

Gelenczey-Miháltz Alirán*

Király és türannosz,
avagy legitimálható-e a türannisz

„A legitimitások olyan elvek, melyek megalapozzák
a jogot az uralkodásra és a kötelességet az engedelmességre.”

Guglielmo Ferrero

1. Az ókori görögök
a politikai autoritásról és a legitimitásról¹

A tudományos konszenzus szerint a klasszikus görög politikaelmélet leginkább államformatani kérdésekkel és az alkotmányok körforgásával (*metabolé politeión*) volt elfoglalva,² a legitimitások problémája nem igazán érdekelt. „Az igazi állam az *igazság* eszköze volt, és az államokat ennek megfelelően jónak vagy rossznak, jobbnak vagy rosszabbnak, nem pedig (kivéve néhanapján a türannisz esetét) legitimnek vagy illegitimnek értékelték” – idézi egyetértően Moses Finley a görög politikai gondolkodásról írt kiváló könyvében.³ A kérdés azonban másképp vetődik fel, ha szélesebb kontextusban és a modernitás eszköztárát (is) felhasználva vizsgáljuk az ókori klasszikusokat: nyilvánvalóvá válik, hogy a görög politikaelméletben legitimációs elvek sokféle változata is kialakult az évszázadok során.

* A szerző egyetemi docens, a Magyar Táncművészeti Főiskola Elméleti Tanszékének oktatója; gelenczey.aliran@mtf.hu

¹ A legitimitáció elméleteinek összefoglalása: Bastid, Paul [et al]: *L'Idée de légitimité. Annales de philosophie politique* 7. Presses Universitaires de France, Paris, 1967; Hampton, Jean: *Political Philosophy*. Westview Press, Colorado–Oxford, 1997; A politikai autoritásról lásd: Raz, Joseph (szerk): *Authority*. Blackwell, Oxford, 1990; Raz, Joseph: *The Morality of Freedom. Two Conceptions of Authority*. Clarendon Press, Chicago, 1986; Raz, Joseph: *The Authority in Law*. Oxford University Press, Oxford, 1990/2009; Arendt, Hannah: Mi a tekintély? In Arendt, Hannah: *Múlt és jövő között*. Európa, Budapest, 1995, 100–151; Balázs Zoltán: *Modern hatalomelméletek*. Korona Kiadó, Budapest, 1998.

² Ryffel, Heinrich: *Metabolé Politeion. Der Wandel der Staatsverfassungen*. Arno Press, Bern – New York, 1949/1973.

³ Merquior, J. G.: *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy*. London, 1980; idézi Finley, Moses: *Politika az ókorban*. Ford. Greskovits Endre. Európa, Budapest, 1995, 275.

A) Az uralkodás (és a politikai autoritás) első igazolása az *istenségtől átruházott* uralkodási jog alapján történt. A görögöknél ilyen volt a homéroszi társadalom királysága (ha ugyan ténylegesen létezett, és nem csak – mint ahogyan egyes történészek állítják – pusztán a mítoszok világába tartozott). Mivel az irodalomban és a filozófiában később ideálként jelent meg ez a fajta királyság, ezért érdemes részletesen is szemügyre vennünk.

Négyféle típusú politikai szervezettel találkozunk az eposzokban, kettővel az *Íliászban* és kettővel az *Odüsszeiában*: a) Ithaka királysága, ahol Odüsszeusz a király (*baszileusz*), b) Szkhéria mitikus királysága Alkinoosz uralma alatt (a phaiákok földje), c) Trója városának abszolutisztikus, ázsiai jellegű királysága, Priamosz vezérletével, d) Agamemnón műkénéi királysága és hadvezérsége (*anax*). Az első két típus (az *Odüsszeiában*) meglehetősen közel áll egymáshoz, a másik kettő viszont (az *Íliászban*) egymással inkább ellentétes. Mind a négy államformában közös, hogy a politikai felépítmény hármas tagozódású: az élén a király áll (*anax*, *baszileusz*), alatta a nemesek gyülekezete (*arisztész*, *bérosz*, néha *baszileusz* is), legalul pedig a nép (*laosz*), a felfegyverzett hadinép, amely nem teljesen azonos a későbbi démoszsal. A király, a tanács és a népgyűlés – a monarchia, az arisztokrácia és a demokrácia csírái. A homéroszi király (*baszileusz*) egyszerre volt népének hadvezére és bírója, s szerepe meghatározó az isteneknek szánt nyilvános áldozatokban is, de a király mégsem volt pap. Az istenek adták családjának a kormánypalcát (*szképtron*, a szuverenitás szimbóluma), amelyet apjától örökölt, s melyet aztán fiának adott tovább. Hatalmát azonban – noha az istenektől származott – három dolog *korlátozta*. Először is tekintetbe kellett vennie népének szokásait és hagyományait, melyek az íratlan törvények részét képezték (*themisztész*). Másodszor meg kellett hallgatnia az előkelőbbekből és korosabbakból álló tanácsot (*bulé*), harmadszor pedig javaslatait az egész népgyűléssel szentesítenie kellett (*agora*). A köznépnek, melyből a gyülekezet áll, nem volt joga javaslatot tennie vagy javaslatot megvitatnia, hanem csak igennel vagy nemmel szavazhatott.⁴ Az *Odüsszeiában* már az is észrevehető, hogy a népgyűlés olykor kilép passzív szerepéből, és hogy a király utódja nem szükségképpen a fia vagy az örököse, hanem a nemesek egyike is lehet. Noha a homéroszi királyság az előbb leírt formában sohasem létezett, Homérosz elképzelése évszázadokig, sőt évezredekig befolyásolta a görög gondolkodást az *ideális királyság* tekintetében. Azon görög értelmiségiek szeme előtt, akik az eposzokat követő évszázadokban a monarchia szellemében próbálták az ideális államot megalkotni, valamilyen módon mindig ott lebegett a homéroszi királyság képe. „A királyság történelmi mítosz. Mindameddig és mindahányszor bárhol

⁴ A vakmerő Thersztész az *Íliászban* egyszer ugyan fennhájázó beszédet próbál tartani, de csakhamar elhallgat, mert Odüsszeusz botja véres nyomot hagy a hátán. Homérosz: *Íliász*, II, 225–277.

a világon királyság van, *mítosz* – a királymítosz – nyer benne történelmi testet” – írja egy helyen Kerényi Károly.⁵

Az *isteniség által legitimált királyi hatalom* azonban, amely Alexandrosz, a hellenisztikus királyságok és a Római Császárság alatt, valamint a középkorban és a korai modernitásban a legfőbb legitimációs elvként szolgált („az Isten kegyelméből uralkodó király” doktrínája),⁶ az idő előrehaladtával egyre veszített népszerűségéből. Az újkorban nem véletlenül kavart hatalmas vitát Robert Filmer *Patriarcha* című műve (1635), amely az uralkodó politikai autoritását abból az *eredeti autoritásból* vezette le, melyet Isten adományozott Ádámnak az Édenkertben⁷ (lásd Hobbes és Locke politikai filozófiáját): veszélyes lehet ugyanis isteni eredettel alátámasztani a legfőbb hatalmat, hiszen ennek abszolút jellege nem megfelelő kezekben súlyos visszaélésekre ad lehetőséget.

B) Az uralom igazolása (legitimációja) a *természetes alávetettség* doktrínája alapján. Ezt az elméletet két nagy csoportra oszthatjuk: a) az egyik a természetben meglévő alapvető *biológiai különbségekből* indul ki a hatalomgyakorlás igazolására (ilyen például a férfi/nő, szülő/gyermek viszony), ennek legjobb leírását Arisztotelész *Politikájának* I. könyvében az oikosz-gazdaság elemzésénél találjuk. „A hím és a nőtény viszonya természettől fogva az, hogy amaz erősebb, emez gyengébb, amaz uralkodó, emez az alárendelt elem.”⁸ Bizonyos esetekben ide sorolható az úr–szolga viszony is: Arisztotelész szerint a rabszolgaság *természetadta* módon igazolható,⁹ hiszen a szolga minden tekintetben alatta marad urának, testi erejével pedig pusztán a parancsok végrehajtásra képes. „Akik közülük annyira különböznek másoktól, mint lélek a testtől vagy az ember az állattól [...] azok természet szerint szolgák.”¹⁰ Az alárendelt természetes módon engedelmeskedik a jobbkat utasításainak, hiszen „nagyobb részben a természet dönti el, melyik a vezető, s melyik az alárendelt elem”,¹¹ ezért alávetettsége helyes és igazságos is. b) A másik (az előbbihez hasonló, de vele nem teljesen azonos) alávetettség nem a biológiai

⁵ Kerényi Károly: Gondolatok a bűnvallomásról. In Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi Tanulmányok 1918–1943*. Magvető, Budapest, 1984, 280.

