

Nyirkos Tamás

KÖZÉLET ÉS ETIKA

(jegyzet)

Budapest, 2017

1. A közélet és az etika fogalma

Közélet

A „közélet” egyike napjaink azon homályos fogalmainak, amelyeknek jelentését állítólag mindenki ismeri, ám közelebbről megvizsgálva azonnal kiderül, hogy erről szó sincs. Az „élet” fogalmát talán nem kell megmagyarázni, de mit jelent az előtagban szereplő „köz”?

Közösségi életről volna szó? Közösségi életet sokan élnek, akár egy szerzetesrendben, akár egy egyetemi kollégiumban, akár egy rendszeresen összeülő kártyaklubban, sőt – ha ugyan ez valódi közösség – az internetes közösségi oldalakon. Amikor közletről beszélünk, mégsem ezekre szoktunk gondolni, és pedig épp azért, mert a szónak – ezt mindnyájan érezzük – van valamilyen, ennél átfogóbb jelentése: első megközelítésben talán azt mondhatnánk, hogy nem a fentiekhez hasonló partikuláris közösségekre vonatkozik, hanem „a” társadalom egészére.

De mi az, hogy „a” társadalom? A társadalom határait ma is elsősorban a nemzetállamok határai jelölik ki: ebben az értelemben beszélünk a magyar vagy a német „társadalomról”; vagyis a szónak igenis van egy politikai töltete, hiszen a nemzetállam maga is politikai fogalom, amelynek történetére a későbbiekben még visszatérünk. Ha azt vetné ez ellen valaki, hogy ma már létezik nem nemzeti, hanem „nemzetközi” társadalom is, akkor erre két dolgot válaszolhatunk: (1) egyrészt mindenki pontosan látja napjainkban, hogy pl. az európai vagy a globális társadalom inkább filozófusok víziója a jövőről, mintsem létező realitás; (2) másrészt, még ha egyszer megvalósulna is, ettől még nem lenne kevésbé politikai konstrukció, mint a nemzeti társadalmak, hiszen az Európai Unió, az ENSZ vagy a transznacionális civil mozgalmak ugyanúgy politikai szereplők, mint a jelenleg domináns nemzetállamok.

Társadalmon tehát leginkább politikai társadalmat értünk, és a közélet ennek szellemében valami olyasmi volna, mint a **politikai társadalom élete**. Miért vonakodunk mégis attól, hogy a közéletet mint társadalmi életet egyszerűen a politikai élettel azonosítsuk? Elsősorban azért, mert a társadalom és a politika szférája – és ezt is mindnyájan érezzük – enyhén szólva nem tűnik azonosnak. Ennek is két oka van: (1) egyrészt a társadalmi élet fogalmát tágabbnak érezzük, hiszen beszélünk például kulturális közletről, ami nem tartozik a politika szférájába (vagy sokak szerint nem kellene, hogy oda tartozzon); (2) másrészt a politikai élet nagy része, és talán a legfontosabb része, nem a társadalmi nyilvánosság előtt zajlik, hanem attól elzárva, politikai elitek belső köreibben, és már csak ezért sem ésszerű a társadalmi élettel azonosítani.

A kulcsszó tehát valamiképpen a „társadalmi nyilvánosság”: az eddig említett meghatározási kísérleteket korrigálva és összegezve azt mondhatnánk, a közélet az egész politikai közösség életének azon része, amely a társadalmi nyilvánosság előtt zajlik, ahogyan erre más nyelvek, pl. az angol utalnak is, amikor a közéletet egyszerűen „**public life**”-nak nevezik.

Ez eddig rendben is volna, de néhány történeti megjegyzést azért érdemes hozzáfűzni. A társadalmak egy jelentős részében, például a nagy ókori birodalmakban vagy a középkori Japánban ilyen értelemben vett „közélet” sohasem létezett, hiszen a politikai élet kizárólag az uralkodói hatalomgyakorlást jelentette; az irokéz törzsszövetségben, ahol a döntéseket közös tanácskozásokon hozták meg, talán igen (bár magát a „közélet” szót nyilván nem ismerték, és ezért is hat különösen, amikor a mai posztkolonialista irodalomban ennek „demokratikus” példaként emlegetik őket); viszont Európában, és különösen azokban a görög városállamokban, ahol a demokrácia valamilyen formája valósult meg, pontosan azért beszélhetünk közletről, vagyis a nyilvánosság előtt zajló, egyszerre „társadalmi” és „politikai” életről, mert a kettő

lényegében egybeesett. Amikor Arisztotelész azt mondta, hogy az ember **zoon politikon**, akkor nem azt akarta mondani, hogy az ember „politikus állat” (ez is egy lehetséges fordítás), hanem azt, hogy az ember poliszban él, vagy arra hivatott élőlény (mivel a „polisz”, vagyis „sokaság” szó egyaránt jelent társadalmat és államot).

Az, hogy manapság megkülönböztetjük a kettőt, egy hosszú, és rendkívül sajátos nyugati folyamat eredménye: először Arisztotelész latin fordítója, a domonkos szerzetes Mörbekei Vilmos észlelte a középkorban, hogy a „társadalmi lény” és a „politikai lény” bizony már rég nem azonosak, és ezért engedte meg magának, hogy a *zoon politikont* kettéválasztva **animal sociale et politicum**nak, azaz társadalmi ÉS politikai életre hivatott élőlénynek fordítsa. Ez talán az első jele annak, hogy a XIII. századi nyugati gondolkodásban már elvált egymástól a közélet mint társadalmi élet, és a közélet mint politikai élet; amihez az újkor csak annyit tett hozzá, hogy elválasztotta mindkettőtől a magánélet fogalmát is, amely – legalábbis abban a formában, ahogy ma értjük – sem az ókorban, sem a középkorban nem létezett.

