of a Bitch.” This can, on some occasions, be the correct attitude. Again, the habitual saying of a less revered American president, „How will it play in Peoria?” can be a responsibly democratic question. But the main point is that the political does not simply exclude principle; it includes it, but many other things as well. Because the question „What should we do?” can only be a political question, there is not much that can be said in general about it at an ethical or philosophical level. But let me end with two sets of outline remarks.” (Williams, 2005: 73)

„We know that our and others’ convictions have to a great degree been the product of previous historical conditions, and of an obscure mixture of beliefs (many incompatible with one another), passions, interests, and so forth. Moreover, the joint outcome of these things has often been that political schemes had perverse results. We can now see to some extent how these convictions came about, and why they worked if they did and didn’t work when they didn’t; and we would be merely naive if we took our convictions, and those of our opponents, as simply autonomous products of moral reason rather than as another product of historical conditions. Even in the very short term, a minority conception can become mainstream or vice versa, and there can be significant changes in what counts as a conceivable or credible option. This does not mean that we throw our political convictions away: we have no reason to end up with none, or with someone else’s. Nor does it mean that we stare at our convictions with ironical amazement, as Rorty suggests. But we do treat them as political convictions which determine political positions, which means, for one thing, that we acknowledge that they have obscure causes and effects.” (Williams, 2005: 12-13)

Másként megfogalmazva, a felelősségetikai megközelítés egyrészt azt jelenti, hogy a politikában van helye a tág értelemben vett etikai megfontolásoknak, másrészt, hogy ezek olyan komplex cselekvési szituációkba vannak beágyazva, amelyekben az elméleti reflexió szerepe csak korlátozott lehet: részben az egyéb megfontolásoknak juttatott fontos szerep, részben viszont az etikai meggyőződések csak korlátozottan elméletté formálható mivolta miatt.

Ebből pedig egy nagyon fontos következmény adódik Williams szerint: az, hogy alapvetően elhibázott az a moralisták körében elterjedt módszertani megközelítés, amely a politikai etikai vitákat szövegértelmezési vitákként kezeli, mert Williams szerint helyesebb, ha az ilyen nézeteltéréseket inkább a politikai oldalukról ragadjuk meg.³¹ E megkülönböztetés lényege egyrészt annak elfogadása, hogy véleménykülönbségeink csak korlátozottan teoretizálhatóak, részben viszont az a felismerés, hogy a politikai etikai vitáknak politikai tétjük van, azaz nem kizárólag és nem is elsősorban arról szólnak, hogy kinek van igaza, hanem, hogy ki nyer.

Éppen ezért, mondja Williams, már az is tévedés, hogy a moralisták úgy beszélnek, mint akik elfogulatlan szereplőknek – utópikus törvényhozóknak, hivatalnokoknak vagy államalapítóknak címezhetnénk gondolataikat, a ténylegesen létező államok ténylegesen létező problémáit, a szereplők meggyőződéseit, szenvedélyeit, elfogultságait figyelmen kívül hagyva.³²

³¹ Horton hasonló szembeállításal él, mikor azt mondja: „And, as has often been remarked, conceptions of deliberative democracy favoured within contemporary liberal theory typically resemble an unusually well-conducted academic seminar rather than the hurly burly of political debate and argument. Generally, the conception of politics appears etiolated, antiseptic and impossibly high-minded” (Horton, 2010: 433)

³² Később, a Xenophónról szóló fejezetben vissza fogunk még térni ehhez a megkülönböztetéshez, mint ami segít elválasztani az antik realistákat ellenfeleiktől.

Bármilyen meggyőzően hathatnak is ezek a gondolatok, Williams koncepciójának ezen eleme sincs híján bizonyos ellentmondásoknak. Amennyiben komolyan vesszük a moralisták és realisták szembeállítását azon az alapon, hogy előbbiek túlintellektualizálják az erkölcsi problémákat a politikában azáltal, hogy e vitákat a szövegek értelmezéséhez hasonlóan kezelik, míg utóbbiak számára a vitapartner politikai ellenfél, akkor egy tetszetős, de problematikus szembeállításhoz jutunk. Egyrészt, erősen kérdéses, hogy méltányosan írja-e le ez a modell a moralisták hozzáállását, másrészt az erkölcsi nihilizmus felé irányuló csúszós lejtőre helyezi a realista érvelést, amikor azt sugallja, hogy a kinek van igaza kérdés nem kifejezetten fontos. Nem azt akarom persze állítani, hogy Williams ne tudott volna frappáns válasszal szolgálni a nihilizmus vádjára (például, hogy mindez elméleti szinten talán valóban csúszós lejtőre helyezi a realista érvelést, de a valóságban az emberek korántsem olyan könnyen adják fel mindennapi erkölcsi megfontolásaikat egy nihilista implikációt tartalmazó elméleti okfejtés hatására³³), de az biztos, hogy az érvelésében nem találni megnyugtató *elméleti* fogódzót ellene.

Túl Williamsen?

Sem azt nem különösebben nehéz belátni Williams legitimitáseméletével kapcsolatban, hogy anti-moralistának tekinthető – hiszen a politikai moralizmus kritikájaként fogalmazódik meg, sem azt, hogy ez egy alapvetően mérsékelt kritika, hiszen korántsem zár ki minden erkölcsi megfontolást a politikából, hanem ehelyett egy olyan felelősségtikai pozíció elfoglalására törekszik, amelyben értelemszerűen etikai megfontolásoknak is megvan a maguk helye. Ugyanígy, az is meglehetősen jól látszik, hogy Williams moralizmuskritikája nem pusztán anti-moralizmus, ha ezen azt értjük, hogy tisztában van azzal, hogy egy politikailag helyes döntésben az erkölcsnek csak korlátozott szerepe lehet, hanem egyúttal határozottan anti-utópikus is, amit egyfelől a történeti kontextus fontosságának hangsúlyozása és a politikai etikai viták hangsúlyosan politikai karaktere képviselnek elméletében.

De megközelíthetjük Williams szövegének realizmusát onnan is, hogy benne a politikai realizmus számos témája köszön vissza az emberi együttélés konfliktusságától, a politikai rend inherens instabilitásán, az érzelmek szerepén, az ember morális tökéletlenségén és korlátozott megismerőképességén át a tudománnyal és a normativitással kapcsolatos szkepszisig, illetve a politikai ügyesség fontosságáig.

Williams legitimitással kapcsolatos elmélete éppen ezért velejéig realista és ugyanakkor tragikus karaktert hordoz. Utóbbit abban a tág értelemben is joggal mondhatjuk, hogy Williams szerint a világban a politikai rend törékeny és min-

³³ Ezt az elgondolkodtató megjegyzést köszönöm Illés Gábornak.

dig fenyeget minket az elnyomás, a célok sokszor teljesíthetetlenek, az ember pedig nem mindig ura a döntéseinek. De igaz szűkebben véve is, a kortárs realista politikaelméleti vállalkozásra vonatkoztatva, amennyiben Williams úgy igyekszik elméletet alkotni, hogy amikor éppen nem más elméletet kritizál, akkor kétes elméleti konstrukciókhoz kénytelen fordulni (mint a tényleges beleegyezéses klasszikus szerződéselméletek) vagy beismerni, hogy meggyőződéseink csak korlátozottan fordíthatók át elméletbe. Vagyis, Williams koncepciója egy olyan elméletalkotási erőfeszítés terméke, amely lényegében tisztában van saját céljai elérhetetlenségével, miközben le sem tud róluk mondani.

Ezt érdemes előrebocsátani, mielőtt röviden kitekintենék a kortárs realista politikaelmélet legitimitással kapcsolatos elképzeléseire, mert összességében, úgy tűnik, ezek az elképzelések maguk sem képesek Williams gondolatainak korlátait érdemben átlépni.

A legőszintébbek ebből a szempontból Matt Sleatnek és Mark Philpnek azok a cikkei, amelyek azt hangsúlyozzák, hogy bár a realistáknak az a céljuk, hogy köztes pozíciót találjanak a Realpolitiknak is nevezett „might is right” felfogás és a politikai moralizmus között, szerintük még Williams is túl ambiciózus volt, amikor azt gondolta, hogy a politikai autoritás legitimitása végső soron biztosítható. El kell ismernünk, hogy ez a felvetés annyiban jogos, hogy Williams a legitimitás határait nagyon tágasan, ugyanakkor elméleti értelemben igen mereven határozta meg az abszolút különbségtétellel, amikor azt mondta, hogy csak bizonyos, az alattvalókat mindenfajta védelemtől megfosztó autoritási igény nem számíthat semmilyen legitimitásra, az viszont semmiképp. Vele szemben Sleat azt mondja, hogy „At this point, realism has a choice. Either it accepts that even legitimate regimes rule illegitimately, and hence non-politically, over at least some of its citizens or it insists that such insufficiently legitimated coercion is still a form of politics because it is necessary for creating and sustaining order.” és egyetértően idézi Philpet, aki – akárcsak Sleat – a második opció pártjára áll.

Philp (2012) és a nyomában Sleat legitimitáskoncepciójának középpontjában tehát az a gondolat áll, hogy a realizmus nem határolható el kielégítően a „might is right” felfogástól abban az értelemben, hogy a politikai uralom (azaz nem önkényuralom) mindig is tartalmazni fog olyan elemeket, amelyeket nem lehet legitímálni. Ez nem azt jelenti, hogy ne lenne lényegi különbség a kétfajta felfogás között, de a kettő közötti átmenet mégiscsak inkább fokozati, mivel a legitím uralom is a legitím és nem-legitímálható kényszer közötti valamiféle egyensúlyon alapul.³⁴

Philp esetében az is könnyen belátható, hogy honnan származik ez a felfogás. A *Political Conduct* elején hosszan és nagyon meggyőző módon érvel amellett, hogy

³⁴ Ahogy Sleat mondja: „After all, every political regime is a mixture, to various degrees, of legitimated and imperfectly legitimated political relationships.” (2014: 329)

a politika játékszabályainak egyik legfontosabb tulajdonsága, hogy menet közben, a politikai tevékenység eredményeként változnak, ami azt is jelenti, hogy azok a mércék, amelyeknek megfelelően meg lehetne ítélni ezeket a tetteket, lényegében maguk is a politika termékei és alá vannak vetve a politikai (hatalmi) küzdelmek eredményének. Sleatnél is valami hasonlóról van szó, hiszen például olyasmiket mond 2014-es cikkében, hogy „legitimacy does not stand above the fray of political contestation but is itself deeply immersed in it.” (Sleat, 2014: 330)

Amit azonban nem mondanak ki, bár többször is utalnak rá, az a kortárs realista politikaelméletben a rezsimmelélet implicit jelenléte. Majd a későbbi Arisztotelész-fejezetben bővebben lesz szó a rezsimmelélet realista használhatóságáról, itt csupán arra utalnék, hogy Philp (akárcsak előtte Williams) elméletében a politikai és nem-politikai uralom, a modern liberalizmus és más uralmi formák közötti különbségtétel végső soron rezsimmeléleti jellegű, ahogy a zsarnokság elutasítása és a történeti kontextualizmus és a liberális univerzalizmus szembeállítás is rezsimmeléleti gyökerűek. Ezen azt értem, hogy a legitim politikai rendet nem univerzálisan érvényes elvekhez és intézményekhez kötik, hanem partikulárisakhoz. Mivel azonban Williams, Philp és Sleat is túlságosan el vannak foglalva a moralizmussal és annak téves univerzalizmusával vívott harccal, nem fordítanak elég figyelmet saját rezsimmeléleti előfeltevéseikre. Holott rezsimszintű alternatívák felmutatása nélkül valójában nem sok értelme van az univerzalizmussal vívott elméleti küzdelemnek, s ez meglehetően megnehezíti saját dolgukat is.³⁵ Williamsnél ez vezet lépésről lépésre a félelem liberalizmusának univerzalizálásához, Philp és Sleat esetében pedig ahhoz, hogy kénytelenek beismerni a „might is right” felfogás – legalább részleges – igazságát.³⁶

Ez utóbbival az a probléma ugyanis, hogy a „might is right” felfogás üres és tartalmatlan valami, amit valójában senki sem tarthat igaznak és kizárólag elméleti funkciója van a kortárs realisták számára, mert segít középre pozicionálni magukat a moralizmus és e merőben fiktív ellenfél közé anélkül, hogy komolyan el kellene gondolkodni rajta, hogy miben is állna ez a felfogás.

Philp kísérlete a *Political Conduct*ban, hogy körvonalazza a politikai uralom alapvető vonásait, alighanem a legkomolyabb erőfeszítés, ami tehető volt ilyen körülmények között a legitimitás és erőszak problémájának megértéséhez. Szerinte a politikai uralom az ahol a kényszer legfeljebb kivétel és nem általános gyakorlat, ami elsőre meglehetősen kézenfekvő meghatározásnak látszik és valami ilyesmit mond Williams is, amikor az első politikai kérdésről azt mondja, hogy akkor merül fel, amikor el akarjuk kerülni, hogy egyesek szisztematikusan terrorizálhassanak

³⁵ Ezt a megfigyelést Gyulai Attilának köszönöm egyik szakmai beszélgetésünkéből.

³⁶ Mint amikor Sleat azt mondja: „This means that again there has to be some truth to the Realpolitik notion that “Might is Right.”” (Sleat, 2014: 330)

másokat. Ám azon a ponton, ahol Philp arra jut fejtegetéseiben, hogy a náci állam egy idő után elvesztette politikai jellegét (Philp, 2007: 73), hirtelen kiderül, hogy mennyire problémás ez az első pillantásra nagyon is ésszerű és Williamsével is összhangban lévő fogalomhasználat. Leíró értelemben nyilvánvalóan téves Philp állítása, hiszen a náci állam az utolsó utáni pillanatig tartott fenn rendet, szolgáltatott igazságot, védelmezte alattvalóit. A történelem véresen groteszk igazságaihoz tartozik, hogy ugyanaz a náci hadsereg, amely borzalmas atrocitások sorát követte el különböző embercsoportok ellen, heroikus küzdelemben próbált időt nyerni a náci állam alattvalói számára, hogy megmeneküljenek a rettegett szovjetektől. A szörnyűséges tömeggyilkosságokban könyékig véressé vált náci közigazgatás is mindaddig szorgalmasan működött, amíg fizikailag hagyták nekik; s még Hitler öngyilkossága sem számolta fel a náci politikai gépezetet, hiszen még utódja is lett, aki kormányt alakított, és aki elfogadta kapitulációt. Hogy mennyire meg tudta őrizni ez az állam alattvalói lojalitását, azt jól mutatja nem csak a nácitlanítás széleskörű népszerűtlensége, de a náci ellen forduló rehabilitálásának elhúzódása és a náci állam számos intézménye körül keletkezett utólagos legendák is (különösen a „Wilhelmstrasse” – azaz a külügyminisztérium és a hadsereg, a Wehrmacht esetében), illetve a volt magasrangú náci beépülése az új nyugat-németállam felső vezetésébe. Másrészt, Philp felfogása nem csak deskriptív téves, de elméletileg félrevezető is, mert – ahogy arra David Hume már a 18. században rámutatott – nemigen képzelhető el semmilyen uralom az alattvalók valamilyen fokú közreműködése nélkül. Hume úgy fogalmazott az *Of the First Principles of Government* elején, hogy: „Nothing appears more surprising to those who consider human affairs with a philosophical eye, than the easiness with which the many are governed by the few; and the implicit submission, with which men resign their own sentiments and passions to those of their rulers.” (Hume, 1994: 16) S ha valaki erre azt mondaná, hogy de a náci állam alapvetően különbözött a politikai uralom különféle formáitól, érdemes emlékeztetni, hogy Hume a fenti állítása után éppen arra hoz példát, hogy ebben az értelemben nagyon is egyformák a különböző rezsiformák, hiszen, mint mondja, még a legszörnyűbb zsarnokok is, akik mindenki mást fegyverrel kényszerítenek engedelmességre, rá vannak szorulva leghívebb szolgálók együttműködésére.

Hogy a náci állam miért nem teljesítette az alapvető legitimációs követelményt Williams abszolút megkülönböztetése alapján, az persze viszonylag könnyen belátható (hiszen megvonta a védelem minden formáját sok millió embertől). De hogy miért ne lett volna *politikai* uralom, azt annál nehezebb megérteni, mert közben milliók vettek részt a működtetésében, és nem csak a hatalmi gépezet tagjaiként, de lojális alattvalókként is; és az állam iránti engedelmességükben az erőszak alkalmazása legfeljebb kivételként merült fel, nem főszabályként. A rezsimmeléleti reflexió alighanem segítséget jelenthetne abban, hogy megértsük, hogy miként is működhetett az

a politikai rendszer, amelynek még a létezését is nehezen tudjuk mind a mai napig elfogadni, de az a helyzet, hogy erre az a forma, amit Philp választ gondolatai kifejezésére, nem alkalmas. Sleat pedig megáll azon a ponton, ahol a legitimitás tökéletlensége és a „might is right” legalább részleges igazsága a legtöbb, ami mondható.

John Horton (2014) legitimitáskonceptiójának érdekességét éppen az adja, hogy – bár nem ez a célja – segíthet megérteni, miért nincs igaza Philpnek abban, hogy a náci állam ne politikai uralom lett volna és segíthet annak megértésében is, hogy mi az egyik alapvető probléma Williams legitimitáselméletével – bár nem is ezzel a céllal íródott. Horton kiindulópontja, hogy a politikai köteleességek megalapozásának mind az igazságosságra hivatkozó, kantianus, mind a beleegyezésre (consent) építő, libertárius formája alapvetően téves. Ám, úgy véli, a legitimitást csak akkor tudjuk meggyőzően megalapozni elméletileg, ha a beleegyezés eleméről teljesen lemondunk, azaz, ha megszabadítjuk elméletünket a voluntarizmustól.

Az így felfogott legitimitás nem azt vizsgálja, hogy az emberek vajon valóban hozzájárulásukat adják-e egy bizonyos politikai rendhez, hanem, hogy milyen elképzelések vannak egy adott történeti kontextusban a legitimitásról és hogy vajon egy politikai rend megfelel-e ezeknek az elképzeléseknek. Horton elméletét Matt Sleat – ahogy láttuk korábban – egyetértőleg idézi és Williamsnek az értelmesnek elfogadás (makes sense) kritériumáról alkotott elképzeléseivel együtt tárgyalja, mintha a kettő azonos lenne és Williams felfogását nem lehetne teljes joggal voluntarista, beleegyezés alapú felfogásnak látni. A választóvonal, úgy látom, ott van azonban e két felfogás között, hogy Williamsnél a legitimitás problémája az autoritási igények felmerülésekor kerül elő, Horton esetében pedig akkor, amikor az alattvaló szembesül azzal a kérdéssel, hogy a hatalomgyakorlás bizonyos formája számára elfogadhatatlan. Utóbbi lényegében azt jelenti, hogy az autoritás legitim voltát többnyire nem kell igazolni, előbbi viszont az igazolási kényszert helyezi középpontba a legitimitás megítélésékor. A kettő közötti különbséget talán azzal élelhetjük ki leginkább, ha Williams felfogását legitimitási tesztnek, Hortonét illegitimitási tesztnek fogjuk fel.

Innen nézve pedig nagyon is érthető, hogy mi a baj Philpnek a náci Németországról alkotott felfogásával: az, hogy mivel a rendszer valójában mindaddig működött, amíg a szövetségesek fizikailag le nem rombolták és ehhez emberek kellettek, akik részt vettek működtetésében egészen a legeslegutolsó pillanatig, sőt, tovább, azt jelenti, hogy a náci állam az utolsó pillanatig azért maradt legitim, mert az emberek nem kezdték tömegesen megkérdőjelezni a legitimitását.

Még nagyobb baj van azonban Williams elméletével, ha komolyan vesszük Horton elméletét: az tudniillik, hogy az abszolút megkülönböztetés valójában nehezen igazolható. Egyrészt azért, mert nem áll teljesen a hatalmunkban eldönteni, hogy milyen radikális intézkedések képesek az első politikai kérdést megválaszolni anélkül, hogy ezek maguk is részévé válnának a problémának. Ha Hitler rendszere nyilvánvalóan

megbukott az alapvető legitimációs követelmény tesztjén, akkor vajon Sztálin rendszere, amely szintén brutális volt, vajon szintén megbukott? És Mao Kínája? És a kongói őslakosságot irtó Belgium? A polgárháborúban az uniót egységét milliók halála árán megőrző Egyesült Államok? Az írek tömeges éhínségét okozó Nagy-Britannia? A hugenottákat elűző XIV. Lajos Franciaországa? A protestáns lázadóival küszködő német-római császárok hatalma? A rabszolgákat ezrével keresztre feszítő Róma? És így tovább... Mennyi áldozat nem túl sok az első politikai kérdés megválaszolásakor? Még ha azt is gondoljuk, hogy a válasz esetről esetre különbözik, az abszolút megkülönböztetés William számára elfogadhatatlanul utilitarista irányba mutat. Másrészt, az abszolút megkülönböztetés nincs tekintettel a valóságos politikai identitások utólag nem könnyen szétbogozható összetettségeire. Williams például az abszolút megkülönböztetés bevezetésekor szétválasztja az állam külső és belső ellenfeleivel való bánásmódot és kizárja előbbieket a vizsgálatból. Csakhogy példaként a helótákat hozza fel. Valójában azonban éppen a helóták példája mutatja, hogy ez az elméleti szempontból kényelmes határvonás a gyakorlatban mennyire nehezen értelmezhető. A helóták ugyanis nem teljesen a spártai állam ellenségei voltak, hanem inkább egy Hellaszra meglehetősen jellemző, köztes státusú népesség, akiket a szakemberek metaxyknak neveznek, pontosan emiatt az átmeneti helyzetük miatt, s hogy ezzel egyébként Williams maga is tisztában volt, azt más műveiben, így a *Shame and Necessity*-ben a helótákkal kapcsolatos fejtegetései is mutatják (Williams, 1993: 106). Spárta a helótáit időnként még fel is fegyverezte és a források tanúsága szerint egészen másfajta volt a spártai helóták viszonya Spártához, mint a leigázott messzénéi helótáké, akiknek ellenségességét Spárta uralma iránt valószínűsíthetően nem csak helóta státusuk, hanem a messzénéi és spártai identitások közötti konfliktus is okozta. Nagyon is kétséges tehát, hogy Williams azon állítása, miszerint a helóták időnkénti lázadásai csak a spártaiak nyíltan deklarált ellenségességére adott válaszok voltak, s hogy ezért a helóták valójában a spártaiak külső ellenségeinek tekintendők, mennyire jól illeszthető be egy realista legitimitáseméletbe. Gondolhatjuk-e komolyan, hogy a spártaiak felfegyverezték volna ellenségeiket, hogy az oldalukon harcoljanak? Gondolhatjuk-e komolyan illegitimnek azt a kapcsolatot spártaiak és helóták között, amely csak kivételes pillanatokban vezetett lázadáshoz, de különben évszázadokig többé-kevésbé békés együttélést eredményezett? Lehet-e ezt a minden védelemtől és biztonságtól megvonás állapotának tekinteni az abszolút megkülönböztetés értelmében? Aligha.

Az eddigiekben említettekhez képest Enzo Rossi egészen más úton látszik elindulni. Ennek egyik oka alighanem, hogy őt lényegesen kevésbé befolyásolja a williamsi filozófia öröksége és így az általa felvetett problémák sem kötik meg a kezét az elméletalkotásban. Ennek számos előnye és bizonyos mértékű hátránya is van. Előnye például, hogy Rossi rendkívül szofisztikált elméleti érvekkel tud előállni.

Egy 2010-es cikkében például amellet érvel, hogy bármilyen csábító is lenne, de a politikai liberalizmus és a modus vivendi felfogás nem egyeztethetőek össze elméleti szinten. Rossi szerint a modus vivendi azt jelenti, hogy az „an agreement establishing a stable political framework in which at least one – but typically most – of the parties (i.e. a sizeable minority) participate for non-moral and non-epistemic reasons, i.e. (typically) prudential reasons, or for reasons that are not compatible with a liberal conception of citizenship.” (Rossi, 2010: 26) Csakhogy egyetlen liberális elmélet sem ajánl elméletileg koherens indoklást arra, hogy ebből az állapotból a nyilvános érvelés/közértelem (public reason) segítségével miként lehetne eljutni a legitimitásnak abba az állapotába, ahol már szabad és egyenlő felek között születhetne valamiféle megállapodás. Ha ilyen átmenet mégis megtörténhet, akkor azt Rossi szerint csak történeti és nem elméleti érvekkel lehet igazolni. Másként megfogalmazva, a politikai liberalizmus nem realista elmélet.³⁷

Egy másik – 2012-es – cikkében pedig azzal a szellemes érveléssel vág vissza azoknak, akik szerint a realista politikaelmélet nem tud megszabadulni a moralizmustól, mert a legitimitás fogalma szerintük nem nélkülözheti az igazságosság fogalmára épített megalapozást, hogy a helyzet ezzel éppen ellentétes. A moralizmus legnagyobb hibája Rossi szerint az, hogy úgy alkalmazza az igazságosság fogalmát a politikára, hogy nem képes számot adni az igazságosság hatóköréről (scope of justice). Márpedig éppen ezen a ponton lép be a politika. Ahol nincs és nem is lehet egyetértés, ott autoritatív döntésre van szükség és a legitimitás tétje ennek a kényszerítő hatalomnak a megfelelő alkalmazása. Vagyis – vonhatjuk le a következtetést – a moralizmus nem képes számot adni saját alapjáról, amely végső soron nem más, mint a politika, *tehát* nem a legitimitás nem lehet meg igazságosság nélkül, hanem épp fordítva, az igazságosságot kell a legitimitásból levezetni.

Rossi megközelítésének hátránya ugyanakkor, hogy fogalmi bűvészmutatvány-nak tűnik – és nem csak elsőre. Így például a modus vivendi általa adott definíciójából kényszerítő erővel következik annak összeférhetlensége a politikai liberalizmussal, mivel előbbi mint nem liberális alapokon álló megállapodást határozza meg, szemben a liberális legitimitással. Az igazságosság hatóköréről mondottak pedig lefeljebb annyit bizonyítanak, hogy az igazságosság és legitimitás fogalmai nem választhatók szét megnyugtatóan. Az azonban korántsem biztos – legalábbis a cikkben egyáltalán nincs meggyőzően alátámasztva –, hogy a hiba a moralizmusban van.

Mindebből pedig az következik, hogy Rossi legitimitáskonceptiója vajmi kevésbé tűnik gyümölcsözőnek vagy jelentős előrelépésnek Williams felfogásához képest.

³⁷ Ez egyébként cseppet sem magátólértetődő az irodalomban, Wolthuis (2016) például azt hiszi, a politikai liberalizmus elvei realisták. Ha komolyan vesszük Rossi gondolatmenetét, akkor természetesen nem ez a helyzet.

Konklúzió

Ha röviden össze akarjuk foglalni e fejezet tanulságait, akkor azt mondhatjuk, hogy a legitimitás nem véletlenül vált a kortárs realista politikaelmélet legtöbbet vitatott, központi szerephez jutó fogalmává. A legitimitás kapcsán a realista politikakép szinte összes fontosabb témája elkerülhetetlenül szóba kerül és világosan kirajzolódnak a realista elméletalkotás anti-moralista és anti-utópikus irányú elgondolása-inak tulajdonképpeni tétjei.

Williams legitimitáskoncepciójának vizsgálata arra irányítja rá a figyelmünket, hogy lehetséges ugyan átfogó elméletet alkotni a legitimitásról realista módon, ám a moralizmus kritikája, az első politikai kérdés és az alapvető legitimitációs követelmény, a legitimitás történeti kontextuskötöttsége és a felelősségetika elemeiből csak egy olyan elmélet rakható össze, amely ellentmondások sorához vezet. Hogy ezek az ellentmondások vajon az elméleti konstrukció összeomlásához vezetnek-e vagy pedig a politikai és etikai érdekek hasznos továbbgondolásához, az persze más kérdés.

Az mindenesetre biztosnak látszik, hogy a kortárs realista politikaelmélet számára Williams egyáltalán nem mondta ki az utolsó szót a legitimitással kapcsolatban. Philp és Sleat a legitimitás elkerülhetetlen tökéletlenségére irányították rá például a figyelmet, Horton fel tudott mutatni egy olyan realista legitimitásfelfogást, amely meg tud szabadulni Williams felfogásának voluntarista elemeitől és amely Philp felfogásának gyengeségei egy részét is orvosolja. Rossi pedig további, frappáns érveket szolgáltatott a moralizmus ellenében.

Arról azonban sem Williams, sem a többiek nem képesek beszámolni elméleti szinten koherens módon, hogy miként is kellene elképzelnünk a hatalom igazolásának realista formáját. E téren, úgy gondolom, valószínűleg többre lenne szükség, mint amire a kortárs realista politikaelmélet egyáltalán képes. Ahogy azt majd a könyv második felében igyekszem megmutatni, az antik realistáktól mégiscsak lehet bizonyos inspirációkat szerezni az elméletalkotáshoz. Így Xenophón az *Anabaszis*ban egy olyan példáját mutatja be az uralkodásnak, amely egyszerre érzéketlen a legitimitás problémájára és emlékeztet mégis sok tekintetben a felelősségetika politikai fontosságának williamsi hangsúlyozására, mert a helyes vezetői viselkedés mércéjének már ő is a különböző normatív követelmények közötti, a helyzetnek megfelelő választást tartja; Arisztotelész pedig egy realista rezsimmelételet fejt ki a *Politika* IV-VI. könyvében. Ha ezek az inspirációk nem is oldhatják meg a politikai realizmus alapvető problémáját, hogy tudniillik egy ponton túl ellenáll az elméletté formálásnak, de mégiscsak értelmes és használható eszközöket nyújthat a politikai autoritás és az iránta való lojalitás realiztikusabb felfogásához.

3. A politikai cselekvés normái a kortárs realista politikaelméletben

Bevezetés

A kortárs realista politikaelmélet másik emblemikus problémája a helyes politikai cselekvés normáinak meghatározása. Vagy, ahogy néha önironikusan Leninre hivatkozva fogalmaznak, a „mi a teendő?” kérdésre adandó válasz politikaelmélete (Philp, 2010). Ennek a kérdésnek a fontosságát a realista politikaelmélet szempontjából nagyon könnyű megérteni. Ahogy a legitimitás fogalma rendeltetése szerint a politikai rend egészének sajátosan politikai (anti-utópikus és anti-moralista) megalapozására szolgál, úgy a politikai cselekvés esetében is logikusan merül fel a kérdés, hogy mit mondhat róla az elmélet, ha egyfelől nem kíván alkalmazott moralitással válni, ugyanakkor azt a cinikus hozzáállást sem fogadja el, hogy a cél mindenkor szentesíti az eszközt. S, ha másfelől az utópikus álmodozást veszélyes félreértésnek tartja, de nem gondolja, hogy a politikai gyakorlattal kapcsolatos minden elméleti reflexió felesleges. Másként fogalmazva, ha realistiként nem akarunk lemondani a politikaelmélet műveléséről, akkor a helyes politikai cselekvés normáiról is kell tudnunk valamit mondani.

Úgy tűnhetne, hogy a kortárs realista politikaelmélet szempontjából ennek a kérdésnek a piszkos kezek dilemmája (Walzer, 1973) a paradigmikus esete. A helyzet azonban az, hogy a kortárs realista politikaelmélet képviselői valójában csekély érdeklődést mutatnak a piszkos kezek dilemmája iránt. Jól példázza ezt, hogy bár Richard Bellamy a *European Journal of Political Theory* 2010-es tematikus realizmus-blokkjába írt egy esszét, amely ezzel a problémával foglalkozik, de Bellamy azóta sem tartozik szorosan a realista irányzathoz és még ő is bizonyos távolságtartással kezelte ebben az írásában a dilemma megszokott tárgyalását, viszont Williams Galston programadó írása ugyanabban a számban meg sem említette Walzert vagy a piszkos kezeket. Mark Philp a *Political Conduct*-ban bizonyos fokú távolságtartással említi a piszkos kezek dilemmáját, azzal kezdve nem túlságosan terjedelmes és egyébként is erősen williamsiánus fejtegetéseit, hogy: „Political philosophers (and playwrights) worry about the problem of ‚dirty hands’” (Philp, 2007: 91). Andrew Sabl pedig hosszasan érvel amellett, hogy a piszkos kezek dilemmája túl van értékelve és az erkölcsi és politikai normák viszonyát illetően félrevezető következtetésekre ad okot. Ahogy fogalmaz: „If hard cases make bad law, easy cases of moral conflict make bad political philosophy. By focusing on cases in which

politicians clearly violate (or are tempted to violate) commonsense moral duties, we guarantee drama at the cost of perspective.” (Sabl, 2002: 3).³⁸

Ami viszont valóban foglalkoztatja a kortárs realista politikaelméleti szerzőket, az az a helyzetértékelés, hogy a „mi a teendő?” kérdésre valójában nem adható realistiként elméleti szinten válasz, hiszen minden elméleti vállalkozás elé az állít áthághatatlan korlátot, hogy – Bernard Williams Goethétől kölcsönzött szavaival – „kezdetben vala a Tett.” (Williams, 2005). Másként fogalmazva: a kortárs realista politikaelmélet számára magátólértetődő igazságok, hogy nincs tökéletes politikai rend, amit meg kellene valósítani; nincsenek univerzálisan érvényes erkölcsi elvek, amelyeket alkalmazni lehetne a politikában és a politika játékszabályai maguk is folyton változhatnak. Ezekre a felismerésekre pedig lehet ugyan olyan elméletet építeni, aminek van érdemi mondanivalója a helyes politikai cselekvés normáiról; de közben lehetetlen eloszlatni azt a gyanút, hogy egy ilyen az elmélet csak meglehetősen korlátozottan lehet releváns a politikai gyakorlat szempontjából, miközben politikailag irreleváns elméletet csinálni hiábavalóság volna.

Ebben a helyzetben nagyjából háromféle stratégia áll a kortárs realista politikaelmélet művelői előtt. Az elsőt Glen Newey képviselte a legerőteljesebben, aki azt mondta az *After Politics*ban, hogy a politikai filozófiának távol kellene tartania magát az elméletalkotástól (azaz a gyakorlat számára iránymutatással szolgálni akaró teoretikus törekvésektől), mert ez a saját természetes korlátainak áthágása. A másikat egyebek között Raymond Geuss, Enzo Rossi és Janosch Prinz, illetve az agonista politikaelmélet olyan képviselői testesítik meg, mint Chantal Mouffe vagy Bonnie Honig, akik a politikaelméletben rejlő kritikai potenciál kiaknázására törekcsenek és az elméleti cselekvést a politikai cselekvés egyik formájaként kezelik. A harmadikat pedig azok gyakorolják, akik – mint például Bernard Williams – úgy gondolják, hogy a politikaelméleti reflexió nem szintiszta, önmagára záródó teória, hanem több szálon is a politikai gyakorlathoz kapcsolódik. E felfogás szerint, ha a politikaelmélet nem is képes egyértelmű választ adni a „mi a teendő?” kérdésre, de segíthet jobban megérteni a politika működését és kapaszkodókkal szolgálhat a helyes politikai cselekvés mércéinek kereséséhez. De anélkül, hogy tagadná a politikai gyakorlat elsődlegességét a politikaelméleti reflexióval szemben.

Az alábbiakban két példát fogok közelebről fogok megvizsgálni, amelyek a harmadik stratégia követésében rejlő lehetőségeket és korlátokat példázzák. Azért ezeket választottam, mert az első stratégia képviselőivel szemben ők igazán nem vádolhatók azzal, hogy hiányozna elméletükből a politika, de a második stratégia képviselőivel ellentétben nem követik el azt a hübriszt sem, hogy az elmélet és

³⁸ Jól illusztrálja ezt a divergenciát az érdeklődésben a kortárs realisták és a politikai filozófiai mainstream között Kis János (2017) könyve, amely sokkal jobban kötődik a mainstream liberalizmushoz és a morálfilozófiához és egyúttal a piszkos kezek dilemma az egyik központi témája.

politikai gyakorlat viszonyát a feje tetejére igyekeznének állítani. Miközben azt gondolom, hogy e harmadik stratégia jellemzi a legjobban a kortárs realista politikaelmélet törekvéseit, egyúttal azt is állítom, hogy ez a stratégia képes a kortárs realista elméletben rejlő lehetőségeket leginkább kiaknázni.

Érdekes módon mindkét mű – Mark Philp *Political Conduct* és Andrew Sabl *Ruling Passions* című munkái – még a realista mozgalom zászlóbontása előtt jelent meg, s talán ennek is köszönhető, hogy mindkét könyv nagyívű, ambiciózus és meglehetősen ötletgazdag beszámolót adnak a politika normáiról. Nagy értékük, hogy nem leegyszerűsítő módon közelítenek a politika cselekvési normák kérdéséhez és így képesek viszonylag meggyőzően levezetni, hogy miért érdemes a politika kapcsán felmerülő erkölcsi problémákról egy sajátosan politikai nézőpontból számot adni. Egyúttal azért is érdekes éppen ezt a két munkát egymás mellé tenni, mert a közös előfeltevések ellenére mégis két, markánsan különböző változatát képviselik a kortárs realista politikaelméletnek. A brit vonalhoz tartozó Philp elképzelésének középpontjában a moralitástól autonómiát élvező politika fogalmának megalapozása és a sajátosan politikai erények problémája áll, míg a harvardi háttérű Sabl a demokratikus állhatatosság elméletét dolgozza ki egyrészt rezsimmeléleti, másrészt szerepetikai alapon. Mindkét elméleti konstrukció markánsan realista (anti-moralista és anti-utópikus) vonásokat mutat és mindkettőben fontos szerepet játszik a politikai cselekvés megítélésének, értékelésének problémája. Különbségük leginkább abban ragadható meg, hogy amit Philp a (történeti) kontextus problémájaként azonosít, azt Sabl a klasszikus rezsimmeléleti megalapozással látja kezelhetőnek.

A politika, a politikai uralom és a politikai erények a *Political Conduct*ban

Philp kiinduló tézise, hogy a politikát a politikai cselekvésből (ezt hívja ő *political conduct*-nak) kell megérteni, nem absztrakt elvekből, mivel a politika sokkal több, mint pusztán előzetes elkötelezettségek, értékválasztások, érdekek megvalósítására tett kísérlet (ebben a szembeállításban könnyű felismerni ugyanazokat a politika-modelleket. Azaz az „enactment” és a „structural” modellt, amelyekről Williams is elhatárolja a realizmust), hanem olyan tevékenységforma, amelynek során az emberek céljai, elképzelései, elkötelezettségei nem csak kifejeződnek, de folyamatosan át is alakulnak (Philp, 2007: 1).

Ez pedig érdemben befolyásolja azt is, hogy miként érdemes elgondolnunk erkölcs és politika viszonyát, a politikai cselekvés normáit. Sem a cinikus, amorális politikakép, sem az az elképzelés nem helytálló, amely nem lát érdemi különbséget a hétköznapi morális megfontolások és a politika normái között (Philp, 2007: 2–3). A kérdés csak az Philp szerint, hogy miként ragadhatóak meg a legjobban a helyes

politikai cselekvés normái. Szemben a konzekvencializmussal és a deontológiával, ő amellet érvel, hogy a legmegfelelőbb megközelítés az, amely a politikai aktorok karakterére, erényeire, az ágencia problémájára és a politikusi integritásra fókuszál és ezekben a fogalmakban próbálja leírni a politika világában való cselekvést. Ez az erényetikából kölcsönzött (és erős williamsi hatást mutató) szótár Philp szerint csak a történeti-politikai kontextusokra nagy figyelmet fordítva használható megfelelően, úgy viszont újszerű belátásokat kínálhat a létező ortodoxiával szemben, mert arra a szerepre irányítja rá a figyelmet, amit a politikai tevékenység dinamikája játszik abban, ahogy a politikában az értékek megvalósulnak vagy eltorzulnak.

Philp négy tézist fogalmaz meg, amelyekre könyve gondolatmenetét felépíti (Philp, 2007: 4–6). Az első, hogy a politika normái nem vezethetők le pusztán a morálból, mivel a politika maga nagymértékben befolyásolja azokat a normákat és értékeket, amelyek a politikát szabályozzák, és amelyek megvalósítására a politikai tevékenység irányul. Philp számára ez a politika autonómiájának egyik legfontosabb forrása. Ez a tézis (akárcsak Williams felelősségetikai megközelítése) aligha állná ki azt a kritikát, amit a moralizmus védelmezői fogalmaznak meg a realisták anti-moralizmusával szemben, hogy tudniillik nem következik belőle a morális elvek politikában való alkalmazhatatlansága, de, akárcsak Williams, valójában Philp sem ambicionálja, hogy kizárja a morális megfontolásokat a politikából. Ez egy újabb szép példája annak, ahogy a kortárs realista politikaelmélet mérsékelt anti-moralizmusát többnyire félreértik vitapartneraik. Ráadásul Philp még azzal sem vádolható, hogy túlságosan élére állítaná a problémát és ezzel maga adna okot a félreértésre, hiszen külön hangsúlyozza, hogy nem a mainstream felfogás kiváltására ajánlja a saját elméletét.

A második tézis, hogy a politika sokkal komplexebb, zavarosabb, emberibb, mint amilyennek a mainstream politikai filozófia mutatja, aminek részben az az oka, hogy a szenvedélyek, ambíciók, lojalítások, illojalítások jelentős mértékben befolyásolják a politikai hatalom működését és ezek nem hibák a rendszerben, hanem a politika lényegéhez tartoznak. Az a remény, hogy a politika megszabadítható ezektől a zavaró mellékkörülményektől, elméleti szempontból illúzió, gyakorlatban pedig katasztrofális következményekkel fenyeget Philp szerint. Ez történetesen egy lényegesen konfrontatívabb eleme Philp koncepciójának, mint az első tézis volt, s érdemes megjegyezni, hogy Philpnek ez a tézise nem áll elszigetelten a kortárs realista politikaelméletben. Erre a realisták kritikusai nem egyszer azt jegyzik meg válaszként, hogy a realisták félreértik a mainstream politikai filozófia célját, hiszen az nem az általában vett politikai gyakorlat elmélete akar lenni (Kis, 2017: 77), s így a Philpéhez hasonló felvetések egyszerűen irrelevánsak. Ha ez így van, akkor persze a kortárs realista politikaelmélet egyszerűen csak nem politikai filozófia ugyan-

abban az értelemben, ahogyan a mainstream politikai filozófia az. Ez pedig – amit jelen könyv általánosságban is képvisel – egyébként is összhangban van a kortárs realisták némelyikének gondolkodásával, így mindenekelőtt Bernard Williamsével és személyesen Mark Philpével, aki egy cikkében kifejezetten azt mondja, hogy

„On this pragmatic account of realism, the position looks more like a code of honour with respect to arguments about political possibilities in given contexts – one that demands fidelity to the complexities and contingencies of the situation, a clarity about the skills, talents and motivational forces at play for particular individuals that remains free of both utopianism and pessimism, and a scrupulous acknowledgement of the costs and gains attached to particular courses of action. If it seems a little odd to describe such a code of inquiry as “philosophy” this is surely because, while philosophy may be a contributory discipline, it is hardly the only one and it seems to have no special claim to sovereignty over others. This suggestion runs against a fair amount of work undertaken in the name of realism over the last decade or so where the philosophical apparatus has been more central to the realist case and its claims, as in the case of agonism, but the philosophical case, in my view, is often developed to the detriment of the political implications. If we are interested in political realism then we ought to be prepared to get our hands dirty – as a set of metatheoretical claims it is often not terribly interesting.”
(Philp, 2012: 635-636)

A harmadik tézis, hogy a politikai cselekvésnek megvannak a maga sajátos normái, amelyek egyrészt kontextusfüggőek, másrészt olyan fogalmakkal írhatóak le, mint a politikai erények, karakter, integritás. A negyedik tézis, hogy a politikai rend törékeny és még amikor stabilnak látszik, akkor is súlyos belső feszültségekkel terhelt, amit az okoz, hogy ellentétes erők munkálnak benne, amelyek egy része a rend fenntartására, más része viszont folyton az innovációra és az erőviszonyok újrarendezésére irányul.

Philp ambíciója egy olyan fogalmi keret megalkotása, amely túlmutat a liberális demokrácia érvényességi körén – ezért a *Political Conduct*ban nem is korlátozza történeti esettanulmányait a liberális demokráciák világára. Van például egy Caesarról (Philp, 2007: 19-36) és egy Machiavelliről szóló elemzése (Philp, 2007: 37-54) is, amelyek meglehetősen részletesen kidolgozottak és igen izgalmas tanulságokkal szolgálnak, s modern nem-demokratikus rezsimekre való utalások is meglehetősen gyakoriak a könyvben, bár ez utóbbiakról nem állíthatjuk, hogy különösebben rendszerezettek lennének. Ez meglehetősen problematikus vonása is a könyvnek, mivel nem tisztázott, hogy a „politikai uralom” koncepciója miért mutat erős transzhistorikus vonásokat, miközben Philp újra és újra hangsúlyozza a történeti kontextus jelentőségét. Olyan kérdés ez ráadásul, amellyel más írásában

szembe is néz, ám ott nem említi, hogy saját elmélete maga is érintett lenne, csupán más realistákat kritizál amiatt, hogy például nem veszik észre, hogy a politika szükségessége nem egyidős az emberi történelemmel (Philp, 2012). Mint majd látni fogjuk, Philpnek a „politikai uralomról” alkotott elmélete kellően szofisztikált ahhoz, hogy első pillantásra ne tűnjön naivan történetietlennek. De attól még, hogy a problémát sikerült egy komplex fogalmi háló mögé rejtenie, nem számolta fel, csak csökkentette a belőle fakadó elméleti nehézségeket.

Philp az általa felvázolt politikakép megvilágítására felhasznál egy viszonylag népszerű analógiát, amely a politikát a játékok mintájára képzelel el.³⁹ Ehhez kiindulópontként Eugene McCarthy 1968-as megjegyzését választja, amely szerint „Being in politics is like being a football coach. You have to be smart enough to understand the game, and dumb enough to think it’s important” (Philp, 2007: 7). Mindezek alapján egy olyan *prima facie* politikaképhez juthatunk, mondja Philp, amely szabályalapú tevékenységnek tűnik, vagyis, rendelkezik egy világos céllal, aminek ki kell fejeződnie a játékosok stratégiáiban és lépéseiben is. Philp azonban rámutat, hogy a helyzet ennél valójában bonyolultabb, hiszen, ha komolyan vesszük a játék/politika analógiát, elkerülhetetlenül fel kell tennünk a kérdést, hogy miről is szól valójában a politika, mi a célja? Mi számít jó politizálásnak: konkrét játszmákat kell hozzá megnyerni? Csak a végeredmény számít vagy van a politizálásnak mint emberi tevékenységnek valamiféle intrinzikus értéke is? Tovább bonyolítja a helyzetet Philp szerint, hogy a politikai tevékenységek egy része bizonyos tisztségek elnyerésére vagy megtartására irányul, másik része viszont az adott tisztség betöltésével elérhető célok teljesítésére. Miközben e kétféle politikai tevékenység ritkán teljesen független egymástól, azért mégis világosan különböznek, s kétséges, hogy a kétféle tevékenység megítélésének kritériumai megegyeznének egymással.

Philp szerint az analógia abban mindenképpen segít, hogy megvilágít három fontos kérdést a politikával kapcsolatban, amelyek révén definiálhatjuk a politika sajátos logikáját (Philp, 2007: 8-9). E három kérdés megválaszolása nélkül egyetlen játékot sem tudunk definiálni. S amennyiben komolyan vesszük a játék/politika analógiát, úgy ezekre a kérdésekre kell választ keresnünk a politikára vonatkoztatva is. Az első, hogy mik azok a jellemzői az adott játéknak, amelyek megkülönböztetik más játékoktól; a második, hogy mik az adott játék jól játszásának kritériumai; s végül a harmadik, hogy mi a célja a játéknak, miért éri meg játszani. Ebből az első két kérdés a játékszabályokra vonatkozik (ideértve nem csak a formális, de az informális szabályokat is), s a második az adott játék sajátos cselekvési normáit írja körül, hipotetikus imperatívuszok formájában („ha jól akarsz játszani, akkor...”); a harmadik pedig az adott játék sajátos céljait.

³⁹ Kari Palonen a modern politikafogalom egyik alapvető toposzaként kezeli a játék/politika analógiát (Palonen, 2009).

A harmadik kérdésre adandó válasz kapcsán Philp megjegyzi, hogy míg a játékokban többnyire a kiválóság és az élvezet jelentik azt a többletet, amiért érdemes ezeket játszani, a politikában legalább ilyen fontos az, hogy egyrészt a politikára szükség van, s nem csak az egyének saját privát céljai megvalósításához, de a társadalom egészének is a mindig felmerülő konfliktusok kezelésére. Másrészt viszont a politika hatóköréről szóló egyetnemértés maga is szerves része a politikának.

Részben ebből is adódik, hogy a játék/politika analógia számos tekintetben a legkevésbé sem kielégítő Philp szerint (Philp, 2007: 10–11). Az első kritikus pont az, hogy a játékoknak világos céljuk és rögzített szabályaik vannak, míg a politikának szerves része a szabályok, célok vitatása. A második, hogy a politikában nem csak vitatni lehet a szabályokat, de alakítani is, sőt ez a politikai tevékenység lényegéhez tartozik. S végül a harmadik, hogy a politika oly mélységben befolyásolja életünk alapvető feltételeit, hogy egészen egyszerűen nem játék.

Philp kifogásai a játék/politika analógiával szemben valóban megfontolandóak, de talán itt-ott eltúlzottak, s ez részben annak köszönhető, hogy nem tisztázza, pontosan mit is ért játék alatt. Ha például nyaralás alatti családi társasozás jár valaki fejében vagy egy baráti dominóparti a Bambi presszóban, akkor egészen másfajta alapokon nyugszik az analógia, mint ha mondjuk a profi baseballhoz vagy futballhoz hasonlítanánk a politikát. Az sem mindegy, hogy hol húzzuk meg a játék külső határait. Ha mondjuk a futballt választjuk megfelelő analógiának, akkor vajon beleértjük-e a meccseken kívül a bajnokságokat és az edzéseket? Beleértjük-e a pályán lévő játékosokon kívül a stábtagekat, a klubok személyzetét, a szövetségeket, a szurkolókat, a sajtót és a sportot kiszolgáló ipart? Minél tágabban fogjuk fel a játékot, annál kevésbé tűnnek megfontolandóknak Philp kifogásai. Nem kétséges például, hogy a futballjátékosok nem változtatják meg a szabálykönyvet, de a szövetségek igen. Viszont a futball az örök innovációról szól, ha azokat az informális szabályokat nézzük, amelyek Philpnek is oly kedvesek: hol van már a WM-formáció vagy hogyan vált népszerűvé a 3-5-2 felállítás, majd szorult háttérbe a 4-4-2-vel szemben? (Hogy a második kifogást említsük.) A konkrét meccshelyzetekben a formális szabályok vitatásának (a szabálytalanságok megítélésének) is tág tere nyílik a futballban, s az olyan informális szabályokról is visszatérően vita folyik, hogy megteheti-e egy csapat, hogy az eredményességért feláldozza a látványos játékot (vagy fordítva)? Vagy, hogy a klubok szigoríthatják-e a szurkolók számára a stadionokba való belépés és az ottani viselkedés feltételeit? Ez utóbbira látszólag természetesen egyértelmű igen a válasz, de mivel a szurkolók jelentős lobbierőt képviselnek, az efféle küzdelmek kimenetele nem mindig előre eldöntött. (Hogy az első kifogást említsük.) S nem kell Nick Hornbynek lennünk (aki a *Fever pitch* című regényét a futballrajongás lélektanának szentelte), hogy belássuk, a futball sokak számára élet-halál kérdés lehet: a valahová tartozás élményét kereső

rajongónak, a milliókat kereső futballistáknak, edzőknek, az euro milliárdokat a kezükön átfolyató futbalszövetségeknek, s még a politikusoknak is, akik jól vagy rosszul felfogott magán- vagy közérdekből a futbalszövetségek kedvében járnak. S bár halálos áldozatai viszonylag ritkán vannak a futballnak, de például a római és bizánci kocsiversenyek történetéhez véres utcai összecsapások, néha valóságos forradalmak kötődtek, mint a Nika-lázadás esetében, amely tízezrek életét követelte és Konstantinápoly leégésébe torkolt Kr. u. 532-ben.

A játék/politika analógia tehát valójában sokkal kevésbé félrevezető, mint Philp sugallja. Bár tény, hogy a politika a szó hétköznapi értelmében valóban „nem játék”, de az a helyzet, hogy nagyon sok esetben egy játék sem az. Ez persze mit sem von le Philp politikafelfogásának értékéből, de arra rávilágít talán, hogy milyen nehéz a politikát más tevékenységformáktól nem tartalmi alapon megkülönböztetni. Maga Philp időről időre meg is jegyzi, hogy a politika végső soron a klasszikus laswelli definíciónak megfelelően a „who gets what, when, how” kérdésre adott autoritativ válaszról szól (Philp, 2007: 1), illetve, hogy a politika lényege az allokáció és az uralom (Philp, 2007: 10). Ezek, bár természetesen nem problémátlan meghatározások, de a játék/politika analógiával ellentétben tartalmi jellegűek, s ha a dolgok fenekére nézünk, akkor azt kell mondanunk, hogy Philp kifogásai az analógiával szemben nagyrészt abból fakadnak, hogy a játékokból hiányzik az a tartalmi elem, ami a politikában megvan, azaz a politikai uralom mozzanata maga.

A politikai uralom megértésének egy külön fejezetet is szentel Philp a *Political Conduct*-ban (Philp, 2007: 55-75), ahol azzal kísérletezik, hogy a politika konfliktusosságának tézisé, mint a politikai uralom szükségességének megalapozását egy „négydimenziós” konfliktusfogalom segítségével tegye dinamikusabbá és a különböző kontextuális szempontokra érzékenyebbé. Bármilyen fajta konfliktusról is legyen szó, a politika mindig ugyanazt jelenti, ti. a konfliktusok autoritativ megoldására, a rendszeremtésre tett erőfeszítést, de mivel a konfliktusok természete különbözik, ezért az egyes esetekben jelentősen eltérő arcát mutathatja a politika. Philp szóhasználata kicsit zavaró, amennyiben valójában a négy konfliktusdimenziót máskor – jó okkal – inkább konfliktustípusnak nevezi, s mikor összefoglaló táblázatban mutatja be a politikai uralom sajátosságait, rögtön valójában kiderül, hogy a politikai uralom által használt fogalma kétdimenziós: az egyik dimenzióban helyezhető el a konfliktusok négy típusa, míg a másikban a konfliktusok által érintett – legkönnyebben negatív módon azaz a politikai rend aláadásának sajátos módjaival meghatározható – négy terület. Így egy 4X4-es fogalmi mátrixhoz jutunk, ami Philp szándékainak megfelelően a politikai konfliktusok sokszínűségére világít rá. Az első dimenzióhoz tartozhatnak versengő egyének; ellentétes érdekű csoportok; autoritás elnyerésére törekvő rétegek és a potenciális alávetettek; illetve szuverén államok konfliktustípusai, míg a második dimenzióban vannak felsorolva

a hivatalhoz való hozzáférés; a politika alakítása; a végrehajtás akadályozása; a legitimitás tagadása, mint olyan területek, ahol a politikai rendet aláásó konfliktusok kialakulhatnak. Ebben a mátrixban helyezhetők el aztán olyan különböző politikai konfliktusok, mint a kampányolás, a bejutási küszöbök alakítása, a puccs, idegen államok belső ellenzékének támogatása vagy a háború.

Az így felfogott politikai uralom különféle formáit a rend aláásására és meg erősítésére irányuló erőfeszítések közötti küzdelem és az abba való autoritatív beavatkozás szempontjai kötik össze. A helyes politikai cselekvés normáit ennek megfelelően az határozza meg, hogy a különböző konfliktusformák másként és másként állnak alá a politikai rendet és más- és másfajta autoritatív választ igényelnek.

Ezzel kapcsolatban két nagyon fontos, a politikai uralom általa adott meghatározását alapvetően befolyásoló megállapítást tesz Philp. Az egyik, hogy a politika normái williamsi értelemben „sűrű” etikai fogalmak, amelyekben deskriptív és normatív elemek keverednek, ám egy bizonyos határig ezek az elemek büntetlenül szétválhatnak, azaz a politikai erények és a politikai karakter bizonyos fogyatékoságai még belül maradnak a politika terepén. A másik pedig, hogy a politikai uralom mindig is az erőszak és az autoritatív rendteremtés egyensúlyán alapul, s ahol az előbbi megszűnik kivételesnek lenni, ott már nem beszélhetünk politikai uralomról. Mindez nem csak azért lényeges, mert – ahogy az előző fejezetben igyekeztem megmutatni – egy elméleti értelemben csúszós lejtőnek bizonyuló, s ezért nehezen fenntartható pozíciót jelöl ki Philp számára. Hanem azért is, mert az következik belőle, hogy Philp elmélete csak korlátozottan képes teoretizálni a politikai uralom koncepcióját. Ugyanúgy egyébként, mint Williams is. Hogy miről van szó? Arról, hogy Philp szerint a határ az etikai tartalommal teli politikai cselekvés (a politikai erények gyakorlása) és a politika kiüresedett formái között, illetve utóbbiak és a nem politikai jellegű uralmi formák között ugyan elvileg létezik, de tényleges kritériumai nem ragadhatóak meg elméleti szinten. Mint fogalmaz: „Whether in any particular case the actions of those involved are judged to demonstrate political virtue will depend on a complex assessment of how far they respond to the demands of the situation in ways that sustain a recognition of the ethical substance of the practice and its ends.” (Philp, 2007: 71) Ahol pedig egy elmélet „complex assessment”-re és „demands of the situation”-re hivatkozik, ott valószínűleg azt mondja, hogy „kezdetben vala a Tett”, hogy tehát nem lát lehetőséget arra, hogy a helyes politikai cselekvés normáit konkretizálja.

Mindebből akár az is következhetne, hogy Philpnek a realista politikakép rekapitulálásán kívül nem sok mondanivalója lehet a politika nagy kérdéseiről. De szerencsére nem ez a helyzet.

A politikai lojalitásról szóló fejezet például (Philp, 2007: 117–140) meggyőző és árnyalt bemutatását adja a lojalitással összefüggő politikai-etikai problémáknak.

Kiinduló problémája az a Buharin nevezetes, Sztálinhoz írt búcsúlevelében is megjelenő helyzet, hogy valaki a hűség és elkötelezettség extrém, a halálfélelmet is legyőző formáját tudja mutatni, még olyan esetekben is, amikor a lojalitás tárgya nyilvánvalóan rosszul van megválasztva. Az efféle példák nem kivételesek, mondja Philp, nem csak totalitárius diktatúrák körülményei között fordulhatnak elő, mert a politikai lojalitás, a látszat ellenére valójában nem egyértelmű erény, pozitív érték, ami onnan is tudható, hogy gyakran vezet a politikai rend destabilizálására való törekvéshez (Philp, 2007: 119).

Ez azonban csak az egyik ok, amiért Philp közelebbi vizsgálatra érdemesnek tartja a politikai lojalitás problémáját. A másik, hogy a közszolgálatot gyakran írjuk le a semlegesség és általánosítható szabályok terminusaiban, ami éles ellentétben áll azzal, ahogy a lojalitás valójában működik (Philp, 2007: 119). S mivel nehéz lenne tagadni a lojalitás szerepét a demokratikus politika működésében, ezért a lojalitás vizsgálatán keresztül óhatatlanul azzal a kérdéssel is szembe kerülünk, hogy a semlegességre vonatkozó elvárásainknak mik is a politika sajátos normáiban gyökerező korlátai.

Elemzésében Philp elutasítja azokat a definíciós kísérleteket, amelyek a lojalitást a magatartás oldaláról kívánják meghatározni (Philp, 2007: 120–121), mint amilyen például George Fletcher triadikus elmélete, amelyben B lojalitása A iránt abban a kontrasztban ragadható meg, amelyet B viselkedésében megfigyelhetünk A-nak a C iránt mutatott lojalitáshiányával szemben. Philp szerint azonban ez meglehetősen erőltetett meghatározás, mert a valóságban a lojalitás B megfelelő motivációjában rejlik, nem egy harmadik személyhez való bármiféle viszonyításban.

Az efféle felfogásokkal szemben Josiah Royce elméletére támaszkodik (Philp, 2007: 121–125), aki szerint az lojalis, aki rendelkezik egy ügygel (1), amely iránt önkéntes és alapos elkötelezettséget mutat (2), mégpedig a gyakorlatban és ráadásul kitartóan (3). Philp – bár nem követi mindenben Royce elméletét – azért tartja ezt egy szerencsés kiindulópontnak a politikai lojalitás vizsgálatában, mert arra világít rá, hogy a lojalitás nem vak engedelmesség és nem is pusztán érzelem, hanem tartalmazza a véleményalkotás mozzanatát is, még ha végső soron nem is a véleményünk dönt a lojalitásunkról, sőt, a lojalitás ellen is tud állni bizonyos mértékig (hiszen épp azért létezik) az ítézőképességünk erejének. Ahogy Philp fogalmaz, „loyalty has some judgment sensitivity, but it is not ‚judgment dominated’” (Philp, 2007: 123).

Philp mindennek alapján nem ért egyet azzal a rational choice alapú felfogással sem, amely szerint a lojalitás az elveszett költségek (sunk cost) tekintetében irracionális viselkedés volna (Philp, 2007: 125). Ebből az következne ugyanis, hogy a lojalitás azt jelenti, hogy valaki nem képes elfogadni, hogy bizonyos típusú költségei nem térülnek meg soha és ezért olyan viselkedést mutat, amely azzal a hamis várakozásával konzisztens, hogy újabb és újabb ráfordítások árán végül mégis visz-

szaszerezheti korábbi ráfordításait. Philp sem ezt a felfogást, sem Hirschmannak azt a megengedőbb felfogását nem tartja elfogadhatónak, amelyik szerint a lojális magatartás valójában racionális, mert azon a meggyőződésen alapul, hogy a tiltakozás (voice) olyan esetben is befolyásolhatja egy ügy alakulását, amikor a körülmények alapvetően az elpártolást bátorítanák (Philp, 2007: 125–127). Csakhogy, jegyzi meg Philp, a lojalitás és a tiltakozás (voice) közötti kapcsolat esetleges. Hiszen bizonyos esetekben az önérdek is motiválhat valakit a lojális viselkedésre, de vannak esetek, amikor az önérdek egyáltalán nem szól a lojalitás fenntartása mellett, sőt, vannak esetek, amikor a lojalitás épp arra szolgál, hogy megakadályozza, hogy valaki akkor számoljon fel egy elkötelezettséget, amikor még racionális lenne így tennie. A lojalitás nem arról szól ugyanis, hogy mit nyerhetünk mástól a lojális magatartás révén, hanem hogy mi mennyire értékeljük saját lojalitásunkat.

Philp ezek után különbséget tesz egyenlő és egyenlőtlen felek lojalitásai között (Philp, 2007: 127). Előbbiek a reciprocitáson alapulnak és viszonylag kis helyet hagynak – Philp szerint legalábbis – a túlzásnak és az egyik fél kihasználásának. Az egyenlőtlen lojalitás viszont elsősorban az alárendelt viszonya a feljebbvalójához és nem fordítva. Lyndon B. Johnson kendőzetlenül őszinte szavait idézve „I don't want loyalty. I want *loyalty*. I want him kiss my ass in Macy's window at high noon and tell me it smells like roses. I want his pecker in my pocket.” (Philp, 2007: 127 – kiemelés az eredetiben). Ennek az aszimmetriának jó oka van: a feljebbvaló felelőssége olyan, hogy nem gyakorolhat ugyanolyan tökéletes elkötelezettséget beosztottjai iránt, mint amit ő joggal elvárhat tőlük. Például azért, mert egy hierarchián belül az alárendelteknek értelemszerűen kevesebb irányban kell elkötelezettnek lennie, mint a feljebbvalónak. Ennek eredménye pedig az elkötelezettség olyan intenzitása, amelynek köszönhetően az alárendelt lojalitása időnként még azt is túléli, amikor a feljebbvaló cserbenhagyja őt. Philp Kentet hozza fel ennek klasszikus példajaként a *Lear királyból*.

Az így értett politikai lojalitás nem kizárólag a pozícióhoz kapcsolódik, bár a modern demokratikus politika formális szabályai sokat tesznek azért, hogy a lojalitás személyes oldalára kisebb teher nehezedjék (Philp, 2007: 128). Ám bizonyos esetekben – s ez jól magyarázza Johnson szavainak brutalitását is Philp szerint –, például egy intézményesen gyengébb pozíció birtokában, amilyen például az elnöki hatalom az Egyesült Államokban, egy vezető nagyobb mértékben szorul rá a nem csak a pozíciójának, de kifejezetten a személyének szóló politikai lojalításra. Ezt erősíti az is, hogy az intézményesen instabil helyzetű vezető jobban rászorul a személyes ösztönzők használatára, s miközben a demokratikus intézményi ösztönzők általában képesek eredményesen helyettesíteni a lojalitást, cserébe viszont a személyes ösztönzők intenzívebb élményt nyújthatnak az alárendelt számára – pusztán a helyzet inherens drámaiságából, nagyobb átélhetőségéből fakadóan (Philp, 2007:

129). A lojalitást tehát olyan pszichológiai mechanizmusok is működtetik időnként Philp szerint, amelyek nem korlátozhatók az érdekek racionális kalkulációjára.

A lojalitás további fontos elemének tartja és példák sorával illusztrálja Philp, hogy a lojalitás szisztematikusan eltorzítja a kognitív ítélőképességünket és csökkenti az iránt való hajlandóságunkat, hogy elkötelezettségünket instrumentálisan fogjuk fel és ne intrinzikus értéknek tekintsük (Philp, 2007: 130–133). E torzítás mindig része a lojalitásnak, bár a helyzettől függ, hogy milyen formában mutatkozik meg és milyen erősen van benne jelen. Ahogy Philp fogalmaz, a fejezet elején bemutatott Buharin-példa azért nem egyedi, mert a lojalitástól valójában lényegileg távol áll a mérséklet és kiegyensúlyozottság. Philp amellet érvel, hogy ennek jelentőségét a modern politika szempontjából az adja meg, hogy bár a politikai instabilitás növeli a lojalításra való igényt, de valójában a modern politika működése olyan, hogy még a legstabilabb demokráciákban is legalább lokálisan mindig jelen van az instabilitás és ez a lojalitást, negatív következményeivel együtt, kiirthatatlanná teszi a politikai gyakorlatból.

Végül azzal foglalkozik Philp, hogy mi történik, amikor az ember különböző lojalításai konfliktusba kerülnek egymással (Philp, 2007: 133–137). E konfliktus forrása az, hogy egy sereg, különböző típusú lojalitással rendelkezhet valaki, s ennek bemutatására öt típust fel is sorol. Így valaki egy hierarchia részeként lojalitással tartozhat a felettese iránt (1); igényelhet lojalitást valakitől a saját személyes értékrendje, morális érzéke (2); lojalitással tartozhat társai és a közösen osztott normáik iránt (3); szakmai etikai szabályai iránt is lojalitás várható el tőle (4); s végül lojalitással tartozhat a többi állampolgár felé is (5). Mi sem könnyebben elképzelhető, mint, hogy egy-egy döntési helyzetben ezek a különféle lojalítások szembe kerüljenek egymással.

A helyzetet tovább bonyolítja, hogy bár vitatható, hogy minden lojalitás azon alapul-e, hogy kizár valamilyen másfajta lojalitást, de az biztos, hogy vannak teljesen és vannak legalább részlegesen kizárólagos jellegű lojalitásformák. Míg bizonyos lojalitásformákat erősebb lojalítások felül tudnak írni, a teljesen kizárólagos lojalítások lényegéhez tartozik, hogy nem hagynak helyet semmiféle választásnak a lojalítások közötti konfliktushelyzetben (ez például bizonyos szektákra különösen jellemző). Philp meggyőződése szerint a nem teljesen kizárólagos lojalitásformák normális részét képezik a politikának, nélkülük el sem lenne képzelhető semmilyen politika; ezzel szemben a kizárólagos lojalitásformák aggodalomra adnak okot, s minél kizárólagosabbak, annál problematikusabbak. Nem véletlen, mondja Philp, hogy az autoriter rezsimok előszeretettel apellálnak ezekre a lojalitásformákra.

Philp politikai lojalításról szóló elemzését nem csak azért tartottam fontosnak külön kiemelni, mert rendkívül gondolatébresztő esszé, és mert jól mutatja a politikai normák realista megközelítésében rejlő lehetőségeket. Philp koncepciójának

három legfontosabb értéke, hogy, először is, egy nem kizárólag racionális belátáson és igazolhatóságon nyugvó, hanem erős érzelmi dimenzióval rendelkező politikai viszonyt ismer el a politika normális működéséhez tartozónak. Hogy, másodsor, kiegyensúlyozott és árnyalt meghatározását adja a lojalitás fogalmának és ezzel alternatívát tud kínálni a lojalitás rational choice alapú megközelítésével szemben; s hogy harmadszor, olyan értelmezését adja a lojalitásnak, amely meg tudja mutatni, hogy miért kétélű fegyver a lojalitás, milyen okok teszik szükségessé a létezését, milyen okok növelhetik az igényt rá és milyen okokból válhat a lojalitás destruktív erővé a politikában.

Másfelől viszont jól látszanak Philp elemzésében a kortárs realista politikaelmélet és a különösen a politikai normák realista meghatározásának korlátai is. Egyrészt azért, mert ez az esszé tulajdonképpen nem „jó elmélet”, abban az értelemben legalábbis, hogy inkább a lojalitással kapcsolatban felmerülő bizonyos problémák rövid áttekintésének és hasznos fogalmi megkülönböztetések bevezetésének tekinthető, mint gondosan felépített gondolatmenetnek, s így majd minden résznél, és ezenfelül a részek összekapcsolásával kapcsolatban is számos kétség, ellenvetés, tisztázásra szoruló kérdés merülhet fel. Így például az, hogy mi értelme van a nem teljesen kizárólagos lojalitásformák esetében Philp részéről megkülönböztetni a részlegesen kizárólagos és feltételes lojalitásformákat, miközben maga is elismeri, hogy utóbbi létezése is megkérdőjelezhető (sőt, nem is érvel amellett, hogy szükség van erre a fogalomra), viszont a későbbiekben előszeretettel állítja inkább szembe a teljesen kizárólagos lojalitással a feltételes lojalitást. Másrészt, bár a szöveg meggyőzően mutatja be, hogy miként kapcsolódik össze a politikai rend és stabilitás problémájával a lojalitás jelensége, amiben a kortárs realista politikaelmélet mérsékelt anti-moralizmusának szép példáját láthatjuk, viszont nagyon sok esetben kelti azt a benyomást, hogy alapvetően moralista módon ítéli meg a lojalitást. És ezen nem azt kell értenünk, hogy etikai megfontolások is szerepet játszhatnak a lojalitás értékelésében, hanem azt, hogy a lojalitás bizonyos formáinak megítélésében mintha nem a politika normái, hanem politikaelőtti morális normák lennének az irányadók. Így például gyakran hoz nem politikai példákat a lojalitás fogalmának elemzésekor. Azt is nehéz pontosan megérteni, hogy miért olyan fontos Philp számára a lojalitást elkülöníteni az érdek alapú magyarázatoktól vagy például az egyenrangú felek és a nem egyenrangú felek közötti lojalitásformák szembeállítása túlságosan életszerűtlennek és élére állítottnak tűnik. Éppen a szerelemben (a par excellence egalitárius lojalitásformában) ne volna nagyon is helye a túlzott kihasználásnak, ahogy Philp állítja? Nagyon is kétséges.

Ezzel együtt összességében azt mondhatjuk, hogy Philp kísérlete, hogy a helyes politikai cselekvés normáinak autonómiáját a morális standardokkal szemben megalapozza, sokkal ígéretesebb, mint bármely kortárs realista kísérlet a legitimitás fogalmának tisztázására.

A demokratikus állhatatosság elmélete a *Ruling Passions*ben

Sabl elméletét ambíciója szerint sokkal nagyobb rendszeresség jellemzi, mint Philpét, ezért nem kerülhetjük el az esetében, hogy igyekezzünk az elejétől a végéig legalább vázlatos végigkövetni. Kiindulásképpen, képzeljük el, hogy a politika a konfliktusok világa, ahol nem csak az alapvető morális kérdésekre adandó válaszokban, de az ezek kezelésére szolgáló politikai eljárásokban sincs semmilyen konszenzus (Sabl, 2002: xii). Képzeljük el, hogy egy olyan világban élünk, ahol érdekeink, értékeink képviselőiténél rá vagyunk szorulva másokra, de ahol e képviselő csak akkor ér valamit, ha politikailag sikeres és ennek nem tartalmi, hanem politikai feltételei vannak (Sabl, 2002: xii).

Egy ilyen világban, mondja Sabl, egy működőképes és fenntartható politikai közösség csak a kompromisszumokon alapulhat, sőt, a politika minden szintjén kompromisszumokra van szükség (Sabl, 2002: 19–21). Egy ilyen világban természetesen a politika nem lehet meg az etika iránymutatása nélkül, de ennek a segítségnek a politika működéséből eredő etikai problémákra kell elsősorban választ találnia; és ahol kompromisszumokra van szükség, ott nincs helye a morális univerzalizmusnak, sem a tartalom, sem az eljárások megalapozása szintjén.

Az erkölcs univerzalista felfogásának kritikájaként Sabl úgy véli, hogy a politikai etikát a *politikusi szerep* sajátosságaiból tudjuk megmagyarázni (Sabl, 2002: 19-54). E fogalmat tisztséggént, hivatásként vagy kötelességgént is fordíthatnánk, mert az angol „office” a latin „officium” szóra megy vissza (Sabl bőségesen idézi is Cicerót, aki külön könyvet írt *De Officiis* címmel), az pedig a görög filozófiai terminus, a καθήκον fordítása eredetileg, ami megfelelő, helyes viselkedést jelent, s ez elég jól kifejezi a sabli fogalomhasználat lényegét is. A politikusnak ugyanis szerinte nem általánosan érvényes morális elveket kell tudnia alkalmazni, hanem partikuláris érdekeket kell képviselnie. A jó politikus, mondhatjuk Sabl nyomán, elfogult. Ám ez az elfogultság Sabl számára nem jelenti, hogy a politikust az őt kötő partikuláris érdekek felmentenék mindenfajta általánosabb érvényű morális norma érvényessége alól. A politikus ugyanis nem a maffia tagja és nem is náci őr egy koncentrációs táborban, aki nyugodtan megsérthetne általános morális szabályokat a partikuláris elkötelezettségeire hivatkozva (Sabl, 2002: 23). Pusztán arról van szó, hogy a politikusi szerepnek nem külsődleges és instrumentális vonása az elfogultság, hanem a lényegéhez tartozik (Sabl, 2002: 29-30).

Ennek oka Sabl szerint az, hogy a demokratikus politika világában mindannyian kiszolgáltatottak és hatalomnélküliek vagyunk, miközben elvben mindannyian egyformán megérdemeljük, hogy a politikában kifejeződjön a mi konkrét – jogainkkal, véleményeinkkel, érdekeinkkel kapcsolatos – véleményünk (ez utóbbit nevezí Sabl «demokratikus méltóságnak»), ami egy demokratikus rezsimben elvileg

mindenkit megillet)(Sabl, 2002: 31–39). A politikusi szerep lényege ennek az ellentmondásnak a kezelése: azért van szükség politikusokra, mert nem tudjuk teljesen a magunk kezébe a sorsunkat, ugyanakkor nem is lehetünk meg a politika befolyásolása nélkül, szükség van tehát valakire, aki személyesen képvisel minket és elfogult a mi irányunkban. Charles Fried «barátként felfogott ügyvéd» koncepcióját a politikára adaptálva Sabl azt mondja, hogy a demokratikus politikában nem az absztrakt jogok, hanem a megfelelő politikai befolyás az állampolgárok egyenlő méltóságának legjobb kifejezése (1); ennek nem elvekben és intézményekben, hanem konkrét, politikai viszonyokban kell megjelennie, azaz abban, hogy egy politikus személyesen minket képviselve próbálja alakítani a politikát (2); a politika bonyolult és átláthatatlan világában nem boldogulhatnánk a professzionális politikusok segítségével (3).