⁶ Gondoljunk a *Peri baszileiasz* illetve a *De monarchia* című értekezések nagy számára.

⁷ Filmer, Robert: *Patriarcha*. In Somerville, Johann (szerk.): *Patriarcha and Other Writings*. Cambridge University Press, Cambridge, 1630/1991.

⁸ Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Gondolat, Budapest, 1984, 78. (1254b15)

⁹ Arisztotelész álláspontja a *Politikában* máshol nem ennyire merev. A rabszolgaság természetes mivoltát igazolni kívánó elméletével hatalmas irodalom foglalkozik, így Williams, Bernard: *Shame and Necessity*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1993/2008, 5. fejezet.

¹⁰ Arisztotelész: *Politika*. Id. kiad. 78. (1254b17–19)

¹¹ I. m. 93. (1260a10)

különbségekből, hanem az erősebb kényszerítő fölényéből fakad. Erről szól Kalliklész és Thraszümakhosz előadása Platón *Gorgiasz*ában,¹² illetve az *Állam* I. könyvében,¹³ valamint Thuküdidész híres *Méloszi dialógus*ában az athéni követek beszéde.¹⁴ „Azt gondolom, hogy a természet szerint úgy jogos, hogy a jobb és eszesebb uralkodjék, és több jusson neki (*pleon ekhein*), mint a hitványabbnak” – mondja Kalliklész a *Gorgiasz*ban.¹⁵ Ez az elv az erősebbnek a történelemből jól ismert joga a hatalomra.

C) „Nem a jogar teszi a királyt és az arkhónt, nem is a választás véletlene vagy a sorshúzás, netán a kényszer vagy a csel, hanem a *vezetésben való jártasság*” – írja Xenophón,¹⁶ s a dialógusbeli Szókratész e mondatával kiváló összefoglalását adja a *tudásra*, a szakértelemre épülő úgynevezett *perfekcionista* legitimációs elvnek. Az elvvel Platón többször és több helyen is foglalkozik,¹⁷ legterjedelmesebb kifejtése azonban az *Államban* található: „Szükségesnek tartom, hogy meghatározzuk, hogy kik azok a filozófusok, akiknek uralkodniuk kell; hogy ennek tisztázása után védekezhessünk, s kimutathassuk, hogy egyes emberek már természetüknél fogva a filozófiával való foglalkozásra és az államban való vezetésre vannak hivatva, a többieknek viszont nem szabad a filozófiához nyúlniuk, hanem mások vezetését kell követniük”.¹⁸ Tehát a szókratikus tanítás szerint (bár Szókratész azt állította magáról, hogy csak egy dolgot tud bizonyosan, azt, hogy nem tud semmit) az hivatott vezetésre, aki *tudással* rendelkezik, ennek a tudásnak a mibenléte mégis nehezen definiálható, legfeljebb csak megvilágítható a „mesterség-analógia” segítségével. (Arisztotelész egyébként kétségbe is vonja a *Politiká*ban, hogy egyáltalán létezhet olyan ember, aki birtokában lenne az ilyen tudásnak.) Az *Állam* V. könyvének végén Platón nyilvánvalóvá teszi, hogy igazi tudás, *episzttémé*¹⁹ csak a valódi létezők, az *ideák* (végül pedig a jó ideájának) *szemléletével* nyerhető el, s igazságos, azaz vezetésre hivatott ember csak az lehet, aki részesült a jó

¹² *Gorgiasz*, 481–522c.

¹³ *Állam*, 336b–354c.

¹⁴ Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*, V, 85–113.

¹⁵ Platón: *Gorgiasz*. Ford. Péterfy J. fordítása nyomán Horváth Judit. Platón összes művei kommentárokkal. Atlantisz Budapest, 1998, 95 (490a).

¹⁶ Xenophón: Emlékeim Szókratészről. Ford. Németh György. In *Xenophón filozófiai és egyéb írásai*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 118 (III. 9:10). Xenophón művéről lásd: Gray, Vivienne: *The Framing of Socrates. Xenophon's Memorabilia and its Literary Form*. Franz Steiner, Stuttgart, 1998.

¹⁷ *Prótágorasz*, 319b–c; *Theaitétosz*, 170a–b; *Államférj*, 301b stb. A filozófusoknak mint a *tudás lételményeseinek* vezetésre való hivatottsága végigkíséri Platón egész életművét, ezért lehetetlen az összes vonatkozó hely felsorolása.

¹⁸ Platón: *Állam*. Ford. Szabó Miklós. In *Platón összes művei* II, Európa, Budapest, 1984, 366. (474b–c)

¹⁹ A platóni *episzttémé* fogalmának elemzése nem tartozik a dolgozat témájához.

látványában. *A jó idejében* csak hosszú elméleti és gyakorlati felkészülés után részesülhet az igazi filozófusok lelke, akik aztán az állam kormányzására hivatottak. Egyes kutatók szerint (bár Arisztotelész ennek kifejezetten az ellenkezőjét állítja)²⁰ ez a fajta tudás nem propozicionális jellegű, azaz nem írható le, fejezhető ki logikai, nyelvi eszközökkel.²¹ Többek között ezért is gondolom úgy, hogy *nem* a platóni episztémé az, amely közel állhat az eredeti szókratészi elképzeléshez, hanem az a fajta *gyakorlati* tudás, amely a „királyi mesterség”-hez kell, és amely leginkább Xenophón műveiben mutatható ki: ennek kifejtését nem csak a *Memorabiliában*,²² hanem az *Oikonomikoszban* és a *Hierónban* is megtalálhatjuk,²³ s lényegében arról szól, hogy hasonló jártasság, tudás, illetve képesség kell egy gazdaság vagy egy hadsereg megszervezéséhez:²⁴ az irányításra való képesség és a vezetésben való jártasság. (Ma talán a „menedzsment” vagy vezetéstudomány szóval illetnénk ezt a tudományt.)

A „tudás” *abszolútizálása* (noha Platón nem tudta pontosan megnevezni, mit is ért a „jó” alatt) igen veszélyes gondolattá válhat, mivel totalitárius rendszerek hivatkozási alapjául is szolgálhat. Ezért nem véletlen, hogy a múlt században Karl Popper Platont azzal vádolhatta, hogy a „filozófus-királyok”, a *szophokrácia* (ahogy Popper nevezi) doktrínájával az ilyen rendszerek egyik első és legnagyobb hatású ideológusa volt.²⁵

D) *A társadalmi szerződés* elmélete mint legitimációs elv. Fő forrásaink itt is Platón (Szókratész) fejtegetései,²⁶ valamint a szofisták töredékei.

²⁰ *Nikomakhoszi etika*, 1144b28.

²¹ Sorabji, Richard: Myth about Nonpropositional Thought. In *Time Creation and Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Duckworth – Chicago University Press, London–Chicago, 1983/2006; W. Wieland *Platon und die Formen des Wissens* című könyvét (Göttingen, 1982) idézi Figal, Günter: *Sokrates*. Beck, München, 1995/2006, 66.

²² Xenophón: *Emlékeim Szókratésztől*, III, 3:9; III, 9:10–11.

²³ A *Hierónra* később részletesebben is kitérek. E tárgyban lásd régebbi írásaimat: Gelenczey-Miháltz Alirán: Néhány mondat a zsarnokságról. Xenophón *Hierónja*. *Világosság*, 40. évf., 1999/6, 40–47; Gelenczey-Miháltz Alirán: Thoughts on Tyranny. Xenophon’s Hiero. *Acta Antiqua*, 40. évf., 2000, 113–121; Gelenczey-Miháltz Alirán: Hierón. Xenophón ’tűrannikus’ dialógusa. *Ókor*, 3. évf., 2004/3, 7–15. A tárgyhöz lásd még: Luccioni, Jean: *Xenophon, Hiéron*. Texte et traduction avec une Introduction et un Commentaire. Faculté des lettres de l’Université de Paris, Paris, 1948; Németh György: *A zsarnokok utópiája*. *Antik tanulmányok*. Atlantisz, Budapest, 1996.

²⁴ Wood, Natalie: Xenophon’s Theory of Leadership. *Classica et Mediaevalia*, 25. évf., 1964, 33–66.