Etika

Ha már a közélet fogalmát ilyen alaposan körüljártuk, a teljesség kedvéért természetesen illendő az „etika” fogalmát is definiálni. Az etikát magyarul gyakran **erkölcsstannak** fordítják, de ehhez két megjegyzést érdemes hozzáfűzni.

Az első az, hogy a szótó, tehát a görög *ethosz* (és latin párja, a *mos*, többes számban *mores*) nem feltétlenül erkölcsöt jelent, inkább viselkedést, életvitelt, szokást, vagy szűkebb értelemben ezek helyes formáját. Hogy miben különbözik az etikailag vagy morálisan helyes viselkedés a más szempontból helyes (pl. célravezető, hasznos, kifizetődő) viselkedéstől, az rendkívül messzire vezető kérdés: nem is mindenki különböztette és különbözteti meg a „helyesség” különböző fogalmait. (Bár egészen más okokból, de **Arisztotelész** ugyanúgy ragaszkodott ahhoz, hogy az „etikus” viselkedés végső soron a **boldogság** – *eudaimónia* – elérésének eszköze, ahogyan a modern haszonelvű gondolkodók, pl. Jeremy **Bentham** is ragaszkodtak ahhoz, hogy az etikai helyesség mércéje kizárólag a lehető legtöbb ember – sőt nemcsak ember, hanem minden élőlény – legnagyobb **boldogságának** biztosítása. A különbség legfeljebb abban áll, hogy Arisztotelész a boldog és teljes *életet* nevezte boldogságnak, míg a haszonelvű, vagy utilitárius gondolkodók inkább az *élvezetek* összességét.) Ez azonban nem változtat a tényen, hogy az erkölcsileg helyes és a más szempontból helyes viselkedést elképesztően nehéz megkülönböztetni: legközelebb még akkor járunk az igazsághoz, ha az erkölcsi elveknek a helyesség többi elvével szemben valamilyen **átfogó érvényt** tulajdonítunk – vagy teljességgel egyetemeset, mint az **erkölcsi univerzalizmus** felfogásai, vagy legalábbis egy adott korra és társadalomra érvényeset, mint ahogy azt a szerényebb, **partikularista felfogások** gondolják – de mindezek inkább negatív meghatározások: erkölcs az, ami nem redukálható semmi másra, hanem önállóan írja le vagy írja elő egy viselkedés (szándék és cselekvés) helyességének kritériumait.

A második megjegyzés az, hogy – bárhogy is vélekedjünk a fentiekre – az etika egyaránt jelenti (a) az **erkölcsi eszmékre és fogalmakra való rendszeres és racionális elméleti reflexiót**, tehát a filozófiai etikát vagy morálfilozófiát, és (b) az **erkölcsi cselekvés valamely konkrét, gyakorlati szabályrendszerét**. A kettőt ugyan rendszeresen összekeverik, de a továbbiakban érdemes mindig szem előtt tartani, hogy a „leíró” (**deskriptív**) és az „előíró” (preskriptív vagy **normatív**) etika csak nevében egyezik. Ha az etikát „erkölcsstannak” fordítjuk, azzal csak ugyanezt a kettősséget reprodukáljuk: vagy az erkölcs tanulmányozását fogjuk érteni rajta, vagy követendő erkölcsi normák megfogalmazását; ami nem baj, csak mindig tudnunk kell, hogy mikor melyikről beszélünk.

Az etika és a morálfilozófia, a társadalmi „erkölcsiség” és az egyéni „moralitás” – *Sittlichkeit* és *Moralität* – modern megkülönböztetése pedig (Kant és Hegel nyomán) már visszavezet ahhoz a kérdéshez, hogy elválasztható-e egyáltalán a politikai, a társadalmi és a magánélet abban a formában, ahogy azt manapság megszoktuk.

2. Realizmus és idealizmus

Ahogy korábban láttuk, a társadalmi és a politikai élet szétválasztása – nem is beszélve a magánéletről – nem létezett az ókori görög demokráciákban (ezért nem hiba, ha a továbbiakban a *politika* szót használjuk mind a társadalmi, mind a mai értelemben vett politikai életre), de vajon mi a helyzet az *erkölcs* és a politika kapcsolatával? Sokan azt gondolják, hogy az erkölcs és a politika elválasztása valami modern újdonság (a tájékozottabbak azt is tudni vélik, hogy Machiavelli nevéhez köthető), de az igazság az, hogy maguk az athéniak is megfogalmaztak hasonló téziseket. A leghíresebb példája ennek az ún. **méloszi dialógus**, amelyet Thuküdidész írt le *A peloponnészoszi háború* című művében.

A történet röviden annyi, hogy a háború során Athén korábbi szövetségese, Mélosz felmondja az Athénnal kötött szerződést, ezért az utóbbi büntetőhadjáratot indít ellene, de mielőtt még a végső leszámolásra sor kerülne, az athéni és a méloszi vezetők leülnek tárgyalni egymással. A mélosziak arra az erkölcsi érvre hivatkoznak, hogy Athén részéről „nem igazságos” erőszakot alkalmazni egy másik állammal szemben, ha az nekik nem tetsző döntést hoz, amire az athéniak bámulatos hidegvérrel magyarázzák el, hogy politikai kérdésekben értelmetlen dolog „igazságosságról” beszélni: az erős megteszi, amit megtehet, a gyenge pedig elszenvedti a sorsát. Tegyük persze hozzá, hogy mindez a *nemzetközi* politikára vonatkozik (a méloszi dialógusra ma is a *nemzetközi kapcsolatok elméletének* ún. „**realista**” szerzői hivatkoznak); azt az athéniak sem zárják ki, hogy egy adott államon *belül* lehetséges igazságosságról és igazságtalanságról beszélni.