Az így leírt politikus értelemszerűen elfogult, hiszen ez a dolog lényegéhez tartozik; ám az elfogultság a demokratikus politika körülményei között nem vezet merőben partikuláris érdekek, jogok elvakult képviselőnek forrásává, mert az intranzigencia végső soron megghiúsítaná a politika lényegét, hiszen ahol minden érdek, jog stb. egyenlő, ott végső soron csak kompromisszumokkal lehet előrejutni. A politika eredményei tehát sosem pusztán a választói nézetek, értékek, elfogultságok leíró képviselőtét igényli, hanem valami többet, lényegesen kreatívabbat. De, hogy ezekben a kreatív kompromisszumokban mi is szerepelhessünk, a mi saját szempontjaikkal együtt, szükség van az irányunkban elkötelezett politikusokra.⁴⁰

De Sabl még ennél is tovább megy a politikai etika univerzalisztikus felfogásának lebontásában, mikor nem egyszerűen a politikusi szerep lényegéhez tartozónak mondja az elfogultságot, de azt is hangsúlyozza, hogy nem csak egyféle, hanem *számos különböző politikusi szerep* létezik (Sabl, 2002: 41–45), amelyek speciális elvárásokat támasztanak a szerep betöltőjével szemben. Mikor tehát egy politikusi szerep betöltőjét meg akarjuk ítélni, tisztában kell lennünk egyrészt azokkal a feladatokkal, amelyek az adott szerephez tartoznak, másrészt azokkal a karakterjegyekkel, amelyek a leginkább szükségesek az adott feladat betöltéséhez. Amiből az

⁴⁰ Elgondolkodtató párhuzamokat és különbségeket mutat Sabl elképzelése Körösi András vezéremokrácia koncepciójával és a képviselő felhatalmazásméleti felfogásával (Körösi, 2005 és 2007). Számos fontos előfeltevést osztanak az állampolgárok alapvető információhiányáról és arról, hogy a képviselő nem egyszerűsíthető le a választói szakpolitikai preferenciák érvényesítésére. Ami a kétféle felfogást – Sabl előnyére – érdemben megkülönbözteti, az az, hogy Sabl felfogásában a politikusi szerep lényege és ezáltal mércéje mégiscsak a képviselő, azaz minél jobban hangsúlyozzuk a politikai cselekvés endogén és top-down elemeit, annál távolabba kerülünk a demokráciától. Lehet persze azt mondani, hogy ezek olyan normatív elkötelezettségek Sabl elméletében, amelyek önkényesek, ám ha így is volna, akkor pedig kifejezetten értékelendő lenne a politikusi szerep általa adott értelmezésének magyarázóereje konkrét történeti példák leírásakor. Hasonló párhuzamokat vonhatunk egyébként Philp és Körösi politikai vezetéssel kapcsolatos nézetei között a *Political Conduct* 4. fejezete alapján, amely ugyanakkor Körösiéivel ellentétben az etikai dimenzióra nagy hangsúlyt helyez.

is adódik, hogy valakit nem általában véve kell jó vagy rossz politikusnak ítélnünk, hanem az adott szerepnek való megfelelése szempontjából. Bizonyos tulajdonságok, amelyek jó szervezővé tesznek valakit, megakadályozhatják, hogy megfelelő törvényhozó legyen, s a jó törvényhozói erények súlyos hibáknak tűnhetnek egy aktivista részéről (Sabl, 2002: 41).

Ennek Sabl szerint vannak praktikus okai is: a politika ügyességet, megfelelő készségeket igényel és nagyon valószínűtlen, hogy valaki univerzálisan rátermett legyen, ne csak bizonyos feladatokra (Sabl, 2002: 41). De van egy ennél komplikáltabb ok is. Az tudniillik, hogy a politika kiszámíthatóságát, a politikusokba vetett bizalmat növeli, ha léteznek velük szemben olyan stabil várakozások, amelyek segítségével meg tudjuk ítélni múltbeli és valószínű jövőbeli viselkedésüket (Sabl, 2002: 43-45). S mindez nem csak amiatt fontos, mert az elszámoltathatóság (amihez mércékre van szükség, a stabil várakozás megléte pedig ilyen mércét kínál) lényeges eleme a demokratikus politikának, hanem azért is, mert a kiszámítható politikusi viselkedés az emberek közötti együttműködés fontos motivációja lehet. Sabl egyik példája szerint a katonák engedelmissége és kötelelességteljesítése is azon alapul, hogy számíthatnak feljebbvalóik alkalmasságára, rátermettségére, s ahol kiderül, hogy nem ez a helyzet, ott a katonák harci morálja is drámaian megromlik (Sabl, 2002: 44). Értelemszerűen, a kiszámíthatóság és a belőle fakadó munkamegosztás nem csak az állampolgárok és a politikusok, hanem a különböző politikai szereplők közötti viszonyt is stabilizálja és segít azokat fenntartani.

Mindez azt is jelenti, hogy mégiscsak létezik általában vett mércéje a politikai cselekvésnek, s ezt Cicero politikaelméletére támaszkodva *demokratikus állhatatosságnak* nevezi Sabl (2002: 45–49), azaz annak a politikusi erénynek, amely lehetővé teszi a politikus számára, hogy ki tudja elégíteni a vele kapcsolatos stabil várakozásokat, ám ez a mérce, bár leírható általánosságban is, valójában minden konkrét politikusi szerep esetében másként és másként realizálódik. Az általánosság szintjén, mondja Sabl, három fontos összetevőjét különíthetjük el. Az egyik a politikusi karakter konzisztenciája, amely megteremti és fenntartja azt a bizalmat a személyével kapcsolatban a környezetében, ami nélkül lehetetlenség lenne betölteni bármilyen politikusi szerepet. A másik a konzisztens figyelem, amit bizonyos politikai viszonyoknak kell szenteljen a politikus, ha azt szeretné, hogy megbízható partnerként tekintsenek rá, nem pedig túlzottan arrogánsnak vagy egyszerűen köpönyegforgatónak. S végül a harmadik összetevő a politikus által követett célok tartóssága, ami nélkül sem kiszámítható politikusi karakter, sem kiszámítható politikai viszonyok nem képzelhetőek el.

Csakhogy, érdemes ismét hangsúlyozni, a demokratikus állhatatosság csak általánosságban véve határozhatja meg a politikusi szerepek megítélésének mércéit, a gyakorlatban minden szerep más és más mércét igényel (Sabl, 2002: 49–53). Ezek,

mondja Sabl, egy adott politikai rezsim alapvető játékszabályainak, tág értelemben vett alkotmányának a részét képezik, akár olyan formális szerepekről van szó, mint az elnöki vagy a törvényhozói tisztség, amelyek az írott alkotmányban szerepelnek, akár olyan informális szerepekről, mint a morális aktivisták vagy a közösségszervezők szerepe, amelyek speciális követelményeit nem leírt szabályokból, hanem tényleges működésük elemzése során érthetjük meg pontosan. Sabl ezeket a speciális követelményeket *alkotmányos szándékok*knak nevezi, mert ezek határozzák meg, hogy mi az adott szereppel szembeni alapvető elvárás, mi annak a célja és mi az, ami nem felel meg neki.

A politikusi szerep etikájának így lesz egyik pillére a politikustól elvárt demokratikus állhatatosság, a másik pedig a szerepre vonatkozó formalizált vagy informális alkotmányos szándék Sabl elméletében.

Az már az eddigiekből is kivehető, hogy Sabl elméletének megfogalmazásakor visszatérően hivatkozik a demokratikus politika sajátosságaira (a könyve végén még arra is kitér, hogy mi az, ami a felfogásából túlságosan amerikai ahhoz, hogy adaptálni lehessen más demokratikus országok viszonyaira és mi nem). Ez azért fontos, mert bár politikai etikájának alapvető logikája kiterjeszhető másfajta politikai viszonyokra is, ám elemzése ebben a formában egy rezsimelméletben gyökerezik és konkrétan a demokrácia alapelveiből van levezetve. Mint ahogy egy helyen fogalmaz saját elkötelezettségei és elmélete közötti kapcsolatáról, „as a determined democrat, I shall argue” (Sabl, 2002: 58).

Rezsimelméletét Arisztotelész, a föderalisták és Tocqueville munkáira alapozza, így az számos ponton kapcsolódik a klasszikus rezsimelmélet hagyományához (Sabl, 2002: 55–95). Arisztotelésztől például azt a gondolatot veszi át, hogy különbség van az egyéni és az állampolgári erények között, s utóbbi elválaszthatatlan az adott rezsim megőrzésének közös feladatától (Sabl, 2002: 64). Ehhez pedig nem csak lojalításra és szakértelemre van a tisztségviselők részéről, hanem egyfajta állhatatosságra, ami megakadályozza, hogy a politikus eltérjen az igazságosság követelményeitől (Sabl, 2002: 65–66). Mivel pedig a demokrácia Arisztotelész szerint végső soron a számokban megmutatókozó egyenlőségen alapul (Sabl, 2002: 68–69), hogy tehát mindenkinek a szava ugyanannyit számít és egyéb mérce híján az győz, amit többen támogatnak (amit Sabl elmélete kifejtésének különböző pontjain maga is a demokrácia ismérvének tekint), ezért az állhatatos politikusnak arra kell törekednie, hogy egyensúlyozzon a demokrácia megőrzésének alapvető feladata és aközött, hogy azt, hogy mi a helyes, végső soron a többség dönti el. Egy politikus, aki kiszolgálja a tömeg vágyait vagy felkorbácsolja azokat, ugyanúgy hibát követ el a demokrácia követelményei szempontjából, mint aki figyelmen kívül hagyja a többség akaratát.

A föderalistáktól Sabl azt a gondolatot veszi át (Sabl, 2002: 70–84), hogy a különböző politikusi szerepek nem csak speciális feladatokkal járnak és speciális

követelményeket támasztanak a politikusok jellemével kapcsolatban, de sajátos motivációkat is nyújtanak, amelyeket Sabl általánosságban *demokratikus hírnév*nek nevez (Sabl, 2002: 70), de amelyek mást és mást jelentenek a különböző hivatalok esetében. Egy politikusnak érdekében is áll tehát megfelelően ellátni a feladatát, mert így érheti el, hogy a hivatalával járó elismerést megszerezze. Egy szenátor például a lassú munka gyümölcseként számíthat efféle elismerésre: instruálással, meggyőzéssel, megfontolással, a hevesen vitatott közpolitikai ügyek kevésbé ismert részleteinek és nehézségeinek szentelt figyelemmel válhat sikeressé és elismertté (Sabl, 2002: 84). Ez azt igényli (és hat éves megbízása lehetővé is teszi számára), hogy képes legyen hosszú távú érdekekben gondolkodni, s olyan projektekben, amelyek nem feltétlenül rögtön fizetődnek ki, hanem csak idővel nyerik el a közvélemény elismerését.

Tocqueville-től pedig azt a gondolatot veszi át, hogy a demokrácia egyik tendenciája, hogy elszigeteli és meggyengíti az egyént, amit Amerikában a vallás és a szövetkezés különféle formái ellensúlyoznak (Sabl, 2002: 84–95). Sabl úgy értelmezi Tocqueville felvetését, mint ami arról szól, hogy milyen nem formális garanciái vannak a demokrácia működésének. A vallás tocqueville-i funkcióját valójában nem csak a vallás, de szekuláris szereplők is betölthetik, akik akkor látják el a legjobban a feladatukat, ha a demokrácia bizonyos hibáival (a többség nyers erőfölénye, túlzott individualizmus, stb.) szemben a közösség erejére és annak értékeire apellálnak, anélkül, hogy magát a demokráciát támadnák (Sabl, 2002: 92). Szükség van tehát a közösség értékein alapuló mozgósításra időnként. Másfelől pedig szükség van arra is, hogy az egyének csoportjai megszervezzék magukat bizonyos célok érdekében. s leküzdjék a demokráciában gyakran előforduló passzivitást, ami az egyéneket megfosztja attól a lehetőségtől, hogy céljaikat érvényesítsék (Sabl, 2002: 94).

Sabl könyvében három politikusi szerepet vizsgál közelebbről: a szenátor, a morális aktivista és a közösségszervező szerepeit, amelyekkel kapcsolatban nem csak meglehetősen részletekbe menő elméleti elemzést végez, de történeti esettanulmányokat is használ annak illusztrálására, hogy miként is működik a politikusi szerepetika a gyakorlatban (Sabl, 2002: 135–326). Mégpedig nem csak azt vizsgálja, hogy milyen, amikor valaki a szerepének megfelelően dolgozik, de azt is, hogy milyen, amikor valaki képtelen megérteni a szerepéből adódó követelményeket. A szenátori szerep betöltésének pozitív példájaként Everett Dirksen konzervatív republikánus politikust mutatja be (Sabl, 2002: 170–183), akinek meghatározó szerepe volt a polgárjogi törvények megszületésében, míg a negatív példa Joseph McCarthy szenátor, akinek legendás kommunistaellenes kampánya nem csak általános erkölcsi értelemben volt megkérdőjelezhető, hanem a szenátori működés sajátos etikájának nézőpontjából is (Sabl, 2002: 183–197). A morális aktivisták pozitív mintájaként Martin Luther King Jr. munkásságát mutatja be Sabl, mint aki

képes volt a polgárjogi mozgalmakat karizmatikus vezetőként, de a demokrácia kereteihez hűnek megmaradva sikerre vezetni (Sabl, 2002: 220–236), míg a negatív példa Frances Willard, aki az alkoholtilalom ügyének népszerűsítőjeként fizetett drága árat a társadalommal és politikával, és amely ügy végső bukása nem kis részben ahhoz köthető, hogy Willard tudatosan figyelmen kívül hagyta a demokratikus politika alapelveit (Sabl, 2002: 236–245). Végül a közösség-szervezők pozitív példájaként Ella Josephine Baker életét hozza fel, akinek fáradhatatlan szervezői tevékenysége nélkül elképzelhetetlen lett volna a polgárjogi mozgalom sikere, s aki ugyanakkor képes volt a szerepével együtt járó önmérsékletet megtartani (Sabl, 2002: 280–288). Vele szemben a negatív példa Stokeley Carmichael, aki viszont időről időre átcúsúzott a karizmatikus vezetői szerepfelfogásba és képtelen volt a megfelelő önfegyelemre (Sabl, 2002: 289–296).

Sabl minden egyes szerep kapcsán három szempontot vizsgál meg (Sabl, 2002: 138): az adott szerep helyét a demokratikus rezsimben, azaz azt a problémát, amire az a szerep kompromisszumos megoldást kínál – hiszen, ne feledjük, a politika lényege mindig, így a szerepek szintjén is a különféle szempontok közötti egyensúly megtalálása (1); továbbá az adott szerephez kapcsolódó cselekvés alapelveit – Sabl kifejezetten hangsúlyozza, hogy szándékosan nem szabályokról beszél, hiszen a legtöbb alapelv nincs kodifikálva (2); s végül azokat a karakterjegyeket, amelyek kívánatosak az adott szerep betöltéséhez (3).

Minden egyes szerep bemutatásakor Sabl újabb és újabb elméleti hivatkozásokkal segíti az adott szerep jobb megértését. Így például a közösség-szervezés problémái kapcsán Tocqueville mellett Saul Alinsky írásaira támaszkodik; a morális aktivizmus esetében Rousseau gondolatait idézi; a szenátori szerep esetében a képviselő „populista” és „deliberatív” felfogásaival vitatkozva, nem kis részben a föderalistákra, Hume-ra és Weberre hivatkozik.

Rájuk támaszkodva fogalmaz meg olyan elveket, mint például szenátori magatartás hét alapelve (Sabl, 2002: 151–167): a nagy pénzügyi támogatók segítségének kerülése a kampányokban (1); annak elfogadása, hogy a szenátor nem kiválóbb a szavazóinál (2); mélyen és részletesen odafigyelni a választók nézeteire (3); ne akarja nevelni a választókat (4); legyen nyitott az alkudozásra, még elvi kérdésekben is (5); törekedjen a hosszú távú céljai tényleges megvalósítására, ne csak beszéljen róluk (6); legyen kreatív a céljai megvalósításában (7).

Tömörített formában ezek az alapelvek időnként naivaknak vagy akár csak közhelyeseknek tűnhetnek, az érvényességükről is lehet vitatkozni, ám Sabl meglehetősen terjedelmesen érvel amellett, hogy melyik miért képezi részét az adott szerep sajátos etikájának, s hogy miként vezethetőek le ezek az adott szerepnek a demokratikus rezsimben betöltött funkciójából és miként fejződnek ki bennük a demokratikus állhatatosság elvei. Amire tehát, úgy tűnhet esetleg, hogy elég legyen-

teni és cinikusan azt mondani, hogy a politika gyakorlatában nem mindig érvényesül az, amiről Sabl követelményként beszél, azt Sabl alighanem azzal védené meg, hogy a politika gyakorlata nem mindig jó, s hogy ő egy olyan elméletet dolgozott ki, amelyik elég realista ahhoz, hogy ne támasszon teljesíthetetlen vagy a politikától idegen feltételeket a politikai etikában, de amelyik mégiscsak világos kritériumokkal szolgál a politikai szereplők tetteinek megítélésére.

Mindez egy meglehetősen izgalmas és gondolatébresztő elméleti konstrukció, ami a politikai cselekvési normák etikai jellegű és mégis realista megalapozását nyújtja és bizonyos korlátok között abban is segítséget nyújt, hogy megítélhessük (és alakíthassuk) a politikai gyakorlatot. Különösen nagy értéke Sabl munkájának, hogy a lehetséges ellenvetéseknek és az elméleti alternatíváknak nagy figyelmet szentel (lásd pl. Sabl, 2002: 96–134) és igyekszik gondolatmenetét minél több ponton arra vonatkozó érvekkel alátámasztani, hogy miért plauzibilisebb az ő felfogása másokénál. Ám természetesen megvannak ennek az elméletnek a maga korlátai, amelyek közül hármát mindenképpen érdemes külön kiemelni.

Az első, hogy Sabl egy rendkívül szerteágazó, rengeteg hivatkozással dolgozó, analitikus fogalmat analitikus fogalomra halmozó elméletet hozott létre, amelyben sem az egyes elemek kidolgozottsága, sem az egymáshoz való viszonyuk indokolt-sága nem mindig elég meggyőző. Így például nehéz lenne pontosan megmondani, hogy a barátságként felfogott, intrinzikus politikai viszony a politikus és az állampolgár között pontosan miért is elengedhetetlen része Sabl elméletének. Nem vitás, hogy alkalmat ad bizonyos felfogásoktól való elhatárolódásra (egyebek között az univerzalizmus és partikularizmus vitájába való bekapcsolódásra) és az is világos, hogy Sabl itt a politikusi elfogultságot próbálja normatívan megalapozni, de mivel a következő fejezetben a politikusi szerepeket a demokratikus állhatatosság és az alkotmányos szándékok szempontjaiból vezeti le, erősen kérdéses, hogy vajon erre feltétlenül szükség van-e. Különösen mivel az sem tűnik egészen magától értetődőnek, hogy az univerzalizmus és partikularizmus kérdésében nem lenne-e elegendő a politika konfliktusosságára és a kompromisszumok szükségességére hivatkozni, amit egyébként meg is tesz. A probléma forrása valószínűleg az, hogy Sabl a politikai jogok intrinzikus jellegét láthatóan önmagában tartja fontosnak, ezért nem hagyhatja ki elméletéből, s ezt lényegében ki is mondja egy adott ponton, vagy legalább önkritikusan megjegyzi, hogy: „To defend a set of roles and practices on intrinsic grounds is an uphill fight” (Sabl, 2002: 38).

És ez még csak egy olyan eset volt, ahol a kidolgozatlan-ság nem megy az elmélet meggyőzőerejének rovására, ám erre is találni példákat. Sabl egy alkalommal Williams integritáskonceptióját kritizálja, hogy a stabil várakozások elképzelését javasolja helyette, s eközben azzal érvel, hogy Williams elméletével ellentétben az alapvető elkötelezettségeink változhatnak, és nem kell egységeseknek lenniük

(Sabl, 2002: 26-27). Ez azonban egyszerűen nem igaz Williams koncepciójára⁴¹, így egyáltalán nem világos az sem, hogy pontosan miben is állna Sabl elméletének fölénye Williams felfogásával szemben. Még súlyosabb problémákat vet fel az, ahogy Sabl a stabil várakozásoktól eljut a demokratikus állhatatosságig egy oldal alatt (Sabl, 2002: 44-45). A két gondolat között láthatóan van kapcsolat, ám a viszonyuk nem egyszerűen nem magától értetődő, de komoly kérdéseket is felvet. Így például azt, hogy pontosan miben is áll a demokratikus állhatatosság lényege: a politikai célok megvalósításához szükséges következetességben vagy a kiszámíthatóság által keltett bizalomban. Mint oly sokszor, az egymásra halmozódó magyarázatok, elméletteredékek itt is túldeterminálják, és nehezen követhetővé teszik Sabl következtetéseit.

A másik lehetséges kifogás azzal kapcsolatos, hogy bár Sablnak a demokráciáról mint rezsimről kifejtett elképzelései igen vonzóak és meggyőzőeknek tűnnek, ám súlyos hiányosságuk, hogy hiányoznak mellőlük a demokratikus rezsim külső elhatárolására vonatkozó okfejtések, ezért nem mindig világos, hogy bizonyos megállapításoknak mi a tétjük. Így például Sabl meglehetősen sok szót veszteget arra, hogy igazolja, a föderalisták nem a demokrácia ellenében mondtak bizonyos dolgokat a szenátorok feladatairól (Sabl, 2002: 70–84) vagy, hogy elhatárolja Arisztotelésznek a tökéletes államra vonatkozó elképzeléseit a demokráciára vonatkozó megállapításaitól (Sabl, 2002: 64–70 és 98–101). Utóbbi még érthető is annyiban, hogy itt egy konvencionális Arisztotelész-értelmezéssel száll vitába, de a kevert rezsimre vagy az arisztokráciára vonatkozó gondolatok kortárs jelentőségét annál nehezebb felmérni. Máskor meg Sabl mintegy mellesleg hivatkozik a rousseau-i demokratikus és a fasiszta rendszerekre (Sabl, 2002: 40), mint amik a demokráciától eltérően működnek, jelezve, hogy a demokrácia nem csak klasszikus rezsimelmélet keretben volna tárgyalható. Ám mivel ezek a megjegyzések csak sporadikusan fordulnak elő, így Sabl kihagyja egyrészt azt a kínáló lehetőséget, hogy demokráciafelfogását világosan megkülönböztesse a nem-demokratikus rezsimektől, másrészt nem képes meggyőzően érvelni amellest, hogy az általa leírt vonások vajon valóban az amerikai politika demokratikus vonásaiból vezethetőek-e le és nem rejtett oligarchikus stb. karakterjegyekből. Ez különösen szembeötlő annak tudatában, hogy milyen sokat beszél ilyesmiről Sabl, csak épp hiányzik a fejtegetéseiből a koherencia ezen a téren.

S végül a harmadik kifogás azon alapszik, hogy Sabl esettanulmányait a látszat ellenére nem könnyű fedésbe hozni az általa kifejtett elmélettel, aminek az az oka, hogy az egyes szereplők viselkedésének megítélésében problematikus helyet foglal el teljesítményük megítélése. Itt Sabl nagyrészt ráhagyatkozik a történelemkönyvek

⁴¹ Erre Illés Gábor hívta fel a figyelmet, amiért ezúton szeretnék köszönetet mondani neki. Vö. Williams, 1973: 108–117 és Williams, 1981: 1–19.

ítéletére. Frances Willard morális reformerségét azzal ítéli el, hogy bár halálakor a legnépszerűbb női közéleti szereplő volt, később elfeledték, mégpedig jó okkal, amit nagyjából a prohibíciós mozgalom kudarca igazol (Sabl, 2002: 237). Csak-hogy egyrészt a prohibíciónak nemhogy a kudarcát, de még az átmeneti ideig élt alkotmánykiegészítésben tetesztet öltő sikerét is megelőzte Willard halála. Arról nem is beszélve, hogy az alkoholfogyasztás kritikája különféle formákban ma is létezik. Így hiába látszik meggyőzőnek, hogy Willard működése ellentmondott több ponton is Sabl morális aktivizmusról alkotott elméletének, az azonban egyáltalán nem egyértelmű, hogy Willard ügyének utótörténete pontosan mit is igazol Sabl elméletével kapcsolatban. Nagyon is kérdéses, hogy egy demokratikus rezsime fenntartásában valóban kizárólag olyan morális aktivistáknak van helye vagy akár pozitív szerepe, akik azonosulnak a demokrácia alapelveivel, mint ahogy azt Sabl sugallja. Igaz, lehet amellett is érvelni, hogy Sabl csak a szerepekkel kapcsolatos elvárások idealizált formáinak való megfelelést ítéli itt meg, nem azt, hogy valaki mennyire fér bele egy demokratikus rezsimebe, de a könyv valójában inkább az ellenkezőjét sugallja. Az embernek az az érzése, hogy ezen a ponton Sabl túlságosan is szűkkeblűen ítéli meg, hogy mi minden fér bele a demokráciába és a saját, mérsékelt politika iránti vonzalmát azonosítja a demokrácia helyes működtetésével. Holott ezt éppen a példái nem igazolják kielégítően, hiszen több esetben is olyan esetet vizsgál, ahol a politika aktora valójában kívül áll a rezsime vagy legalábbis marginális figura, akinek jogait erősen korlátozza a rezsime működése. Nem csak az erőforrásaik voltak szűkösek – amit Sabl maga is elismer, hanem a demokratikus állampolgárságuk volt korlátozott. Ez Willardra kiemelten igaz, de igaz a polgárjogi mozgalom képviselőire is, akik nem a demokrácia Sabl által leírt mindenkinek elvben egyenlő méltóságot biztosító keretei között működtek, hanem erősen korlátozott jogokkal rendelkeztek, a mérsékletnek tehát csak korlátozott szerepe lehetett működésük során.

Összességében, mégiscsak azt mondhatjuk, hogy minden korlátjával együtt Sabl könyve is arra bizonyíték, hogy a politikai normákkal való foglalkozás lényegesen több érdemi eredménnyel kecsegtet a kortárs realista politikaelmélet számára, mint a legitimitásra pazarolt rengeteg erőfeszítés.

Konklúzió

A sajátosan politikai cselekvési normák és a morális standardok analitikus szétválasztásának kortárs realista politikaelméleti programja egyáltalán nem annyira reménytelen, mint ahogy azt a realisták kritikusai gondolják annak alapján, hogy kizárólag a realista moralizmuskritika elvi deklarációinak cáfolatára összpontosít-

ják a figyelmüket és nem törődnek azzal, amit a realisták érdemben mondanak arról, hogy mit értenek a helyes politikai cselekvés normái alatt.

A két legfeltűnőbb félreértés egyike, hogy a nem realisták azt hiszik, a realistákat elsősorban a piszkos kezek dilemmája foglalkoztatja, de valójában nem ez a helyzet. A másik jellemző félreértés az, hogy nem veszik észre, hogy a kortárs realista politikaelméletben nem az erkölcsi normák politikai alkalmazhatóságát vitatják, hanem – mint Philp – arra kíváncsiak, hogy pontosan hogyan is jelennek meg a politikai-etikai kérdések a politika sajátos körülményei között vagy – mint Sabl – az univerzalista morálfelfogással szemben rezsimmeléti megalapozást kívánnak adni a demokratikus etika problémáinak.

Mind Philp, mind Sabl koncepciója jó példája annak, hogy a kortárs realista politikaelmélet miért tekinthető egy kétszer kétfrontos küzdelem részesének: nem csak mérsékelt anti-moralisták, de mindketten erősen szkeptikusak olyan politikai programokkal szemben, amelyek felszámolnák a politika viszonyaiból fakadó töredékességet, esetlegességet. Mi sem mutatja ezt jobban, mint Sabl szenvedélyes vonzalma a demokrácia mint a számokban mérhető egyenlőségen alapuló rendszer iránt. Nem azt mondja ugyan Sabl, hogy minden etikai álláspont egyenrangú, s teljesen mindegy, milyen döntések születnek a politikában, de azt igen, hogy a demokrácia az ember alapvető tökéletlenségének megfelelő rezsimforma.

Ebből adódik a politikai normák megalapozására tett erőfeszítéseik elkerülhetetlen korlátozottsága is. Mindketten utalnak arra, hogy a realizmus (bár e műveikben egyikük se használja ezt az elnevezést) mint politikaelmélet inherensen tökéletlen, s nem csak azért, mert rászorul az elméleten kívüli szempontokra (történeti, pszichológiai, szociológiai érvekre, személyes meggyőződésre) egy-egy kérdésben, de azért is, mert „kezdetben vala a Tett.”

Ezzel együtt is, úgy gondolom, Philp és Sabl a lehető legkedvezőbb színben mutatják meg a kortárs realista politikaelméletben rejlő lehetőségeket, s gyakori hivatkozásaik a realizmus modern és antik klasszikusaira ezekben a műveikben arra emlékeztetnek, hogy – miként arról a következő fejezetekben is szó lesz – e klasszikus művek még mindig nem kellően kiaknázott inspirációs forrását jelentik a kortárs elméletalkotók számára.

4. A realizmus modern klasszikusai

Bevezetés

Ebben a fejezetben arról lesz szó, hogy bár a kortárs realista politikaelmélet elkerülhetetlen nehézségei – amelyekkel akkor szembesül, mikor a vélelmezett mainstream szemlélet kritikáján túl valami szubsztantívát is akar mondani a politika működésével kapcsolatban – kérdésessé tehetik a kortárs realista politikaelmélet ambícióinak maradéktalan teljesülését, de távolról sem kell attól félni, hogy aláásnák magának a tágabb értelemben vett politikai realizmusnak a létjogosultságát. A politikai realizmus ugyanis jó okkal jelent nem szűnő inspirációs forrást és kínál útmutatót a politika működésének megértéséhez, ha változó mértékben és formában is, az elmúlt évszázadokban. Sőt, elkerülhetetlenül jelentkezik az elméleti generalizáció igénye is, még ha ez az igény végül mindig bele kell, hogy ütközzön a politikai realizmus lényegi előfeltevéseiből adódó korlátokba. Vagyis abba, hogy a tágabb értelemben vett politikai realizmus nem elmélet és csak korlátozottan fordítható le elméletté.

Három jelentős modern realista klasszikus műveiről lesz szó az alábbiakban: Thomas Hobbes, David Hume és Max Weber politikaelméletéről, pontosabban azok bizonyos aspektusairól. Machiavelli munkássága feltűnően hiányzik erről a listáról, aminek egyetlen technikai oka van: az, hogy *A fejedelemtől* a Xenophon-fejezetben bővebben szó esik majd. Mivel mindannyian egész jelentős életműveket alkottak, értelmetlen lenne rövid, karikatúrisztikus vagy lexikon szócikkyszerű jellemzésekkel pótolni a részletes leírást és elemzést, ezért minden egyes realista szerző művének csak egy-egy fontos eleméről lesz szó, amelyekről azt gondolom, hogy a mérsékelt anti-moralizmus és anti-utópizmus kettős kihívásának hatása a legjobban megmutatható. Ilyen Hobbesnál az a meggyőződés, hogy a szuverén autoritásra nem csak azért van szükség, hogy magunk mögött hagyhassuk a természeti állapotot, hanem azért is, mert a természeti állapot valójában elkerülhetetlenül mindig velünk marad. Hume-nál az, hogy valójában minden kormányzat az alattvalók véleményén alapul, nem az erőn. Webernél az, hogy a politikai hivatás a felelősségetikát alapul, ami magában foglalja az elkötelezettséget bizonyos ügyek iránt, ám elutasítja a politikai körülményeket figyelmen kívül hagyó fanatizmust ugyanúgy mint a merő opportunizmust.

Hobbes és a természeti állapot

Machiavelli mellett alighanem Hobbes a kortárs politikai realista elmélet legtöbbet hivatkozott modern klasszikusa, aminek alighanem az is az egyik oka, hogy Hobbes

az angol nyelvű politikai filozófiában érthető módon még annál is nagyobb figyelmet kap, mint általában. Láthattuk például a legitimitásról szóló fejezetben, hogy Williams milyen természetességgel nyúlt vissza hozzá az ún. első politikai kérdés-sel kapcsolatban, de számos más példát is lehetne hozni.

Azt sem nehéz különösebben belátni, hogy a *Leviatánt* miért lehet realista szöveggént olvasni. Egy könyv, amelyben a természeti állapotban élő emberek állandó háborúban állnak egymással és ahol az adott szó megtartásában nem lehet bízni, túlzás nélkül nevezhető anti-moralistának. Egy olyan könyvben, amely szerint a szuverén autoritással szemben nem fogalmazható meg kritika (Hobbes, 1998: 117–118), mert a legrosszabb szuverén is jobb, mint az autoritás hiánya, nemigen van helye az legjobb államról szóló utópikus okfejtéseknek. Bár, tegyük hozzá, az egyes rezsimek közötti különbségek mérlegelésére természetesen így is van lehetőség, amivel Hobbes bőségesen él is, például a *Leviatán* 19. fejezetében, ahol levezeti, hogy miért magasabbrendű a monarchia a többi rezsimtípusnál (Hobbes, 1998: 123–131). De a monarchia előnye pusztán annyi más rezsimekkel szemben, hogy stabilabb a többi rezsimformánál.

A helyzet azonban nem olyan egyszerű, mint elsőre gondolnánk. Ami az anti-moralizmust illeti, Hobbes nagyon sok praktikus utasítást ad arra, hogyan működjön az állam és ezeknél gyakran a természetjogra hivatkozik végső instanciaként és amellet is lehet érvelni, hogy a természeti és polgári állapot közötti megkülönböztetés nem tisztán politikai jellegű, hanem egy előzetes morális konszenzuson alapul.

Robin Douglass (2016)⁴² éppen ezen az alapon mondja, hogy a kortárs realista politikaelméleti szerzők felületesen vagy tendenciózan félreolvassák Hobbes művét és realista Hobbes-képük szembemegy még azzal is, amit Hobbes expressis verbis kijelent saját elméleti konstrukciójával kapcsolatban. Douglassnak azzal az állításával nehéz vitatkozni, hogy a *Leviatán* 15. fejezetének 40. bekezdése az „igaz morálfilozófia” meghatározásakor a békét és az azt garantáló további eredményeket, így az igazságosságot, a hálát, szerénységet, méltányosságot, kegyelmet morális eredményeknek mondja. Érdemes ezt a részt teljes terjedelmében is idézni, mert az okfejtés világos és félreérthetetlen, s mert valóban tény, hogy a kortárs realista politikaelmélet finoman szólva is hajlamos szelektíven olvasni a *Leviatánt*, ezt a részt pedig nemigen szokták idézni tudtommal.

40. And the science of them, is the true and only moral philosophy. For moral philosophy is nothing else but the science of what is good, and evil, in the conversation, and society of mankind. Good, and evil, are names that signify our appetites, and aversions; which in different tempers, customs, and doctrines of men, are different: and divers men, differ not only in their judgment, on the senses of

⁴² Magyar nyelven Hobbes realizmusának értelmezéséhez lásd Molnár, 2016; Kis, 2017.

what is pleasant, and unpleasant to the taste, smell, hearing, touch, and sight; but also of what is conformable, or disagreeable to reason, in the actions of common life. Nay, the same man, in divers times, differs from himself; and one time praiseth, that is, calleth good, what another time he dispraiseth, and calleth evil: from whence arise disputes, controversies, and at last war. And therefore so long as a man is in the condition of mere nature, (which is a condition of war,) as private appetite is the measure of good, and evil: and consequently all men agree on this, that peace is good, and therefore also the way, or means of peace, which (as I have shewed before) are justice, gratitude, modesty, equity, mercy, and the rest of the laws of nature, are good; that is to say; moral virtues; and their contrary vices, evil. Now the science of virtue and vice, is moral philosophy; and therefore the true doctrine of the laws of nature, is the true moral philosophy. But the writers of moral philosophy, though they acknowledge the same virtues and vices; yet not seeing wherein consisted their goodness; nor that they come to be praised, as the means of peaceable, sociable, and comfortable living; place them in a mediocrity of passions: as if not the cause, but the degree of daring, made fortitude; or not the cause, but the quantity of a gift, made liberality. (Hobbes, 1998: 105–106)

Érdemes azonban felfigyelni néhány dologra ebben az idézetben, amik alááshatják Douglass érvelését. Az egyik az, hogy a békét abban az értelemben tartja Hobbes morális érénynek, hogy az jó (good). A jó (good) és a rossz (evil) meghatározásai pedig: „az, amire vágyunk” (appetite) és „az, amit kerülünk” (aversion). Ebben a dologban ért tehát egyet minden ember. Ha ez morális konszenzus, akkor az erre vonatkozik. A másik pedig, hogy Hobbesnak a morálfilozófiáról adott meghatározása hangsúlyosan polémikus, mások morálfilozófiai felfogásával szemben fogalmazódik meg. Ne feledjük, Williams szintén, nyelvileg valamivel radikálisabban, de azért mégis a morálfilozófia lehetséges felfogásainak megkülönböztetésével: az etika és moralitás közötti különbségtevésével vezeti majd be a politikai moralizmus kritikáját. Sőt, mint azt a korábbiakban láthattuk, még azt is elismeri Williams, hogy az alapvető legitimációs követelményt lehet morálisnak tekinteni, csak azt tagadja – valószínűleg önmaga számára fölösleges bonyodalmakat okozva –, hogy az megelőzné az első politikai kérdést. Ez pedig arra figyelmeztet, hogy amiként a politikai realizmus nem szükségképpen jelenti minden morális megfontolás kizárását a politikából, hanem csak a politikai normák igazolásának bizonyos formáit utasítja vissza, úgy egyáltalán nem biztos, hogy Douglassnak abban is igaza van, hogy Hobbes azért ne lehetne politikai realista, mert a Hobbes által adott definíció alapján egyfajta minimalista morális konszenzus van akörül, hogy a béke mindenki szerint jó. Hobbes és Williams gondolatmeneteit terminológiaiilag csak egy hajszál választja el egymástól és erősen kérdéses, hogy az alapokat illetően a különbség ennél sokkal

mélyebbre megy-e egyáltalán. Így aztán, erősen kérdéses, hogy a realistáknak, ha hűek akarnak maradni Hobbeshoz, a hobbesi definíciót szigorúan szó szerint kell-e érteniük akkor, amikor ők a moralizmus és realizmus közötti különbséget leírják és Hobbesot el akarják helyezni ebben a dichotómiában az egyik oldalon.

Két további – és a terminológiainál lényegesen fontosabb – érvet is felhozhatunk azonban amellet, hogy miért nem fair Hobbes és a realizmus viszonyát annak alapján megítélni, hogy szerinte a béke jó voltában való egyetértés morális jellegű.

Ezek közül az egyik érv az, hogy Hobbesnál az emberi természet olyan, hogy még ha mindenki egyet is ért a béke jó voltában, más, szintén természetes vágyaik az embereket arra késztetik, hogy időről időre felrúgják a békét. A béke (vagyis az emberek rendezett együttélése) inherensen törékeny és ezért a természeti állapotban élő ember nem él békében, csak az, ahol a békét a szuverén autoritás kikényszeríti. Mi több, Hobbes arra is egyértelmű utalást tesz, hogy a természeti állapotra jellemző háborús helyzet nem egy fiktív múltbeli állapota az embernek, hanem a társadalmi együttélésünk mindennapi tapasztalata is. Mint mondja, bármilyen szigorúnak is találhatja bárki a természeti állapot leírását, tegye fel magának a kérdést, vajon nem fegyverzi-e fel magát mindenki, ha utazik, nem zárja-e be a háza ajtaját éjszakára és nem zárja-e el a ládáit még akkor is, ha otthon van? Ez pedig azt jelenti, hogy a morális konszenzus, amiről Hobbes beszél és amire Douglass joggal emlékeztet, csak egyik eleme az emberi együttélés emberi természetén alapuló jellemzőinek, más elemei viszont a béke fenmaradása ellenében dolgoznak, még a törvények és az állam létezése idején is. Mi több, Hobbes még azt is tagadja, hogy ezek bűnösek lennének. Mint fogalmaz, az ember természetes vágyai nem bűnök önmagukban. Lehet erre azt mondani persze, hogy a béke jó voltával kapcsolatban még így is konszenzus van, ha semmi másban nem is; s hogy még a minimalista konszenzus is konszenzus. Ám ennek a gyakorlati jelentősége meglehetősen csekély és csak nagy jóindulattal, egy hipotetikus konszenzus irányába való átértelmezéssel lehetne belőle egy moralista politikaelméletet csinálni ráadásul, mert jelen formájában mindenképpen sokkal szűkebb alapokon áll, mint a Rawlsi igazságosságelmélet. Az igazságosság elveiben való megegyezés – vegyük észre – Hobbesnál nem a polgári állapotba való átlépés feltétele, hanem *expressis verbis* csak a béke fenntartásának eszköze, tehát valóban követi és nem megelőzi a politikai rend létrejöttét. Márpedig ezt is expliciten kimondja Hobbes, amikor azt állítja, hogy „To this war of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice have there no place. Where there is no common power, there is no law: where no law, no injustice. Force, and fraud, are in war the two cardinal virtues. Justice, and injustice are none of the faculties neither of the body, nor mind. If they were, they might be in a man that were alone in the world, as well as his senses, and passions. They are qualities, that relate to

men in society, not in solitude.” (Hobbes, 1998: 85) Vagyis, ha Hobbes elméletét moralistának is tartanánk azon az alapon, hogy egy, a béke szükségességét illető egyetértésen alapuló politikaelőtti morális konszenzusból vezeti le a szuverén autoritás szükségességét, be kellene ismernünk, hogy ez az elmélet még így is sokkal közelebb áll a williamsi felfogáshoz, mint a rawlsihoz abból a szempontból, hogy az igazságosságot viszont egy politikán belüli – morális – érénynek tartja.

A másik érv még komolyabb ellenvetést fogalmaz meg Douglass állításával szemben. Ez pedig az, hogy Hobbes – a Douglass által idézett szövegrészben – ugyan valóban azt mondja, hogy a béke jó voltában mindenki egyetért, de ha megnézzük, hogy miként írja le a polgári állapotba való átmenetet, akkor azt találjuk, hogy Hobbes nem tart igényt az emberek egyetértésére. Azt mondja ugyanis a *Leviatán* 17. fejezetében, hogy az államot nem egyszerűen a beleegyezés (consent) vagy megállapodás (concord), hanem egy speciális egyesülési forma, a szövetség, frigy (covenant) hozza létre (Hobbes, 1998: 114). Még ha el is tekintünk attól a sokat vitatott feltevéstől, hogy Hobbes itt egy vallásos konnotációjú fogalmat használ a hétköznapi szerződésfogalom helyett⁴³, mindenképpen feltűnő az általa használt kifejezés nyomatékos elkülönítése a beleegyezéstől és a megállapodástól. De ezt követően még ráadásul különbséget tesz a szuverenitás kialakulásának két módja között is: van ugyanis erővel megszerzett (acquisition) és intézményesített (instituted) szuverenitás (Hobbes, 1998: 114-115), ami azt sugallja, hogy bár Hobbes szerint a béke jó voltában mindenki egyetért, de még véletlenül sem gondolja úgy, hogy az ezzel kapcsolatos morális konszenzustól az állam létrejöttéig az egyetértésen keresztül vezetne az út. Sőt, még az intézményesített szuverenitás létrejöttéhez sem vár el egyetértést, hiszen, mint mondja a 18. fejezet elején, csupán a többség (major part) beleegyezésére van szükség a szövetség létrejöttéhez és ez a frigy minden egyes embert köt, függetlenül attól, hogy ők támogatták-e azt vagy sem (Hobbes, 1998: 115). Vagyis, miközben a béke jó voltáról Hobbes szerint egyetértés van, a szuverén autoritás nem egyetértésen alapul és erre nincs is szükség. Miért is lenne? Ami a természeti állapotból hiányzik, az egy stabilan fennmaradó túlerő, amely képes minden, a béke ellen ható erőt legyőzni, nem pedig egy igazságosan működő állam. Éppen ezért is létezhet szerzett szuverenitás, hiszen ott rendelkezésre áll a megfelelő túlerő (puszta létrejötte igazolja ezt), míg az intézményesített szuverenitás esetében azért van szükség a többség támogatására, mert az biztosítja

⁴³ A Hobbes által adott meghatározás értelmezése természetesen nem igényel semmilyen vallási áthallást, hiszen így szól: „Again, one of the contractors, may deliver the thing contracted for on his part, and leave the other to perform his part at some determinate time after, and in the mean time be trusted; and then the contract on his part, is called PACT, or COVENANT: or both parts may contract now, to perform hereafter: in which cases, he that is to perform in time to come, being trusted, his performance is called keeping of promise, or faith; and the failing of performance (if it be voluntary) violation of faith” (Hobbes, 1998: 89)

a szükséges erőt. Az államok persze nem túlerejük közvetlen használatával biztosítják az engedelmisséget, hanem a tartós fennmaradásuk által állandósított félelemmel és reménnyel, amik az embereket a törvények megszegésétől távol tartják és a törvények betartására ráveszik. Ez az előnyük a természeti állapotban időnként kialakuló, törékeny alkalmi koalíciókkal szemben, amelyek újra és újra arra csábítják az embereket, hogy próbára tegyék szerencséjüket és kijátszák egymást egymás ellen (Hobbes, 1998: 82–83).

Mindebből pedig az adódik, hogy a béke jó volta körüli konszenzusból csak akkor lehetne valóban politikai moralista elméletet csinálni, ha azt valami módon legalább hipotetikus konszenzussá át lehetne formálni. Vagyis, ha legalább azt feltételezhetnénk, hogy a szuverenitás alapja ténylegesen az a morális konszenzus lenne, amely akkor alakulna ki minden ember között, ha felismerné egyrészt, hogy az állam célja a béke és másrészt, hogy a béke mindenki szerint jó. Ennek azonban három akadálya is van. Az első, hogy Hobbes emberképének lényege, hogy a béke iránti vágy csak az egyike a teljesen természetes emberi késztetéseknek, tehát nem mondható, hogy a béke jó volta morálisan igazolja a szuverén autoritást, hiszen több más dolog is jó, amelyek viszont összeegyeztethetetlenek a szuverenitással. Másként fogalmazva, az emberekről nem hipotetikusan tehető fel, hogy elfogadnák, hogy a béke jó, ha valamilyen körülmény fennállna, hanem ténylegesen elfogadják, de ténylegesen elfogadnak még egy csomó mindent, mint például, hogy a félelem kerülendő, a remény olyasmi, amire várni érdemes és így tovább. A második, hogy a szuverén autoritás létrejöttéhez csak a túlerőre van szükség, ezért a szövetség érvényességének egyetlen valódi kritériuma, hogy ezt teljesítse, ami sem tartamilag, sem procedurálisan nem köti meg az így létrejött szuverén kezét. A harmadik pedig az, hogy a szuverénnek való engedelmisség valójában nem szorul igazolásra: nem a morális igazolhatóság, hanem a stabilan fenntartott túlerő kiváltotta félelem és remény az, ami a szuverenitás alapjául szolgál. Hogy ez történetesen egybeesik azzal, hogy a béke jó voltában mindenki egyetért, ha nem is teljesen elhanyagolható körülmény, de mindenképpen alárendelt jelentőségű, hiszen instrumentális szerepe van, mert megkönnyíti a szuverén dolgát.

De mi szükség van egyáltalán a *Leviatánra* Hobbes szerint, ha egyszer a szuverén autoritás nem szorul igazolásra és így nincs szükség olyan elméletre sem, amely meghatározná az igazolás kritériumait? Ebben érdekes módon Douglass maga is elismeri Hobbes elméletének realista karakterét. Szerinte Hobbes célja a meggyőzés volt, nem a racionális levezetés – vagyis elmélete nem egyszerűen politikaelmélet, de politikáló elmélet is.⁴⁴ Ez, ismerve a szöveg születésének körülményeit, valójában nem meglepő, hiszen Hobbes a száműzetésből való hazatérés előkészítésekor, királpárti környezetével való szakításként és a cromwelli rezsimmel való kibé-

⁴⁴ Hasonló állásponton van Ioanis Evrigenis is (Evrigenis, 2014).

külés részeként jelentette meg Londonban a *Leviatánt*, amely a Cromwell autoritásának de facto legitím jellegét hangsúlyozó korabeli röpiratokkal mutat számos tekintetben rokonságot, bár náluk elméleti szempontból jóval radikálisabb (Skinner, 2004: 21).

Ezzel pedig visszajutunk a dolog lényegéhez: Hobbes munkája nem is lehet más, mint anti-moralista és anti-utópikus, mert nem kíván univerzálisan érvényes morális elvekre alapozva igazolást adni a szuverenitás számára, következésképpen a legjobb rezsimről sem lehet semmi mondanivalója. Amit tesz, az – az elméletével összhangban – az, hogy érveket keres, amelyekkel az ilyen érvek iránt nyitott és meggyőzhető embereket ráveheti a szuverén támogatására. Ez Hobbes korának viszonyai között eleve a társadalomnak csak egy nagyon szűk kisebbsége lehetett, ám látva azt, hogy Hobbes mennyire veszélyesnek tartotta azokat, akik műveltségüket a szuverenitás aláásására használták (gondoljunk például a kevert rezsim doktrínájára, amely az ókortól nagy becsben volt tartva, Hobbes viszont a szuverenitásra leselkedő veszélyek között sorolta fel és egyfajta betegségként fogta fel a 29. fejezetben [Hobbes, 1998: 219]), ez sem tűnhetett a szemében csekély kihívásnak.

Hume és a véleményre alapozott kormányzat

Hogy Hume egyik elképzelése, amelyet a „véleményen alapuló uralom” (government founded on opinion) formulában összegezhettünk, erős affinitást mutat Williams által az alapvető legitímációs követelményről mondottakkal, azt már Mark Philp korábban megírta (Philp 2012: 634). Szerinte Williams fejében ez a hume-i gondolat járhatott, amikor saját koncepcióját megfogalmazta. 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 realiztikusabb, az emberi természetnek jobban megfelelő leírást a hatalom működésére.⁴⁵ Williams és Hume elméletei azonban több ponton is lényegesen különböznek egymástól és az alábbiakban azt igyekszem majd megmutatni, hogy ezek a különbségek rendre Hume megközelítésének előnyére szolgálnak Williams felfogásával szemben. Leginkább John Horton nem volutarista legitimitás koncepciójára emlékeztet, amit Hume mond, és mint ilyen, előnyére különbözik Sleat vagy Philp tökéletlen legitimitásfelfogásától is.

Szemben Hobbesszal, akit – ahogy láttuk is – az erőfölény intézményesítésének lehetőségei foglalkoztattak, Hume kiindulópontja az volt, hogy az uralom alap-

⁴⁵ Hume politikaelméletének sokféle értelmezése forog közkézen és nem mindegyik realista. A nem realista értelmezéshez és Hume morálfilozófiájához lásd Haakonssen, 2009; Hardin, 2007; Kiss-Koczka, 2013; Rozen, 2005; Skinner, 2009. Realista Hume-értelmezéshez vö. Whelan, 2004 és Sabl, 2012.

ja nem a fizikai erőfölény, 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 része 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 felismerni a williamsi alapvető legitimációs követelmény előképét, amennyiben ez is azt feltételezi, hogy nem lehetséges tartós uralom, amely nem képes elfogadtatni magát alattvalóival. Az „acceptability” és «makes sense» williamsi kritériumai tehát már itt is megjelennek, és itt sem konszenzuselméleti formában⁴⁶, ám Hume – részben azért is, mert többet írt erről a kérdésről – kifejezetten hangsúlyozta, hogy a legitimitás alapjai nagyon összetettek és dinamikusak. Így például 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). Ez pedig elfelé vezet a williamsi felfogástól a sleati és philpi tökéletlen legitimitás felé, hiszen Hume lényegében azt mondja, hogy nem a kényszer legitimálatlan formában is jelen van minden uralmi formában. A politikai berendezkedések Hume szerint lehetnek nagyon különbözőek, de abban mind hasonlítanak egymásra, hogy mindegyik az elfogadottság és a kényszer valamiféle dinamikus 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 a hobbesival egybecsengő elképzelés, hogy az egyén természetes erényei önmagukban nem nyújtanak biztos irányítót 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 olyasmi, amivel velünk születetten rendelkezni, 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 letérítik az igazságosság útjáról.

Hume szerint – aki Hobbesnál némiképp kevésbé radikálisan ítéli meg az emberi természetet és nem gondolja, hogy az emberekben teljesne egyenrangúak a társas együttélést elősegítő és lehetetlenné tevő késztetések – az embert hajlamai túl törekennyé, gyengévé teszik, hogy ellen tudjon állni az igazságosságról letérítő késztetésekkel szemben. Az ilyen esetek legnagyobb nehézsége természetesen az, hogy az igazságos megoldás fölötti viták pusztán józan ésszel néha már elvben

⁴⁶ Hume elméletének megfogalmazása érdekes párhuzamokat mutat a késő-humanista elképzeléssel, mint a világot a vélemény kormányozza (lásd Bene, 1999: 233)

is, de a 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.

Hume szerint 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 ezért nem alkalmazott etika, hanem kényszer és engedelmisség eszközeinek elegyítése egy olyan cél érdekében, amely célt a morál is próbálja elősegíteni a maga, a politikától 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 *Leviathánjában*. Ugyanakkor Hume – akárcsak majd Williams – nem elégszik meg az engedelmisség hobbesi magyarázatával, s a hobbesi problémafelvetést csak kiindulópontnak tekinti, hogy egy realiztikusabb magyarázatot keressen arra, hogy miként is működnek a tartós politikai berendezkedések. Az engedelmisség erényének megfelelője Hobbesnál a szövetség (covenant): csak míg Hobbes a dolognak egyfelől a betartására való feltétlen kötelezettséget létrehozó (azaz: jogi) jellegét, másfelől betartását biztosító (kvázi-pszichológiai) motivációkat, a félelmet és a reményt hangsúlyozza, Hume mindezt az erényetika terminológiája segítségével írja le. A különbség természetesen nem csak terminológiai, hanem lényegbe vágó is, mert azt sugallja, hogy Hume elméletében az emberek motivációi összetettebbek, mint Hobbesnál, aki végső soron mindent egészen elemi érzésekre (félelem, vágy stb.) redukál.

A legfontosabb eltérés Hobbes felfogásától azoban az, hogy Hume elméletének alapvető üzenete, hogy az engedelmisség elsősorban nem kényszeren (és az attól való félelmen), hanem véleményen alapul. A kényszernek is megvan a maga helye, de ez a hely másodlagos a véleményhez képest. Hume szerint e vélemények meglehetősen sokfélék (Hume, 1994: 16). Egy részük azt fejezi ki, hogy az emberek szerint szükség van autorításra, 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, Hume elmélete nem egyetlen, általános és üres kritériumot fogalmaz meg az engedelmisség feltételeként, mint az alapvető legitimációs követelmény és éppen ezért nem is fut bele Williams elméletének alapvető hibájába és nem is igényel olyan igazolást, amely minden állampolgár számára egyaránt elfogadható egyforma mértékben, pedig, mint láttuk, Williams időnként ilyesmit is leír az alapvető legitimációs követelménnyel kapcsolatban. Épp ellenkezőleg, felismeri, hogy a hatalomnak sok, egymástól különböző és időnként egymással versengő igazolása is lehet. Így aztán Hume elmélete abból a szempontból leginkább John Horton nem voluntarista legitimitás koncepciójára hasonlít, amely szerint a legitimitást egy adott időszakban a legitim rendről alkotott elképzeléseknek való megfelelés biztosítja, hogy Hume is azt mondja, hogy az embereknek van véleményük az uralkodásra való jogról. Abban a tekintetben pedig Philp és Sleat idézett felfogására emlékeztet, hogy elismeri, hogy a legitim autoritás nem nélkülözheti kényszert. Ám Hortonnal Philppel és Sleattal ellentétben nem mond le arról, hogy a legitimitás forrásaként a „vélemény” fogalma segítségével a kormányzottakat nevezze meg. Ez azért fontos, mert ha jobban belegondolunk, a kortárs realisták legitimitásról alkotott újabb elképzelései a legitimitás normatív problémájából kifelé mutatnak, amennyiben egyre inkább azt hangsúlyozzák, hogy a legitimitást csak történeti kontextus révén tudjuk rekonstruálni vagy csak nagy absztrakt szinten tudjuk megkülönböztetni a legitim és nem-legitim rendet azáltal, hogy azt mondjuk, a legitimitás mindig is csak korlátozottan igazolható. Mindez azonban mélységesen idegen volt Williamstól és az Hume-tól is azáltal, hogy előbbi hangsúlyozta egy alapvető legitimációs feltétel meglétét, utóbbi pedig konkrét emberek konkrét véleményéhez kötötte az autoritásnak való engedelmisséget.

Hume írásai emellett azzal is számot vetnek, hogy a véleményen alapuló kormányzat 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 amellet 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 mu-

tat: egy szokás azáltal válik biztos irányítív, 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 hatalom gyakorlóinak alkalmasságának újbóli és újbóli bizonyítását, s így egyfajta stabilitást hoz a politikai közösség életébe.

Mindez világosan különbözik attól, ahogy Williams az alapvető legitimációs igényt azzal hozta összefüggésbe, hogy az emberek egy érthető (intelligible) rendben szeretnének élni és ezért van szükségük olyan szabályokra, amelyek értelmesek (makes sense), hiszen a konvenciók a hume-i elméletben egy olyan folyamat termékei, 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 operacionálizálható meghatározását adni ennek a kritériumnak, akkor világossá válik Hume elméletének plauzibilitása az alapvető legitimációs követelménnyel szemben. Hume felfogása ugyanis nem igényli, hogy a hatalom racionális megalapozást kapjon, mégis különbséget tud tenni engedelmesség és kényszerítés között. Ez pedig nem csak Williams felfogásánál mutat vonzóbb képet Hume elméletéről, de Horton vagy Sleat felfogásához képest, mert nem egyszerűen azt mondja ki, hogy bizonyos nézetek alapján egy bizonyos politikai rend igazolható lett volna egy korszakban, hanem, hogy ezek a konvenciók konkrét motivációt jelentettek egy politikai renddel való ragaszkodáshoz. Sabl elemzésében elegánsan mutatja be például, hogy a *History of England* szerint ilyen konvencióvá emelkedett idővel a Magna Charta: bár időről időre eltértek tőle, de a stabil politikai rend létrejötté egyre inkább megkövetelte, hogy azt a Magna Chartával igazolják.

Fontos vonása még Hume elméletének, hogy fel sem merül problémaként, hogy egy legitim politikai berendezkedés nem ugyanazt az igazolást kínálja minden alattvalójának és nem is ugyanolyan támogatást vár tőle. A kora-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. Hume elmélete 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 kora-újkornak is megvolt a maga terminusa a politikai közönségből 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 elmélete itt is messzebbre lát, mint az alapvető legitimációs követelmény kizárólag az államon belüli viszonyokra értelmezett williamsi fogalma. Hume számára a legitim politikai cselekvés nem korlátozódik az állam és állampolgárainak viszonyaira (a korrektség kedvéért ismerjük el, hogy ez olyan vonása Williams koncepciójának, amely kidolgozatlanságából következett).

Végezetül, Hume figyelemreméltóan egyesíti a legitimitás két dimenzióját: azt, amelyik egy vezető hatalmának megszilárdítására, és amelyik egy politikai rendre általában vonatkozik. Hume az *Of the origin of government*-ben egy rendkívüli helyzet megoldására alkalmas vezető keresésének, megtalálásának, majd a vezető uralmának megszilárdítására tett lépéseinek, s végül a már létező uralmi berendezkedésnek való engedelmességhez való hozzászokásnak 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 megelőlegzi Mark Philp elemzéseit is, amelyekben a legitim politikai cselekvés problémája mindig a politikai vezetés perspektívájában jelenik meg, nem úgy, mint Williamsnál vagy Sleatnál. Előbbit, mint láttuk, Philp komoly kritikával is illeti (Philp, 2012: 632).

Weber és a felelősség etikája

Ellentmondásos megítélése ellenére nehéz volna tagadni Weber jelentőségét a kortárs realista politikaelmélet számára. Ahogy láttuk, Williams és Philp is, elméletük szempontjából alapvető jelentőségű elemeket vesznek át Webertől. Nem is lehetetlen olyan módon rekonstruálni Weber politikaelméletét, hogy az erős affinitásokat mutasson Williams nézeteivel.⁴⁷ Joshua Cherniss példászerű elemzésben mutatta be a közelmúltban Weber álláspontját olyan módon, mint ami az idealizmus és a

⁴⁷ Illés Gábor készülő disszertációjában szintén nagy teret szentel Williams és Weber politikaelmélete összehasonlításának. Az ott leírtak jelentős mértékben befolyásolták mondandómat.

Realpolitik közötti középút kereséséről szól és ami igazán érdekes, hogy elemzése, még ha implicit módon is, erősen rájátszik ezekre a hasonlóságokra.

Chernis megmutatja Weber politikai gondolkodásának korabeli történeti kontextusát, a kívülről nézve nem feltétlenül könnyen átlátható német belpolitikai viszonyokat és ezen belül Weber saját – anglofón, liberális és ugyanakkor német patrióta pozícióját, amely egyszerre áll szemben a cinikus hatalmi politizálással és a korabeli forradalmi ábrándokkal. S különös gonddal helyezi bele Weber talán leg-híresebb politikaelmélet művét, *A politika mint hivatás*, ezt a sűrű és nem minden értelmezési nehézségtől mentes szöveget a megfelelő történeti szituációba. A történeti kontextualizálás rámutat Weber művének arra a megkerülhetetlen vonására, hogy alkalmi mű volt, egy specifikus – baloldali egyetemista – hallgatósághoz volt címezve, akiknek a világháborús összeomlás és a Németországot alapjaiban megrengető forradalmi nyugtalanság, polgárháborús hangulat közepette beszélt a politikai mesterségről, annak történeti szociológiájáról, a legitimitás természetéről és a politikai cselekvés etikai dimenzióiról. Mivel a szöveg maga is számtalan kiszólást tartalmaz erre a politikai szituációra, aligha méltánytalan dolog az értelmezésben is kiemelt szerepet tulajdonítani a történeti pillanat diktálta kihívásoknak, így Cherniss jó okkal hangsúlyozza Weber pozíciójának történeti szituáltóságát. Mindebből egyebek között azt olvassa ki Cherniss, hogy Weber projektjének van egy nagyon erős terápiás, nevelő funkciója, ami cáfolni látszik azt a sztereotípiát Weberrel kapcsolatban, hogy ő a politikának elfogulatlan, értéksemleges leírását igyekezett adni.

De Cherniss elemzése nem áll meg itt, hanem Weber szövegének azt a jellegzetességét hangsúlyozza, hogy a politikusi karaktert állítja a politikai hivatás elemzésének középpontjába. Ami tovább erősíti a Weber-Williams párhuzamot és Weber gondolkodásának erős proto-williamsianus jelleget ad, hiszen itt olyan, Williams morálfilozófiai munkásságának leglényegét érintő fogalmi elemzésekkel mutat Weber gondolatmenete rokonságot, mint az ingerítés és az alapvető elkötelezettség⁴⁸. Mindez nem teljesen magátólértetődő különben, hiszen Weber maga nagy jelentőséget tulajdonított a történeti szociológiai kérdéseknek és *A politika mint hivatás* is tele van olyan részletekkel, ahol a politika bizonyos intézményeinek (pártoknak) a fejlődéséről van szó. Ám tény, hogy Weber nagy teret szentel a politikusi személyiségnek és az ezzel összefüggő etikai kérdéseknek, tehát nem tűnik eltúlzottnak Cherniss figyelme a weberi politikai etika főbb elemei iránt.

Ennek középpontjában az éthosz fogalma áll, amelyet Cherniss úgy határoz meg, mint „the combination of a particular conception of politics with a set of linked and ingrained dispositions, which together shape the way in which political action is undertaken” (Cherniss, 2016: 710). És amely szerinte meglehetősen jól leírja Weber

⁴⁸ Williams morálfilozófiájának ehhez a vonásaihoz Illés Gábor készülő disszertációja mellett lásd Hall, forthcoming.

saját felfogását is, amely már a protestantizmus és a kapitalizmus szelleme közötti összefüggések elemzésében is kimutatható hiszen Weber szerint a kapitalizmus egy bizonyos etikával társul. De hasonló módon beszél etikáról Weber a világvallások leírásakor is és ez a megközelítés határozza meg Cherniss szerint *A politika mint hivatásban az érületetika és a felelősségetika megkülönböztetését is Weber részéről.*

Mivel, mint már Bernard Williams is érzékelte, Weber számára a politika és a felelősségetika között szoros kapcsolat áll fenn, Cherniss annak tisztázását tartja a legfontosabbnak, hogy mit jelent a felelősség ebben az esetben. Azt például nyomatékosan hangsúlyozza, hogy a felelősségetika nem tiszta konzekvencializmus, mivel a felelősség fogalma Webernél kettős kötődésű: egyszerre jelent viszonyulást másokhoz és önmagunkhoz. Mindez, bár Cherniss nem így fogalmaz, leginkább arra emlékeztet, ahogy Williams később majd az utilitarizmust kritizálni fogja, ami szerint bizonyos döntések esetében az ember nem csak az elérhető eredményeket, de a saját alapvető elkötelezettségeihez való hűséget is kénytelen mérlegre tenni. Cherniss azt hangsúlyozza, hogy Weber felfogásában a politikusi szerep és a tettek között szoros kapcsolat van, nem csak az eredmény, de az oda való eljutás módja is számít. Ez azt is jelenti, hogy Weber szerint nem tehető meg bármi bárhogyan és az is fontos, ahogyan a következményekre a politikus válaszol. A politikusi hivatáshoz és a politikusi felelősséghez az is hozzátartozik, hogy bizonyos tettek, még a legfelelősebben kiválasztottak is, sikertelenek lesznek vagy még sikerük esetén is tragikus következményekkel járnak, például morális elvek megsértésével, amelyekre a megbánás a megfelelő válasz (ami szintén nagyon emlékeztet Williams felfogására).

Ennek az etikának, mondja Cherniss, az a feltétele, hogy valaki kialakítson magában megfelelő politikai felelősségérzetet, ami nem más mint bizonyos, egymással összekapcsolódó beállítódottságok halmaza. Ilyen a felelősség, a szemmérték és a szenvedély (Weber, 1998: 195), de Cherniss még számos másik tulajdonságot is felsorol, amelyekre Weber utal a szövegben. Mint mondja, „not only a sense of responsibility, but commitment, good judgment, honesty with oneself (which encompasses self-criticism and contrition), and integrity; this last is linked to notions of honor or chivalry, sobriety, and self-control.” (Cherniss, 2016: 711)

Így válik érthetővé az érületetika és a felelősségetika szembeállítása Webernél és az a politikakép, ami emögött meghúzódik: számára az erkölcsi meggyőződés, elkötelezettség nem önmagában véve káros, éppen ellenkezőleg, fontos összetevője a felelős politizálásnak, s így segít elkerülni a kizárólag a hatalomért folytatott küzdelmet, viszont károsá válik, amint egyoldalúan eluralja a politikai cselekvést. Ebben benne van az is ugyanakkor, hogy a felelősségetika nem kizárólag a potenciális eredményessége miatt magasabbrendű a vak meggyőződésnél és a hataloméhségnél, hanem önmagában is: ez ugyanis az a mód, ahogy a politikát csinálni kell, ez

felel meg leginkább a politikusi éthosznak, ami persze, másfelől, nem választható el attól a körülménytől, hogy ez ígéri a legnagyobb eredményességet is.

Cherniss utal rá, hogy már rég felfigyeltek a felelősség- és érületetika megkülönböztetésének hasonlóságára a cél- és értékrationális cselekvések közötti különbségtétellel való párhuzamaira Weber gondolkodásában. Eszerint az értékrationális cselekvésnek az érületetika felelne meg, hiszen mindkettő valamilyen értéknek való előzetes meggyőződésen alapulna. Ebből könnyen keletkezhetne az a benyomás, hogy Weber szerint az eddigiekben elmondottakkal ellentétben a politika elsősorban technikai kérdés, amely a célracionálisnak megfelelően értéksemleges, pusztán a cél elérésének hogyanjára fókuszál. Csakhogy, mondja Cherniss, ez egyszerű félreértés. Weber számára ugyanis a felelősségetika nem pusztán az előzetesen kiválasztott célokra megfelelő cselekvés módjáról szól, de annak mérlegeléséről is, hogy milyen költségekkel jár e célok megválasztása és így mennyire érdemes őket egyáltalán megvalósítani próbálni, s ilyen módon a célracionális gondolkodás indirekt módon képes kritika tárgyává tenni valaki előzetes értékválasztását is. Továbbá, mondja Cherniss, azt is segít eldönteni, hogy bizonyos előzetes értékválasztások mennyire illenek bele nagyobb elkötelezettségeinkbe és így mennyire érdemes őket követni.

Ennek egyik legérdekesebb következménye, hogy Weber számára az egyik legfontosabb politikusi erény az önfegyelem, amely érettséget és józanságot követel. Végül soron azt, hogy az ember képes legyen egyensúlyozni a különböző, a politikusi hivatással együtt járó szempontok között és ha kell, makacsul kitartóan, de ha kell a szükséges változtatásra nyitottan küzdjön a céljaiért. Ez különbözteti meg a fanatikusától és az opportunistától egyaránt.

Cherniss Weber-elemzését több okból is érdemes volt részleteiben követni. Egyrészt nagyon jól összefoglalja Weber gondolkodásának főbb elemeit, másrészt pedig azért, ahogyan (amilyen fogalmak segítségével) rekonstruálja Weber politikaelméletét. A nagyon meggyőzően, ám végsősoron mégiscsak egyfajta proto-williamsiánus gondolkodóként ábrázolt Weber egyik szórakoztató vonása, hogy mennyire hasonlítanak az általa kifejtett gondolatok nem csak Williamséire, de egyúttal Andrew Sabl demokratikus állhatosságelméletének főbb elemeire is, annak ellenére is, hogy Sabl láthatóan nem rokonszenvezik Max Weberrel és elméletének normatív alapjait lényegileg különbözőnek láttaja Weberétől, hiszen utóbbit egy karizmatikus és autoriter, anti-parlamentárius politika hívének tekinti.

Mindez ismételtelen arra emlékeztethet, hogy a realizmus modern klasszikusai és a kortárs realista politikaelmélet között indokatlanul lazák és reflektálatlanok a viszonyok. Max Weber koncepciója például egy nagyon meggyőző modelljét kínálja az anti-moralizmusnak, miközben Sabl az imént említett okból, Sleat és Horton pedig azért idegenkedik Webertől, mert a legitimitásról alkotott felfogását naívnak

tartják. Holott a felelősségetikának a pusztá érzületetetikát magába foglaló és a felelősségetikát a morális purizmussal, a politikai fanatizmussal szembeállító weberi felfogása sokkal izgalmasabbnak tűnik mint a moralizmus és realizmus megszokott szembeállításai a kortárs realista elméleti irodalomban. Nem kivételes persze az az álláspont, hogy a politikai realizmus egy sajátos etikával rendelkezik (Williams, 2005; Philp, 2012; Sigwart, 2013), de Weber felfogásának egyik nagy előnye, hogy sok tekintetben lényegesen relevánsabb Williams felfogásánál, mert utóbbival ellentétben nem morálfilozófiai irányzatokkal (illetve azok általa adott, erősen leegyszerűsítő formáival) vitatkozik, hanem a politikai cselekvés bizonyos formáit kritizálja. Ez nem ellentétes ráadásul Williams felfogásával sem, csak épp a különbség magától adódik abból, hogy Williams a politikaelméleti diskurzuson belül hadakozik, Weber pedig a politika résztvevőihez és szemlélőihez beszél. Utóbbit pedig mindenképpen érdemes eltanulni a modern klasszikusoktól, akik ritkán zárkoznak el elefántcsonttoronyukba. Ez nem csak Weberre, de Hobbesra és Hume-ra is igaz.

Az sem egészen mindegy, miért is egyszerűsítik le a kortárs realisták Weber legitimitáskonceptióját olyan módon, ahogy teszik. Horton (és a nyomán Sleat) azt hangsúlyozzák ugyanis, hogy „The objection to (the standard interpretation of) the Weberian view, which I endorse, ‘is that it misrepresents the relationship between legitimacy and people’s beliefs’, for a state ‘is not legitimate because people believe in its legitimacy, but because it can be justified in terms of their beliefs’ (Beetham 1991, p. 11).” (Horton, 2012: 141). Nagy kérdés ugyanis, hogy ez az eredetileg David Beethamtól származó kifogás mennyire jól írja le Max Weber nézeteit. Weber – akárcsak előtte Hume – valóban erősen hangsúlyozza, hogy a legitimitás azzal függ össze, hogy az emberek engedelmeskednek a hatalmon lévőknek. Ez egyáltalán nem meglepő, hiszen mindketten olyan olyan politikai szituációkban voltak kénytelenek élni és olyan hagyományok örökösei, amelyek számára a politikai rend törékenysége korántsem csak elvi lehetőség és az alattvalók engedelmissége korántsem magátólértelődő, ezért a legitimitásra vonatkozó érdeklődésük forrását elsősorban nem a nem-engedelmeskedők kivételes esetei, hanem az engedelmisség – szinte csodaszerűnek ható – ténye adja. Ezzel együtt is, Weber előbb mégiscsak az erőszakról kezd beszélni és az államot a legitim erőszakhasználat monopóliumával definiálja, ami azt mutatja, hogy bár azok a motívumok foglalkoztatják, amiért egyesek engedelmeskednek, de nagyon is tisztában van a nem-engedelmeskedés problémájával (Weber, 1998: 157). Ráadásul Weber, akárcsak előtte Hume, azt hangsúlyozza, hogy az effektív engedelmisség forrása csak részben a legitimitás, részben viszont számos egyéb motívum. Mint fogalmaz: „az engedelmeskedés módját a valóságban a félelem és a remény igencsak erő indítékai határozzák meg [...] s ezen túl még a legkülönbözőbb érdekek” (Weber, 1998: 158), amiben nem csak Hume, de Hobbes legitimitáskonceptiójának visszhangját sem nehéz kihallani, hi-

szen míg Weberhez hasonlóan Hume a motivációk sokféleségét, Hobbes a félelem és remény motívumainak kiemelt jelentőségét hangsúlyozta. S mindezekon felül pedig a legitimitásnak közismerten háromféle formáját különbözteti meg: a szokáson, a törvényeken és a karizmán alapulót, amelyek közül csak utóbbi – a politikai hivatással a legszorosabban összefüggő és egyúttal a legkevésbé erős és a szubjektív megítélésnek, elfogadásnak leginkább kitett – az, amelyiknél a tényleges elfogadás és a bizonyos fogalmakban való igazolhatóság közötti beethami különbségtételnek bármi relevanciája van, hiszen sem a szokás, sem a törvény érvényessége nem függ az egyén elfogadásától, hiszen az közösségi intézmény, s egyedül a karizma az, ami már definíció szerint attól van, hogy egy egyén elfogadja-e a létezését. Ahogy maga Weber mondja: „nem a szokáserkölcis vagy az előírások folytán engedelmessékednek neki, hanem azért, mert hisznek benne” (Weber, 1998: 159). Hogy Beetham kritikája megálljon, arra lenne szükség, hogy a karizmatikus legitimitás tromfolja a szokáserkölcist és a törvényeket, ez azonban nyilvánvalóan nincs így. Így aztán Horton azon törekvésének sincs sok velege, amellyel egyszerre szeretné rehabilitálni az emberek hiteinek szerepét a politikai rend legitimitásával kapcsolatban és ugyanakkor elhatárolódik ettől a weberi nézettől. A karizmatikus legitimitás – amire egyedül illik a beethami kritika – ugyanis nem a politikai rend legitimitációja, hanem a vezető politikusé, aki ezért cserébe a felelősség etikáját követve cselekszik, míg a politikai rend egésze teljesen nyugodtan alapulhat törvényeken és szokásokon.