²⁵ Popper, Karl: *The Open Society and Its Enemies. Vol. I. The Spell of Plato*. Princeton University Press, Princeton, 1945/1966.

²⁶ Guthrie, William – Chambers, Keith: *A History of Greek Philosophy. Vol. 3. The Fifth Century Enlightenment. Socrates*. Cambridge University Press, Cambridge, 1969/1988/2002; Classen, Carl Joachim (Hrsg.): *Sophistik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976; Kahn, Charles: The Origins of Social Contract Theory. In Kerferd, George Briscoe (eds.): *The Sophists and their Legacy*. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1981, 92–108.

Természetesen megoldandó probléma marad, hogy az a jelentés, amit ma tulajdonítunk a társadalmi szerződés fogalomkörének, mennyiben egyeztethető össze a görögök által használt terminussal. Mivel a társadalmi szerződés (egyáltalán a szerződés) gondolata kiemelt helyet foglal el a politikai gondolkodásban, ezért a legitimációs-elméletek szempontjából is kiemelt figyelmet érdemel. Legfontosabb forrásaink a következők:

a) Platón, *Prótagorasz* 320d: Bár Prótagorasz nem utal közvetlenül a szerződésre, mítoszként előadott történetében a társadalmi szerződéshez kapcsolódó „kellékek” is jelen vannak: létezett az emberiségnek egy *társadalom előtti állapota*, amelyben az embernek még nem volt meg a közösségalkotó képessége, illetve jogérzéke; ezek hiányában azonban az emberiség biztos pusztulásra volt ítélve. Ezt az állapotot Zeusz *utólagos* korrekciója szüntette meg, mikor is jogérzékét és tisztességérzést juttatott az embereknek, arra is különös figyelmet fordítva, hogy ez a juttatás *egyenletes* legyen, szemben a mester-ségbeli tudással, amely egyenlőtlenül lett elosztva – íme a demokratikus államforma isteni legitimációja. A lényeges mozzanatok e jelképes történetben a társadalmi létet megelőző *kaotikus* állapot, a társadalmi lét kialakulásának *aktus* jellege (vagyis az, hogy nem hosszú folyamat eredménye), és valamiféle *egyenlőség* evvel az aktussal kapcsolatban. (Mindhárom „kellék” szerepel a modern szerződéselméletekben is.)²⁷

aa) Platón, *Prótagorasz* 337d: A dialógusban szereplő másik szofista, Hippiasz²⁸ is utal a társadalmi szerződésre, midőn a természeti törvények elsődlegességét hangsúlyozza az emberi törvények felett. (Ennek a gondolkörnek a másik jelentős képviselője Antiphón,²⁹ aki az emberi törvényeket pusztán *konvenciónak* tartja, amit bármikor meg lehet változtatni,³⁰ s ezért szerinte semmiképp sem lehet elsőbbségük az általános és örök természeti törvényekkel szemben. Ez a felfogás a törvények konvencionális, azaz *szerződés-szerű jellegének* a hangoztatásával nem a törvények megerősítését célozza, hanem éppen jelentéktelenségüket hangsúlyozza.)

b) Hippiasz egy másik helyen azt mondja,³¹ hogy a demokrácia természeti alapokon áll, ugyanis az íratlan törvények (*agraphoi nomoi*, amit ő, úgy tűnik, itt azonosít a természeti törvényekkel) minden államban érvényesek,

²⁷ Kurt von Fritz elutasítja, hogy a mítosz Prótagorasztól származna: Protogoras. In *Pauly's Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, cols. 917. skk.

²⁸ Hippiasz töredékei. In Steiger Kornél (szerk., ford.): *Szofista filozófia*. Szöveggyűjtemény. Atlantisz, Budapest, 1993, 51–53.

²⁹ Antiphón töredékei. In Steiger Kornél (szerk., ford.): i. m. 55–69.

³⁰ Az íratlan és a természeti törvények egybemosása (Hippiasz a *Memorabiliá*ban nem természeti, hanem íratlan törvényekről beszél) már az ókorban is sok gondot okozott, ezért Arisztotelész a *Rétoriká*ban tisztázta a kettő egymáshoz való viszonyát. Arisztotelész: *Rétorika*, 1273b2–18.

³¹ Hippiasz töredékei. Id. kiad. 51–53.

és nem szeghetők meg sehol sem büntetés nélkül. Minthogy mindig és mindenütt érvényesek, megkövetelik az emberek közötti egyenlőséget. Mivel az igazságosság a phüszisznak (a természetből fakadó egyenlőségnek) való engedelmeskedés, az igazságos államberendezkedés az egyenlőségen alapul, és ez a demokrácia. Az államban létrejövő szerződést azonban Hippiasz nem a szerződő felek egyenlő racionalitásával magyarázza (mint a többi szofista, a szókratikus elméletek, majd később az újkori, a hobbes-i és locke-i, valamint az 1970-es és 1980-as években keletkezett modern szerződéselméletek):³² Hippiasz szerint a hasonló érzület és gondolkodásmód (*homonoia*) az, ami az embereket a kooperációra ösztönzi.³³ Az emberek egymás iránti kötelezettségei ezért nem a törvényekből, hanem a természetből fakadnak.

c) Platón, *Theaitétosz* 167c: Ebben a dialógusban sem hangzik el a „szerződés” szó, sőt ez a szövegrészlet talán még az előzőnél is áttételesebben kapcsolódik a társadalmi szerződés gondolatköréhez. Szókratész (Prótagorasznek tulajdonítva) azt a véleményt vizsgálja ízekre szedve, hogy ami valamilyennek *látszik* valakinek a számára, az olyanként *létezik* is az illető számára, s ennek analógiájára azt állítja, hogy amit egy város törvénybe foglal, az mindaddig jogos és igazságos, amíg azt a város jogosnak gondolja (amíg a törvény fennáll), város alatt viszont impliciten a város lakóinak a többségére, illetve annak intézményesített fórumaira utal Prótagorasz. A törvényhozás ennek megfelelően *egyfajta intézményesített szerződési formának is tekinthető*.

d) Platón, *Állam* 359a: Az itt megjelenő szerződéselméletet általában Lükophrónnak,³⁴ az Arisztotelész által is hivatkozott szofista bölcselőnek szokás tulajdonítani. Erre a gondolatra Glaukón hivatkozik, amikor azt igyekszik bizonyítani, hogy az igazságosság teljesen természetellenes az emberek számára. *Az igazságosság eredete egy szerződésre vezethető vissza*, amely az átlagemberek azon belátásán alapul, hogy nagyobb rosszat jelent az igazságtalanság elszenvedése, mint amekkora jót az igazságtalanság elkövetése. A szerződést csak azért tartja be az emberek többsége, mert erőtlén az igazságtalanság elkövetésére; aki képes ilyet elkövetni, az nem veti alá magát az egészségnak.

e) Platón, *Kritón* 50d: Platón (vagy Szókratész) önálló szerződésfogalma jelenik meg ebben a dialógusban. „Az érvelés egyetlen előttem ismert, fennmaradt kísérlete arra, hogy igazolja a politikai kötelességet, váratlan helyen,

³² Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 1990/2002; Huoranszki Ferenc: *Filozófia és utópia. Politikafilozófiai tanulmányok*. Osiris, Budapest, 1999.

³³ Antíphón egész értekezést szentelt a homonoianak (*Peri Homonoiasz*): in Steiger Kornél (szerk., ford.): *Szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. Id. kiad. 59–67.

³⁴ Lükophrón Gorgiasz tanítványa volt.