Azt azonban már ez az érvelés is sejteti, hogy az igazságosság tulajdonképpen csak „megállapodás kérdése”, pusztán **konvenció**: ahol a társadalom vagy az állam polgárai megállapodnak abban, hogy mi erkölcsös, ott van erkölcs, ahol pedig nem állapodnak meg (hiszen nemzetközi társadalom vagy világállam egyáltalán nem létezik), ott nincs. De igazából Athénon belül is felléptek olyan gondolkodók, a **szofisták**, akik ezt az elvet alkalmazva azt hirdették, hogy az erkölcs csupán a hatalmon lévők akaratának kifejezése: akár a demokratikus többségé, akár a többséget irányítani képes népvezéréké, akár monarchikus államokban az uralkodóké.

Platón legtöbb politikai műve épp ezért a szofistákkal szembeni polémia: egyrészt azt próbálja bizonyítani, hogy az erkölcs nem konvenció, hanem a **természettől** való (egyetemes, és racionálisan belátható); másrészt azt, hogy ilyen erkölcsi alapok híján minden állam (és különösen a demokrácia, ahol a többség dönti el, mit tart erkölcsösnek és mit nem) a szétesés felé halad.

Platón érvelése annyiban mindenképp sikeres volt, hogy tanítványa, **Arisztotelész** egyenesen az etikai gondolkodás folytatásának tekintette a politikai gondolkodást: leghíresebb erkölcsfilozófiai műve, a *Nikomakhoszi etika* többször is úgy utal a későbbi *Politikára*, mint ugyanannak a műnek a második részére. Habár a politikát az etika folytatásának vagy alkalmazásának tekintő megközelítést csupán a XX. század eleje óta nevezzük „**idealistának**”, a megnevezés egyértelműen az erkölcsi eszmék vagy „ideák” (*eidoszok*) platóni és arisztotelészi szóhasználatára vezethető vissza.

Azt talán felesleges hangsúlyozni, hogy a középkori politikai gondolkodást is alapvetően ez az etikai idealizmus határozta meg. Elegendő elolvasni egy középkori „**fejedelemtükröt**” (uralkodónak szánt politikai kézikönyvet), hogy lássuk, mennyire egyértelműnek tűnt a szerzők számára az erkölcsileg és politikailag is megfelelő hatalomgyakorlás azonosítása. Az, hogy az „erkölcsös” fogalmát sokszor a „vallással” társították, ne vezessen félre: a „vallásos” [*religiosus*] itt maga is egy erény neve, és nem arról szól, hogy valaki hisz-e Istenben (a középkorban nemigen voltak ateisták), hanem arról, hogy mennyire buzgón *gyakorolja* kötelezettségeit. A higgadtabb teológusok – például **Aquinói Szent Tamás** – még azt is hozzátették, hogy az etika és a politika nem „folytatódik” a vallásban, hanem csak annak küszöbéig juttat el: a természetes erkölcs szabályait tiszteletben tartó állam akkor is igazságosnak tekintendő, ha egyébként nem keresztény.

Ebbe az etikai-politikai konszenzusba nyúlt bele durván a XVI. század elején **Machiavelli**, aki *A fejedelem* című művében – visszatérve a realizmus ókori hagyományához – szándékosan provokatív módon fejtette ki, hogy a magánember viselkedését szabályozó etika és az államférfi viselkedését megszabó politika egymástól **különböző szférák**, amelyek saját szabályaiknak engedelmessé válnak. Nem egészen azt mondta tehát, amit a mai „machiavellizmus” szó neki tulajdonít, vagyis hogy a politikában „mindent szabad” (csalni, hazudni, gyilkolni értelem nélkül), hanem azt, hogy a politikus – vagy ha úgy tetszik, a közéleti ember – tevékenysége más erkölcsi mérce szerint mérendő, mint a magánemberé.

Anélkül, hogy Machiavelli apológiáját adnánk, annyira mégiscsak érdemes elgondolkodni, hogy például a hazugság abszolút tilalma, amely a középkor számára evidens volt, alkalmazható-e, illetve kívánatos-e alkalmazni a politikában. A középkorban Aquinói Szent Tamás még a politikai konfliktus legradikálisabb megnyilvánulása, a háború esetében is úgy vélekedett, hogy hazudni még az ellenségnek sem szabad: arra ugyan nem vagyunk kötelezve, hogy minden titkos tervünket megosszuk vele, de a tudatos és szándékos hazugság tilalma még az úgymond „hadicselek” alkalmazásának is határt szab. Bármilyen rokonszenves is legyen azonban ez a következetes etikai álláspont, azért – valljuk be – némileg életidegennek tűnik: ha országunk vezetői egy nagyobb jó érdekében hazugsághoz folyamodnak egy ellenséges hatalommal folyó háború, vagy akár csak diplomáciai tárgyalás során, ezt legtöbbünk nem fogja feltétlenül elítélni, inkább a hazugság célja és eredménye felől közelíti meg. A privát etika és a politikai etika elválasztása tekintetében tehát hajlamosak vagyunk magunk is egyfajta „mérésékelt realista” álláspontra helyezkedni.