Konklúzió

Nem nehéz belátni, mi köti össze ezeket a szerzőket – Hobbesot, Hume-ot, Weber-t – hiszen feltűnően hasonló kérdéseket tesznek fel nagyon különböző történeti szituációkban a politika működésével kapcsolatban (ezekre igyekeztem nyomatékosan felhívni a figyelmet), sőt, időnként explicit kapcsolatok is vannak a szerzők között, különösen nyilvánvaló ez Hobbes és Hume esetében. Politikaképük velejéig realista-nak mondható, hiszen egyszerre mérsékelt anti-moralista és anti-utópikus, s a mérsékelt jelző tulajdonképpen még Hobbesra is igaz, retorikájának radikalizmusa ellenére is, de különösen nyilvánvaló a véleményen alapuló kormányzat hume-i doktrínája és az érettséget, józanságot és önfegyelmet követelő weberi felelősség-etika esetében.

A legfontosabb tanulság azonban nem is ez, hanem, hogy a modern realista klasszikusoktól bőven van mit tanulni még. Egyrészt azt, hogy a politikai realizmusnak nem – még az elméletalkotói igénnyel fellépő és a politikaelméleten belül felmerült kérdésekre is reagálni akaró realizmusnak sem – érdemes magát bezárnia magát a politikaelméleti diskurzus elefántcsonttornyába. Hobbes és Hume írásai az

írástudó közönségnek szóltak, Weber előadása politikai tettvágytól fűtött fiataloknak. Ez lehetővé – sőt elkerülhetetlenné – tette számukra, hogy az igazán fontos kérdésekkel foglalkozzanak és hosszabb távú hatásuk is nem kis részben ennek a problémaérzékenységnek volt köszönhető. Ezenfelül pedig érdemes a részletekben is sokat tanulni tőlük. Hume véleményen alapuló kormányzata mint elmélet mentes számos, a williamsi legitimitáskonceptióra jellemző elméleti nehézségtől és Weber felelősségetikája, akárcsak a legitimitásról alkotott nézetei, előnyösebb színben tűnnek fel (relevánsabbnak, ugyanakkor fogalmilag kidolgozottabbnak mutatkoznak) akár Williamszel, akár Hortonnal vagy Sleattal való összevetésben.

5. A Jó és a Rossz küzdelmének átpolitizálódása

a *Star Wars*ban⁴⁹

Bevezetés

A rengeteg kritikai megjegyzés után, amit a kortárs realista politikaelméletre tettem, és amelyek egy része a modern realista klasszikusok gondolataira is kiterjeszthető, érdemes hangsúlyozni, hogy a tágabb értelemben vett politikai realizmus mégiscsak az egyik legfontosabb eszközünk a politika világában való tájékozódásra a modern korban. Márpedig ezt mi sem illusztrálhatná jobban, mint a realista politikakép jelenléte a populáris kultúrában. A populáris kulturális alkotások ugyanis a közönség tetszésének elnyerésére törekszenek, ezért elsősorban azokra a konvenciókra támaszkodnak, amelyek egyébként is segítenek bennünket a minket körülvevő világ értelmezésében és magatartásunk alakításában, legalábbis abban az értelemben, hogy ezekben ismerünk magunkra.

Ez a fejezet ezért kevésbé ambiciózus, mint az előző, mert nem új inspirációkat keres a kortárs realista politikaelmélet szűk látóhatárán túl, hanem elsősorban azt akarja megmutatni, hogy miként formálunk politikai történeteket a politikai realizmus segítségével: miként építünk fel hihetőnek fiktív világokat politikai realista alapon. Ez egyrészt alkalmas arra, hogy példázza azt, hogy a politikai realizmus az absztrakt elméleti viták keretein kívül is releváns, hiszen a mindennapi gondolkodásunk számára plauzibilisnek ható politikaképet képes kínálni. Másrészt pedig, azt is tanulmányozhatjuk, hogy miként teszi nem egyszerűen elgondolhatóvá, de átélhetővé a politikai realizmus problémáit a populáris kultúra. Talán ez utóbbi nem kecses azzal, hogy váratlan és meglepő elméleti tanulságokkal szolgáljon, de ez nem is feltétlenül cél, amikor a populáris kultúráról beszélünk. Hiszen a realizmus egyik legfontosabb tanulsága az elmélet szempontjából éppen az volt, hogy nem vezet egyenes út az elméleti diskurzusból a mindennapi politikai gyakorlat felé, ezért az sem feltétlenül probléma, ha a mindennapokból sem vezet egyenes út az elmélethez.

Több okból is a film műfaját választottam mondandóm illusztrációjaként. Közrejátszott a filmek népszerűsége is, ami milliók számára teszi könnyen hozzáférhetővé a politika filmes ábrázolását, és ennek következményeként sokkal jobbra rá van utalva a közönség elvárásaira, mindennapi tapasztalataira, vágyaira és félelmeire,

⁴⁹ Az e rész magját jelentő gondolatokat esszé formájában publikáltam korábban az *Amerikai Plán* című filmes blogon, külön köszönöm az oldal főszerkesztőjének, Kovács Patriknak a lehetőséget. A fejezethez fűzött értékes megjegyzéseikért továbbá Képes Gábornak szeretnék köszönetet mondani.

mint egy ezoterikusabb műfaj. A politikai realizmus jelenléte egy ilyen közegben azt mutathatja meg, hogy mennyire közkincsnek is számítanak napjainkban a politikával kapcsolatos realista belátások. De azt is szem előtt tartottam, hogy a film általában cselekvések ábrázolására épülő, drámai jellegű műfaj, márpedig meggyőződésem szerint a dráma és a politikai realizmus között erős affinitást teremt ez a közös hangsúly az ágencián. Erről a következő rész *Antigoné*-fejezetében is lesz még szó, a tragédia műfaja kapcsán.

Az alábbiakban a *Star Wars*-filmekről lesz szó⁵⁰ és ezen belül arról, hogy miként alakul át az idő előrehaladtával politika és erkölcs viszonyának ábrázolása. Mivel ez a sorozat kezdettől politikai eseményekhez kapcsolódik, a választás meglehetősen kézenfekvőnek tűnhet, ám mivel kezdettől a Jó és Rossz mitikusan megragadott és kozmikusra növesztett szembenállása szervezi a cselekményt, a legkevésbé sem magátólértetődő, hogy bármiféle helye lenne benne a politikai realizmusnak. Korántsem ez azonban a helyzet, és ahogy azt az alábbiakban látni fogjuk, a *Star Wars*-filmekben fokozatosan egyre nagyobb szerephez jut egyrészt a politika (díszletből a cselekmény lényegi eleme lesz), másrészt egyre inkább felerősödik a politika ábrázolásának tragikus és realista oldala. Míg a 70-es évek végén indult első trilógiájában (*Star Wars* IV-VI) a tragikum szerepének lassú növekedését a meseszerűség és az azt alátámasztó moralista politikakép tartotta kordában, a 90-es évek végén elkezdett második trilógiájának (*Star Wars* I-III) már a középpontjába került a politikum és a tragédia; és a moralista politikaképet is aláásta a kerettörténet, amely a klasszikus republikanizmus témáiból építkezett, s amely az új trilógiát a korrupcióról, polgárháborúról és a szabadság bukásáról szóló mesévé változtatta. Az újabb hangsúlyeltolódást aztán a 2015-ben ismét újjászületett franchise új filmjei (*Star Wars* VII-VIII és *Rogue One*) hozták meg, amelyekben a tragikus elemek továbbra is domináltak, de mostanra már félreismerhetetlenül realista perspektívából ábrázolták a politikát, annak ellenére is, hogy számos tekintetben visszanyúltak az első trilógia cselekményéhez és annak sablonjaihoz.

Kérdés persze, hogy mennyire belemagyarázás mindez vagy mennyire lényegi része valóban a politikakép a mozifilmeknek. Bernard Williams mondta azt, hogy a morálfilozófia nézőpontjából a fikció kétféle formája is fontos tanulságokat kínál: a „sűrű” (dense) fikció – és annak paradigmaticus példája a modern regény – az ambivalens döntési helyzetek, morális dilemmák árnyalt bemutatása miatt alkalmas arra, hogy a morálfilozófia a maga céljaira felhasználja, míg a „kopár” (stark) fikció – amit ő Szophoklész tragédiáival példáz – a véletlen (chance) és szükségszerűség

⁵⁰ Tisztában vagyok vele, hogy a *Star Wars* egy sokkal tágabb és változatosabb brand, amely a mozifilmeken kívül még egy sereg más műfajhoz tartozó alkotást is magában foglal, ám én tudatosan szűkítettem le az érdeklődésemet a mozifilmekre. Nem kivételes ugyanis, hogy valaki nem mélyed el ebben a hatalmas világban, holott ismeri (és szereti) a mozifilmeket, s a mozifilmek úgy is készültek, hogy megálljanak a saját lábukon.

(necessity) kapcsolatát ábrázolja különleges erővel. Ezzel szemben, úgy gondolom, az a fajta fikció, amely a *Star Wars*ban is megjelenik, egy harmadik típust képvisel. Ezt én leginkább elhitetőnek mondanám (make-believe), amennyiben létrehoz, megteremt egy fiktív világot, amelynek legváratlanabb, legfantasztikusabb elemei sem feledtetik velünk, hogy bizonyos dolgokat elfogadhatónak, hihetőnek érzünk, míg másokról azt gondoljuk, hogy elidegenítenek a fikció világától. Így aztán bizonyos dolgokról azt fogjuk érezni, még egy fantasztikus történetben is, hogy ez realisztikusabb, más meg képtelenebb, s a határvonal nem feltétlenül a tisztán elképzelt és a valóságból kölcsönzött között húzódik.⁵¹

Nem, hogy nem egyedi a *Star Wars* filmeknek ez a vonása a populáris kultúrában, hanem – úgy gondolom –, hogy ez a fikció alapvető formája. És ezzel szemben az, ahogyan a Williams által „sűrűnek” nevezett fikciót egyesek olvassák, az, ha nem is illegitim, de mindenképpen kisajátító és félreértésekre alkalmat adó módja a fikcióval való foglalkozásnak, míg a „kopár” legfőbb problémája, hogy lényegében egyelemű részhalmaza a fikciós művek hatalmas halmazának, s így – bármilyen izgalmas és jelentős is Szophoklész munkássága- nem minden célra hasznosítható.

Mindebből az adódik, hogy az elhitető fikció befogadásának és politikaelméleti célokra való hasznosításának alapja ennek a fikciós formának az a vonása, hogy meg akar felelni az elhithetőség feltételeinek. Ezek a feltételek pedig elég rugalmasak lehetnek ugyan, s bizonyos esetekben, mint a *Star Wars* konkrét esetében is, jöhetnek a politikai moralizmusból vagy épp a politikai realizmusból, ám bizonyos fokú konzisztenciát elvárunk a fikciótól, különben a cselekmény teljesen szétesne. Valószínűleg valami ilyesmire célzott Arisztotelész is, amikor a *Poétiká*-ban arról beszélt, hogy nem mindegy, milyen jellemek szerepelnek a tragédiában (Arisztotelész, 1994: 23-25). Mivel számára adottnak tűnt, hogy egy tragédiának félelmet és részvétet kell kiváltania és az is, hogy a tragédiában a karakterek sorsa jó szerencséből rossz szerencsébe fordul át, ezért, vonta le a következtetést, nem lehetnek a tragédiák főhősei nálunk sokkal kiválóbb emberek, mert az ő bukásuk felháborodást váltana ki, de nem lehetnek hitvány jellemek sem, mert azok bukása fölött inkább kárörömöt és megelégedést éreznénk. Függetlenül attól, hogy ez elég pontos leírása-e a görög tragédiák működésének, és hogy konkrétan más művekre vagy műfajokra milyen szabályok vonatkozhatnak, Arisztotelész megjegyzése arra mutat rá, hogy a cselekmény felépítésének elhithetőségét a cselekményelemek bizonyos fokú konzisztenciája alapozhatja meg. Ez az, amit észben érdemes tartanunk, ha plauzibilisnek akarjuk elfogadni azt, hogy a *Star Wars* egyes darabjaira, esetleg komplett ciklusaira (trilógiák) konzisztens politikaábrázolás lehet jellemző. Ez pedig nem egy különösebben nehezen elfogadható feltétel, amiből az következik, hogy nem igényel különösebb belemagyarázást, hogy erkölcsi vagy politikai

⁵¹ Fikció és realizmus kérdéséhez lásd Szűcs 2016b, a fikció elméletéről általában vö. Currie (1990).

példamesét lássunk egy fikciós műben, függetlenül attól, hogy az a mű mennyire szofisztikált művészilag.

A politikai moralista klasszikus trilógia

Amennyire nem magától értetődő, hogy a klasszikus *Star Wars*-filmek lényegének a politikai küzdelmeket lássuk, annyira feltűnő mégis a politika jelenléte ezekben a filmekben. Elvégre az alaphelyzet mégiscsak az, hogy lázadók egy maroknyi csoportja küzd egy hatalmas Birodalom zsarnoki kényura ellen. Van a filmekben „Császár”, „Szenátus”, „Birodalom”, vannak „kormányzók”, van „hadsereg” és persze vannak a „szabadságért” küzdő lázadók is. Az egyik, a történet elején rejtőző karakterről megtudjuk, hogy valaha „tábornok” volt (Obi-Wan Kenobi), egy másik szereplő a Birodalom egyik részét képviselő, elvben „diplomáciai védeltséget” élvező „hercegnő” (Leia). A második és harmadik epizódban feltűnik egy kalandor (Lando Calrissian), aki egy félreeső bolygó „kormányzója” és aki a Birodalommal kötött alkujá révén bizonyos fokú önállóságot élvez. Azt is megtudjuk, hogy létezett valaha egy „Köztársaság”, amelyet a „Császár” döntött meg, s amelynek egyik utolsó maradványát, a „Szenátust”, épp a filmek cselekménye idején szünteti meg a „Császár”.

Ám mégis jó okunk van azt érezni, hogy ezek a filmek nem elsősorban a politikáról szólnak, aminek több oka is van. Ezek közül az egyik, hogy elég gyorsan megismerkedünk a történet misztikus szálával, az úgynevezett «Erővel», amelynek – az amerikai New Age kultuszokat idéző módon – kettős arculata van. Egyrészt Erő az élő és élettelen természetet egyaránt átjáró, azt egységben tartó és mozgató energia, másrészt a Jó és a Rossz dualizmusára építő, határozottan morális karakterjegyeket mutató rendezőelv is. A filmekben fokozatosan kibomló mitológia szerint pedig a Birodalom vezetői – a Császár és Vader nagyúr – a Sötét oldal, azaz az Erő Rossz princípiumának képviselői, míg a főhősök a Jó oldalt képviselik és annak a Jedi Rendnek az örökösei és megújítói, akik évezredek át biztosították a Köztársaság (amely tehát maga is a Jó megtestesítője volt) békéjét. Idővel az is kiderül, hogy a Császár és Vader a Jedik gonosz ellenfelei, a Sith Rend tagjai. Vagyis a politikai ellenfelek végső soron elég gyorsan a Fény és a Sötétség, az Élet és a Halál, a Jó és a Rossz közötti kozmikus harc két oldalával azonosítódnak. Így a köztük folyó küzdelem is „alkalmazott etikaként” fogható fel abban az értelemben, hogy nem sok hely jut benne azoknak az erkölcsi dilemmáknak, amelyek a politika valamiféle autonómiájának létjogosultságára utalnának: a Birodalom nem képvisel semmilyen legitimitást, csak erőszakos elnyomást; a sötét oldalt kizárólag a hatalomvágy, a lázadókat pedig a világ felszabadítása motiválja. Sőt, túlzás nélkül mondhatjuk azt

is, hogy ezekben a történetekben a túlélés végső soron nem szempont (1); a jó és a rossz között nincs átmeneti, szürke zóna sem (2); és a rossz feletti győzelem utólag is kárpótol az áldozatokért (3).

(1) Hogy valamennyire is helye lehessen a politika realista felfogásának egy politikai helyzet leírásában (mint amilyen a *Star Wars* története is), arra lenne szükség, hogy a túlélés, a béke, a rend, a biztonság szempontjai bármit is számítsanak, mégpedig saját jogukon, a szereplők viselkedésének megítélésében a Jó és a Rossz közötti küzdelem során.

Az előző fejezetben nem idéztem ugyan, de Hobbes például a túlélési vágyat előszeretettel jelöli meg a politikai autoritás iránti engedelmesség indokaként. Az emberek szerinte belátják, hogy a túlélés feltétele a szuverén politikai autoritás létezése és ezért hagynak fel a természeti állapotbeli életformájukkal. A 17. fejezet elején így foglalja ezt össze:

THE final cause, end, or design of men, (who naturally love liberty, and dominion over others,) in the introduction of that restraint upon themselves, (in which we see them live in common-wealths,) is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of war, which is necessarily consequent (as hath been shown, chapter xm) to the natural passions of men, when there is no visible power to keep them in awe, and tie them by fear of punishment to the performance of their covenants, and observation of those laws of nature set down in the fourteenth and fifteenth chapters. (Hobbes, 1998: 111)

Nem kell azonban a hobbesi konstrukcióhoz ragaszkodnunk és a túlélés kifejezést annak merő fizikai értelmére korlátoznunk, hogy belássuk, a politika moráltól való bizonyos fokú autonómiájának (legalábbis mérsékelt anti-moralizmusnak) egyik pillére a politikai túlélés szempontja, hiszen anélkül senki semmilyen politikai célt nem tudhat elérni. Más kérdés, hogy a politikai túlélés milyen árat ér meg. A „might is right” felfogás egyik korolláriuma, hogy a túlélés abszolút elsőbbséget élvez minden más szemponttal szemben, de egy vérbeli politikai realista számára ez egy elfogadhatatlanul szélsőséges álláspont, hiszen realista létünkre többféle elkötelezettségünk is lehet, amelyek különböző helyzetekben eltérő döntésekre sarkallhatnak minket. Bár a túlélés fontos, de az önfeláldozásban (ahogy mások feláldozásában) sincs semmi, ami önmagában véve ellentétes lenne a politika realista felfogásával. A kérdés inkább az, hogy a túlélés és önfeláldozás közötti választásnak milyen indoka van egy adott politikai szituációban.

A *Star Wars* klasszikus trilógiájában viszont a túléléssel szemben az önfeláldozás a főszabály. Még ha bizonyos szereplők önfeláldozónak szánt tettüket túl is

élhetik, ez csupán azt bizonyítja, hogy egy olyan fiktív világban játszódik a történet, ahol az igazságosság morális szabályai valamiként beépülnek a világ működésének általános törvényei közé (ami nem is meglepő, hiszen éppen erről szól az Erő mitológiája). A *Star Wars* IV. részében például Leia dacosan szembeszáll Vaderral és Tarkinnal, nem féltve az életét sem (bár tette hazája pusztulását váltja ki, ami nyilván nem volt célja), Obi-Wan pedig hagyja magát megöletni Vader által, csak, hogy a társai elmenekülhessenek. Míg a *Star Wars* VI-ban Luke egymaga sétál be a Jabba palotájába, hogy barátait megmentse, és hasonlóképpen egyedül száll szembe a Császárral is, hogy barátai küldetése elől elterelje a figyelmet. A *Star Wars* V elején Han Solo barátja, Luke megmentésére indul az elviselhetetlen időjárás ellenére a Hoth bolygón, majd, a birodalmiak támadásakor a lázadók földi alakulatai hősiiesen felvállalják az egyenlőtlen és megnyerhetetlen küzdelmet, hogy így fedezzék társaik visszavonulását. A *Star Wars* VI-ban Hanék öngyilkosnak ígérkező küldetése az Endor bolygón szintén a túlélés szempontjának félre tételét igényli, akárcsak a lázadó flotta önmagában értelmetlen küzdelme az elsöprő túlerőben lévő birodalmiakkal szemben, hogy időt nyerjenek az endori akció sikeres befejezéséhez. De nincs szebb szimbóluma annak a klasszikus trilógiában annak, hogy ebben a világban az egyéni túlélés egyáltalán nem számít, mint, hogy a Halálcsillagot kétszer is a valószínűség minden szabályának ellentmondó, öngyilkos támadásokkal pusztítják el a *Star Wars* IV és VI részeiben. A dramaturgia ugyan ezekben az esetekben is megjutalmazza az önfeláldozást, de ez nem semmit sem von le annak a megfigyelésnek a jelentőségéből, sőt, éppenséggel csak nyomatékosan aláhúzza azt, hogy a *Star Wars* klasszikus trilógiájában a hobbesi túlélés (self-preservation) nem érték.

Az egyetlen olyan helyzet, amikor a túlélés látszólag igazolja egy morálisan helytelen döntés meghozatalát, az a *Star Wars* V-ben Lando Calrissian áruháza, amelynek során Han Solot és a többiek a birodalmiak kezére adja. Ám még ez a döntés is gondosan körül van bástyázva morális igazolásokkal, amik bőven kárpótolnak az egyszeri botlásért: Lando a bolygója megvédését tartja szem előtt, a birodalmiak túlereje készteti erre a lépésre, a birodalmiak viszont megszegik a neki adott szavukat, Lando pedig kiszabadítja Solon kívül a többieket, s végül maga is a lázadók közé áll és értékes katonai vezető válik belőle a *Star Wars* VI történetének idejére.

(2) Az egyik legbiztosabb jele annak, hogy a klasszikus trilógia milyen markánsan moralista képet fest a politikáról (ha ugyan beszélhetünk ebben a világban politikáról), az az, hogy mennyire nincs helye a dramaturgiában morálisan ambivalens helyzeteknek. Lando Calrissian már idézett esete kivételnek tekinthető ugyan e szabály alól, ám a másik kézenfekvő ellenpélda, Han Solo, a csempész karaktere, aki ugyan morálisan ambivalens karakternek indul, egyfajta morális szürke zóna világához tartozónak látszik lenni, de idővel teljesen elveszti minden kétértelműségét,

mert jelentős karakterfejlődésen megy keresztül a három rész során. Mert kezdetben valóban csempész ugyan, és nem is hisz a lázadók ügyében, sőt, számos esetben nyilatkozik cinikusan morális kérdésekben, de későbbi sorsa azt mutatja, hogy a klasszikus trilógiában nem lehetséges középúton járni a morálisan Jó és Rossz között. Karakterében valójában kezdettől jelen vannak a morálisan pozitív vonások, mint például a másodpilótájával, Chewbaccával való barátsága, amit csak még jobban kiemelt Chewbacca iránta való lojalitása is. A trilógia történetében előrehaladva pedig mind világosabbá válik, hogy Han Solo nem maradhat meg ambivalens karakternek. Egyre elkötelezettebbé válik ugyanis a lázadók (és ezen felül új barátai) morálisan félreérthetetlenül Jó ügye mellett. Így a karakterének morális ambivalenciája teljesen megszűnik és csak egyfajta vagányság marad helyette, ami inkább merész, váratlan tettekben, semmint morálisan kétértelmű döntésekben fejeződik ki nála.

Szürke zóna inkább csak politikailag létezik ebben a trilógiában. Vannak, akik nyíltan a lázadók oldalán állnak és vannak, akik a Birodalmat támogatják, s köztük léteznek olyan területek, amelyekre senkinek a hatalma nem terjed ki. A Tatooine bolygó, Luke hazája is ilyen, ahol ugyanúgy megbújhat a morálisan egyértelműen a Jó oldalához tartozó Obi-Wan és a morálisan egyértelműen negatív karakterű Jabba is. A *Star Wars V*-ben kiderül az is, hogy hasonlóképpen mindenki szeme elől rejtve él még egy másik Jedi mester, Yoda, ám az ő morális megítélése sem lehet kérdéses. Han esete annyiban más persze, hogy ő morálisan valóban ambivalens karakterként indul, ám a választás kényszere az ő sorsát morális fejlődéstörténeté alakítja, így az *V*. részben a vele korábban hasonló Landohoz képest már markánsan eltérő módon választ a Jó és a Rossz között, a *VI*. részben pedig, ahol már hősként viselkedik, volt megbízójával, Jabbával is szembekerül.

Éppen azért, mivel a *Star Wars* klasszikus trilógiájában Jó és Rossz között nincs átmenet, nincsenek morálisan ambivalens helyzetek, ezért fel sem kerül például, hogy probléma-e a Halálcsillag legénységét (véltetően ezer és ezer élőlényt) megölni vagy, hogy szabad-e őket becsapni (miért is lenne probléma?). Az egyetlen igazán erős kivételt ez alól a szabály alól Darth Vader és Luke Skywalker karakterei jelentik, akik ellentétes oldalon állva is hasonló dilemmákkal küzdenek. A köztük lévő kapcsolat a *Star Wars V*-től kezdve válik kiemelt jelentőségűvé, nem véletlenül azzal párhuzamosan, hogy egyre komorabbá válik a trilógia hangvétele és a tragikum szerepe is megnő. Luke a benne lévő rossz késztetésekkel (haraggal, bosszúvágygal) kell megküzdjön, Vaderben pedig idővel a Jó választásának lehetősége jelenik meg. Ám a lényeg, hogy egyikük sem válik ambivalenssé morálisan. Luke az életét is hajlandó feláldozni apjáért és az ügyért és ellenáll a Rossz csábításának, Vader pedig egyik pillanatról a másikra elhagyja a Rosszat és a Jó mellé áll, még ha ez az életébe is kerül. Ez pedig végső soron érvényben hagyja a *Star Wars* klasszikus trilógiájának mélységesen moralista világgképét.

(3) De talán a legszembeötlőbb jele annak, hogy a *Star Wars* klasszikus trilógiájából hiányzik a tragikum, a finálék ünnepi hangvétele. Az első Halálcsillag elpusztítását a *Star Wars* IV végén annak ellenére is önfeledt ünneplés követi, hogy egész bolygónyi ártatlan áldozata lett a Halálcsillag rövid működésének és hogy olyan sok lázadó is az életét áldozta a sikerért. A *Star Wars* V zárata ugyan ellentmondásosabb, de az is inkább cliffhangernek tekinthető, mint valódi lezárásnak, viszont a *Star Wars* VI. része – Vader holttestének elégetése ellenére is – szintén örömteli és ünnepi hangulatban zárul.

A *Star Wars* VI fináléja ráadásul arra is rámutat, hogy miért eleve nincs helye a tragikumnak ebben a fiktív világban: mert nincs helye a jóvátehetetlen veszteségnek sem. Vader teste ugyan elég, de a máglyánál viszontlátjuk a szellemét, mégpedig mosolyogva, ennél pedig aligha lehetne egyértelműbben szimbolikus kifejezését adni annak, hogy a *Star Wars* velejéig moralista világában a Jó végső soron abszolút, s mint ilyen, felülír minden más szempontot. Ezen azt értem, hogy amiként a film cselekményfordulatainak korábbi szakaszait és az ottani negatív kicsengésű eseményeket érvénytelenítheti a finálé pillanata, úgy Darth Vader múltbeli tetteit is jóváteheti a Jó melletti utolsó pillanatbeli elköteleződése.

Mindez nem jelenti azt, hogy a politikai realizmus bizonyos, karikaturisztikus formái ne lennének jelen a klasszikus trilógiában. Ezek azonban – hasonlóan ahhoz, ahogy az *Antigoné* esetében látni fogjuk – a morálisan elítélt oldalon tűnnek fel.

A legfontosabb ilyen nem más, mint a Birodalom működése. Igaz, már abban is van némi okunk kételkedni, hogy politikai uralomnak nevezhető-e egyáltalán a Birodalom működése. Feltűnő ugyanis, hogy a klasszikus trilógiában a Birodalom végső soron katonai szervezetként mutatkozik csak meg előttünk. Van ugyan utalás a *Star Wars* IV-ben egy Szenátusra, amit azonban rögtön fel is oszlatnak, valamint egy utalás kormányzókra (azaz polgári hatalom képviselőire), ám akikkel ténylegesen szembesülünk, azok a Birodalom katonai erejének különféle képviselői. Kétegyenket tovább erősítheti az is, ahogyan a Birodalom működésének napi rutinját megismerjük: azt látjuk például, hogy csak ahol a Birodalom katonái jelen vannak és csak amilyen mértékben képesek kontrollálni az adott területet, érvényesül a Császár akarata (mint a Tatooine bolygó esetében), sőt, a helyi hatalom képviselőinek, mint Landonak, bizonyos mozgásteret is van. S ezen felül azt is látjuk, hogy Vader az alávetettek sikertelenségét rendszeresen kínzással vagy kivégzéssel torolja meg, vagyis engedelmességük legfőbb motivációjává a félelmet teszi.

Mindezek alapján – ha félre is tesszük a Mark Philptől kölcsönzött megkülönböztetést politikai és nem-politikai uralom között – persze akár azt is lehet gondolni, hogy a Birodalom egy szélsőségesen hobbesiánus állam, hiszen, mint láttuk, az is jelentős részben az erőn, a félelmen és a reményen alapul. Mindez pedig alkalmas adhat számunkra annak átélésére, hogy mik a hobbesi szuverenitáselméletnek az

alapvető praktikus nehézségei. Ha a szuverenitás végsősoron a túlerőn és így azon a képességen alapul, hogy képes-e huzamosabb ideig félelmet és reményt kiváltani az emberekből, akkor a Birodalom tulajdonképpen a szerzett (acquired) szuverenitás egyik példájaként is felfogható. Ám, ha az efféle szuverenitás effektív érvényesítésülésének valóban a félelem és a remény a legfontosabb motivációi, akkor olyan helyzet állhat elő, mint a Birodalom esetében, amelynek tényleges autoritása egybeesik a katonai ereje által ténylegesen ellenőrzött területtel. Ez esetben pedig továbbra sem világos, hogy miként lenne átfordítható a közvetlen fenyegetéstől való félelem engedelmességbe, ha csak nem folytonos fizikai fenyegetéssel.

Egy ilyen *ad extremum* vitt hobbesi autoritásnak egyébként a Halálcsillag ugyanolyan tökéletes sci-fi szimbóluma, mint amilyen jó bibliai jelképe a Leviatán. A Halálcsillag ugyanis annak a hobbesi gondolatnak a szimbolikus kifejezése, hogy a szuverén bármikor és bárhol elsöprő túlerővel legyen képes alátámasztani akarátát és kikényszeríteni az engedelmességet.

Mindezt persze a klasszikus trilógia végső soron karikatúrisztikusan ábrázolja és kritikával is illeti, amikor úgy építi fel a cselekményt, hogy azt ismételtelen lehetővé tegye, hogy a Halálcsillagot a lázadók egy apró technikai gyengeség kihasználásával és egyéni hősiesség igénybevételével pusztítsák el. E visszatérő dramaturgiai fordulatot találhatja valaki unalmasnak, gyermetegnek vagy akár csak valószínűtlennek, de témánk szempontjából nem is az a kérdés, hogy mennyire ügyes ez a megoldás, hanem, hogy mit fejez ki az, hogy a Halálcsillagot ilyen módon el lehet pusztítani: azt, hogy az elsöprő túlerő tartós biztosításának ígérete nem több illúzió-nál. Ebből, amennyiben a *Star Wars* saga a klasszikus trilógiában nem lenne mély-ségesen moralista, kikerekíthető lenne egy tragikus történet is, az emberi létezés feltételeinek kontrollja iránti vágy teljesíthetlenségéről, ám érthető módon itt nem ezen van a hangsúly, hanem a dramaturgiába oltott realizmuskritika erőteljes moralizmusán, aminek köszönhetően a Halálcsillag pusztulása egyértelműen és minden további igazolás szükségessége nélkül is pozitív esemény.

A klasszikus republikánus előzménytrilógia

A *Star Wars* I-III részei alaposan felforgatták a klasszikus trilógia világát. Sokan, sokféle kifogás formájában fogalmazták meg az ezzel kapcsolatos – gyakran erős frusztrációt tükröző – nézői élményeiket, ám témánk szempontjából a legfeltűnőbb változásnak a *Star Wars* világának átpolitizálódását tekinthetjük. Míg a klasszikus trilógiában a politikai konfliktus valójában a Jó és a Rossz küzdelmének díszletéül szolgált csak, s nem utalt semmi a moralitástól bizonyos fokig autonóm politikai szféra létjogosultságára, az 1999-ben újraindult franchise már éppen ellenkezőleg, a

politikai drámát állította a cselekmény középpontjába és a moralitás és politika viszonyainak komplexitására helyezte a történetmesélés hangsúlyát. Mindez nem számolta fel teljesen a moralizmus érvényességét a fiktív világon belül, de azért, hogy a morális helyes cselekvésnek és a morálisan igazolható politika megvalósíthatóságának nehézségei központi szerephez jutottak a cselekményfordulatokban, egy olyan politikai világot állított elénk az előzménytrilógia, amelyben a Jó oldalhoz való ragaszkodás nem magától értetődő, mert egymással konfliktusban lévő értékek feszülnek egymásnak, és ráadásul a moralitás nem is segít a politikában való eligazodásban.

Hogy ennek ellenére az előzménytrilógia mégsem vált teljesen politikailag realitává, annak volt köszönhető, hogy George Lucas és stábjja egy klasszikus politikai mítoszhoz, a Római Köztársaság bukásának történetéhez, egészen pontosan annak klasszikus republikánus verziójához fordult, amikor a *Star Wars* három új részének kerettörténetét megalkotta. Ez bizonyos mértékig logikus folytatása volt a klasszikus trilógia történeti utalásrendszerének, hiszen az egyes elemeiben a korai császárkor világát idézte fel, ám az előzménytrilógia történeti utalásainak hangsúlyeltolódása, a klasszikus republikánizmushoz való meglepően következetes ragaszkodás alapvetően változtatta meg a *Star Wars* karakterét a korábbiakhoz képest. Választásuk abból a szempontból is érthető volt, hogy a klasszikus republikánizmus az amerikai politikai kultúra egyik legrégebb, legerősebb hagyománya, amely a függetlenségi háború idejétől végigkíséri az Egyesült Államok történetét.⁵² Ott volt a függetlenségi harcosoknak abban a meggyőződésében, hogy a hajdan a szabadság hazájának számító Britannia gazdagsága révén zsarnoksággá süllyedt, és most titkos összeesküvést sző a gyarmatosok szabadsága ellen. Thomas Jeffersonnak abban a híres mondásában, hogy „The tree of liberty must be refreshed from time to time with the blood of patriots & tyrants. It is its natural manure.” Vagy azokban a mai napig tartóan népszerű elképzelésekben, hogy a washingtoni elit titkos összeesküvéseket sző a szabadság ellen (klasszikus példái ezeknek a populáris kultúrában az *X-akták*, *A hálózat csapdájában* és *A mandzsúriai jelölt*). Így aztán nem meglepő, hogy a liberális *Washington Post* új mottója, amelyik szerint „Democracy dies in darkness”, már stílusában is emlékeztet az előzménytrilógia emlékezetes mondatainak némelyikére, mint amikor Padmé azt mondja, hogy «So this is how liberty dies...with thunderous applause.» a *Star Wars* III-ban vagy amikor Jamillia királynő azt mondja a *Star Wars* II-ben, hogy „The day we stop believing democracy can work is the day we lose it?”

Sallustius (1978) a *Catilina összeesküvéséről* szóló művének elején vázolja fel a Római Köztársaság hanyatlásának azt a történetét. Érdeemes egy kicsit közelebbről is megismerkedni Sallustius leírásával, mert a segítségével lehet a legkönnyebb fel-

⁵² Az amerikai történetírás republikánizmus-vitájának kitűnő magyar nyelvű összefoglalása Lévai (2003). A tágabb eszmétörténeti kontextushoz lásd még Nagy (2015), Bailyn (1967), Pocock (1975), Skinner – Van Gelderen (2002), Wood (1969).

ismerni, miként is alakította a klasszikus republikanizmus a Star Wars előzménytrilógiájának kerettörténetét. Sallustius, aki aktív résztvevője volt a köztársaság bukását eredményező polgárháborúknak, s Julius Caesar hívének számított, két olyan művet is hátrahagyott a kései köztársasági korról, amelyek végső soron a köztársaság bukásának okait elemezték. Külön érdekessége ezeknek a történeteknek, hogy egyik sem kifejezetten jelentős történelmi eseményeket tárgyal, hiszen Catilina sikertelen összeesküvése egy viszonylag nyugalmas pillanatra esett. Sulla után és Caesar felemelkedése előtt (maga Caesar éppen csak a háttérben jelenik meg, mellékszereplőként). Míg a másik mű egy afrikai uralkodó, Jugurtha és a rómaiak közötti, lokális jelentőségű összecsapásokról szól, s bár feltűnik benne a Caesar előtti polgárháborús korszak két leendő főalakja, Marius és Sulla. Ám még ezzel együtt sem állítható, hogy a Jugurtha elleni háború története önmagában véve különösebben fontos lenne, inkább csak jól (és vélhetően a szerzőre nézve veszélytelenebbül) illusztrálja Sallustius általános mondanivalóját a Köztársaság bukásáról.

Sallustius ugyanis abban látja a köztársaság hanyatlásának okát, hogy míg a régi időkben a polgárok egymással való konfliktusaikat félretették, s versengésüket arra korlátozták, hogy a közös ellenség ellen harcoljanak, a főellenség, Karthago bukása után a rivális (és félnivaló) nélkül maradt rómaiak erkölceit fokozatosan megrontotta a gazdagság, a fényűzés és tétlenség, majd megromlott erkölceik egymás ellen fordították őket.

Sallustius diagnózisának lényege, hogy a közös ügy hiánya fokozatosan vezetett el az erkölcsi hanyatláshoz, az anyagiassághoz és a pártoskodáshoz, ami végül törvénytelenésekbe és polgárháborúba torkollott, vagyis a köztársaság rendjének aláadását eredményezte. Ezek tehát a köztársaság hanyatlásának főbb elemei republikánus szempontból: ambíció és korrupció, pártharc, összeesküvés, polgárháború és a szabadság elvesztése. Ahogy ő fogalmaz:

„Mikor azonban a szorgalom és a törvényesség révén az állam naggyá lett, nagy királyokat háborúban leigáztak, vad nemzeteket és hatalmas népeket fegyverrel megfékeztek, Karthagót, a római birodalom vetélytársát, a földdel egyenlővé tették, tenger és szárazföld nyitva állott előttük – tombolni kezdett a vakszerencse és mindent összekuszált. Akik a fáradalmakat, megpróbáltatásokat, a kétséges s nehéz helyzeteket könnyen elviselték, azoknak az egyébként kívánatos szabad idő és gazdagság terhére és vesztére lett. Előbb tehát a hatalomvágy, utóbb a pénzvágy fokozódott: e kettő volt minden baj melegágya. Mert a kapzsiság megrontotta a hűséget, tisztességet és más jó tulajdonságokat; helyettük fennhéjázásra, kegyetlenségre, az istenek semmibe vételére, s mindennek a megvásárolhatóságára tanított. A becsvágy sokakat képmutatásra kényszerített; arra, hogy más legyen szívük mélyére zárva, más a nyelvük hegyén; a barátságot s az ellenszenvet ne

érték, hanem érdek szerint mérlegeljük, s hogy fontosabbnak tartják a kedvesség-nél annak látszatát. Mindez eleinte lassanként fejlődött ki, közben el-elnyomták; később, hogy a métely szinte dögvézként elharapózott, átalakult a társadalom, és a legigazságosabb, legjobb államhatalom kegyetlenné és türehtetlenné vált.” (Sallustius, 1978: 14-15)

Könnyű ebben a vízióban felismerni a politikai realizmus bizonyos elemeit. Sallustius azt gondolja, hogy a társas együttélés konfliktusos természetű, a politikai rend ezért inherensen törékeny („vakszerencse”) és a politikai rend biztosítékának az állampolgári erényt tartja, amiről azt gondolja, hogy a belső konfliktusokat a külső ellenséggel szembeni erőfeszítésekbe fordítja.⁵³ Másfelől viszont nem nehéz moralista értelmezést sem adni a klasszikus republikanizmusnak, hiszen a politikai rend alapja mégiscsak az igazságosság és a belső konfliktusok felszámolhatósága. Ezt az ambivalenciát erősíti Sallustius történeteinek kettős karaktere is: a vakszerencse szerepének elismerése tragikus – s mint ilyen, realizstikus – jelleget ad a köztársaság hanyatlásának, másfelől az erőteljes morális értékítéletek Sallustius részéről a hanyatlástörténet moralizáló értelmezését erősítik.

Hasonló a helyzet *Star Wars* előzménytrilógiájában is, ahol a Köztársaság megítélése radikálisan átalakul a klasszikus trilógiához képest. Míg ott a Köztársaság és a Jedi Rend a minden morális kétértelműség nélküli Jó képviselői, itt a kisztíliu politikai küzdelmek, a túlfűtött ambíciók, a korrupció, a pártharcok, összeesküvések és a polgárháború melegágya.

Talán nem egészen szándékos módon, de már az a tény is a klasszikus republikánus politikaképhez igazítja az előzménytrilógia világát, hogy a Köztársaság, ahogy ezt nyomatékosan hangsúlyozzák a legkülönbélebb szereplők, még sosem vívott valódi háborút és ez a helyzet éppen a trilógia során fog megváltozni, amikor kitör a „klónok háborúja”, ami viszont klasszikus polgárháború. Míg a háború hiánya a klasszikus trilógiában a Köztársaságot a tökéletes állam szinte mitikus aranykori példajaként állította elének, az előzménytrilógiában mindez belesimul a klasszikus republikánus narratívába, ahol – láttuk – az ellenség hiánya a hanyatlás első lépcsője.

Aztán, ahogy a három részt végignézzük, fokozatosan kibomlik előttünk a Köztársaság bukásának története, amely szinte minden cselekményfordulatával a sallustiusi narratívát idézi. Az első pillanatra jelentéktelen lokális ügynek tűnő konfliktus a Naboo bolygó királynője és a Kereskedelmi Szövetség között idővel egy titkos összeesküvés részének bizonyul, amelyet az ambiciózus Palpatine szenátor arra használ, hogy a Köztársaság vezetőjévé választassa magát, hadsereget szer-

⁵³ Egy ilyen, alapvetően realista értelmezési keretbe illesztve tárgyalja Evrigenis (2008) Sallustius művét és az ellenségtől való félelem (*metus hostilis*) fogalmát.

vezzen, polgárháborút robbantson ki, kivételes hatalomhoz jusson, majd végül a hadsereg segítségével elpusztítsa a Köztársaság igazi híveit – köztük a Jedi Rendet –, sőt, még saját korábbi titkos szövetségeseit is.

Mondhatja valaki, hogy mindez egy túlságosan komplikált történet. De úgy gondolom, nem lenne egészen igazságos a nyugati politikai gondolkodás történetének egyik legnagyobb presztízsű hagyományával szemben, ha egyetlen kézlegyintéssel intéznénk el a *Star Wars* előzménytrilógiájának politikai drámáját, hiszen az minden elemében nagyon is ismerős ebből a hagyományból. Másrészt érdemes figyelni arra, hogy a klasszikus republikanizmus a töröl metszett konspirációs teóriákkal mutat bizonyos mértékű rokonságot abban az értelemben, hogy a titkolózásnak mindkettőben kiemelt jelentősége szokott lenni, amit a politikai racionalitás másfajta felfogása nem feltétlenül indokolna.

Sőt, azért is érdemes komolyan venni a csavaros cselekményfordulatokat, mert ezek teremtenek bizonyos fokú autonómiát a politika számára a moralitással szemben, s tesznek lehetővé olyan választásokat a szereplők számára, amik a klasszikus trilógiában elképzelhetetlenek lennének. Palpatine számára a titkolózás és konspiráció lehetőséget teremt, hogy az embereket olyasmire vegye rá, amiket nem tennének meg maguktól. A Kereskedelmi Szövetség nem merne a Köztársaság ellen fordulni, ha nem bízhatnának titkos támogatójukban, Padme királynő nem fordulna a Köztársasághoz, ha nem bízna Palpatine hazugságaiban. Összeesküvés nélkül nem támadna új ellensége a Köztársaságnak Dooku gróf személyében és összeesküvés nélkül a Köztársaság sem tudna klónhadsereget állítani ellene. A Köztársaság hitelének aláásásában és a kivételes hatalom megadásában is nagy szerepe van annak, hogy Dooku a Köztársaságot (ironikus módon: igazat állítva) egy titkos összeesküvés által irányítottak mondja és magát a Köztársaság értékei védelmezőjének vallja, s annak is, hogy a Köztársaság hívei egyre frusztráltabbak lesznek a Köztársaság erőtlensége miatt, ahogy annak is, hogy Palpatine felemelkedése a Jedi Tanácsot gyanakvóbbá teszi és tőlük idegen intrikákra készíti. Így válik az is lehetségessé, hogy Palpatine a legszebb szavakkal, a Köztársaság melletti szívhezszólo kiállással vegye a kezébe a kivételes hatalmat, mondván: „It is with great reluctance that I have agreed to this calling. I love democracy... I love the Republic. The power you give me I will lay down when this crisis has abated. And as my first act with this new authority, I will create a Grand Army of the Republic to counter the increasing threats of the Separatists.” Hasonlóan kétértelmű jelenet a klasszikus trilógiában egyszerűen elképzelhetetlen lenne.

Abban a pillanatban, hogy a politikai bizonyos fokú autonómiát kezd élvezni, a szereplők olyan morális dilemmákkal szembesülnek, amelyek kiszolgáltatottá teszik őket a hibákra, vagy amelyeknek köszönhetően jövátéhetetlen veszteség éri őket. A főhős, Anakin, számos döntését hozza meg úgy a filmekben, hogy közben

kénytelen a Jedi Rend szabályait lazán értelmezni, sőt, esetenként nyíltan megszegni. Ezek egy részének eredményeként embereket ment meg (köztük a szerelmét, Padmét), máskor megpróbál megmenteni másokat, például az anyját (amikor pedig nem sikerül, bosszút áll az elrablóján), nyomába ered merénylőknek, titkos küldetésekre indul és így tovább. Tragédiáját részben az okozza, hogy idővel háromirányú lojalitása – a Jedi Rend; titkos szerelme, Padmé; valamint politikai mentora, Palpatine felé – kibékíthetetlen konfliktusok forrása lesz. Politikailag ezek közül a Palpatine és a Jedi Rend közötti választási kényszer a leginkább releváns, amely arra kényszeríti őt, hogy az általa kiváló vezetőnek látott kancellár és a kancellár ellen forduló Jedi Rend konfliktusában kelljen állást foglalnia. Bizonyos értelemben Anakin személyes tragédiája a karakterének ellentmondásain keresztül a Köztársaság tragédiáját ismétli meg: a közös ügy iránti érdeklődés elvesztése és a személyes ambíciók és vágyak megerősödése viszik őt a Rossz oldalra, ami ugyanakkor maga a testet öltött ambíció, pártoskodás és összeesküvés. S bármennyire is joggal lehet kritizálni Anakin tragédiájának ábrázolását az előzménytrilógiában, nem lehet nem észrevenni, hogy itt a dramaturgia képes kihasználni azt a lehetőséget, amit a klasszikus trilógiában a két Halálcsillag könnyű pusztulása kifejezett, amennyiben Anakin végső döntésében, hogy a Rossz oldalra álljon, az játszik szerepet, hogy megmenthesse szerelmét, s a lehetetlen fölötti kontroll (a halál legyőzése) iránti vágy valódi tragikus fordulatként van ábrázolva. Anakinnak gyakorlatilag mindent fel kell áldoznia, amiről korábban nem tudott lemondani – a Jediket és a szerelmét is – és abban a tudatban kell élnie félig emberként, félig gépként, hogy az áldozata hiábavaló volt. S ne feledjük, hogy a Jó oldalán maradtak számára sem marad más, mint a tragédia: a trilógia végén Obi-Wan is kénytelen barátját, Anakint megölni (vagy legalábbis megölni próbálni), mert nem hagyhatja, hogy a Rossz oldalán maradjon. És azért is, mert meg akarja védeni tőle Padmét. Yoda pedig, szintén a Jó oldalon maradván kénytelen lesz beismerni súlyos tévedését és száműzetésbe vonulni: nem is annyira a Köztársaság megmentésének reményével vagy az egyéni túlélés érdekében, hanem mert úgy találja, hogy a múltban elkövetett hibáira nincs mentsége. Ezek bizony olyan különbségek a két trilógia felfogása között, amik alapvetően változtatják meg a franchise karakterét.

Ha nem maradna meg az Erő két oldalának, a Jó és a Rossz oldalnak és képviselőinek, a Jediknek és a Sithnek a szembenállása, akkor a Köztársaság hanyatlásának története teljes mértékben politikai történetté válna, erősen tragikus hangvételű. De ahogy Sallustiusnál is, a *Star Wars* előzménytrilógiájában is fennmaradnak a morális megkülönböztetések, csak éppen az is láthatóvá válik, miért nehéz a Jó oldalon megmaradni. A Jedi Tanács – pedig az ő dolguk valójában a tiszta moralitás, az Erő Jó oldalának képviselete lenne – például túlságosan belevész a napi politikai intrikákba és az utolsó pillanatig észre sem veszi a Sith visszatérését. Ráadásul a

Jedik, ha a maguk szempontjából érthetően is, de elég kevésbé rokonszenves módon minden emberi vágyról való lemondást követelnének a főhőstől. És, amikor érzékelik Anakin veszélyes nyugtalanságát, igyekeznek megfegyvelni őt, sőt meg is alázzák, ami aligha nevezhető akár rokonszenves, akár bölcs pedagógiának. Az pedig, ahogyan a klónhadseregtől hagyják lemeszároltatni magukat, megrendítő ugyan, de elég nehéz nem arra gondolni, amit Machiavelli úgy fogalmazott meg *A fejedelem* VI. könyvében, hogy „Innen származik, hogy a fegyveres próféták mindannyian győztek, a fegyvertelenek pedig elbuktak. Mert a mondott dolgokon kívül a népek természete változó; könnyű őket meggyőzni valamiről, de nehéz meggyőzésükben megtartani. Ezért azon kell lenni, hogy amikor már nem hisznek többé, erőszakkal tartsuk meg hitüket. Mózes, Cyrus, Theseus és Romulus alkotmányát nem méltányolták vonta sokáig, ha fegyvertelenek; mint ahogy ez napjainkban Girolamo Savonarolával történt, aki új rendjében megbukott, mihelyt a tömeg kezdett neki hitelt nem adni, és ő nem tudta híveit megtartani és a hitetleneket hitre buzdítani.” (Machiavelli, 1993: 20) Hiszen, ha kifejezetten fegyvertelenek nem is voltak a Jedi Rend hívei, mindenképpen jelentéktelen erőt képviseltek ellenségeikkel szemben, s így éppen arra bizonyultak alkalmatlannak a politika valóságban, amire pedig mint a Jó oldal képviselői eredetileg szánva lettek.

A realista új trilógia

A harmadik trilógia első része, azzal a nehezen félreismerhető ambícióval született, hogy ismét „egyensúlyt hozzon az erőbe”. A klasszikus filmek erkölcsi tanmese jelleget rehabilitáltak az Erő eredeti, misztikusabb felfogásával együtt, de azért megtartották a politikai témát is, viszont jelentősen korszerűsítették.

Star Wars VII ugyanis egy olyan politikai világot mutatott be, amelyben már nincsen politikai rend és nincs szuverén hatalom, s ez politika és erkölcs viszonyát elkerülhetetlenül realista összefüggésekbe helyezte bele, hiszen a rend – és nem mint a klasszikus trilógiában az igazságosság – hiánya az, ami a cselekményt mozgatja és a szereplők cselekvéseit motiválja. Az Első Rend örököse ugyan a régi Birodalomnak, de csak ideológiájában és külsőségeiben, mert létezik a restaurált Köztársaság, amelynek azonban nincs valódi ereje, hogy saját rendet kényszerítsen a világra, hanem kénytelen eltérni, hogy polgárháborús felek dúlják fel a békét szerte a galaxisban. Mi több, az Első Rend meg is tudja semmisíteni a Köztársaság vezetését, ám a lázadókat – akik nem a helyreállított Köztársaság emberei, hanem csak a Köztársaságot védelmezni akaró irreguláris erők – nem tudják legyűrni. A helyreállított Galaktikus Köztársaság igazi „failed state”, amelynek ábrázolását félreérthetetlenül az a korhangulat formálta, amelyet az Afganisztánról, Irakról, Líbi-

áról, Szíriáról szerzett tapasztalataink és az Egyesült Államok katonai-gazdasági mindenhatóságába vetett hidegháború utáni hit 2001-et követő fokozatos megingása inspirált elsősorban. Ez is egyfajta szorongást fejez ki, mint a republikánus mitológia, de másként és mások a tétjei is.

Érdekes módon, az új trilógiával együtt a mozikba került önálló («antológia») mozifilm, a *Rogue One* is realista politikaképpel operál, mi több érezhetően befolyásolta az új trilógia legújabb darabjának, a *Star Wars* VIII-nak a képi világát, karakterformálását és forgatókönyvét is. Ez annak fényében is különösen érdekes, hogy a *Rogue One* cselekménye nem egy „failed state” környezetben játszódik, mint az új trilógia darabjai, hanem a klasszikus trilógiát közvetlenül megelőző időben és az első Halálcsillag tervei megszerzésének történetét meséli el. Ezt nagyrészt az teszi lehetővé, hogy a *Rogue One* világában az Erőnek – s így a Jó és a Rossz közötti abszolút megkülönböztetésnek – alárendelt szerepe van, s a lázadók és a birodalmiak küzdelme mindenekelőtt politikai kérdésként van ábrázolva, amiben az etikai megfontolásoknak természetesen megvan a szerepe, de a lényegi kérdés az, hogy miként lehet a politikai célokat elérni és nem az, hogy miként lehet a Jó abszolút követelményeinek megfelelni. Ez a *Rogue One* világát egyfajta morális szürke zónává változtatja, ahol ambivalens jellemek lehetnek, morális dilemmák vannak, amik sokszor tragikus választásokat követelnek meg. Ezt a megváltozott hangulatot pedig mi sem illusztrálhatná jobban, mint a finálé markáns eltérése a klasszikus trilógia lezárásaitól, mert itt a szomorúságnak, megbánásnak, veszteségérzésnek megvan a maga helye.

Mivel egy fiktív univerzumból beszélünk, értelemszerűen figyelembe kell vennünk, hogy a klasszikus trilógia és a *Rogue One* különbsége annak köszönhető, hogy a fiktív időbeli közelség ellenére e filmek világa alapvetően különbözik. Nem azért cselekednek máshogy a szereplők egyikben és másikban, mert a karakterek mások, hanem mert a klasszikus trilógia moralista világában nem kerülnek a szereplők olyan helyzetekbe, mint a *Rogue One* realista világában.

A *Rogue One*-ban ott van például a Mads Mikkelsen által játszott Galen Erso figurájának nagy kérdése, amelyik szerint mit teendő, ha egy nyilvánvalóan gonosz vállalkozásban való részvételre kényszerítenek, és nem tudunk a kényszernek ellenállni? A helyzet valamelyest ismerős lehet Hochhut híres darabjából, *A helytartóból*, pontosabban az ott megjelenített valódi történelmi szereplő, Kurt Gerstein SS-tiszt életéből. Gerstein aktívan részt vett a Holocaust előkészítésében és végrehajtásában (a ciklon B gáz ellátás megszervezése volt a feladata), amelyet hívó katolikusként mélyen elítélt és folyamatosan igyekezett is róla információkat juttatni a külvilágba.

Erso válasza, hogy tudniillik megalkotja a Halálcsillagot, mert az nélküle is elkészülne, de közben ő helyezi el azt a fatális tervezési hibát a Halálcsillagban, amelynek köszönhetően a későbbiekben a lázadók egyetlen bombával el fogják tud-

ni pusztítani azt, érthető módon valóban morálisan eléggé kényes döntés. Heroizmusát és nagyságát nehéz tagadni. Miközben persze az is igaz, hogy nem tekinthető tisztán konzekvencialista alapon igazolható döntésnek, s így visszavezet ahhoz a klasszikus problémához, amellyel már többször is találkozhattunk Bernard Williams kapcsán. Hiszen döntésével Erso csupán nyitva hagy egy nagyon valószínűtlen lehetőséget, ami részben attól függ, hogy mennyire sikeresen tudja megvalósítani a tervét és sebezhetővé tenni a Halálcsillagot, attól is függ, hogy ezt mennyire tudja titokban tartani, fel tudja-e venni a lázadókkal a kapcsolatot és ők élni tudnak-e a lehetőséggel. Erso választhatná továbbá azt is, hogy az együttműködés a birodalmiakkal minden körülmények között vállalhatatlan és a filmben nem csak a külső környezet negatív véleménye erősíti meg azt, hogy ez sem lenne igazolhatóan választás, hanem az is, hogy maga Erso úgy hal meg, hogy lelkiismerete nem mentesül egészen a döntése iránti felelőssége súlyától (szemben mondjuk a klasszikus trilógia Darth Vaderével).

Ez a forgatókönyvírói invenció azt is jelenti egyébként, hogy a klasszikus trilógiában csak lehetőségként (magyarázat nélkül hagyott és nagyrészt ki sem aknázza) meglévő tragikus szimbólum a *Rogue One*-ban racionális magyarazatot kap és Erso politikai-etikai dilemmájának részévé, a döntési helyzetben figyelembe veendő szemponttá és választásának következményévé válik. Ersot a lázadók érthető módon elítélik és meg akarják ölni, s jellemző, hogy egyetlen őszinte barátja a lázadók között az a Saw Gerrera, aki nézetei és módszerei miatt (látjuk is, hogy kihallgatásai során olyan eszközöket használ, amelyek a kihallgatottak akár meg is tébolyíthatják) eretneknek számít, és aki már rég nem áll szóba a lázadók többségével.

Vagy ott van Galen lányának, Jyn Ersonak a helyzete. Szüleitől (anyját a Birodalom öleti meg, apját túsul ejtik) és később a gyámjától, Saw Gerreratól magára hagyva amolyan cinikus kalandorfigura lesz, aki kezdetben nem vállal közösséget a lázadók ügyével, csak kényszerből tart velük, s még később is, amikor végre fokozatosan azonosul a lázadás ügyével, csalódásokkal (Gerrera, majd apja halálával, Andor kapitány árulásával, s végül a happy end elmaradásával) kell, hogy szembesüljön. Ha valahol, az ő esetében teljesen egyértelmű, hogy a *Rogue One* világa valóban nem egy igazságos világ: az ő egész élete egy merő kihívás és kudarc; és mégis, éppen az ő példája mutatja, hogy lehetséges hősnek lenni, hogy lehetséges felismerni az igazi értékeket és szakítani azzal az alapvetően önvédelmi jellegű cinizmussal, amely a film kezdetéig lehetetlenné tette számára, hogy egy nemes ügygel azonosuljon. Képességei azonban, amelyek nem valamiféle misztikus kiválasztottságból vannak levezetve, hanem egyszerűen az általános intelligenciából, ügyességből és vezetői erényekből, lehetővé teszik, hogy amikor a legnagyobb – politikai – szükség mutatkozik a kezdeményezőkézségre, felelősségvállalásra és

önfeláldozásra, akkor másokat cselekvésre inspiráljon és ő maga az élükre álljon, szép példáját adva annak, hogy a hősiesség nem idegen a realizmustól.

Cassian Andor, a harmadik főhős egész életében a lázadóknak dolgozott, titkosügynökként, s mint ilyen, értelemszerűen egész pályafutása során morális értelemben a szürkezónában kellett cselekednie. Ezt mutatja meg a film abban a korai jelenetben, amikor az egyik informátorát, aki bepánikol és sérülése miatt csak hátráltatná a menekülésben, szemrebbenés nélkül lelövi. Később pedig ő kapja a lázadóktól azt az utasítást, hogy Jyn segítségével keresse meg Galent, de a lánynak tett ígérettel ellentétben ne megmentse, hanem ölje meg a lázadók által a titokzatos, szörnyű fegyver atyjának, és mint ilyen, bűnösnek és veszélyesnek tekintett mérnököt. Cassian ugyan végül megtorpan, mielőtt meghúzná a ravaszt, de tudtán kívül elvezeti a lázadó gépeket Erso tartózkodási helyéhez és képtelen megakadályozni, hogy a kirobbanó harcban meghaljon Galen és kis híján a lánya is. Az ezzel járó felelősséggel a lány aztán könyörtelenül szembesíti is, némiképp dogmatikusan azt vágja a fejéhez, hogy az immorális tettekre nincs semmilyen mentség. Ezt érdekes módon Cassian is elfogadja, s ennek tudatában vállalja az öngyilkos küldetést, amelyet Jyn vezet a Halálcsillag tervrajzának felkutatására, mintegy vezeklésként.

Michael Walzer (1973) híres *Dirty hands*-esszéje nagyon jól leírja Cassian dilemmáját, amely nem csak rá, de a lázadók számos más tagjának problémáira is jellemző. Walzer azt mondja, hogy valódi erkölcsi dilemma csak akkor merül fel a piszkos eszközök használata kapcsán, ha a magasabb cél nem igazolja automatikusan a kezünk bemocskolását. Ha ugyanis igazolná, akkor nem lenne dilemma. Walzer Machiavellivel, Weberrel és Camus-vel példázza a dilemmára adható háromféle választ. Walzer értelmezésében Machiavelli szerint a politikai siker nem igazolja a morális standardok megsértését az egyéni morális megítélés szintjén, de a siker igazolhatja az ily módon elért eredmények érdekében tett erőfeszítések helyességét. Ez a kissé nyakatekert megközelítés mindig azt a benyomást kelti, mintha talán nem is lenne olyan fontos a morálisan helyes a politikailag szükségessel szemben. Ezzel ellentétben Weber szemében a kezek bemocskolása a politikában tragikus hőssé teszi a politikai cselekvőt. Tetteire nincs mentség, nincs feloldozás, bármi is következzen belőle: siker vagy bukás. A harmadik lehetséges választ Camus képviseli, aki arról ír egy helyütt, hogy a politikai lázadás esetén létezik egy olyan speciális eset, ahol a piszkos eszközök használatát az igazolja, hogy az illetők feláldozzák magukat és ezzel elszenvedik tetteikért a jogos büntetést. Nem kétséges, hogy Cassian és a többi, Jynt a küldetésére elkísérő lázadó mind-mind valamiféle megváltást keresnek, s találnak önfeláldozásukkal. Különösen igaz ez a szökött birodalmi pilóta Bodhi Rookra, aki kifejezetten ezzel a céllal állt a lázadók mellé. Motivációjuk egyértelműen a harmadik, camus-i típusba tartozik, s ez azért érdekes, mert ha ezt felismerjük, akkor tudjuk megérteni, hogy önfeláldozásukat mi különbözteti meg tisztem

azt az iszlám öngyilkos merénylőktől (azon túl, hogy eleve nem ártatlan civileket támadnak): az, hogy számukra az önfeláldozás nem jutalom, hanem vezeklés. És ez nem lényegtelen különbség!

Úgy mondhatjuk tehát, hogy a filmben a mocsok nem elsősorban egy «mocsokos, véres, depresszív világgép» része, hanem pusztán a piszkos kezek dilemmájának jelenléte. S a válasz, amelyet a film erre a dilemmára ad, kifejezetten a morális értékek melletti kiállás. Galen, akárcsak a történelmi figura, Kurt Gerstein, a belülről való harcot, ellenállást választja, a lázadók számára pedig a camus-i önfeláldozás adódik lehetséges politikai cselekvési formaként, amelyben a morálisan helytelen, de politikailag szükséges és a morálisan helyes, de politikailag lehetetlen összeegyeztetését megkísérelhetik. A film cselekményének egyik legfontosabb tétje, hogy vajon sikerrel járhatnak-e végül vagy el kell bukniuk.

Más kérdés, hogy a filmben nem csak a dirty hands jelenti az egyetlen politikai problémát.

A Birodalom oldaláról szórakoztatóan mutatja be a *Rogue One*, hogy nem létezik semmilyen hatalmi struktúra, legyen az bármilyen totalitárius is, valamilye belső dinamizmus, belső feszültség nélkül. S ennyiben szépen illusztrálja azt a problémát, amit korábban Mark Philpnek azzal az állításával kapcsolatban tárgyaltunk, hogy kétséges, hogy lehet-e a náci Németországról mint nem-politikai uralomról beszélni. Ezt a problematikát a sorozat kezdettől jelezte, bár többnyire nem vitte túlzásba (az első trilógiában a katonai vezetők álltak szemben Darth Vaderrel, a középső trilógiában a Köztársaságot tépték ezerfelé belső ellentétek). Tarkin kormányzó és Krennic igazgató (aszimmetrikus) viszonya cseppet sem termékeny rivalizálás a Császár kegyének megnyeréséért (a filmkészítők bölcsen nem mutatták meg magát a Császárt, ami lehetővé tette a Birodalom belső hatalmi viszonyainak árnyaltabb ábrázolását). A Halálcsillag építését felügyelő Krennic egyfelől mindenkin átgázoló, érzelemmentes szociopataként van ábrázolva, aki másfelől azonban képes időnként úgy viselkedni, mintha egy kifogástalan úriember lenne. Tarkin magasabb helyen van a hierarchiában, közelebb áll a Császárhoz, de persze neki is van még mit megszereznie. Ő hideg manipulátorként viselkedik és fölényesen bánik Krennickel, ugyanakkor hatalma korlátait jelzi, hogy nem tudja Krennic elől megszerezni a Halálcsillagot, sőt, mint Darth Vadertől megtudjuk, a Jeddah városát megsemmisítő fegyverteszt kellemetlen volt a Császárnak. Darth Vader pedig, a harmadik fontos ember, épp csak annyira szerepel a filmben, hogy egyfelől átmenetileg meghosszabbítsa Krennic befolyását, másfelől emlékeztesse őt kiszolgáltatottságára egy klasszikus Star Wars-hangulatú jelenetben, aztán pedig az utolsó pillanatban maga is bekapcsolódjon a tervrajzok utáni hajszába.

Aztán ott van a lázadók oldala, akiknek, talán a régi Köztársaság örökségeként és az új trilógia első darabja, a VII. epizód hangulatát megelőzve, a politikai koordi-

náció nem éppen az erősségük. Ennek persze érthető okai vannak: a Birodalom épp hatalma tetőpontján van és számukra nagyjából a megsemmisülés vagy a megadás (ezt nem egészen értem, hogy képzelik, akik ebben gondolkodnak, de nyilván úgy, hogy az is valószínű halál, de mégsem biztos halál).

A lázadó szövetség tanácsa képtelen döntésre jutni, s a filmvégi sikerük is három körülmény összejátszásának köszönhető. Egyrészt annak, hogy Jyn szembeszögül velük és elindul a Scarif bolygóra a Halálcsillag tervrajzáért. Másrészt annak, hogy a lázadó flotta egyes egységei szembemennek a tanács döntésével és a teljes megsemmisülést kockáztatva Jynék segítségére sietnek, s mi több, képesek is érdemi segítséget nyújtani. S végül az egész mit se érne, ha a birodalmiak nem érkeznének meg épp csak egy hajszálnyit későn ahhoz, hogy megsemmisítsék a lázadókat. Késésük nem egészen indokolatlan, hiszen egy rajtaütés, egy irracionális lépés nyilván nem számítható ki előre eléggé, ráadásul annyira azért nem késnek el, hogy szinte minden egyes lázadót meg ne tudjanak ölni. Azzal, hogy a film lemond a happy endről és egy öngyilkos küldetés elmesélésére vállalkozik, az adott (politikai realista) keretek közötti hihetőség feltételei felé tesz egy gesztust.

És mégis, a lázadók ábrázolása az a pont, ahol a film a legkevésbé képes megnyugtató politikai vízióval előállni (intézményesen a lázadók egy nagy rakás szerencsétlenség, valljuk be). Így felvethető, hogy sikerük okai nagyrészt nem annak köszönhetőek-e, amit némi iróniával a hollywoodi forgatókönyvek alapvető morális ökonómiájának, „láthatatlan kezének” nevezhetünk: ha valami morálisan helyes, akkor az dramaturgiailag akkor is igazolódni fog, ha erre a forgatókönyv egyéb elemei alapján extrémén kicsi lenne az esély. Gondoljunk csak a *Ryan közlegény megmentésére*, ahol egy csapatnyi ember látszólag értelmetlenül van feláldozva egyetlen ember kedvéért, de mégis véletlenül ki fog derülni, hogy ahol Ryant megtalálják, ott éppen szükség lesz rájuk a németek ellenében és Ryan pont olyan derék fickónak fog bizonyulni, akinek hősiessége visszamenőlegesen morálisan igazolja az egész kimentést.

Talán valami hasonlót látunk a *Rogue One* esetében is. Jynék örült akciója ugyan helyes, de teljesen képtelen, a lázadó flotta öngyilkos támadása pedig még morálisan is ellentmondásos vállalkozás, mégis természetesen sikerrel kell járniuk. Vagyis, miközben a film tetemes részét teszik ki a dirty hands problematikához tartozó kérdések, a forgatókönyvírók olyan eszközökhöz nyúltak, amelyek valamelyest mégis visszalendítik a történetet a moralizmus világába. Hogy ez mégsem egészen méltányos ítélet lenne, arra elsősorban az utal, hogy a *Rogue One* világa nagyon komor, története pedig végső soron tragikus.

A *Star Wars* VIII alapvetően ott folytatja, ahol a VII. abbahagyta, de a hangulatát nagyon sok szempontból a *Rogue One* sokkal inkább formálta, mint *Star Wars* VII. Ezt a filmet is egy lehetetlen küldetés, a legyőzött, szétzilált, reménytelenségbe

taszított lázadók menekülése tölti ki nagyrészt, ami számos lehetőséget biztosít a szereplők számára, hogy politika és etika példát mutassanak hősiességből és önfeláldozásból. És bár vannak más történetzálak is, így például Rey és Luke, Rey és Ben Solo kalandjai, illetve a küldetés a Canto Bight nevű bolygóra, de ezek is végső soron mind visszavezetnek a fő cselekményszálhoz, a lázadók (meg)meneküléséhez. Ebben a tekintetben ezt a filmet legalább annyira a *Rogue One*, mint klasszikus trilógia középső filmje, a *Star Wars V* inspirálta. És ennek köszönheti a film az eposzi jellegét is. Luke személyes drámája és Rey és Kylo viszonyának dinamikája, amely a trónterembeli jelenetben kulminál, lenyűgöző és nehezen felejthető részletekkel gazdagították a sagát. S mellettük van néhány kisebb jelentőségű, ám hasonlóan gondosan kimunkált drámai szituáció is, mint például Dameron és Holdo admirális konfliktusa, ami előtt az nyitja meg a teret, hogy a lázadók vezetője, Leia hercegnő élet-halál között lebeg éppen és utódja nem rendelkezik egyértelműen az ő karizmatikus legitimitásával vagy Finn és Rose közös kalandjai. Ezek azért ilyen jó történetelemek, mert ismét van lehetőség a hőssé válásra. Sőt, tovább megyek, még inkább van, mint *Star Wars VII*-ben. Ez pedig azért érdekes, mert olyan módon rehabilitál egy – az előzménytrilógiában háttérbe szorult – problémát (a hősiesség és önfeláldozás kérdését), hogy azt érdemben új módon tudja megmutatni a klasszikus trilógiához képest.

De ennek az újszerűségnek a jelek szerint az a feltétele, hogy az új trilógia visszavonhatatlanul átpolitizálódott maradjon. Finn és Rose utazásuk során nem csak a Jó és Rossz küzdelmébe kapcsolódnak be, de szembesülnek az oldalak átjárhatóságával is, amikor találkoznak a mindkét oldalnak fegyvert eladókkal, a háborún nyereszkedőkkel (ismét valami, amiről rengeteget lehet olvasni 2001 óta), a mindkét oldalt kiszolgáló kész emberekkel. Mindez, ha nem is volt ismeretlen a klasszikus trilógiában, a két világállapot közötti különbség mégis egészen másfajta érzéseket vált ki belőlünk. Lando Calrissian gazember ugyan, de valahol megértjük őt, s azt érezzük, hogy azért helyén a szíve. A Benicio del Toro által játszott csaló, kódfeltörő DJ-t, aki egy ideig segíti, majd elárulja a lázadókat viszont legszívesebben megfojtanánk egy kanál vízben, amiként Canto Bight lakóit is mind. Dühünk legalább részben abból a frusztrációból ered, hogy ebben a világban a Jó és a Rossz küzdelme mögött nincs egy megnyugtatóan kiszámítható abszolút erkölcsi rend, csak káosz van és erőtlenség.

A Jót elvileg Luke Skywalker és a Jedi Rend (amelynek utolsó élő tagja) képviseli a filmben, ám Luke az idő nagy részében lelki meghasonlottságaival, a Jedik múltbeli hibáival (például elbizakodottságával) és saját gyengeségeivel van elfoglalva és akárcsak a korábbi trilógiákban Yoda mester, szándékosan ki akar vonulni a világból. Sőt, feltett szándéka, hogy pontot tegyen a Jedi Rend történetének végére, mert meg van róla győződve, hogy a Jedik legalább annyi kárt okoztak, mint ami jót

tettek, s erről a tanítványául szegődni akaró Reyt is meg akarja győzni. Mondhatjuk, persze, hogy Luke-ot jogos önkritikája indokolatlanul végletes következtetésekre ragadtatja, ám éppen, mert, amiket mond, abban van némi igazság, világossá válik, hogy a Jó és a Rossz megkülönböztetése nem abszolút többé. Ezt érzékelteti a legenda és valóság megkülönböztetése és ambivalenciája is a filmben, amiről Luke azt mondja, hogy ő legendává vált és mikor elhitte saját legendáját, önhittségében súlyos bűnököt vezetett. Másrészt viszont, Luke utolsó nagy tette, visszatérése és küzdelme Kylo ellen, a film zárlatában a lázadást tápláló legendává alakul a szemünk láttára, miközben már eleve legenda volt abban az értelemben, hogy Luke valójában megtévesztést alkalmazott ellenfelével szemben és nem is vett részt fizikailag az összecsapásban. Igaz, a túlzott megerőltetésbe végül mégiscsak belehal, ám halála ebben az esetben nyugalommal és megbékéléssel tölti el, s legenda és valóság különbsége fel is számolódik: Luke a valóságban azzá a legendává válik, amit eddig száműzetésével csak eljátszott.

Fontos azt is látni, hogy ebben a filmben, akárcsak a *Rogue One*-ban, a Jó, az Erő választása nem magátólértetődő elfogadása a világ alapvető igazságának, hanem egy politikai ügy, amely elsősorban a reményt, a küzdelem folytatásának motivációját biztosítja.

A másik oldalról viszont ebben a világban már a Rossz sem olyan abszolút hatalom, látszólag elsőprő túlereje ellenére sem, mint a klasszikus trilógiában. A Császár sokkal nagyszabásúbb, greater than life figura volt, mint Snoke, aki két epizódig húzza csak, és inkább kisszerű és gyarló politikus, mint szívünkbe rettegést oltó mitikus lény. Snoke, Kylo és Hux között mindig is hasonlóan kisszerű politikai játszmák zajlanak: utóbbi kettő utálja egymást és Snoke kegyéért versengenek egymás (és a közös ügy) kárára, Snoke pedig arcpirító nyíltsággal manipulálja őket saját céljaira egészen addig, míg aztán éppen abba bukik bele, amibe a politikusok gyakran szoktak: a túlzott elbizakodottságba. (Érdekes módon Luke a Jedi Rend főbűnének is ezt a végzetes elbizakodottságot mondja a filmben.)

Sőt, tovább megyek, az, ahogyan Organa tábornok és az őt helyettesítő Holdo Dameront kezelik, maga is politikai cselekvési normák, a leadership kérdése. Organa és Holdo képviselik a kemény, sokszor szívfájdító, sokszor őszintétlenséggel együtt járó, stratégiai gondolkodást igénylő leadershipet, Dameron pedig a csupa-szív tenniakarást, az ügyszeretet, taktikai felismerőképességet és rögtönözni tudást.