Platón *Kritón* című rövid, korai dialógusában bukkan fel” – írja Moses Finley.³⁵ Jó az, ami törvényes, és még a jogtalanságra sem lehet jogtalanság a válasz. A város elpusztulna, ha a törvényeknek nem lenne erejük, mert a magánemberek nem engedelmeskednének azoknak. Ennek az engedelmeségnek ráadásul alapvetően az egyén belátásán, az egyén és a társadalom közötti „szavakkal és tettekkel”³⁶ kötött szerződésen kell alapulnia (valószínűleg csak így lehet igazán hatékony, bár ezt Szókratész nem teszi hozzá). „Szókratész, nem egyeztünk-e meg abban – mondják a megszemélyesített Törvények –, hogy megmaradsz azon bírósági ítéletek mellett, amelyeket a város hoz?”³⁷

f) Arisztotelész, *Politika* III, 9, 1280b 8: Arisztotelész számára láthatóan nem igazán elfogadható a társadalmi szerződés gondolata, hiszen ő az állam *természetes* keletkezésének elvét vallja. Mindamellet – mint elvetendő állítást – több helyen is említi a társadalmi szerződés fogalmát, egy Lükophrón nevű szofistára (Gorgiasz tanítványára) hivatkozva: eszerint Lükophrón azt állította, hogy ez a szerződés az emberek *egymással szembeni* jogainak a garantálója. „A törvény: szerződés, és mint Lükophrón, a szofista mondja, mintegy kezes³⁸ az egymás közötti jogra, de nem tudja jókká és igazságszeretővé tenni a polgárokat.”³⁹ A jognak ilyen értelmű negatív felfogása természetesen idegen Arisztotelész számára, hiszen ez magának az államnak a létét kérdőjelezné meg: az államnak követendő erkölcsi mércét kell felmutatnia polgárai számára, ez pedig csak *pozitív joggal* lehetséges. (Érdekes, hogy a negatív jog fogalma másutt is megjelenik a *Politikában*, mégpedig akkor, amikor Arisztotelész Hippodamosz, a híres építész, várostervező és utópista gondolkodó elméletét taglalja. A *negatív jog* gondolata nála található meg a legmarkánsabban: a törvényeknek az a szerepe, hogy *megvédje* egymástól az embereket.)

A jól kivehető különbségek ellenére az ókori és az újkori kontraktualizmus hasonlóságai is szembeszökőek:

Mindkét esetben az írott jog (többé-kevésbé) *egyenlőségelvű* megalapozásáról van szó. (Az egyenlőség természetesen csak kiinduló feltevés, az adott konkrét társadalmi viszonyokra vetített következtetések ellentétesek is lehetnek.)⁴⁰

³⁵ Finley, Moses: *Politika az ókorban*. Id. kiad. 283.

³⁶ Ténylegesen csak *participatív demokráciában* értelmezhető magatartásról van szó.

³⁷ Platón: *Kritón*. Ford. Gelenczey-Miháltz Alirán. Platón összes művei kommentárokkal, Atlantisz, Budapest, 2005, 172. (50c)

³⁸ A „biztosíték” szó megfelelőbb lenne.

³⁹ Diels–Kranz 83, 3; Arisztotelész: *Politika*, 1280b8; Lükophrón töredékei. In Steiger Kornél (szerk., ford.): *Szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. Id. kiad. 37.

⁴⁰ Antiphón és Hippiasz az emberek *egyenlőségére*, Kalliklész és Gorgiasz (Platón *Gorgiasz*-ában, illetve *Allamában*) az emberek természetes *egyenlőségére* következtet.

A szerződés (Hippiasz kivételével, aki elméletét nem a racionalításra, hanem a *philiára* – szeretet, baráti érzület – és a *homonoia*ra – egyetértés – alapozza), az ókori és az újkori filozófusoknál egyaránt *racionális*, azaz a döntésképes egyének szabad belátásán alapul.

Mind a görögöknél, mind az újkorban hasonló skálán helyezkednek el azok az érvek, amelyek a szerződés történetiségére, illetve hipotetikus jellegére vonatkoznak. Ahogyan a Hobbes, Locke, Rousseau által képviselt árnyalatok a történetitől a tisztán hipotetikus felfogás felé közelednek, hasonló mondható el a Lükophrón, Prótagorasz, Antiphón, Hippiasz, Szókratész (Platón) által vallott nézetek skálájáról is. (Figyelemre méltó egyébként Prótagorasz azon megjegyzése a róla elnevezett platóni dialógusban, miszerint nincs jelentősége annak, hogy fogalmi vagy mitikus úton közelítjük meg a kérdést, vélhetően az utóbbi – a mitikus út – utalhat a *történeti* megközelítésre is.)

Mind az ókorban, mind a modern klasszikusoknál homlokegyenest eltérő következtetésekre adott lehetőséget a társadalmi szerződés gondolata. Szembetűnő az analógia, amely a Szókratész (Platón) kontra Antiphón, illetve a Hobbes kontra Locke párok között ebben a tekintetben fennáll.

Az ókori szerződéselméletekben nincs szó sem a *szuverén* által létrehozott „*alávetés?*” szerződésről (Hobbes),⁴¹ sem úgynevezett „*kettős*” szerződésről, ahol az első a politikai közösséget létrehozó, a második pedig a kormányzati hatalmat átruházó szerződés (Locke).⁴² Az ókori szerződéselméletekben egy *folyamatos aktusról*, a szerződést állandóan újrakonstituáló politikai magatartásról beszélhetünk.

A fentiekből megállapítható, hogy a *hatalomnak való totális alávetettséget az antik szerződéselméletek nem ismerik*, hiszen az emberek még közös érdekeik (például a fennmaradás vagy a béke stb.) érvényesítése céljából sem ruházzák fel a szuverént (egyént vagy testületet) mindenre kiterjedő jogkörrel, abszolút hatalommal. A szerződés a politikai gyakorlatban (a népgyűlésen, a népbíróságokon hozott határozatok révén) napról napra újra létrejön, illetve felbomlik, ha nem képviseli többé a szerződésben részt vevők politikai akaratát.

Az abszolút hatalom ezért a görög szerződéselméletek alapján (szemben például az újkori hobbes-i rendszerrel) *egyáltalán nem legitimálható*.

⁴¹ Hobbes, Thomas: *Leviatán, avagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 2001.

⁴² Locke, John: *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 1999.

2. Legitimáció a konszenzus és a közhaszon alapján

Talán a legnagyobb hatást a szerződéselméletekhez közeli, de azoktól világosan elkülöníthető elv gyakorolta: ez a fennálló politikai rendszerek igazolása *konszenzus* (egyetértés, beleegyezés) alapján. Az ókorban az egyik legfőbb legitimációs elvként szolgált. Platón *Kritónja* (mint láttuk) világosan kimondja: azzal, hogy a város polgára felnőtté válva és megismerkedve a város törvényeivel nem hagyja el a várost (nem emigrál), noha sem személyét, sem vagyonát nem veszélyeztetné ezzel, tevőlegesen lép egyezségre a várossal. Ez a szerződés *önkéntes* és mindenféle *kényszertől mentes*, hiszen a város polgárainak szuverén joga eldönteni, hogy hol élnek le az életüket. Ha azonban szabad elhatározásából valaki a városban marad – hiszen „Szókratész egész élettörténete arról tanúskodik, hogy hallgatólagosan elfogadta az athéni intézményrendszert, amibe beleszületett”⁴³ –, akkor nincs lehetősége, hogy *magánemberként* vitassa a törvények érvényességét, mindössze két lehetőség áll előtte: vagy engedelmeskedik, vagy meggyőzi a várost.⁴⁴ (Az elmélet némiképp hasonlít John Locke „tacit consent” (hallgatólagos beleegyezés) teóriájához, melynek David Hume-tól származik közismerten hatékony kritikája.)⁴⁵

Az ókori városállamokra ugyanúgy igaz volt, mint manapság, hogy az emberek körében létezett egy „nagyjából *haszonelvű konszenzus* arról, hogy politikai kötelességgel olyan (és csak olyan) politikai formáknak tartoznak, amelyek hosszú távú kollektív előnyökkel méltányolják azt”.⁴⁶ Arisztotelész

⁴³ Taylor, Alfred Edward: *Platón*. Ford. Bárány István, Betegh Gábor. Osiris, Budapest, 1997, 245.

⁴⁴ A meggyőzés itt nyilvánvalóan az athéni állam nyilvános fórumaira, a népgyűlésre és a bíróságokra vonatkozik. Ez a híres „*persuade or obey*” doktrína, amelynek értelmezését a szókratikus gondolkodáson belül több tucat könyv és cikk vitatja. A legfontosabbak: Wozzley, Antony Douglas: *Law and obedience: the arguments of Plato's Crita*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1979; Kraut, Richard: *Socrates and the State*. Princeton University Press, Princeton, 1984.