Két záró megjegyzés kívánkozik még ide: az első az, hogy az „idealizmus” és a „realizmus” szavak túlságosan is erősen sugalmazznak valami olyasmit, hogy az idealisták a fellegekben (az ideák világában) járnak, míg a realisták két lábbal állnak a valóság talaján. Ez természetesen nem igaz: az **idealizmus politikai értelemben** nem az álmodozás szinonimája (mint a köznyelvben oly sokszor), hanem – ahogy korábban mondtuk – azt a felfogást jelöli, mely szerint az ideák, vagyis eszmék, elsősorban **az erkölcsi eszmék meghatározó szerepet játszanak a politikában**; és hasonlóképpen, a **realizmus politikai értelemben** nem arra utal, hogy a realista józanabb vagy életközelibb az idealistánál (bár a realisták, pl. Machiavelli szeretik így látni magukat), hanem pusztán annak a felfogásnak a neve, mely szerint **a politikában kizárólag a hatalom és az erőviszonyok számítanak**, s az eszmék (legyenek azok erkölcsiek, vallásiak vagy filozófiaiak) legfeljebb a hatalmi politika *igazolásoként* jutnak másodlagos – és lényegében megtevesztő – szerephez.

A második megjegyzés pedig az, hogy maguk az „idealizmus” és a „realizmus” szavak alig száz évesek (az első világháború utáni korszak termékei), tehát ha használjuk is őket a régi görögökre, a középkori

gondolkodókra, vagy akár a kora újkoriakra is, ez némileg anakronisztikus: nem tilos, de gondoljuk mindig hozzá, hogy inkább az idealizmus és a realizmus *előfutáiról* van szó.

3. Platón

A politikai filozófia valószínűleg azért az antik görög világban született, mert itt szembesültek először a gondolkodók a **sokféle**, egymással versengő politikai rendszer – legalapvetőbb felosztásban: az egyeduralom, a kisebbség uralma és a „népuralom” (valójában persze a többség uralma) – **igazolása**ának problémájával: azzal, hogy ezek egyike sem tekinthető magától értetődőnek, vagy eleve adottnak, hanem bármelyikük mellett érvelni kell.

Különösen élesen vetette fel a problémát a demokrácia, és pedig két okból: (1) mert ez mondott ellent leginkább az isteni vagy a természeti rend hierarchikus modelljének (a demokrácia alapja a politikai közösség tagjainak egyenlősége, az **iszonómia**); (2) mert ez valóban közvetlen demokrácia volt, ahol a **többség teljhatalommal** rendelkezett, minden olyan garanciális elem nélkül, amely a modern demokráciák sajátja, mint például a képviselő, a hatalommegosztás vagy az alapvető jogok biztosítása.

A politikai filozófia születése Platón *Állam* című művében ezért akár a demokratikus kihívásra adott válaszként is értelmezhető. Platón felfogásának legfontosabb jellemzője, hogy nem választja szét a **politikai** és az **erkölcsi** szférát: a demokratikus politikai berendezkedést erkölcsi következményei felől bírálja, ugyanakkor az erkölcsi következményeket további politikai bajok forrásának tekinti. Az *Állam* VIII. könyve hosszasan sorol olyan visszasságokat, amelyek a demokrácia kritikájában később – sőt olykor ma is – szerepet játszanak.

A korlátlan vélemény**szabadság** teljes **relativizmushoz** vezet: a különféle vélemények, szokások, **erkölcsi felfogások** mind egyenrangúnak bizonyulnak; ha egyáltalán dönt valami közöttük, az kizárólag az adott felfogás „népszerűsége”, vagyis az, hogy a többség melyiket követi. Ez azután a **jogrendet** is aláássa, hiszen a „népszerű bűnösök” a többség egyetértésével akár szabadon járhatnak-kelhetnek a társadalomban.

A szabadság, ahogy láttuk, szorosan összefügg az **egyenlőséggel**, hiszen épp azt feltételezi, hogy minden ember véleménye ugyanannyit számít, függetlenül annak igazságától. Ennek politikai következménye a **vezetés színvonalának** csökkenése, társadalmi következménye a **család** szétzilálódása (hiszen a gyermek egyenrangúvá válik a szülővel), az **oktatás** lehetetlenné válása (hiszen a tanítvány is egyenlőnek tekinti magát a tanítóval), végső fokon pedig megszűnik az egységes **közösség** (amikor a bevándorló egyenlővé válik az őshonos polgárral), sőt az **emberi világ** is (hiszen még az állatok is az emberrel egyenlő jogokat bitorolnak).

Az értékek eltűnése értelemszerűen vezet oda, hogy az erkölcsi törekvések helyét az élvezetek kergetése (a **hedonizmus**) veszi át. Ebben az erkölcsi értékektől megfosztott, sőt azokkal szemben ellenséges közegben azután a **szabadság** és az **egyenlőség** is hamarosan megszűnik: azokat, akik erkölcsi alapon bírálják, a többségi társadalom – nem feltétlenül fizikai erővel, inkább egyfajta **nyelvi terrorral** – kirekeszti magából; de valójában ez már nem is a többség műve, hanem azoké a politikai hangadóké, akik a közügyek iránt egyre közömbösebb emberek nevében, de valójában a **fejük fölött** hoznak döntéseket.

A demokrácia tehát egyre **anarchikusabbá** válik: egyszerre hirdeti a szabadságot és korlátozza a valódi sokféleséget; egyszerre hirdeti az egyenlőséget és mond le az egyenlőség legfontosabb

megnyilvánulásáról, az egyenlő politikai részvételről. Mivel a politikai egyenlőtlenség mellett törvényszerűen megjelennek a **gazdasági egyenlőtlenségek** is, mi sem egyszerűbb egy karizmatikus vezető számára, mint hogy a többség elégedetlenségét kihasználva a „gazdagok” ellen forduljon, és a modern **populizmushoz** hasonló retorikával magához ragadja a hatalmat, vagyis újra egyeduralmat (zsarnokságot) vezessen be.