Úgy is mondhatjuk, Holdo, Dameron és Leia hármasa a politikai felelősség-technika weberi-williamsi koncepcióját képviselik. Együttesen testesítik meg azokat az erényeket, amelyeket Weber elvár a felelős politikai vezetőtől. A szemmértéktől a szenvedélyes ügyszereteten át az önkritikán át a távolságtartásig, becsületig, lovagiaságig és tovább (Weber, 1998: 195 és Cherniss, 2016: 711), de nem külön-külön, hanem együttesen, s a köztük lévő dinamika elég jól leírja azokat a viszontagságo-

kat, amelyeken Weber szerint az igazi politikusnak át kell esnie céljai elérése érdekében. A film egyik legelegánsabb húzása, ahogy ezt a leadership körüli konfliktust kezeli, s közben egyúttal izgalmasan meg tudja újítani a *Star Wars*-filmek megszokott dramaturgiáját.

Konklúzió

A *Star Wars*-filmek segítségével rápillanthattunk arra, hogyan válik a politikai realizmus, tág értelemben, a mindennapi gondolkodásunk részévé és miként teszi lehetővé számunkra, hogy értelmet adjunk a körülöttünk zajló eseményeknek a politika világában. Mindez egyúttal átélhetővé is tette a realista politikaképből adódó problémákat, s ha nem is ígért a politikaelmélet szempontjából radikálisan újszerű belátásokat, de nem is ez volt a cél.

A *Star Wars* klasszikus trilógiája egy velejéig moralista politikaképpel rendelkezett, ahol a Jó és a Rossz abszolút szembeállítását nem sok helyett hagyott a sajátosan politikai megfontolásoknak, a morálisan ambivalens karaktereknek, morális dilemmáknak. Ezt nem csak a kerettörténetben, de a karakterekben, a szereplőknek felkínál döntési helyzetekben és a cselekményfordulatokban is tetten érhattük. A realizmusnak csak karikatúrisztikus formában volt helye ebben a világban, amennyiben a Birodalom egy szélsőségesen hobbesiánus államnak is felfogható, a hobbesiánus szuverenitáselmélet összes gyakorlati problémáját jól illusztrálva.

Az úgynevezett előzménytrilógia azáltal, hogy a Köztársaság hanyatlásának és bukásának elbeszélését választotta kerettörténetül, s ehhez a klasszikus republikanizmushoz fordult, egy a realizmus problémáira nyitottabb, a Jó és a Rossz közötti abszolút különbséget aláásó világot állított elénk. A Palpatine titkos machinációi által mozgatott cselekmény bonyodalmai egy a morális megfontolásoktól bizonyos fokú autonómiát élvező politikai szférát teremtett, amelyben megnövekedett a morális ambivalencia, a különböző motivációk közötti konfliktusok, a jövátelhetetlen veszteség és megbánás jelentősége, s a szereplők mindinkább tragikus választások elé kényszerültek. E trilógia a látszat ellenére olyan az egész franchise legkomorabb része, mert e tragikus választások egy bukástörténet részei, ahol a bukás végső soron elkerülhetetlen.

Az új (még befejezetlen) trilógia az első antológiafilmmel együtt viszont egy hamisítatlanul realista politikaképpel rendelkezik, amiben azonban a hőssé válnak (az értelmes áldozatnak) ismét vannak esélyei. A *Rogue One* ennek egy komorabb, a *Star Wars* VIII egy valamivel derűsebb változatát képviseli, de a lényeg mindegyikben ugyanaz: az új trilógia immár alapvetően *politikai* dráma.

II. AZ ANTIK REALIZMUS

1. Az antik realizmus sajátosságai

Innentől elkerülhetetlenül éles váltás fog következni a könyv gondolatmenetében. A modern realizmus eddig vizsgált formái – mint a kortárs realista politikaelmélet, a modern realizmus klasszikus elméletalkotói és a mindennapi kultúra realista politikaképe – segíthettek abban megismerjük a realizmusban rejlő lehetőségeket és kitapossuk a határait, ám korántsem merítették ki a politikai realizmusban rejlő összes elméleti lehetőséget. Ám, hogy ezeket a lehetőségeket felmérhessük, el kell szakadnunk a modern realista gondolkodás ismerős világától és egy bizonyos szempontból a mi világunkra emlékeztető, más szempontból zavarbaejtően idegen világ politikai gondolkodásával kell foglalkoznunk.

Az antik realizmus, pontosabban az athéni demokrácia korának politikai kultúrájában gyökerező politikai realizmus ismerőssége részben a klasszikusok korokon átívelő érvényességéből fakad, részben abból, hogy athéni demokrácia, mutatis mutandis, nem csak forrása számos mai gondolatunknak, de sok tekintetben hasonlít is a mi világunkra, elvégre rendelkezett egy erős demokratikus ideállal, még ha az a demokrácia nem is volt a mai értelemben demokrácia. Ez előnyt és hátrányt is jelent, amikor az antik realizmus segítségével akarjuk a modern realizmus bizonyos hiányosságait orvosolni.

De nem csak az (összehasonlítást lehetővé tevő) ismerősség szól az antik realizmus mellett, hanem az is, hogy jelentős és izgalmas intellektuális teljesítmények realista alapokon és hogy a realizmus olyan erősen izgatta az athéniakat, hogy a legprovokatívabban realista gondolatokat sokszor nem is realista szerzőknél, hanem a realizmus kritikusaiknak karikatúrisztikusan elnagyolt realizmusábrázolásában találhatjuk meg.

Erre a negatív értelemben vett realizmusra a politikai filozófiában Platón dialógusai számos remek példát nyújtanak: az *Államban* Thraszümakhosz és Glaukón, a *Gorgiaszban* Kalliklész fejt ki a politikai realizmus különböző változatait Szókratész ellenében. Illetve a görög tragédiákban egyebek között Aiszkühülosz *Leláncolt Prométheuszának* Zeusza és Szophoklész *Antigonéjának* Kreónja testesítik meg ezt a fajta, negatív értelemben vett realizmust. Ugyanakkor számos pozitív példát is találhatunk a politika realista felfogására. Ide sorolhatjuk – egyebek között – a filozófiában Arisztotelész *Politikájának* nagyobb részét, a történetírásban Thuküdidészről *A peloponnészoszi háború történetét*, a filozófia és történetírás határán pedig Xenophón számos művét, így például a *Kürosz nevelkedését* vagy az *Anabasziszt*. Hogy ez utóbbi művek a politikai realizmus körébe sorolhatók, egyébként

nem új és nem is különösebben radikális állítás, ahogy az sem eredeti elgondolás, hogy Platón dialógusainak fent említett három karaktere, vagy az athéni tragédiák zsarnok figurái a realizmushoz köthetőek.⁵⁴ Éppen ezért érzem felhatalmazva magam, hogy a politikai realizmus bemutatására használjam őket itt és a továbbiakban.

A felvállalt, nem pedig karikatúrisztikus politikai realizmus ott kezdődik, amikor politikai hatalom és igazságosság kapcsolatát problematikusnak kezdi valaki látni. Ez történik például, amikor Thuküdidész⁵⁵ híres művében, *A peloponnészoszi háború történetében* az athéniak szemrebbenés nélkül jelentik ki méloszi tárgyalópartnereik előtt, hogy „emberek között jogegyenlőségről csak az erők egyensúlya esetében lehet beszélni, a hatalmas azonban végrehajtja, amit akar, a gyenge pedig meghajlik előtte” (Thuküdidész, 1985: 455. [V. 89]). Vagy amikor azzal söpri le a mélosziak ellenérvét, amely szerint az ellenük való durva fellépés veszélyes, mert az athéniak alattvalóinak méltányosságérzetét sértheti, hogy „Ők [az athéniak alattvalói] jól tudják, hogy ügyének jogosságát az egyik éppúgy képes igazolni, mint a másik, de úgy vélik, hogy amelyik megőrizte függetlenségét, ezt erejének köszönheti, s mi félelemből nem támadunk rá. A ti meghódolásokkal tehát nemcsak uralmunkat terjesztjük ki, hanem biztonságunkat is megszilárdítjuk, s különben is ti, a szigetlakók közt is egyik leggyengébb város, hogyan szállhatnátok sikerrel szembe egy tengeri nagyhatalommal?” (Thuküdidész, 1985: 456. [V. 97]). És, amikor később saját hatalomvágyukat azzal védik, hogy „Ami az isteni jóindulatot illeti, az, reméljük, minket sem fog cserbenhagyni. Hiszen mi semmi olyasmit nem kívánunk vagy teszünk, ami ellentmondana az emberek istenről való véleményének vagy egymás iránt táplált érzelmeinek. S istenről nagy valószínűséggel, az emberről pedig minden bizonnyal állíthatjuk, hogy a természetükben mindig ott rejlő kényszer alapján, ha megvan rá a hatalmuk, uralkodni akarnak.” (Thuküdidész, 1985: 458–459. [V. 105.]). Az athéniak érvelése minden esetben arra épül, hogy a politikai rend törékeny (konfliktusos) és e törékenységgel nem küszöbölhető ki (másként megfogalmazva, a biztonság [ἀσφάλεια] nem szavatolható) az igazságosság (a méltányos: εἰκός vagy igazságos tett: δικαίωμα) segítségével, csak erővel (ἀνάγκη), mert a hatalom (δύναμις), végső soron pedig maga az ember természete olyan, hogy tartós politikai rend nem képzelhető el, csak olyan, amely elég erős fenntartani magát egy ideig.

Az athéni politikai realizmusnak sokféle témája és alakváltozata volt. Némelyiket Platón dialógusai őrizték meg számunkra, akitől – mint mondtam is – igen csak távol állt a realizmus. Mint például, hogy a törvény a gyengék megállapodása az erősebbek önkényének kiküszöbölésére (amit például Glaukón képvisel Platón *Államában* – Platón, 2014: 116. [359a-b]); hogy „az igazságos nem más, mint ami

⁵⁴ Arisztotelészhez lásd például Sabl 2002 és Philp 2010; Xenophónhoz Buzzetti 2014 és Rasmussen 2009; Thuküdidészhez Hawthorn 2014; Platónhoz Maloy 2013.

⁵⁵ Az ő realizmusához lásd Illés, 2015; Horváth, 2015 és Hawthorn, 2014.

az erősebb számára előnyös” (amit Thraszümakhosz képvisel szintén az Államban – Platón, 2014: 77–78. [338c])⁵⁶; hogy „a valóságban minden állam minden állammal természet szerint örök, hadüzenet nélküli háborúban áll” (amit Kleiniász, a krétai mond a *Törvényekben*, Platón, 2008: 11. [625d–626b]). Vagy, hogy a politikus (a szónok) bármire rá tudja venni az embereket, amire csak akarja, a pusztá meggyőzés erejével (amit például Gorgiasz állít a *Gorgiaszban* – Platón, 1998: 36. [452d–e]). Aztán ott van a félelem attól, hogy a demokráciában a tömeg szeszélyesen uralkodik és ezt tehetséges szónokok a saját javukra és a közösség kárára bármikor kihasználhatják (amint azt Thuküdidész részletesen elemzi *A peloponnészoszi háborúban*), illetve, hogy nem kellően ügyes politikai vezetők mellett a demokrácia súlyos válságba kerülhet (szintén fontos témája Thuküdidész művének). Vagy, hogy az államok politikai rendje a lakóik érdekellentéteiből adódó konfliktusok miatt eredendően törékeny, amit megfelelő intézményekkel és megfelelő politikai erényekkel valamelyest ellensúlyozni lehet ugyan, de nem lehet felszámolni (amiként azt Arisztotelész részletesen elemzi a *Politika* IV. és különösen V. könyvében [Arisztotelész, 1984: 173–255.]).

De a legfontosabb az a szempontunkból, hogy megvannak ennek az antik realizmusnak a maga sajátosságai, amelyek abban segíthetnek bennünket, hogy a modern realizmus problémáit képesek legyünk a modernségben megszokottól eltérő perspektívából szemlélni.

Az egyik ilyen az, hogy bár a realizmus problémája az athéni politikai kultúrában is az **igazságosság** problémájaként fogalmazódott meg, ám értelemszerűen hiányoztak ebből a kultúrából a modern moralizmus (neo)kantianus és utilitarista felfogásai, amelyekből nézve a politikáról való gondolkodás egy politikán kívüli és racionális morális rendszer merő alkalmazásának tűnhetett volna.

Legközelebbi rokonuknak még az igazságosság absztrakt fogalmával kapcsolatos szókratészi, platóni vizsgálódások tűnnek, illetve az igazságosságot a **vallás**-ból levezető felfogások, mivel mindkét esetben az igazságosság meghatározásai függetlenek az emberei együttélés esetlegességeitől. Az isteni törvények betartása az antik moralista álláspont szerint biztosíthatta az istenek jóindulatát és az igazságosság megsértése magának Zeusznak a megsértését jelentette – vagyis: hübriszt. Márpedig ez egy olyan világ volt, ahol az intézményes vallás jelen volt az élet minden területén. A populáris kultúra témáit éppúgy meghatározta, mint a kultúra-fogyasztás kereteit (ahogy azt a drámák kapcsán látni fogjuk), de ott volt a politikai döntéshozatalban is, az áldozatok, az ünnepek, a jóslatok formájában. Követke-

⁵⁶ Arisztotelész a *Politika* III. könyvében írja, az erősebb joga kritikájaként: „Márpedig az erény biztosan nem rontja meg azt, akiben lakozik, sem az igazság nem zülleszti szét az államot; ebből tehát láthatjuk, hogy az ilyen törvény nem lehet igazságos. Ezenkívül mindaz az intézkedés, amit a türannosz tesz, szükségszerűen mind igazságos volna: mivel az erősebb jogán kényszerít, akárcsak a tömeg a gazdagokat.” (Arisztotelész, 1984: 152 [III: 10])

zéseképpen az anti-moralizmus egyik kihívása az volt, hogy összeegyeztethető-e a vallással, illetve felvállalható-e egy istentagadó álláspont. Mint majd látni fogjuk Xenophón műve kapcsán, az antik realisták számára ezt a kérdést még nyíltan feltenni sem volt könnyű, nemhogy radikálisan megválaszolni. Éppen ebben különbözik Xenophón alapvetően Machiavellitől és a modern realizmustól. Ugyanakkor ez nem jelentette azt, hogy csak rejtett formában, a sorok között lehetett valaki anti-moralista. Thuküdidésznél a híres méloszi dialógusban például az athéniak magabiztosan érvelnek amellett, hogy a határtalan hatalomvágy nem hübrisz, hanem maga az isteni törvény: hogy „Ami az isteni jóindulatot illeti, az, reméljük, minket sem fog cserbenhagyni. Hiszen mi semmi olyasmit nem kívánunk vagy teszünk, ami ellentmondana az emberek istenről való véleményének vagy egymás iránt táplált érzelmeinek. S istenről nagy valószínűséggel, az emberről pedig minden bizonytalansággal állíthatjuk, hogy a természetükben mindig ott rejlő kényszer alapján, ha megvan rá a hatalmuk, uralkodni akarnak” (Thuküdidész, 1985: 458-459 [V. 105.]).

Ám tágabb értelemben az antik politikai moralizmus alakváltozatának tekinthető az a homéroszi művekben gyökerező **arisztokratikus-heroikus** morál is, amely az ősök tiszteletén, a becsület fogalmán és a szégyen kerülésén alapul. Hogy ez a morál mennyire nem politikai jellegű, azt jól mutatja, hogy már az *Iliászban* is állandóan szembe kerülnek egymással a közösségi normák követelményei és a hősök egyéni becsülete által diktált teendők, s majd az athéni tragédiákban újra feltűnnek ezek a klasszikus hősök, sokszor hasonlóan konfliktusos viszonyban saját közösségük normáival. Így aztán a demokratikus Athén közönsége bizonyos fokú ambivalenciával kellett, hogy viszonyuljon ehhez a moralitáshoz, de ahogy az *Antigoné* kapcsán látni fogjuk, a realizmus szélsőséges változatával szemben még ez az arisztokratikus-heroikus morál is vonzóbb alternatívát kínál. Mert bár kifordítva, ironikus formában (amit Szophoklész nem is mulasztott el hangsúlyozni), ez a hangsúlyozottan férfias moralitás Antigoné alakjában testesül meg abban a darabban és kibékíthetetlen konfliktusba kerül a zsarnok Kreón önkényes parancsával és hatalomféltésével.

Kisebb jelentőségűnek tűnhet, ám nagyon is figyelemreméltóak azok a **filozófiai iskolák**, amelyek egy morális elvre redukálják a politikai közösség célját. Ahogy az Államban Szókratész az igazságosság megtestesüléseként írja le ideális államát, Arisztotelész pedig az eudaimonia fogalmával hozza kapcsolatba az államok működését.

A másik sajátosság, hogy a szélsőséges anti-moralizmus az athéni politikai kultúrában a **zsarnokság** (tűrannisz) nevet viselte és a realista álláspont diszkreditálása is a türannisszal való összemosás útján történhetett. Moralista perspektívából nézve a türannisz egyszerre volt a realista politikakép karikatúrája, hübrisz és egy politikailag önfelszámoló vállalkozás. Ennek klasszikus megfogalmazását találjuk

majd az *Antigonéban*, ahol (akárcsak Aiszkülosz *Leláncolt Prométheuszában* Zeus) Kreón egyértelműen és félreismerhetetlenül zsarnok, akinek zsarnoki mivolta egyszerre vezet isteni bosszút kiváltó hübriszhez és politikai káoszhoz. De filozófiai szinten a legszebb példáját Platón mutatja fel az *Államban*, ahol olyan karikatúra-szerűen megrajzolt realistákkal szemben, mint az igazságosságot az erősebb jogával azonosító, s ezáltal a zsarnokságot dicsőítő Thraszümakhosz és az igazságosságot az erősebb zsarnokságtól félő, ám magukban szintén zsarnoki ambíciókkal rendelkező sokaság egymás közötti megállapodásából levezető Glaukón, a moralista Szókratész részletekbe menő kritikáját nyújtja a zsarnokságnak. Az érme másik oldala ugyanakkor, hogy az athéni politikai kultúrában a zsarnokság korántsem számított olyan egyértelműen negatív fogalomnak, amint nem a városállamon belüli viszonyokra vonatkoztatták, hanem például Athén tengeri birodalmára. Thuküdidész művének egyik központi problémája éppen az, hogy miként jön létre Athén zsarnoki uralma és ez miként vezet a Spárta elleni megnyerhetetlen és lezárhatatlan háborúhoz és végső soron a Thuküdidész által megélt, ám művében már nem tárgyalt vereséghez és a tengeri birodalom összeomlásához. Thuküdidész álláspontjának paradoxona, hogy ő, aki érezhető ellenérzésekkel figyelte az athéni demokrácia túlkapasait, azt a zsarnokellenességet fordítja Athén politikájának kritikájába, amely az athéni demokrácia politikai kultúrájának egyik sarokköve volt. Köztes pozíciójának éppen ez a lényege: kritikával illeti a politika moralizáló felfogásait éppúgy, mint a demokratikus politikai berendezkedés túlzásait.

A harmadik sajátosság is ebből adódik. Abból, hogy az antik athéni politikai kultúra keretei között bármely anti-moralizmus végső soron elkerülhetetlenül szembekerült a **demokrácia**, a demokratikus alkotmány megítélésének kérdésével. Az általam kiemelt athéni realisták: Thuküdidész, Arisztotelész, Xenophón kritikus, ám nem egyértelműen elutasító viszonyban vannak a demokráciával. Hármuk közül Xenophón a legtávolságtartóbb életrajzi okokból is (részbe lehetett a harminc zsarnok uralmának), elméleti alapon is (az *Anabasziszb*an egy illegitim egyeduralkodó formát mutat be, *Hieron* című dialógusában a türannisz bizonyos formájáról ír), ám nem kritizálja szisztematikusan a demokráciát. Ezzel szemben Thuküdidész ugyan világos fejjel elemzi a demokratikus zsarnokság veszélyeit és az általa nagyra becsült periklézsi demokráciát eleve egy (kiváló) ember uralmaként fogja fel, de mégis azonosul a hazája demokratikus alkotmányával. A félig-meddig kívülálló Arisztotelész pedig a *Politiká*ban pedig, miközben tovább viszi a demokrácia szélsőséges formáinak hagyományos, egyebek között a Szókratész-kör intellektuális örökségéhez tartozó kritikáját, mégis meghökkenően megengedően nyilatkozik a demokrácia egyéb formáiról, sőt az általa legjobb alkotmánynak tartott politeia egyébként sem áll olyan távol tőle. De ami a legfőbb, a *Politika* IV-VI. könyveiben egy olyan politikaelmélet fogalmazódik meg, amely egyfelől ízekre szedi a demok-

rácia leegyszerűsítő felfogását, azt állítva, hogy annyiféle alkotmányforma létezik, ahány állam, mert mind más alkotórészek kombinációja, másfelől expliciten felteszi és megválaszolja a kérdést, hogy mi kell ahhoz, hogy egy demokrácia tartósan fenn tudjon maradni. Vagyis, az antik realisták, ha nem is kifejezetten törekedtek a demokrácia és saját realizmusuk összeegyeztetésére, mint például a modern liberális realisták, lényegesen közelebb álltak a demokrácia tudomásulvételéhez, mint a demokrácia arisztokratikus (moralista) ellenfelei.

A negyedik sajátosság, hogy az antik realisták **tudományképe** inkább azokhoz a modern realistákhoz áll közelebb, akik azért keresnek új formákat a politika elméleti megértése számára, mert szeretnék megőrizni a tudomány gyakorlati relevanciáját és nem azokhoz, akik eleve szkeptikusak a tudomány gyakorlati hasznosságával kapcsolatban. Még Arisztotelész is, aki meglehetősen absztrakt nyelven fogalmaz és analitikus szemléletben tárgyalja a politika filozófiai kérdéseit, hangsúlyozza, hogy a filozófia célja a politikai nevelés és nyitott olyan alternatív tudásformákra, mint a történetírás és különösen a művészet (szemben mesterével, Platónnal, aki a művészetekkel szemben kifejezetten ellenséges). Ugyanő azt írja a *Nikomakhoszi Etikában*, hogy nem minden tudományban követelhető meg egyforma „szigorú szabatoság”, a politika természete pedig olyan, hogy ott csak „nagyjában, körvonalalaiban lehet rámutatni az igazságra” (Arisztotelész 1987: 6–7 [I: 1]). A *Rétorikában* pedig kijelenti, hogy a retorika feladata, hogy „olyan ügyekkel foglalkozzék, amelyekben tanácsot kell adnunk, és amelyeknek nincs pontos szabályrendszerük; olyan hallgatóság előtt, mely nem képes ezeket sokrétűségük miatt áttekinteni és távoli következtetéseket levonni. Csak olyan esetekben tanácskozunk, amelyek kétféleképpen foghatók fel. Azokról a dolgokról, melyek másként nem lehettek, nincsenek és nem lesznek, senki sem tanácskozik, ha helyesen értelmezi őket, mert nincs választási lehetőség” (Arisztotelész 1982: 14. [I: 2]) Vagyis még Arisztotelész is meglehetősen fogékony a politikai cselekvés kontextuskötöttségére és a politikai kontingenciára. De Xenophón, akitől eleve idegen lenne az arisztotelészi rendszeresség vagy a platóni absztraktság, minden művében kifejezetten gyakorlati problémákra koncentrált. Thuküdidész pedig klasszikus művében, *A peloponnészoszi háború* történetében eleve egy kortárs eseménysort vizsgál és saját hazája válságának okait kutatja.

Mindez azt jelenti, hogy az antik realisták nem egyszerűen úgy őrzik meg filozófiai álláspontjuk preskriptív jellegét, hogy közben nem válnak moralistává, de azt is, hogy olyan műfajokban alkotnak és olyan politikai programokat fogalmaznak meg, hogy eközben távol tartják magukat mindenféle utópizmustól. E tekintetben pedig nem csak az az érdekes, hogy valójában mennyire megvalósítható a gyakorlatban, amit javasolnak vagy hogy tényszerűen mennyire pontosak az állításaik, hanem hogy az alapvető diszpozíciójuk **anti-utópikus**. Mint látni fogjuk,

még Arisztotelész viszonya is erősen ambivalens az utópiákhoz: Platón *Államának* és *Törvényekjének* (pontosabban néhány kulcsintézményüknek) alapos kritikáját nyújtja a *Politika* II. könyve (Arisztotelész 1984: 96–115 [II: 1–7]). A milétoszi Hippodamosznak a legjobb alkotmányról szóló, racionális alapokon nyugvó elképzelései kapcsán pedig arról kezd beszélni, hogy a törvények megváltoztatását mindig alaposan mérlegelni kell, mert egyfelől a törvény és a politikai gyakorlat viszonya komplikált és nem lehet minden esetre megfelelő törvényt hozni, másfelől pedig, bár nem önmagában értékesebb egy régi törvény pusztán azért, mert régi, de mivel minden törvény lényege, hogy az emberek engedelmeskedni szoktak neki, márpedig a szokások lassan rögzülnek (Arisztotelész 1984: 115–120 [II: 8]). Vagyis arra emlékeztet, hogy a törvényeket nem elegendő az általunk elképzelt elvekhez alakítani, hanem az emberek számára elfogadhatóvá is kell tenni. A *Politika* IV–VI. könyvében pedig olyan kérdéseket vet fel a politikai berendezkedésekkel kapcsolatban, amelyek meglehetősen távol állnak a lehető legjobb alkotmány problémáitól (amelyekre majd a VII. és VIII. könyvben tér ki). Hasonlóképpen Xenophón *Anabaszisa* és a *Kürosz nevelkedése* egyaránt az, hogy miként lehet kormányozni egy létező politikai közösséget, amely bizonyos előzetes adott tulajdonságokkal rendelkezik és nem az, hogy miként nézne ki egy politikai közösség, amely megfelelne az igazságosság elveinek.

Mindez számos, a modern realizmus szempontjából zavarbaejtő következménnyel jár az antik realisták olvasásakor. Egyfelől, egy modern realistának könnyebb bezárkóznia egy akadémiai diszciplína elefántcsonttornyába és tolvajnyelven, a vajtfülűek nyelvén bírálni a moralizmust és utópizmust, mint egy antik realista tehette. Másfelől, egy modern realista, ha akarna sem tudna olyan provokatív lenni, mint egy antik elődje. Nem kell megbirkózni az igazságosság vallásos dimenziójával, nem vetül rá a zsarnokság védelmének gyanúja sem. De éppen ezért is, a modern realizmus nem csak veszélytelenebbül fogalmazhat, de leegyszerűsítőbben is. Mint majd látni fogjuk, Xenophón *Anabaszisa* nem csak annak iskolapéldája, miként rejthető el az anti-moralizmus a sorok között, de annak is, hogy miként alapozható meg jobban egy mérsékelt politikai program is ezen az úton. És ez az, ami miatt az antik realizmusra való visszapillantásnak nem csak eszmetörténeti érdekessége, de normatív haszna is lehet.

2. Realizmus mint zsarnokság: az *Antigoné* moralista perspektívából

Bevezetés

Az alábbiakban az *Antigoné* elemzésével azt fogom megmutatni, hogy milyennek is látszott az antik athéni politikai realizmus moralista nézőpontból nézve. Inkább azokhoz csatlakozva, akik a darabban Antigoné és Kreón konfliktusában Antigonének adnak igazat, amellett fogok érvelni, hogy Kreón zsarnok, s mint ilyen a szélsőségesként és negatívan ábrázolt realista politikafelfogás képviselője. Ez eltérés attól a tiszteletreméltó hagyománytól, amely Kreónt a közösség rendjének, a város törvényeinek képviselőjeként fogja fel és tetteit ennek alapján védelmezi. Mivel állásponatom cseppet sem triviális és mert azt is gondolom, hogy témánk szempontjából kulcsfontosságú, hogy átlássuk a politika és erkölcs viszonyával kapcsolatban az *Antigoné*ban felvonultatott álláspontok sokféleségét, ezért részletekbe menően fogom vizsgálni a tragédia cselekményét és szövegét.

Három különös megfontolásom is van erre. Egyrészt az, hogy mint majd bemutatom a szakirodalom alapján, az *Antigoné*ban a periklészi Athén politikai kultúráját populáris formában ismerhetjük meg, s okkal feltételezhetjük, hogy a darab oly módon mutatja be politika és erkölcs viszonyát, hogy az rezonáljon a korabeli athéni közönség saját világgépével. Az *Antigoné*nak egy bizonyos értelemben elkerülhetetlenül moralistának kellett lennie, hogy sikeres lehessen. Másrészt az antik realizmusról szóló fejtegetéseket hagyományosan át- meg átszövik a tragédia műfajára való utalások (ez különösen nyilvánvaló Thuküdidész és Arisztotelész esetében), mintha lenne valamilyen inherens kapcsolat az athéni tragédia és a realista szemléletmód között. Ezzel – a Bernard Williamsnél a *Shame and necessity* egyik, inkább implicit témájaként az egész könyvön végigvonuló motívummal – szemben én azt gondolom, hogy az attikai tragédia műfaja önmagában nem képvisel olyan etikai gondolkodásmódot, amely inkább anti-moralista lenne, mint moralista. Az *Antigoné* éppenséggel nagyon is moralista nézőpontból tárgyalja ezeket a kérdéseket. Jellemző, hogy Williams a *Shame and necessity*ben igyekszik a minimumra korlátozni az *Antigoné* tárgyalását és bár kételyeit fejezi ki a politikai moralitás kérdéseit hangsúlyozó olvasatokkal szemben, de nem tagadja meg azokat egészen, inkább csak azt feltételezi, hogy véletlenül esik egybe az, ami Szophoklész valójában érdekelte és nem volt moralista (ti. Antigoné obszessziója) és az, ami minket érdekel és ami valóban moralizmusként értelmezhető (Williams 1993: 85–87). S végül, harmadrészt, nagyon is illőnek tartom, hogy az antik realizmus tárgyalását egy tragédia elemzésével vezessük be, mert a kortárs politikaelmélet diszciplináris szűkkeblésével szemben mindenképpen érdemes hang-

súlyozni az antik politikai gondolkodás műfaji gazdagságát. Arisztotelész a *Poétiká*-ban filozófiai érvt is adott arra, hogy a fikciót miért érdemes filozófiai szempontból is tanulmányozni, amikor azt mondta, hogy „nem az a költő feladata, hogy valóban megtörtént eseményeket mondjon el, hanem olyanokat, amelyek megtörténhetnek és lehetségesek a valószínűség vagy a szükségszerűség alapján. A történetírót és a költőt ugyanis nem az különbözteti meg, hogy versben vagy prózában beszél-e (mert Hérodotosz művét versebe lehetne foglalni, és versmértékben ugyanígy történetírás maradna, mint versmérték nélkül), hanem az, hogy az egyik megtörtént eseményeket mond el, a másik pedig olyanokat, amelyek megtörténhetnének. Ezért filozofikusabb és mélyebb a költészet a történetírásnál; mert a költészet inkább az általánosat, a történelem pedig az egyedi eseteket mondja el.” (Arisztotelész 2007 [IX]) (τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ’ οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὀποιοητὴς οὐ τῷ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμμετρα διαφέρουσιν [εἴη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι καὶ οὐδὲν ἦτρον ἂν εἴη ἱστορία τις μετὰμέτρον ἢ ἄνευ μέτρων]: ἀλλὰ τούτω διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷαδὲν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσεις ἱστορίας ἐστίν: ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ’ ἱστορία τὰ καθ’ ἕκαστον λέγει.). S mint tudjuk, Arisztotelész a tragédiát tartotta a legtökéletesebb fikciós műfajnak. Az Arisztotelész felfogását elvető Williams is nagy híve volt ugyanakkor a fikció filozófiai komolyanvételének és saját etikai (és politikai realista) gondolkodását az általa a görög tragédiákkal példázott „stark fiction”-nel látta leginkább bemutathatónak. De ha a görögöknél is maradunk, van abban valami tanulságos és témánk szempontjából szórakoztatón ironikus, hogy a nagy utópikus és moralista gondolkodó, Platón morális és filozófiai alapon szenvedélyesen kitagadta a fikciót ideális államából, míg a realizmus iránt érzékenyebb gondolkodó Arisztotelész a fikció szószólója maradt.

Pozitív és negatív realizmus és a tragédia mint athéni populáris kulturális műfaj

Ahogy már említettem, az athéni politikai kultúrában fontos szerepet töltött be a realizmusnak egy sajátos, negatív ábrázolása, amelynek központi motívuma az attól való félelem, hogy az erősebb bármikor maga alá gyűrheti a többieket, s az erősebb joga győz az igazságosság diktálta normák fölött. Ennek a problematikának talán a legfontosabb kifejeződése az athéni politikai kultúrában, a türannisz, a zsnarnoki uralom, amelynek nem csak az a jellegzetessége, hogy az erő és erőszak uralkodnak a félelem eszközével, az igazságosság és törvények helyett, de az is, hogy maga a zsnarnok is retteg, hiszen hatalma instabil, és az erő használatára is a rettegése bírja rá őt. Még a fennálló demokratikus politikai renddel szemben kritikus Platón is ékesszólóan támadja a zsnarnokságot az *Államban* (mely műnek sajátos karaktert kölcsönöz az, hogy az igazságos-

ság mibenlétén kedélyesen vitatkozó szereplők egy része a valóságban a demokráciát megdöntő harminc zsarnok, maga Szókratész pedig a restaurált demokratikus rezsim áldozata lett, így egyfajta kétfrontos küzdelemként is felfogható – vö. Németh, 2014: 539), ahol a VIII. és a IX. könyvben hosszasan sorolja a türannikus fent említett jellem hibáit, s a legkevésbé sem véletlen, hanem a közös politikai kultúra eredménye, hogy az általa nyújtott jellemzés kísértetiesen ismerős lehet az eredetileg halikarnasszoszi, de Athénhoz mégis ezer szállal kötődő Hérodotosz történeti művéből.

Ebben a kontextusban helyezhetőek el véleményem szerint egyes klasszikus athéni tragédiák, így például Aiszkhülosz *Leláncolt Prométheusza* és Szophoklész *Antigonéja*. S bár lehetne úgy érvelni, hogy van egy bizonyos mélyebb kapocs e tragédiák és a realizmus között⁵⁷, ám én inkább úgy kezelem őket, mint a kortárs athéni populáris kultúra⁵⁸ jellegzetes alkotásait, amelyek szükségképpen úgy működtek, azzal fejtették ki hatásukat, hogy az athéni politikai közösség tagjainak közösen osztott normáira hivatkoztak és történeteikkel e normák érvényességét demonstrálták. Így működik legalábbis a modern nyugati populáris kultúra és bár vannak nyilvánvaló, mély különbségek a két politikai kultúra között, amelyek azt is sejtetik, hogy ezzel az analógiával érdemes óvatosan bánni, azért van rá jó okunk, hogy valamennyire mégiscsak érvényesnek tekintsük a kettő közötti párhuzamot. Mindenekelőtt azt érdemes ugyanis észben tartanunk, hogy az athéni drámákat⁵⁹ a városban rendszeresen, állami szervezésben megtartott vallási ünnepek keretében mutatták be, mégpedig olyan hatalmas tömeg előtt, amely jelentősen, többszörösen meghaladta a korabeli népgyűlések maximális befogadóképességét, tehát lényegében minden athéni polgárnak szóltak. S ami talán ennél is fontosabb, hogy a vallási-ünnepi alkalom ellenére e darabok feltűnően laza kapcsolatban álltak a vallással: a bemutatókra a Dionüszosz-ünnepeken került sor, de a kultusz többnyire nem jelent meg bennük tematikusan (Beer 2004: 31), sőt, néhány esetben egészen zavarbaejtő hangnemben szóltak az istenekről (a *Leláncolt Prométheuszban* Zeus példálul félreérthetetlen módon türannoszként van bemutatva⁶⁰). A mitológiai témák inkább csak nyersanyagként látszanak szolgálni a művekhez, sőt, van néhány, ha

⁵⁷ Ehhez lásd Lebow 2003 és Williams 1993. Előbbi direktebb módon köti össze a realizmust a tragédiával, utóbbi inkább csak sejteti ezt az összefüggést azzal, hogy a görög tragédiát az etikai gondolkodás szempontjából paradigmatis mufajnak tartja és hogy a realizmust az etika módjára határolja el a moralizmustól.

⁵⁸ Félreértések elkerülésére, amit itt populáris kultúrának nevezek, azt John Fiske, a téma klasszikusa inkább folk culture-nek, mind popular culture-nek mondaná és ahogy jellemzem a jelenséget, az a kissé ódivatú, adornói tömegkultúra fogalmához is közel áll. (Fiske 1989)

⁵⁹ Az athéni színjátszásról általában lásd: Cartledge 1997, Goldhill 1997. Egy karakterisztikusan eléró álláspontot képvisel Michael Vickers, aki a görög tragédiákat aktuálpolitikai célzásokkal megtűzdelt műveknek tekinti (Vickers 2014). A színháznak az athéni politikai kultúrában betöltött szerepéről megkerülhetetlenül fontos gondolatokat fogalmazott meg Josiah Ober (1989). Az athéni demokrácia-felfogásról Horváth 2016.

⁶⁰ Ez az egyik ok, ami miatt időnként még az is felmerül, hogy a darab esetleg mégsem Aiszkhülosz munkája (Duncan 2011).

nem túlságosan sok, kortársi evilági témájú tragédia is. Sokkal jellemzőbbnek tűnik e művekre a vallási témáknál az, hogy a demokratikus Athén gyakorlatilag teljes polgársága előtt tartott versenyre lettek írva, vagyis elkerülhetetlenül úgy kellett megformálni őket, hogy az athéni közönség ízlésével, normáival, értékrendjével találkozzanak, az athéniakból tetszést váltsanak ki.⁶¹ Ebben a tekintetben pedig egyáltalán nem állnak távol a lehető legnagyobb jegyár bevételt célba vevő, fókuszcsoporthoz gondosan tesztelt forgatókönyvű és panelekből építkező modern hollywoodi blockbusterektől, amilyenekkel a *Star Wars*-fejezetben is találkozhattunk.⁶² Nem kell persze ezt az analógiát túlságosan messzire vinni, de talán ez is elég annak megértéséhez, hogy miért nem tartom meglepőnek, hogy ahogy a hollywoodi filmek, úgy a görög tragédiák jelentős része is moralista képet festett a politikáról.

Mindezek alapján az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy az *Antigoné* maga is egyike azoknak a daraboknak, amelyek moralista módon ábrázolják a zsarnokság problémáját. Hogy ez az értelmezés érvényesnek legyen tekinthető, arra van szükség, hogy elfogadjuk, egyfelől Kreón realista módon gondolkodik a politikáról és másfelől zsarnok vagy legalábbis azzá válik és ezért joggal sújtja őt a tragikus sors. Ez, mint majd látni fogjuk, egyáltalán nem magától értetődő értelmezése a darabnak, de ahogy azt szintén igyekszem megmutatni, elég jó érvekkel alátámasztható.

Az *Antigoné* rivális értelmezései: Polüneikész temetetlen teste

Mint tudjuk, Szophoklész Thébában játszódó cselekményű tragédiája arról szól⁶³, hogy miként kerül tragikus konfliktusba egymással Antigoné és az újonnan hatalomra került király, Kreón amiatt, hogy a közvetlenül a darab kezdete előtt záruló küzdelemben egymás kezétől eleső két testvér, Eteoklész és Polüneikész közül (akik Kreónnak unokaöccsei, Antigonének testvérei) Kreón csak a várost védő Eteoklésznek akarja megadni a végtisztességet, míg a város ellen hadat vezető Polüneikésztemetetlenül hagyni rendeli, hogy teste a dögmadarak és a kutyák martaléka legyen.

⁶¹ A versenyek pontos rendjéhez lásd Beer 2004: 35–36. Vickers álláspontja még radikálisabb, mint amit én írok. Szerinte a darabok nem absztrakt elvek („makropolitika”) szintjén beszéltek a politikáról, hanem napi eseményekre („mikropolitika”) reflektáltak (Vickers 2014: 1–13).

⁶² Mindez nem radikálisan újszerű gondolat. Wittington-Ingram (1980a: 113) például, ha nem is céloz a modern popkultúrára, jelzi Szophoklész munkásságának azokat az elemeit, amelyek a közönségsiker elnyerésére irányultak. Szerinte bizonyos eszközöket, amelyeket korábban jól fogadott a közönség, Szophoklész, a páratlanul sikeres színpadi szerző előszeretettel alkalmaz ismétlődően, apróbb változtatásokkal. Vickers (2014) viszont ennél explicitebben kapcsolja a görög drámákat a populáris kultúrához, amikor a politikai karikatúrákhoz hasonlítja azokat.

⁶³ Olvasatomban szándékosan nem veszem figyelembe Szophoklész más thébai műveit és nem hivatkozom a kortársak előtt jól ismert előzményekre sem. Szophoklész három darabja ugyanis nem egy trilogia részese volt és az *Antigoné* évtizedekkel a másik két ismert thébai témájú tragédia előtt született, a mítoszoknak pedig sokféle változata volt, a közönséget így – mint a mai képregényfilmek esetében is – mindig meg lehetett lenni a jól ismert mítosz újszerű feldolgozásával.

Antigoné megszegi a királyi parancsot, s ezért a halált is vállalja, Kreón pedig minden józan tanács és ellenvetés ellenére sem kegyelmez neki. Nem hallgat sem a vak jósra, Teiresziászra, aki szerint tette az istenek akaratával ellentétes, sem Haimónra, saját fiára és Antigoné vőlegényére, aki kegyelmet kér menyasszonya számára, s nem törődik a thébai nép Antigoné iránti rokonszenvének megnyilvánulásaival sem. Sőt, akivel csak lehet, össze is veszik közben. Ezzel pedig végsősoron csak bajt és szenvedést hoz mind magára, mind fiára és feleségére. Kreón idővel maga is belátja tévedését, de túl későn: Antigoné már halott, s vele hal a király fia, Haimón, majd a király felesége, Eurüdiké is. Kreón, ahogy az ilyenkor lenni szokott, megtörve kénytelen beismerni tévedését a közönség előtt.

Így néz ki tehát a darab cselekményének rövid összefoglalása, amely attól függően értelmezhető az athéni politikai kultúrának a politikai realizmussal kapcsolatos nézetei kontextusában, hogy milyen választ adunk arra a kérdésre, hogy jogos volt-e Kreón parancsa Polüneikész testének temetetlenül hagyására avagy másként, hogy mit gondolunk Antigoné tettének indokoltságáról. Ha konfliktusukban Kreón oldalára állunk, akkor ez a tragédia természetesen nem szól a zsarnokságról, bár, amennyiben feltételezhetjük, hogy Polüneikészt erkölcsileg helyes lett volna eltemetni, akkor a realizmus pozitív változatát esetleg beleláthatjuk a tragédiába. Ha viszont azt gondoljuk, hogy Antigoné oldalán az igazság, akkor Kreónt normaszegéssel kell vádolnunk és ez elég egyértelműen uralma zsarnoki vonásai felé tereli az értelmező figyelmet. Ebben az esetben pedig az *Antigoné* a zsarnokságot és a politikai rend ingatagságát moralista módon értelmező darabként jellemezhető leginkább.⁶⁴

Habár, ahogy jeleztem is már, a magam részéről inkább a második felfogás felé hajlok, a helyzet az, hogy Szophoklész *Antigoné*jéről mind a mai napig újabb és újabb, homlokegyenest eltérő értelmezések születnek, s így nagyon nehéz egyértelműen megállapítani, hogy miről szól valójában ez a nagyszerű tragédia.⁶⁵

Van ugyanis, aki például a fent elmondottakkal ellentétben Iszménét látja az igazi főhősnek (Calder 1968: 395, Kirkpatrick 2011). Van olyan is, akinek a szemében két törvény ütközik Antigoné és Kreón összecsapásában (Mackay 1962). Van, aki szerint Antigoné demokratikus forradalmár lázadó; van, aki szerint lázadó nő (Lane – Lane 1986: 163; Honig 2010); van, aki szerint halál után vágyakozó nő stb..

⁶⁴ Már Winnington-Ingram (1980b) arra hívja fel a figyelmet, hogy a darab igazi értékét nem feltétlenül e konfliktus érdekessége adja, hanem az, hogy az egyes karakterek ábrázolva vannak, Vickers (2014) pedig, aki Kreónban és Antigonében Periklészt és Alkibiadészt látja, Polüneikész el nem temetése mögött pedig a Periklész által alkalmazott és a korban nem túlságosan népszerű brutális büntetést a szamoszi lázadókra, egészen másfajta képét nyújtja a tragédiának. A politikai konfliktus téjét azonban egyikük sem vitatja, sőt.

⁶⁵ Az alábbiakban nem fogok hivatkozni rájuk, de természetesen tagadhatatlan tény, hogy a szerzetágazó, átláthatatlan Antigoné-irodalomban Hegel és Lacan értelmezései máig kiemelkedően fontos beszámítási pontok (Lacanhhoz lásd: Miller 2007). Antigoné halálvágyával én magam is foglalkozom majd, még ha nem is szigorúan pszichoanalitikus fogalmakkal.

Kreónt sem törvénytörő zsarnoknak látni, hiszen vannak a tragédia szövegében arra utaló jelek, hogy ő a közösséget képviseli az egyénnel szemben (Calder 1968: 403–407). Hogy lehetséges ez?

Úgy gondolom, a darab nyitja, hogy az *Antigoné* számos dilemmát, morális döntési problémát mutat be, számos ellentmondással a karakterek viselkedésében, amit tovább bonyolít Szophoklész dramaturgiájának egyik kedvelt eszköze, az *irónia*, ami szinte minden megszólalást kétértelművé tesz a színpadon. Kifejezetten könnyű tehát eltérő irányokba vinni a darab értelmezését. S ami a legfőbb, egyáltalán nem egyszerű eldönteni azt sem, hogy az egyes dilemmák mennyiben voltak egyáltalán a nézők szemében dilemmák, hogy kinek a problémáival azonosulhatott a kortárs néző és hogy ő mit tarthatott morálisan helyesnek és mit nem.

Nézzük csak a központi problémát⁶⁶, azt, hogy Kreón megtiltja a városra támadó Polüneikész eltemetését, aminek Antigoné, a halálbüntetés terhét is vállalva, nyíltan ellenszegül és tegyük fel a kérdést, hogy vajon Kreón megsértett-e itt bármilyen törvényt döntésével? Vannak ugyanis szép számmal, akik úgy vélik, hogy a korabeli athéniak szemében az ellenség eltemetésére semmi sem kötelezte a várost, isteni törvény semmiképp sem, legfeljebb praktikus (egészségügyi) megfontolás; és az, hogy Kreón mások tanácsának meghallgatása nélkül döntött és halálbüntetéssel fenyegetett, tökéletesen beleillett a háborús hadvezér kivételes hatalmáról alkotott korabeli athéni elképzelésekbe (Calder 1968: 393). Mások úgy vélik, hogy Antigoné itt egy arisztokratikus, családközpontú erkölcsöt képvisel Kreón demokratikus, közösségközpontú erkölcsfelfogásával szemben, tehát, hogy itt két egyenrangú elv áll szemben egymással (MacKay 1962, Honig 2010, Knox 1964, Segal 1998)⁶⁷. Ismét mások számára evidensnek tűnik, hogy Antigoné mellett áll az isteni törvény. De vannak, akik szerint Kreón egyszerű rendelete (kérügma) áll szemben a magasabbrendű törvénnyel (nomosszal) és ez a konfliktus alapja. Vannak olyanok is ugyanakkor, akik Kreón tetteinek kegyes motivációira hívják fel a figyelmet (Ahrens Dorf 2009). Egyesek pedig azt mondják, hogy bár Antigonénak igaza van, de nem lehet nem észrevenni, hogy az ügy komplikált és a darabban egészen Teiresziász érkezéséig kell várni, amíg minden kétséget kizáróan kiderül, hogy mi a helyzet (Winnington-Ingram 1980b: 121).

Úgy gondolom, e problémák megoldásának nyitja nem más, mint annak felismerése, hogy Kreón zsarnok vagy legalábbis zsarnokságra hajlamos személy, aki idővel zsarnokká válik⁶⁸, s így igazából mindegy is, hogy lett volna-e joga Polüne-

⁶⁶ Lehetséges ugyanakkor kétségbe vonni, hogy az *Antigoné* politikai témája annyira érdekes volna, mint azt az értelmezők többsége látni véli. Lásd pl. Winnington-Ingram 1980b: 119–120.

⁶⁷ Winnington Ingram (1980b: 120) azt mondja, hogy ez csak elsőre tűnik így.

⁶⁸ A kettő közötti különbség fontosságára Balázs Zoltán hívta fel a figyelmem, köszönöm neki értékes megjegyzéseit. Vele ellentétben ugyanakkor, de Arisztotelész *Poétikájával* egyetértésben, úgy vélem, hogy a görög tragédiák nem jellem-, hanem történetközpontúak, ezért azt gondolom, hogy Kreón tettei és szavai azok, amelyek alapján elsősorban megítélhető, ami a darabban történik, nem pedig a belső motivációi.

ikész eltemetését megtiltani. Zsarnokként ugyanis nem egyszerűen egyik vagy másik közösségi normát sérti meg, hanem sorban az összeset.⁶⁹ Ő ugyanis mindenkéftől saját hatalmával törődik, azt félti a különböző fenyegetésektől és minden olyan külső normára hivatkozást, amely az ő akaratával ütközik, fenyegetésként fog fel. Mindegy is, hogy ki mire hivatkozik Kreón akarata ellenében: isteni törvényekre-e, az ősök tiszteletére, politikai bölcsességre, a lényeg az, hogy Kreón zsarnokként nem fogadhatja el e normák érvényességét, hanem erővel kénytelen küzdeni ellene. S teszi mindezt a világról alkotott határozottan realista elképzelésekkel felvértezve (Winnington-Ingram 1980b: 126–127).

A darab moralizmusa pedig abból állapítható meg, hogy Kreónnak az *Antigoné* belső logikája szerint buknia kell. A nyers erő nem alkalmas stabil politikai rend létrehozására, ezért még a darab vége előtt meg kell történnie Kreón felismerésének és vallomásának, hogy súlyos hibát követett el.

Ha így olvassuk, akkor válik világossá, miért is hasznos összevetni a tragédiákat a modern populáris kultúrával. Egyrészt, segíthet elkerülni a túlságosan leegyszerűsítő olvasatokat. A modern populáris kultúra nézői sem kizárólag olyanokkal tudnak azonosulni, akikkel mindenben egyezőnek tartják magukat. Nem kell tehát valakinek osztoznia Antigoné arisztokratikus-heroikus erkölcsfelfogásában ahhoz, hogy érezze, itt a moralitás áll szemben az immoralitással. Ugyanúgy, ahogy mondjuk a milliárdos Batmannel vagy az emberfeletti képességekkel rendelkező Supermannel vagy a mutáns X-menekkel is lehet érzelmileg azonosulnia annak, aki szereti az ilyen produkciókat. Másodszor, ahogy a modern populáris kulturális termékek is apellálnak az igazságos világba vetett hitünkre, s annak elvárásai sokszor mélyen beépülnek, időnként a józan ész ellenére is, a dramaturgiába, úgy a görög tragédiákban is fontos szerephez tudott jutni az a cselekménnyel szembeni elvárás, hogy a darab ne igazolja az antimoralista álláspontot. Ugyanakkor a kortárs amerikai filmektől eltérően a görög tragédiában a jóvátehetetlen veszteség létezése teljes mértékben elismert és elég, ha a dramaturgia szenvedésre és tanulásra kényszeríti a rosszat, nem várja el a jó győzelmét.⁷⁰

Mindezeket figyelem bevéve fogunk továbbhaladni, nagyjából lineárisan végigkövetve a darab belső rendjét.

⁶⁹ Winnington-Ingram (1980b: 120) szerint is a darab fokozatosan ássa alá Kreón morális álláspontjának hitelességét.

⁷⁰ Ez az aiszkhüloszi „pathei mathos”, a szenvedés/tapasztalat általi tanulás elve, amit Szophoklész tragédiáiban is gyakran megfigyelhetünk. Seth Benadete, Arisztotelész egyik kifejezését átvéve, ezt nevezi a „tragédia lelkének” – szemben Arisztotelésszel, aki a cselekményt tartotta annak. (Benadete 2000: 141)

Antigoné és Iszméné vitája: arisztokratikus-heroikus moralizmus a zsarnokság ellen

A darab közismerten Antigoné és Iszméné párbeszédével⁷¹ kezdődik, s itt számos érv elhangzik, amelyek alapján elvileg akár el is dönthetjük azt, hogy helyes-e Polüneikész eltemetésének tilalma Kreón részéről és vajon igazolt-e Antigoné nyílt szembeszegülése Kreón parancsával.

Antigoné, mint mondja, azon háborodott fel, hogy Kreón megtiltja neki a saját rokona iránti halotti tisztelet megadását, másrészt arra céloz, hogy ez valamiféle isteni törvény megsértése. Nem világos ugyanakkor, hogy Kreón parancsát neki akkor is felháborítósnak kellene-e tartania, ha Polüneikész nem a testvére lenne. Meglehetősen meggyőzőnek hangzanak ezért azok az értelmezések, amelyek itt egy családi és közösségi kötelességek közötti konfliktust lát, s egyáltalán nem lehetetlen, hogy Antigoné fellépését valóban egyfajta arisztokratikus-heroikus erkölcs kifejeződésének látja, hiszen Antigoné személyes kihívásként, a családi büszkeség megsértéseként számol be Kreón parancsáról.⁷² Mikor azt mondja Iszménének, a segítségét kérve bátyjuk eltemetésében, hogy „most megmutathatod, ki vagy, / Derék ősohhoz méltó vagy hitvány utód” (οὕτως ἔχει σοι ταῦτα, καὶ δείξεις τάχα / εἶτ' εὐγενῆς πέφυκας εἶτ' ἐσθλῶν κακῆ)⁷³, akkor valóban expressis verbis az ősök iránti kötelességekre hivatkozik. Ami pedig a szakrális normák megsértésére való hivatkozást illeti: van, aki okkal hívja fel a figyelmet, hogy Antigoné ekkor a szakrális szférának csak egy nagyon speciális részére, azaz az alvilágra hivatkozik, amit ugyan indokolhat, hogy épp egy halott eltemetésére vonatkozó normák megsértését rója fel Kreónnak, de tulajdonképpen az sem lenne meglepő, ha ez is elsősorban az ősök iránti tisztelet kifejeződése lenne, nem a Zeusz képviselte isteni törvényé.

Antigoné szenvedélyes szavaival Iszméné maga négy érvet szegez szembe.

Az egyik az, hogy amit Antigoné akar, azt tilos megtenni. Nem csak azért, mert Kreón ezt parancsolta, hanem, mert e tilalom a városé, a közösség egészéé. Annál a résznél, hogy „Te mernéd eltemetni őt, akit tilos?”, sajnos Trencsényi-Waldapfel Imre fordításából nem derül ki, hogy az eredetiben a tilalom a városé (ἡ γὰρ νοεῖς

⁷¹ Hogy ne legyen egészen obskúrus a szöveg, nem használom az arisztotelészi terminológiát a tragédia részeinek leírásakor, nem beszélek se prologoszról, se parodoszról, se staszimonról, sem episzodionról, sem exodoszról, sem kommoszról, holott az Antigoné szerkezete nagyon könnyen átlátható és én magam is követem az elemzés során.

⁷² Antigoné elég jól megfeleltethető annak az akhilleuszi eszménynek, amelyet Mogyoródi Emese könyve (2012) is elemez. Igaz, a könyv azt mondja, hogy az korántsem áll olyan távol a későbbi felfogástól, mint gondolnánk.

⁷³ Itt és a következőkben Trencsényi-Waldapfel Imre (1971) fordítását használom, de nem adok meg külön oldalszámokat, mert a szöveg elég rövid és lineárisan haladok benne előre, de megadom a Francis Storr (1912) által szerkesztett ógörög kiadás alapján az eredeti szöveget (annak egy változatát). Ez számos, e tanulmány keretein messze túlmutató filológiai problémát vet fel, amit nincs módomban és a téma szempontjából nem is volna releváns megvitatni.

θάπτειν σφ', ἀπόρρητον πόλει), de egy későbbi részben azt is megtudjuk, ugyancsak Iszménétől, hogy „A város ellen tenni sincs erőm elég”, s ez többé-kevésbé elég pontosan visszaadja az eredetit (τὸ δὲ βία πολιτῶν δρᾶν ἔφυν ἀμήχανος). Iszméné tehát azzal érvel, hogy bármit is gondoljon Antigoné vagy ő maga, a temetés tilalma nem személyes becsületet érintő kihívás, hanem a közösség rendjének része, amit az egyén nem sérthet meg. Érdeemes megfigyelni, hogy ez az érv egyáltalán nem érvényteleníti Antigoné arisztokratikus-tradicionális erkölcsfelfogását, csupán felhívja a figyelmet kétfajta norma ütközésére és azt állítja, hogy ahol ilyen ütközés van, ott a közösség normái előbbre valók.

Iszméné második érve még érdekesebb, mert ez Antigoné és Iszméné női mivoltával magyarázza, hogy miért nem szabad megsérteniük a hatalom által alkotott szabályokat. E hatalom ugyanis a férfiak erején alapszik, amivel szemben a nők tehetetlenek. Trencsényi-Waldapfel fordítása talán nem adja vissza elég pontosan Iszméné érvének érzelmi telítettségét. Nála Iszméné így beszél: „Meg kell, hogy ezt is értsd: mi gyöngé nők vagyunk. / A férfiakkal nem tudunk megküzdeni, / Erősebbek, s ha már felettünk ők urak, / Szót kell fogadni, bármiként is fáj e szó. / Imámmal én az alvilági lelkeket / Engesztelem s hiszem, nyerek bocsánatot, / Mivelhogy kényszerűségből tettem csak így / De ennél többre örület gondolni is” (ἀλλ' ἐννοεῖν χρῆ τοῦτο μὲν γυναῖχ' ὅτι / ἔφουμεν, ὡς πρὸς ἄνδρας οὐ μαχομένα. / ἔπειτα δ' οὐνεκ' ἀρχόμεσθ' ἐκ κρεισσόνων, / καὶ ταῦτ' ἀκούειν κᾶτι τῶνδ' ἀλγίονα. / ἐγὼ μὲν οὖν αἰτοῦσα τοὺς ὑπὸ χθονὸς / ζύγγνοιαν ἴσχειν, ὡς βιάζομαι τάδε, / τοῖς ἐν τέλει βεβῶσι πείσομαι: τὸ γὰρ / περισσὰ πράσσειν οὐκ ἔχει νοῦν οὐδένα.) Miért is érdekes ez? Mert Iszméné tisztában van azzal, hogy az alvilágiaktól bocsánatot kell kérnie, de egyszerűen nem lát más lehetőséget, mint engedelmességni az erőszaknak, túlerőnek, amely a nőket arra kényszeríti, hogy a férfiakat kövessék, bármilyen fájdalmas is ez. Lehet ugyan Iszméné szavait úgy érteni, mint annak elismerését, hogy a nők intézményes alávetettsége természetes és jogos (vagy legalábbis, hogy az ellene való tevőleges lázadás jogtalan volna), de nem lehet nem észrevenni, hogy Iszméné mennyire zsarnokinak és fájdalmasnak írja le ezt az állapotot. Vagyis, habár helyteleníti Antigoné szándékát, de a legkevésbé sem azért, mintha Antigonének nem lenne igaza. Sőt, még csak nem is azért, amit korábban mondott, hogy tudniillik, a város törvényeit meg kell tartani. Előbbi érvével ellentétben ugyanis most kifejezetten azt érzékelteti, hogy a város uralma fölöttük zsarnoki uralom, erőszak, amely az erkölcsileg helyes tettek megtételét akadályozza meg (erre utal legalábbis, hogy van miért az alvilágiak bocsánatát kérnie).

Harmadik érve, figyelemreméltó módon némi ellentmondásban látszik lenni az előzővel, mert azt állítja, hogy testvére el nem temetésével nem sérti meg az isteneket, csupán belenyugszik abba a helyzetbe, hogy nincsenek eszközei a várossal, annak férfi lakosaival szembeni fellépésre. Az előbb már félig idéztem ezt a részt: „Én

semmit ellenükre [ti. az istenekére] nem teszek, hanem / A város ellen tenni sincs erőm elég.” (ἐγὼ μὲν οὐκ ἄτιμα ποιούμαι, τὸ δὲ / βίᾳ πολιτῶν δρᾶν ἔφρον ἀμήχανος), amiből kiderül, hogy Iszméné úgy véli, létezik egy keskeny ösvény, középút a szakrális normák aktív megsértése és a közösség (férfi) normái elleni hiábavaló lázadás között. Ahol a nőnek (a korábban mondottak szerint) ugyan bocsánatot kell kérnie az istenektől tétlenségéért, de cserébe számíthat az elnézésükre, mert mentségére szolgál, hogy elég jó oka van semmit sem tenni. Vagyis: valójában nincs itt semmi ellentmondás. Iszméné nem vonja kétségbe a Polüneikész eltemetésére vonatkozó kötelesség szakrális norma jellegét, csak annyit mond, hogy különbség van a normával szembeni kényszerű passzivitás és a tevőleges normasértés között. Másként megfogalmazva, Iszméné harmadik érvében már nyoma sincs semminek, ami arra utalna, hogy Antigonénak alapjában véve ne lenne igaza, mikor felháborodik Kreón parancsán.

Végül pedig a negyedik érv, amit elővezet, két odavetett megjegyzés formájában kerül elő. Előbb azt feleli Antigonénak, aki azt mondta, hogy a halálos veszélyt vállalva fog tetszeni annak, akinek illik tetszenie, hogy „Ha célhoz érsz. De vágyad el nem érheted.” (εἰ καὶ δυνήσῃ γ’ : ἀλλ’ ἀμηχάνων ἐρᾶς), azaz, pontosabban, szerinte Antigoné olyasmit szeretne, ami túl van a tényleges lehetőségein. Majd pedig azt mondja neki, hogy „A lehetetlent célba venni sem való” (ἀρχὴν δὲ θηρᾶν οὐ πρέπει τὰμήχανα), ahol valójában ismét arra céloz, hogy helytelen dolog olyasmit akarni, amit nem áll módjában megszerezni, s teszi ezt az eredetiben a vadászatra, egy igazán férfias és arisztokratikus tevékenységre való utalással. Ez az érv, ahogy az előző is, tulajdonképpen kiegészítő jellegű, a korábban mondottakat finomítja, árnyalja, bővíti. Ahogy az előbb azt magyarázta Iszméné Antigonénak, hogy a passzivitás nem azonos a tevőleges normasértéssel, úgy most a férfi/nő megkülönböztetésre visszautalva már azt is állítja, hogy a férfiak uralmának elviselése nem pusztán önmagunk alávetése az erőszaknak, hanem egyúttal az attól való tartózkodás is, hogy hozzánk nem illő dolgokat akarjunk. Mindebből felsejlik Antigoné igazi tragédiája: habár valóban helyes dologra vágyik, de az a dolog lehetetlen, elérhetetlen s ezért már pusztá megkísérlése is tragikus hiba.

Milyen tanulságot vonhatunk le Antigoné és Iszméné vitája alapján a darab alapvető konfliktusával kapcsolatban? Mindenekelőtt azt, hogy Iszméné, bár számos kifogást emel Antigoné terve ellen, e kifogások egyike sem vonja kétségbe, sőt, többjük is expliciten vagy impliciten megerősíti, hogy a Polüneikész el nem temetését előíró parancs megsért bizonyos fontos normákat: egyrészt a rokonság iránti tisztelet normáit, másrészt az alvilág szakrális normáit. Nem feltétlenül szükséges tehát messzebb menni és a korabeli temetési szokásokban vagy az athéni közönség értékrendjében kutatni, ha azt akarjuk tudni, hogy a tragédia úgy van-e megírva, hogy az Antigoné felháborodásának jogosságát elismerje. Lehet osztozni Iszméné ítéletében

vagy Antigoné pártját fogni, az biztos, hogy aki a darab elején megismerkedik az alaphelyzettel, annak számára a tragédia jelek sokaságát hagyja azzal kapcsolatban, hogy Kreón parancsa normaszegés és Antigoné felháborodása jogos, s maga Iszméné is szenved emiatt. Itt érdemes megismételni azt, amit korábban mondtam már a modern populáris kultúrákkal való összevetés alapján: mindennek elfogadásához nincs szükség arra, hogy azt feltételezzük, hogy a korabeli közönség maga azonosult volna Antigoné arisztokratikus erkölcsfelfogásával. A mai demokráciák populáris kultúrája ugyanis tele van arisztokratikus hősökkel, amilyenek például a szuperhősök is: különleges képességekkel és a társadalom hétköznapi emberek számára áthághatatlan törvényeinek felülbírálására való igényükkel. Superman, Batman vagy Pókember egyáltalán nem demokratikus hősök, de ettől még pozitív hősök lehetnek.

A Kar és Kreón párbeszéde: a közösség és a vezető

Nem ez persze az utolsó szó a kérdésben és a következőkben előbb a Kar összefoglalásában is megismerhetjük az előzményeket, majd megjelenik Kreón személyesen is, hogy röviden kifejtse a maga álláspontját.

A Kar – érdekes módon – semmit sem mond a Polüneikészt sújtó ítéletről. Csupán megállapítja, hogy az istenek döntötték el a háborút Théba javára, s hogy a sors akarata volt az, hogy a két testvér, Polüneikész és Eteoklész egymás kezétől essen el. Ezután pedig rögtön az ünneplésről és feledésről kezd beszélni. Mint mondják: „Most már itt az idő / A harcok után hosszú feledésre, / S hogy az istenek szentélyeihez / Éjjeli táncban menjünk mind s Thébaiban a hangos / Dionüszosz legyen úrrá.” (τῶν νῦν θέσθαι λησμοσύναν, / θεῶν δὲ ναοὺς χοροῖς / παννυχίοις πάντας ἐπέλωμεν, ὁ Θήβας δ’ ἐλελίχθων / Βάκχιος ἄρχοι.) Őket tehát jó láthatóan nem foglalkoztatja az a kérdés, hogy Polüneikészre a halála után kell-e büntetést kiszabni vagy sem. Sőt az, hogy a feledésről és táncról beszélnek, egyenesen azt sugallja, hogy Kreón parancsa, ha nincs is ellenükre, semmiképp sem a közösség bosszúvágyát fejezi ki.⁷⁴ A távolságtartás jelének tűnik az is, hogy amikor meglátják a közelgő Kreónt, azt kezdik latolgatni, vajon mi jár a fejében, miért is hívhatja össze a vének tanácsát. Hallgatásukat a bosszúról és bizonytalanságukat Kreón szándékait illetően persze nem feltétlenül kell túlértékelnünk ezen a ponton még, de

⁷⁴ Winnington-Ingram (1980a: 100 és 115) ismételt arra figyelmeztet, hogy a Kar megszólalásai nem mindig egy önálló karakter cselekvéseiként értelmezendők. Néha – s ez az *Antigoné*-ban különösen fontos szerephez jut – a tragikus ironia működik abban, hogy a Kar szavai rendre ellentmondanak Kreón szavainak, tehát az ellentmondás azáltal jön létre, hogy a közönség egymásra vonatkoztatja a Kar és Kreón szavait, nem pedig azáltal, hogy a közönség önálló cselekvésként, Kreón tetteihez való cselekvő viszonyulásként fogná fel, amikor a Kar mond valamit. Ezt részben az teszi lehetővé, hogy a darabban Kreón sokszor jelen van a színpadon a Kar énekeinek elhangzásakor.

alábecsülnünk sem. Antigoné és Iszméné szerint ugyan már városszerte ki van hirdetve Kreón parancsa, de a megelőző jelenethez képest a darabban elfoglalt hely a Kar megszólalásának sem az időrendjét nem dönti el egyértelműen, sem egyéb körülményeit. Az elhangzottak éppúgy kifejezhetnek tudatos elhatárolódást Kreóntól, mint tényleges tájékozatlanságot. Egy dologra azonban biztosan nem utalhatnak: Kreón parancsa mindezek alapján biztosan nem eshet egybe a Kar által képviselt közösség expliciten kifejezett vágyaival.⁷⁵

Ezután kezd beszélni Kreón, s az új uralkodó szavai nem, hogy csökkentenék a Kar bizonytalanságát és távolságtartását, de csak megerősítik azt. Már eleve azzal kezd, hogy üdvözli ugyan a véneket, de egyetlen szóval sem kéri semmiben a véleményüket vagy egyetértésüket. Összehívásukat is csak azzal indokolja, hogy a múltban is lojálisak voltak. Ezután pedig mindössze két témára szorítkozik, s mindkét esetben megelégszik a tények közlésével, illetve akarata pusztá kifejezésével. Előbb azt közli a vénekkel, hogy minden hatalom rá szállt, az öröklés jogán, majd pedig bejelenti, hogy úgy döntött, Polüneikész testét temetetlenül kell hagyni. Mindezek alapján legalábbis kétségesnek tűnik, hogy Kreón tényleg a közösség képviselőjében jár-e el. Lehet persze amellel érvelni, mint egyesek teszik, hogy hadvezérként Kreónnak joga volt háborús helyzetben ilyen döntést hoznia, vagyis, hogy formai értelemben mindenképpen rendben volt, amit tett, s hogy ezt a korabeli athéni közönség is minden bizonnyal így értékelte. Lehet továbbá amellel is érvelni, hogy Kreónnak tartalmi értelemben igaza van, mert a közösség iránti köteleességeket védelmezi, ahogy ezt maga is hangsúlyozza, mikor olyasmiket mond, hogy például «És azt, ki bármi jó barátot többre tart / Saját hazájánál, becsülni nem tudom» (καὶ μεῖζον ὄστις ἀντὶ τῆς αὐτοῦ πάτρας / φίλον νομίζει, τοῦτον οὐδαμοῦ λέγω).

Van azonban két ellenérv, amit nehéz figyelmen kívül hagyni már a darab e része alapján is.

Az egyik magából Kreón szavaiból azonosítható és azt a gyanút ébreszti fel, hogy Kreón motivációja sokkal kevésbé egyértelmű, mint azt a fenti két érv sejteti. Kreón ugyanis, amikor egy hosszú bevezetőben megindokolja Polüneikész halálon túli büntetését, valójában onnan indítja és oda futtatja ki a gondolatmenetet, hogy a tét az, hogy ő maga milyen vezetőnek bizonyul.⁷⁶ Emlékezetes módon,

⁷⁵ Az egész darabot végigkíséri az a feszültség, hogy Kreónnak szinte senki sem mond ellent nyíltan, de érezhetően nem is rokonszenvennek vele. Az athéni nézők számára, bár a mitológiai témájú fikció kerekei között természetesen elég könnyen el tudhattak tekinteni saját politikai alapértékeiktől, a homonoia (vagyis a közösség tagjainak egyetértése) és az iszégória (hogy mindenki szót kaphat a közösség tagjai közül) hiánya minden bizonnyal elég feltűnő és irritáló vonásai lehetnek a félelemre és hallgatásra épülő zsarnoki rendszereknek, így Kreón uralmának is. E két fogalomhoz lásd Ober (1989: 295–299)

⁷⁶ Cowell-Meyers (2006) éppen azért tartja az Antigonét didaktikailag olyan hasznosnak a politikaelméleti problémák tanításában, mert annyi minden kiderül belőle a megfelelő politikai vezetésről (illetve annak hiányáról). Bár az általam adott értelmezés szempontjából inkább az számít, hogy maga Kreón tereli erre a szót, Cowell-Meyers elemzésének számos pontjával és a didaktikai hasznosság tézisével egyetértek.

még meg sem említve Polüneikészt, azzal tér át hatalomátvételének bejelentéséről új témájára, hogy „De egy-egy emberről bizony mindig nehéz / Kitudni, lélekében mi gondolat lakik / Míg nem mutatja meg törvény, s uralkodás.” (ἀμήχανον δὲ παντὸς ἀνδρὸς ἐκμαθεῖν / ψυχὴν τε καὶ φρόνημα καὶ γνώμην, πρὶν ἂν / ἀρχαῖς τε καὶ νόμοισιν ἐντριβῆς φανῆ). Mivel előzőleg Kreón uralkodása tényét és legitimitásának forrását jelölte meg, nehéz nem úgy érteni újabb szavait, mint, hogy most arról a mércéről fog beszélni, amelynek alapján szerinte meg kell majd ítélni az ő uralkodását. Mindez pedig azt vetíti előre, hogy Kreón számára Polüneikész megbüntetése legalább annyira személyes ügy, mint a közösségi normák betartásának kérdése, hiszen nem pusztán az a tét a számára, hogy mi lesz a közösség normáinak megsértőjével, hanem, hogy miként ítélnék Kreón mint uralkodó felől.

A helyzetet tovább rontja, hogy gondolatmenetének következő lépésében előbb a következetességet nevezi meg az uralkodói cselekvés standardjává, majd pedig e következetesség követelményét alkalmazza a barát iránti elfogultság és a közösség iránti köteleességek konfliktusára. Vagyis, Kreón számára Polüneikész esete inkább csak ürügy vagy jobb esetben is csupán az egyik példaszzerű eset, amelynek a segítségével a város előtt demonstrálhatja uralkodói alkalmasságát annak a mércének a segítségével, amit ő maga állított fel a maga számára – s ez a következetesség. (holott erre senki sem kérte és semmi okunk nincs azt hinni, hogy ezt a mércét mások is elfogadják)⁷⁷ Mindez pedig egyfelől meglepően erős lélektani indoklást ad annak, Kreón oldaláról is, hogy miért nem feloldható semmiképp sem Antigoné és Kreón konfliktusa, s hogy Kreón miért nem lehet nagylelkű Antigonéval, másfelől pedig rávilágít arra a mélyebb okra, amiért Kreónt nem lehet egyszerűen csak a közösségi normák képviselőjeként felfogni.

Hogy mennyire nem kizárólag a közösség iránti köteleességek határozzák meg Kreón gondolkodását már itt sem, hanem saját vezetői alkalmassága, azt jól mutatja az is, hogy milyen sokszor és erőteljesen hangsúlyozza azt, hogy Polüneikész eltemetésének tilalma az ő személyes döntése. Azzal fejezi be például beszédét, hogy „Így tartom én helyesnek, s míg én itt vagyok / A jók jutalma bűnös kézre nem kerül / S ki jó szívvel van városunk: hazánk iránt / Azt életében s holtában megtisztelem” (τοῖόνδ’ ἐμὸν φρόνημα, κοῦποτ’ ἔκ γ’ ἐμοῦ / τιμὴν προέξουσ’ οἱ κακοὶ τῶν ἐνδίκων: / ἀλλ’ ὅστις εὖνους τῆδε τῆ πόλει, θανὼν / καὶ ζῶν ὁμοίως ἐξ ἐμοῦ τιμῆσεται.) Vagyis gyors egymásutánban háromszor is megismétli, hogy ez a döntés az övé. Úgy tűnik tehát, hogy nem az az érdekes, hogy Kreónnak joga van-e hadvezérként háborúban ilyen döntést hozni vagy hogy mindez igazolható-e azzal, hogy Polüneikész megsértette a Théba iránti lojalitás normáit, hanem, hogy Kre-

⁷⁷ Winnington-Ingram (1980ab: 123) szerint, amiket Kreón elmond, tiszteletreméltó alapelveknek tűnhetnek a korabeli néző számára. A dolog Kreón zsarnoki vonásain fordul meg, amelyek a szép elvek érvényességét lerontják. Ez lehet, hogy így van, de mint majd Haimón szavaiból kiderül, legalább ilyen tiszteletreméltóan hangzó ellenvéleményt is meg lehetett fogalmazni.

őn új királyként miként fogja fel saját uralkodói szerepét. Márpedig amit tesz, az az első pillanattól kezdve elég egyértelműen a zsarnokság irányába mutat. Annyit hangsúlyozza saját személyes szerepét és annyira figyelmen kívül hagyja Théba politikai közösségének tényleges tagjait, hogy ezzel mintegy azonosítja magát Théba egészével.⁷⁸ Ez a fajta felcserélhetőség pedig, mint Seth Benardete elemzéséből is tudhatjuk, Szophoklész tragédiáiban zsarnoki vonás és a tragikus bukás egyik fő oka: ugyanígy tesz Oidipusz is az *Oidipusz királyban*, hasonlóan tragikus következménnyel (Benardete 2000: 77).