⁴⁵ Az írástudatlan, képzetlen, vagyontalan földműves valójában nem tudja megválasztani, hogy hol éljen: Hume, David: Az eredeti szerződésről. In *David Hume összes esszéi*. Fordította Takács Péter. II. kötet. Atlantisz, Budapest, 1994, 235. Locke és Hume érvelése mögött azonban *nem* a közvetlen demokrácia politikai gyakorlata áll (mint a platóni Szókratész esetében). Az úgynevezett *dokimaszázia* (állampolgári eskütétel) során az új polgárnak számot kellett adnia az athéni törvények ismeretéről, tehát tudatos vállalásról lévén szó, nincs szó „hallgatólagos beleegyezésről”. Lásd Platón: *Kritón*. Id. kiad. 201. Platón egyébként nem csak a *Kritónban*, hanem a *Prótagorasz*, az *Állam* és a *Törvények* más helyein is képvisel egyfajta konszenzus-alapú legitimációs elméletet: *Prótagorasz* 322a–b; *Állam* 358e–359b; *Törvények* 678e; 680e; 681d; 683a.

⁴⁶ Dunn, John: *Political Obligation in its Historical Context*. Cambridge University Press, Cambridge, 1980, 202.

Politikáján vörös fonalként húzódik végig az az elképzelés, hogy szabad emberek között a politikai autoritást nem lehet megalapozni sem a természetes alávetettség, sem a felsőbbrendű tudás alapján,⁴⁷ s ezért kizárólag a kölcsönös megegyezés (konszenzus) alapján, a kölcsönös előnyök érdekében megalkotott politikai rendszer lehet legitim. „A leghelyesebb alkotmány szerint polgár az, aki az erényes életnek megfelelően nemcsak képes engedelmeskedni és uralkodni, hanem *választja is azt*.”⁴⁸

A politikai rendszerek konszenzus-alapú legitimitációja már a Krisztus előtti 5. század közepén kialakult, de csak a 4. századra vált általánosan elfogadottá nem csak a filozófusok, hanem a szónokok és a drámairók között is.⁴⁹ Ha a *tiranniszta* (a korlátozások nélküli, abszolút hatalmat) konszenzus alapján akarták igazolni, két megoldás is kínálkozott:

A) Az abszolút hatalommal rendelkező személy (testület) valamiben annyira *vitán felül kiváló*, kiemelkedik a többiek közül, hogy az emberek elismerésük jeléül önként, meggyőződésből engedelmeskednek. „Kürosz szerint senki nem méltó az uralomra, aki nem vitézebb [*beltión* – kiválóbb] alattvalóinál [...] azt vallotta, hogy az uralmon levőknek, amellet, hogy jó tulajdonságaikkal kimagaslanak [*beltiomesz*], egyszersmind el kell kápráztatniuk alattvalóikat”.⁵⁰ Ebből azonban ismét veszélyes helyzet következhet: „Az annyira kiválóakra nincs törvény, mert hisz ők maguk a törvény” – írja Arisztotelész az egyeduralom elemzésekor.⁵¹

B) A másik (az előbbivel szorosan összefüggő) megoldás szinte tálcán kínálkozik egy olyan világban, ahol a *közhaszon*, a *közösség érdeke* a kezdetektől fogva legfőbb vezérlő elvként funkcionált. Talán Arisztotelész megfogalmazásában jelenik meg ez a legvilágosabban: „Ha az az egyetlen ember, azok a néhányan vagy sokan a közérdek szerint [*to koinon szümpberon*] uralkodnak, akkor keletkeznek a szükségképpen helyes alkotmányok, azok meg, melyek amaz egyetlen ember, ama néhány vagy sokak érdekéhez igazodnak, a korcs formák”.⁵² Azaz a jó alkotmányokban a *közérdek*nek megfelelően, a rossz alkotmányokban pedig *egyéni*- vagy *csoporthérdek* szerint kormányoznak. Szókratésznál és Platónnál nem a közérdek/magánérdek a vízvázlatzó, hanem az, hogy az uralmon levők *törvényesen* vagy *törvénytelenül* uralkodnak.⁵³

⁴⁷ Rabszolgaság esetén – mint láttuk – Arisztotelész a *természetes alapokon álló alávetettség* elméletét képviseli.

⁴⁸ Arisztotelész: *Politika*. Id. kiad. 181. (1284a)

⁴⁹ Kahn, Charles: *The Origins of Social Contract Theory*. Id. kiad. 92–108.

⁵⁰ Xenophón: Kürosz nevelkedése. Ford. Fein Judit. In *Xenophón filozófiai és egyéb írásai*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 475–476. (VIII, 1:37; VIII, 1:40)

⁵¹ Arisztotelész: *Politika*. Id. kiad. 182. (1284a)

⁵² I. m. 146. (1279a)

⁵³ Az itt felvázolt elméletől Platón némiképp eltérő elképzelést mutat be az *Allamban* és

Három alapvető államforma létezik: a monarchia, az oligarchia és a demokrácia, ezek mindegyike lehet törvényes vagy törvénytelen. Az igazi király a törvényekkel összhangban és az alattvalók önkéntes hozzájárulásával (vagyis *konszenzus* alapján), a türannosz viszont törvénytelenül és az alattvalók akarata ellenére, *erőszakkal* uralkodik; az arisztokráciának a törvénytelen és elfajzott változata az oligarchia, a demokráciát pedig demokrácia névvel illetjük,⁵⁴ akár törvényesen, akár törvénytelenül gyakorolja a hatalmat – foglalhatjuk össze Platón álláspontját *Az államférj*ben.⁵⁵ Ezért is hangzik különösen az, amit Platón nem sokkal később mond, ugyanebben a dialógusban: „meggyőzéssel vagy *anélkül*, mindegy, hogy gazdag vagy szegény, hogy az írott törvényt követve vagy annak ellentmondva cselekszik valaki – de hogy hasznosat vagy sem [*ta szümphora*]: itt is ezt kell az állam helyes vezetéséhez a legigazibb szempontnak tartani”.⁵⁶ Ebben a passzusban mintha Platón maga kérdőjelezné meg minden addigi elképzelését a törvényességről, az államformákról és a helyes alkotmányról, s ráadásul egyetlen mondattal igazolja a korábbi műveiben ostromozott és kárhoztatott türannisz intézményét is. Ha viszont tüzetesen megvizsgáljuk a platóni kijelentést, egy újabb legitímációs elvet fedezhetünk fel benne: ez pedig a legitímáció a *közhaszon* alapján.

Az *Államférj* (*Politikosz*) (amely feltehetőleg még Platón második szicíliai útja után és barátjának, Diónnak a halála előtt készült) *igazi türannikus logosz*, hiszen az abszolút egyszemélyi hatalom fesőbbrendűségét és elkerülhetetlenségét propagálja.⁵⁷ Alapproblémája régi dilemmája a politikaelméletnek: mi

a *Törvények*ben. Az államformák körforgásáról és a kevert alkotmányról (a Platónra és Arisztotelészre vonatkozó hatalmas irodalmat leszámítva) lásd Ryffel, Heinrich: *Metabole Politeion. Der Wandel der Staatsverfassungen*. Id. kiad.

⁵⁴ Platón még nem alkalmazza a „törvénytelen demokrácia” megjelölésére az *ochlokrácia* (tömeguralom, csőcselékuralom) elnevezést.

⁵⁵ Platón: *Az államférj*. Ford. Horváth Judit. Platón összes művei kommentárokkal, Atlantisz, Budapest, 2007, 72–74 (291d–292b); hasonlóképpen Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*. Ford. Németh György. In *Xenophón filozófiai és egyéb írásai*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. (IV. 6. 12)

⁵⁶ Platón: *Az államférj*. Ford. Horváth Judit. Platón összes művei kommentárokkal, Atlantisz, Budapest, 2007, 80. (296d–e)

⁵⁷ *Az államférj* mondanivalóját – mintegy Platónt védve – teljesen félre is lehet magyarázni, ahogy azt Taylor teszi *Platón* című könyvében a nyájról való gondoskodásról írva: „A megjegyzés szándéka szerint az »emberfeletti ember« fogalmát iktatja ki a tudományos igényű elméletből oly módon, hogy alapjaiban támadja meg az egyeduralkodó, a diktátor, a többiekkel atyaian, a törvények irányítása és kontrollja nélkül rendelkező »erős ember« kultuszát”. Taylor, Alfred Edward: *Platón*. Id. kiad. 554–555. Vonatkozó irodalom: *Plato's Statesman. A translation of the "Politicus" of Plato. With introductory essay and footnotes by J. B. Skemp*. Bristol Classical Press, Bristol, 1952/1987; Rowe, C. J. (ed.): *Reading the Statesman*. Academia Verlag, Sankt Augustin, 1995; Plato: *Statesman*. Translated, with introduction, by Christopher Rowe. Hackett, Indianapolis/IN, 1999; Plato: *The Statesman*. Ed. by Annas, Julia – Waterfield, Robin. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

az előnyösebb az emberek számára, a személyi hatalom vagy a személytelen alkotmányosság, a törvények uralma? A mű elején a király és az államférfi mesterségét, tudományát (*politiké, basziliké tekhné*, illetve *episztemé*) próbálják meghatározni, s ezért részletesen felosztják a különféle elfoglaltságokat. Az egyik felosztás eredményeképpen az államférfit a nyájban élő állatok *pásztor*-ként határozzák meg – azzal a megszorítással, hogy az ő csordája különösen nehezen kezelhető állatokból (!) áll.⁵⁸ „Hát akkor az, aki a jogosat és a jogtalan, a szépet és a csúnyát, a jót és a rosszat szabta meg írott vagy íratlan törvényekben az emberekből álló nyájak számára [*taisz tón anthrópon agelaisz*], akik az egyes városokban legelésznek [*nomeuontai* – pásztorolják őket], ki-ki a saját törvényhozójának a törvényei szerint [...] neki talán ne legyen szabad a korábbiaktól eltérő új rendelkezéseket hoznia?”⁵⁹