A zsarnokság persze ugyanúgy nem lesz hosszú életű, hiszen a zsarnok mégsem kormányozhat egyedül, hanem be kell vonnia másokat is a kormányzásba, akik előbb-utóbb megfosztják kizárólagos hatalmától, és **oligarchia** (a kevesek uralma) alakul ki. A kevesek uralma azonban óhatatlanul oda vezet, hogy a társadalmi különbség az elit kisebbség és a hatalomból kizárt többség között a nép elégedetlenségét váltja ki, és a nép újból **demokráciát** követel, vagyis kezdődik minden előlről.

Hogyan lehet kitörni ebből az ördögi körből? Platón megoldása inkább elméletileg, mint gyakorlatilag kidolgozott: mivel a **politikai** válság és az **erkölcsi** válság elválaszthatatlan, olyan politikai rendet kell létrehozni, amely *már eleve* garantálja a politikai stabilitás és az erkölcsi rend összhangját. Ez a rend alapvetően az igazságra és nem a szabadságra, a hierarchiára és nem az egyenlőségre épül. Mindenki azt csinálja, amire erényei feljogosítják: a bölcs ember kormányoz, a bátor katonáskodik, aki pedig csak némi józan önmérsékletre képes, az dolgozik. Ha az **erények** hierarchiájának (**bölcsesség, bátorság, önmérséklet**) megfelel a **politikai** hierarchia (**vezetők, örök, dolgozók**), akkor mindenki a helyén van, vagyis megvalósul a legfőbb erény, az egyszerre politikai és erkölcsi **igazságosság**. (Ezt a négyet nevezzük ma is „sarkalatos erényeknek”.)

Platón politikai filozófiája persze nem az egyetlen lehetséges politikai filozófia, és a demokrácia kritikája sem az egyetlen lehetséges témája a politikai filozófiának. (Mint láttuk, Platón sem kizárólag a demokráciával szemben fogalmazott meg kritikát, hanem nagyjából minden létező politikai rendszerrel szemben.) Arra viszont helyesen figyelmeztet, hogy a politikai gondolkodás feladata sohasem az aktuálisan fennálló rendszer igazolása (tűnjék az bármilyen szükségszerűnek vagy elkerülhetetlennek), hanem **kritikai funkció**, amely nyitva tartja az utat másfajta elképzelések előtt.

4. A demokrácia erkölcsi kritikája Platón után

A demokrácia Platón által megfogalmazott kritikájának számos eleme jócskán túlélte az ókort. A politikai viták, a propaganda vagy a politikai reklámok nyelve napjaink demokráciáiban is kimutathatóan egyre egyszerűbbé, etikátlanabbá és vulgárisabbá válik, párhuzamosan azzal, ahogyan egyre több embert kell megszólítani. Már meg sem lepődünk igazán, amikor egy politikai párt hirdetése minden erkölcsi aggály nélkül mutatja be az egészségbiztosítási rendszer részleges privatizációját javasoló ellenfelét úgy, mint kerekesszékes idős emberek hidegvérű gyilkosát, vagy az alkotmánymódosítást ellenző politikai párt vezetőjét mint homoszexuális orgiák résztvevőjét, és még sorolhatnánk a példákat.

A **racionális és etikus érvelés hiánya** mellett a demokratikus közvélemény **politikai tájékozatlansága** is egyre inkább szembeötlő: 2016-ban például egy felmérés úgy találta, hogy az amerikai választópolgárok kb. egynegyede határozottan helyeselte, egynegyede pedig ugyanilyen határozottan elutasította egy Agrabah nevű város tervezett bombázását (ráadásul nem kis részben ideológiai előítéletek alapján, hiszen a republikánusok 30%-a támogatta és 13%-a ellenezte, míg a demokratáknál az arány 19% és 36% volt). Az emberek mintegy felének tehát egyértelmű véleménye volt a kérdésről, dacára annak, hogy az említett

város csupán a Disney cég *Aladdin* című rajzfilmjében szerepel. Ma már külön irodalma van annak a kérdésnek, hogy a tájékozatlanság és az irracionalitás milyen mértékben ássa alá a demokratikus döntéshozatal hatékonyságát: a választópolgárok többsége a politikai rendszer alapelemeivel sincs tisztában (például nem tudja felsorolni a hatalmi ágakat; nem tudja, milyen jogkörökkel rendelkezik saját országának parlamentje és állam- vagy kormányfője, még olyan fontos kérdésekben sem, mint például egy hadüzenet; hogy egyáltalán milyen pártok foglalnak helyet a törvényhozásban), nem is beszélve az olyan önellentmondásokról, hogy a választópolgárok többsége egyszerre követel adócsökkentést és a jóléti kiadások növelését; vagy kisebb államot és nagyobb állami szerepvállalást a legtöbb szférában; vagy éppen a legnagyobb jövedelmű rétegek adójának *növelését* egy, a jelenleginél *alacsonyabb* szintre.

A tájékozatlanság, az irracionalitás, és az ezek következtében megjelenő demagógia, politikai hazugságok és az **érzelmi politizálás** mellett ugyanakkor továbbra is fennál a demokráciákban a **többség zsarnokságának** veszélye (tehát az, hogy a többség „demokratikus úton” rákényszeríti akaratát a kisebbségre), miközben paradox módon a politikától – sőt általában a közélettől – való **elidegenedés**, a politikával szembeni **bizalomvesztés** is *egyirányú tendencia* a nyugati államokban. (Kezdetei az 1960-as évekre nyúlnak vissza, és az 1990-es évektől lényegében már nem találunk példát az ezzel ellentétes, pozitív változásra: a politikai érdeklődés, a bizalom, és a politikai részvétel különböző mértékben ugyan, de minden vizsgált nyugati országban kivétel nélkül folyamatosan csökken.)