És itt jön a második ellenérv, amit a Karvezető reakciója szolgáltat Kreón szavaira. A vének vezetőjének válasza ugyanis cseppet sem ad megnyugtató választ arra a kérdésre, hogy Kreón jogosan járt-e el. A Kar zavarbaejtő feleletében ugyanis úgy jelenti ki, hogy Kreónnak joga van Polüneikészt temetetlenül hagyni, hogy nem vehetünk rá mérget, hogy a Kar pontosan mit is akar ezzel mondani. Előbb azt mondja, hogy ezek szerint ez tetszik a királynak. Márpedig ez semmiképp azonos azzal, hogy Kreónnak igaza lenne, csupán egy deskriptív megállapítás, ami adott helyzetben nem tűnik kevésbé távolságtartónak, mint a Kar korábbi megszólalása. Majd pedig a magyar fordításban azt mondja a Karvezető, hogy «Különbén is csak rajtad áll ítéletet / Az élők és holtak felett kimondani» (νόμος δὲ χρῆσθαι παντί που πάρεστί σοι / καὶ τῶν θανόντων χῶπόσοι ζῶμεν πέρι), de ami ennél sokkal fontosabb, az az, hogy eredetileg ehhez hozzátesz még egy megszorítást is, amely szerint „véelhetően”, „úgy vélem” (που). A vének vezetője tehát, akit legalább akkora joggal tekinthetünk a város képviselőjének, mint a királyt, egyáltalán nem viselkedik úgy, mint aki azonosul Kreón álláspontjával (Winnington-Ingram 1980b: 123). De ha mindez még nem lenne elég: amikor a király felszólítja a Karvezetőt, hogy gondoskodjanak parancsa betartásáról, a Karvezető rögtön tiltakozik, mondván, nem ők erre a megfelelő személyek. Ezt a király maga is elismeri, jelezve, hogy valójában már állított öröket a test mellé. Csakhogy, teszi fel a kérdést a Karvezető nem minden indok nélkül, akkor mi dolga lehet itt egyáltalán a véneknek? Kreón válasza az, hogy ne hajoljanak meg azok előtt, akik szembeszegülnek a parancsával. S mikor a Karvezető tiltakozik, hogy erre semmi szükség, mert senki se rohanna a biztos halálba, Kreón egy igazán árulkodó felelettel szolgál: hiába ez a büntetés, a jutalom reménye sok mindenre rávehet egy embert.

Ez pedig két izgalmas tényre is felhívja a figyelmet.

Az egyik, hogy a Karvezető láthatóan maga sem tud mit kezdeni a helyzettel. S ebből a szempontból tulajdonképpen mindegy is, hogy azért-e, mert nem tetszik neki Kreón eljárása, hogy a vének tanácsa nélkül, egyedül döntött vagy mert esetleg tartalmi kifogása is volna Kreón döntésével kapcsolatban. Annyi mindenképpen kijelenthető, hogy a Karvezető nem látja a vének helyét ebben az egész ügyben

⁷⁸ Winnington-Ingram (1980b: 125) is erre emlékeztet minket.

(ami érthető is, hiszen ők eleve nem bosszút akartak, hanem hogy alaposan leigják magukat és hajnalig táncoljanak Dionüszosz templomában, így felejtve el a szörnyű háborút, Kreón maga pedig semmilyen egyéb érdemi szerepet nem juttatott nekik) és ezt nem győzi kifejezni.

A másik pedig, hogy Kreón – „jó” zsarnok módjára – a legkevésbé sem látja biztosnak a helyzetét, miközben épp az imént kötötte a sorsát a közösség iránti lojalitást megsértő személy megbüntetéséhez való következetes ragaszkodáshoz. Egyrészt nem bízik a közösség többi tagjának hasonlóan következetes ragaszkodásában ahhoz, hogy megbüntessék az árulót, hiszen különben nem szólítaná fel a Kart, hogy tartsanak ki mellette. Másrészt a darabban most először (de nem utoljára!) fejezi ki abbéli gyanúját, hogy az embereket a nyereség- és hatalomvágy mozgatja, s ezért előfordulhat, hogy önös érdekből egyesek ellene fordulhatnak. Mint mondja: „hol nyerni van remény / Saját vesztébe is rohan sok vakmerő.” (ἀλλ' ὕπ' ἐλπιδῶν / ἄνδρας τὸ κέρδος πολλὰ κίς διώλεσεν.)

Érdekes példája egyébként a szophoklészi iróniának, hogy mind a Karvezető, mind Kreón végzetesen félreértik a helyzetet, hiszen várakozásaikban – a görög szövegből félreérthetetlenül – mindketten férfiak valószínű motivációiról beszélnek, s így aligha csoda, hogy arra, ami ténylegesen történik, Antigoné önzetlen és önfeláldozó tettére egyikük sincs felkészülve. De a mi szempontunkból még fontosabb, hogy Kreón már ekkor, a darab elején úgy retteg és gyanakszik, mint egy igazi zsarnok, aki realista politikaképének megfelelően hatalmát instablnak érzi és ennek okát egyfajta negatív morálantropológiával az önző emberi természetben látja.

Az őr és Kreón: a zsarnokság lelepleződik

Az őr érkezése új elemekkel egészíti ki Kreón realizmusának és az azzal összefüggő zsarnokságának szophoklészi ábrázolását. A hatalom ingatagságának és a negatív morálantropológiának a már ismerős motívumait a félelem és az erőszak elemeivel egészíti ki ugyanis az ezután következő párbeszéd.

Az őr azért jön, hogy közölje a királlyal, hogy valaki, parancsát megszegve, mégiscsak eltemette a testet. Párbeszédük azért különösen érdekes, mert maga Kreón vajmi keveset mond ugyan, de annál beszédesebb az őr viselkedése. Ő ugyanis csak harmadik megszólalásakor meri kimondani, hogy mi is történt pontosan, addig azonban hosszasan taglalja félelmét a büntetéstől, sőt azt mérlegeli, hogy akkor kell-e jobban félnie, ha a király mástól tudja meg, hogy Polüneikészt eltemették vagy akkor, ha ő maga hozza meg a rossz hírt.

Hogy mitől fél, az egyértelmű: Kreón haragjától. Kérdés ugyanakkor, hogy miért is kell tulajdonképpen félnie. Erre többféle magyarázat is adható, amelyek

közül tulajdonképpen nem is kell választanunk. Kreón haragjára elég okot ad parancsának megsértése, s az őt félhet attól is, hogy kétszeresen is hibáztatható: egyrészt, mert sem ő, sem az őrség többi tagja nem akadályozta meg a test eltemetését (bár a szövegből kiderül, hogy ő maga nem volt akkor őrségben), másrészt, mert nem tudja, hogy ki volt az elkövető. S persze félhet pusztán a király haragjától is, hiszen, mint ő maga mondja, a rossz hír hozóját nem szokás szeretni, s ezért is van, hogy őt sorsolással választották ki erre a szerepre társai.

Messzire vezető kérdés, hogy vajon Kreón mennyire járna el méltányosan, ha az őrt sújtaná haragjával, amiért parancsát megszegték. Az őt ugyanis a test eltemetését is úgy magyarázza, hogy a jelek szerint valaki jobban félt attól, hogy egy halottól megvonja a temetés gesztusát, mint a király parancsától. Ezt azért érdemes kiemelni, mert ezek szerint a törvény (különbféle formái) és félelem nem zárják ki egymást. De az is igaz, hogy más dolog a király akaratától vagyis egy személytől félni, mint valamiféle általános normától.

Nekünk azonban nem kell választanunk. Az is elég, ha látjuk, hogy egyrészt az örök maguk között egyáltalán nem tartják lehetetlennek, hogy csoda történt vagy legalább egy, az isteni törvényt féltő személy temette el Polüneikész testét, amit nehéz másként érteni, mint, hogy még Kreón emberei sem fogadják el Kreón parancsát helyesnek, másrészt pedig, hogy mennyire ragályos a félelem Kreón friss keletű uralma alatt. Az őt ugyanis röviden beszámol arról, hogy mi történt, amikor az örök észrevették, hogy a test el van temetve. Előbb egymást vádolják, veszekednek, épp csak össze nem verekednek, majd fogadkozni kezdenek, hogy ők bizony nem tettek semmit, s még istenítéletet kiállni is hajlandók. Végül felmerül a legfélelmetesebb kérdés, hogy ki vigye meg a hírt a királynak, s mert mindenki retteg, ezért kerül sor a kockavetésre.

Az őt és a király párbeszédét a Karvezető közbevetése szakítja meg egy pillanatra, aki megjegyzi, hogy a csodás jelek isteni közbeavatkozásra utalnak. Erre a megjegyzésre azért érdemes felfigyelni, mert ismét rámutat arra, hogy a vének (akárcsak az örök) a legkevésbé sem azonosulnak a király Polüneikésszel kapcsolatos döntésével. Ha az istenek műve volna ugyanis Polüneikész eltemetése, akkor az természetesen azt jelentené, hogy Kreón parancsa ellentétes az istenek akaratával, tehát helytelen döntés lenne.

Kreón maga is felismeri a Karvezető szavaiban rejlő kritikát, s dühös kirohanásban utasítja vissza azt. Előbb grombaságokat vág a Karvezető fejéhez (vén hülyének nevezi), majd elmondja, miért lenne lehetetlen, hogy az istenek az áru-ló pártját fogják. S mivel lehetetlennek mondja, hogy az istenek ne értsenek vele egyet, logikus, hogy valami másféle motivációt keressen a Polüneikészt eltemető személy tette mögött.

Zsarnoki gondolkodása ezen a ponton válik félreérthetetlenül világossá. Hiszen mi más okot is azonosítana egy zsarnok a vele való egyet nem értésre, mint azt,

hogy egyesek nem látják szívesen az uralmát, s ezért titokban összeesküdtek ellene, mások pedig pénzért csatlakoznak? Mint mondja, „régóta vannak itt / Oly férfiak, kik ellenem lázitanak, / Titkon rázzák fejük, s nem hajtották nyakuk / Törvényeim jármába engedelmesen. / Azok voltak, már látom én világosan, / Kik ezt megtenni felbéreltek másokat.” (ἀλλὰ ταῦτα καὶ πάλαι πόλεως / ἄνδρες μόλις φέροντες ἔρρόθουν ἐμοί, / κρυφῆ κάρᾳ σεῖοντες, οὐδ’ ὑπὸ ζυγῶ / λόφον δικαίως εἶχον, ὡς στέργειν ἐμέ. / ἐκ τῶνδε τούτους ἐξεπίσταμαι καλῶς / παρηγημένους μισθοῖσιν εἰργάσθαι τάδε.)⁷⁹ Mint látszik, itt sem pusztán a közösség, hanem – „jó” zsarnokhoz illően – kifejezetten a személye iránti lojalitás kérdése foglalkoztatja Kreónt.

Ezután pedig arról tart előadást, hogy a pénz miként rontotta meg az emberi jellemet. Ebben pedig nem csak az az érdekes, hogy Kreón itt a zsarnoki hatalomföltés témájához tér vissza, de az is, hogy ismét egyfajta negatív morálantropológiába ágyazza: a hatalom instabilitása az irigységből és a pénzhézségből származik szerinte. Ez egyrészt megerősíti, hogy korábbi hasonló kiszólása sem volt véletlen, hanem Kreón számára kulcsfontosságú problémáról szolt, s azt is ismételtlen alá húzza, hogy a zsarnokság moralista ábrázolása a görög tragédiában valóban egy tágabb, realista politikaképpel volt összekötve.⁸⁰

Kreón ezek után ismét az őrhöz fordul, akit egyrészt nyíltan megvádol azzal, hogy pénzért segítette a parancsa megszegőjét, másrészt megfenyegeti azzal, mégpedig az istenekre megesküdvé (ami persze jól illik önképéhez, amely szerint uralkodói alkalmasságának következetessége lenne a mércéje), hogy halálra fogja kínozni őt is és a többi őrt is. Mindez pedig azt jelenti, hogy Kreónt egyáltalán nem érdekli az igazságosságnak még a látszata sem, mikor haragra gerjed. Egyszerűen csak a fenti okfejtésből, mely szerint az emberek pénzért bármire kaphatók és abból a feltevésből, hogy ha az őr nem keríti kézre a tényleges elkövetőt, az csak azért lehet, mert maga is bűnrészes, levonja a következtetést, hogy az őrök bűnösök. Ezek után pedig gyorsan elzavarja a halálra rémült, de még tovább mentegetőzni próbáló őrt.

A színpad kiürül, csak a Kar marad, akik ekkor mondják el híres „Sok van, mi csodálatos...” karéneküket. Ez az ének viszonylag messzire vezetni látszik a megelőző, szenvedélyes vitától, de egy témánk szempontjából legalábbis érdekesen kétértelmű megállapítással zárul. A Kar ugyanis azt mondja, hogy „Ki a földnek

⁷⁹ Ezért is meghökkentő félreértés Calder részéről a Kreónt elítélő modern értelmezőket azzal vádolnia, hogy nem veszik észre, hogy az ókoriak számára a hatalom nem volt szükségképpen gyanakvásra okot adó. Calder itt lényegében egy modern liberális elfogultsággal vádolja az értelmezőket és közben ő maga az, aki elfelejti, hogy Kreón elítéléséhez nincs szükség modern fogalmakra: a zsarnokságtól való félelem mélyen be volt ágyazva az athéni politikai kultúrába. Winnington-Ingram (1980b: 125) is Kreón zsarnoki vonásai egyik példájának tartja azt, ahogy itt alattvalóiról beszél.

⁸⁰ Winnington-Ingram (1980b: 126) joggal emlékeztet rá, hogy Kreón vádja – akárcsak később Teiresziással folytatott vitájában ugyanezek a vádak a jósk ellen – valójában a zsarnokra jellemzőek, ahogy Szophoklész *Aiasz*ából is kiderül.

törvényeket ad, / Jogot, mit az isteni eskü véd, / Az a városban az első; de hazátlan,
/ Akinék jó, ami nem szép.” (νόμους γεραίρων χθονὸς θεῶν τ’ ἔνορκον δίκαν, / ὑψίπολις: ἄπολις ὄτω τὸ μὴ καλὸν / ζῦνεστι τόλμας χάριν.) Lehet ezt másként érteni, mint Kreón iménti dühös esküjének kritikáját? Aligha. Másfelől az is igaz, hogy épp ezután lép színre Antigoné, akit korábban Iszméné vádolt meg azzal, hogy tette nem szép, a Kar szavai tehát rá is éppúgy érvényeseknek tekinthetők lehetnek.

Antigoné, Iszméné és Kreón: isteni törvény, hírnév, zsarnokság

Antigonét az ör hozza magával, aki sietve be is számol Kreónnak arról, miként fogta el a Polüneikész testét immár másodszor⁸¹ is eltemető Antigonét. Elbeszélésének van néhány figyelemreméltó pontja: az egyik, ahogy leírja, hogy ezúttal önként jött, abban bízva, hogy sikerével megmentheti magát a Kreón által ígért büntetéstől; a másik, még érdekesebb, az, ahogy elmeséli, hogy az örök, miután leszedték a testről az előző eltemetés során rákerült porréteget, szitkozódva próbálták egymás figyelmét fenntartani, nehogy megint hibázzanak; s végül, harmadszor, ott van Antigoné megismételt büntettének leírása, amely egyértelműen arra utal, hogy az örökben Antigoné tette bizonyos fokú rokonszenvet keltett, mégpedig nem is annyira a lány személye miatt, hanem mert az istenek egyetértését vélték felismerni a történetekben. E három momentum közül az első kettő Kreón zsarnoki vonásait idézi fel újra előttünk, még mielőtt Antigoné és Kreón egyáltalán megszólalhatnának, míg a harmadikat érdemes szó szerint is felidézni, hogy lássuk, az ör szemében valóban csodálatos jelek kísérték az újabb temetést. Mint mondja, «De akkor hirtelen / A földtől égig örvénylő porforgatag / Viharzik át a síkon, megcsúfolva fák / Lombját az erdön, megtelik minden vele, / A föld, az ég, be kellett hunyni két szemünk. / Az isten küldte és soká tartott e vész, / S hogy elmúlt, ott állt már a lány.» (καὶ τότε ἔξαίφνης χθονὸς / τυφῶς αἰείρας σκηπτὸν οὐράνιον ἄχος, / πῖμπλησι πεδίον, πᾶσαν αἰκίζων φόβην / ὕλης πεδιάδος, ἐν δ’ ἔμεστῶθη μέγας / αἰθὴρ μύσαντες δ’ εἶχομεν θεῖαν νόσον. / καὶ τοῦδ’ ἀπαλλαγέντος ἐν χρόνῳ μακρῷ, / ἢ παῖς ὀράται), majd egy igazán költői hasonlattal úgy írja le Antigonét, mint az elveszett fiókait gyászoló madarat. Az ör szavai azt sugallják, hogy Antigonét maguk az istenek kísérték a holttesthez. Egyrészt, amikor égig érő porfelhőt emleget, az eredetiben valójában még az istenek lakhelyéig elérő fájdalmat is mond („οὐράνιον ἄχος”), másrészt az örök szemük eltakarását kikényszerítő porvihart isteni eredetűnek mondja („θεῖαν νόσον”). S Antigoné úgy jelenik meg, mint akit egyenesen ez a vihar vitt a testhez.

⁸¹ Érdekes vitakérdés, hogy Antigoné volt-e elsőre is a tettes. Erre a darabban nincs egyértelmű válasz, érdekes spekulációknak nyitva teret Iszméné szerepéről vagy isteni beavatkozásról. A magam részéről szkeptikus vagyok. A szereplők tényként kezelik Antigoné kétszeres bűnösségét és ellenkező bizonyítékok hiányában minden más lehetőséggel szemben érdemes Ockham borotváját alkalmaznunk.

Ilyen előzmények után kerül csak sor Antigoné és Kreón nyílt színi vitájára, amit Kreón (miután felmenti a vádak alól az őrt, majd elzavarja) azzal a kérdéssel indít, hogy tisztában volt-e vele a lány, hogy amit tesz, az tilos? S mikor Antigoné nyíltan beismeri, hogy szó sincs arról, hogy ne tudta volna, mit cselekszik, Kreón felháborodva kérdez vissza, hogy merre mégis megtenni?

Antigoné válasza két részből áll, amelyek különféle irányokba terelhetik az értelmezést és általában meg is teszik. Az egyik felelet, amit Kreónnak ad, az, hogy Kreón parancsa ellentétes Zeusz és Diké örök törvényével, amely előírja, hogy mindenkit megillet a megfelelő temetés, ezért nem bűn megsérteni Kreón ezzel ellentétes parancsát. Még akkor se, ha ez biztos halállal jár is. Ez a válasz értelemszerűen Antigoné és Kreón konfliktusát a zsarnoki önkény és az örök isteni törvények közötti konfliktusként írja le, s ha csak kicsit is hihetünk annak, hogy megfelelően olvastuk eddig a darabot, akkor nyilvánvaló, hogy sem Iszménétől, sem a Kartól, sem az öröktől nem idegen ez az értelmezési lehetőség. Ha pedig így van, akkor nekünk sincs okunk Kreón pártját fogni.

Ugyanakkor ott van a másik válasz is, amelyik szerint Antigoné a halált valóssággal keresi, mivel úgy tekint az életére, mint amelyhez képest a halál csak nyereség lehet. S hogy mivel mindig is szenvedett, s fivére temetetlenül hagyása csak újabb fájdalmat hozhatna rá, nincs értelme az életét félténie. Ez a második válasz sokakban keltette már azt az érzést, hogy Antigoné lázadása messze túl van az erkölcsi felháborodása által indokolható vakmerőségen és egyenesen valamiféle patológikus halálvágyra vezethető vissza. Holott ez nem feltétlenül törvényszerű: egyrészt, Antigoné szavai egybecsengenek a klasszikus kornak azzal az athéni közhelyével, hogy senkit sem lehet boldognak mondani, amíg életét be nem fejezte⁸², másrészt, nyugodtan érthetőek ezek a szavak Kreón előbbi vádaskodása paródiájának is. Kreón ugyanis azt mondta, hogy az emberek pénzért bármi rosszra képesek s ezért szegik meg a parancsát, Antigoné pedig a pénzt a szenvedéstől való megszabadulás reményével, a királyi parancs megszegését az isteni törvénynek való engedelmséggel helyettesíti. Mindebből egy moralizáló ellen-antropológia bontakozik ki, amelyik szerint az emberi tettek motivációja a nem evilági jutalom vagy az evilági szenvedések elkerülése is lehet. Ez pedig csak elsőre tűnhet anakronizmusnak, hiszen amit Antigoné mond, kísértetiesen emlékeztet arra, ahogy Xenophón (2003) művében Szókratész indokolja azt, miért nem hajlandó védeni magát a bírái előtt. Mindig csak igazságosan élt, mondja, a halál pedig nem félelmetes számára, hiszen már úgylis túl van az élete jobbik felén, nincs tehát oka ragaszkodnia hozzá.

Kreón válasza minderre egy olyan sértésnek szánt metaforával kezdődik, amely ugyan Antigoné viselkedésének kritikájaként hangzik el, de Kreónra magá-

⁸² Az *Oidipusz király*ban olvashatjuk például, hogy „Senki hát halandó embert, ki e földön várja még / végső napját, ne nevezzen boldognak, míg élete / kikötőjét el nem érte bánat nélkül, biztosan.”

ra is alkalmazható. A király ugyanis Antigoné makacságát veszi célba, s azt olyan pengéhez hasonlítja, amelyet túl merevre edzettek, s ezért inkább törik, mintsem hajlana. Ezután a következő sértése vad lóhoz hasonlítja Antigonét, akit móresre kell tanítani, mert szolga létére nagyra tör.⁸³

Ez utóbbi hasonlat azért különösen érdekes, mert Iszménének ahhoz a darab eleji gondolatához kapcsolható, amely szerint nem illő Antigonénak olyasmit akar-nia, ami nem illik női mivoltához. Olyan erős ez a kapcsolat, hogy Kreón maga is azt mondja, hogy ha Antigoné tettét büntetlenül hagyná, akkor azzal azt bizonyítaná, hogy Antigoné férfi és ő, Kreón nő. Ma már talán nem egészen triviális, miért volna ez akkora sértés, de hogy Kreón annak szánta, az a darabot végigkísérő utalásokból Antigoné nő voltára, valamint arra, hogy nők nem viselkedhetnek férfiasan és arra, hogy Polüneikész eltemetése férfias tett, egészen nyilvánvaló.⁸⁴

Ahogy az is nyilvánvaló, hogy ez azt fejezte ki Kreón számára, hogy nem lehetséges semmiféle megbocsátás Antigoné irányában, mert azzal saját magát alázná meg. Márpedig, ahogy láttuk már többször is, Kreón szemében saját személye előbbre való a városnál is, s mint ez a megjegyzés mutatja, ezt továbbra is ugyanígy gondolja, habár ezúttal is hivatkozik arra, hogy Antigoné bűne az, hogy a város törvényeivel szállt szembe. Ez azonban nem más, mint a zsarnok személyének és a városnak a kölcsönösen felcserélhetővé tétele, s mint ilyen, a zsarnoki gondolkodás félreismerhetetlen jele.

Így hát aligha kell meglepődnünk, hogy Kreón nem csak Antigonét ítéli halálra, de rögtön előhozatja Iszménét is, akiről automatikusan feltételezi, hogy bűnrészes s mint ilyen, maga is halált érdemel. Érdemes ezt a momentumot külön kihangsúlyoznunk, hiszen Kreón itt ismét a zsarnok beteges gyanakvásáról tesz tanúbizonyosságot. Ahogy az öröket is azonnal bűnösnek nyilvánította, akik szerinte pénzért segítettek parancsa megszegőjének, itt Iszméné bűnrészességét tekinti további bizonyításra nem szoruló ténynek.

Antigoné ezután nyomatékosan aláhúzza Kreóonnal való szembenállásának lényegét, amikor saját viselkedésének arisztokratikus-heroikus voltát Kreón uralmának zsarnoki voltával állítja szembe. Mint mondja, „Bizony dicsőbb nevet nem is szerezhetek, / Mint avval, hogy testvérem eltemettem én. / Itt is dicsérmének szívük szerint ezek, / Ha félelem nem volna nyelvükön lakat. / A zsarnokság viszont könnyebben boldogul, / Amit csak kedve tartja, mondhat és tehet.” (καίτοι πόθεν κλέος γ' ἄν εὐκλεέστερον / κατέσχοι ἢ τὸν αὐτάδελφον ἐν τάφῳ / τιθεῖσα; τοῦτοις τοῦτο

⁸³ Winnington-Ingram (1980b: 125) Kreón zsarnoki vonásait sorolva említi ezt is, hogy szolgának mondja Antigonét.

⁸⁴ Winnington-Ingram (1980b: 125) hívja fel arra a figyelmet, hogy Szophoklész milyen könyörtelenül ássa alá Kreón szavahihetőségét minden egyes alkalommal Antigonét női mivoltában gyalázó szavával.

πᾶσιν ἀνδάνειν / λέγοιτ' ἄν, εἰ μὴ γλῶσσαν ἐγκλήοι φόβος. / ἄλλ' ἢ τυραννὶς πολλὰ τ' ἄλλ' εὐδαιμονεῖ / κάξεστιν αὐτῇ δρᾶν λέγειν θ' ἂ βούλεται.)

Szavai azért különösen érdekesek, mert kiderül belőlük, hogy valójában miért is nem elég jó magyarázat a patológikus halálvágy Antigoné tetteire, legalábbis, amennyiben komolyan vesszük azt, amit Antigoné mond. Antigoné ugyanis saját pozícióját azzal igazolja, hogy tette hírnevet biztosít számára. Márpedig a hírnév, amiről Antigoné itt beszél, a homéroszi hősök sajátja, akiknek hősi erényeit köztudomásúlag a közösség ítélete tükrözi vissza halálukon túl is a hírnév formájában.⁸⁵ A klasszikus görög gondolkodásban ugyanis az erkölcsi ítéletek forrása nem a belső lelkiismeret, hanem a közösség anticipált véleménye, amit a kutatók sokszor a szégyen és büntudat fogalmának szembeállításával szoktak leírni, a görög erkölcsi felfogást a szégyen kultúrájának nevezve (Williams 1993). Antigoné tehát a maga viselkedését a lehető leghagyományosabb módon vezeti vissza a közösség által szerinte igazolt normákra, s ezt állítja szembe Kreón zsarnokságával, amely a külső normák szisztematikus tagadása, hiszen a zsarnoknak nem kell tekintettel lennie a külső normákra. Nehéz lenne mindezt egyszerűen patológikus halálvágyként azonosítani.

Ha pedig esetleg feltételezhetjük is, hogy egy athéni néző alighanem Iszménével és Kreóonnal érthetett egyet abban, hogy a nők csak ne akarjanak férfiként viselkedni, akkor is érdemes ismét felidézni a modern populáris kultúra működését, hogy eszünkbe idézzük, hogy Antigoné hivatkozása az arisztokratikus-heroikus erkölcsfelfogásra aligha hagyhatta közömbösen a kortárs nézőket. Hogy miért? Mert ezzel a konvencionális felfogással szemben a másik oldalon a mindenki által egyöntetűen elítélt zsarnokság állt, amely mint Antigoné szavai világosan kimondják, a félelem eszközével próbálja maga alá gyúrni ezeknek az erkölcsi normáknak az érvényességét, hallgatásra kényszerítve a közösség tagjait. Vagyis semmi szükség arra, hogy Antigonéval minden szempontból egyetértsünk, amíg az ő álláspontjával szemben a vitán felül elítélhető zsarnokság áll.

Ezután érkezik meg csak Iszméné, aki Kreón előtt hirtelen megváltoztatja korábbi véleményét és ahelyett, hogy elítélné Antigoné tettét, maga is fel akarja vállalni érte a felelősséget és vele együtt szeretne meghalni. Antigoné azonban nem hajlandó megosztani vele sorsát. Hogy miért, az lényegtelen is, ahogy Iszméné motivációjának is csekély a jelentősége, bár utóbbi annyiban mindenképpen érdekes, hogy ezen a ponton kiderül, hogy Iszménének a darab elején elmondott kifogásaiból tényleg nem következett, hogy szerinte Kreónnak igaza lenne. Ha úgy lett volna, most nem akarna Antigonéval halni, de láthatóan nem ez a helyzet.

Ami viszont figyelemreméltó, az Kreón viselkedése. Először kigyónak mondja a két lányt, akiket saját trónja romlására nevelt fel a saját házában. Később azt mondja nekik, hogy esztelenek. Még később azzal hárítja el Iszméné kérdését, hogy

⁸⁵ Antigoné viselkedésének ezt az oldalát megemlíti Ahrens Dorf is (2009: 101).

miért fosztaná meg saját fiát, Haimónt a jegyesétől, hogy „Rossz nő az én fiamnak nem lesz hitvese” (κακὰς ἐγὼ γυναῖκας υἱέσι στυγῶ.). Mikor pedig elkísérteti őket a szolgálkkal, szigorú odafigyelést követel, azzal gyanúsítva a lányokat, hogy a haláltól félve gyávanak bizonyulhatnak. Mint mondja, „A bátrak is megfutni készek, látva, hogy / Már életükhöz ér az üldöző halál.” (φεύγουσι γὰρ τοὶ χοὶ θρασεῖς, ὅταν πέλας / ἤδη τὸν, Ἄιδην εἰσορῶσι τοῦ βίου.)

Mindezekből egyszerre bontakozik ki a zsarnok rettegése a hatalmára leselkedő titkos veszélyektől és a zsarnok negatív morálanropológiája, amely nem ismeri el ellenfeleinek tettei esetében a magasabb motivációk lehetőségét. Antigoné önértelmezését, hogy itt a zsarnok áll szemben az arisztokratikus-heroikus erények képviselőjével, Kreón akarva, nem akarva maga is megerősíti tehát viselkedésével.

Haimón és Kreón: a zsarnok a város ellen

A Kar újabb éneke választja el Kreón, Antigoné és Iszméné hármását Kreón és fia, Haimón összecsapásától. Ez a kardal elsősorban a Labdakidák végzetével, másodsorban az emberi élet elkerülhetetlen nehézségeivel foglalkozik, s így számunkra viszonylag kevés érdekességet tartogat.

Annál izgalmasabb viszont Kreón és Haimón vitája, mégpedig azért, mert meggyőződésem szerint itt bukik el minden olyan értelmezési kísérlet, amely Kreónt a közösség képviselőjének mutatja és itt válik minden kétséget kizáróvá az, hogy Kreón Thébának nem egyszerűen királya, de egyúttal zsarnoka is (Winnington-Ingram 1980b: 125).

A dialógus első része úgy néz ki, hogy Kreón először megkérdezi fiát, hogy minden körülmények között lojális lesz-e hozzá, amire a fia némiképp kétértelműen felel (Winnington-Ingram 1980a: 93-94), majd Kreón hosszas okfejtésbe kezd arról, hogy Haimónnak miért kell a király és Antigoné konfliktusában apja és nem menyasszonya oldalára állnia.

Kreón minden egyes megszólalása ironikusnak tekinthető. Például éppen ő, aki korábban azt deklarálta, hogy a barátokkal szemben a közösséget kell képviselni, most a fiúnak az apa iránti feltétlen hűségére apellál, minden mással szemben. Aztán arról beszél, hogy az apák azért nevelnek engedelmes fiúkat maguknak, hogy azok az ő ellenségeiket gyűlöljék és a barátaikat szeressék, ami pontosan annak a családra, az ősök tiszteletére építő arisztokratikus-heroikus erkölcsfelfogásnak a része, amit a darabban Antigoné képviselt. Utána Antigoné női mivoltát veszi célba, annak alátámasztásaként, hogy ebben a konfliktusban miért ne őt oldalára álljon a fiú, hanem az apja oldalára. Majd kijelenti, hogy Antigonénak azért kell meghalnia, nehogy Kreón az engedékenységgel megsértse korábbi fogadalmát, s így a

nép előtt hazugnak mutatkozzon. Ez természetesen ismét annak a szégyenkultúrára alapozott erkölcsfelfogásnak a része, amelyet a darabban eddig Antigoné képviselt, amikor a saját hírnevére hivatkozott. Akárcsak az az érv, hogy ahhoz, hogy jó vezetőnek ismerjék el, Kreónnak előbb azt kell demonstrálnia, hogy otthon, a családjá körében képes férfiként viselkedni. Ami meglehetősen messze van korábban deklarált vezetői ideáljától abból a szempontból, hogy ezúttal kifejezetten a családfői és nem a politikai vezetői szerepéhez kapcsolja a közösség tagjai részéről való elfogadását. Másrészt ismét tartalmaz egy utalást arra, hogy Antigonét nőként meg kell rendszabályozni. Ilyen előzmények után már hiába tér vissza régi érveire, s ismétli el, hogy politikai vezetőként a közösségi normákhoz való következetes ragaszkodás a tetteinek legfőbb mércéje, nehéz nem észrevenni a szavaiban rejlő, s az érvelés zavarosságában kifejeződő zsarnoki hatalomfélést.

Amit az a mai szemel nézve hobbesiánusnak tűnő gesztus⁸⁶ tetőz be, amikor Kreón kijelenti, hogy a király szavát, akár jogtalan, akár jogos, mindenképpen követni kell, mert csak így lehet elkerülni a legfőbb rosszat. Kreón szó szerint azt mondja: „Akit királlyá tett a nép, követni kell / Minden szavát, legyen jogos vagy jogtalan. / Mert fejtelenségnél nincs nagyobb veszély” (ἀλλ' ὄν πόλις στήσειε τοῦδε χρῆ κλύειν / καὶ μικρὰ καὶ δίκαια καὶ τάναντία. [...] ἀναρχίας δὲ μεῖζον οὐκ ἔστιν κακόν) S végül megismétli, hogy semmiképp sem lehet, hogy egy nő legyőzzön egy férfit, ami ebben a kontextusban úgy hangzik, mint intelem, nehogy a politikai autoritás gyengének mutakozzon.

Kreón tehát ezen a ponton eljut oda, hogy egy eddig a darabban nem szereplő, ugyanakkor szintén nyíltan, sőt, karikatúrisztikusan realista érvekkel védje saját döntését azon az alapon, hogy az se baj, ha nincs igaza, egyszerűen csak, mivel már hozott egy döntést, ahhoz ragaszkodnia kell, különben a politikai rend alapjai rendülnének meg.

Érvelése itt ismét elcsúszik, akárcsak a darab elején, a közösség normáinak védelmétől valami más felé. Csak amíg ott a vezetői képességekre terelődött át a szó, s a következetesség a politikai vezetői alkalmasság mércéje volt, itt a következetesség nem más, mint a közösség stabilitásának záloga. Ami jól mutatja, hogy Kreón számára a hatalom instabilitása fontosabb kérdés, mint bármilyen morális ügy és hogy zsarnoksága valóban saját realista politikaképéből adódik, amennyiben azért fordul zsarnoki eszközökhöz, hogy hatalmának vélt instabilitását orvosolja.

Haimón válasza gyorsan romba dönti Kreón érveit. Először is nem fogadja el feltétel nélkül az atyai tekintélyt, mert szerinte neki is lehet saját véleménye. Ezután rögtön leleplez egy titkot apja előtt, amit az pozíciójánál fogva nem tudhat,

⁸⁶ Nem egyedülálló ez az athéni színpadon. Lásd Podlecki 1986: 94. Winnington-Ingram (1980b: 125) arra hívja fel a figyelmet, hogy Kreón szüklátó körű, brutális szavai egy szigorú katonai vezető képét idézik fel, aki katonai tábor módjára fogja fel a város irányítását is.

de éppen pozíciója szempontjából kulcsfontosságú: a nép Haimón szerint elítéli a királyt amiatt, ahogy Antigonéval bánik, csak nem merik kimondani előtte, mert félnek. Végül pedig kritikát fogalmaz meg a Kreón álláspontjának alappilléreért jelentő feltevessel szemben, amely szerint a következetesség lenne uralkodói alkalmasságának mércéje. Egyebek között bolondnak nevezi azt, aki mástól nem tanul, felhoz több metaforát is, amelyek azt fejezik ki, hogy a hajlíthatatlanság hiba, végül pedig kijelenti, hogy senki sem mindentudó. Ez utóbbi érv, persze, nem érinti Kreón imént kifejtett protohobbesiánus álláspontjának érvényességét, amely szerint az uralkodónak akkor is engedelmeskedni kell, ha téved, viszont nagyon is érvényes válasz Kreón azon korábbi álláspontjára, hogy a következetesség a politikai vezetői alkalmasság jó mércéje lenne.

Haimón érvei tulajdonképpen nem rossz érvek, hiszen egyszerre veszik célba a zsarnok szívét és a bölcs uralkodó eszét, de éppen azért, mivel Kreón mostanra már leplezetlenül zsarnokként viselkedik, természetesen Haimónnak semmi esélye sincs apja meggyőzésére, aki egyetlen pillanatig sem hajlandó komolyan venni őt, csupán az engedetlenséget hallja ki a szavaiból és ennek megfelelően reagál. Előbb a fiatalságán gúnyolódik, majd megvádolja azzal, hogy gonosztevő mellé áll. Utóbbira a fiú még azzal tud visszavágni, hogy a város véleménye egészen más Antigonéről.

Csakhogy Kreón már a látszatát sem képes megőriznie ekkor már annak, hogy ő a közösség képviselőjében járna el. Épp ellenkezőleg, kikéri magának a pusztá gondolatot is, hogy a nép határozná meg, ő mit tehet vagy mit nem tehet meg, majd rá is tromfol, hogy ő ennek a földnek a királya, s mikor Haimón visszavág, hogy egy város nem lehet egy emberé, akkor Kreón diadalmasan közli vele, hogy de bizony, az övé. Legyen világos: Kreón nyíltan, félreérthetetlenül és háromszor is megismételve utasítja vissza azt, hogy a közösség normái rá is érvényesek lennének, s ehelyett azt állítja, ugyanennyiszor, hogy a város az ő személyes tulajdona.

Aligha lehetett korabeli athéni néző, akinek ne borzongott volna a háta a zsarnokság e nyílt felvállalása hallatán, s nem is kell athéninak lenni, hogy lássuk, Kreón mily mértékben tagadja mostanra meg a darab elején kifejtett s még Haimónnak is nemrég előadott szavait a közösség és királya viszonyáról, s milyen messzire jut a zsarnokság igenlésében ahhoz képest, hogy a darab elején még csak azt hajtogatta, hogy a közösséget védelmező döntései az övéi, míg most már az egész várost a birtokaként kezeli.

A forrpontra jutott vitában Haimón jogtalanságnak nevezi, amit Kreón tesz, majd pedig egy némiképp kétértelmű mondatban azt mondja, hogy ha Antigoné meghal, akkor valaki más is meg fog halni. Kreón, aki előbb még gúnyolódik Haimónon, hogy egy asszony uralkodik fölötte, Haimón szavait fenyegetésként érti (ami nem is meglepő, hiszen zsarnokként jóformán mindig a hatalmára leső fenyegetések járnak a fejében), s maga is megfenyegeti a fiát, sőt, dühében elrendeli,

hogy Antigonét ott rögtön, a fia szeme előtt öljék le. Haimón ekkor elrohan, Kreón pedig némiképp váratlanul megenyhül, s előbb Iszménét ártatlannak nyilvánítja és meg is kegyelmez neki, majd pedig egy bonyolult tervet eszel ki arra, hogy Antigoné halála miatt ne szálljon vérbűn a városra.

Érdekes momentum, hogy Kreón eddig nem gondolt rá, mikor Polüneikész eltemetését halálbüntetés terhe mellett megtiltotta, hogy ezáltal vérbűn keletkezhet, s ez ismétcsak hiteltelenít minden olyan értelmezést, ami szerint Kreónnak alapjában véve végig igaza van. Hiszen vagy az eredeti rendelete nem volt rendben, ha valóban vérbűn származott volna belőle vagy most nincs igaza, amikor a vérbűnre hivatkozva áll elő egy, ha lehet még brutálisabb, ugyanakkor sokkal sunyibb büntetési móddal. Eddig ugyanis nyoma sem volt semmilyen aggodalomnak Kreón részéről. Az eredeti parancs halálra kövezést emlegetett, sőt, az imént pedig Kreón a fiának olyan kivégzésről beszélt, ami ott helyben, a palotában végrehajtható! Most viszont visszaretenni látszik a következményektől és Antigonét halálra akarja éheztetni a város területén kívül.

Akárhogy is, Kreón ebben a jelenetben véreskezű zsarnokként viselkedik, akinek a tetteire nincs semmi mentség. Nem képviseli már a közösséget, s ezzel ő is tisztában van és a jelek szerint nem hisz abban sem megingathatatlanul, hogy igazságos lenne, amit tesz. Kreón motivációja mostanra lecsupaszodott a pusztá hatalomféltsére.

Teiresziász és Kreón: az istenkáromló zsarnok

A tragédia egyik legmegrendítőbb része a halálba induló Antigoné búcsúja, ahol a lány jelképesen felcseréli a Haimónnal való menyasszonyságát az alvilággal való nászra, s ahol szembenéz családi végzetével éppúgy, mint saját személyes halandóságának egész fájdalmával. Ebben a jelenetben Kreón maga is feltűnik, s disszonáns hangként nem mulasztja el, hogy gyalázkodjon egy sort, azzal vádolva Antigonét, hogy panaszával azt reméli elérni, hogy kegyelmet kap.⁸⁷

A (valójában nem is kért) kegyelem természetesen elmarad, viszont hamarosan megérkezik a vak jós, Teiresziász, aki tesz még egy utolsó kísérletet arra, hogy a királyt jobb belátásra bírja. Kissé homályos okfejtésében egy balul sikerült áldozatról számol be, s arról, hogy a városra emiatt háruló bajért Kreón a felelős, mivel önhit-ten a dögmadarak martalékaul hagyta Polüneikészt. Ha később nem derülne ki több,

⁸⁷ Anhrendorf (2009) úgy véli, Antigoné itt elbizonytalanodik saját korábbi viselkedésének helyességét illetően. S bár érdekes érveket hoz fel álláspontja védelmében, én azt gondolom, ezzel is az a baj, mint sok más értelmezéssel, hogy ti. nem veszi figyelembe, hogy a szereplők többnyire morális dilemmákkal kerülnek szembe, amelyek esetében mindenképpen jóvátehetően veszteség keletkezik. Antigoné esetében ez az ár a korai, kegyetlen halál. Mindez azonban nem ássa alá döntése érvényességét.

nehéz lenne talán mai szemmel, a görög vallás rejtelmait nem ismerve megérteni, hogy pontosan miben is állt Kreón tulajdonképpeni bűne, ami kiváltotta az istenek haragját, de az így is világos volna, hogy Kreón eljárása Polüneikész ügyében Teiresziász szerint ellentétes volt az istenek akaratával.

Kreón azonban nincs abban az állapotban, hogy képes legyen elfogadni a jós óvatosságra intó szavait. Szokása szerint inkább őt is a hatalma elleni összeesküvéssel vádolja, s ennek magyarázatául természetesen ezúttal is az anyagi haszon-szerzést jelöli meg. De ami még fontosabb, kicsúszik a száján valami, ami viszont egészen egyértelmű istenkáromlás. Azt mondja ugyanis, hogy Polüneikészt akkor sem hagyná eltemettetni, „ha szent sasok / Jönnének őt Zeusz trónjához ragadni fel” (οἱ Ζηνὸς αἰετοὶ βορᾶν / φέρειν νιν ἀρπάζοντες ἐς Διὸς θρόνου). Amíg Teiresziász korábbi szavainak komolyan vehetőségén elvileg lehetne vitatkozni, hiszen végülis ő csak az istenek szócsöve, aki alkalomadtán akár tévedhet vagy akár hazudhat is, amit most Kreón kimond, az olyan nyílt szembehelyezkedés az istenek akaratával, hogy magyarázatnak vagy mentegetésnek nincs helye.⁸⁸ Kreón itt nyíltan azt mondja, hogy saját döntését nem csak a magáénak tartja, nem csak a közösség akaratára helyezi, de ég az istenek akaratával szemben is kitart mellette. Ez pedig nem más, mint maga az a tragikus önhittség, amiről Teiresziász épp csak az imént beszélt!

Kreón ezután azzal vádolja meg Teiresziászt, hogy pénzért beszél ellene, Teiresziász pedig zsarnoknak nevezi Kreónt, aki jelzi, hogy ez a királlyal szembeni tiszteletlenség, mire Teiresziász alig burkolt célzással jelzi, hogy Kreón a hatalmát neki köszönheti (Érdekes, hogy Haimón és Teiresziász is hatalma ingatagságára próbálják felhívni Kreón figyelmét, ami megerősíti, hogy tényleg zsarnoknak tekintik őt, hiszen annak kell folyton a hatalmáért rettegnie). Majd pedig, mikor az ádáz vita eléri a tetőpontjára, Teiresziász végre nyíltan beszélni kezd, s elmondja, hogy Kreón parancsa valójában az istenek törvényeinek nyílt megsértése, s ezért isteni bosszú vár rá, márpedig az az egyik fia életébe fog kerülni. Ezután Teiresziász távozik.

A magára, pontosabban a Karral maradt Kreón teljesen összeroppan. A Kar tanácsát kéri, s maga is elsiet, hogy jóvátegye bűnét. De persze, már túl késő minden. Mint a darab végére kiderül, Haimón meghalt, mire a király felesége is öngyilkos lesz, Kreón pedig nyíltan belátja tévedését.

⁸⁸ Winnington-Ingram (1980a) arra hívja fel a figyelmet, hogy Kreón istenek elleni vétkének van egy másik, rejtettebb aspektusa, amit a fiával, Haimónnal való vitájából, továbbá Iszméné egyik megjegyzéséből, a Karnak a Haimónnal való vitájára adott reakcióiból és Antigoné gyászénekének a házasságra vonatkozó motívumaiból rekonstruálható. E szerint Kreón bűne az volt, hogy egy irracionális erővel, a darab szövegében egyértelműen legyőzhetetlennek mondott szerelemmel szállt szembe, mikor el akarta Haimónt és Antigonét választani, s Haimónnal való vitájában akaratlanul maga provokálja ki ezzel az örültségével a fia örült választát, az isteni büntetésként működő öngyilkosságot. A szerelem, mondja Winnington-Ingram, tragikus erő.

Konklúzió

Mindabból, amit leírtam, az következik, hogy, amennyiben nem olvastam félre reménytelenül a darabot, az *Antigoné* valóban moralista módon beszél a politikáról: Kreón realista, aki egyúttal zsarnok is, s mint ilyen, Szophoklész szerint bukásra van ítélve. Kreón realizmusa számos elemből áll össze: mélyen foglalkoztatja a hatalom instabilitása; negatív morálanropológiája az embereket alapvetően rosszra hajlóknak, anyagiasaknak, irigyeknek festi le; a politikai autoritást nem az igazságosságból, hanem a káosz elkerülésének szükségességéből vezeti le. Zsarnoksága is könnyen értelmezhető úgy, mint logikus válasz erre a realista politikaképre: a zsarnok az erősebb jogán uralkodik és mindaddig marad hatalmon, amíg gyengének nem mutatkozik. Ám a zsarnokság bukása is abban rejlik Szophoklész szerint, hogy erre a realista politikaképre épül. A zsarnokság maga teszi saját politikai rendjét instabillá azáltal, hogy kiiktatja a politikából a nemesebb motivációk, erkölcsi normák szerepét és mindent alantas politikai szándékokra vezet vissza.

Úgy gondolom, az *Antigoné* figyelmes olvasása nehezen tarthatóvá teszi azt a felfogást, amely Kreónt cselekedeteit igazolhatónak tekinti. Kreón kezdetben ugyan a közösség képviselőjében lép fel, de kezdettől zsarnoki módon viselkedik, még ha zsarnoksága a maga teljességében csak fokozatosan tárul is fel előttünk. Márpedig zsarnoki hatalmának gyakorlása közben minden normát megsért. *Antigoné* család-központú arisztokratikus-heroikus erkölcsi felfogásával éppúgy szembekerül, akár a Kar, az örök, az *Antigoné* vagy a Haimón által közölt információkban megmutatkozó közösségi normákkal. Végül pedig egészen odáig jut, hogy előbb nyíltan megtagadja Théba mint politika közösség értékeit is, majd pedig az istenek akaratával is szembehelyezkedik. S ne feledjük azokat az utalásokat sem a darabban, amelyek azt mutatják, hogy Kreón uralma mindvégig a félelem és a megszegyenítés uralma. A király vérig sérti, a legképtelenebb vádakkal illeti és fenyegeti a Karvezetőt, az öröket, *Antigonét*, *Izménét*, *Haimónt* és *Teiresziaszt*, s számos célzás utal arra is, hogy az egész nép fél tőle.

Lehetne persze Kreón bizonyos megnyilatkozásaira egy pozitív értelemben realista politikai vezetői karaktert felépíteni (habár ez Szophoklésznek aligha lehetett a célja), de éppen Kreón és Haimón vitája mutatja be, hogy Kreón milyen távol áll bármiféle valódi politikai bölcsességtől, hogy mennyire nem alkalmas vezető. Haimón a darab logikája szerint nagyon is joggal mutat rá, hogy Kreón rosszul választotta meg a helyes kormányzás mércéjét, amikor a következetességet minden más szempont fölé emelte. Ahogy azt is helyesen mutatja meg Szophoklész szerint, hogy apja uralma milyen instabil. Ilyen körülmények között Kreónt szerintem semmiképp sem lehet akár csak azon az alapon is megvédeni, hogy egy helyes szempontot képvisel helytelenül.

Így nézett ki tehát a politikai realizmus moralista nézőpontból bemutatva, egy klasszikus athéni tragédiában. Olyan nézetrendszernek mutatkozott, amelyre nem lehet és nem is szabad politikát alapozni, mert mind önmagára, mind a politikai közösség egészére veszélyes. Ha Kreón azt is mondta, hogy az anarchiánál minden jobb, Szophoklész s vele alighanem az őt példátlanul nagyszámú versenygyőzelemhez segítő közönségének jó része is úgy gondolhatta, hogy a politikában a zsarnokság ugyanakkora veszély, mint a Kreón által emlegetett anarchia, s hogy a zsarnokságot elkerülő hatalomnak tekintettel kell lennie azokra a korlátokra, amelyeket máshonnan származó normák állítanak elé.

3. Az illegitim fejedelem, aki mégsem zsarnok: az *Anabaszisz* realista olvasata

Bevezetés

Ahogy azt korábban már láthattuk, a kortárs realista politikaelmélet számára a legitimitás egyszerre az egyik legfontosabb elméleti kihívás és számtalan frusztráció forrása. A politikai autoritás nem moralista igazolásának igényével fellépő realista elméletalkotóknak megannyi nehezen kezelhető elméleti problémával kell szembenézniük. Sem Williams alapvető legitimációs követelménye, sem Sleat tökéletlen legitimációs koncepciója, sem Horton nem-voluntarista legitimitásemellete nem tűnik elég robusztusnak ahhoz, hogy önmagában megálló alternatíváját nyújtsa az igazságosság fontosságát hangsúlyozó rawlsianus (és vele rokon egyéb) liberális politikai filozófiáknak. A realizmus modern klasszikusainak műveivel mindig érdemes visszanyúlni inspirációért és ahogy láttuk is az erről szóló fejezetben, Hobbes, Hume vagy Weber elképzelései sok szempontból máig meggyőzőbbnek tűnnek, mint a kortárs realista politikaelmélet teljesítményei. „Megoldani” persze ők sem tudják a megoldhatatlant: ha a politikai realizmus alapjában véve anti-moralista és anti-utópikus, akkor nem lehet belőle olyan elméletet csinálni, amely képes lenne meghaladni az ebből fakadó korlátokat.

Az alábbiakban következő gondolatmenet tárgya Xenophón⁸⁹ *Anabaszisz* című műve⁹⁰, amelynek érdekességét az adja, ahogy azokra a problémákra választ keres egy konkrét történeti elbeszélésbe ágyazva, amelyeket a modern realisták (a klasszikus szerzők és a kortárs realista elméletalkotók egyaránt) a legitimitás fogalmához kapcsolva tárgyalnak. S teszi ezt úgy, hogy egyfelől szintén félreismerhetetlenül egyfajta köztes pozíció kijelölésére törekszik a politika színtiszán moralista felfogása és a morált a politikából teljesen kizáró – might is right – felfogás között, mint a modern realisták, másfelől viszont szisztematikusan ki van iktatva belőle a legitimitás kérdése azáltal, hogy egy olyan politika szituációt vizsgál, amelyben a politikai vezető deklaráltan nem legitim.

⁸⁹ Xenophón életének és műveinek rövid áttekintéséhez lásd: Gray, 2010. Modern felhasználásához vö. O’Flannery, 2003. Az *Anabaszisz* hatástörténetéhez: Erbse, 2010. Helyéhez a Szókratész-körben: Gray, 2005. A jó és a nemes összeegyeztetésének problémájáról Xenophón erkölcsi és politikai filozófiájában: Reisert, 2009 és Schulman, 2009.

⁹⁰ Elsőre talán meglepőnek tűnhet, hogy ezt és nem a *Hierónt*, *A lakedaimóniaiak államát* vagy a *Kürosz nevelkedését* választottam, hiszen azok nyíltabban politikai és filozófiai igényű szövegek. Am ahogy a hivatkozásaimból is látszik, a politikai filozófia bizonyos irányzatai számára az *Anabaszisz* maga is fontos filozófiai tanulságokat kínáló szöveg.

Amikor az *Anabaszisz*ban Xenophón (aki nem csak a mű elbeszélője, de egyik főhőse is) Kürosz perzsa herceg lázadásának bukása után magára hagyott és a perzsák árulása miatt vezetők nélkül maradt tízezer görög túlélésének és hazajutásának útját keresi egy ellenséges környezetben úgy, hogy közben a görögöket magukat állandóan a belső széthúzás fenyegeti, ő maga pedig nem számíthat arra, hogy a sereg kihívó nélküli egyszemélyi vezetője legyen, akkor valójában a williamsi „első politikai kérdésre” keres választ anélkül, hogy legitim uralmat hozna létre. Másként megfogalmazva, Xenophón a működése során nem lehet képes megfelelni az alapvető legitimitációs követelménynek, mert egyrészt, az autoritási igényét újra és újra kétségbe vonják, tehát a relatív megkülönböztetés az ő esetében nem is működhet, másrészt, mert a szükség sokszor olyan tettekre kényszeríti őt, ami ellentmond az abszolút megkülönböztetésnek is.

Nem véletlenül szokás Xenophónt gyakran párhuzamba állítani Machiavellivel, aki egyébként is nagy rajongója volt Xenophónnak, hiszen *A fejedelem* maga is egy hasonló helyzetet vizsgál (ti. az öröklés jogára hivatkozni nem tudó, új keletű fejedelem előtt álló kihívásokat). Xenophón azonban távol tartja magát az antimoralizmusnak azoktól a szélsőségeitől, amelyek *A fejedelem*ben időnként feltűnnek és amikre Platón műveiben Thraszümakhosz vagy Kalliklész szolgáltának példát. Ehelyett egy olyan vezetői mintát mutat meg, amely leginkább a felelősségetika weberi és williamsi felfogásával rokonítható, amennyiben fontos szerepet játszik benne a politikai helyzetek összetettségére való érzékenység, az etikai és az azoknak esetleg akár ellentmondó egyéb megfontolások közötti egyensúlyozás képessége, az önmérséklet, a szenvedély és az önkritikára való nyitottság.

Ennek megfelelően a továbbiakban arról lesz szó, hogy

- 1) Xenophón gondolkodása, amelyet a szakirodalomban meglehetősen gyakran neveznek realistának, miként helyezhető el a politikai realizmus antik athéni változatának összefüggéseiben;
- 2) A Xenophón és Machiavelli gondolkodása közötti – a szakirodalomban szintén gyakran említett – párhuzam segítségével miként ragadható meg a xenophóni politikaelmélet antimoralizmusának mérsékeltége;
- 3) Xenophónnak az *Anabaszisz* című műve miként ajánl egy olyan mérsékelt antimoralista leírást a politika cselekvési normáiról, amely nélkülözni képes a legitimitás koncepcióját.

Xenophón realizmusa

Xenophón az athéni politikai gondolkodás azon vonulatához tartozott, amely Szókratész örököséként kritikusan viszonyult az athéni demokráciához és így annak moralizáló igazolását sem fogadta el problémamentesnek. Ugyanakkor ezen a körön

belül is megkülönbözteti őt az, hogy nem keresett alternatív morális alapelveket egy ideális politikai rend számára, mint Platón (sőt, őszintén szólva, Xenophón valamegyest közelebb látszik lenni olyan platóni realistákhoz, mint Glaukón vagy Kalliklész) és nem is állította az intézményeket politikai elemzése középpontjába, mint a szintén realistának mondható Arisztotelész. Nem tartozott azon realisták közé sem ugyanakkor, akik az egyéni sikert mindenek fölé helyezték. Xenophónt főleg az foglalkoztatta, miként kapcsolódik össze a helyes politikai cselekvés és a politikai rend fennmaradása, akár olyan szélsőséges körülmények között is, ahol a közösség pusztja megmaradása is kérdéses.⁹¹

Erre pedig kiváló keretet nyújtott az *Anabaszis*zban elmesélt történelmi esemény: Kürosz perzsa herceg lázadása bátyja, Artaxerxész király ellen, majd pedig a lázadás bukása után Kürosz tízezer fős görög zsoldoseregének sikeres hazatérése, elsősorban a sereggel tartó és egy váratlan fordulatnak köszönhetően annak vezetőjévé is váló Xenophón rátermettségének köszönhetően. Egy olyan kollektív entitás sorsát mutatta be ugyanis ez a mű, amely számos tekintetben hordoz egy politikai közösségre, szinte már-már egy antik görög városállamra jellemző vonásokat,⁹² de ahhoz képest mégis extrémén törekeny belső renddel rendelkezik, így a politikai instabilitás általánosabb problémája drámaian összesűrítve volt vizsgálható a segítségével. Egyfelől ennek megfelelően vezetők – Kürosz, majd Xenophón – egyedi döntései közvetlenül és extrém mértékben befolyásolhatták a tízezer görög jövőbeni sorsát, valójában még a pusztá túlélését is. Másfelől, a tízezer görög zsoldos viselkedése határozta meg, hogy mi a teendője Kürosz-nak és Xenophón-nak, mivel vezetői pozíciójuknak nem volt semmilyen egyéb – intézményes – biztosítéka, mint a görögök általi elfogadottságuk.

Ebből adódott az *Anabaszis*z központi problémája: mit kell tennie a vezetőnek, annak érdekében, hogy megszerezze és megtartsa vezetői pozícióját és megszerveze és fenntartsa azt a politikai entitást, amelynek vezetőjévé lett. Ha valakit mindez erősen emlékeztet Machiavelli *A fejedelem* című művének alapproblémájára, nem jár hamis nyomon. Machiavelli egyébként is kedvelte és előszeretettel hivatkozta is Xenophónt (habár nem az *Anabaszis*z), s ezért nem szokatlan és nem is indokolatlan⁹³ Xenophónt és Machiavellit – e két, sok tekintetben rokon érdeklődésű, bár természetesen nagyon eltérő politikai és kulturális közegben mozgó politikai gondolkodót – együtt, egymással összevetve tárgyalni. Ez az elképzelés tőlem sem idegen, ezért röviden ki is fogok térni majd az összevetés lehetséges szempontjaira, ám megelőlegezendő az ott leírtakat: Xenophón intellektuális érdekességét ép-

⁹¹ *A bevételekről* első mondata így szól: „Mindig is úgy gondoltam, hogy az államok olyanok, amilyenek a vezetők.” (Xenophón, 2003: 655.). Ennél tömörebben aligha lehetne összefoglalni Xenophón politikaképének cselekvésközpontúságát.

⁹² Vö. Buzzetti, 2014: 181.

⁹³ Lásd például Newell, 1988; Rasmussen, 2009 és Buzzetti, 2014.

pen az adja, ami elválasztja Machiavellitől. Míg *A fejedelem* (máig vitatott módon: ironikusan vagy komolyan) meglehetősen brutális őszinteséggel tárgyalja azokat a konfliktusokat, amelyek a politikai siker és az erkölcsileg helyes cselekvés között elkerülhetetlenül kialakulnak és ezért egy jóformán vállalhatatlan politikai álláspont foglal el és propagál, addig az *Anabaszisz* a politikai vezetésnek egy olyan modelljét mutatja be, amelyben e konfliktusok ugyanúgy valósak, ám a hangsúly nem ennek a ténynek elvi kimondásán, hanem a belőle adódó gyakorlati nehézségek kezelésének módján van. Kis leegyszerűsítéssel: míg *A fejedelem* üzenete az, hogy „fogadd el, hogy jó vezetőként rossz embernek kell lenned, de ne feledd, hogy közben jónak kell látszanod”, az *Anabaszisz* arról szól, hogy „tanuld meg, hogyan lehetsz jó vezető, ha megteszed, amit ez a feladat rád kimér”. A különbség valóban hangsúlybeli, de ez a hangsúlykülönbség egyúttal azt jelenti, hogy az egyik egy kevesek számára elfogadhatóan radikális, a másik pedig egy inkább mérsékelt politikai programot fejt ki. Olyannyira így van ez, hogy az *Anabasziszt* gyakran olvassák lelkesítő hőstettek elbeszéléseként, sőt, az sem kivételes, hogy Xenophónt kissé vaskalapos moralistaként értelmezik, míg Machiavelli műve évszázadokon keresztül volt botránykő és magát Machiavellit gyakran nevezték az „ördög tanítómesterének”.⁹⁴

Míg a lelkesítő elbeszélésként olvasást semmiképp sem tekintem félreértésnek, Xenophón vaskalaposágával kapcsolatban meg vagyok győződve, hogy a szöveg naiv és leegyszerűsítő értelmezésének eredménye. A naivitáson alapuló félreolvasás elkerülésében sokat segíthetnek a mű straussianus ihletettséggű értelmezései,⁹⁵ amelyek módszertanát eredeti és következetes formájában ugyan nem érzem a magaménak, de amelyek teljes joggal mutatnak rá az *Anabaszisz*hoz hasonló művek megalkotottságának finomságaira. Az irónia, a sejtetés és a metaforikus kifejezés (hogy csak néhány példát említsek a Xenophón által kedvelt eszközök közül) egyáltalán nem állt távol az antik görögök elképzeléseitől⁹⁶ arról, hogy mit és hogyan lehet elrejtteni egy szövegben a gyanútlan olvasó elől, de közben mégiscsak hozzáférhetővé tenni annak, aki érteni akar. Indokolatlan lenne tehát becsukni a szemünket azelőtt a tény előtt, hogy Xenophón tudatos, filozófiai igényű és a politikát realista módon látó szerző volt, aki ugyanakkor azt érezte, hogy politikaképének elfogadható formában való kifejezése bizonyos nehézségekbe ütközik potenciális olvasóközönségének politikai moralista elvárásai miatt. Az *Anabaszisz* mérsékelt realizmusa nem keveset köszönhet ennek, a straussianus keretekben is jól értelmezhető nehézségnek, amivel Xenophónnak meg kellett küzdenie.

⁹⁴ Newell (1983) pedig azt mutatja meg, hogy a *Kürosz nevelkedése*, minden későbbi „fejedelmi tükör” ősdarabja valójában maga úgy is olvasható, hogy egy kivételesen tehetséges és agresszív vezető miként képes a törvényeken túllépve kormányozni államát.

⁹⁵ Módszertani bevezetésül lásd Buzzetti, 2014: 7–38. További straussianus elemzések: Strauss, 1975 és 2000; Newell, 1988 és Holand, 2000.

⁹⁶ Lásd Vickers, 2008: 9.

A Machiavelli–Xenophón párhuzam

Bár méltánytalanság lenne Machiavelli életművét *A fejedeleme*re és annak visszhangjára egyszerűsíteni, s az elmúlt évtizedekben jelentős tudományos eredmények születtek, amelyek feltárták Machiavelli munkásságának másik, republikánus oldalát is,⁹⁷ témánk szempontjából mégiscsak elsősorban *A fejedelem*, ez a számos tekintetben rejtélyes kis művecske tűnik igazán érdekesnek. *A fejedelem* elsősorban amiatt látszik máig titokzatosnak, hogy nem teljesen világos, milyen mértékben foghatóak fel provokatív, a politika moralizáló felfogását kiforgató kijelentései egy szélsőségesen realista politikafelfogás őszinte kifejezésének vagy csak egy ilyesfajta politikaképet megfogalmazó, ironikus szöveggé kell-e olvasnunk. Hogy nem tudhatjuk, annak részben az az oka, hogy nem derült ki, a szövegnek ki a valódi címzettje (a dedikációban megnevezett-e vagy sem) és mik is voltak Machiavelli tulajdonképpeni politikai céljai. Az a tény, hogy a frissen bukott Firenzei Köztársaság állás nélkül maradt egykori tisztségviselőjeként Machiavelli az ősellenség Medicieknek címezte művét, a történet megértését nem könnyíti meg, s ezért az egészen cinikus értelmezéstől (Machiavelli felajánlkozott tegnapi ellenségeinek) az egészen komplikáltakig (Machiavelli képtelen tanácsaival destabilizálni akarta a Mediciek uralmát) meglehetősen sokféle értelmezésre adnak lehetőséget. Az mindenesetre bizonyos, hogy Machiavelli alaposan kiforgatta a kortárs humanistáktól készen kapott, részben Cicerótól örökölt toposzokat és az is, hogy az utókor komolyan vette a provokációt és a nyílt felháborodástól a machiavellista tanítás megszelídítési kísérletein át a machiavellizmus provokatív felvállalásáig terjedően széles skálán reagált rá.

Ezeket a jól ismert tényeket azért érdemes elősorolni, hogy lássuk, mik a szakirodalomban bevetett Machiavelli–Xenophón párhuzam tétjei a mi szempontunkból. Az a kérdés ugyanis, hogy Xenophón maga is „machiavellista” volt-e (azaz radikálisan antimoralista volt-e), valójában úgy értelmezhető, hogy vajon milyen mértékben volt maga is kritikus a politika moralizáló felfogásával szemben az *Anabaszisz* szerzője. Ennek megfelelően az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy hiába volt Machiavelli csodálója és bizonyos mértékben követője a xenophóni gondolkodásnak, a kettejük között a sok párhuzam ellenére alapvető különbségek vannak, amik segíthetnek bennünket abban, hogy értékelni tudjuk Xenophón mérsékelt antimoralizmusának elméleti előnyeit. Be kell vallanom, az általam használt irodalomban, különösen Buzzettinél, Newellnél vagy Rasmussennél, a kettejük közötti különbségek felmutatásának inkább az antik és a modern gondolkodás közötti elté-

⁹⁷ Itt most csak Quentin Skinner és John G. A. Pocock nevére utalok, mert elsősorban ők voltak azok, akik nem minden előzmény nélkül, de iskolateremtő módon értelmezték újra a machiavellianus örökséget.

rés jobb megértése a célja, ám nem látok okot arra, hogy ne lehessen ezeket egyúttal a mérsékelt és a radikális antimoralizmus eltérésének illusztrálására is felhasználni.

Az első pont, ahol az összevetés indokoltsága felmerül, *A fejedelem* központi problémája. Machiavelli *A fejedelem* II. fejezetében könyvecskéje témáját egyrészt világosan leszűkíti az egyeduralomra és azon belül is elsősorban az új keletű egyeduralomra, másrészt arra a kérdésre hegyezi ki, hogy miként kell megtartania és kormányoznia a fejedelmeknek országaikat. Mindebből egyenesen következik *A fejedelem* hangvételének (szélsőséges) realizmusa. Egyrészt azért, mert Machiavelli azoknak kíván tanácsot adni, akik uralmukat nem alapozhatják a szokásra és a törvényekre (ami egy kézenfekvő és széles körben elfogadható morális igazolást nyújthatna az uralkodó számára), hanem csakis saját ügyességükre, a szerencsére vagy külső támogatásra. Másrészt pedig azért, mert Machiavellit feltűnően nem érdeklik a kormányzás céljaival kapcsolatos moralizáló megfontolások, kizárólag a hatalom megtartásának szempontja. Számára tulajdonképpen minden belefér, ami a hatalom megtartását szolgálja, csak vezessen sikerre. A siker majd úgymint utólag igazol mindent az alattvalók szemében. Egyetlen effektív korlátnak azt tekinti, hogy az uralkodónak nem szabad megvetés vagy gyűlölet tárgyává válnia, mert akit az alattvalók elviselhetetlennek tartanak, az hosszú távon úgyse őrizheti meg hatalmát.

Mindez nem áll távol az *Anabaszisz* világától.⁹⁸ Kürosz értelemszerűen illegitim módon tervez hatalomra jutni, amikor törvényes uralkodója, saját bátyja ellen vezet hadat. Sőt, Xenophón azt sem tagadja kifejezetten, inkább csak diszkrét eufémizmusok közé rejti (Buzzetti, 2014: 39–41.), amit más forrásokból tudunk, hogy Kürosz már korábban is kísérletet tett a hatalom megragadására, nem pedig csupán rosszakarói vádolták ezzel, amint azt Xenophón látszik sugallni a felületes olvasó számára. S bár megnyerő személyiség és nincs híján a bátorságnak, vitézségnek és politikai ügyességnek, erős túlzás benne valamiféle fejedelmi ideált látni. Nem csak erős hatalomvágya miatt és nem is csak azért, mert a görögöket például az utolsó pillanatig megtéveszti valódi céljait illetően, hanem, mert nem mentes a hibáktól sem. Elszámítja magát például bátyja harcra készségével kapcsolatban (előbb túlmajd alábecsüli), felkészületlenül megy a mindent eldöntő csatába, ahol túlzott kockázatokat vállal és végül az életével fizet ezért, magukra hagyva az egyedül tőle függő perzsa és görög híveit. Az is feltűnő az esetében, legalábbis straussianus elemzésekben elég szépen kijön, hogy Kürosz legalábbis közömbös az istenekkel szemben, ami nem azért tűnik hibának például Xenophón alakjával összevetésben, mert az istentelenség morális értelemben vett bűn, hanem, mert az emberek tisztelik az isteneket és ezt várják a vezetőiktől is. Mindezek alapján Kürosznak jó és rossz

⁹⁸ A példáimat mind az *Anabaszisz*-ből veszem, mert így nagyobb terem van a szöveg bemutatására, ami természetesen nem jelenti, hogy más Xenophón-művekre nem tartom alkalmazhatónak ezt az olvasatot. Az így okozott nehézségekre a tanulmány egyik bírálója joggal hívta fel a figyelmemet, amit köszönök neki.

tulajdonságait is könnyebb megérteni egyfajta sajátos „machiavellista” értelmezési keretben, mint valamiféle ideális uralkodóként. Kürosz felemelkedése és bukása egyaránt azokról a nehézségekről árulkodik, amikkel egy „új fejedelemnek” meg kell küzdenie. Uralmának nincsenek (az öröklés jogából és a megszokásból eredő) szilárd alapjai, így annak fenntartása végső soron saját ügyességétől függ. Ez különösen igaz annak a Kürosznak az esetében, akinek a semmiből kell létrehozni és összetartani egy ezerfelé húzó, etnikai és politikai konfliktusoktól folyton szétesni készülő, Kürosz céljaival kezdettől nem azonosuló politikai közösséget: a lázadó sereget. Érthető tehát, ha Kürosz Machiavelli kétféle „új fejedelem” típusa közül inkább *A fejedelemben* II. Gyula pápa által megtestesített szenvedélyes és erőszakos típushoz áll közelebb, mint az óvatos és türelmes típusúhoz. Mint láttuk, bukását is ennek köszönheti, ami, mint Machiavelli maga is megjegyzi, II. Gyula esetében sem váratott volna sokat magára, ha elég ideig él.

És ha azt hisszük, hogy Xenophón saját magát egészen más színben láttatja az *Anabaszis*ban, akkor tévedünk. Először is, vezetői pozícióba egészen váratlanul kerül, miután az esküszegő perzsák lemészárolják a görögök tárgyalni hívott vezetőit, köztük azt a Proxenoszt is, akinek hívására annak idején Xenophón elhagyta Athént és csatlakozott Küroszhoz (mit sem tudva Kürosz valódi szándékairól, hiszen azokról maga Proxenosz sem tudott semmit akkor még). Az árulástól megzavarodott görögöket Xenophón határozottsága segít kijózanodni és visszaszerezni tetteikészségüket, s ehhez semmi egyéb nem áll rendelkezésére politikai ügyességén kívül, hiszen nem csak vezető nem volt eddig, de ráadásul formálisan még tagja sem volt a zsoldoseregnek, Proxenoszt vendégként kísérte egészen mostanáig. Ettől kezdve pedig egészen a könyv végéig, lélegzetelállító kalandok során keresztül úgy áll a tízezer görög zsoldos élén, hogy vezetői pozíciója mindig bizonytalan marad: döntéseit gyakran megkérdőjelezik vagy figyelmen kívül hagyják, személyét folyton gyanakvás kíséri, azt pedig, amit mindvégig szeretne elérni, vagyis, hogy a tízezer göröggel egy városállamot alapítson valahol, s így bizonytalan zsoldosvezéri pozícióját az alapító és törvényhozó már-már emberfölötti rangot biztosító, vitathatatlan legitimitású pozíciójával váltsa fel, mindvégig heves+ elutasításba ütközik. Vezetői tekintélyét egy ideig kénytelen formálisan megosztani a spártai Kheiriszophosszal, majd annak távolléte idején szembe kell néznie a perzsa veszélytől megmenekült görögök belviszályaival és fegyelmezetlenségével, hogy Kheiriszophosznak legyen később kénytelen átengedni a sereg egyszemélyi vezetője címet, majd végignézni a sereg átmeneti háromfelé szakadását és egyik részük végveszélybe kerülését, amit ismét csak ügyessége akadályoz meg. Xenophón erényei és hibái is jól értelmezhetők machiavellista keretben: jobb szereti a türelmes és óvatos megoldásokat a megfontolatlanságnál. Talán nem alaptalan azt gondolni, hogy éppen ez kárhoztatja őt arra, hogy a nagy lehetőséget, a városalapítást mindig elmulassza, hiszen, ahogy

Machiavelli maga mondta, az óvatosság és körültekintés sokszor annak elérését sem teszi lehetővé, ami pedig elérhető volna. Ugyanakkor túlzás lenne azt állítani, hogy Xenophóntól idegen volna a jó helyzetfelismerés és a gyors és energikus fellépés, ha arra van szükség. Politikusi eszköztára pedig igencsak változatos: előszere-ttel igazítja mondanivalóját közönsége igényeihez, hivatkozik morális értékekre, vallásos meggyőződésekre, s mutatja magát kegyes és erkölcsös embernek, ugyanakkor szemrebbenés nélkül alkudozik, sőt, fenyeget, ha kell, néha pedig erőszakkal lép fel. Mintha csak róla mintázta volna Machiavelli két híres toposzát *A fejedelem* XVIII. könyvéből: egyrészt azt, amelyik szerint a politika igazi tanítómestere Kheirón, a kentaur, aki egyesíti magában az emberi és állati természetet, másrészt azt az eredetileg cicerói gondolatot kifordító állítást, hogy a fejedelemnek egyszerre kell rókának és oroszlánnak lennie. Mindez nem áll távol a ravasz, szemrebbenés nélkül hazudozó, többnyire szeretetreméltó, de időnként könyörtelen Kúrosztól sem, de Xenophón az, aki képes a fejedelmi mesterséget egészen kifinomult formában üzni.