Noha a *pásztor-metaphora* az ókori Kelet népeinek természetesnek tűnhetett (az uralkodó, az istenkirály mint „jó pásztor”), görög földön – bár Homérosznál Agamemnón, a király *pásztor* népének, *poimén láón*⁶⁰ – különösen a klasszikus korban meglehetősen szokatlanul hangozhatott példaként és hivatkozási alapként. Nem véletlen, hogy Platón is „kertelések” közepette, egy nagy mítosz és két diaireszisz (felosztás) közé ékelve „vezeti elő” a *Politikosz*-ban. Hogy ennek mekkora jelentősége volt a politikaelméletben, az is mutatja, hogy a posztmodern filozófia egyik legizgalmasabb személyisége, Michel Foucault is nagyívű előadást szentelt annak a témának, hogy miként kapcsolódhatott össze ez a *pásztori hatalom a saját ellentétével, az állammal*.⁶¹ „Csak be akarok mutatni néhány, a pásztori hatalomra tipikusan jellemző témát; érzékeltetni kívánom a szembenállást a görög politikai gondolkodással – írja Foucault –, és meg akarom mutatni, hogy milyen fontossá váltak ezek a témák később a keresztény gondolkozásban és intézményekben.”⁶² Foucault szerint ezek a témák a következők: a) A pásztor egy *nyáj*, és nem egy terület fölött gyakorol hatalmat. b) A pásztor összegyűjti, vezeti és irányítja nyáját, más szóval a pásztor *közvetlen* jelenléte és tettei jelentik a nyáj létének alapját. c) A pásztor feladata, hogy biztosítsa a *nyáj üdvözülését*. (Állandó gon-

⁵⁸ A *Politikosz* második részében aztán (mivel a „pásztor” – noha a földi királyok számára az egyetlen követendő példát jelenti – csak az *aranykorbeli* király és államférfi számára fenntartandó titulus) az államférfit a városállam különféle érdekeit összeszövő mesterként, *takács*ként határozzák meg.

⁵⁹ Platón: *Az államférfi*. Ford. Horváth Judit. Platón összes művei kommentárokkal. Atlantisz, Budapest, 2007, 79. (295e–296a)

⁶⁰ Homérosz: *Íliász*, II, 243.

⁶¹ Foucault, Michel: Omnes et Singulatim (Mindenkít és egyenként is). A politikai ész kritikája felé. In Szokolczay Árpád (szerk.): *A modernség politikai-filozófiai dilemmái a felvilágosodáson innen és túl. Michel Foucault írásaiból*. MTA Szociológiai Kutató Intézet, Budapest, 1979/1991.

⁶² I. m. 39.

dozásról van szó, mivel a pásztor minden nap ellátja nyáját, minden nap csillapítja éhüket és szomjukat.) d) Minden, amit a pásztor tesz, a nyáj jólétére irányul, amíg ők alszanak, ő virraszt és felügyel.

Már Foucault-nak is feltűnt, hogy a 4. században a pásztor metaforája *nem* szerepelt sem Démoszthenésznél, sem Iszokratésznél, sem Arisztotelésznél. Szókratésznél és Platónnál viszont (a homéroszi ideált idézve) annál gyakrabban beszélnek pásztor-uralkodóról, és alakja megjelenik a xenophóni *Memorabiliában* is: „Mit gondolsz, miért nevezi Homérosz Agamemnónt a népek pásztorának? [...] azért jó fejedelem, mert nemcsak a maga életét rendezi el jól, hanem azokat is boldoggá teszi, akiken uralkodik”.⁶³ Platónnál a *Kritiaszban*, az *Államban*, a *Törvényekben* is felbukkan a téma, *Az államférfinak* pedig kifejezetten ez az egyik legfőbb problémája: lehet-e a város törvényhozóját, az uralkodót, egyfajta pászorként meghatározni. „*Az államférfi* tehát a klasszikus ókor legrendszerezettebb értekezésének tűnik a pásztorság ama témájáról, amely később oly fontossá fog válni a keresztény Nyugat számára [...] Végigkíséri a nyugati történelem egész menetét. Még a mai társadalmak számára is rendkívül fontos. Abban a viszonylatban keletkezik, ami az *állam*, mint a jogi kereten belüli politikai hatalom, és az egyes emberek életét állandóan biztosítani, fenntartani és javítani akaró *pásztori hatalom* között fennáll.”⁶⁴ Foucault tehát a történelem és a történeti kultúrák legfőbb politikai problémájának a politikai-jogi-intézményesített rendszer *szembenállását* látja a személyi–gondozó–pásztori hatalommal. Valójában itt a politikai kultúrák *két alapvető modelljéről* van szó: a jogi-intézményes, illetve a pásztori-személyes jellegűről. Noha történetileg az előbbi jelent meg később a történelem folyamán, Platón korára (Kr. e. 4. sz.) a görög politikai élet aktuális színpadán kizárólag a jogi-intézményes keretek szolgáltatták a városállam működésének alapjait. Ezért amikor Platón és a szókratikusok a pásztori hatalom bevezetéséről beszélnek, anakronisztikus módon egy (a görög világban) akkorra már idejétmúlt, szinte *feledésbe merült* társadalmi-politikai rendszer felélesztésére törekcsenek.

A restaurált demokrácia szokatlan anyagi bőségek örvendett Platón és Xenophón korában (Démoszthenész szerint például Athén a saját korában gazdagabb volt, mint bármikor előtte),⁶⁵ a rendszer egésze mégis vajúdott. Egymást érték a kilátástalan háborúk és polgárháborúk, és a látszólagos pénz-

⁶³ Xenophón: Emlékeim Szókratészről. Id. kiad. 91–92. (III. 2:1–2)

⁶⁴ Foucault, Michel: Omnes et Singulatum (Mindenkint és egyenként is). A politikai ész kritikája felé. Id. kiad. 57.

⁶⁵ Démoszthenész: 3. *Philippika*, 40. „Míg az athéni állam évi bevétele az első attikai tengeri szövetség fennállása idején mintegy 1000 talanton volt, addig ez Kr. e. 338 és 326 között elérte az 1200 talantont, s ez magából Attikából származott, hiszen Athén szövetségi rendszere már rég felbomlott.” Hegyi Dolores – Kertész István – Németh György – Sarkady János: *Görög történelem a kezdetektől Kr. e. 30-ig*. Osiris, Budapest, 1999, 242.

bőség ellenére a demoralizálódás nyilvánvaló volt.⁶⁶ Bármennyire is propagálták azonban egyes filozófusok megoldásként a pázsatorságot mint politikai eszmét, a pázsitor-uralkodó képe alapvetően *nem* felelt meg a görögség gondolkodásmódjának. „A keresztény pázsatorság eszméje radikálisan különbözött a görög gondolkodástól. Ha a görögöknek engedelmeskedniük kellett, azért tették, mert ez volt a törvény vagy a város akarata. Egy konkrét személy akaratát csak akkor követték, [...] ha az racionális módon *meggyőzte* őket ennek helyességéről.”⁶⁷ Fentebb láthattuk: Platón (noha kínos és állandó magyarázkodásra szorult a *Politikosz*-ban)⁶⁸ egyáltalán nem kívánta, hogy ideális uralkodója meggyőzze az embereket: „meggyőzéssel vagy anélkül! [...] cselekszik valaki – de hogy hasznosat vagy sem: itt is ezt kell az állam helyes vezetéséhez a legigazibb szempontnak tartani”.⁶⁹