Mindez azonban szemmel láthatólag együttesen sem elegendő ahhoz, hogy megingassa a demokráciába mint egyetlen lehetséges politikai berendezkedésbe vetett hitet, és ez azzal függ össze, hogy ma lényegében nem ismerünk más alternatívát mint a **demokrácia és a diktatúra közötti választást** (sőt, inkább a demokrácia *jelenlegi formája* és a diktatúra közötti választásról beszélhetünk). A demokrácia bizonyos értelemben **dogmává** vált: ahogyan a politikatudományi tankönyvek egy része nyíltan meg is fogalmazza, a politikatudomány kizárólag a demokrácia tudománya, tárgya és viszonyítási pontja kizárólag a demokrácia, más politikai rendszereket kizárólag „kívülről”, „kritikusan” képes szemlélni, vagyis „a demokrácia a mai politikatudomány paradigmája”. (Gallai Sándor – Török Gábor, szerk.: *Politika és politikatudomány*. Budapest: Aula, 2003, 18-19. o.)

A demokráciát azonban lehet és szükséges is kritizálni: nem azért, mert a diktatúrát bárki is jobbnak tartaná, hanem azért, mert e két véglet között vagy mellett számos **más politikai rendszer** is létezett a történelem során, és a demokrácia jelenlegi formája – amely teljesen különbözik például annak ókori formáitól – maga sem egyszer s mindenkorra rögzített. A demokrácia kritikája egyébként sem idegen a keresztény gondolkodástól: Aquinói Szent Tamás *De regno* című műve például már a középkorban felhívta a figyelmet arra, hogy a **zsarnokság** lényege, hogy az uralmon lévők saját érdekükben és nem a **közjó** érdekében kormányoznak; s ezen jótányit sem változtat, hogy egyetlen ember, egy kisebbség, vagy a többség gyakorolja a zsarnokságot. (Ezek „csupán számosságukban különböznek” – *sola pluralitate differentes*; a többség ugyanúgy viselkedhet „egyetlen zsarnokként”, mint egy konkrét személy – *quasi unus tyrannus*; sőt a többség uralma „nem kevésbé, hanem inkább gyakrabban fordul zsarnokságba” – *non minus contingit in tyrannidem verti sed forte frequentius*. Ld. Tamás: *De regno*, I, 2.) Nem véletlen, hogy a modern korban, amikor olyan szerzők, mint Alexis de Tocqueville már ténylegesen létező, nagy, demokratikus országok gyakorlatával szembesültek, kísértetiesen hasonló formulákat fogalmaztak meg arról, hogyan nyomhat el egy többségnek nevezett „személy” egy másik, kisebbségnek nevezett „személyt” – ha nem fizikai erőszakkal, akkor verbális vagy erkölcsi kényszer alkalmazásával (ld. elsősorban Tocqueville *Az amerikai demokrácia* című 1835/40-es művének a többség zsarnokságáról szóló fejezetét).

Tocqueville persze nem olvasta Szent Tamást, de a „közjó” korábbi említése is jelzi, hogy a középkori gondolkodók alapvetően *morális* kritikát fogalmaztak meg az egyszerű többségi uralommal szemben, és megoldási javaslatuk lényege is az volt, hogy *igazságos* politikai-társadalmi rendszer csak az első számú vezető, a kormányzásban részt vevő „erényes” elit és a választópolgárok együttműködésén alapulhat, vagyis a monarchikus, az arisztokratikus és a demokratikus elvek keveréke, amolyan „**vegyes kormányzat**” avagy *regimen mixtum*. (Ld. Tamás: *Summa theologiae*, I-II, q. 105.) Ha vannak is kétségeink afelől, hogy napjaink politikai vezetői valóban mindig az „erény szerint” (*secundum virtutem*) kormányoznak-e, a mai, valamennyire is igazságos és működőképes politikai rendszerek többsége valóban inkább erre a vegyes modellre hasonlít, mint a „tisza” demokráciára, még ha – jobb szó híján – demokratikusnak is nevezzük őket.

5. Machiavelli

A morális elvek alkalmazására a politikára azonban korántsem olyasmi, amit ne lehetne vitatni. Miközben az ókori és középkori elvek – mint korábban említettük, főleg a fejedelemtükrök révén – még az újkor elején is meghatározták a politikai gondolkodást, már 1513-ban megszületett az első olyan mű, amely teljes egészében elutasította a politika morálfilozófiai (vagy ami még rosszabb, morálteológiai) megalapozását. Ez a mű Niccoló Machiavelli *A fejedelem* című írása, amely szándékosan provokatív módon pozicionálja magát úgy, mint a „dolog **valódi igazságának** kifürkészését”, szemben az elképzelt köztársaságokkal és monarchiákkal, vagyis az ideális politikai rendszerek **eszményeivel**.

A provokációhoz tartozik az is, hogy a szerző egyenesen azt tanácsolja: „szükséges, hogy a fejedelem hatalmának megóvása érdekében megtanuljon *rossznak lenni* és ezt a szükségnek megfelelően gyakorolja”, a hasonló kijelentéseket azonban érdemes óvatosan kezelni. Machiavelli ugyanis nem azt mondja, hogy a fejedelem, ha úgy hozza kedve, legyen csak „rossz”, vagy akár „kegyetlen” is, hiszen úgyszintsenki, aki felelősségre vonhatná, hanem azt, hogy a politikai vezetőre **más normák** érvényesek, mint a magánemberre. „Cesare Borgiát kegyetlennek ismerték; de ezzel a kegyetlenségével rendbe szedte Romagnát, egyesítette, békés, biztonságos életre szoktatta. Amiért, ha jól szemügyre vesszük, sokkal könnyörületesebb volt, mint a firenzeiek, akik, hogy kegyetlennek ne tartsák őket, végignézték Pistoia romlását.” (A kritika Firenze – némi anakronizmussal szólva „pacifista” – be nem avatkozási politikájára vonatkozik, amikor is a pistoiai pártharcok idején állítólag békésen végignézte, ahogyan a város lakói halomra ölik egymást, ahelyett, hogy egy kellően erélyes intervencióval megakadályozta volna a további vérontást.)