A legfontosabb hasonlóság tehát *A fejedelem*⁷ és az *Anabaszisz* között az, ahogy a politikai rend törekénységének tapasztalatára mindkét mű olyan választ ad, ahol a fejedelmi cselekvés morális és politikai normái elválnak egymástól és időnként konfliktusba is kerülnek. De legalább ennyire fontosak a különbségek Machiavelli és Xenophón megközelítései között. *A fejedelem* tele van sajnálkozásokkal vagy közömbösen előadott leírásokkal az emberek állhatatlanságával, megbízhatatlanságával, morális tökéletlenségével kapcsolatban, ami Machiavelli szerint elkerülhetetlenné teszi, hogy a fejedelem ne csak azt nézze, ami erkölcsileg helyes, hanem, ami őt sikerre vezetheti. A kétféle norma szembeállítását a XV. fejezetben jelenik meg a leginkább kiélezett formában, ahol Machiavelli megállapítja, hogy másokkal ellentétben ő nem elképzelt országokról akar írni, hanem arról, ahogy a dolgok valójában vannak, s azt mondja ennek kapcsán, hogy aki mindenkihez jó akar lenni, annak gonoszok okozzák a vesztét. Azt is mondja, hogy valójában minden fejedelemben egyaránt vannak jó és rossz tulajdonságok, s ezek közül csak azok ellen kell küzdenie, amelyek a vesztét okozhatják, míg a többivel nem érdemes vesződnie, sőt, egyes rossz tulajdonságok akár még segíthetik is a hatalma megtartásában. Ugyanitt mondja azt is, hogy a jó tulajdonságok közül is van, amely inkább árt, mint használ a hatalom megtartása szempontjából. A XVI. fejezetben a fősvénységről és bőkezűségről írva megállapítja, hogy a bőkezűség híre inkább előnyös egy fejedelem számára, de a gyakorlatban hasznosabb a fősvénység, hiszen anélkül nem lennének elegendő erőforrásai céljai elérésére vagy a népet kellene agyonadóztatnia. A XVII. fejezetben azt a kérdést teszi fel, hogy mi az előnyösebb: ha félik vagy ha szeretik a fejedelmet, s arra jut, hogy a félelem hasznosabb, mivel az emberek hálátlanok és színlelők és így a szeretetük semmit se ér. Igaz, állapítja meg másfelől, a félelemnek nem szabad gyűlöletbe fordulnia sem. A már idézett

XVIII. fejezetben az adott szó megtartásáról azt tudjuk meg, hogy korántsem anynyira szolgálja az uralkodó sikerét, mint amilyen szépen hangzik, a XIX. fejezetben a megvetés és a gyűlölet elkerülésének fontosságára emlékeztet. Mindezeket azért érdemes felidézni, mert Machiavelli okfejtései mindig ugyanazt a sémát követik: a morális normák politikai normákként csak korlátozottan érvényesek. Látszatuk megőrzése fontos, mert az számít, amit az emberek gondolnak a fejedelemtől, de mert a politika világa változékony és az emberek rosszak, a fejedelem többre jut a morális normák megszegésével, még akkor is, ha ez néha kiderül, mint ha következetesen betartaná őket.

Xenophón nagyon is tisztában látszik lenni ezekkel a problémákkal. Ami például a jó és rossz tulajdonságok és a politikai siker összefüggését illeti, nem csak saját magával és Kürosszal illusztrálja például, hanem – egyebek között – annak a három görög parancsnoknak a portréjával, akik a perzsák hitszegésekor vesznek oda a II. könyv végén. E három mini portré egyike a spártai Klearkhoszt úgy jellemzi, mint aki túlságosan szigorú volt embereivel és ezért soha sem tudta megszerettetni magát velük, így csak akkor követték őt, amikor veszélybe kerültek. Menónt, akiről mindenki azt gyanította, hogy ő árulta el a görögöket a perzsáknak, úgy ábrázolja Xenophón, mint aki kizárólag a saját érdekét nézte és mindenkit kifogatott mindenéből. Proxenoszt pedig, akinek a vendégeként érkezett Xenophón Küroszhoz, úgy írja le, mint aki mindig is nagyra tört, de képtelen volt tekintélyt szerezni az emberei előtt, akik így aztán kedvelték őt, de félni nem féltek tőle. Hozzájuk képest, akiknek a rossz tulajdonságai útjában álltak a sikernek, Kürosz és Xenophón inkább tűnnek olyanoknak, akik képesek előnyükre fordítani még a rossz tulajdonságaikat is. Gondoljunk például Kürosz képességére, hogy szemrebbenés nélkül hazudjon leghívebb embereinek is, vagy merőben pragmatikus viszonyára a valláshoz! Ami pedig a bőkezűséget illeti, különösen Kürosz mestere annak, hogy a hírnevét növelje vele. Xenophón viszont ahhoz látszik érteni nagyon, hogy óvatosan bánjon az erőforrásokkal. Az ő javaslatára hagyják hátra a visszavonulás kezdetén az összes fős holmijukat és ő az is, aki a Fekete-tenger partjára érve, a tengeri úton való hazatérésben bízó embereket arra figyelmezteti, hogy jó lenne törődniük az utak állapotával is, mert előállhat még olyan helyzet, hogy mégsem tudnak hajókon távozni. Az emberi hálátlanság is visszatérő téma az *Anabaszisz*ban. Kürosznak az egyik legfontosabb perzsa hívét kell kivégeztetnie árulása miatt, és még az is megtörténik, hogy emberei térdre borulva hódolnak a halálba induló Orontasznak, Xenophón pedig visszatérően kénytelen szembenézni a vádaskodásokkal és emberei hálátlanságára még az utolsó közös kalandjuk, a thrákiai hadjárat során is keserűen kell panaszkodnia. Nem meglepő, ha sem Kürosz, sem Xenophón nem riadnak vissza a nyílt fenyegetéstől és az erőszaktól, még ha látják is annak korlátait: Kürosz már a hadjárata elején nagylelkűen lemond a bosszúról néhány dezertőrrel szemben pél-

dául, mert több hasznot remél ettől, mint az esetleges megtorlástól. Hogy mennyit ér az adott szó Kürosznál, azt nem csak lázadása pusztá ténye mutatja, hanem az is, hogy milyen gátlástalanul vezetí félre görögjeit hadjárata céljait illetően, egészen addig, amíg már nincs mit tagadnia előttük. De Xenophón maga sem ragaszkodik minden megállapodáshoz (bár mások szöszegését persze mindig szöví teszi). S végül: Xenophón egész könyve arról szól, hogy senki sem tarthatja meg a hatalmát, ha az emberek nem hajlandók követni őt. Ez a felismerés újra és újra visszaköszön az *Anabaszisz*ban, és teszi azt lebilincselően feszült és izgalmas olvasmánná.

Azonban az, hogy Xenophón tisztában van ezekkel a problémákkal és realista válaszokat keres rájuk, nem jelenti azt, hogy az *Anabaszisz* diagnózisa ugyanolyan provokatív és leleplező lenne, mint *A fejedelemé*. Van ugyanis valami *A fejedelem*-ben, ami rendkívül zavarba ejtő, és ami nagy mértékben hozzájárul ellentmondásos megítéléséhez, és ami érdekes módon hiányzik az *Anabaszisz*ból. Nevezhetjük ezt a „machiavellizmus paradoxonának”⁹⁹, amely abból az ellentmondásból adódik, hogy Machiavelli könyve elvileg a kisszámú, értő közönségnek szól és a politikacsinalás titkairól rántja le a leplet, ugyanakkor a retorikai eszközök, amelyekkel a szöveg dolgozik, igencsak explicitek és harsányak, a mondanivaló pedig ennek köszönhetően egy súlyos önellentmondáshoz vezet. Ha ugyanis a fejedelemről nyíltan elmondjuk, hogy jónak kell látszania, de rossznak kell lennie, akkortól nem tud többé jónak látszani, ahhoz ugyanis az kellene, hogy ne lehessen tudni róla, hogy színlel.¹⁰⁰ Xenophón pedig azáltal tudja elkerülni ezt a csapdát, hogy meghagyja a politikáról szóló lehangoló mondanivaló megértését az értő közönségnek, a többiek számára pedig egy lelkesítő történetet mond el. Persze, Kürosznak szükségképpen rossznak kell lennie időnként, ha sikert akar elérni, de közben jónak kell látszania és Xenophón ennek megfelelően úgy ábrázolja őt, hogy az olvasó szemében jónak látszódjon. És ez nem egyszerűen elbeszéléstechnikai, hanem politikaelméleti probléma: Xenophón realizmusa mérsékelt, szemben Machiavelli radikalizmusával, mert a politikai cselekvés sajátos követelményeit képes integrálni az élet sokféleségébe és nem redukcionista módon fogja fel a politika világát.

⁹⁹ Érdemes megjegyezni, hogy Kis János egészen mást ért Machiavelli paradoxonán. Számára annak lényege, hogy a jó fejedelemnek készen kell állnia arra, hogy gonosz dolgokat tegyen. (Kis, 2017: 84–94)

¹⁰⁰ A közelmúlt hazai politikája szép példát mutatott erre, amikor G. Fodor Gábor nagy botrányt váltott ki a kormányhoz közelállók körében azzal, hogy nyilvánosan azt mondta, a polgári Magyarország csak egy politikai marketingtermék volt, nem valódi értékrend. A botrány forrása a „machiavellista paradoxon” volt: nem lehet valaki egyszerre sikeres machiavellista és beszélhet róla őszintén. Köszönöm Gyulai Attilának ezt a példát!

Az Anabaszisz

Itt az ideje, hogy kicsit közelebről vegyük szemügyre az *Anabaszisz* gondolatmenetét. Ennek során három témára fogok fókuszálni, ebben a különben roppant gazdag műben, mert ezek segíthetnek jobban megérteni, hogy Xenophón milyen szerepet tulajdonított a politikai cselekvésnek a közösség túlélésében. Az első kérdés, amire választ érdemes keresnünk, hogy miért eredendően törekeny a politikai rend Xenophón szerint és miért teszi ez lehetetlenné, hogy egy vezető az etikai normák maradéktalan betartásával kormányozhassa a neki alávetetteket. A második, hogy egy vezető miért nem tehet meg bármit egy politikai közösséggel, még ha szeretne is, vagyis, hogy a politikai cselekvés határai hol húzódnak. S végül a harmadik, amit az első két kérdéshez kapcsolódva fogok majd vizsgálni, hogy mindezzel együtt, mi mindenre kell késznek lennie egy vezetőnek a politikai közösség fennmaradása érdekében. Azért éppen ezekről lesz szó, mert ezekből bontakozik ki leginkább a politikai cselekvési normáknak egy mérsékelt antimoralista, ám a legitimitás koncepcióját nélkülöző leírása.

Ha az első kérdésre keressük a választ, érdemes felidézni az *Anabaszisz* első könyvét, ahol Xenophón Kürosz lázadásának okait írja le. Először azt tudjuk meg, hogy Dareiosznak és Parüszatisznak két fia volt, az idősebb Artaxerxész és a fiatalabb Kürosz. Majd, hogy a halála közeledtét érző Dareiosz mindkét fiáért elküldetett, az ifjabbik pedig háromszáz görög nehézfegyverzetűvel és a barátjának hitt Tissaphernésszel tett eleget apja hívásának, ám miután Artaxerxész lett az új király, Tissaphernész bevádolta Küroszt, hogy bátyja hatalmára tör, amiért Artaxerxész kis híján kivégeztette öccsét, s csak anyjuk könyörgésére hallgatva engedte el, s küldte vissza a rábízott tartományokba. Ez azonban hibának bizonyult, mert Kürosz onnantól „azon tanakodott magában, miként kerülhetne ki bátyja hatalma alól és lehetne király őhelyette” (Xenophón, 2001: 252. [I. 1. 4]) és tervében anyja is támogatta, aki őt jobban szerette, mint idősebb fiát.

Tekintsünk el attól, vajon Kürosz ártatlan volt-e az összeesküvés vádjában és öszpontosítsunk arra, amit tudunk arról, miért is tört ki a polgárháború: egyrészt amiatt, mert bár Kürosz kétségkívül csak az ifjabbik fiú volt, de a király kisebbik fiaként mégsem volt olyan távol a tüztől, ráadásul hatalmas területek és jelentős erőforrások fölött rendelkezett, s mindezek mellett még anyjuk támogatását is élvezte, másrészt, mert mindezt Artaxerxész elegendő oknak találta, hogy féljen Kürosztól, de nem volt elég erélyes, hogy felszámolja a fenyegetést. Még ha Kürosz ártatlan lett volna is eredetileg, saját biztonsága miatt nem maradhatott sokáig tétlen, Artaxerxész pedig akarva-akaratlan felhívta öccse figyelmét arra, hogy uralkodói legitimitása ugyan kétségtelen, de annak alapjai bizonytalanok. Fel sem merül tehát a kérdés, hogy jogos-e amit Kürosz tesz, vagy hogy lenne esetleg valamilyen

erkölcsileg igazolható célja Kürosznak. Egészen egyszerű politikai motívumokat találunk ehelyett: hatalomféltést, hatalomvágyat, biztonságra törekvést. Másként megfogalmazva: Kürosz felkelése azért következhetett be, mert a politikai rend erendően törékeny és előbb vagy utóbb mindenképpen destabilizálódik.¹⁰¹

Ha valaki esetleg azt hinné, hogy túl sokat magyarázok bele egy mindenféle elméleti reflexió nélküli szikár leírásba, annak figyelmébe ajánlom, milyen következetességgel ismétlődnek hasonló események az *Anabaszisz*ban. Hiába tűnik Kürosz elsöre erősnek és hatalmasnak sok ezernyi görög zsoldosa és perzsa hívei élén, mikor háromhavi zsolddal adása marad katonáinak, azok rögtön elégedetlenkedni kezdenek (Xenophón, 2001: 255. [I. 2. 11.]). Nem sokkal később kénytelen kivégeztetni két előkelő perzsát, mert összeesküdtek ellene (Xenophón, 2001: 255. [I. 2. 20.]). Aztán a katonák megtagadják a továbbhaladást, mert sejtik, hogy Kürosz becsapta őket (Xenophón, 2001: 258. [I. 3. 1.]). Nemsoká két fontos görög zsoldosvezére dezertál tőle (Xenophón, 2001: 263. [I. 4. 6.]). Mikor pedig Kürosz bejelenti a valódi úti célt, a görög zsoldosok megint megtagadják a továbbhaladást (Xenophón, 2001: 264–265. [I. 4. 11–19.]). S bár ezen a válságon hamar túllépnek, viszály tör ki két görög zsoldos csapat közötti (Xenophón, 2001: 267–268. [I. 5. 11–17.]), amit Kürosznak személyesen kel elcsitítania. S mihelyt ez véget ér, következik Orontasz összeesküvése, amelyet Kürosz egy besúgó segítségével leleplez ugyan, Orontaszt elfogja és kivégezteti, de el kell tűrnie, hogy emberei valóságos szimpátiatüntetést tartanak Orontasz mellett (Xenophón, 2001: 268–270. [I. 6. 1–11.]). Mindezek csak azok a példák, amelyek az *Anabaszisz* első könyvében vannak felsorolva, és amelyek az elbeszélt történet egy rövid szakaszához, Kürosz felkeléséhez tartoznak. Az *Anabaszisz* további hat könyve is bővelkedik ilyen fordulatokban, ám mivel az első könyv végén Kürosz meghal, így már ezek felsorolása is elegendőnek tűnik lényegi mondanivalóm illusztrálásához: Xenophón számára a politikai rend természetéhez tartozik annak törékenysége és a szereplők motívumai is egyszerűen politikai természetűek, mint biztonságra törekvés, félelem, hatalomvágy, anyagi és presztízsbeli előnyyszerzés.

Tisztán erkölcsi motívumokról nem is lehet beszélni ebben az esetben: ne feledjük, hogy Kürosz törvényes uralkodója ellen lázad éppen, hívei lehetnek lojálisak hozzá, de közben szakítaniuk kell uralkodójuk iránti lojalitásukkal; a görögök pedig szinte végig meg vannak tévesztve Kürosz valódi céljait illetően, mikor pedig rájönnek, mi a helyzet, nemigen marad erkölcsileg tiszteletre méltó, csupán politi-

¹⁰¹ Ebből a szempontból különösen figyelemreméltó, hogy Xenophón másik, a témába illő műve, a *Kürosz nevelkedése*, amely a birodalmat megalapító idősebb Kürosz regényes életrajza, maga is kísértetiesen hasonló problémákat boncolgat. Amint azt Johnson (2005) bemutatja, Xenophón szerint a perzsák felemelkedése, birodalomalapítása egy olyan reformra épül, amely kizárólag Kürosz személyes vezetői kiválóságának köszönhetően lehetett sikeres és amint Kürosz meghal, az egész konstrukció természetes módon destabilizálódik.

kailag hasznos választásuk. Ennek megfelelően például az egyik zsoldosvezér, Menón, azzal veszi rá embereit, hogy elsőként fejezzék ki lojalitásukat Kürosz mellett, miután kiderült Kürosz hazugsága, hogy „Emberek, ha rám hallgattok, minden veszély és fáradozás nélkül elérhetitek, hogy Kürosz az összes többi katonánál többre becsüljön benneteket.” (Xenophón, 2001: 264. [I. 4. 14.]

De ha azt hinnék, hogy Kürosz nehézségei pusztán abból fakadnak, hogy törvénytelen lázadó, nagyon tévednénk. Egy helyütt olvashatjuk például Xenophónnak azt a megfigyelését, hogy „a figyelmes szemlélő könnyen észrevehette, hogy az óriás területekkel és rengeteg katonával rendelkező királynak szilárd az uralma, de az utak hosszúsága és erői szétszórtsága következtében, ha rajtaütnek, gyengének is bizonyulhat ez az uralom” (Xenophón, 2001: 267. [I. 5. 9.]. Hiába tehát Artaxerxész törvényessége, hatalmas birodalma és óriási hadserege, egy ügyes kihívóval, a megfelelően megválasztott energikus tettekkel szemben még így is gyengének bizonyulhat. Éppen ez az, mondja Xenophón, ami Kürosz fejében járhatott, amikor a hatalmas túlerővel szemben gyorsan és határozottan a király főerői ellen vezette maroknyi seregét.

Mindebből pedig elég kézenfekvően adódik a következtetés, hogy a politikai rend törekenységének problémája messze túlmutat bármiféle méltányosság vagy igazságosság kérdésén (modern terminológiával: az etikai normák problémáján) és azt a kérdést veti fel, hogy milyen feltételei vannak a sikeres politikai cselekvésnek (magyarán: a politikai normák érdeklik). Kürosz sikere vagy bukása nem azon múlik, hogy ügye igazságos-e vagy ő maga jó ember-e. Bár az első könyvben és különösen az első könyv végi eulógiában számos rokonszenves tulajdonságával találkozunk: barátaival szemben hálás és nagylelkű és ezt ki is mutatja, illetve hogy bátor és szeretetreméltó, ám az is világos, hogy a siker kapujáig nem pusztán ezek a tulajdonságok vezetik el. Seregét a legnagyobb titokban, a megtévesztés művészetét mesteri fokon művelve gyűjti össze, különböző időkben különböző mondott hazugságokkal és egyéni lekötelezések sorával. A dezertáló görögökön ugyan nem áll bosszút, de ebből is előnyt kovácsol, az ellene forduló perzsákat pedig könyörtelenül kivégzi. Egy alkalommal pedig egy bizarr szemlét tart, ahol görögjeivel halálra rémíteti saját barbár katonáit, hogy így növelje tekintélyét előttük. S mint az eulógiából megtudjuk, a bűnöket ugyanúgy könyörtelenül megtorolja, s jutalmazza az érdemeket, ha pedig tömeg előtt jelenik meg, mindig körülveszi magát azokkal, akiket megbecsül, hogy mások is lássák, kiket tart sokra. Mindebből látszik, hogy a politikai vezető minden tette a politikai rend stabilizálására irányul, még akkor is, amikor ő egy illegitim politikai vezető, aki egy alternatív politikai rendet épít éppen a legitim rend ellenében. Hogy tettei közül etikai értelemben melyek mennyire helyesek, másodlagos kérdés ahhoz képest, hogy miként szolgálják ezt a célt, amit Kürosz példája azért tud különösen éles megvilágításba helyezni, hiszen lázadóként

fel sem merül vele szemben, hogy ügye vagy személye erkölcsileg makulátlan lehetett volna. A probléma ugyanakkor, ahogy azt Artaxerxész gyengesége is mutatja, éppúgy jelen van egy legitim politikai rendben is.¹⁰²

Így jutunk el ahhoz a másik kérdéshez, hogy valójában mit is tehet meg egy politikai vezető és mit nem. E téren Kürosz története maga is számos hasznos tanulást tartogat, de mivel az *Anabaszisz* hét könyvéből csak az első szól az ő lázadásáról és az utolsó öt középpontjában mindvégig Xenophón működése áll, ezért erre vonatkozó példáimat inkább Xenophón időszakából veszem majd.

Xenophónnak a második kérdésre adott válasza kapcsán látnunk kell, hogy egy athéni politikai realista nem egyszerűen azzal kapcsolatban lehetett szkeptikus, hogy a politikai közösség túlélését lehetséges-e olyan játékszabályok betartásával biztosítani, amelyek igazságosak – vagyis, a mi fogalmaink szerint nem volt moralista –, hanem azzal is, hogy egyáltalán érdemes-e ezekkel a kérdésekkel úgy foglalkozni, mintha létezne egy politika előtti kezdőállapot, ahol a megfelelő játékszabályok a politika számára előre rögzíthetők. Magyarán, idegenkedhetett az utópizmustól is. Ez különösen feltűnő, ha az *Anabaszisz*t vagy akár a *Kürosz nevelkedését* Platón két nagy politikai utópiájával, az Állammal és a *Törvényekkel*, legalábbis azok narratív keretével vetjük össze.¹⁰³ Ami Xenophón és Platón munkáit elválasztja egymástól, az a lényegileg eltérő politikai alaphelyzet a két politikai filozófusnál. Míg Platón mindkét műve egy lehetséges, elképzelhető, ám nem létező államról beszél, ahol a megvalósítás nehézségei szóba kerülnek ugyan, de szintén csak az elképzelés szintjén, és a figyelem középpontjában inkább a helyes törvények és intézmények, illetve az általuk az emberekre gyakorolt hatás állnak, addig Xenophón két, tényleges történelmi szituációban elemzi két valódi politikai közösség sorsát, egyik esetben pusztá túlélésüket és a szilárd állami keretek alapításának elmaradását, a másik esetben pedig egy új birodalom létrehozását a médeknek való alávetettségtől, egy a médekénél is hatalmasabb birodalom létrehozásáig. Különösen tanulságos megfigyelni ezt az alapvető különbséget a *Törvények* (azaz Platón „realisztikus utópiája”) és a *Kürosz nevelkedése* (azaz Xenophónnak a valóságtól elrugaskodottabb, idealizált, regényesített történelmi elbeszélése) között. Xenophón még ebben az esetben is ragaszkodik eszméinek valóságos történelmi eseményekhez való lehorgonyzásához, míg Platón fiktív szereplők közötti párbeszéd keretében vizsgálja meg és vázolja fel – erősen elnagyoltan – egy kivitelezhetőnek vélt, ám egyúttal az elveinek szerinte megfelelő állam kereteit.

Innen nézve két téma tűnik különösen izgalmasnak, amelyek végigkísérik az *Anabaszisz*t. Az egyik, hogy a sikertelen lázadást követően a pusztá túléléseért az

¹⁰² Rasmussen (2009: xv–xix.) joggal mutat rá, hogy a *Kürosz nevelkedésében* a másik, a birodalomalapító Küroszt Xenophón pontosan ugyanilyen skrupulusok nélküli politikai vezetőnek írja le.

¹⁰³ Az összehasonlítást Howland (2000) lényegesen eltérő hangsúlyokkal teszi meg.

egész Közel-Keletet átszelő tízezer fős görög hadsereg előtt mindvégig ott az elvi lehetőség a megtelepedésre és egy önálló városállam létrehozására, sőt, ezt a jelek szerint Xenophón maga személyesen ambicionálná is, ám a katonák végső soron elutasítják. De nem kevésbé érdekes egy másik téma sem, hogy tudniillik Xenophón úgy válik a tízezer görög de facto vezetőjévé, hogy legitimitását folyamatosan korlátozza az a tény, hogy ő „csak” egy athéni, ezért formális vezetővé választása sértené a nagyobb presztízzsel rendelkező spártaiakat. Xenophónnak azzal kell végső soron szembenéznie, hogy a tízezer görög – mint politikai közösség – lényegében egy laza koalíció, amelynek egységét újra és újra meg kell teremteni, de amelynek belső törésvonalai akadályokat gördítenek a vezető ambíciói elé.

Ami az első témát, a városállam alapításának elmaradását illeti, ez nem csak annyiban kapcsolódik ahhoz, amit a Platónnal való összevetésről mondtam, hogy itt ugyanaz a probléma jelenik meg, mint Platónnál, csak éppen jellegzetesen nem utópikus keretben, hiszen az *Anabaszisz* egy valóságos történelmi helyzetet mutat be, hanem abban a tekintetben is tanulságos, hogy Xenophón a visszajáról, azaz az alapítás elmaradásának elbeszélésén keresztül veszi górcső alá a városalapítás kérdését. És ez azért fontos, mert önmagában a városállam alapításában nincs semmi utópikus, antik görög szemmel. Ilyen városállamok nagy számban jöttek létre és a tízezer fős görög zsoldosereg a mérete alapján nem lett volna sem túl kicsi, sem túl nagy ahhoz, hogy a városállam gerincét adó poliszpolgárok (πολίτης) közülük kerülhessenek ki. Igaz, nem a családjukkal voltak ott ezek a katonák, de az elég egyértelműen kiderül az *Anabaszisz*ből, hogy legalábbis sokakat elkísértek szeretőik, vagyis városalapítás esetén nem lettek volna kihalásra ítéelve. Mi volt hát az effektív akadálya annak, hogy a tízezer állig felfegyverzett görög várost alapítson, követve más görögök példáját? Talán az, hogy senkinek sem jutott az eszébe? Éppen ellenkezőleg! Xenophón egyszer komolyan elgondolkodik rajta, de a felháborodást látva inkább lemond róla (Xenophón, 2011: 380–383. [V. 6. 15–33.]), máskor pedig megvádolják azzal, hogy titokban ilyesmire törne (Xenophón, 2011: 384. [V. 7. 1–12.]), s később is felmerül annak lehetősége, hogy a trákok földjén szerezzon magának birtokot. A válasz ennél sokkal prózaibb: a katonák haza akarnak menni a családjukhoz, a saját földjükre vagy zsoldosként akarnak továbbszolgálni, ahelyett, hogy Hellasztól távol, ellenségétől körülvéve éljenek.

Xenophón végülis elég bölcsnek bizonyul ahhoz, hogy a tízezer görögöt hazavezesse és hogy ennek – a túlélésüket garantáló egység – érdekében lemondjon álmáról, hogy városalapító legyen. De a történetben nem csak az az érdekes, hogy az alapítás végül sikertelennek bizonyul, hanem az is, ahogy ezt Xenophón kezeli. Kikapogátja ugyanis a lehetséges és a lehetetlen határait. Belátja, hogy nem válhat városalapítóvá, de nem futamodik meg, hanem mindvégig nyitva hagyja a kérdést és így csak annyiról mond le, amennyiről feltétlenül szükséges, nem többről. Nem

ügy jár el tehát, mint Kürosz, aki megkísérli a lehetetlent és merészen nekivezeti seregét a többszörös túlerőnek (s közben kis híján sikerrel is jár), ám nem is az különbözteti meg tőle, hogy ne lenne ambíciója. Egyszerűen csak képes megtalálni a határt a nagyra törő álmok és a katasztrófába vezető önhittség között. Ha Kürosz kapcsán joggal beszélhetünk hübriszről (ὑβρις)¹⁰⁴, akkor érdemes megjegyezni, hogy Xenophón városalapítói ambíciói esetében ténylegesen is felmerül a hübrisz vádja a katonák között (Xenophón, 2001: 388–391. [V. 8. 1–26.]). Ám a kettejük közötti különbség éppen az, hogy Xenophón képes megállni a bukás felé vezető úton.

Hasonló korlátokra hívja fel a figyelmet a másik téma. Xenophón lehet bármilyen tehetséges és ügyes politikus, mindvégig meg kell küzdenie azzal, hogy a pozíciója milyen bizonytalan. Vezetővé úgy válik, például, hogy ehhez előbb meg kell hálnia a legfőbb görög parancsnokoknak a perzsák hitszegése következtében, s meg kell ürülnie nem csak a sereg legfőbb vezetői helyének (a spártai Klearkhosz halálával), de egy alárendelt vezetői helynek is (Xenophón vendéglátója, Proxenosz halálával). Ha Klearkhosz nem vész oda, Xenophón aligha kerülhet abba a helyzetbe, hogy a tízezer görögnek parancsokat osztogathasson, ám ami még ennél is fontosabb, Proxenosz halála kell ahhoz, hogy Xenophón előtt esély nyíljon arra, hogy az egész sereget vezetők között szóba jöhessen. Ez utóbbi nélkül ugyanis semmiféle támogatottságot nem tudhatott volna maga mögött, csak egyike lett volna a teljesen súlytalan személyeknek a seregben. Előbb tehát Proxenosz de facto utódává kellett válnia ahhoz, hogy Klearkhosz örökébe léphessen, hiszen a sereg végső soron apróbb-nagyobb, különböző háttérű kontingensek laza koalíciója volt, így Xenophón az egyik kontingens fölötti befolyás nélkül nyilván nem kaphatott volna semmilyen szerepet az egész sereg vezetésében.

Itt jön elő ismét a korlátok problémája: Xenophón egy kivételes pillanatban (amikor senki másnak sem volt elképzelése arról, hogy mit kellene tenni és a főbb vezetők mind halottak voltak) az egész görög sereg élére állhatott, s ehhez hozzásegíthette politikusi (szónoki) ügyessége, ám ami elég volt ahhoz, hogy Proxenosz utódjává tegye őt annak hajdani bizalmasaként, nem bizonyult elégnek, hogy kétségbevonhatatlan tekintélyt szerezzen neki az egész sereg élén. Hogy miért? Mert Xenophónnak szembe kellett néznie azzal a realitással, hogy ő nem egy homogén politikai közösség vezetője, hanem egy tőle függetlenül kialakult, már előzetesen létező törésvonalak által megosztott, plurális közösségé. Vannak ugyan pillanatok, amikor úgy fest, mintha az emberek formálisan is el tudnák őt fogadni egyszemélyi vezetőként, ám erre nem csak az emberek tényleges viselkedése cáfol rá, de Xenophón maga is képes belátni, hogy ehhez nem rendelkezik sem a szükséges erővel, sem a megfelelő legitimitással. Ezért hivatkozik folyton arra, hogy mindenképpen

¹⁰⁴ A kérdést részletesen elemzi Buzzetti, 2014: 41–42. és 77–78. A szerző arra mutat rá, hogy Xenophón a *Hellenikában* még egyértelműbb ebben a kérdésben, mint az *Anabasziszban*.

spártai vezetőre van szükség és ezért elégszik meg azzal, hogy de facto mégiscsak ő vezeti a sereget, sőt, van olyan pillanat is, amikor spártai társa, Kheiriszophosz távollétében egy időre egyedül marad vezetőként a sereg élén. Ám azt is el kell tűrnie, s ez jól mutatja, hogy valóban jól mérte fel lehetőségeit, hogy amikor a menetelés egy viszonylag kései pillanatában szavazásra kerül a sor, a katonák Kheiriszophosz egyszemélyi vezetése mellett döntsenek (igaz, miután ő lemondott a pusztá lehetőségéről is).

Az alapítás utópikus megközelítése pontosan ezt a belső megosztottságot és a belőle adódó korlátokat tünteti el a ténylegesen létező és fontos politikai problémák közül. A moralista Platónnál mindez a megalapítással létrehozott, igazságosságon alapuló politikai autoritás és az állampolgárok igazságosságra nevelésének kérdése, míg a mérsékelt antimoralista Xenophón pontosan az foglalkoztatja, hogy mit látunk, ha az alapítás aktusával nem ignoráljuk a politikai közösségekben létező belső megosztottságokból adódó tényleges problémákat. És a válasz, amit kínál, talán nem lelkesítő, de mindenképpen megfontolandó: úgy kell cselekedni, hogy meg kell próbálni a létező megosztottságokat a politikai cselekvés erőforrásává tenni. Ha például tudja, hogy a spártaiak irigykedése, illetve a spártaiaknak a többi görög előtti tekintélye aláásná az ő hatalmát, akkor nem szabad formálisan egyszemélyi vezetésre tölnie, hanem együtt kell működnie a spártaiakkal. A IV. könyv emlékezetes pillanata (Xenophón, 2001: 351–353. [IV. 6. 6–19.]), amikor Xenophón egy alkalommal azzal veszi rá a frontális támadásra készülő vezéreket egy óvatosabb, körültekintőbb támadási terv megvalósítására, hogy hízelegve arra hivatkozik, hogy a lopakodva előrenyomulás valójában nem méltatlan a spártaiakhoz, hiszen közismerten nevelésük fontos része, hogy ifjúként szabadon lophatnak, csak akkor és csak azért kapnak büntetést, ha rajtakapják őket. Kheiriszophosz erre azzal válaszol, hogy a lopásnak az athéniak is közismerten nagy mesterei, hiszen a közpénzeket a szigorú büntetések ellenére is szívesen lopják. Az otromba, bár kedélyes ríposzt alkalmat ad a spártainak arra, hogy kifejezze morális fölényét az athéni Xenophónnal szemben, miközben valójában éppen elfogadja annak javaslatát. Nyugodtan mondhatjuk, hogy ez az eset nem kivételes példa arra, hogy Xenophón milyen sokszor képes akarátát a tényleges erőviszonyokhoz igazítva keresztülvinni. Nincs tehát arról szó, hogy Xenophón szerint a korlátok figyelembevételé lehetetlené tenné a hatékony politikai cselekvést, csak arról, hogy nem lehet bármit és nem lehet bárhogy megtenni.

Mi tehát a mérsékelt antimoralizmus xenophóni változatának lényege? Egyrészt az, hogy a politikai rend törékenységére nem adható az igazságosságból kiinduló és azt mércéül választó normatív válasz. Nem mintha a morális megfontolásoknak nem lenne helye a politikai cselekvésben (szemben mondjuk a thuküidészi „athéni tézissel”, amely szerint az embereket mindig a félelem, a tekintélyre törek-

vés és az érdekek mozgatják), hanem az emberi motivációk túlságosan komplexek ahhoz, hogy a politikai rend igényeit kizárólag egyetlen szempontra alapozva ki lehessen elégíteni. Másrészt, ahogy azt az alapítás elmaradásának és a formális vezetővé választás lehetetlenségének példái mutatják, a politikai cselekvés valódi, normatív mércéje nem kizárólag a siker, hanem sokkal inkább annak a képességnek a megléte, hogy valaki hajlandó legyen figyelembe venni saját cselekvésének politikai korlátait. S mivel minderről Xenophón egy hangsúlyosan illegitim vállalkozás történetének elbeszélésébe ágyazva beszél, ezért nyilvánvaló, hogy teljes mértékben idegen tőle a kortárs realista elmélet obszessziója a legitimitás iránt. Másként megfogalmazva, igenis vannak a sikerességen túl politikai normái a politikai cselekvésnek és ezek a normák nem igényelnek olyan széleskörű megalapozást, amelyet a legitimitás fogalma kínál(na, ha képes lenne beteljesíteni azt a feladatot, amit sok kortárs realista szán neki).

Konklúzió

Az eddigiekben arról volt szó, hogy Xenophón *Anabaszisz*ában milyen választ nyerhetünk a kortárs realista elmélet egyik központi dilemmájára, amely a legitimitással kapcsolatos.

Míg a kortárs realisták a „might is right” felfogás elkerülése érdekében ragaszkodnak a legitimitás fogalmához, ugyanakkor határozottan tagadják, hogy azt nem politikai normákra kellene alapozni, addig Xenophón úgy mutatja be a politika normáit működésük közben, hogy sem „machiavellistává”, sem politikai moralistává nem válik, miközben a legitimitás fogalmát is mellőzni tudja. Az *Anabaszisz* ugyanis csak akkor lehetne moralista, ha Kürosz vagy Xenophón nem lázadók lennének vagy lázadásuknak világos erkölcsi igazolása lenne, illetve, ha a könyv elítélné őket, ám nem ez a helyzet. Megítélésük alapja ugyanis nem más, mint, hogy politikai vezetőként miként kezelik a különféle normák közötti elkerülhetetlen konfliktusokat. Ám mindeközben az *Anabaszisz* hangsúlyozottan nem legitim politikai vezetőket értékel pozitívan, de nem is kizárólag azzal méri érdemeiket, hogy mennyire sikeresen uralkodnak, vagyis elkerüli a korabeli athéni politikai kultúrában nem ismeretlen „might is right” felfogást. Ha le akarjuk vonni a tanulságot, akkor azt mondhatjuk, hogy Xenophón egyfajta politikai felelősségetikát dolgoz ki, amelyben a politikai normák nem moralisták, nem a legitimitásban gyökerezőek, ugyanakkor nem is „machiavellisták”, viszont nincsenek híján etikai megfontolásoknak.

Mindez nem azt jelenti, hogy, amennyiben elfogadjuk ezt egy a kortárs realista elmélet szempontjából releváns elméleti ajánlatként, akkor a legitimitás problémájától végképp búcsút kellene vennünk. Egyszerűen csak arról van szó, hogy ameny-

nyiben valóban realisták vagyunk, sosem fogunk olyan politikaelméleti megalapozást találni a politika normáinak, amely önmagában véve, pusztán az elmélet ereje által megvédene minket a „machiavellizmustól”, ezért a legitimitással kapcsolatos legtöbb kortárs realista elméleti erőfeszítés egyszerűen elvesztegetett dolog. A vigaszunk csak az lehet, miként azt Xenophón elképzelései is mutatják, hogy az így felfogott legitimitásnak korántsem csak a „might is right” az egyetlen alternatívája.

4. A demokrácia zsarnoksága:

A peloponnészoszi háború realista tanulságai

Bevezetés

Bárki, aki olvasta *A peloponnészoszi háborút*, az tudja, hogy a mű a korszak két legjelentősebb hatalma, Spárta és Athén példátlan méretű konfliktusának okait keresve indul. Ám – már csak azért is, mert Thuküdidész majdhogynem a háború elejétől a végéig dolgozott munkáján és vélhetően megélte a háború végét, még ha az események feldolgozásában nem is jutott el a végkifejletig – a szöveg fokozatosan egy másik, az athéni születésű, előkelő származású, a háború elején aktívan politizáló szerző számára különösen mardosó kérdés vizsgálatává alakul át.¹⁰⁵ Mi vezetett vajon a Periklész utáni Athén súlyos válságához a peloponnészoszi háborúban, ebben az egész athéni politikai kultúrát alapjaiban megrázó, végeláthatatlan és megnyerhetetlen küzdelemben?

A kérdés kétféleképpen válaszolható meg: kereshetjük az okokat az alkotmányban, vagyis a politikai intézmények megfelelő elrendezésében (illetve annak hiányában) és kereshetjük a helytelen politikai cselekvésben. Hogy sokan az előbbit látták fontosabbnak, azt jól mutatja, hogy a háború végén két alkalommal is összeomlott a demokratikus politikai rend Athénban. És ebben a korszakban alapozódott meg számos, a demokráciát kritikusan szemlélő álláspont is, ideértve a sokszor régimódi konzervatívként azonosított Pseudo-Xenophónt, s ami még érdekesebb: a Szókratész-kör tagjait, a harminc zsarnok közé tartozó Kritiásztól a majdani műveiben az ideális államformát kereső Platónon át a zsarnokságot bizonyos formáiban dicsérő Xenophónig. S mivel a Szókratész-kör szülte a klasszikus politikai filozófia számos alapszövegét, a demokráciával szembeni kritikájuk hosszú távú hatását nehéz lenne túlbecsülni.¹⁰⁶

Thuküdidész azonban sok tekintetben inkább a második problémára látszik fókuszálni. Idealizálva ábrázolja Periklész¹⁰⁷, a háború első idejének athéni vezetőjét és megsemmisítő kritikát nyújt az epigonokról, akik képteleneknek bizonyulnak uralni a tömeget, esetleg kiszolgálják vagy éppen fel is korbácsolják a tömeg szenvedélyeit. Ahogy fogalmaz: „Periklész [...] bár a tömeget szabadsága korlátozása nélkül kormányozta, nem a tömeg irányította őt, hanem inkább ő a tömeget [...] Utódai azonban [...] kezdték a tömeg kedvét keresni, s az államügyeket ennek a

¹⁰⁵ Thuküdidész viszonyához a peloponnészoszi háborúhoz lásd Cawkwell, 1997.

¹⁰⁶ Az ellenzékiesség formáiról az athéni politikai kultúrában lásd Ober, 1998.

¹⁰⁷ Nem mindenki gondolja így. Lásd pl. Foster, 2010.

tetszése szerint intézték.” (Thuküdidész, 1985: 170 [II: 65]) Mindez persze azt is jelenti, hogy Thuküdidésznek van mondanivalója a demokratikus alkotmányról, még ha az némiképp ambivalens is. Nem ítéli el ugyan teljesen, de a tömeg korlátozatlan uralmával kapcsolatban, ahogy az iménti idézetben is láttuk, meglehetősen gyanakvó. Éppen ezért nem meglepő, hogy a periklészi demokráciát azért dicséri, mert tényleges működése nem esett egybe formális intézményeinek alapelveivel. A II. könyvben azt írja róla, hogy „névlegesen ugyan demokrácia [...], valójában az első polgár uralma” volt (Thuküdidész, 1985: 170 [II: 65.]). S hogy ez a sajátos megközelítés nem kizárólag Periklész kivételes egyéniségének szólt, azt mutatja, hogy a vázlatos állapotban fennmaradt VIII. könyvben azzal a meghökkentő megjegyzéssel kommentálja a négyszázak uralmának bukását és az annak nyomán felálló, az „öt-ezrek” (tulajdonképpen minden nehézfegyverzetű férfit magában foglaló) gyűlésén alapuló új rendszer bevezetését, hogy „ekkor bizonyították be az athéniak először – legalábbis az én életemben –, hogy jól tudják kormányozni magukat, s megtalálták a józan középutat a kevesek és a tömeg uralma között, s elsősorban ez segítette a szomorú helyzetbe került várost a felemelkedésben” (Thuküdidész, 1985: 696 [VIII: 97.]) Nehéz lenne megmondani (a fenti fordítás alapján pedig végképp), hogy Thuküdidész itt pontosan mire gondolhatott: valamiféle kevert alkotmány mellett foglalt állást vagy a demokrácia visszatérése felé tett lépéseket ünnepelte (még ha korlátozott formában is)? A legtöbb, amit elmondhatunk az idézet alapján – úgy tűnik legalábbis számomra – az, hogy Thuküdidész szerint az athéniak ekkori tettei segítették őket kikecmeregni súlyos válságukból, mert az ekkor végrehajtott alkotmányos változtatásokban sikerült megtalálniuk a megfelelő mértéket. Az effajta megjegyzések pedig arra utalnak, hogy Thuküdidész számára valóban nem annyira az alkotmány alapelvei, hanem működésük volt fontosabb.

Modern realista nézőpontból nézve ugyanakkor könnyen támadhat az a benyomásunk, hogy Thuküdidész a látszat ellenére végső soron mégiscsak Periklész kritikus, aki egy fenntarthatatlan rendszert hagyott örökül.¹⁰⁸ Ám én úgy gondolom, hogy ha a *peloponnészoszi háború* problematikáját az antik realizmus szemszögéből próbáljuk felmérni, akkor egészen más képet kapunk.¹⁰⁹ Az athéni politikai kultúra gyermekeként Thuküdidész számára a türannisz az egyik legfőbb politikai veszély s azt is látja, hogy a demokrácia bizonyos elemei (nevezetesen a sokaság szenvedélyei és állhatatlansága) állandó készletést jelentenek a zsarnokságba csúszásra. Periklész nagysága Thuküdidész számára éppen abban állt, hogy jó politikai vezetőként meg tudta találni erre a megfelelő ellenszert, míg utódai nem. Sőt, hogy a posztperiklészi kor politikusai – mint majd látni fogjuk – olyan

¹⁰⁸ Ehhez lásd Illés, 2015.

¹⁰⁹ Az alábbiakban következő gondolatmenet mélységben nem hasonlítható Hawthorn, 2014 lenyűgöző, kortárs realista kérdéseket és történeti érzékenységet egyesítő művéhez, de az alapvető irányok hasonlóak.

politikát követtek, amely épp ellentétes volt Periklész tanácsaival. Periklész ugyanis azt mondta, hogy a spártaiak elleni háború megnyerésének az a feltétele, hogy az athéniak tartóztassák meg magukat és ne törekedjenek hatalmuk öncélú bővítésére (Thuküdidész, 1985: 169 [II: 65]).

Miben látta tehát Thuküdidész a krízis okát? Hogy ezt megérthessük, ahhoz egy a fejezet szempontjából kulcsfontosságú módszertani problémára kell felfigyelnünk.¹¹⁰ Thuküdidész ugyanis annak köszönhetően vált a modern történetírás előfutárává, egyúttal a realizmus klasszikusává, hogy Athén és Spárta összecsapásának okait keresve minduntalan hangsúlyozta, hogy mögé kell néznünk azoknak az indokoknak, amelyeket a két fél saját tetteinek igazolására hozott fel és azokat a motívumokat kell megértenünk, amelyek a tényleges tetteket mozgatták. A hasadás a moralista retorika és a tényleges motivációk között kézenfekvővé tesz, hogy Thuküdidészt egyfajta anti-moralista szerzőként olvassuk. A módszertani problémát az okozza ugyanakkor, hogy bizonyos szereplők előszeretettel használnak anti-moralista érveket. Ezért nevezik sokszor „athéni tézisnek” azt a doktrínát, amit az athéniak kezdettől hirdetnek, s amelyik szerint mindenkit természeténél fogva háromféle motiváció hajt: a félelem (δέος), a tekintély (τιμή) és az érdek (ὠφέλεια). Csakhogy épp Thuküdidész próbál arra tanítani minket, hogy egy dolog, amit valaki mond saját motívumairól és egy másik, amiért valójában cselekszik. Nem elég tehát felidézni a szövegben a tetszetős (provokációszámba menően nyers) anti-moralista kijelentéseket, azt is meg kell vizsgálnunk, Thuküdidész hogyan teszi egymás mellé a tetteket és a szavakat.

Ha pedig ezeket is figyelembe vesszük, egy zavarbaejtően komplex, több rétegű elemzést kapunk Thuküdidész koráról és a nagy válságról. Számos jel utal arra, hogy Thuküdidész anti-moralizmusa lényegesen mérsékeltebb volt az „athéni tézist” képviselő athéni vezetőkénél és hogy az athéni politikai kultúra gyermekéhez illően kritikus szemmel nézte, miként válik Athén egyre zsarnokibbá (a jeltől Thuküdidész athéni kortársai látszólag maguk nem szégyellték), anélkül, hogy moralista kritikát fogalmazott volna meg vele szemben. Az is egyértelműnek tűnik, hogy Thuküdidész nem kizárólag a demokratikus alkotmányt hibáztatta a történelemért, bár gondosan megmutatta, milyen vonásai hajlamosítják a demokráciát a zsarnokságba fordulásra. S ha nem az alkotmányt, akkor mit? Mindenekelőtt a posztperiklészi kor politikai vezetőinek alkalmatlanságát, akik képtelenek voltak ellensúlyozni a demokratikus alkotmánynak ezt a beépített hibáját, sőt, még fel is erősítették negatív hatásait.

Vagyis a thuküdidészi szöveg által felvetett módszertani probléma azért fontos, mert megmutatja, hogyan ítélnéjük meg leginkább a thuküdidészi intenciók-

¹¹⁰ Némiképp más kiindulópontból nagyon hasonló problémákhoz jut Jaffé, 2017, aki az I. könyvet elemzi a háború okainak felderítése céljából.

nak megfelelően a peloponnészoszi háború fejleményeit. Nem elég arra figyelniük, hogy ki mit mond, hanem arra is, milyen események sorába ágyazva mondja el. Ha ezt nem tesszük ugyanis, akkor könnyen elveszhetünk a szavak és a tettek közötti ellentmondások útvesztőjében.¹¹¹

Az alábbiakban mindezt *A peloponnészoszi háború* egyik részletével, az úgynevezett „mélосzi dialógussal” fogom illusztrálni. Az ugyanis nagyon jó példa annak, hogy a szavaival néha annak is lehet igaza, aki a tetteit rosszul választja meg, és hogy bizonyos helyzetekben azokra is érdemes lehet hallgatni, akiknek szavait mélységesen elítéljük.

A méloszi dialógus: tanácskozó beszéd, (proto)platóni dialógus vagy (kvázi)tragédia?

A peloponnészoszi háború V. könyvének egyik epizódja mára „mélосzi dialógusként”, szinte önálló életre kelve vált a politikai realizmus egyik alapszövegévé (miközben maga az egész mű is hasonló szerepet tölt be), nem csak a szűk értelemben vett politikai filozófia, de a nemzetközi kapcsolatok (IR) elmélete terén is. Önálló karrierjét nem csak annak köszönheti, hogy a politikai realizmus problémái nagy sűrűségben fordulnak elő ezen a helyen, hanem a részlet formai zártsága miatt is. Az önmagában nem különösebben jelentős eset, egy kicsiny, dór (tehát a spártai oldal felé elvileg elfogultabb, ám) a háború eleje óta semleges kis sziget athéni leigázása meglepően nagy terjedelemben van bemutatva és az erre szánt hely nagy részét egy meglehetősen feszült vita teszi ki a mélosziak és az athéni inváziós sereg vezetői között. A dialógusforma erős drámaiságot kölcsönöz a helyzetnek, s az elhangzó érveket nem lehet elválasztani attól, hogy a két fél milyen aszimmetrikus hatalmi helyzetben van egymáshoz képest és hogy aszimmetrikus a két fél döntési helyzete is. Míg a mélosziaknak élet és halál között kell választaniuk (erre még többször vissza fogunk térni), addig az athéniaknak hatalmuk kiterjesztése és a mélosziak semlegességének tiszteletben tartása között. Mindez óhatatlanul ítélkezésre készíti az olvasót, felkelti szenvedélyeit és együttérzést vált ki belőle, vagyis szinte felkínálja magát, hogy egy (mini)tragédiaként, poétikai megformáltságát tekintetbe véve olvassuk.¹¹²

A műfaji problémát nem csak az okozza, hogy a „mélосzi dialógus” párbeszédes formájú és nem is csak az erős érzelmeket kiváltó téma, hanem, hogy (akárcsak Thuküdidész szövegének más részei is), gyakran viszonylag magas absztrakciós szinten és ennek megfelelő sajátos, nem mindig könnyen érthető nyelvezettel van

¹¹¹ Hasonló megfontolásokból az itt képviseltéktől jelentősen eltérő következtetésekre jut Crane 1998, aki amellet érvel, hogy Thuküdidész provokatív szándékkal alakította ki a maga egyoldalú koncepcióját.

¹¹² Thuküdidész és irodalom kapcsolatához lásd Hornblower 2004, valamint Tsakmakis – Tamiolaki 2013.

megfogalmazva, szinte filozófiai dialógusnak tűnik, ugyanakkor kora eseményeiről kíván beszámolót adni. Mindebből adódik a kérdés, hogy mindez „pusztán” történetírás-e vagy egyenesen politikai filozófia, esetleg a fikciós művekkel – kiváltképpen az athéni tragédiákkal – rokonítható¹¹³. Ennek a kérdésnek nagy hagyománya és szerteágazó irodalma van, amire itt most nem lehet részletesen kitérni. Elég annyi, hogy jó okunk van nem a tények pusztá rögzítéseként olvasni a „mélósi dialógust”, ám, mint látni fogjuk, gondban lennénk akkor is, ha pusztán filozófiai érvek ütköztetését látnánk benne.¹¹⁴ A tragikus olvasatra azért van szükség, mert ennek a szövegrésznek az esetében ez segít a leginkább megoldani a bevezetőben jelzett módszertani problémát és választ találni a kínzó kérdésre, hogy ki méltó az együttérzésünkre, kinek van igaza, ki követ el hibát.

Az antik tragédia-felfogással kapcsolatos elméletek alapján pedig rögtön háromféle elképzelésünk is lehet arra vonatkozóan, hogy miként értelmezhető ez a drámai alaphelyzet: (1) az egyik az, hogy a mélosziak hübriszt követnek el azzal, hogy szembeállnak a túlerővel, s ebben az esetben együttérzésünk lehet ugyan az övék, ám a történetben az igazságosság és a hatalom konfliktusa elkerülhetetlen és természetes – ez egyfajta realista olvasatot tesz lehetővé¹¹⁵; (2) a másik lehetőség az, hogy a mélosziak bukása elkerülhetetlen, de kiállásuk tiszteletreméltó – ez az *Antigoné*hoz hasonló moralista olvasatot eredményez; s végül (3) a mélosziak bukása ugyan elkerülhetetlen, de az athéniak követnek el hübriszt és ebben az esetben ez a kis epizód elsősorban a mű egészén belül nyeri el értelmét, mint az athéniak bukásának lehetséges magyarázata.

Ezek a lehetséges értelmezések mind fellelhetők a szakirodalomban és úgy gondolom, hogy mögöttük, ha többnyire implicit módon, bár nem egyszer nyíltan kimondva is, a méloszi dialógus tragédiaként való olvasata áll. Mint majd látni fogjuk, a két fél érvei önmagukban korántsem teszik könnyűvé annak eldöntését, hogy kinek a megfontolásai erősebbek és a leírt vita sem pusztán dialógus, hanem olyan eseménysor, ahol a dialogikus forma nem pusztán az érvek eladásának, ütköztetésének semleges módja, hanem egy drámai konfliktus kibontásának eszköze.

¹¹³ Hosszú hagyománya van annak, hogy Thuküidész valamilyen módon az athéni tragédia műfajával hozzuk kapcsolatba. A dolog nem is teljesen abszurd, hiszen pl. Arisztotelész a *Poétikában* a tragédiát nem annak alapján választotta el a történetírástól, hogy az egyik próza, a másik verses. Az aiszkhüloszi párhuzamokra lásd Cornford 1907. Az én gondolatmenetemben a párhuzam inkább szophoklészi, bár ez nem tűnik sorsdöntő kérdésnek a szememben. További, a témában fontos szöveg Lebow 2003 és különösen izgalmas Shanske 2007. Ugyanakkor nem mindenki ért egyet a tragédia szerepével Thuküidész gondolkodásában. Lásd pl. Powell 1988 és Palmer 1992.

¹¹⁴ Strauss 1964 nevezetes módon állította szembe a történetíró Thuküidész és a filozófus Platón alakját és tett kísérletet a kétféle nézőpont összeegyeztetésére. Nem ő volt az első és nem is az utolsó. Lásd például Grene 1965. Nem mindenki gondolja azonban úgy, hogy Thuküidész műve elsősorban történetírásként lenne értelmezhető.

¹¹⁵ A tragédiának ez az eleme az átvezetés Bernard Williams számára a görög etikai felfogás és a modern politikai realizmus között. Lásd Williams 1993: 164.

Ez pedig azért is fontos, mert nem minden párbeszéd formájú filozófiai reflexiót érdemes drámaként olvasnunk. Az eredetét ugyancsak a peloponnészoszi háború idejére visszavezető platóni dialógus műfajában például korántsem mindig egyformán fontos a kerettörténet. Ráadásul nem is minden modern politikai filozófiai iskola egyformán érzékeny e műfaji kérdésekre. Hiába tűnik például fontosabbnak a kerettörténet az *Államban* mint mondjuk a *Törvényekben*, azért könnyen nevétség tárgyává válhat az az értelmező, aki az *Államban* leírtak értelmezésében kiemelt jelentőséget tulajdonít a dialógus alapszituációjának. Így járt például néhány kritikus tollán Allan Bloom, aki a maga nemében briliáns esszében interpretálta az *Államot* ezzel a jellegzetesen straussianus módszerrel (Bloom 1968).

Emellett persze az is felvethető, hogy a méloszi dialógus tulajdonképpen nem is filozófiai szöveg, hanem egy konkrét tanácskozás leírása (fikcionalizált formában). Ezért műfaji értelemben talán nem is egy fikciós műfaj, a tragédia és nem is egy filozófiai műfaj, a platóni dialógus tűnik a legközelebbi párhuzamnak, hanem az athéni és más népgyűlések tanácskozásai, amelyek szükségletei teremtették meg a retorika tudományát, ahogy azt kortársi leírásokból, kézikönyvekből ismerjük, különös tekintettel Gorgiaszra vagy Arisztotelészre. Mivel a szöveg tele van explicit utalásokkal a tanácskozási formára, ezért ez a felvetés nagyon is indokoltnak tűnhet és az általam javasolt olvasattal nem is feltétlenül ütközik. A tragédia ugyanis, legalábbis Arisztotelész *Poétikája* szerint (Arisztotelész 2007) szerint, a tettek és az élet utánzása a cselekedetek, jellemek, nyelv és gondolkodásmód segítségével (egyéb eszközökről most nem szólva), mégpedig úgy, hogy bemutatja a cselekvő emberekkel megtörténő szerencsés vagy szerencsétlen fordulatokat és a felismeréseiket is. E definíció szerint tanácskozás is lehet tragikus, amint azt egyébként az *Antigonében* is láthattuk, ahol a kórus és Kreón párbeszéde nem egyszer öltötte a tanácskozás jellegét.

Ami miatt mégis hasznosabbnak tűnik a tragikus mozzanatot kiemelni, az három dolog: egyrészt, a méloszi dialógus tagadhatatlanul tragikus karaktere, drámai feszültsége; másrészt pedig azért, mert az athéniak már a dialógus elején lemondanak a rétorok kedvenc eszközéről, a hosszú, összefüggő beszéd alkalmazásáról. Harmadrészt pedig, Thuküdidész érdekes módon, egy elhallgatással alakítja a történetet. Csak a figyelmes olvasó emlékezhet ugyanis arra a részletre, amely a „méloszi dialógus” során fel sem merül, hogy ti. Méloszt az athéniak egyszer már sikertelenül ostromolták meg (Thuküdidész, 1985: 271 [III: 91]). Márpedig akkor 60 hajóval és kétezer nehézfegyverzetűvel vágtak neki a kalandnak, most a szövetségesekkel együtt is mindössze 38 hajóval és 1520 katonával jönnek újra. Nem kétséges, hogy egyrészt ez a múltbeli tapasztalat befolyásolta a mélosziak viselkedését a „méloszi dialógus”-ban bemutatott időszakban, másrészt az erőviszonyok ott és akkor korántsem voltak olyan egyenlőtlenek, mint ahogy azt a párbeszéd

szavai sugallják. Őszintén szólva meglepő is lett volna, ha ez a téma nem kerül elő a ténylegesen lezajlott megbeszéléseken, ám a Thuküdidész által rögzített dialógusban mindennek semmi nyoma. Ez az alighanem tudatos fikcionalizációs gesztus sokat tett azért, hogy a dialógus drámaibbá, a tét nagyobbá, a végkimenetel pedig a szükségszerűség fogalmaival leírhatóvá váljék.

Ezért a „mélózi dialógust” még kevésbé tűnik problémásnak, ha nem is szabályos tragédiaként, de legalább egy a tragédia műfaját felidéző megformáltságú epizódként olvasni, mint egy platóni dialógust. Ennek megfelelően a továbbiakban úgy fogok továbbhaladni, hogy a két fél érveinek ütközését a drámai esemény sor logikájának megfelelően rekonstruálom majd.

A dolog haszna, hogy általa feltehetővé válik az a kérdés, hogy mit tesznek a felek, amikor ilyen vagy olyan érveket használnak és kirajzolódik közben a vita mint esemény szerkezete is.

A méloszi dialógus mint tragikus történet

A méloszi dialógus egésze ismétlődő összecsapások sorozatából áll, amelyeknek a forgatókönyve nagyjából ugyanaz: az athéniak diktálnak, majd az első – technikai – kérdést és a végső döntést leszámítva a mélosziak rendre előbb visszatámadnak, majd meghátrálnak, láthatóan abban a reményben, hogy érvek széles skáláját mozgósítva végül csak meg tudják győzni az athéniakat, ha nem is igazukról, de legalább arról, hogy érdemes őket békén hagyniuk.

A két kivétel közül az első látszólag is nem fontos ügy: az athéniak az egész nép előtt akarnak szólni, a mélosziak viszont a főemberek tanácsában akarják megvitatni az athéni követeléseket (Thuküdidész, 1985: 453 [V:84]). Miért? Ehhez értenünk kell két dolgot: az egyik, hogy a mélosziak oligarchikus alkotmány alatt élnek, az athéniak pedig a háború során előszeretettel terjesztik a demokratikus alkotmányt. A kétféle eljárás közötti választás praktikus és elvi szempontból is nézhető: gyakorlati szempontból az athéni javaslat a méloszi oligarchák hatalmára irányuló közvetlen fenyegetés, elvi értelemben pedig a szenvedélyeik által uralt, zsarnokságra hajlamos nép demokratikus módszere áll szemben a kevesek uralmára jellemzőnek tartott deliberatív módszerrel. Mindkét szempontból érthető, ha ezen a ponton a mélosziak megmakacsolják magukat. A kérdés csak az, az athéniak miért engednek. Alighanem azért, mert – ahogy később ki is fejtik – ők a mélosziakat békésen akarják meghódítani, ha lehet, ezt pedig a tárgyalás elmaradása rögtön kizárná.

A helyzet pikantériája, hogy maguk az athéniak nagyon pontosan pontosan tudják, miről van szó, hiszen, miután belátják, hogy a mélosziak ragaszkodnak a szűkebb körű megvitatáshoz, cinikusan ők maguk javasolják, hogy ne hosszú beszédekben fejtsek ki az álláspontjukat, hanem legyen mód a közbevetésre (Thukü-

didész, 1985: 454 [V: 85]). A beszédek és a vita mint eljárás ilyenén szembeállítására nem csak annak nyílt kimondását jelenti, hogy az athéniak átlátják a mélosziak politikai félelmeit, hanem egyúttal ironikus „gesztus” is feléjük, amely azt sugallja, hogy az athéni álláspont nem csak az erővel való fenyegetéssel vagy a sokaság szenvedélyeinek befolyásolásával, de higgadt érveléssel is megvédhető. (A kétféle módszer szembeállítása nem ok nélkül emlékeztet Gorgiasz és Szókratész módszerének különbségére a *Gorgiasz*ból vagy Thraszümakhosz és Szókratész módszerének különbségére az *Államból*. Mindkét platóni dialógus ugyanabból az athéni politikai kultúrából fejlődik ki ugyanis, mint Thuküdidész műve; és a retorika összekapcsolása a manipulációval a jelek szerint a legkevésbé sem platóni invenció.¹¹⁶)

A második kivétel viszont elsőre is a dolog lényegéhez látszik tartozni: a mélosziak a dialógus végére sem hajlandók behódolni, az athéniak viszont nem ismernek kompromisszumot, így nem marad más, mint, hogy harcban dőljön el kettejük konfliktusa. Ott pedig – nem meglepő módon – végül győz a nyers erő: az athéniak legyőzik a mélosziakat, a férfiakat leölik, a többieket pedig eladják rabszolgának. Ha meg akarjuk ítélni, vajon a mélosziak helyesen döntöttek-e, nem csak azt kell mérlegre tennünk, hogy a sorsuk az elpusztulás lett, hanem, hogy a végső döntésük nem jellemző a dialógus egészére abban az értelemben, hogy korábban mindig óvakodtak felmérgetni az athéniakat. Ha tehát végül mégsem engedtek, azt nem lenne méltányos kizárólag annak alapján megítélni, hogy mi volt a végső döntésük, hanem az odavezető utat is érdemes figyelembe venni.

Ennek az odavezető útnak pedig két alapvető vonása van. Az egyik, hogy mint majd látni fogjuk, a mélosziak nem intranzigens moralisták. Bár érveik között az igazságosság is megjelenik, az athéniakat főként saját érdekeikre, biztonságukra hivatkozással próbálják meggyőzni. Mindez azt sugallja, hogy aki a mélosziak végső döntésében elvont elvekhez való fanatikus ragaszkodást akar látni, az alapvetően ismeri félre a helyzetet. Az athéniak szélsőséges anti-moralizmusával a méloszi dialógusban mérsékelt anti-moralizmus és óvatosan képviselt moralizmus keveréke áll szemben. Nem nehéz felismerni a mélosziak érveinek Haimónra emlékeztető politikai bölcsességét (sokkal inkább, mint Antigoné moralizmusát), miközben az athéniak radikalitása Kreón karikatürisztikus és egyúttal önfelzárkózó logikájára emlékeztet inkább. Mindez arra hajlamosítja az embert, hogy a méloszi dialógusban Athén bukásának előjeleit keresse.

A dialógusnak azonban van egy másik alapvető vonása is: ez pedig az, ami a darab elejének és végének, e két kivételesnek mondható pillanatnak az összehasonlásából válik nyilvánvalóvá. Az tudniillik, hogy a mélosziak tragédiához vezető hűbrisze az, hogy a méloszi oligarchák azonosítják magukat városukkal. A valódi tét ugyanis valójában kezdetben nem Mélosz túlélése, hanem csak az oligarchikus

¹¹⁶ Bővebben lásd Hudson-Williams, 1950.

alkotmány haszonélvezőie, de ezt a méloszi főemberek nem akarják elismerni. Az azonosítás rögtön megtörtént már a dialógus elején, amikor a mélosziak nem voltak hajlandók elfogadni, hogy az athéniak a néphez szóljanak és a tárgyalás feltételévé tették meg a szűk körű tanácskozási formát. Vagyis már ekkor előre helyezték saját hatalmukat a közösség túlélésének, s így érthető az is, miért nem hódolhattak be Athén előtt: akkor ugyanis nem őrizhették volna meg a hatalmukat, amit ők Mélosz egészének létezésével azonosítottak mindvégig. Holott ennek nem kellene így lennie, s erről az athéniak meg is próbálták meggyőzni őket, ám hiába. A méloszi oligarchák ugyanabba a hibába estek, mint Kreón (vagy Oidipusz): hatalmuk türannikus természetűvé vált abban a pillanatban, amint képtelenek lettek szétválasztani magukat és a várost, amelynek urai voltak. Ez viszont arra utal, hogy a mélosziak sorsa egy nagyon speciális okból elkerülhetetlen és ezért a méloszi oligarcháké a felelősség. Hiába hivatkoztak ugyanis ők nem minden indok nélkül az igazságosságra éppúgy, mint az athéniak biztonságára, amikor egy legyőzhetetlen túlerővel kerültek szembe, képtelenek voltak erre hübrisz nélkül reagálni. Ezen a ponton Kreón eszement szembeszállása Zeusszal és a szerelem hatalmával meghökkentően erős párhuzamot mutat a méloszi oligarchák viselkedésével.

S hogy miért érdekes ez? Mert, ha valamelyest is komolyanvehető az, amit írtam, akkor egyértelműen szétválík az a kérdés, hogy a mélosziak hibásak-e a bukásuk miatt vagy sem és az, hogy kinek van igaza a mélosziak és az athéniak vitájában. Utóbbi kérdésben ugyanis nehéz nem elismerni a mélosziak érveinek erejét, de az előbbi kérdés már nem ennyire egyértelmű. Hiába nem számíthat sok rokonszenvre ugyanis az athéniak brutalitása és érvelésük szélsőségesége, ha egyszer a méloszi oligarchák egész városukat feláldozzák saját hatalmuk oltárán. Nem tagadhatunk meg tőlük ugyan minden tiszteletet, hiszen a dialógus nagyobbik részében képesek ügyüket rokonszenvensé tenni és az athéniakat rossz színben feltűntetni, de a végső döntés pillanatában mégiscsak ragaszkodnak a hübriszükhöz és ezzel elkerülhetetlenné teszik a tragédiát, amelynek igazi súlyát az adja meg, hogy magukkal rántják a bukásba az egész várost. Tanulságos ebből a szempontból a város bukása is: kezdeti sikerek után végül árulás is hozzájárul ahhoz, hogy az athéniak bejutnak a falak közé. A jelek szerint tehát nem mindenki azonosítja saját túlélését az oligarchák uralmával és jobban bízik az athéniak kegyelmében, mint saját vezetőikben. A tragédia viszont éppen ezáltal tud betejesezni, mivel az athéniak hírből sem ismerik a kegyelmet: a férfiakat mind lemészárolják.¹¹⁷

Ezek után érdemes megnézni, hogyan jutunk el eddig a tragikus végpontig!

Mint láttuk, az első összecsapás akörül forog, az egész nép előtt beszéljenek-e az athéniak vagy szűkebb kör előtt, s itt még meghátrálnak az athéniak. Ám amikor

¹¹⁷ Az itt kifejtettekkel ellentétben Connor, 1984: 153 kifejezetten azt hangsúlyozza, hogy a végkifejlet leírása mennyire kifejtetlen és közömbös.

a tanácskozás formájára vonatkozó javaslatukra a mélosziak azzal felelnek, hogy ellentmondást látnak a tanácskozás formája és az athéni sereg jelenléte között, az athéniak brutális őszinteséggel közlik velük, hogy egyetlen dolgról eshet szó közöttük és ez a mélosziak megmaradása vagy megsemmisülése, amihez pedig elég jól illik az athéni sereg ittléte, mire a mélosziak kénytelenek meghátrálni és elismerni, hogy ez a tanácskozás nem egyenlő felek párbeszéde.

Hogy miért fontos mindez, azt a vita következő köre teszi nyilvánvalóvá, amikor az athéniak közlik, hogy az igazságosság (δικαιοσύνη) szempontjainak nincs helye a tanácskozásban, mert az csak erőre (δύναμις) nézve egyenlő felek között értelmezhető, s hogy különben is, mindenki képes érveket hozni fel tettei igazolására. Erre még a mélosziak megpróbálkoznak azzal, hogy az igazságosság szempontját megmentsék azzal, hogy az valójában nem összeegyeztethetetlen a haszon (ἀγαθός) kérdésével, mert, hogy ki erősebb és mikor, az mindig változik, ezért egy állandó igazságosság megfelelően hosszú időtávon mindenkinek hasznosabb, mint ha mindig az aktuális erőviszonyok alakítanák az emberi viszonyokat.

A mélosziak érvelése ezen a ponton mai szemmel nézve leginkább protohobbesianusnak tűnik (kortársi párhuzamként persze ott van Glaukón okfejtése az Államból, amely szerint az igazságosság a gyengék megállapodása az erősebbek zsarnokságával szemben) és világosan elválik egy szigorúan moralista érveléstől. Ami azt is jelenti, hogy az athéniak vagy kénytelenek belátni, hogy a mélosziak nem teljesen eszköztelenek a vitában vagy a lehető legradikálisabb álláspontra kell helyezkedniük.

Márpedig ők az utóbbit teszik. Egyrészt cinikus módon kiforgatják a mélosziak szavait és azzal utasítják el érvelésüket, hogy a legyőzött egykori uralkodó úgyszemint számíthat a legyőzöttek irgalmára, másrészt emlékeztetik a mélosziakat, hogy a tanácskozásuk témája különben sem az athéniak jövője, hanem a mélosziaké, s hogy ebben az esetben a mélosziak behódolása lenne az a megoldás, amely mindenki számára a legnagyobb haszonnal kecsegtetne.

Az újabb körben a mélosziak kénytelenek innen, az athéniak által megfogalmazott álláspontból kiindulva tovább vitatkozni. Azt kérdezik ezért, hogy miért is lenne hasznos számukra, amit az athéniak javasolnak. Ekkor azzal próbálkoznak, hogy az athéni javaslat számukra a szabadság elvesztését jelentené, s megkérdezik, hogy ér-e ez annyit nekik, mint az athéniaknak az uralmuk kiterjesztése.

E gondolat rejtett előfeltevése az, hogy két egyenlő fél alkudozik, ahol az előnyök és hátrányok összemérhetők (mint láttuk, ez volt az a feltevés, aminek alapján a mélosziak korábban kifogásolták, hogy egy hódító sereg árnyékában kell vitatkozniuk). Ezt természetesen az athéniak nem is hagyják szó nélkül és nyersen azt vetik oda, hogy a mélosziak számára a tét a legszörnyűbb elkerülése, s ők, az athéniak azzal nyerne, ha a mélosziakat nem teszik tönkre.

Éppen ebbe kapaszkodnak bele egy pillanatra a mélosziak, azt kérdezve, hogy nem lenne-e jobb, ha az athéniak és a mélosziak barátokká válnának és a mélosziak semlegesek maradnának továbbra is? A menetrendszerű athéni válasz ismét brutális: a mélosziak barátsága káros lenne, amennyiben az athéniak gyengeségét tanúsítaná alattvalóik szemében, s így sokkal károsabb volna annál, mint amennyi kárt az okozhat, ha a mélosziak ellenállnak. Ez a riposzt egyrészt arról a mély meggyőződésről tanúskodik, hogy a mélosziak esélytelenek a harcban az athéniak ellen, másrészt, hogy az athéniak kizárólag erőben és hatalomban hajlandók gondolkodni, s ezért a mélosziak meg nem hódítása a gyengeség jele lenne.

Az athéniak válasza annyira radikális, hogy az egy pillanatra ki is zökkenti a mélosziakat a szerepükből, hogy mérsékelt anti-moralizmussal érvelnek az athéni követelések ellen és most csodálkozva kérdezik, hogy az athéniak alattvalói nem tudnak-e különbséget tenni aközött, ha valaki egy semleges várost nem igaz le és aközött, ha egy ellenséget győz le. A különbségtétel nyilván moralista alapon értelmezhető elsősorban, hiszen arról szól, hogy az egyik megérdemli, hogy megtámadják, a másik nem. És éppen ezért természetesen nem is releváns az athéniak szélsőséges anti-moralizmusa szempontjából. Az athéniak szemrebbenés nélkül meg is ismétlik, hogy az alattvalóik is tisztában vannak vele, hogy mindenki igazolni tudja magát és hogy kizárólag az erő számít. Ha a mélosziakat az athéniak nem hódítják meg, akkor az a mélosziak erejét mutatja meg az athéniakkal szemben. Márpedig az athéniaknak nagyon gyengéknek kell lenniük, ha a mélosziakat nem tudják legyőzni. Ily módon, az athéniak számára saját biztonságuk kulcsa a mélosziak fölötti erődemonstráció.

Érdemes megfigyelni, hogy – amiként azt kicsit korábban az athéniak már nyíltan be is vallották –, a mélosziak leigázását még csak nem is a (papíron éppen szünetelő) Spárta elleni háború szükségletei igazolják. Azt ugyanis lehetne moralista érvekkel megvédeni (feltéve, hogy az athéniak igazságos háborút vívnak) vagy legalábbis mérsékeltebb anti-moralista érvekkel megtámogatni, mondván, hogy bár a mélosziak maguk nem tettek semmi rosszat, de Spárta legyőzéséhez szükség van az ő leigázásukra. Mindez pedig azért fontos, mert így automatikusan elvesztik jelentőségüket azok a méloszi érvek, amelyek saját, a peloponnészoszi háborúban betöltött semleges státusukra hivatkoznak mérsékelt anti-moralizmussal. Az athéni érvelés ennél ugyanis sokkal radikálisabb: Mélosz önmaga miatt, sőt, bizonyos értelemben éppen kicsinyége miatt nem maradhat Athéntől független, mert pusztá létezése is Athén hatalmának korlátaira mutat rá. S ha Athén hatalmának vannak korlátai, sugallják az athéniak, akkor ez arra ingerelhet másokat is, hogy ellenük forduljanak.

Ezért kénytelenek a mélosziak még egy lépést hátrálni és arra rákérdezni, hogy miből gondolják az athéniak, hogy a semleges államok leigázása nem fogja kétségbeesett ellenállásra sarkallni a többi hasonló városállamot? Itt már nem az

igazságosság az érv, nem is annak gyengébb, anti-moralista átértelmezése, nem is a Mélosz elleni háború athéni költsége, hanem az, hogy vajon nem ismerik-e félre a félelem lelki hatásait az athéniak, amikor abban bíznak, hogy a mélosziak behódolása féken tartja az ellenfeleiket, ahelyett, hogy felbőszítené őket.