Xenophón, Szókratész másik tanítványa azonban épp az ellenkező módon gondolkodik „türannikus” dialógusában, a *Hierón*-ban: az egészen végigvonul a gondolat, hogy Hierón akkor lesz majd valóban jó uralkodó, ha a polisz polgárai *önként és meggyőződésből* (*hekóntesz, peithomenoi*) engedelmeskednek neki.⁷⁰ Xenophónnal ugyanis még az abszolút uralkodó sem mondhat le az emberek meggyőzéséről, mert ha megtenné, uralma *nem lenne legitim*. „A közösséget érintő kérdéseket a közösség egésze vagy minél nagyobb számban képviselt része döntse el, mégpedig a szó és a nyilvánosság erejére támaszkodva. Az athéni politikai intézményrendszer ezzel egy olyan eszményt valósított meg sajátos formában, mely régóta élt a görögség kultúrájában: a szép szó magasabbrendűségét a nyers erővel szemben.”⁷¹

Xenophón elképzelése első olvasatra demokratikusabbnak tűnik Platónénál, valójában azonban ravaszabb és manipulatívabb. Xenophón ugyanis (Platónnal ellentétben) valóban vezetett már másokat (hadvezéri képességeinek méltó megörökítése az *Anabaszisz*),⁷² tehát pontosan tudta, hogy az embereket sok mindennel, sokféleképpen lehet engedelmességre szorítani, de a végeredmény mégsem ugyanaz, mintha önként és meggyőződésből cselekedné-

⁶⁶ Ez a pénzbőség inkább a magánembereket, mint az államot jellemezte (lásd a dúsgazdag Pasziónt, a felszabadított rabszolgából lett bankárt, aki az *athéni államnak* nyújtott kölcsönt).

⁶⁷ Foucault, Michel: i. m. 59–60.

⁶⁸ Platón: *Az államférfi*, 276 d–e; 296a–d.

⁶⁹ Platón: *Az államférfi*. Id. kiad. 80–81. (296d–e)

⁷⁰ Xenophón: Hierón, avagy a zsarnokságról. Ford. Gelenczey-Miáltz Alirán. In *Xenophón filozófiai és egyéb írásai*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. II. kötet, 568. (XI, 12)

⁷¹ Bolonyai Gábor: Bevezetés. In uő (szerk.): *Antik szónoki gyakorlatok*. Typotex, Budapest, 2001, 10. A görög retorikáról lásd Kennedy, George: *The Art of Persuasion in Greece*. Routledge, London, 1963; Buxton, Richard: *Persuasion in Greek Tragedy. A study of Peitho*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 2010.

⁷² Wood, Natalie: Xenophon's Theory of Leadership. Id. kiad. 33–66.

nek (ráadásul ellenállásra is lehet számítani). E tudásával felvértezve zseniális ötlettel állt elő: az ösztönzést nem kívülről kell rákényszeríteni az emberekre, hanem *interiorizálni* kell, belsővé kell tenni, hogy mindenki a sajátjának érezze azt. Ezáltal kettős célt lehet megvalósítani: a végrehajtás hatékony és gyors lesz, mert a vezetőnek, az uralkodónak nem kell folyamatosan és kívülről beavatkoznia, ráadásul az egész rendszer valamilyen módon megőrzi a demokrácia látszatát. Platón filozófus- vagy pásztor-királyait már rég elkergették a lázadók, amikor a *Hierón* állandóan iparkodó és egymással versengő polgárai még mindig a kölcsönös haszon és dicsőség reményében foglalatoskodnak *magánügyeik intézésével, ügyet sem vetve a politikára*.⁷³ Nincs is arra idejük magánfoglaltságaik miatt, s a város ügyeit úgyis kiválóan kézben tartja helyettük is a „jó türannosz”, aki mellesleg homéroszi–platóni kifejezéssel élve még *népének pásztora* is, mivel minden egyes bárányára külön odafigyel, miközben a város egészét gyarapítja.

3. A türannisz legitimációja Xenophón *Hierónjában*

Xenophón – úgy tűnik – elsőként ismerte fel, hogy mit is jelent a megváltozott körülményekhez igazodó újfajta (modern kifejezéssel élve) *államérdék*, „amely minden közös ügy és terv esetén megkövetelendő, és amelynek egyetlen célja az állam megőrzése, kiterjesztése és boldogsága”.⁷⁴ A modern teoretikusokhoz hasonlóan az állam megerősítésének két alapvető módját tartja szem előtt.⁷⁵ A) A *pénzügy*: a pénzügyi keret biztosítása. B) A *hadügy*: állandó hadsereg felszerelése, kiképzése és fenntartása (a kettő közül a pénzügyi alapvetés az elsődleges, mert pénz nélkül ütőképes fegyveres testületek sem létezhetnek).

Δ) *Pénzügy*: az anyagi alapok megeremtése.⁷⁶

Xenophón (Platónnal ellentétben) mindig is kiemelten fontosnak tartotta a pénzügyi kérdéseket,⁷⁷ de csak élete végén, athéni polgártársaival való kibékülése után tért vissza szinte rögeszmeszerűen ahhoz a gondolat-hoz, hogy az állam bevételeit mindenáron növelni kell, ha a várost meg

⁷³ A hasznót és a dicsőséget Xenophónnak eszébe sem jut egymástól szétválasztani, sőt. A szétválasztást csak az újkorban, a 17. és 18. században teszik majd meg a filozófusok és a közgazdászok: Hirschman, Alber Otto: *Az érdekek és a szenvedélyek. Politikai érvek a kapitalizmus mellett annak győzelme előtt*. Ford. Pásztor Péter. Jászöveg Kiadó, Budapest, 1998.

⁷⁴ Chemnitz: *Az államérdékről*, 1647, idézi Foucault: i. m. 69.

⁷⁵ „Auxe tén polin”, Xenophón: *Hierón, avagy a zsarnokságról*. Id. kiad. XI, 13.

⁷⁶ „Prakteon men khrémata”, i. m. 563. (VIII, 9)

⁷⁷ *Emlékeim Szókratészről*, III, 6:5–6, *Kürosz nevelkedése*, VIII, 1:9.

akarják menteni.⁷⁸ A *Hierón*ban – még erőteljesebben, mint az *Emlékeimben* – szinte követeli, hogy részesítsék jutalomban, ha valaki újabb jövedelemforrást fedez föl a város számára. Mindenkinnek fejlesztenie kell a saját találékonyságát és tevékenységét, s még a mezőgazdaságban is versenyeztetni kell a gazdaságokat,⁷⁹ és ösztökélni kell azokat, akik az államra nézve bármiféle hasznos tevékenységet tudnak felmutatni, illetve felhajtani: „Ha pedig nyilvánvaló lenne, hogy már azt is nagy becsben tartják, ha valaki úgy tudja növelni a város bevételeit, hogy másoknak nem okoz kárt [!], ez még inkább elgondolkodtatná az embereket”.⁸⁰ Xenophón nem győzi hangsúlyozni a *versenyszellem* fontosságát polgári körülmények között is, és a hangsúlyt a polgárok *kezdeményező-készségére* helyezi:⁸¹ ennek óriási jelentősége van, hiszen a kompetitivitás addig jobbára csak az arisztokraták között számított erénynek.

A *Hierón*ban már nincs is maliciózus megjegyzése szülővárosára, ellentétben a *Küropaideiáival*, ahol még kritizálta az athéni nevelést, a szólásszabadságot, a jogegyenlőséget, a szükophantákat, az igazságtalan ítéleteket, az elnőiesedett életmódot és a katonai hanyatlást.⁸² A *Hierón*ban nem tesz kellemetlen megjegyzést a várossal kapcsolatban, hanem dicsérettel említi meg, hogy a drámai kórusok utánpótlásának biztosítása Athénban példaszerű versenyeztetéssel történik, olyannyira, hogy minden más tevékenységet ennek a mintájára kellene megszervezni.⁸³ Más helyeken viszont nem csak az állam érdekeit veszi figyelembe Xenophón: a *Bevételekben* például azt is hangsúlyozza, hogy az egyéni jövedelmek növelése is fontos, bár az *Oikonomikoszban* azt is hozzáteszi, hogy ennek természetesen összhangban kell állnia a városállam gazdasági növekedésével.⁸⁴ Megint másutt (a görög közvéleménnyel ellentétben!) azt is megemlíti, hogy a *munkának morális, erkölcsi értéke* is van, mert az a társadalmi béke egyik alapvető feltételét jelenti.⁸⁵ Xenophón talán semmiben sem bízott annyira, mint a *philonikiúra* (becsvágyra) alapozott jutalmazási rendszerben, és abban, hogy az emberi kezdeményező-készséget fejleszteni lehet a társadalom javára. Pénzügyi-gazdasági programjának reális értékét az is bizonyítja, hogy megvalósítása nem igényel nagy anyagi áldozatot, kevés ráfordítással is átültethető a gyakorlatba.