Akármi is legyen az igazság a konkrét esetben, a machiavelliánus gondolat lényege, hogy a politikus más célokat követ, **más szférában** működik, mint a magánember, és ezért más szabályokat kell követnie, mint amilyeneket a magánélet szférájára vonatkozó privát erkölcs megszab. A fejedelem teljhatalmára és olykor szükségszerű kegyetlenségére vonatkozó megjegyzések persze egy rendkívül **negatív emberképen** alapulnak: „országának megtartása érdekében a fejedelem gyakorta kényszerül rossznak lenni, mert ha az a közösség – a nép vagy az urak, bármelyik legyen is -, amelyikre szükséged van hatalmad fenntartásához, romlott, annak jellemét kell követned, hogy eleget tehess neki.”

Visszaulva a korábbiakra: Szent Tamás „vegyes kormányzata” pontosan azon alapult, hogy az emberek, ha nem is tökéletesek vagy büntelenek, de azért képesek arra, hogy egymás hatalmát kölcsönösen kiegyensúlyozva ésszerű társadalmat hozzanak létre. (Ahogyan a későbbi tridenti tanítás fogalmazott: az

eredendő bűn következtében az ember „értelme *elhomályosult* és akarata rosszra *hajló* lett”, de nem lett teljesen alkalmatlan arra, hogy a jót kövesse. Ez a formula a reformáció azon tételével szemben fogalmazódott meg, hogy az ember szabad akaratából, Isten segítségével nélkül képtelen a jót követni, s emiatt erőskezü politikai kormányzatra szorul, amely egyedül képes őt féken tartani.) A többségi demokrácia hívei ennél jóval optimistábbak az emberi természetet illetően: ahogyan John Locke jelzi majd a XVII. században, a többség akarata lényegében mindig egybeesik a helyes akarral, hiszen az ember Isten képmása – racionális és jóakarátú –, ám ehhez az kell, hogy valaki Locke-hoz hasonlóan elutasítsa az eredendő bűn dogmáját annak mind mérsékelt, katolikus, mind radikális, protestáns formájában. Egy igazi anarchista pedig – aki abban hisz, hogy a hatalom nélküli társadalom nemcsak megvalósítható, de ez a legjobb társadalom – antropológiai szempontból immár szélsőségesen optimista, hiszen úgy gondolja, hogy az ember, ha magára hagynánk, alapvetően ésszerű és erényes volna, csupán a hatalom az, amely megrontja.

De visszatérve Machiavellihez, ő – olykor kissé zavaros, de azért többé-kevésbé rekonstruálható módon – fel is sorolja, hogy mely **erkölcsi erényeket** nem kell *feltétlenül* követnie a politikai vezetőknek: szótartónak, kegyesnek, könyörületesnek, becsületesnek, feddhetetlennek, hűségeseknek, emberségesnek, őszintének vagy vallásosnak csak akkor és annyiban kell lennie, amikor és amennyiben ezek **előnyösek** számára, de „lélemben mindig fel kell készülnie ennek az ellenkezőjére, hogy ha a szükség úgy kívánja, aszerint tudjon cselekedni”. (A „vallásos” jelző kapcsán talán érdemes megjegyezni, hogy ez nem a „hívó” szinonímája, hiszen a XVI. század elején ateisták nemigen szaladgáltak szabadon Európában; a vallásosság inkább a vallási gyakorlatokban való buzgóságot jelölte, amelyet általában szintén az erkölcsi erények közé soroltak.)

Ennél is fontosabb és aktuálisabb meglátása Machiavellinek, hogy az erények **látszatát** ugyanakkor fenn kell tartani: „szükséges, hogy külsőleg úgy mutakozzék, mintha rendelkeznék velük”. Napjainkban, amikor a **médiумok** – a szó eredeti, szerény jelentésével ellentétben (köztes vagy közvetítő) – maguk is formálják a valóságot, aligha kell külön elmagyarázni, hogyan válik fontosabbá a látszat a tényeknél, illetve hogyan tűnik el a politikus személyisége a róla alkotott kép mögött; ez a jelenség szintén az 1960-as évekre vezethető vissza (lásd például a Kennedy-Nixon tévévitát 1960-ban, amelyet sokan mérföldkőnek tartanak a politikai kommunikációban), majd az 1990-es években vált meghatározóvá a nyugati országok többségében. (Ahogyan a reklámszakemberek és kampánytanácsadók által kreált virtuális politikai „személyiségek” ellenhatásaként jelent meg a közelmúltban az „ami a szívemen, az a számon” – típusú populista vezető figurája is, jóllehet egyáltalán nem biztos, hogy az utóbbi közelebb áll a valósághoz, mint az előbbiek.)