Az athéniak válasza első pillantásra meglepő: arra hivatkoznak, hogy jobban félnek a szigetek városállamainak lázadásától, mint a szárazföldiek ellenállásától. Mégpedig azért, mondják, mert a szigetlakók hajlamosak lehetnek túlbecsülni az erejüket. Az athéniak által elmondottak azért meglepőek, mert a mélosziak semmit sem mondtak szárazföld és tengerpart városállamainak különbségéről. Hogy az athéniak mégis erre terelik a szót, annak két oka lehet: az egyik, hogy tengeri nagyhatalomként (ναυκράτωρ) Athén számára a tengeren tapasztalt ellenállás számít igazi erőpróbának, a másik az a vélekedés, hogy egy sziget maga egyfajta természetes erőd, amelyet nehéz leigázni. Az előbbi egyébként végig fontos motívuma az athéniak érvelésének, utóbbi pedig arra mutat rá, hogy az athéniak szélsőséges anti-moralista felfogása, az erő és hatalom iránti obszessziója mögött a tengeri hatalommal kapcsolatos speciális félelmek is állnak: egy tengeri hatalom eredendően instabil a tengernek való kiszolgáltatottság és az ezzel járó bizonytalanság miatt.¹¹⁸

Ezen a ponton a mélosziak kénytelen ismét tovább hátrálni és azzal érvelni, hogy ha az athéniak mindent megtesznek az uralmukért, akkor ők is „gazok” és „hitványak” lennének, ha nem védenék a szabadságukat. Ez az érv moralista módon is érthető, de persze úgy is, mint az athéniak által a mélosziak leigázásért fizetendő ár felszólása. Akárhogy is, az általuk használt érvek jól értelmezhetőek lennének egy olyan arisztokratikus-heroikus morál keretében, amely indokoltá teheti az ön-feláldozást is.

Az athéniak mindenestre moralista érvként kezelik és pont ugyanazt a választ adják rá, mint korábban az igazságosságra való hivatkozással kapcsolatban. Csak egyenlő erők küzdelmében lenne helye bármiféle moralizáló érvnek. Az elsöprő túlerővel szemben nincs helye a férfias bátorság (ἀνδραγαθία) csillogtatásának és a meghódolásban nincs semmi szégyen (αἰσχύνη); és ezt a belátást nyíltan a helyes döntésnek, bölcs megfontolásnak nevezik, világossá téve, hogy az ő nézőpontjukból nézve semmiféle arisztokratikus-heroikus morálnak nincs helye akkor, amikor nincs valódi választási lehetőség.

Ez a mélosziakat ismét meghátrálásra készíti és következő érvük már ismét tisztán anti-moralista: a szerencse kiszámíthatatlanságára hivatkoznak, amely

¹¹⁸ Az ezzel kapcsolatos görög elképzelésekről érdekes gondolatokat lehet olvasni John Hamilton *Security* című művében (Hamilton 2016), ahol számos idézet mutatja be, hogy mennyire összekapcsolódik a görög kultúrában a tenger és a bizonytalanság gondolata. De a szűkebb kontextus szempontjából érdemes lehet felidézni Platon *Törvényekjét* is, amelynek központi gondolata a tengeri hajózás és a kereskedelem elutasítása, annak kockázatai miatt, s amit nem lehet nem az athéni viszonyok kritikájaként értelmezni.

időnként kiegyenlítheti egyenlőtlen erők különbségét is. Ám az athéniaknak erre is van kész válaszuk: a remény lehet vigasz ugyan, de arra alkalmatlan, hogy a kockázatvállalást önmagában igazolja (vagyis rámutatnak arra, hogy a szerencsére hivatkozásban van egy rejtett logikai hiba: egyrészt egy kiszámíthatatlan fordulat lehetőségéről beszél, másfelől annak ellenére számít rá a kockázatvállalás racionalizálásakor, hogy ő maga mondta kiszámíthatatlannak). Akkor érdemes csak rá számítani, mondják az athéniak, amikor a rosszul elsült kockázatvállalás okozta veszteség nem lenne katasztrofális. A mélosziak helyzete azonban olyan, ahol nem értelmes dolog a kiszámíthatatlanban bízni.

Az athéniak válaszában van egy különösen zavarbaejtő része: a méloszi főembereknek azt mondják ugyanis, hogy ne tegyenek úgy, mint a tömeg és válasszák inkább a bölcs, a megmeneküléshez vezető megoldást és ne meneküljenek megfoghatatlan, alaptalan reményekbe, jósigékbe, jövőmondásokhoz. Ez a részlet, amellet, hogy némiképp gúnyosan hasonlítja a méloszi oligarchák ragaszkodását az ellenálláshoz a demokráciák népének irracionális viselkedéséhez, meghökkenítő közönyt árul el az istenekkel szemben. Azt sugallja ugyanis, hogy a politikai döntéseknek csakis evilági, megfogható megfontolásokon szabad alapulnia. Ezen a ponton pedig az athéniak anti-moralizmusa (amely tehát az isteni törvények iránti közömbösségben ölt testet) sokkal radikálisabb, mint amit mondjuk a nyilvános vallásos intézményeket mindig tiszteletben tartó Xenophón valaha megengedne magának és leginkább Kürosz istentelenségével vethető össze.

Az athéni válasz radikalizmusa megint provokáció a mélosziak számára, akik ennek megfelelően azzal vágnak vissza, hogy valójában nem a szerencsében, hanem az istenek jóindulatában bíznak, hogy ők nem hagyják majd elbukni az ő tiszta ügyüket. Ehhez még azt teszik hozzá, hogy számítanak a spártaiak katonai segítségére is. Viszont ezzel nehéz helyzetbe is kormányozzák magukat: hiszen korábban épp ők voltak azok, akik semlegesként határozták meg saját pozíciójukat, így az athéniak ellenségének támogatására való hivatkozás ezért komolyan veszélyezteteti érvelésük alapjait. Éppen ezért arra kényszerülnek, hogy moralista érvekre apelláljanak, amikor arra keresnek indokot, hogy miért is segítenének nekik a spártaiak. A rokonságból fakadó kötelességekre és a szégyen elkerülésére hivatkoznak, vagyis ugyanazt az arisztokratikus-heroikus morált hívják segítségül, amelyet a szabadságuk védelme kapcsán már felemlgettek.

Az athéniak válasza ismét radikális és provokatív: ami az isteneket illeti, a hatalomvágyban nincs semmi, ami ellentétes lenne az isteni törvénnyel, mindez az emberi természet része, így a mélosziak leigázása sem válhatja ki az istenek haragját. Nem is kérdés ezért az athéniak számára, hogy a mélosziak ellenérveit nem kell komolyan venni, mert hasonló helyzetben őket is hasonló viselkedésre készítené a közösen osztott emberi természet. Ami pedig a spártai segítséget illeti, rámutatnak,

hogy a moralista érvelés teljesen hamis alapokon nyugszik, mert a spártaiak még az athéniaknál is radikálisabb módon azonosítják a nekik jó és hasznos dolgokat a jóval és igazsággal. Így segítségükre csak akkor lehetne számítani, ha azt valamiért a spártaiak magukra nézve hasznosnak találnák.

A mélosziak szokásuk szerint ismét meghátrálnak és a vitát megint az athéni előfeltevések elfogadásával folytatják. Azt kezdik bizonygatni, hogy a spártiaknak érdeke, hogy egykori gyarmatvárosukat megvédjék, mert így tudják biztosítani a többi görög bizalmát irántuk. Ez az érvelés feltűnően hasonlít arra, ahogy korábban arról akarták meggyőzni az athéniakat, hogy nekik is érdekük, hogy békén hagyják Méloszt és ha nem így tesznek, az a többi görög városban fog nemtetszést kelteni.

Az athéni válasz ugyanakkor nem az akkori feleletüket követi: nem arra hivatkoznak, hogy a spártaiaknak azt kell elkerülniük, hogy a többiek gyengének lássák őket, mert ez biztosíthatja a biztonságukat, hanem arra, hogy a mélosziak megsegítése kockázatos, s a kockázat elkerülése az, ami a spártaiak szerint a biztonságukat garantálni tudja. Nyilvánvaló az ellentmondás a kétféle válasz között, amit lényegében ugyanarra az érve adnak az athéniak a vita két pontján, s ezt az ellentmondást alighanem Spárta és Athén, a kétféle hatalom, a szárazföldi és a tengeri közötti – legalábbis az athéni percepcióban létező – különbség magyarázhatja. Már amellettsé persze, hogy az athéniak mindig azt mondják, ami a legjobban szolgálja az érdekeiket. De így is érdekes látni, hogy miként vélekednek magukról és a spártaiakról és arról, hogy a biztonságra törekvésnek szerintük nem szükségképpen egyféle lehetséges formája van, de történetesen mind a spártai, mind az athéni megoldás ugyanazon a radikális anti-moralizmuson alapul. Csak épp az athéni a helyzetéből fakadóan az eszközeiben sokkal radikálisabb, mert a helyzete instabilabb.

Ezután a mélosziak ismét az athéniak imént elhangzott szavaihoz igazítják az érvelésüket és a spártaiak motivációit kezdik vizsgálni: Mélosz közel van a Peloponnészoszhoz és a mélosziak dórok lévén megbízhatóbbak, mint más segélykérők. Ez lenne tehát a két ok, ami növelné szerintük a spártaiak hajlandóságát a segítség-re. Vagyis a veszély közelsége és a segélykérők relatív fontossága olyan érvek, amik még az önérdekét néző Spártát is cselekvésre ösztönözhetik szerintük.

Az athéniak természetesen elvetik a mélosziak érveit. Egyrészt azzal, hogy szerintük a spártaiak nézőpontjából az a fontos, hogy a mélosziak gyengék, ezért nehezebb nekik segíteni, másrészt azzal, hogy a spártaiak számára nagyon kockázatos volna a tengeren átkelni, hiszen az athéniak a tenger urai. Ezek az érvek immár többször írták le úgy Spártát, mint amelynek viselkedését Athén diametrikus ellentétéként kell elképzelnünk, hasonló motivációik ellenére. Míg az athéniak a tengeren erősek, viszont keresik a kockázatot, a spártaiak gyengék a tengeren és kerülnek a kockázatot.

Innen nézve a mélosziak további makacskodása valójában az athéniak igazának belátását jelzi. A méloszi főemberek ugyanis arra hivatkoznak, hogy a tenger elég nagy ahhoz, hogy észrevétlenül el lehessen szökni az erősebb athéni flotta elől, ha nem sikerülne felmentenie a spártaiaknak Méloszt. Ugyancsak az athéni érvek elfogadását jelzi az is, hogy következő felvetésük már nem is egy közvetlen segítségnyújtásra utal, hanem csak egy szárazföldi támadás lehetőségére Athén szövetségesei ellen, aminek fantasztikus voltát mutatja az is, hogy hozzáteszik, a spártaiak esetleg olyan helyekre is eljuthatnak így, ahova korábban a legendás Braszidasz sem. Vagyis nem csak azt ismerik be, hogy egy ilyen szárazföldi hadjárat őket közvetlenül nem érintené, de azt is, hogy aránytalanul nagy spártai erőfeszítésre és sikerre lenne szükség ahhoz, hogy az athéniakat meghátrálásra készítse.

Az athéniak utolsó megszólalása ebben a körben voltaképp lezárja a vitát. Megengedve annak lehetőségét, hogy előfordulhatnak szerencsés véletlenek, arra emlékeztetik a mélosziakat, hogy az athéniak nem szoktak felhagyni vállalkozásaikkal új veszélyek hatására sem, ami – ha igaz – jelentősen csökkenti a méloszi érv erejét. Ezután arról kezdenek beszélni, hogy a tanácskozás valódi témája a mélosziak megmaradása volt és a mélosziak a vita során semmit sem tudtak felhozni, ami kiutat mutatna a jelenlegi helyzetükből. A jövővel kapcsolatos reményeik beteljesítéséhez nincsenek meg a szükséges eszközeik, ezért a megmaradásukat egyedül a behódolás garantálhatja. Hangsúlyozzák, hogy a szégyen elkerülése (ez az arisztokratikus-heroiikus morálból vett érv) rossz kiindulópont, mert a bukás, ami elkerülhetetlenül rájuk vár, sokkal szégyenletesebb lenne, mint a behódolás utáni állapot. Hogy enyhítsék valamelyest diagnózisuk könyörtelenségét, az athéniak még egy némiképp bizarr kísérletet tesznek arra is, hogy a méltányosságra hivatkozzanak: azt mondják, egyenlőtlen hatalmi viszonyok esetén is létezik méltányosság. Ez az úgynevezett méltányosság persze az erősebb jogán alapul, ám ugyanakkor a gyengébb fél számára is biztosítja a biztonságot (adófizető szövetséges státus formájában). Vagyis, ez egyfajta szélsőségesen anti-moralista, minimális igazságosság, amelynek funkciója, hogy érdemi választási szabadságot biztosít a mélosziak számára a megmaradás és a háború között.

Ezen a ponton az athéniak valamelyest mérsékelnek az eddig provokatívan szélsőséges anti-moralista álláspontjukon és valami olyasmit hívnak segítségül, ami ha csak távolról is, de rokonítható Bernard Williams alapvető legitimitációs követelményével (BLD) és a modern realizmus politikán belüli normativitásával, amennyiben azt feltételezi, hogy létezik egy alapszintű követelmény arra, hogy a biztonság megőrzésére tett erőfeszítések ne számolják fel magát a biztonságot. Értelemszerűen alapvető különbségek is vannak e két dolog között, mivel a BLD-vel ellentétben az athéniak által kifejtett méltányosság nem alkalmas a hatalmat gyakorlók számonkérésére, csak az alattvalók engedelmisségének igazolására. S pontosan ezért éppen ellentétes a probléma vele, mint a BLD-vel: míg a legitimitációs követelmény

bizonyos nézőpontból nézve mintha moralizmust csempészne vissza egy eredendően anti-moralista gondolatmenetbe, az athéniak által a méltányosságról mondottak passzív engedelmességre hívnak fel, éppúgy, ahogy a pénzt vagy életet közötti méltányos választást felkínáló rabló sem saját tettének igazolására törekszik, hanem pusztán az ellenállás leszerelésére.

A dialógus nagyobb részét kitevő vita a két fél között így ér véget, s miután az athéniak egy időre visszavonulnak, a mélosziak maguk között kezdenek vitatkozni, aminek részleteit ugyanakkor nem ismerjük, csak a döntésüket, amit hamarosan közölnek is az athéniakkal. Ennek főbb elemei már ismerősek a vitából: ragaszkodnak a függetlenségükhöz, bíznak az istenekben és az emberi segítségben, ugyanakkor az athéniaknak újfent barátságot ajánlanak. A mélosziak ezen a ponton visszatérnek a moralista pozícióhoz (annak többféle változatát is felhozva), ami alighanem a lehető legjobban illeszkedik döntésükhöz: igyekeznek nem provokálni ugyan az athéniakat, de nem is hajlandók engedni az erőnek. Mivel mérsékelt anti-moralista érvekkel nem boldogultak, nemigen marad más mnedékük, mint a moralizmus.

Az athéniak feleletükben azon gúnyolódnak – szélsőségesen anti-moralista pozíciójukhoz illeszkedő módon-, hogy a mélosziak összekeverik a valóságot a vágyaikkal és ennek a következményeként bukásra vannak ítélve.

A dialógus itt véget is ér. Ami még hátra van, az a mélosziak tragédiájának végjátéka: az ostromzár feláll, a mélosziak kitartanak, sőt, kétszer is sikeres kitörést hajtanak végre, de amikor az athéniak néhány hónappal később megerősítik az ostromló erőket, s árulók a várost a kezükre adják, Mélosz sorsa megpecsételődik. A férfiakat lemészárolják, a nőket és gyermekeket eladják rabszolgának és a városba gyarmatosokat költöztetnek.

Mit tudhatunk meg mindebből arra vonatkozóan, hogy vajon a mélosziaknak volt-e igazuk, jól tették-e, hogy ellenálltak és hogy velük kell-e együttéznünk a dialógus olvastán vagy sem?

Először is azt, hogy a két fél nagyon jól látja egymás érvelési hibáit és sokkal ügyesebb ezek kimutatásában, mint saját álláspontja igazolásában. A mélosziak nem ügyetlenül váltogatják a moralista és a mérsékelt realista érveket, ám mindvégig defenzívában vannak az athéniak lehengerlő retorikájával szemben és néha ki is esnek a szerepükből. Míg az athéniak, bár többnyire brutálisan és már-már az istentelenség határát súroló módon használnak szélsőségesen anti-moralista érveket, de közben meglehetősen pontosan mutatják ki, miért hajlik önáltatásba mindaz, amiket a mélosziak mondanak.

Másodszor, a megegyezést lehetlenné teszi, hogy a felek nem ugyanarról beszélnek: az athéniak számára a biztonság a legfőbb kérdés, a mélosziaknak a függetlenség. A méloszi függetlenség az athéniak számára saját biztonságukkal összegegyeztetetlen, a behódolás pedig a mélosziak számára azonos a függetlenség

végével. A méloszi főemberek helyzetét az teszi különösen nehézé, hogy számukra értelmezhetetlen az athéni ajánlat abból a szempontból is, hogy a behódolás Athénak számukra semmiképp sem lenne a biztonságuk garanciája, hiszen az jó eséllyel egyenlő volna az oligarchia végével.

Harmadszor, nem lehet nem észrevenni a tónusbeli különbséget az athéni megszólalások gúnyos, lenéző, magabiztos hangvétele és a mélosziak óvatos, átgondolt, ám időnként szenvedélyes kitérőekkel tarkított szavai között. A dialógus nem csak abban az értelemben nem egyenlő felek küzdelme, hogy az athéniak mögött egy nagy inváziós sereg áll, hanem úgy is, hogy az athéniak végig agresszíven lépnek fel és defenzívában tartják vitapartnerüket.

Mindezek alapján árnyalható az a kép, amit a kezdő és a záró epizódok alapján levontunk, s amelyek szerint mind az athéniak, mind a mélosziak mutatnak túranikus vonásokat, ám a mélosziak hübrisze vezet közvetlenül az ő tragédiájukhoz. A dialógus ugyanis számos jelzést ad arra vonatkozóan, hogy a mélosziak méltók az együttérzésünkre.

A méloszi dialógus mint politikai filozófiai érvek összecsapása

De méltánytalanok lennénk, ha nem próbálnánk meg komolyan venni a két oldal által felvonultatott érveket és nem tennénk mérlegre elméleti koherenciájukat és erejüket. Attól még ugyanis, hogy az egyes megszólalások egy tragikus történetben végrehajtott cselekvéseként is értelmezhetők, azért még érvek maradnak, amelyek szó szerinti értelmüket nem veszítik el. Márpedig mindkét fél sokat beszél és gyakran igen absztrakt formában, az emberi természetről, a politika működéséről, az isteni törvényről, stb., s ezekkel próbálják igazolni saját pozíciójukat.

Csak hogy, mint látni fogjuk, politikai filozófiai szempontból korántsem könnyű eldönteni, hogy melyik fél érvel meggyőzőbben. A helyzet ugyanis az, hogy egyik fél érvelése sem különösebben koherens és hogy az egyes érvek ereje is meglehetősen változatos.

Az athéniak például meglehetősen különböző léptékű magyarázatokkal szolgálnak a helyzetre és igen változatos igazolással az általuk javasolt megoldásokra. Az például világos, hogy a biztonságnak (az igazságossággal szembeállítva) kiemelt jelentőséget tulajdonítanak. De ez a biztonság meglehetősen sokféle dolgot jelent: az athéniak esetében például a szüntelen hódítási kényszert, a mélosziak számára meghódolást, a spártaiak számára a kockázatkerülést. Hogy mikor melyiket, azt az erőviszonyok és a helyzet felmérése dönti el.

De az igazságossággal szembe sem mindig a biztonságot állítják. Van, amikor például azt, ami valakinek használ (ez a definíció, ahogy láttuk, Xenophónnál ját-

szik központi szerepet). Máskor viszont az erőt: s azt is kétféle módon. Van, amikor azt mondják, hogy igazságosságról definíció szerint csak egyenlő felek között lehet beszélni, máskor viszont azt mondják, hogy az erősebb is tud méltányos lenni. Ismét máskor azt mondják, hogy az igazságosság azért nem számít, mert mindig mindenki tudja igazolni a saját tetteit, s ezért van, hogy csak az erő fontos.

De az sem egészen világos, hogy miként gondolkodnak az erő szerepéről. Van, amikor úgy tűnik, sajátosan mechanikus elképzeléseik vannak: erők és ellenerők egyensúlya minden; máskor viszont a félelmen keresztül egyfajta pszichológiai szerepet tulajdonítanak neki, s azért várják el az erő demonstrálását, hogy az elretentsen másokat az ellenállástól. De az is előfordul, hogy a hatalomratörekvést az emberi természet részének tekintik és azt gondolják, hogy az egyre növekvő hatalomkoncentráció minden ember vágya. S ha azt hinnénk, hogy a libido dominandi univerzalitása központi szerepet játszik az athéniak érvelésében, akkor tévedünk, mert máskor úgy tűnik, hogy az athéniak szerint a hatalom szüntelen növelésére törekvés valójában a tengeri hatalom sajátja, míg a kockázatkerülés a szárazföldié.

Az mindenesetre így is világos, hogy az athéniak számos olyan érvet használnak, amelyek az athéni politikai kultúrában hagyományosan a türannisszal vannak összefüggésbe hozva és az a szégyentelenség, amellyel ezeket az érveket használják, mindenképpen azt jelzi, hogy Thuküdidész bizonyos fokig legalábbis távolságot tart az általuk mondottaktól. Mindez pedig komoly kétségeket ébreszthet bennünk azzal kapcsolatban, hogy az athéniak lendületes, ám semmiképp sem ellentmondásmentes okfejtései mennyire kínálhattak meggyőző érveket egy Thuküdidész számára. S egyúttal arra is rávilágít, hogy mi az egyik fő baj Thuküdidész nézőpontjából nézve a Periklész utáni Athénnal: tengeri birodalma maga a zsarnokság, amely saját biztonsága iránti obszessziójával és a magasabb motivációk elutasításával ássa alá végső soron saját biztonságát.

A másik fő problémára nem elsősorban ez a szövegrész adhat magyarázatot, de nyomokban a méloszi dialógus is épp elég utalást tartalmaz rá: Thuküdidész láthatóan kritikus a demokráciát uraló sokaság politikai bölcsességével szemben. Mint láttuk, az athéniak kétszer is utalnak a mélosziakkal szemben ilyen típusú kifogásokra és nehéz azt gondolni, hogy ebben az esetben nem Thuküdidész szócsöveiként szólnak meg, hiszen látszólag saját maguk ellen beszélnek. Ez az itt csak utalásszerűen megjelenő kritika ráadásul *A peloponnészoszi háború* egészének központi témája ugyanakkor: a periklészi aranykorban Athén egy ember uralma alatt áll, s a posztperiklészi Athén legfőbb problémája, hogy nincs olyan alkalmas vezető, aki pótolhatná őt. Kleón, Alkibiadész, Nikiász, Démoszthenész mind az athéni bukás előkészítői vagy legalább Athén mély válságának okozói azáltal, hogy vagy képtelenek mérsékelni és irányítani a sokaságot vagy kifejezetten kiszolgálják annak vágyait és szenvedélyeit. A hírhedt mítilénéi eset vagy a szicíliai katasztrófa

mind-mind ennek a problémának az illusztrációi. De, hogy Thuküidész nem elsősorban demokráciakritikát ír, hanem képes megmutatni, hogy más alkotmányok alatt élők vezetői is csalódást okozhatnak alattvalóiknak, arra a méloszi eset nagyon is meggyőző példával szolgál, hiszen az oligarchikus rezsim vezetői azok, akik város bukását okozzák a hatalmukhoz való ragaszkodásukkal.

De nézzük mindezek után a mélosziak érvelését. Ők vajon mennyire erős és koherens érvekkel szolgálnak? Ennek méltányos megítélését nehezíti az, ahogy a mélosziak folyton követik az athéni érvelést, ami szükségképpen lehetetlenné tesz a részükről minden koherens érvelést.

Van tehát egy nyilvánvaló törés az érvelésükben a moralista és a mérsékelt anti-moralista érvek között. De a moralista érvelés sem minden tekintetben koherens. A mélosziak érveinek ugyanis két nagyobb csoportja van: az egyik az igazságosság isteni garanciáira hivatkozik, másik részük az emberi természetre vezet vissza a moralista álláspontot. Előbbi azt feltételezi, hogy az igazságosság szabályainak megsértése végső soron kedvezőtlenül fogja befolyásolni az isteni törvény megszegőinek sorsát. Utóbbi viszont egyfelől a becsület és a szégyenérzet, illetve a rokoni érzések arisztokratikus-heroikus moráljára látszik visszavezethetőnek lenni, másfelől a megsértett igazságérzet okozta felháborodással magyarázza, hogy miért elfogadhatatlan számukra és lenne mások számára is az, amit az athéniak követelnek.

Ugyanakkor el kell ismernünk, hogy a moralista és a mérsékelt anti-moralista érvek között van bizonyos mérvű átjárás. Még ha el is tekintünk az athéniak ríposztjától, amely szerint nincs ellentmondás az isteni törvény és a libido dominandi között, mint szélsőséges anti-moralista állásponttól, nem minden esetben tűnik indokolatlannak az a méloszi állítás, hogy nincs szükségképpen ellentmondás a biztonság és az igazságosság, a haszon és az igazságosság között. Akárcsak az *Anabaszis*ban Xenophón a gyakorlatban, a mélosziak itt az érvek szintjén mutatnak rá arra, hogy a morális meggyőződésekre tekintettel lévő cselekvés hasznos tud lenni és növelheti a biztonságot. Amikor azzal érvelnek, hogy a mélosziakkal való bánásmód rossz vért szülhet másokban, kifejezetten meggyőzőnek tűnik az érvelésük és ezzel az athéniak csak azt a nagyon szélsőségesen anti-moralista álláspontot tudják szembeszegezni, hogy kizárólag a saját erejük demonstrálása garantálhatja a biztonságukat, ami mögött mindvégig kimondva-kimondatlanul ott húzódik az a feltevés, hogy az athéni tengeri birodalom a lényegét tekintve instabil. Ezért is elkerülhetetlen, hogy amikor ez elhangzik az athéniak részéről, a mélosziak kénytelenek legyenek visszahátrálni egy moralista pozícióba.

Ezzel szemben feltűnően gyengébbek azok az érvek, amelyek az athéni túlerőt igyekeznek ellensúlyozni. Nem véletlenül dominálnak itt a moralista érvek (szégyen, becsület, rokonság, isteni törvény) a mélosziak részéről, hiszen anti-moralista oldalról csak a szerencsére és a spártaiak előtt álló nehézségek lebecsülésére hivat-

kozhatnak, mert az elsöprő athéni túlerő tényét tagadni nem lehet. S mivel az athéni inváziós sereg ott van a városfalakon túl, míg minden egyéb segítség csak távoli és bizonytalan lehetőség, az athéniak nem minden megalapozottság nélkül mutatnak rá arra, hogy a mélosziak illúziókba ringatják magukat, ahelyett, hogy a valósággal foglalkoznának.

Ha tehát politikai filozófiai érvekként tesszük mérlegre a két oldal érveit, nem jutunk különösebben messzire. Thuküdidész nem biztosít egyik fél számára sem kellően koherens és erős érvrendszert saját álláspontja megvédésére, ami arra látszik utalni, hogy egyik fél álláspontjával sem elégedett különösebben. Erősen szkeptikus a moralista állásponttal szemben, de érdekes módon a realista álláspont kétféle változata között sem választ. A mélosziak mérsékelt anti-moralista meglátásai meglehetősen találóaknak tűnnek az athéniak szélsőséges anti-moralizmusával szemben, de az athéniak az adott helyzetben erősebb érvekkel rendelkeznek a mélosziak feladatait illetően.

Mindez viszont egy nagyon fontos tanulsággal igenis szolgál: azzal, hogy magának Thuküdidésznek az álláspontja olyan mérsékelt realizmus lehetett, amelyben az absztrakt érvek érvényessége alá van rendelve a minél pontosabb politikai helyzetértékelésnek. Úgy is mondhatnánk, ezen a ponton kiderül Thuküdidész realizmusának anti-utópikus jellege: őt nem az érdekli, hogy mi lenne a teendő, ha a körülmények megfelelőek lennének, hanem az, hogy adott körülmények között mit kell tenni.

Konklúzió

Ahogy már jeleztem is, nem feltétlenül szükséges a méloszi dialógust az egész műből kiszakítva vizsgálnunk. Sőt, bizonyos mértékig félrevezető is lehet, hiszen Mélosz bukása mindössze aprócska epizód volt egy sokkal hatalmasabb játszmában, a spártaiak és az athéniak háborújában, s azon belül is, értelemszerűen a Mélosz ostromával nagyjából egykorú események közül összehasonlíthatatlanul nagyobb jelentősége van annak, ahogy Alkibiadész¹¹⁹ hatására az athéniak egy roppant veszélyes házárdjátékba kezdenek: igyekeznek Spártát a Peloponnészoszon meggyengíteni, s ennek érdekében szövetséget kötnek Argossal és Mantineával. Ezek a lépések szintén elkalandozást jelentettek a periklészi politikától, amely kifejezetten nyugalomra és az effajta veszélyes kalandoktól való tartózkodásra intette az athéniakat. Ám az athéniak Alkibiadész hatására úgy vélhették, túlságosan sokat lehet nyerni siker esetén ahhoz, hogy lemondjanak róla. Holott a következmények

¹¹⁹ Alkibiadész szerepéhez lásd Forde, 1989. Általában Alkibiadész ábrázolásához a görög politikai kultúrában Vickers, 2008.

katasztrófálisak voltak: Spárta saját terepen, a számára legjobban fekvő harcmodorban, nehézfegyverzetűek összecsapásában mérkőzhetett meg ellenfeleivel és a mantineai csata ennek megfelelően gyorsan véget vetett a hirtelen jött szövetségnek és mindez jelentősen meg is gyengítette az athéniak pozícióit, akik rengeteg erőfeszítés árán semmit sem nyertek.

S bár Thuküdidész nagy műve váratlanul félbeszakad a 411. év történéseinél, így is egyértelmű, hogy *A peloponnészosi háború* története egy elhúzódó és mély politikai válságról szól. Ennek ugyan a «mélózi dialógus» csupán egy jelentéktelen epizódja, de éppen az epizód gondos kidolgozása, az ott előadottak magas absztrakciós szintje és fontossága azt mutatják, hogy az eset tanulságai messze túlmutatnak a mélosziak és az athéniak konfliktusán.

A tanulságok pedig világosak: egy szélsőségesen anti-moralista alapokon álló, zsarnoki demokrácia éppúgy a végzetébe rohan, mint egy magát moralista illúziókba ringató, valójában saját hatalmát a várossal azonosító zsarnoki oligarchia. Mégpedig ugyanabból az okból: mert hiányzik a képesség a vezetőikből, hogy a tényleges politikai helyzet figyelembevételével döntsenek. Míg az athéni demokraták tengeri birodalmuk külső és a tömegnek kiszolgáltatott hatalmuk belső ingtagságából egy korlátlan hódításra épülő politika szükségességére következtetnek, a méloszi oligarchák képtelenek belátni, hogy a puszta túlélés néha az egyetlen teljesíthető politikai cél lehet. A thuküdidészi mű tragikus iróniája, hogy ezekkel a hibáikkal éppen egymást szembesítik, a meggyőzés minden reménye nélkül. A mélosziak sorsa ezért elkerülhetetlenül a bukás, már rövid távon, az athéniaké pedig a hosszabb távú kudarc.

5. Rezsimek, igazságosság, stabilitás: A *Politika* IV–VI. könyveinek realizmusa¹²⁰

Bevezetés

Andrew Sabl *Ruling passions* című műve számos tekintetben számít üdítő kivételnek a kortárs realista irodalomban. Például abból a szempontból is, hogy – amiként azt láttuk is egy korábbi fejezetben – képes hasznosítani a klasszikus rezsimelemelést, s ezen belül kiemelten hivatkozik Arisztotelész *Politikájának* IV–VI. könyvére, amikor elméleti megalapozást keres saját politikusi szerepetikája számára. Sabl úgy olvassa Arisztotelésznek ezeket a fejtegetéseit, mint egy realista politikaelméletet, amelyből levezethetőek a demokrácia mint egy sajátos rezsimtípus politikusaival szembeni alapvető követelmények (Sabl, 2001: 62–70 és 100–112).

Az alábbiakban olvasható gondolatmenetnek is ez volt az elsődleges inspirációja, bár célom az, hogy túllépjek a Sabl némiképp szűk, kizárólag a politikusi szerepre fókuszáló érdeklődéséből adódó korlátokon és azt mutassam meg, hogy Arisztotelész miként néz szembe rendszerezett formában azokkal az antik athéni politikai kultúrában megjelenő politikaelméleti problémákkal, amelyek már ismerősek lehetnek az *Antigoné* negatív realizmusábrázolásából csakúgy, mint Xenophón *Anabaszisának* vagy Thuküdidész *A peloponnészoszi háború történetének* mérsékelt anti-moralizmusából. A türannisz itt is fontos szerephez fog jutni, akárcsak a demokrácia túlzásaival kapcsolatos szkepszis, valamint a politikai tudás generalizálhatatlansága, a morálisan helyes és a politikai szükségszerűség közötti konfliktus is; és a cselekvés itt is megkapja azt a kiemelt figyelmet, amit Xenophónnál vagy Thuküdidésznél élvez. Amiben nincs is semmi meglepő, tekintve, hogy Arisztotelész annak a Szókratész-körnek a kései örököse, amelyhez Xenophón is tartozott; és kívülállóként, ugyanakkor az athéni politikai kultúra közeli ismerőjeként bizonyos távolságtartással tudta szemlélni az athéni politikatörténetnek azokat a fordulatait, amelyek Thuküdidész vagy Xenophón számára egzisztenciális jelentőséggel bírtak évtizedekkel korábban (és amelyek kései utózőngéjéhez sorolhatóak az athéni demokrácia végnapjai a makedón nagyhatalom felemelkedésének árnyékában, amelyek Arisztotelész életének bizonyos fordulatait is befolyásolták, így például második távozását Athénből Nagy Sándor halála után).

Több okból sem tűnik magátólértendőnek, hogy Arisztotelész politikaelméletét realistának tarthatjuk. Egyrészt, azért, mivel Arisztotelész erős kapcsolatot feltételez saját etikai filozófiája és a politika között. Másrészt, mert az arisztotelészi filozófián

¹²⁰ A szövegben szereplő görög idézetek forrása: Bywater, 1894 és Ross, 1957. A szövegek hozzáférhetőek a Perseus Digital Libraryben: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>.

belül a politikának a filozófiai rendszer belső logikája által kijelölt taxonómiai helye van.¹²¹ Harmadrészt, mivel a *Politikában* hosszasan foglalkozik a legjobb alkotmány-nyal, amelyet nem azonosít egyetlen létező alkotmánnyal sem. Vagyis mi sem lenne kézenfekvőbb, mint, hogy Arisztotelész politikaelméletét egy moralitásrendszer politikára alkalmazásának fogjuk fel, vagyis par excellence politikai moralizmusnak tekintjük, másfelől pedig, hogy végső soron őt is utópikus gondolkodónak tartsuk.¹²²

Van azonban egy kiskapu¹²³, amelyen keresztül egy másik Arisztotelész-olvasathoz juthatunk el, s amelyet Sabl maga is igénybe vett saját koncepciója megfogalmazásakor. Ez pedig az a nagy tradíciójú, eredetileg Werner Jaegertől származó megfigyelés (Jaeger, 1968: 259–292), amely mind a mai napig része a *Politikáról* szóló szakirodalomnak, hogy tí. a *Politika* IV-VI. könyvei témájukban és hangvételükben élesen szemben állnak a korábbi és a későbbi könyvekkel, mivel azokkal ellentétben nem a legjobb alkotmányról és a politika általános törvényszerűségeiről, hanem a létező alkotmányok sokféleségéről, politikai rendjük törékenységének okairól és az azokra adható válaszokról szólnak. Jaeger klasszikus (genetikus-történeti) felfogásában ennek oka az, hogy a *Politika* könyveinek sorrendje Arisztotelész szemléletváltozásának, a platóni utópizmustól való eltávolodásának eredménye, s a IV-VI. könyvek Arisztotelész későbbi, természetfilozófiai módszerének hatását tükrözik, amellyel újfajta megalapozást akart adni normatív politikaelméletének. Bár Jaeger elméletét kezdettől vitatták és mára eredeti formájában már nem is szokás elfogadni, ám mind a mai napig kísérti az irodalmat a jaegeri megfigyelésből fakadó probléma, a IV-VI. könyvek és a többi könyv közötti feltűnő (avagy látszólagos) ellentmondás kérdése.¹²⁴

¹²¹ Az első kettővel kapcsolatban lásd Salkever, 2009, aki hosszasan érvel amellett, miért nem szabad a *Politikát* és a *Nikomakhoszi Etikát* külön olvasni.

¹²² Nagy hagyománya van a realizmuson belől Arisztotelész kritikájának Hobbes például dühödten kritizálta őt (hogy mennyire jogosan, az persze kérdéses, vö. Johnson, 1985 és Lindsay, 1992a Arisztotelész védelmében, Keyt, 1987 viszont Hobbes mellett; Hobbes hozzáállásának történetéhez Laird, 1942), Williams is számos pikírt megjegyzést tett rá.

¹²³ Nem szeretném tagadni, hogy nem csak ez az egy „kiskapu” létezik. Bernard Yack (1993) például azt állította, hogy Arisztotelészt elsősorban a mindennapok politikai problémái foglalkoztatták és a társadalmak életét konfliktusos természetűnek látta. Bartlett (1994) az általa realistának nevezett, a jelen könyv által is realistának tartott és a „might is right” felfogással azonosítható pozíciót is magában foglaló gondolkodási formával szembeállítva érvelt amellett, hogy Arisztotelész az igazi realista, nem mert velük egyetért, hanem éppen annak ellenére. Philp (2007) viszont minden különösebb magyarázkodás nélkül használja Arisztotelész filozófiáját saját realista elméletének építőkövéjeként. Érdemes azon is elgondolkozni, hogy egy klasszikus straussianus olvasat Arisztotelész művéről, amely abból indul ki, hogy az elmélete bizonyos elemei nem fejthetők ki nyíltan, különben nem működnének, nem épül-e egy realista emberképre. Lásd pl. Lindsay 1991. Ez még meggyőzőbb Lindsay egy későbbi cikkében (1992b), ahol kifejezetten egy köztes pozíció képviselőjeként beszél róla a demokráciával kapcsolatban és egy másikban (200), ahol szintén egy köztes pozíciót tulajdonít neki a politikai fanatizmus és apátia között.

¹²⁴ Egyrészt Stocks (1927) inkább egyetértőleg hivatkozik rá, Ross (2004: 150) klasszikus műve elfogadja a jelenség létezését. Viszont Lord (1978 és 1981) hevesen vitatja Jaeger érveit, akárcsak Rowe (1977) vagy Schürumpf (1989).

Mivel nem vagyok Arisztotelész-szakértő s a *Politika* filológiai problémái sem foglalkoztatnak¹²⁵, abból a feltevésből fogok kiindulni, hogy nem is igazán fontos, hogy a IV-VI. könyv fejtegetései vajon összebékíthetőek-e a *Politika* többi részének fejtegetéseivel, hanem, hogy az arisztotelészi politikaelmélet sokféle szempontot próbál egyszerre figyelembe venni és hogy ezért nem meglepő, ha meglátszanak a varratok a különböző részek között. De ez az álláspont azért a szakértők egy részétől sem idegen. Példának okáért Malcolm Schofield (1999: 88–89) maga is hasonlóan vélekedett¹²⁶, amikor azt állította, hogy a szakirodalomban található, szinte összebékíthetetlen Arisztotelész-értelmezések „kakofóniája” mögött az áll, hogy a *Politikában* Arisztotelész nagyon különböző intellektuális projektekbe bonyolódott bele, párhuzamosan használva a városállam három markánsan különböző modelljét – egy racionalistát, egy politikait és egy szociológiaiát – anélkül, hogy mindig világossá tette volna, hogy ezek ugyan kapcsolódnak egymáshoz, de mégiscsak lényegileg különbözőek.

Realista elemek nem csak a *Politika* IV–VI. könyveiben vannak, ám itt Arisztotelész egy olyan rezsimmelméletet körvonalaz, amely legalább három okból anti-moralista és anti-utópikus vonásokat mutat. Először is, Arisztotelész itt félreteresi a legjobb alkotmány kérdését; másodsor, az igazságosság fogalmának arra a relativizálására épít, amely már a III. könyvben is olvasható (Arisztotelész, 1984: 148–151 [III: 9.]) és amely az egyes rezsimitípusokhoz eltérő igazságosság koncepciókat köt; harmadszor pedig, a biztonság kérdését az igazságossággal egyenrangúként kezeli. Mindebből egy olyan realista rezsimmelmélet körvonalazódik, amelyik a Thuküdidésztől és Xenophóntól is ismerős problémákra kínál mérsékelt realista válaszokat, amelyek annál érdekesebbek lehetnek számunkra, mert feltűnő kontrasztban állnak a modern realizmus korlátozott érdeklődésével a rezsimpléma iránt.

Arisztotelész és a klasszikus rezsimmelmélet kezdetei

A klasszikus rezsimmelmélet mindenekelőtt a különböző (város)államok alkotmányainak, belső politikai rendjének megfigyelt eltérései megragadását szolgáló tipológia volt. A monarchia, az arisztokrácia, a demokrácia, az oligarchia, a türannisz (és az időnként előforduló egyéb változatok) elméleti kategóriái egy olyan politikai világ leírására születtek, amelyben a létező alkotmányok nagyfokú eltéréseket mutattak, s a rezsimmelméleti tipológia a lényegi különbségeket igyekezett megmutatni ezek

¹²⁵ Nem tagadom, hogy az ilyesmi komoly problémákhoz vezethet. Finlayson (2010) például amellet érvel, hogy Agamben nagy népszerűsége szert tett megkülönböztetése zoe és biosz, pusztá élet és politikai élet között teljes félreértésen alapul.

¹²⁶ Coby, 1986 hasonló eredményre jut, csak nála négyféle államfogalom van: állam mint a hatalom allokációja (1), az állam mint a polgárok nevelődésének eszköze (2), az állam mint szolgáltatások biztosítása (3), az állam mint az állampolgárok védelmére szolgáló törvények (4).

között. Mire Arisztotelész megfogalmazza a *Politikában* a maga elméletét, a rezsimitipológiának már nagy hagyománya van a görögöknél – és az athéni politikai kultúrában – és a különbözőségek pusztá rögzítése (1) mellett a klasszikus rezsimmelélet már rendelkezik a különbségek értelmezésére törekvés (2), a normatív megítélés jegyeivel (3) és a rezsimitipológiát kiegészítő egyéb elméletekkel is (4). Utóbbiak közül a legnagyobb karriert majd az anakyklósis (ἀνακύκλωσις), a rezsimek ciklikus váltakozásának Arisztotelész után született, polübioszi elmélete fogja befutni.

(1) Maga Arisztotelész úgy fogalmaz a *Politika* IV. könyvében, hogy „Az alkotmány ugyanis az a rend, amely a városállamban a vezetés kérdését szabályozza, hogy milyen módon oszlik meg, ki gyakorolja a főhatalmat a városállamban, és hogy mindegyik közösségnek mi a célja” (πολιτεία μὲν γὰρ ἐστὶ τὰς πόλεσιν ἢ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νενέμηνται, καὶ τί τὸ κύριον τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἐκάστης τῆς κοινῶνίας ἐστίν). Vagyis, a rezsimek különböznek egymástól elsősorban abban, hogy ki kormányoz és másodsorban abban, hogy mi a kormányzás célja.

Ami az első kérdést illeti, könnyű belátni, hogy az egyeduralom (monarchia vagy türannisz), a kevesek uralmának különböző változatai (pl. timokrácia, oligarchia, arisztokrácia) vagy a sokaság uralma – hogy a klasszikus rezsimmelélet alapjául szolgáló megkülönböztetéssel éljünk -, mindenekelőtt abban térnek el egymástól, hogy a főhatalom az állampolgárok milyen széles köréhez van hozzárendelve.

Modern demokráciafogalmunk legfontosabb kapcsolata is éppen az a klasszikus rezsimmelélet kategóriarendszerével, hogy a főhatalom birtoklásával kapcsolatban nem ismer el semmilyen korlátozást (műveltséget, vagyont, születést, nemet) és azt az állampolgárok összességéhez kapcsolja. Ebben a tekintetben persze a modern demokrácia sokkal radikálisabban is fogja fel a politikai közösséget, mint arról a görögök túlnyomó többsége, s közte maga Arisztotelész valaha is álmodott volna: a nőket és rabszolgákat például eleve kizárták belőle (legfeljebb utópikus formában, mint Platón Állama képzelhette el valaki, hogy a nők a férfiakéhoz hasonló politikai szerepeket tölthessenek be). S az athéni demokrácia belső kritikusai általában egyetértettek abban a külső kritikusokkal, hogy a politikai szerepvállalásra való alkalmasság egyenlőtlenül van elosztva az egyes emberek között.

(2) A dolgot az bonyolítja a klasszikus rezsimmeléletben, hogy az egy, a kevesek és a sokaság uralma közötti különbségtétel részben szociológiai kérdés, részben viszont intézményi. A szociológiai aspektus maga is összetett és nincs híján bizonyos nehézségeknek. Ha el is tekintünk attól, hogy valójában milyen társadalmi rétegződés létezhetett a görög városállamokban (amire maga Arisztotelész nagyon is érzékeny volt), mindenképpen világos, hogy a rezsimitipológia mögött ott állt az az intuíció, hogy a vagyon és a neveltség egyenlőtlenül vannak elosztva a társadalomban, illetve eltérő életformákhoz vezet, hogy az állampolgárok nagyobb része vagyontalan és műveletlen, s hogy ezek az egyenlőtlenségek politikai konfliktusok

forrásai. Nem egészen ugyanazt az életformát élő csoportok uralmát láthatták a kortársak a kevesek uralmának arisztokratikus és oligarchikus változataiban például, még ha ez nem is feltétlenül lett expliciten kimondva a rezsimitipológiákban, hanem inkább csak kerülő úton céloztak rá. Erre a nem egészen átlátható szociológiai alapra épültek rá aztán a rezsimek intézményi különbségeivel kapcsolatos elképzelések, amelyek időnként tovább bonyolíthaták a képet. Nem teljesen mindegy például, hogy egy vagyoni cenzuson alapuló, szűkebb elit zárt-e vagy nyílt vagy hogy a sokaság uralma az állampolgárok összességére vonatkozik-e vagy a szegény többség uralmára (ezek a kérdések viszont nagyon is izgatták Arisztotelészt). Utóbbi ellentmondás különben a modern demokraciafogalomba is átmentődött, a demokráciák majoritárius dilemmáinak, a többség zsarnokságától való félelemnek a formájában.

Ezek a problémák részben a klasszikus rezsimmelélet másik nagy kérdésére adott válaszokat is befolyásolták. Ahogy Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában* fogalmaz, „mindegyik államformának megfelel a barátság egy-egy formája, amint-hogy megfelel az igazságosságé” (καθ’ ἐκάστην δὲ τῶν πολιτειῶν φιλία φαίνεται, ἐφ’ ὅσον καὶ τὸ δίκαιον) (Arisztotelész, 1987: 236 [VIII: 13]). Ez lényegében ugyanaz, mint amit fent idéztem tőle, hogy ti. nem csak a főhatalom birtoklásában különböznek az egyes rezsimek, de a közösség céljaiban is. A *Rétorikában* a különböző rezsimek eltérő céljait nagyon tömören úgy foglalja össze, hogy „A demokrácia célja a szabadság, az oligarchiáé a gazdagság, az arisztokráciáé a neveltség és a törvényes rend, a zsarnokságé az önvédelem.” (τὸ δὴ τέλος ἐκάστης πολιτείας οὐ δεῖ λανθάνειν: αἰροῦνται γὰρ τὰ πρὸς τὸ τέλος. ἔστι δὲ δημοκρατίας μὲν τέλος ἐλευθερία, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, ἀριστοκρατίας δὲ τὰ περὶ παιδείαν καὶ τὰ νόμιμα, τυραννίδος δὲ φυλακῆ.) (Arisztotelész, 1982: 44 [I: 8]). Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy a közösség céljaiban megmutatkozó különbségek nem pusztán absztrakt szempontok, hanem a rezsimek szociológiai hátteréhez is köthetőek. Másfajta elit az például, amely a gazdagságra törekvéssel írható le és másfajta, amelyik a neveltséggel és a törvényes renddel azonosítható. Nem vitás, hogy különböző csoportok ezek, amelyek eltérő életformákat preferálnak. És az is világos, hogy ezek az elvek sokszor intézményi kérdések részeként jelennek meg. Azt mondja egy helyütt például Arisztotelész, hogy „A demokratikus alkotmány alapelve a szabadság (legalább ezt szokták mondani, mintha bizony egyedül csak ebben az alkotmányban részesülnének szabadságban a polgárok; mert azt állítják, hogy minden demokrácia erre törekszik); a szabadság egyik feltétele pedig az, hogy alattvalók és vezetők váltsák egymást. A demokratikus igazság viszont nem más, mint hogy mindenki egyenlő legyen a száma és nem az érdeme szerint, minthogy pedig így értelmezik az igazságot, szükségképpen a tömeg van hatalmon, és amit a többség jónak tart, az a végső cél, és az az igazság: szerintük minden polgárnak egyformán kell részesednie az alkotmányjogokban; s így természetes, hogy a demokráciákban nagyobb

hatalmuk van a szegényeknek, mint a gazdagoknak: az előbbiek többen vannak, márpedig a többség akarata dönt. Ez tehát a szabadság egyik megnyilvánulása, s ezt minden demokratikus fölfogású ember az alkotmány lényeges vonásának tartja; a másik meg az, hogy mindenki úgy élhet, ahogy akar, ez ugyanis a szabadság megvalósulása, mint mondják, mert ha nem élhet az ember úgy, ahogyan akar, akkor rabszolga. Ez tehát a demokratikus alkotmánynak a másik alapelve” (ὕποθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία (τ ο □ τ ο γὰρ λέγειν εἰώθασιν, ὡς ἐνμόνῃ τῇ πολιτείᾳ ταύτῃ μετέχοντας ἐλευθερίας: τοῦτου γὰρ στοχάζεσθαι φασὶ πᾶσαν δημοκρατίαν: ἐλευθερίας δὲ ἐν μὲν τὸ ἐνμέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν. καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατὰ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ’ ἀξίαν, τοῦτου δ’ [5] ὄντος τοῦ δικαίου τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον, καὶ ὅτι ἂν δόξη τοῖς πλείοσι, τοῦτ’ εἶναι τέλος καὶ τοῦτ’ εἶναι τὸ δίκαιον: φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν: ὥστε ἐν ταῖς δημοκρατίαις συμβαίνει κυριωτέρους εἶναι τοὺς ἀπόρουστων εὐπόρων: πλείους γὰρ εἰσι, κύριον δὲ τὸ τοῖς [10] πλείοσι δόξαν. ἐν μὲν οὖν τῆς ἐλευθερίας σημεῖον τοῦτο) (Arisztotelész, 1984: 258 [VI: 2]). Itt pedig jól látszik, hogy a demokratikus szabadság céljait részben intézmények tesztelik meg, mint a vezető tisztségek betöltőinek folyamatos váltakozása; a többségi elv a döntéshozatalban, részben pedig szociológiai feltételek biztosítják, így a szegények relatíve nagyobb hatalma vagy az olyan személyi függőségek hiánya a közösségek tagjai között, mint a szolga-úr viszony.

(3) Hogy ezek a célokban kifejeződő különbségek az egyes rezsimek között részben szociológiai vagy épp intézményi háttérűek, azt semmi sem fejezi ki világosabban, mint a klasszikus rezsimelemletek világos normatív elkötelezettsége. A rezsimtipológia szerint ugyanis a különböző rezsimek között vannak értékkülönbségek és – Arisztotelésznél különösen világos módon – a látszólag hasonló rezsimek között is különbség tehető annak alapján, hogy melyek a helyes és a helytelen, elkorcsosult formák.

Az erősen vitatott kérdés, hogy Arisztotelész melyik rezsim típust tartja a legjobbnak, mert majd mindegyikre van jó és rossz szava vagy legalábbis a kivethetőségükkel kapcsolatban komoly fenntartása. Ám az így is *expressis verbis* kiderül a *Politikában* és más műveiben is, hogy az egy, a kevesek és a sokak uralmának a monarchia, az arisztokrácia, a timokrácia (vagy politeia) a helyes formái, míg a türannisz, az oligarchia és a demokrácia elkorcsosult változatok.

Mindebben pedig nehéz nem felismerni az athéni politikai kultúra örökségét, az athéni demokrácia belső, arisztokratikus háttérű kritikusaiknak elfogultságait is, így például a viszolygást a sokaság minden korlátozás nélküli hatalmától és az iparos és kereskedő elittel szembeni hagyományos ellenszenvét, amely jól megfigyelhető egyébként Thuküdidész és Platón műveiben is. A neveltetés és gazdagság

szembeállítására ennek az ellenszenvnek nagyon jó kifejeződése, még akkor is, ha a klasszikus rezsimmelélet kategóriái erősen szublimált formában őrzik is meg.

Persze nem kizárólag szociológiai alapon lehetett értékelni az egyes rezsimeket, hanem annak alapján is, hogy miként látták garantálni azt, hogy az államot az állam javára kormányozzák. Mivel hagyományosan a törvényekben, másfelől az alkalmas vezetőkben (ideértve a megfelelő törvények meghozását is) látták annak biztosítékát, hogy az uralom nem kizárólag az uralmon lévőköt fogja szolgálni, ezért a klasszikus rezsimitipológiában szükségképpen megjelent az ezekhez való viszony is, mint értékelési szempont, aminthogy szükségképpen beszivárgott a rezsimitipológiába az athéni politikai kultúrát mélyen átható ellenszenv a türannisszal szemben. Így aztán, aki bármilyen formában hozzá kívánt szólni a tipológiához, mint például a népgyűlések korlátlan törvényhozó hatalmát mélységes ellenszenvvel figyelő Thuküdidész vagy az egyeduralom iránt erős rokonszenvet kifejező Platon – ahogy a Szókratész-kör tagjai általában – elkerülhetetlenül szembe kellett nézzen azzal a kérdéssel, hogy mi a helye a törvényeknek és az egyéni vezetésnek a politikában, s hogy mi a különbség a helyes egyeduralom és a türannisz között. Thuküdidész megoldása, mint láttuk, a nép hatalmának ellensúlyozása lett egy kiemelkedő vezető törvényes uralmával, miközben a zsarnokságba fordult demokráciát ellenezte, míg Platon realista ellenfeleinek tulajdonította a zsarnokság dicséretét az Államban és hosszasan érvelt amellett (ott is és az Államférfiben is), hogy az igazi vezető a filozófiai jártassága révén nem is nagyon lehetne zsarnok.

Arisztotelész műveiben részben ennek az örökségnek köszönhetően nagyon változatos értékítéletek lehettek fel az egyes rezsimekkel kapcsolatban, amelyek ugyan levezethetőek elméletének tágabb összefüggéseiből, de másfelől mégiscsak őrzik egy gondolkodási tradícióhoz való reflexív viszonyt, a vele való küzdelem nyomait. A királyságot például a legjobb rezsimitípusnak tartaná, ha lenne olyan ember, aki minden szempontból felülmúlja alattvalóit erényesség terén. Ahogy fogalmaz: „Mikor tehát történetesen egy egész nemzetségből vagy némelyek közül egyetlen férfi annyira kimagaslik erény szempontjából, hogy erénye a többiét mind túlszárnyalja, akkor méltányos, hogy az a nemzetség valamennyiök fölött királyi és uralkodói, az az egyetlen férfi pedig király legyen.” (ὅταν οὖν ἡ γένος ὄλον ἢ καὶ τῶν ἄλλων ἓνα τινὰ συμβῆ διαφέροντα γενέσθαι κατ’ ἀρετὴν τοσοῦτον ὥσθ’ ὑπερέχειν τὴν ἐκείνου τῆς τῶν ἄλλων πάντων, τότε δίκαιον τὸ γένος εἶναι τοῦτο βασιλικὸν καὶ κύριον πάντων, καὶ βασιλέα τὸν ἓνα τοῦτον.) (Arisztotelész, 1984: 171 [III: 17]) A demokráciát viszont azért tiszteli, mert a szabad polgárok közötti egyenlőség a legközelebb áll a városállamok lényegéhez (Arisztotelész, 1984: 146-147 [III: 7]) és mert viszonylag közel áll az ezt a célt a gyakorlatban a legjobban megtestesítő helyes államformához, a timokráciához vagy politeiához (Arisztotelész, 1984: 175 [IV: 2]). Utóbbit azért is becsüli, mert szociológiai értelemben a

középrétegek uralma, márpedig bennük lehet a legjobban bízni az állam fenntartása szempontjából (Arisztotelész, 1984: 192-193 [IV: 11]) és mert intézményi tekintetben olyan keverése a különféle más uralkodási formáknak, amely egyszerre biztosít viszonylag széles hozzáférést a politikai részvételhez és mérsékli azt különféle józan korlátozásokkal (Arisztotelész, 1984: 189-191 [IV: 9]).

(4) A klasszikus rezsimelemletnek van egy olyan vonása, amely különösen érzékennyé teszi a politikai realizmus problémái iránt. Ez pedig az a feltevés, hogy a rezsimek tökéletlenek, eredendően instabilak és végső soron bukásra vannak ítélve. Bár a rezsimitipológiák szerzőit mindez nem szükségképpen akadályozta meg abban, hogy esetleg tovább kutassák a tökéletes államformát, mások utópikus megoldások keresése helyett inkább annak a kérdésnek a megválaszolására tettek kísérletet, hogy milyen alkotmányos eszközök tehetik ellenállóbbá a rezsimeket a külső és belső kihívásokkal szemben, s esetleg van-e olyan létező állam, amely felülmúl másokat stabilitás tekintetében.

A Szókratész-kör számos tagjának közismert vonzalma Spárta iránt az egyik példája a nem utópikus irányokban való útkeresésnek, mert Spárta az athéni demokrácia belső ellenzéke nézőpontjából minden idegensége és a rendelkezésükre álló információk szűkössége ellenére (vagy részben épp azért) egy valóságos ellenmodellt kínált a hazai demokratikus rezsimek gyengeségei ellen. Ennek a kultusznak a nyomai még Platón és Xenophón művein is tetten érhetőek, bár, mint tudjuk, egy másik Szókratész-tanítvány, Kritiasz volt a legfőbb képviselője. Arisztotelész – maga is a Szókratész-kör intellektuális örököse – ugyanakkor egy pikírt megjegyzéssel elintézte azt a *Politika* IV. könyvében, éppen azért, mert komolyan vette a realista kihívást és nem gondolta, hogy egy létező állam politikai berendezkedése egy az egyben mintául szolgálhatna mások számára. Ezzel együtt is, Spárta mintává emelése az európai politikai gondolkodás egyik fontos toposzává vált, különösen a koraujkorban.

Még nagyobb karriert futott be a kevert alkotmány gondolata, amelynek nyomait már Thuküdidésznél is láthattuk, Arisztotelész maga is így jellemzi egy helyen az általa elképzelt politeiát, s amely azáltal vált az európai politikai gondolkodás egyik meghatározó témájává, hogy Polübiosz történeti munkáiban a felemelkedő római nagyhatalommal azonosította a kevert alkotmány modelljét és Róma sikerének egyik okát ebben a rezsimeformában vélte feltalálni. A kevert alkotmány doktrínájának lényege, hogy a különböző rezsime típusok gyengeségeit más rezsime típusokra jellemző alkotmányos megoldásokkal kell kiegyensúlyozni, megakadályozva, hogy ezek a gyengeségek elhatalmasodjanak az adott politikai berendezkedés fölött, s végül elpusztítójává váljanak. E doktrína, mint tudjuk, az amerikai alkotmányozási vitákban jutott még egyszer komoly szerephez, amikor is a kevert alkotmány hagyományos elvei végleg léptek a történelem színpadáról és átadták

helyüket a hatalmi ágak megosztásának. De addig is, számos kora-újkori politikai gondolkodó műveinek voltak kihagyhatatlan részei.

A kevert alkotmány doktrínájának, akárcsak a tökéletes rezsím keresésének általános keretétől egy olyan elméleti konstrukció szolgált, amely több szerzőnél, így különösen Platónnál és Polübiosznál a rezsimek inherens törékenységét egy ciklikus történeti vízióba illesztette és ahol az egyes rezsimek hanyatlása szükségképpen vezetett el a rezsimek körforgásszerű váltakozásához.¹²⁷ Ez volt az anakyklosis elmélete, amely meglehetősen világosan felismerhető már Platón Államának VIII. és IX. könyvében (sőt, először a IV. könyv végén kerül szóba), ahol az egyes rezsímtípusok az emberek egyéni lelkialkatával vannak analógiába állítva és ahol a rezsimek degenerálódása úgy van bemutatva, mint amit leginkább ahhoz hasonlíthatunk, ahogy a sajátos karakterhibákkal rendelkező személyek elkerülhetetlenül félrenevelik a gyermekeiket. Igaz, Platónnál mindössze öt államforma van, amelyek a legjobbtól – amely vagy egyszemélyi uralom, azaz királyság, vagy ha több kiváló ember vezeti, akkor arisztokrácia – a legrosszabbik felé haladnak keresztül a degenerálódás fokozatain: a timokrácián, az oligarchián át a demokráciáig és onnan egészen a türanniszig. S hogy mindez miért történik Platón szerint? Általánosságban azért, mert mindenben, ami keletkezett, benne van a romlás lehetősége, az egyes rezsímtípusok pedig a vezetőik megromlásának és specifikusan rájuk jellemző gyengeségeknek köszönhetően kezdenek majd elkorcsosulni (Platón, 2014: 407-411 [545c-547c]). Ezt az analógiát és ciklikus felfogást ismerhetjük fel aztán Polübiosznál is.

A rezsímtípusok körforgása – különösen az egyéni karakterekkel vont analógiával kiegészített formában – félreismerhetetlenül tragikus jelleget kölcsönöz a politika világának. A klasszikus athéni tragédia mindenekelőtt a szerencséből szerencsétlenségbe való átmenetről szólt, aminek – Arisztotelész szerint legalábbis – következnie kellett a főhős jellemének bizonyos, ha nem is megvetésre méltó, de mindenképpen hibásnak mondható tulajdonságaiból. A körforgásemélet pedig pontosan erről szól: arról, hogy az egyes rezsímtípusok elkerülhetetlenül haladnak pusztulásuk felé, mégpedig azok miatt a karakterbeli hibák miatt, amelyek eleve hozzá tartoznak az adott rezsímtípushoz. Így, amellett, hogy a bukás maga elkerülhetetlen volt, az elkerülésére tett erőfeszítések is a hübrisz határát súrolták. Kritiasz részvétele a harminc zsarnok uralmában maga is ilyen hübrisznek tűnhet, de a platóni erőfeszítés a tökéletes államforma keresésére sem feltétlenül kevésbé ártatlan vállalkozás.

¹²⁷ Fortenbaugh (1976) kifejezetten tagadja, hogy Arisztotelész hasonló temporális modellben gondolkodott volna.

A tökéletes rezsím keresésén túl

Könnyű felismerni Arisztotelész kapcsolódását ehhez a hagyományhoz, ám az is látszik, hogy az ő ambíciója sokkal több, mint, hogy utópikus álmódosításokra építsen fel egy normatív politikaelméletet. A VII. és VIII. könyvek ugyan egy tökéletes rezsím berendezéséről szólnak, de a *Politika* más részeiben Arisztotelész világosan leszögezi, hogy a lehető legjobb rezsím, amelyért mindannyian imádkoznánk, messze nem az egyetlen tárgya a politika tudományának. Különösen világossá teszi ezt a IV. könyv elején, ahol, miközben egy pillanatra sem mond le a preskriptív elméletalkotás igényéről, amellet érvel, hogy legalább négy, markánsan különböző célja is lehet a politika tudományának.¹²⁸

Mint mondja, minden mesterségnek és tudománynak, amely egy kérdéssel átfogóan kíván foglalkozni, nem pedig valamelyik részletére összpontosít, nagyon különböző normatív igényekre kell tekintettel lennie. A tornamesterség, a gyógyítás, ruhaszövés példáira (amelyek időről időre vissza-visszaköszönnek Platón műveiben is) hivatkozik, hogy elkülönítse a minden szempontból legjobb (a); a bizonyos alkatához leginkább illő (b); a legtöbb alkathoz leginkább illő (c) kritériumair; valamint, hogy segítsen valaminek vagy valakinek a jelenlegi állapotán (d). Mint mondja, nem lehet kihagyni egyik vagy másik szempontot, amikor a politika tudományáról beszélünk, amit meglehetősen nehéz nem Platón és általában a Szókratész-kör tagjai által képviselt nézetek kritikájaként érteni¹²⁹ s egy sokkal tágkeblűbb, a valóságos politika többféle jelenségére érzékeny, ugyanakkor fogalmilag jobban kidolgozott normatív politikaelmélet programjaként érteni, ha lefordítjuk ezt a négyféle normatív igényt a politikaelmélet művelésének lehetséges formáira.¹³⁰

Az első ezek közül a tökéletes rezsím keresése, amely akkor lenne a legjobb rezsím, „ha külső akadályok nem gátolják”. Könnyű ebben felismerni Platón Államának moralista utópiáját, hiszen ott Szókratész nyíltan bevallotta, hogy a megvalósíthatóság szempontjainak megfelelően, hanem, hogy az általa elképzelt állam berendezkedése levezethető legyen az igazságosság általános fogalmából. Mai fogalmakkal véve ez annak az ideális elméletnek a programja, amely zárójelbe teszi a kivihetőség (feasibility) problémáját, s amelynek nem is annyira John Rawls, hanem Gerald A. Cohen elmélete volt a legkarakteresebb modern képviselője.

¹²⁸ Érdekes módon Salkever (2007) egyenesen azt állítja, hogy Arisztotelész maga nem azonosul a VII–VIII. könyvek tökéletes rezsímjével.

¹²⁹ Arra, hogy túlfeszíteni sem érdemes a Platón vs. Arisztotelész ellentétet lásd Mara, 1987. Schütrumpf (1989) szerint egyenesen a *Phaidrosz*-ban kifejtett módszertant követi Arisztotelész.

¹³⁰ Shuster (2011) ennek a módszertani résznek a pedagógia hasznosságáról ír a politikaelméleti bevezető kurzusokban.

A második a ténylegesen adott körülmények közötti legjobb rezsिम keresése. Ez még mindig utópikus vállalkozás, ami Platón *Törvényekjének* programjával mutat affinitást, amennyiben az adott körülmények közötti legjobb rezsिम keresésének programját úgy értjük, mint ami általában véve számításba veszi az emberi tökéletlenségből adódó praktikus nehézségeket. Ezt tekinthetjük a második normatív igény „erős” változatának, hiszen a *Törvények* még mindig nem egy konkrét nép konkrét alkotmányozási feladatait, hanem egy általában vett, elképzelt nép, többé-kevésbé realizstikusnak szánt leírásán alapul, tehát eleve az általánosság elég magas szintjén mozog. Ebben a tekintetben a modern megfelelőjének leginkább Rawls *Political liberalismje* és a realizstikus utópia elképzése mondható. Ugyanezen program „gyenge” változatát az olyan alkotmányreformkísérletek jelentik, amilyenekben nem csak Platón volt érintett, de maga Arisztotelész is, s amelyeknek modern megfelelői egyebek között a rousseau-i lengyel és korzikai alkotmánytervek, Hume tökéletes köztársaságról szóló esszéje, a föderalisták írásai vagy a jogi irodalomban népszerű „lege ferenda” tervezetek. Ezek közös nevezője, hogy a kivihetőség problémáját központi jelentőségűnek tartják és nem hisznek az „általában vett” megoldásokban. Ez a program már elmozdulást jelent a moralizmus felől, bár nem adja fel azt teljesen, s minél kevésbé ragaszkodunk az „erős” változatához, annál világosabban távolodunk az utópikus reményektől is.

A harmadik program a létező alkotmányok vizsgálata (a fenti felsorolás d) pontjához illik). Ez elsősorban deskriptív megközelítést igényel, mert nem arra irányul, hogy milyennek kellene lennie, hanem arra, hogy valójában milyen. De még így sincs híján a normatív elemeknek a létező alkotmányok vizsgálata, hiszen nem csak azt kell tudni, hogy egy alkotmány hogyan működik, hanem azt is, hogy miként javítható (nem feltétlenül csak külső mérce alapján, de saját belső logikája szerint is) és miként biztosítható a tartós fennmaradása (ami világosan az adott rezsिम belső logikájához való igazodást jelent és a külső mércéktől való eltekintést). Nem kétséges, hogy ez egy sans phrase realista program, amelynek modern képviselője Andrew Sabl *Ruling Passions* című könyve. Sabl az amerikai alkotmányos berendezkedésre építi elméleti koncepcióját, rezsimmelméletét és politikai szerepetikáját is.

A végül a negyedik program a lehető legtöbb államnak megfelelő rezsิมforma keresése. Ez elsöre meglepő kérdés, de valójában mélyen érinti a kortárs politikatudomány, sőt a politika kérdéseit is. Amikor a modern politikatudomány a liberális demokrácia tudományának tekinti magát, akkor persze látszólag a harmadik programot képviseli, de valójában azt kérdezi, csak persze kerülőúton, hogy milyen feltételek mellett életképes egy demokrácia és vannak-e egy ország demokratizálásának objektív korlátai. Az elvi feltevés persze többnyire az, hogy nincsenek áthághatatlan korlátok, de a politikai gazdaságtan nagyon sok olyan tényezőt azonosított az elmúlt évtizedekben, amelyek nyitottabbá tesznek egy társadalmat egy demokratikus

alkotmány tartós befogadására. Kisebb léptében ugyan, de jellegű hasonló vita volt a parlamentáris vs. prezidenciális rendszerek hívei között is, vagy legalábbis a vita egy része egyértelműen arról szólt, hogy melyik a liberális demokrácia „default” pozíciója intézményi szempontból és melyik tekinthető speciális követelményeket támaztó, partikulárisabb változatnak. Mindez értelemszerűen realista program, bár viszonylag messze áll a kortárs realista politikaelmélet mainstreamjétől, s inkább az összehasonlító politológiában és a demokráciaelméletben jut nagyobb szerephez.

Arisztotelész e négyféle lehetséges programot nem pusztán analitikus érdeklődésből sorolja fel, hanem azzal az ambícióval, hogy egyrészt kitágítsa a politika tudományának horizontját, másrészt világosan elhatárolja a valóban értelmes megközelítéseket az alapvetően hibásaktól. Különösen kétféle megközelítéssel foglalkozik, amelyeket élesen kritizál.

Az egyik kritizált megközelítés az első program, azaz a tökéletes rezsime keresése, amelyről azt gondolja, hogy praktikus szempontból hasznavehetetlen, ha nincs melléve a második, a harmadik vagy a negyedik program. Bármit is mondjon tehát a szakirodalom arról, hogy Arisztotelésznek ezek a módszertani fejtegetései nem ellentétesek Platón nézeteivel, meglehetősen egyértelmű, hogy Arisztotelész az Állam ideális (azaz a) típusú normatív) felfogását alapvetően elutasítja, mégpedig a kivihetőség (a b) típusú normatív igény), a létező rendszerekben jelentkező kihívások (azaz a d) típusú normatív igény) és a politikai közösségekre általánosan jellemző, de empirikus szabályszerűségek (tehát a c) típusú normatív igény nevében).

A másik Arisztotelész által élesen kritizált megközelítés az, amelyik egy létező alkotmányt tekint követendő mintának, tekintet nélkül arra, hogy az mennyire alkalmas mások általi átvételre. Arisztotelész fejében itt a Szókratész-kör spártai vonzalmi járhattak elsősorban, hiszen éppen a lakóniai alkotmány átültetését javaslokat említi külön, s meglehetősen kíméletlenül le is számol a nézeteikkel, mondván, hogy a megfelelő alkotmány megtalálásához nem elég venni egy konkrét létező alkotmányt, hiszen ehhez ismerni kell a létező rezsimek sokféleségét (a d) típusú normatív igény), hogy mit fogadnak el a polgárok (a b) típusú normatív igény). Úgy is tűnik, mintha ez a fajta megközelítés lényegében az előzőnek a naivabb változata lenne, mert nem ismerné fel, hogy a létező vagy kivihető alkotmányok nem csak nem tökéletesek (az a) típusú normatív igény értelmében), de nem is ültethetőek át minden további nélkül máshova (a c) típusú normatív igény értelmében).

Ezek után nekiáll annak, hogy a rezsimeleméletét egyértelműen realista alapra helyezze (a d) típusú normatív igény értelmében). Ennek részleteit nem fogom ismertetni, mivel igencsak messzire vezetnének, elegendő annyit, hogy Arisztotelész vitába száll azzal a felfogással, amely nem veszi észre, hogy nincs általában vett demokrácia vagy általában vett oligarchia. Ennek tétje szerinte az, hogy mivel

minden államot csak a leginkább hozzá illő törvények szerint lehet kormányozni, azaz a megfelelő rezsimtípushoz legjobban illő törvényekkel, ezért nem mindegy, hogy mit is jelentek valójában az egyes rezsimtípusok. Amellett, hogy Arisztotelész bemutat egy sereg különféle változatot a demokrácia és az oligarchia rezsimtípusokon belül, a IV. fejezetben még arra is kitér, hogy a legjobb államforma, a politeia min alapul¹³¹. Utóbbi azért különösen érdekes, mert nyilvánvalóan nem felel meg az a) típusú normatív igénynek, amennyiben nem minden egyéb körülménytől eltekintve a legjobb, s ezért nem is egyezhet meg azzal, amit a tökéletes rezsimről a VII-VIII. könyvekben Arisztotelész elmond. Mi több, Arisztotelész a IV. könyvben a demokrácia és az oligarchia előnyeinek ötvözeteként írja le a politeiát, rámutatva egy működő politeia szociológiai bázisára (a középosztályra) is, s azt is kijelenti, hogy politeiák léteznek a valóságban, ha ritkák is.¹³²

A demokráciák és oligarchiák elemzésének kiindulópontja a IV. könyvben, hogy minden rezsimet az állam alkotórészeinek sokfélesége és viszonyaik határozzák meg. Mivel pedig ezek nagyon változatosak, ezért az alapvető rezsimtípusokon belül is eltérő formák alakulnak ki., vagy, ahogy Arisztotelész maga mondja: „Szükségképpen annyiféle államformának kell tehát lenni, ahányféle rendszer az alkotórészek jelentősége és különbözősége szerint lehetséges.” (Arisztotelész, 1984: 177 [IV: 3]). Ám másfelől, mondja, a különbözőségek mégis belül maradnak bizonyos határon, ami a tipologizálást egyáltalán lehetővé teszi.

A tipologizálásban sokféle szempont érvényesül, magyarázza Arisztotelész, ami sokféle félreértéshez vezethet. A demokrácia nem pusztán a sokaság, a nép, azaz a vagyontalanok uralma, hanem a szabadoké, akiknek politikai egyenlősége a többségi uralomban fejeződik ki. el. És mivel többnyire több a szegény, mint a gazdag, ezért tűnhet úgy, mintha a vagyontalanok uralma lenne a demokrácia lényege (Arisztotelész, 1984: 178 [IV: 4]).

De valójában többről is van itt szó, mint pusztán félreértésről: az egyenlőség nem lehet tisztán jogi, sem vagyoni kategória kérdése, hanem politikai probléma. Ahol például nagyon kevés szabad uralkodik, ott nincs értelme demokráciáról beszélni, akkor se, ha a szabadok tényleg egyenlőek jogilag (Arisztotelész, 1984: 179 [IV: 4]). Ugyanemiatt van az is, hogy a formális jogegyenlőség bizonyos korlátozásaiból (például a hivatalviselés mérsékelt cenzushoz kötése) még nem feltétlenül következik, hogy nem demokrácia egy adott rezsim (Arisztotelész, 1984: 182 [IV: 4]), míg a szegényebbek politikai részvételét kifejezetten bátorító intézkedések a

¹³¹ Cherry, 2009 Arisztotelész természetfilozófiájában is megfigyelhető névadási gyakorlatából vezeti le, hogy miért a politeia a legjobb rezsimtípus: Arisztotelész ugyanis egy halmaz legkifejlettebb változatát rendre ugyanúgy hívja, mint az egész halmazt, márpedig így a politeia logikusan a legkifejlettebb példánya a politeiák halmazának.