⁷⁸ *A bevételekről*, I, 1–2 (Magyarul Németh György fordításában lásd In *Xenophón filozófiai és egyéb írásai*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 653 – 667.); *Hierón, avagy a zsarnokságról*, IX, 9. ⁷⁹ I. m. IX, 7.

⁸⁰ Xenophón: *Hierón, avagy a zsarnokságról*. Id. kiad. 565. (IX. 10); *A bevételekről*, IV. 30–32.

⁸¹ *Hierón, avagy a zsarnokságról*, IX. 7–10.

⁸² *Kürosz nevelkedése*, I, 2:2; I, 3:10; II, 3:6-8; VIII, 8:6; VIII, 8:13; VIII, 8:15; VIII, 18:16.

⁸³ *Hierón, avagy a zsarnokságról*, IX, 4; IX, 11.

⁸⁴ *A gazdálkodásról*, II, 1, id. kiad. 45–104; V, 1; VIII, 16.

⁸⁵ *Emlékeim Szókratészről*, I, 2:57; II, 7:8.

B) *Hadügy*: az állam biztonságának, erejének alapja az állandó hadsereg (és rendőrség):

Xenophón éles szemmel vette észre azt is, hogy a *Hierón*ban az egyik legkényesebb probléma éppen a zsoldosok alkalmazásának kérdése.⁸⁶ Meg volt győződve arról, hogy egy erős államnak olyan állandó *professzionális hadsereg*re van szüksége, mint amilyen Iaszónnak, Pherai türannoszának a zsoldosserege volt a *Hellénikában*.⁸⁷ Továbbra is fontos szerepet szán a polgároknak, de elsősorban az *anyagi háttér* biztosításában: a polgároknak *adókkal* kell hozzájárulniuk a hivatásos hadsereg fenntartásához,⁸⁸ amely egyben (mivel a városállam területe nem túlságosan nagy) a *belső rendre* is figyel. Xenophón kínosan ügyel arra, hogy bebizonyítsa, a polgárok számára is előnyös a profi hadsereg fenntartása, hiszen a zsoldosok védik az emberek életét és vagyonát a gonosztevőktől, miközben azok saját *magánügyeiket* békésen és szabadon intézhetik. Mi több, háború esetén a legnehezebb feladatok nem a polgárookra, hanem a profi „kommandósokra” hárulnának, mivel azok a leginkább felkészült és harcedzett katonák.⁸⁹ Miután ez utóbbi vállalkozás (az állandó profi hadsereg létrehozása és a folyamatos harci készség) – ahogy azt történelmi példák sora bizonyítja – korántsem veszélytelen, egyáltalán nem meglepő, hogy Theodor Gomperz leginkább a cézárizmus apológiáját vélte felfedezni a *Hierón*ban.⁹⁰

Már Foucault helyesen emelte ki a pásztori hatalomról szóló előadásában, hogy az állam és az állampolgárok boldogulását célul kitűző ilyenfajta kormányzás mesterségének „[...] a célja éppenséggel nem a fejedelem hatalmának a megerősítése volt a birtoka fölött. A cél *magának az államnak a megerősítése*” (kiemelés tőlem).⁹¹ A xenophóni rendszer a *Hierón*ban egy olyan politikai racionalitásnak az első megjelenése, amely az újkor folyamán az *államérdek* (*raison d'état*) és az úgynevezett *polícia* (rendezett, *policed* állam) elméletében öltött testet. Az államérdek „az állam erejével összhangban levő kormányzást jelent: olyat, amelynek a célja az állam erejének a növelése egy terjeszkedő és kompetitív keretben”,⁹² a pásztori hatalomhoz hasonló *polícia* pedig „kiterjed az emberek összes viszonyaira, mindenre, amit tesznek vagy

⁸⁶ *Hierón, avagy a zsoldosokról*, VIII, 10.

⁸⁷ *Hellénika*, VI, 1; 5–6. Magyarul Németh György és Vilmos László fordításában lásd in *Xenophón történelmi munkái*. Id. kiad. 9–247.

⁸⁸ *Hierón, avagy a zsoldosokról*, IX, 7.

⁸⁹ Uo. X, 5–6.

⁹⁰ Gomperz, Theodor: *Griechische Denker* I–III. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1925/1973, Vol. II. 136. Más kérdés, hogy mit értünk cézárizmuson, és hogy egyáltalán milyen elméleti és gyakorlati párhuzamokat lehetne találni a türannikus gyakorlattal. Mindez kívül esik a jelen tanulmány keretein.

⁹¹ Foucault: i. m. 71.

⁹² I. m. 72.

elterveznek”.⁹³ A homéroszi–platóni pásztor új alakot öltött, és Xenophónnál észrevétlenül az állam és polgárai üdvén racionális eszközökkel munkálkodó „jó türannosszá” változott. A boldogság és boldogulás előmozdítása rendezett, szervezett és ellenőrzött állami keretek között azonban komoly veszélyeket is rejt magában: „Az emberek tevékenységébe való ilyen beavatkozást nyugodtan lehet *totalitáriusnak* nevezni” – írja egy helyen Foucault.⁹⁴ Ahogy már Xenophón is éles szemmel vette észre, ezt a „rendezett boldogságot” csak akkor fogadják el az emberek, ha – saját hitük szerint – önszántukból és meggyőződésből cselekszenek, és a „jó türannosz” programját önként, külső beavatkozás nélkül valósítják meg.

A *Hieronban* egy olyan újszerű, „jó türannosz” uralta totalitárius államalakulat jelent meg, amelyre Eric Voegelin valóban joggal használhatta a poszt-konstitucionális cézárizmus elnevezést.⁹⁵ A *cézárizmus* fogalma azonban máig vitatott erősen 19. századi konnotációi miatt. Ezért én a *libertárius totalitarizmus* elnevezést javaslom a rendszer tagadhatatlan *liberális* vonásai (versenyszellem és versenyeztetés, egyéni kezdeményezőkézség kiaknázása, a magánügyek fontosságának hangsúlyozása), ugyanakkor *totalitárius* jellege (a politikai intézményrendszer és a törvények hiánya, a rendvédelem és a hadsereg kiemelt szerepe) miatt.⁹⁶

Nyilvánvaló, hogy ennek az államnak nehéz a gyengéit megtalálni, mert úgyszólván *mindenki érdekelt a működtetésében*, mindenki érdekelt a gyarapodásban és az állandó gazdagodásban is.⁹⁷ Az emberek nem azt tartják többé a legfontosabbnak, hogy a közterekre vagy a gyűlésekbe járjanak politizálni, sőt ez a tevékenység egyáltalán nem érdekli őket. Mint ahogy az sem fontos a számukra, hogy *szabadon* dönthessenek a közösséget érintő legfontosabb problémákról (háború és béke, adók kivetése stb.). Egyetlen dologgal vannak elfoglalva: állandóan és intenzíven versenyeznek egymással (egyének és egyének csoportjai is) a nagyobb haszonért és a haszonnal járó nagyobb dicsőségért.

A türannikus (totalitárius) hatalomnak sikerült a politikum teljes szféráját kiiktatnia.

⁹³ Turquet de Mayenne: *Arisztodemokrácia*, 1611, idézi Foucault: i. m. 75.

⁹⁴ I. m. 75–76.

⁹⁵ Erről lásd: Strauss, Leo: *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*. Free Press of Glencoe, New York, 1948/1963, 178; Strauss, Leo: *On Tyranny. Revised and Expanded Edition Including the Strauss–Kojève Correspondence*. University of Chicago Press, Chicago, 1991/2000. Straussról legutóbb magyarul lásd: Láncki András: *Modernség és válság. Leo Strauss politikai filozófiája*. Attraktor, Budapest, 1999.

⁹⁶ Az elnevezés meglehetősen sokkoló lehet, azonban nem találtam jobb megoldást.

⁹⁷ Legalábbis a társadalom versenyképes része. Azok, aki a versenyből kimaradnak, nem számíthatnak az állam „pásztorlására” sem.