¹³² Andrews (1952) szerint Arisztotelész egyik megjegyzése arra utal, hogy ő maga is részt vett egy politeia létrehozásában Hermiász atarneuszi uralkodó támogatásával

demokrácia szélsőségesebb formáihoz vezetnek (Arisztotelész, 1984: 198 [IV: 13]). S az is elképzelhető, hogy egy rezsím tényleges működése nem a törvényeket követi: demokratikus törvények mellett is alakulhat ki oligarchikus kormányzás és fordítva, aminek oka, hogy a rezsímváltások gyakran fokozatosan mennek végbe (Arisztotelész, 1984: 185 [IV: 5]).

S az sem mindegy Arisztotelész szerint, hogy milyen kiterjedésű a középosztály (Arisztotelész, 1984: 194 [IV: 11]), hogy kik vannak túlsúlyban a vagyontalan szabadok között: a földművesek-e vagy a kézművesek és munkások [(Arisztotelész, 1984: 196 [IV: 12]), vagy, hogy a gazdagok vagyona min alapul. A nagy lótenyésztő vidékeken például, mivel a lótartás különösen nagy gazdagságot igényel, oligarchiák alakultak ki, mondja Arisztotelész. (Arisztotelész, 1984: 177 [IV: 3])

Mindezekből egy nagyon részletgazdag, többszemponútú rezsímelmélet adódik, amelyet a IV. könyv végén a különféle intézményi megoldások sokféleségének részletekbe menő tárgyalása tetőz be. Szemben a klasszikus rezsímelmélet tankönyvi, leegyszerűsítő bemutatásaival, az arisztotelészi rezsímelmélet valójában nem markánsan elkülönülő, ideáltipikus rezsimekben gondolkodik, hanem empirikusan megtámogatott, szociológiai, jogi, politikai tényezők különféle egyensúlyi állapotoként létrejövő, egymástól ennek köszönhetően nagyrészt fokozatokban eltérő rezsimekben, amelyekkel kapcsolatban ugyanakkor nem mond le az evaluatív és preskriptív szempontok érvényesítéséről sem. Ezt az elméletet viszi végig következetesen az V. könyvben is, ahol a rezsimek belső válságait elemzi és a VI. könyvben, ahol arról beszél, hogy miként lehet egy rezsímet fenntartani.

Aminek az az eredménye, hogy egyszerre képes az egyes rezsimekről azokat más rezsímtípusoktól külsőleg elhatároló, s befelé a rezsimek belső feszültségeit, elmentmondásait meggyőzően bemutató leírást kínálni. Ez a lehetőség, ahogy jeleztem is korábban, tulajdonképpen benne van a klasszikus rezsímelméletben kezdettől, de Arisztotelész volt az, aki a legárnyaltabb és leginkább részletgazdag kifejtését adta. Ezért is olyan üdítően realiztikus (más szempontból talán unalmasan aprólékos) Platón nagyívű rezsímelméleti fejtegetéseihez képest, amit mond.

De azt ezzel együtt sem nehéz észrevenni, hogy Arisztotelész milyen sokat köszönhet az athéni politikai kultúrának. Akárcsak korábban Szophoklésznél és Platónnál láttuk, a türanniszról a lehető legrosszabb véleménnyel van, s vajmi kevés dolgot tud felhozni a mentségére, ha csak azt nem, hogy bizonyos türanniszok a monarchia felé vezető úton vannak. S akárcsak Thuküdidésznél, a *Politikában* is megfigyelhető a demokrácia ambivalens megítélése. Egyik oldalon ott van a *peloponnészoszi háború* helyzetelemzésének megfelelő szélsőséges demokráciakép Arisztotelésznél. Mint mondja:

„Mintegy egyeduralkodóvá válik a köznép, sok egyes emberből tevődve össze, a tömeg nem egyenként, hanem együttesen gyakorolja a hatalmat. [...] Az ilyen gondolkodású nép, mint afféle egyeduralkodó, kizárólagos hatalomra törekszik, mert nem áll a törvény alatt, despotává lesz, s így a hízelgők tesznek szert tekintélyre; olyan is ez a demokrácia, mint a monarchikus formák közt a türannisz. Ezért az erkölcsé is ilyen: mindkettő zsarnokoskodik a jobbak felett; a népszavazás itt ugyanaz, mint amott a parancs, a népvezér és a hízelgő udvaronc is megfelelő egymásnak.” (ἕτερον δὲ εἶδος δημοκρατίας τᾶλλα [5] μὲν εἶναι ταῦτά, κύριον δ’ εἶναι τὸ πλῆθος καὶ μὴ τὸν νόμον [...] ὁ δ’ οὖν τοιοῦτος δῆμος, ἅτε μόναρχος ὢν, ζητεῖ μοναρχεῖν διὰ τὸ μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ νόμου, καὶ γίνεται δεσποτικός, ὥστε οἱ κόλακες ἔντιμοι, καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος δῆμος ἀνάλογον τῶν μοναρχιῶν τῇ τυραννίδι. διότι καὶ τὸ ἦθος τὸ αὐτό, καὶ ἄμφοι δεσποτικά τῶν βελτιόνων, καὶ τὰ ψηφίσματα [20] ὡςπερ ἐκεῖ τὰ ἐπιτάγματα, καὶ ὁ δημαγωγὸς καὶ ὁ κόλαξ οἱ αὐτοὶ καὶ ἀνάλογον.) (Arisztotelész, 1984: 183 [IV: 4])

A másik oldalon viszont ott áll a demokráciának szóló óvatos elismerések sora: ideértve azt is, hogy a demokrácia stabilabb mint egy oligarchia (Arisztotelész, 1984: 194-195 [IV: 11]); s hogy a politeia lényegében nem más, mint egy mérsékelt demokrácia¹³³; hogy a szabad polgárok kollektív bölcsességét nagyra értékeli (Arisztotelész, 1984: 152 [III:11])¹³⁴.

S hogy összességében milyen válaszokat kínál Arisztotelész a IV. könyv elején megkülönböztetett négyfajta normatív igényre? Az a) típusnak megfelelő – vagyis tökéletes – rezsimről a könyv nem beszél. A b) típusnak megfelelő – vagyis az adott körülmények között legjobb – rezsim egyértelműen a politeia. A c) típusba – a létező rezsimek közé – a demokrácia, oligarchia, arisztokrácia, monarchia, türannisz, politeia és nagyszámú alakváltozataik tartoznak. A d) típusú – a legtöbb népnek megfelelő – rezsimek pedig minden kétséget kizáróan a demokrácia és az oligarchia Arisztotelész szerint.

¹³³ Mint mondja: „A politeia, hogy úgy mondjam, az oligarchia és a demokrácia keveréke. Általában azonban azt hívják így, amelyik a demokrácia felé hajlik, míg az oligarchiához közelebb állót inkább arisztokráciának, mert műveltség és nemes származás inkább a vagyonnal jár együtt.” (ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας. εἰώθασι [35] δὲ καλεῖν τὰς μὲν ἀποκλινοῦσας ὡς πρὸς τὴν δημοκρατίαν πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μᾶλλον ἀριστοκρατίας διὰ τὸ μᾶλλον ἀκολουθεῖν παιδείαν καὶ εὐγένειαν τοῖς εὐπορωτέροις.) (Arisztotelész, 1984: 188 [IV: 8])

¹³⁴ Vö. Waldron, 1995.

Az igazságosság és a rezsimek

Arisztotelész rezsimeleméletének másik pillére az igazságosság fogalmának integrálása a rezsimtípusokkal kapcsolatos doktrínájába. Ez nagyjából azt jelenti, hogy bár létezik az igazságosságnak egy általános fogalma Arisztotelésznél, amely az igazságosságot a törvények megtartásával és az egyenlőség elvével azonosítja, ám úgy véli, hogy a különböző rezsimek különböző módokon értelmezik az igazságosságot. A demokrácia a szabadsággal, az oligarchia a vagyonnal és származással, az arisztokrácia az erénnyel. Ennek megfelelően a különböző rezsimek intézményei, törvényei más és más sajátosságokat kell, hogy mutassanak, amennyiben az igazságosság általuk képviselt változatának meg akarnak felelni.

Az igazságosság fogalmát a *Nikomakhoszi Etika* V. könyve tárgyalja részletekbe menően. Ott azt olvashatjuk, hogy: „Igazságtalannak tartjuk egyfelől a törvényszegő, másfelől a kapzsi és az egyenlőtlenkedést kedvelő embert; nyilvánvaló tehát, hogy az igazságos ember is kétféle: törvényszerető és egyenlőséget kedvelő. Más szóval: igazságos dolog az, ami törvényes és igazságos, igazságtalan pedig az, ami törvényellenes és egyenlőtlen.” (δοκεῖ δὴ ὁ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ἄνισος, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ὁ δίκαιος ἔσται ὁ τε νόμιμος καὶ ὁ ἴσος. τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον.) (Arisztotelész, 1987: 122 [V:2]). Mindez már előrevetíti, amit a *Politikában* számtalanszor hangsúlyoz Arisztotelész, hogy tudniillik az igazságosság nem az egyéni kiválóság, hanem a közösségi együttélés kérdése és elválaszthatatlanul összefonódik az állammal és annak törvényeivel.

Ugyancsak a *Nikomakhoszi Etikában* olvashatjuk, hogy az igazságosság másként és másként érvényesül a különböző rezsimekben. Ahogy Arisztotelész fogalmaz: „ti. abban mindenki egyetért, hogy az igazságos eljárásnak a javak kiosztásában bizonyos érdemesség szerint kell történnie; csakhogy persze nem mindenki ugyanazt az érdemességet tartja irányadónak: a demokrácia hívei a szabadságot, az oligarchia hívei a gazdagságot és a nemesi származást, az arisztokrácia hívei az erényt.” (τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς νομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι, τὴν μὲν τοὺς ἀξίαν οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες ὑπάρχειν, ἀλλ' οἱ μὲν δημοκρατικοὶ ἐλευθερίαν, οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ πλοῦτον, οἱ δ' εὐγένειαν, οἱ δ' ἀριστοκρατικοὶ ἀρετὴν.) (Arisztotelész, 1987: 129 [V:6]), amiből azt a következtetést vonja le, hogy az igazságosság egy arány, azaz „bizonyos viszonyoknak az egyenlősége”, nem pedig önmagában értendő. Ha nem így lenne, akkor ezek a különféle igazságosságtípusok eltérései nem lennének elképzelhetőek, mert akkor nem lehetne egyenlőség egy bizonyos formája az is, amit a demokráciában annak tekintenek és az is, amit az oligarchiában.

Azt, hogy az igazságosság és a politikai lét szorosan összetartoznak, Arisztotelész már az I. könyvben hangsúlyozza a *Politikában*, amikor arról beszél, hogy az emberi természeténél fogva politikai életre alkalmas lény, hogy „Viszont az igazságosság az állami életben gyökerezik; mert a jog nem más, mint az állami közösség rendje; márpedig a jog szabja meg az igazságot.” (ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν: ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡδὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις.) (Arisztotelész, 1984: 75 [I:2])

Érdekes módon a III. könyvben, ahol a jó és a hibás rezsimtípusokat elkülöníti, a demokráciát, az oligarchiát és a türanniszt azon az alapon különbözteti meg a helyes rezsimtípusoktól, hogy nem a közérdeket képviselik, hanem a közösség egy csoportját (Arisztotelész, 1984: 147 [III:7]). Ugyanitt a demokrácia és az oligarchia joga kapcsán arról beszél, hogy ezek a jognak csak bizonyos aspektusait képviselik; mint fogalmaz: „mindazok, akik az alkotmányformákról vitatkoznak, a jognak mindig csak valamely részéről beszélnek.” (ὄτι μὲν οὖν πάντες οἱ περὶ τῶν πολιτειῶν ἀμφισβητοῦντες μέρος τι τοῦ δικαίου λέγουσι, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων.) (Arisztotelész, 1984: 151 [III:9]). Ez abból a szempontból különösen érdekes, hogy máshol Arisztotelész, időnkénti pikírt megjegyzései ellenére, mégis hajlandó elfogadni a hibás rezsimeket is (a türanniszt, illetve a szélsőséges demokráciát leszámítva) sajátos igazságosságot kifejező, törvényen alapuló rezsimeknek.

Az V. könyvben ennek megfelelően már a demokráciával és az oligarchiával példálózik, amikor arról értekezik, hogy mire van szükség ahhoz, hogy egy vezető képes legyen hozzájárulni egy rezsím fennmaradásához. Itt háromféle követelményt sorol fel: az alkotmányhoz való hűséget (a); a vezetési képességek minél teljesebb körét (b); s az adott rezsímre jellemző sajátos igazságérzetet (c). Utóbbihoz tartozik az is, hogy ne vigyék túlzásba az adott rezsím alapjául szolgáló elv érvényesítését, mert az aláassa a rezsím stabilitását. Ha például a demokrácia a vagyontalan többség uralma is, a vezetőknek nem kellene ezt még hangsúlyozniuk is, hanem éppen ellenkező látszatot kellene kelteniük, míg az oligarchiában a nép érdekében is kellene kormányozni. Ez bizonyos fokú önmérsékletet igényel.¹³⁵ Így például azt, hogy a demokráciában, ahol a szabadság az úr, ne úgy fogják fel a szabadságot, hogy bármit meg lehet tenni, mert az alkotmányos keretek között élést nem lenne szabad senkinek szolgágnak tekinteni, hanem épp ellenkezőleg, biztonságnak (Arisztotelész, 1984: 234–237 [V:9]).

A VI. könyvben pedig, ahol azzal foglalkozik, hogy miként kell berendezni a különböző rezsimeket, hogy tartósan fenn tudjanak maradni, a demokráciáról azt írja, hogy annak alapelve a szabadság és a szabadság egy államban akkor valósulhat meg, ha a vezetők és alárendeltek váltják egymást. Ezt a szabadság demokratikus értelmezése szerint úgy kell megvalósítani, hogy „mindenki egyenlő legyen

¹³⁵ Ez a rész kulcsszerepet játszik Sabl demokratikus állhatatosság elméletében.

a száma és nem az érdeme szerint, minthogy pedig így értelmezik az igazságot, szükségképpen a tömeg van hatalmon, és amit a többség jónak tart, az a végső cél, és az az igazság: szerintük minden polgárnak egyformán kell részesednie az alkotmányjogokban; s így természetes, hogy a demokráciákban nagyobb hatalmuk van a szegényeknek, mint a gazdagoknak: az előbbiek többen vannak, márpedig a többség akarata dönt.” (καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατὰ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ’ ἀξίαν, τούτου δ’ ὄντος τοῦ δικαίου τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον, καὶ ὅτι ἂν δόξη τοῖς πλείοσι, τοῦτ’ εἶναι τέλος καὶ τοῦτ’ εἶναι τὸ δίκαιον: φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν: ὥστε ἐν ταῖς δημοκρατίαις συμβαίνει κυριωτέρους εἶναι τοὺς ἀπόρουστων εὐπόρων: πλείους γὰρ εἰσι, κύριον δὲ τὸ τοῖς πλείοσι δόξαν.) (Arisztotelész, 1984: 258) [VI: 2] A szabadság másik jelentése pedig a demokráciában, hogy mindenki úgy élhet, ahogy akar, s ne kelljen rabszolga módjára engedelmeskednie másoknak; ha pedig mégis szükség van vezetőkre, akkor a vezető tisztségek felváltva legyenek betöltve, az összes polgárok közül kiválasztva, ami megfelel a demokratikus egyenlőségnek Arisztotelész szerint.

Mindebből egy sereg intézményes megoldás magától adódik Arisztotelész szerint. Mint például, hogy a hivatalok betöltésére minden polgár jogosult legyen (a); az egyének csak felváltva uralkodhassanak a közösség egésze fölött, viszont a közösség egésze mindig is maradjon úr az egyén fölött (b); minél több tisztség sor-solással legyen betöltve (c); ha a tisztségeket nem lehet megszakítás nélkül többször betölteni (d); időben korlátozottak legyenek a hivatali megbízások (e); minden polgár lehessen bíró és minden lényeges ügyben ők ítéljenek (f); a népgyűlés döntsön a legfontosabb ügyekben, a tisztségek betöltői viszont csak kisebb kérdések eldöntésére legyenek felhatalmazva (g); ha létezik tanács, akkor annak is legyen elsőbbsége a többi hivatal fölött, mert az a legdemokratikusabb vezető hivatal (h); kapjon mindenki fizetséget az állam ügyeinek intézéséért: a népgyűlés is, a bíróságok tagjai is és a hivatalok betöltői is (i), fokozatosan meg kell szüntetni vagy háttérbe szorítani az életre szóló hivatalokat (j) (Arisztotelész, 1984: 258–259 [VI:2]).

Arisztotelész nyilvánvalóan nem érezte magát egészen komfortosan a demokráciában, amit jól mutatnak azok a megjegyzései, ahogy igyekezett időről időre a szabadság és egyenlőség elvét a demokrácia megszokott értelmezésével szemben felfogni. Több ilyen idézetem is már (mint például a szabadság azon értelmezésének kritikáját, amelyik szerint akkor vagyunk szabadon, ha senki sem parancsol nekünk). A VI. könyvben pedig azt vetette fel Arisztotelész, sajátos antik változatát adva a ma is ismerős anti-majoritárius dilemmának, hogy a vagyontalanok többségi volta miatt talán az egyenlőségnek igazabb értelmezése lenne, ha a vagyonosok és a vagyontalanok többségeinek kellene egyetértésre jutniuk a döntésekben mindenféle komplikált eljárásokkal (Arisztotelész, 1984: 260–261 [VI: 3]).

A személyes preferenciáknál lényegesen fontosabb azonban az arisztotelészi rezsिमelmélet lényege: az, hogy minden rezsिम intézményeknek, szociológiai tényezőknek és az igazságosságról alkotott partikuláris elképzeléseknek a sajátos egyensúlyaként jön létre, amelynek minden egyes eleme önmagában véve is alkalmas a politikai rend destabilizálására, akár csak az elemek közötti feszültségek is; és ebből következően a politikai cselekvés normáit az határozza meg, hogy mit követel meg az adott rezsिम sajátos belső egyensúlyának fenntartása. És ebben nem csak az az érdekes, hogy Arisztotelész milyen árnyalt leírását adja az egyes rezsिम-típusoknak, hanem az is, hogy a sorsukat a politikai rend eredendő törekenységének perspektívájából nézi.

A stabilitás fontossága

Arisztotelész rezsिमelméletének realista szempontból az a legizgalmasabb vonása, hogy végső soron a politikai rend instabilitásának kérdése és nem az igazságosság áll a középpontjában. Az igazságosság fontos, de partikuláris szempont benne, amin azt értem, hogy az igazságosság egy-egy rezsिम működésének alapelve, s mint ilyen, eleve partikuláris, valamint, hogy a politikai intézmények és az államok belső társadalmi viszonyai egyenrangúan fontos faktorai a politikai életnek, mint az igazságosság. A stabilitás viszont olyan kérdés, amely minden rezsिमben univerzálisan fontos. S bár természetesen nagyrészt rezsिमfüggőek a politikai rend törekenységének konkrét okai, az azonban általános, hogy az emberi együttélés konfliktusos és így a konfliktus kiiktathatatlan eleme Arisztotelész szerint a politikának.

A kérdés jelentőségét mutatja, hogy Arisztotelész a *Politika* egész V. könyvét az instabilitásnak szenteli.¹³⁶ Nem csak arra kíváncsi, hogy milyen okok szoktak rezsिमváltozáshoz vezetni, de az is, hogy milyen feltételek között biztosítható egy rezsिम politikai rendjének fennmaradása. Mindez nagyon távol áll a tökéletes rezsिम keresésétől, természetesen, de még attól is, hogy az adott körülmények között miként lehetne a legjobb rezsिमot kialakítani. Arisztotelész egyszerűen csak biztos abban, hogy a létező rezsimek általában törekeny belső egyensúlyra épülnek és a fennmaradásuk attól függ, hogy ezt a rezsिमre jellemző belső egyensúlyt lehetséges-e megőrizni valamilyen módon. Vagy, ahogy ő fogalmaz: „az alkotmányok fennmaradását éppen az ellentétes természetű okok biztosítják” (Arisztotelész, 1984: 245 [V: 11]).

Arisztotelész kiindulópontja az, hogy mivel minden rezsिम valamiféle partikuláris igazságosságkonceptióra épül, ezért elkerülhetetlenül elégedetlenséghez vezet azok körében, akik számára az igazságosságnak ez a felfogása hátrányt okoz

¹³⁶ Az itt tárgyalt problémákhoz vö. Skultety, 2009a és 2009b; Wheeler, 1951; Yack, 1993.

(Arisztotelész, 1984: 211 [V: 1]). Más szóval, mivel Arisztotelész szerint az igazságosság valamiféle arányosságként értendő, ezért végső soron az a magyarázata a belviszályoknak, hogy a hatalmi viszonyok aránytalanul tükrözik vissza a társadalomban meglévő egyenlőtlenségeket (Arisztotelész, 1984: 212 [V: 1]). Nem aránytalan például a királyság, ha az egyeduralkodó erényben annyival fölötte áll az alattvalóknak, de aránytalan a demokrácia a legkiválóbb kevesek szempontjából, hiszen az úgy kezelik őket, mintha az emberek, akik bizonyos szempontból egyenlőek, minden más szempontból is azok lennének. Az efféle, lényegében minden rezsimben előforduló aránytalanság szüli aztán azokat a konfliktusokat, mondja Arisztotelész, ami aláássa a politikai rendet.

A politikai rend felforgatására irányuló küzdelmek céljai persze nem egyformák. Van, amelyik célja a rezsim jellegének megváltoztatása, másutt csak a hatalom megszerzése. Néha egy-egy intézményt akarnak csak átalakítani vagy az adott rezsimtípuson belül valamilyen hangsúlyeltolódásra törekednek. Utóbbi például irányulhat egy mérsékelt oligarchia vagy egy szélsőségesebb demokrácia létrehozására a korábbi állapothoz képest.

Érdekes módon, mondja Arisztotelész, nem minden rezsimtípus egyformán érzékeny a belső konfliktusokra. A demokrácia előnye az oligarchiával szemben, hogy a belső törésvonalak száma kisebb, s ez nagyobb stabilitást eredményez. Ezért is van, hogy a politeia elkerülhetetlenül közelebb áll a demokráciához, mint az oligarchiához.

Ezek után tér csak rá arra Arisztotelész, hogy részleteiben is megtárgyalja a politikai instabilitás okait: két csoportba sorolva összesen tizenegy ilyen okot sorol fel, amelyek az egyenlőtlenség (igazságtalanság) érzését keltik az emberekben, s ezáltal kivívják az elégedetlenségüket. Az első csoportban hét okot sorol fel. Ezek a nyereségre törekvés (1), köztisztlet hiánya (2), bántalmazás (3), félelem (4), túlságos hatalom (5), lekicsinylés (6), aránytalan fejlődés (7). A másik csoportba négy ok tartozik, úgymint versengés (8), közönyösség (9), kicsinyesség (10) és széttagoztság (11).

Mindez nagyon is közel áll a thuküidészi „athéni téziszhez”, vagyis ahhoz a gondolathoz, hogy az embereket a félelem, a tekintélyre törekvés és az érdekek mozgatják. Bár az arisztotelészi lista valamivel részletesebb, ám nem nehéz észrevenni a fogalmi kapcsolatot a félelem és a bántalmazás vagy a köztisztlet hiánya és a lekicsinylés között. Ha ezek nem is azonosak, mindenképpen szorosabban összetartoznak egymással, mint másokkal. Az ugyanakkor különbség az „athéni tézissel” szemben, hogy Arisztotelész nem csak pszichológiai motivációkat sorol fel, amelyek az emberek lojalitását a politikai rend iránt csökkentik, hanem olyan rossz politikai gyakorlatokat is, amelyek működésbe hívják ezeket a motívumokat, illetve olyan politikai gyakorlatot, amely egyértelműen ellentétes egy adott rezsim alapelveivel. A túlságos hatalom például egyenes út az egyeduralom felé, ezért egy demokráciában mindent meg szoktak tenni a kialakulása ellen.

Arisztotelész külön megvizsgálja azt is, hogy mik az egyes rezsimekre jellemző sajátos konfliktustípusok, mint például a demokráciában, hogy a népvezérek az előkelők ellen izgatnak vagy az oligarchiában az, hogy a vagyonosok egy része összefog vagyontalanokkal a hatalom megszerzése érdekében, az arisztokráciában a túl szűk elit léte okozhat problémát (ezeken felül még többféle okot is felsorol, természetesen).

Majd ezek után áttér annak a kérdésnek a vizsgálatára, hogy miként lehetne stabillá tenni az alkotmányokat. Arisztotelész figyelme mindenre kiterjed. Nem csak arra int, hogy lehetőség szerint kerülni kell a rezsimek intézményeinek rossz elrendezését, de arra is, hogy az alkalmas vezető gondoskodik azoknak a megnyeréséről is, akik nem a rezsimek hasznélvezői. Sőt, azt is leírja, hogy a félelem az instabilitástól éberségre inti a hatalom gyakorlóit. S mint ahogy korábban idéztem is, háromféle tulajdonságot vár el a megfelelő politikai vezetőktől, amelyek végső soron egy mérsékelt, a rezsimek jellemző politikai egyensúly fenntartásában érdekelt politikai vezetés normáit írják körül.

Nem kétséges, hogy ez az elemzés velejéig realista. Nehéz nem anti-moralistának látni a politikai stabilitás olyan, rezsimeleméleti megalapozását, amelynek kiindulópontja az, hogy minden politikai rend azért törekeny, mert csak partikuláris módon testesül meg benne valamiféle igazságosság, s ez az embereket elkerülhetetlenül elégedetlenné teszi. Nehéz továbbá nem anti-utópikusnak is tartani egyúttal, hiszen Arisztotelész bevallott célja nem az inherens törekenység felszámolása, hanem veszélyeinek kontroll alatt tartása. S mindenekfelett, az is világos, hogy ez egy mérsékelt politikai program, amennyiben a törekenységben veszélyt és nem lehetőséget lát és a rezsimek belső egyensúlyának megőrzését tekinti értéknek.

Konklúzió

S hogy mi a tanulsága Arisztotelész realista rezsimeleméletének? A legfőbb tanulság, hogy bár Arisztotelész az antikvitás egyik legfegyelmetesebb, legszisztematikussabban gondolkodó, magas absztrakciós szinten fogalmazó filozófusa, s a *Politika* is egy nagyszabású politikai filozófiai vállalkozás, amely ráadásul az etikához való szoros kapcsolatán keresztül gondosan kijelölt hellyel rendelkezik a tudományok taxonómiáján belül, az általa megfogalmazott rezsimelemélet nem értelmezhető kizárólag filozófiai projektként, ahogy mondjuk Platón *Állama*, amely egyetlen szempontból, az igazságosság fogalmából vezette le a megfelelő politikai berendezkedést. A IV-VI. könyvekben Arisztotelész arra tesz kísérletet ugyanis, hogy többféle szempontból is „közelítse” a politika tudományát a valóság kihívásaihoz.

Nem csak felbontja a normativitás kérdését négy különböző kérdésre a tökéletes rezsimek keresésétől az adott körülmények között legjobb rezsimek és a leggyakoribb rezsimek között a létező rezsimek stabilitásának biztosításáig a IV. könyvben, de az igazságosság politikai erényét az egyes rezsimekben partikuláris jellegűnek írja le, s az igazságosság kérdése mellé teszi a stabilitás kérdését is azon az alapon, hogy minden politikai rend inherensen törekeny, amire ő nem abban keresi a megoldást, hogy intézményesen kiküszöbölje a törekenység okait, hanem, hogy ellensúlyozza a törekenység negatív következményeit.

Vajon mindez ellentétben áll-e egy tökéletes rezsimek lehetőségének gondolatával? Erre a kérdésre ebben a fejezetben nem kerestem választ és a szakirodalmat elnézve arról sem vagyok meggyőződve, hogy igazán fontos-e ez a válasz. Arisztotelész vitán felül hisz abban, hogy az emberek nevelhetőek, hogy vannak jobb és rosszabb intézmények, jobb és rosszabb rezsimek is. Ám másfelől az is igaz, hogy túlságosan sokat tud a politikai konfliktusok összetett (intézményi, szociológiai, pszichológiai) okairól és túlságosan sokat foglalkozik velük, hogy az ezzel kapcsolatos gondolatait mellékesnek tekinthessük a tökéletes rezsimek problémájához képest, vagy, hogy komolyan azt hihessük, hogy Arisztotelész ezeket a kérdéseket a tökéletes rezsimek mércéjével kívánta mérni.

A másik tanulság, inkább a kortárs realistáknak szól és nem Arisztotelész elsődleges olvasóinak. S ez az, hogy egy rezsimelemélet, ha nem jelent kizárólag formális intézményekkel való foglalatosságot (hanem többszemponút), ha tekintetbe veszi az alternatív rezsimeket, ha fogalmilag elég cizellált, akkor épp megfelelő módon tudja a kontextus problémáját fókuszálni ahhoz, hogy a helyes politikai cselekvés normáinak, felelősségetikájának megfelelő megalapozást kínáljon. Mégpedig anélkül, hogy elveszítené akár az elméleti igényességet, akár a zsarnoksággal szembeni makacs ellenségességet, de – amiként az Arisztotelész érezhető kényelmetlensége mutatja bizonyos rezsimekkel kapcsolatban, amelyeket időnként mégis dicsérni kénytelen – mégsem fordul sem fakó utópiába, sem vértelen moralizmusba.

Természetesen az arisztotelészi felfogásnak is megvannak a maga komoly elméleti korlátai. Túl azon is, hogy a görög antikvitás valóságára lett kitalálva, s annak problémáit és előítéleteit tükrözi messzemenően. Így először is az, hogy érezhető feszültség van Arisztotelész átfogó elméletalkotó ambíciói és a tényleges elemzéseinek problémaérzékenyebb megközelítése között. Ahogy arra már Schofield felhívta a figyelmet fentebb idézett megjegyzésében, Arisztotelész sokkal több szempontot mozgat elemzéseiben, mint amennyit maga beismer. Ez inkább csak egy percepciósi probléma, mert segít elfedni Arisztotelész gondolkodásának érdekesebb oldalát. A másik viszont lényegbe vágóbb ügy, s a politikai realizmus jelen könyv egészét végigkísérő egyik súlyos problémájának újabb szép esete. Ez pedig az, hogy Arisztotelész egy olyan valósággal szembesül, amelyet csak korlátozottan

tart teoretizálhatónak, így politikaelmélete is végső soron folyamatos küzdelem önmaga feleslegességének beismerése ellen.

Ezt a problémát a *Nikomakhoszi Etikában* úgy fogalmazza meg, hogy „be kell érnünk, hogy csak nagyjában, körvonalalaiban mutassunk rá az igazságra és – mivel oly kérdésekről s feltevések alapján tárgyalunk, melyek csupán nagy általánosságban érvényesek – levont következtetéseink is ugyanilyen jellegűek legyenek” (Arisztotelész, 1987: 7 [I:1]). Amivel tulajdonképpen visszaértünk az Arisztotelésszel szemben ambivalens viszonyban lévő Bernard Williams politikai realizmusának alaptéziséhez: „kezdetben vala a Tett”. Ebben és abban, ami ebből következik saját elméletükre nézvést, úgy látszik, modern és antik realisták elkerülhetetlenül egyetértének.

Utószó

Habár ennek a könyvnek deklaráltan nem az volt a célja, hogy szisztematikusan kifejtsen egy tézist, hanem, hogy újabb és újabb perspektívából mutassa meg azokat a nehézségeket, amelyekkel akkor szembesülünk, amikor realista alapokon keressük a válaszokat a politika nagy kérdéseire, mégis joggal elvárható, hogy a fejtegetések végére érve igyekezzem összefoglalni a politikai realizmus fogalmának meghatározásától néhány antik realista szerző művének bemutatásáig tartó utazás tanulságait.

A *Bevezetőben* négy tézist fogalmaztam meg, amelyekhez a könyv elemzései kapcsolódtak.

Az elsőt „Matrjoska-tézisnek” is lehetne mondani, hiszen arról szólt, hogy a politikai realizmus a politika működésére vonatkozó elképzelések (pl. a konfliktusok fontossága, a politikai rend törekenysége, erkölcs és politika normáinak problémás viszonya stb.) laza halmaza, amelyek végigkísérik a politikai gondolkodás történetét. De amelyek mégsem egészen önkényesek, hiszen két fogalmi dimenzióban rendeződnek el, és egy köztes pozíciót jelölnek ki a szélsőséges anti-moralizmus és a moralizmus, a szélsőséges anti-utópizmus és az utópizmus között. S hogy ezenfelül vannak a politikai realizmusnak markánsan különböző kontextusokbeli előfordulásai, amilyen az antik athéni realizmus vagy a modern nyugati realizmus is. S végül, ez utóbbin belül a kortárs realista politikaelmélet egy nagyon sajátos jelenség, mivel egy konkrét diszciplínán belüli vitapozíciót és azt népszerűsítő mozgalmat jelent.

A második tézist „Prokrusztész-tézisnek” is mondhatnám, amennyiben arról szól, hogy a kortárs realista politikaelmélet a lehetetlenre vállalkozik, amikor öncsonkító módon elsősorban anti-moralizmusként határozza meg magát, és a rawlsi politikai filozófia alternatíváját kínálja.

A harmadik tézist „önismereti tréning tézisnek” mondanám, mert azt állítja, hogy a kortárs realista politikaelmélet zsákutcájából az út kifelé a tágabb értelemben vett politikai realizmussal való kapcsolatainak megerősítésén keresztül vezet, akár a diszciplináris követelmények rovására is.

S végül a negyedik tézisnek, amelyet leginkább talán „arcvonalkiegyenesítési tézisnek” lehetne címkézni, az a lényege, hogy amennyiben realista politikaelmélet akarunk csinálni, bizonyos védhetetlen pozíciókat muszáj feladni, más pozíciókat viszont érdemes megerősíteni.

Az első részben az első fejezet fejtette ki részletesen a „Matrjoska-tézist”; míg a „Prokrusztész-tézis” alátámasztására ugyanítt a második és harmadik fejezetek szolgáltak. A legitimitásról szóló fejezet azt mutatta meg, hogy a legitimitás fogalmának kidolgozására szánt eddigi kortárs realista erőfeszítések igen kevésbé meggyőző eredményekhez vezettek, a politikai normákról szóló fejezet pedig azt,

hogy a kortárs realista politikaelmélet kritikusai teljesen félreértik a realisták tulajdonképpeni szándékait, s hogy a politikai normákról a realisták által mondottak egyáltalán nem érdektelenek, de további, elsősorban rezsimmeléti megalapozásra szorulnának. Az „önismereti tréning tézist”, amely a könyv talán legfontosabb állítása, a modern klasszikusokról és a Star Wars-trilógiáról szóló fejezetek kívánták illusztrálni az első részben. Előbbi fejezet azt mutatta meg, hogy a kortárs realizmusnak van mit tanulnia még Hobbestól, Hume-tól, Webertől; utóbbi pedig, hogy a politikai realizmus nem csak politikaelméletként elgondolhatóvá, de fikcióként átélhetővé is tudja tenni a politikai lét nagy kérdéseit. De ezt a tézist kívánta alátámasztani az egész második rész is, ahol egy ismerős-ismeretlen világ kontextusában tanulmányozhattuk a realizmus jelenlétét, és kereshettünk a jelen számára is relevánsnak tűnő elméleti tanulságokat. Ilyen volt az *Antigoné* kapcsán az, hogy a kortárs realisták tartalmatlan és üres „might is right” fogalmával szemben a zsarnokság olyan viszonyítási pont, amely sokkal jobban átélhetővé és megérthetővé teszi a realizmussal kapcsolatos egyik nagy dilemmát: hogy mi van akkor, ha a politikailag eredményes cselekvés és a morálisan helyes cselekvés között diszkrépancia van. De amíg az *Antigoné* mindezt a visszajáról, moralista alapon mutatta be, Xenophón *Anabasziszában* azt láttuk, hogy miként tud megküzdeni nehéz helyzetével egy politikai vezető eredményesen a politikai cselekvés egymással ellentétes normáinak konfliktusai közepette. Xenophón arra is példát mutatott, hogy nincs szükség a legitimitásra ahhoz, hogy a politikaképünk ne váljon a zsarnokság, a „might is right” dicséretévé. Thuküdidész ugyanezt a problémát tragikusabb összefüggésben, a peloponnészoszi háború viszonyai közepette tárgyalta. Nála a demokrácia bizonyos, inherensen zsarnokságba hajló vonásai jelentik azt a kihívást, amivel a politikai vezetőnek szembe kell néznie. Ez a felvetés pedig már a rezsimmeléti problematika irányába mutat, aminek Arisztotelész realista rezsimmelélete adja a legtokéletesebb kifejtését. Mindezek, ha nem is kínálnak egységes elméleti alternatívát a kortárs realizmus jelenlegi változataival szemben, inspirációkkal szolgálhatnak a kortárs realizmus megújítása számára.

Ezekre alapozódik egy lehetséges válasz a könyvben elvégzett elemzések alapján arra, hogy miként képzelendő el az a bizonyos „arcvonalkiegyenesítés”, amit a kortárs realista politikaelméletnek mindenképpen érdemes megtennie, ha egyszerre kíván elméleti diskurzusokban releváns lenni és hűnek maradni saját realista előfeltevéseihez. Nem állítom, hogy csak egyféleképpen végezhető el ez a művelet¹³⁷, és azt sem állítom, hogy minden realista szükségképpen el kell, hogy fogadja ezeket a könyvben kifejtett érvek alapján, hiszen még a kortárs realista politikaelmélet is

¹³⁷ Hall (2017) például Bernard Williamsre támaszkodva a politikai szabadság (liberty) fogalmát rekonstruálja, annak demonstrálására, hogy miként érdemes realista politikaelméletet csinálni, ugyanő egy megjelenés alatt álló cikkében pedig a politikai integritás fogalmát vizsgálja demokratikus körülmények között (Hall, forthcoming)

meglehetősen sokszínű. Azt azonban gondolom, hogy az általam preferált válasz összhangban van a kortárs realizmus általam adott átfogó képével és a tágabb értelemben vett politikai realizmus politikaképével. Sőt, nem csak a liberális realizmus gondjaira ajánl kisebb-nagyobb mértékű orvoslást, de azt is lehetővé teszi meggyőződésem szerint, hogy ne azonosítsuk a liberális realisták liberális és realista elkötelezettségeit egymással, s megértően tudjunk viszonyulni a politika nagyon különféle jelenségeihez.

Ennek a könyvben öt eleme került elő:

- 1) Az anti-moralizmus körüli vitát nem érdemes folytatni a megszokott formában, mert a realista moralizmus-kritikát szisztematikusan félreértik a vitapartnereik. Egyszerűen csak tudomásul kell venni, hogy a realizmus egy sajátos felelősségetikai pozíciót jelent, amely a) a helyes politikai cselekvés normáinak meghatározásakor az elméleti koherenciának korlátozott szerepet tulajdonít; b) a sajátosan a politikában felmerülő etikai problémákra fókuszál és fontosnak tartja az erényetikát; c) helyet hagy a politikában a morális ambivalenciáknak és morális dilemmáknak.
- 2) Nem szabad leértékelni a realizmus anti-utópikus dimenzióját az anti-moralizmussal szemben. Egyrészt, a moralizmuskritika is meglehetősen nagyrészt anti-utópikus meggyőzések által van motiválva és nem az erkölcs politikai szerepével kapcsolatos szkepszisből fakad. Az anti-utópizmusból adódik számos olyan kérdés, ami a realistákat a politikával kapcsolatban izgatja. És az anti-utópizmusból fakad meglehetősen nagy részt a mainstream politikaelmélettel szembeni realista elégedetlenség is. Hogy ennek jobban hangot tudjanak adni, szükség van rá, hogy e téren markánsabban megfogalmazódjanak a realista aggodalmak és meggyőzések.
- 3) A legitimitás normatív koncepciójának megalapozását eddig a realisták nem tudták kielégítően elvégezni, és jó okunk van feltételezni, hogy ez nem is fog soha megtörténni. Ebben valószínűleg Raymond Geussnak van igaza Bernard Williamsszel és követőivel szemben és ennek alapján én azt gondolom, hogy alighanem a legtöbb, amit egy realista mondani tud, hogy a legitimitás egy „sűrű etikai fogalom.” De, ahogy arról Hobbes és Hume munkái kapcsán meggyőződhetünk, alighanem nincs is értelme általában vett legitimitásról beszélni, abban az értelemben, ahogy Williams, Sleat vagy Philp, de akár Horton is teszi. Ha a célunk az, hogy a „might is right” felfogással szemben keressünk valamiféle menedéket, akkor alighanem a zsarnokság elutasítása (tehát egyfajta rezsimelméleti álláspont) a legtöbb, amire számíthatunk.
- 4) A sajátosan politikai normák kidolgozása felelősségetikai és erényetikai alapon, sokkal meggyőzőbb része a kortárs realista politikaelméletnek, bár sajnálatos módon ezen a téren a formális zászlóbontás előtt sokkal nagyobb szabású

vállalkozások születtek, mint azóta. Lehet persze amellet is érvelni, hogy e téren sok újat igazán nem lehet mondani, de meggyőződésem, hogy nem ez a helyzet. Ha nem a már eddig elmondottakat ismételtetjük, variáljuk, hanem új kérdéseket vonunk be a vizsgálódásba, akkor a realista politikaelmélet számára még meglehetősen tágas a láthatár. Sabl mindössze három politikai szerepet elemzett a *Ruling Passions*ben, Philp könyve, a *Political Conduct* pedig inkább csak mutatóban tárgyalt néhány izgalmas problémát, semmiképp sem merítette ki a témában rejlő lehetőségeket.

- 5) A rezsिमéleleti problematika eddig inkább csak rendszertelenül elszórva, vagy egyoldalúan jelent meg a realista elméleti diskurzusban, márpedig – talán mert olyan világban élünk, amilyenben, de alighanem egyébként is – jól látszik még ezekből az utalásokból is, hogy a realista politikakép elkötelezett kontextualizmusa nagyon sokat nyerhet azzal, ha alaposabban megvizsgálja a politikai gyakorlat és a különböző rezsimek közötti kapcsolatot. E téren izgalmas és provokatív állításokat lehet tenni egy-egy jól eltalált hivatkozással fasiszta, náci, kommunista stb. diktatúrákra, amelyek ellenpontozhatják a megszokott világunkkal kapcsolatos bevett elítéleteinket. De ahogy Sabl demokratikus állhatatosság elmélete mutatja, egy rezsım alapvető logikájának feltérképezése még többet segíthet a politikai etika problémáiban való jobb eligazodásban. Másfelől, s ez Sabl elméletének hiányossága, a rezsımélelet klasszikus formájában rezsım típusok külső elhatárolásának elmélete is, és enélkül sokkal kevesebbet tudunk arról, hogy mi fér bele egy adott rezsım működésébe és mi nem. Ma, amikor a hibridizáció problémája olyan nagy figyelmet nyert, a rezsıméleleti kérdés is új jelentőséget kaphat, és új kérdésekre irányíthatja rá a politikaelmélet figyelmét.

Bevallom, a könyv végére érve engem egyre inkább az illiberális rezsimek politikai etikája kezdett foglalkoztatni. Nem állítom persze, hogy ez az egyetlen kérdés, ami levezethető a könyv gondolatmenetéből, ám komoly elméleti kihívásnak látom, hogy mit is mondhat az ember olyan rezsimekről, amelyeket egyrészt egészükben véve nagyon nehéz nem moralista módon elítélni, másrészt a bennük éleést semmiel sem kevésbé csábító opportunistá érvekkel igazolni. Jelenleg egy olyan esettanulmányon dolgozom, amely Thrasea Paetus öngyilkosságával foglalkozik majd, aki Nero uralma alatt a zsarnok uralkodó úgynevezett sztoikus ellenzékéhez tartozott, s amikor a gyáva szenátus a császár parancsára halálra ítélte őt, vállalta a sorsát és Tacitus feljegyzései szerint a következő szavakkal búcsúzott a halálos ítéletéről neki hírt hozó fiatal katonatisztól: „Áldozunk a Szabadító Iuppiternek! Jól figyelj, ifjú, és az istenek távoztassák ugyan el a rossz jelet, de olyan időkbe születtél, amikor jó megerősíteni lelkünket állhatatos példákkal.”

Bibliográfia

- Adkins, A. W. H. (1984): The Connection between Aristotle's Ethics and Politics. *Political Theory*, Vol. 12, No. 1 (Feb., 1984), pp. 29–49
- Adshead, K. (1986): Aristotle, Politics V. 2. 7 (1302B34–1303A11) *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 35, H. 3 (3rd Qtr., 1986), pp. 372–377
- Ahrens Dorf, Peter J. (2009): *Greek Tragedy and Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Andrews, Paul (1952): Aristotle, Politics iv. 11. 1296a38–40. *The Classical Review*, Vol. 2, No. 3/4 (Dec., 1952), pp. 141–144
- Arisztotelész (1982): *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest: Gondolat.
- Arisztotelész (1984): *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest: Gondolat.
- Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest: Európa.
- Arisztotelész (1994): *Poétika*. Ford. Sarkady János. Budapest: Kossuth.
- Bailyn, Bernard (1967): *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bartlett, Robert C. (1994): The „Realism” of Classical Political Science. *American Journal of Political Science*, Vol. 38, No. 2 (May, 1994), pp. 381–402
- Beer, Josh (2004): *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy*. Westport – London: Praeger.
- Bellamy, Richard (2010): Dirty hands and clean gloves: Liberal ideals and real politics. *European Journal of Political Theory* 9 (4) 412–430
- Benardete, Seth (2000): On Greek Tragedy. In: Ronna Burger and Michael Davies, eds. *The Argument of the Action: Essays on Greek Philosophy and Poetry*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Bene Sándor (1999): *Theatrum politicum: Nyilvánosság, közvélemény és irodalom a kora újkorban*. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó.
- Burnyeat, Myles (2006): Introduction. In: Bernard, Williams: *The Sense of the Past: Essays in the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press. pp. xiii–xxii.
- Buzzetti, Eric (2014): *Xenophon the Socratic Prince: The Argument of the Anabasis of Cyrus*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Bywater, J. ed (1894): *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford, Clarendon Press. 1894.
- Calder III, William M. (1968): Sophokles' Political Tragedy, Antigone. pp. 389–407. *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Vol. 9 No. 4.

- Cartledge, Paul (1997): „Deep plays”: theatre as process in Greek civic life. pp. 3-35. In: Easterling, P. E. (ed.): *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cartledge, Paul (2016): *Democracy: A Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Cawkwell, George (1997): *Thucydides and the Peloponnesian War*. London: Routledge.
- Cherniss, Joshua (2016): An Ethos of Politics between Realism and Idealism: Max Weber’s Enigmatic Political Ethics. *The Journal of Politics*. 78 (3). 705–718.
- Cherry, Kevin M. (2009): The Problem of Polity: Political Participation and Aristotle’s Best Regime. *The Journal of Politics*, Vol. 71, No. 4 (Oct., 2009), pp. 1406–1421
- Coby, Patrick (1986): Aristotle’s Four Conceptions of Politics. *The Western Political Quarterly*, Vol. 39, No. 3 (Sep., 1986), pp. 480-503
- Cornford, Frances M. (1907): *Thucydides Mythistoricus*. London: Edward Arnold.
- Connor, W. Robert (1984): *Thucydides*. Princeton: Princeton University Press.
- Cowell-Meyers, Kimberley (2006): Teaching Politics Using Antigone. *PS: Political Science and Politics*. Vol. 39, No. 2, pp. 347–349
- Crane, Gregory (1998): *Thucydides and the Ancient Simplicity*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Cross, Ben (2017): Normativity in Chantal Mouffe’s Political Theory. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*. Vol 24, Issue 2 pp. Pages 180–191.
- Currie, Gregory (1990): *The Nature of Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deslauriers, Marguirite – Pierre Destrée eds. (2013): *The Cambridge Companion to Aristotle’s Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Develin, Robert (1973): The Good Man and the Good Citizen in Aristotle’s „Politics”. *Phronesis*, Vol. 18, No. 1 (1973), pp. 71–79
- Dietz, May G. (2012): Between Polis and Empire: Aristotle’s Politics. *The American Political Science Review*, Vol. 106, No. 2 (May 2012), pp. 275–293
- DiLeo, Daniel (2013): Tragedy against Tyranny. *The Journal of Politics*, Vol. 75, No. 1 (Jan. 2, 2013), pp. 254–265
- Douglass, Robin (2016): Hobbes and political realism. *European Journal of Political Theory*. First published date: November-20-2016 DOI: 10.1177/1474885116677481
- Duncan, Anne (2011): Nothing to do with Athens? Tragedians at the courts of tyrants. pp- 69–85. In: Carter, D. M. (ed.): *Why Athens? A reappraisal of tragic politics*. Oxford: Oxford University Press.

- Dunn, John (1994): Political theory and the displacement of politics. *International Affairs*, Volume 70, Issue 2, p 321, <https://doi.org/10.2307/2625264>
- Dunn, John (2000): *The Cunning of Unreason. Making Sense of Politics*. London: Basic Books.
- Erbse, Harmut (2010): Xenophon's Anabasis. In: Gray, Vivianne J. (ed.): *Xenophon*. Oxford: Oxford University Press. pp. 476–501.
- Erman, Eva – Möller, Niklas (2013): Political Legitimacy in the Real Normative World: The Priority of Morality and the Autonomy of the Political. *British Journal of Political Science* FirstView Article (June 2013): 1–19. DOI: 10.1017/S0007123413000148, URL: http://journals.cambridge.org/abstract_S0007123413000148
- Estlund, David (2017): Methodological moralism in political philosophy. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol 20, Issue 3, pp. 385–402.
- Evrigenis, Ioannis D. (2008): *Fear of Enemies and Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evrigenis, Ioannis D (2014): *Images of Anarchy: The Rhetoric and Science in Hobbes's State of Nature*. New York: Cambridge University Press
- Fiske, John (1989): *Understanding Popular Culture*. Boston: Unwin Hyman.
- Finlayson, James Gordon (2010): "Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle. *The Review of Politics*, Vol. 72, No. 1 (WINTER 2010), pp. 97–126
- Finlayson, Lorna (2015): With radicals like these, who needs conservatives? Doom, gloom, and realism in political theory. *European Journal of Political Theory* Vol 16, Issue 3, pp. 264–282
- Forde, Steven (1989): *The Ambition to Rule: Alcibiades and the Politics of Imperialism in Thucydides*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Fortenbaugh, W. W. (1976): Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitutions. *Transactions of the American Philological Association* (1974–), Vol. 106 (1976), pp.125–137
- Foster, Edith (2010): *Thucydides, Pericles, and the Periclean Imperialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frank, Jill (2005): *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Freeden, Michael (2013): *The Political Theory of Political Thinking. The Anatomy of a Practice*. Oxford: Oxford 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: Princeton University Press.

- Goldhill, Simon (1997): The audience of Athenian tragedy. pp. 54-68. In: Easterling, P. E. (ed.): *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldstein, Leslie Friedman (2001): Aristotle's Theory of Revolution: Looking at the Lockean Side. *Political Research Quarterly*, Vol. 54, No. 2 (Jun., 2001), pp. 311-331
- Goodman, Lenn E. – Talisse, Robert B. eds. (2007): *Aristotle's Politics Today*. Albany: State University of New York Press.
- Gray, John (1995): *Enlightenment's Wake: Politics and culture at the close of the modern age*. London – New York: Routledge.
- Gray, Vivianne J. (2005): Xenophon and Isocrates. In: Roe, Christopher – Schofield, Malcolm (eds.): *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. pp. 142-154.
- Gray, Vivianne J. (2010): Introduction. In: Gray, Vivianne J. (ed.): *Xenophon*. Oxford: Oxford University Press. pp. 1-30.
- Grene, David (1965): *Greek Political Thought: The Image of Man in Thucydides and Plato*. Chicago: Chicago 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*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press. 341-380.
- Hall, Edward (2012): Political Realism and Fact-Sensitivity. *Res Publica* 19:173-181
- Hall, Edward (2013): The limits of Bernard William's critique of political moralism. *Ethical Perspectives*, 20 (2). pp. 217-243.
- Hall, Edward (2015): Bernard Williams and the basic legitimation demand: a defence. *Political Studies*. 63 (2). pp. 466-480.
- Hall, Edward (2017): How to do realistic political theory (and why you might want to) *European Journal of Political Theory* Vol 16, Issue 3, pp. 283-303
- Hall, Edward (forthcoming): Integrity in democratic politics. *British Journal of Politics and International relations*.
- Hall, Edward – Sleat, Matt (2017): Ethics, morality and the case for realist political theory. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol 20, Issue 3, pp. 278-295.
- Hardin, Russell (2007): *David Hume, Moral and Political Theorist*. Oxford: Oxford University Press.
- Hawthorn, Geoffrey (2014): *Thucydides on Politics: Back to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (1998): *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.

- Honig, Bonnie (2009): Antigone's Laments, Creon's Grief: Mourning, Membership, and the Politics of Exception. *Political Theory*, Vol. 37, No., pp. 5–43
- Honig, Bonnie (2010): Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism. *New Literary History*, Vol. 41, No. 1. pp. 1–33.
- Honig, Bonnie – Stears, Marc (2011): The new realism: from modus vivendi to justice. In: Floyd, Jonathan – Stears, Marc (eds.): *Political Philosophy Versus History: Contextualism and Real Politics in Contemporary Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 177–205.
- Hornblower, Simon (2003): *A Commentary on Thucydides. Vol. II*. Oxford: Clarendon Press.
- Hornblower, Simon (2004): *A Commentary on Thucydides. Vol. II*. Oxford: Clarendon Press.
- Hornblower, Simon (2004): *Thucydides and Pindar: Historical Narrative and World of the Epinikeian Poetry*. Oxford: Oxford University Press.
- Horton, John (2010): Realism, liberal moralism and a political theory of modus vivendi. *European Journal of Political Theory* 9 (4) 431–448.
- Horton, John (2012): Political legitimacy, justice and consent. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* Vol. 15, No. 2, March 2012, 129–148
- Horton, John (2017): What Might it Mean for Political Theory to Be More 'Realistic'? *Philosophia* 45:487–501
- Horváth Szilvia (2015): *Demokrácia és politikai közösség*. Budapest: NKE.
- Howland, Jacob (2000): Xenophon's Philosophic Odyssey: On the Anabasis and Plato's Republic. *American Political Science Review*. Vol. 94, No. 4. 875–889.
- Hudson-Williams, H. Li. (1950): Conventional Forms of Debate and the Melian Dialogue. *The American Journal of Philology*, Vol. 71, No. 2 (1950), pp. 156–169.
- Hume, David (1994): *Political Essays*. ed. by Haakonssen, Knud. Cambridge: Cambridge University Press.
- Illés Gábor (2015): Thuküdidész és a politikai realizmus. *Politikatudományi Szemle*. 1. sz. 111–131.
- Jaeger, Werner (1968): *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*. Translated by Robinson, Richard. Oxford: Clarendon Press.
- Jaffe, S. N. (2017): *Thucydides on the Outbreak of the Peloponnesian War*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, Curtis (1985): The Hobbesian Conception of Sovereignty and Aristotle's Politics. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 46, No. 3 (Jul. – Sep., 1985), pp. 327–347

- Johnson, Curtis N. (2015): *Philosophy and Politics in Aristotle's Politics*. Houndmills: Palgrave MacMillan
- Jordović, Ivan (2011): Aristotle on extreme tyranny and extreme democracy, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 60, H. 1 (2011), pp. 36–64
- Jubb, Robert (2014): Playing Kant at the Court of King Arthur. *Political Studies* Vol 63, Issue 4, pp. 919–934
- Jubb, Robert – Rossi, Enzo (2015). Political norms and moral values. *Journal of Philosophical Research*, 40, 455–458.
- Kapust, Daniel J. (2016): Ecce Romani. *Political Theory*. 1–15. DOI: 10.1177/0090591716672404
- Keyt, David (1987): Three Fundamental Theorems in Aristotle's „Politics. *Phronesis*, Vol. 32, No. 1 (1987), pp. 54–79
- Kirkpatrick, Jennet (2011): The Prudent Dissident: Unheroic Resistance in Sophocles' Antigone. *The Review of Politics*. Vol. 73. No. 3. pp. 401–424.
- Kis János (2017): *A politika mint erkölcsi probléma*. Budapest: Kalligram.
- Kiss-Koczka Éva (2013): *Az erény mestersége: David Hume morálfilozófiájának két olvasata*. Budapest: L'Harmattan.
- Körösényi András (2005): *Vezér és demokrácia*. Budapest: L'Harmattan.
- Körösényi András (2007): A demokratikus elitizmus konszenzusán túl. *Politikatudományi Szemle*. 4. sz. 7–28.
- Kraut, Richard (2002): *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Lánczi András (2015): *Political Realism and Wisdom*. New York: Palgrave.
- Laird, J. (1942): Hobbes on Aristotle's „Politics”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 43 (1942–1943), pp. 1–20
- Lane, Warren J. and Lane, Ann M. (1986): The Politics of *Antigone*. pp. 162–182. In: Euben, J. Peter (ed.): *Greek Tragedy and Political Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Larmore, Charles (2013): What is political philosophy? *Journal of Moral Philosophy* Vol 10 Issue 3, pp. 276–306
- Lebow, Richard N. (2003): *The Tragic Vision of Politics: Ethics, interests and orders*. Cambridge: Cambridge.
- Lévai Csaba (2003): *A republikanizmus-vita. Vita az amerikai forradalom eszmétörténeti hátteréről*. Budapest: L'Harmattan.
- Lindsay, Thomas K. (1991): The „God-Like Man” versus the „Best Laws”: Politics and Religion in Aristotle's „Politics”. *The Review of Politics*, Vol. 53, No. 3 (Summer, 1991), pp. 488–509

- Lindsay, Thomas K. (1992a): Liberty, Equality, Power: Aristotle's Critique of the Democratic „Presupposition”. *American Journal of Political Science*, Vol. 36, No. 3 (Aug., 1992), pp. 743–761
- Lindsay, Thomas (1992b): Aristotle's Qualified Defense of Democracy through „Political Mixing”. *The Journal of Politics*, Vol. 54, No. 1 (Feb., 1992), pp. 101–119
- Lindsay, Thomas K. (2000): Aristotle's Appraisal of Manly Spirit: Political and Philosophic Implications. *American Journal of Political Science*, Vol. 44, No. 3 (Jul., 2000), pp. 433–448
- Lord, Carnes (1978): Politics and Philosophy in Aristotle's „Politics”. *Hermes*, 106. Bd., H. 2 (1978), pp. 336–357
- Lord, Carnes (1981): The Character and Composition of Aristotle's Politics. *Political Theory*, Vol. 9, No. 4 (Nov., 1981), pp. 459–478
- Lord, Carnes (1982): *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*. Ithaca – London: Cornell University Press.
- Lord, Carnes – O'Connor, Kenneth David eds. (1991): *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Berkeley: The University of California Press.
- Machiavelli, Niccolò (2017): *A fejedelem*. Ford. Lutter Éva. Budapest: Helikon.
- MacKay, L. A. (1962): Antigone, Coriolanus, and Hegel. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 93 (1962), pp. 166–174
- Maloy, J. S. (2013): *Democratic statecraft: Political realism and popular power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mansfield, Harvey C. (1989): *Taming the Prince*. New York: The Free Press.
- Mara, Gerald M. (1987): The Role of Philosophy in Aristotle's Political Science. *Polity*, Vol. 19, No. 3 (Spring, 1987), pp. 375–401
- Mayhew, Robert (1996): Impiety and Political Unity: Aristotle, Politics 1262a25-3. *Classical Philology*, Vol. 91, No. 1 (Jan., 1996), pp. 54–59
- McIntyre, Alasdair (1999): *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Budapest: Osiris.
- McQueen, Alison (2016): Political realism and moral corruption. *European Journal of Political Theory* First Published August 30, 2016 <https://doi.org/10.1177/1474885116664825>
- McQueen, Alison (2017): Political realism and the realist 'Tradition'. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol 20, Issue 3, pp. 296–313.
- Miller, Fred J. (1995): *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, Paul Allen (2007): Lacan's Antigone: The Sublime Object and the Ethics of Interpretation. *Phoenix*. Vol. 61, No. 1/2, pp. 1–14

- Molnár Attila Károly: Thomas Hobbes: a győzelem akarása, In: Szűcs Zoltán Gábor – Gyulai Attila (szerk.): *A hatalom ködében: Bevezetés a realista politikaelméletbe*. Budapest: L'Harmattan Kiadó, 2016. pp. 83–97.
- Mulgan, Richard (1974): A Note on Aristotle's Absolute Rule. *Phronesis*, Vol. 19, No. 1 (1974), pp. 66–69
- Mulgan, Richard (1990): Aristotle and the Value of Political Participation. *Political Theory*, Vol. 18, No. 2 (May, 1990), pp. 195–215
- Murphy, James Bernard (2002): Nature, Custom, and Reason as the Explanatory and Practical Principles of Aristotelian. *The Review of Politics*, Vol. 64, No. 3 (Summer, 2002), pp. 469–495
- Nagy Ágoston (2015): Néhány gondolat a republikanizmus historiográfiájáról és kutathatóságáról Wyger Velema könyve kapcsán. In: Ekert Mária – Molnár Attila Károly (szerk.): *Teremtés – politika és művészet: a Molnár Tamás Kutató Központ tanulmánykötete*. Budapest: NKE. 194–210.
- Nardin, Terry (2017): The new realism and the old. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol 20, Issue 3, pp. 314–330.
- Nederman, Cary J. (1994): The Puzzle of the Political Animal: Nature and Artifice in Aristotle's Political Theory. *The Review of Politics*, Vol. 56, No. 2 (Spring, 1994), pp. 283–304
- Newell, W. R. (1988): Machiavelli and Xenophon on Princely Rule: A Double-Edged Encounter. *The Journal of Politics*. Vol. 50. No. 1. pp. 108–130.
- Newey, Glen (2001): *After Politics: The Rejection of Politics in Contemporary Liberal Philosophy*. Houndsmill: Palgrave Macmillan.
- Newey, Glen (2010): Two dogmas of liberalism. *European Journal of Political Theory* 9 (4) 449–465
- Newey, Glen (2012) Just politics, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 15:2, 165–182
- Nussbaum, Martha C. (2001): *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press.
- Ober, Josiah (1989): *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press.
- Ober, Josiah (1998): *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton: Princeton University Press.
- O'Flannery, Jennifer (2003): Xenophon's The Education of Cyrus and Ideal Leadership Lessons for Modern Public Administration. *Public Administration Quarterly*, Vol. 27, No. 1/2 (SPRING, 2003–SUMMER 2003), pp. 41–64
- Palmer, Michael (1992): *Love of Glory and Common Good. Aspects of the Political Thought of Thucydides*. Lanham: Rowman&Littlefield.

- Palonen, Kari (2009): *Küzdelem az idővel: A cselekvő politika fogalomtörténete*. Budapest: L'Harmattan.
- Pangle, Thomas L. (2013): *The Teaching of Aristotle in the „Politics”*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Petrie, Eric (2009): Aristotle and Liberalism. In: Krause, Sharon R. – McGrail, Mary Ann (eds.): *The Arts of Rule: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*. Lanham: Lexington. 75–94.
- Pettit, Philip (2017): Political realism meets civic republicanism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol 20, Issue 3, pp. 331–347.
- Phillips Simpson, Peter L. (1998): *A Philosophical Commentary On Aristotle's Politics*. Chapel Hill – London: The University of North Carolina Press.
- Philp, Mark (2007): *Political Conduct*. Cambridge, Mass: 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
- Philp, Mark (2012): Realism without Illusions. *Political Theory* Vol 40, Issue 5, pp. 629–649
- Platón (1998): *Gorgiasz*. Ford. Horváth Judit. Budapest: Atlantisz.
- Platón (2008): *Törvények*. Ford. Kövendi Dénes és Bolonyai Gábor. Budapest: Atlantisz.
- Platón (2014): *Állam*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz.
- Pocock, John Greville Agard (1975): *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Podlecki, Anthony J. (1986): *Polis and Monarch in Early Attic Tragedy*. pp. 76–100. In: Euben, J. Peter: *Greek Tragedy and Political Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Polansky, Ronald ed. (2014): *Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Powell, Adam (1988): *Athens and Sparta: Constructing Greek Political and Social History from the Year 478 BC*. London – New York: Routledge.
- Prinz, Janosch – Rossi, Enzo (2017): Political realism as ideology critique. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol 20, Issue 3, pp. 348–365.
- Quinton, Anthony (1995): *A tökéletlenség politikája*. Ford. Beck András. Pécs: Tanulmány.
- Rahe, Paul A. (1984): The Primacy of Politics in Classical Greece. *The American Historical Review*, Vol. 89, No. 2 (Apr., 1984), pp. 265–293
- Raekstad, Paul (2016): Realism, Utopianism, and Radical Values. *European Journal of Philosophy*, 1–24, doi:10.1111/ejop.12193

- Rasmussen, Paul J. (2009): *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*. Lanham: Lexington Books.
- Reisert, Joseph (2009): Xenophon on Gentlemanliness and Friendship. In: Krause, Sharon R. and McGrail, Mary Ann (eds.): *The arts of rule: Essays in honor of Harvey C. Mansfield*. Lanham, MD: Lexington Books. pp. 23–42.
- Romilly, Jacqueline (2002): *The Great Sophists in Periclean Athens*. Trans. Lloyd, Janet. Oxford: Clarendon Press.
- Rosen, F. (1975): The Political Context of Aristotle's Categories of Justice. *Phronesis*, Vol. 20, No. 3 (1975), pp. 228–240
- Rosler, Andrés (2005): *Political Authority and Obligation in Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, David (2005): *Aristotle*. London – New York: Routledge.
- Ross, W. D. (1957): *Aristotle's Politica*. Oxford, Clarendon Press.
- Rossi, Enzo (2010a): Reality and imagination in political theory and practice: On Raymond Geuss's realism. *European Journal of Political Theory* 9(4) 504–512
- Rossi, Enzo (2010b): Modus Vivendi, Consensus, and (Realist) Liberal Legitimacy. *Public Reason* 2 (2): 21–39
- Rossi, Enzo (2012): Justice, legitimacy and (normative) authority for political realists. *Critical Review of International Social and Political Philosophy* Vol. 15, No. 2, 149–164
- Rossi, Enzo (2015): *Being Realistic and Demanding the Impossible*. Memo for presentation at “What Is Realism?” Conference National University of Singapore, 8-10 Jan. 2015.
- Rossi, Enzo (2016): Can Realism Move Beyond a Methodenstreit? *Political Theory* Vol 44, Issue 3, pp. 410–420
- Rowe, Christopher J. (1977): Aims and Methods in Aristotle's Politics. *The Classical Quarterly*, Vol. 27, No. 1 (1977), pp. 159–172
- Rozen, Frederick (2005): *Classical Utilitarianism from Hume to Smith*. London: Routledge. 29–57.
- Ruderman, Richard S. (1997): Aristotle and the Recovery of Political Judgment. *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 2 (Jun., 1997), pp. 409–420
- Sabl, Andrew (2002): *Ruling passions: Political offices and democratic ethics*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Sabl, Andrew (2011): History and reality: idealist pathologies and 'Harvard School' remedies. In: Floyd, Jonathan – Stears, Marc (eds.): *Political Philosophy Versus History: Contextualism and Real Politics in Contemporary Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 151–176.
- Sabl, Andrew (2012): *Hume's politics: Coordination and Crisis in the „History of England”*. Princeton: Princeton University Press.

- Sabl, Andrew (2017): Realist liberalism: an agenda, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol 20, Issue 3, pp. 366–384.
- Sabl, Andrew – Sagar, Rahul (2017): Introduction. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. Vol 20, Issue 3, pp.269–277.
- Salkever, Stephen (2007): Whose Prayer? The Best Regime of Book 7 and the Lessons of Aristotle’s „Politics”. *Political Theory*, Vol. 35, No. 1 (Feb., 2007), pp. 29–46
- Salkever, Stephen (2009): Reading Aristotle’s Nicomachean Ethics and Politics as a Single Course of Lectures: Rhetoric, Politics, and Philosophy. In: Salkever, Stephen (ed.): *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 209–242.
- Sallustius, C. Crispus (1978): Összes művei. Ford. Kurcz Ágnes. Budapest: Magyar Helikon.
- Schlosser, Joel Alden (2014): Herodotean Realism. *Political Theory* 2014, Vol. 42(3) 239 –261. DOI: 10.1177/0090591713516472
- Schofield, Malcolm (1999): Equality and hierarchy in Aristotle’s political thought. In: *Saving the City*. New York: Routledge. 88–101.
- Schulman, Adam (2009): What is a gentleman? In: Krause, Sharon R. and McGrail, Mary Ann (eds.): *The arts of rule: Essays in honor of Harvey C. Mansfield*. Lanham, MD: Lexington Books. pp. 3–22.
- Schütrumpf, Eckart (1989): Platonic Methodology in the Program of Aristotle’s Political Philosophy: Politics IV. 1 *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, Vol. 119 (1989), pp. 209–218
- Segal, Charles (1998): Lament and closure in Antigone. In *Sophocles’ Tragic World: Divinity, Nature, Society*. 119–137.
- Shanske, Darien (2006): *Thucydides and the Philosophical Origins of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shuster, Amy I. (2011): The Modes of Theorizing in Aristotle’s „Politics”. *PS: Political Science and Politics*, Vol. 44, No. 3 (July 2011), pp. 611–618
- Sigwart, Hans-Jörg (2013): The Logic of Legitimacy: Ethics in Political Realism. *The Review of Politics* 75(3): 407–432.
- Skinner, Quentin (2004): *Visions of Politics. Vol III*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin – Van Gelderen, Martin eds. (2002): *Republicanism: A Shared European Heritage*. Vol. I-II. Cambridge: Cambridge 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*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press. 381–413.

- Skultety, Stephen C. (2009a): Competition in the Best of Cities: Agonism and Aristotle's „Politics”. *Political Theory*, Vol. 37, No. 1 (Feb., 2009), pp. 44–68
- Skultety, Stephen C. (2009b): Delimiting Aristotle's Conception of Stasis in the Politics. *Phronesis*, Vol. 54, No. 4/5 (2009), pp. 346–370
- Sleat, Matt (2013): *Liberal Realism: A realist theory of liberal politics*. Manchester – New York: Manchester University Press.
- Sleat, Matt (2014): Legitimacy in Realist Thought: Between Moralism and Realpolitik. *Political Theory*. Vol 42, Issue 3, pp. 314–337
- Stocks, J. L. (1927): The Composition of Aristotle's Politics. *The Classical Quarterly*, Vol. 21, No. 3/4 (Jun. – Oct., 1927), pp. 177–187
- Storr, Francis ed. (1912): *Sophocles. Vol 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone. With an English translation by F. Storr*. London – New York: William Heinemann Ltd. – The Macmillan Company. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0185%3Acard%3D1>
- Strauss, Leo (1964): *The City and Man*. Chicago: Chicago University Press.
- Strauss, Leo (1975): Xenophon's Anabasis. *Interpretation*. Vol 4. No. 3. pp. 117–147.
- Strauss, Leo (2000): *On Tyranny*. Revised and Expanded Edition ed by. Victor Gourevitch and Michael S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press.
- Szűcs Zoltán Gábor (2014): Politika egy tökéletlen világban: A politikai realizmus elméleti előfeltéveiseiről. *Politikatudományi Szemle*. 4. sz. 7-31.
- Szűcs Zoltán Gábor (2016a): A standardok problémája a realista politikaelméletben. *Politikatudományi Szemle*. 4. sz. 84–104.
- Szűcs Zoltán Gábor (2016b): Fikció és realizmus: A realista politikaelmélet episztemológiai alapjai. *Replika*. 98. sz. 13–28.
- Szűcs Zoltán Gábor (2017): Realizmus és moralizmus az Antigonében. *Kommentár*. 1. sz. 17–40.
- Thaler, Mathias (2017): Hope Abjuring Hope: On the Place of Utopia in Realist Political Theory *Political Theory*. First Published November 22, 2017 <https://doi.org/10.1177/0090591717740324>
- Thauer, Christian T. – Wendt, Christian eds. (2016): *Thucydides and Political Order*. New York: Palgrave MacMillan
- Thomas, Alan (2015): Rawls and political realism: Realistic utopianism or judgement in bad faith? *European Journal of Political Theory*. Vol 16, Issue 3, pp. 304–324.
- Thuküidész (1985): *A peloponnészoszi háború története*. Ford. Muraközy Gyula. Budapest: Európa.
- Trencsényi-Waldapfel Imre ford. (1971): Szophoklész: Antigoné. In: *Görög drámák*. Budapest: Európa. <http://mek.oszk.hu/00500/00501>

- Tsakmakis, Antonis – Tamiolaki, Melina eds. (2013): *Thucydides between History and Literature*. Berlin: De Gruyter.
- Valentini, Laura (2012): Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map. *Philosophy Compass*. Volume 7, Issue 9 pp. 654–664
- Vickers, Michael J. (2008): *Sophocles and Alcibiades: Athenian Politics in Ancient Greek Literature*. Ithaca: Cornell University Press.
- Waldron, Jeremy (1995): The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics. *Political Theory*, Vol. 23, No. 4 (Nov., 1995), pp. 563–584
- Walzer, Michael (1973): The Problem of Dirty Hands. *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 2. No. 2. 160–180.
- Ward, Lee (2001): Nobility and Necessity: The Problem of Courage in Aristotle's „Nicomachean Ethics”. *The American Political Science Review*, Vol. 95, No. 1 (Mar., 2001), pp. 71–83
- Weber, Max (1998): *Tanulmányok*. Ford. Erdélyi Ágnes – Wessely Anna. Budapest: Osiris.
- Wheeler, Marcus (1951): Aristotle's Analysis of the Nature of Political Struggle *The American Journal of Philology*, Vol. 72, No. 2 (1951), 145–161
- Whelan, Frederick G. (2004): *Hume and Machiavelli: Political Realism and Liberal Thought*. Lanham: Lexington Books.
- Williams, Bernard (1973): Integrity. In: Smart, J.J.C. – Williams, Bernard: *Utilitarianism: For and Against*. New York: Cambridge University Press. 108–117.
- Williams, Bernard (1981): *Moral luck: Philosophical papers, 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard (1993): *Shame and necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Williams, Bernard (2005): *In the Beginning Was the Deed*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, Bernard (2006): *Ethics and the Limits of Philosophy*. London – New York: Routledge Taylor&Francis.
- Williams, Bernard (2008): The Women of Trachis: Fictions, Pessimism, Ethics. In: *The sense of the past: essays in the history of philosophy*. Ed. Burnyeat, Myles. Princeton: Princeton University Press.
- Wilson, James Lindley (2011): Deliberation, Democracy, and the Rule of Reason in Aristotle's „Politics” *The American Political Science Review*, Vol. 105, No. 2 (May 2011), 259–274.
- Wilson, John (1980): Power, Rule & Politics: The Aristotelian View. *Polity*, Vol. 13, No. 1 (Autumn, 1980), pp. 80–9

- Winnington-Ingram, R. P. (1980a): Sophocles and the irrational: three odes in Antigone. pp. 91–116. In: *Sophocles: An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winnington-Ingram, R. P. (1980b): Creon and Antigone. pp. 117–149. In: *Sophocles: An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolthuis, Bertjan (2016): The Realism of Political Liberalism. *Theoria*, Issue 149, Vol. 63, No. 4 (December 2016): 1–17.
- Wood, Gordon S.(1969): *The Creation of the American Republic, 1776–1787*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Yack, Bernard (1993): *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: The University of California Press.