A látszat, a színlelés, sőt a hazugság fogalmára a későbbiekben is visszatérünk még, de fontos megfigyelni, hogy Machiavelli számára nem is az „erény” fogalma a legfontosabb, hanem az, amit annak helyébe állít. Habár a szó, amelyet használ, ugyanaz (*virtú*), a politikusnak az egyénitől különböző „virtusa” már egyáltalán nem is *erényt*, hanem inkább *erélyt* jelent: „Amondó vagyok, hogy inkább legyen az ember szenvedélyes, mintsem óvatos, mert a szerencse olyan, mint az asszony, csak akkor tartod kordában, ha ütőd-vered. Látni való, hogy inkább emezektől hagyja magát legyőzteni, mintsem azoktól, akik hidegen viselkednek, s mint asszony, a fiatalokat kedveli, akik nincsenek rá tekintettel, vérmesek, és merészen parancsolgatnak neki.” A metafora alapja, hogy a szerencse (**fortuna**) nőnemű szó, míg az erély (**virtú**) hímnemű, vagyis az utóbbinak kell uralkodnia az előbbin – ahogyan a korabeli felfogás szerint a férfinak a nőn – de ennek már valóban semmi köze nincs az erkölcsi erényekhez, csupán a politika lényegének tartott hatalomhoz, erőhöz, sőt erőszakhoz.

De valóban öncélú hatalomról van szó, amelynek nincs semmi más igazolása önmagán kívül? A helyzet az, hogy a könyv záró fejezete szerint igenis van ilyen igazolás, és ez nem más, mint a **nacionalizmus** ekkoriban kibontakozó ideológiája. „Látni való, Itália miként könyörög Istenhez, hogy küldjön el valakit, aki megváltja mindettől a kegyetlenségtől és barbár gyalázattól.” A **barbár** szó ez esetben a szó antik használatával megegyező módon az **idegen** megfelelője (a görögöknél a „nem görögül beszélőt” jelentette, Machiavellinél pedig a *nem olaszt*). Az olaszok legnagyobb baja, hogy habár minden tekintetben kiválóbbak más népeknél, nincs megfelelő vezetőjük, ám ha eljön egy ilyen vezető, „Melyik olasz tagadná meg tőle tiszteletét? Mindenkinek büdös már ez a barbár uralom. Fogadja hát Nagyságod ezt a művet olyan szívvel, olyan reménységgel, ahogyan az igaz műveket szokták, s Nagyságod címere alatt nemesedjék a haza, és teljesedjék be Petrarca jövendölése: *Erény a téboly ellen fegyverre kap; vívásuk röpke léssen, mert még az ősi szellem nem halt ki az olasz szívből egészen.*”

A mű 1513-ban keletkezett, és alig négy évvel később a reformáció elvei is komoly támogatást nyertek abból a tényből (legalábbis a német területeken), hogy egy „honfitárs” teológus szállt szembe a németek számára hasonlóan „büdös”, idegen (olasz) pápával. Luther persze aligha ezt akarta – ő őszintén meg akarta újítani az egyetemes egyházat –, de az, hogy 1555-ben az augsburgi vallásbéke már kimondta az állam elsőbbségét az egyház felett, mégiscsak a **nemzetállam** későbbi ideológiájának megalapozása lett.

6. A hazugság

Dacára annak, hogy Machiavelli, mint láttuk, nem azt mondta, hogy a politikában mindent szabad, csupán azt, hogy a *politikailag helyes* nem azonos a *privát erkölcs szempontjából helyessel*, a politika negatív erkölcsi megítélése ma is azon alapul, hogy a politika valamiféle machiavelliánus eltévelyedés, a csalás és a hazudozás birodalma. Más szóval: mintha a hazugság olyasfajta *abszolút* tilalmát kérnénk számon a politikusokon, mint amelyet Szent Tamás vagy – még radikálisabb formában – Kant megfogalmazott. Amikor egy magyar miniszterelnök 2006 őszén nyilvánosságra került beszédében azt mondta, hogy „hazudtunk reggel, éjjel és este”, vagyis eltitkoltuk az ország valós pénzügyi helyzetét annak érdekében, hogy megnyerjük a választásokat, ez elképesztően erős reakciókat váltott ki, amelyek 2006 októberében utcai zavargásokhoz, majd az ezekkel szembeni (még brutálisabb) rendőri fellépéshez vezettek.

Érdeemes ugyanakkor megfigyelni, hogy a suta megfogalmazás („reggel, éjjel és este”) egy olyan nyilatkozatot idézett, amelyet a korábban kommunista irányítás alatt álló Magyar Rádió dolgozói tettek az 1956-os forradalom idején: „A rádió hazudott éjjel és nappal, hazudott minden hullámhosszon.” Felmerül persze a kérdés, hogy valóban a hazugság egyazon kategóriájába tartozik-e, ha valaki az ország pénzügyi helyzetéről állít valótlanosságokat egy rövid távú politikai cél érdekében, és az, ha az egész politikai rendszer alapul olyan hazugságokon, amelyek ráadásul súlyos bűnöket: koncepciók pereket, kínzásokat, politikai gyilkosságokat és hasonlókat takargatnak. A válasz nyilvánvalóan *nem*, ami ugyanakkor nem azt jelenti, hogy az egyik „helyes”, a másik pedig „helytelen”, hanem azt, hogy a hazugság megítésében is léteznek fokozatok: nem mindegy, hogy (1) **miről**, milyen erkölcsi súlyú tényekről hazudik a politikus; (2) **milyen cél érdekében**; és (3) milyen **átfogó érvennyel**.

A társadalom különböző csoportjai általában maguk is érzékenyek ezekre a különbségekre, bár sokszor öntudatlanul, és egyfajta **kettős mércét** alkalmazva: a saját politikai oldal hazugságait hajlamosak kisebb jelentőségűnek, jószándékúnak és pusztán taktikainak minősíteni, szemben a másik oldal súlyos, rossz szándékú és átfogó hazugságaival. (Amire jó példa, hogy egy másik magyar miniszterelnöknek a WikiLeaks

által nyilvánosságra hozott bizalmas nyilatkozatát arról, hogy „nem kell odafigyelni arra, mit mondunk azért, hogy megnyerjük a választásokat” nagyrészt ugyanazok minősítették elfogadhatónak, akik a korábbi miniszterelnökét elfogadhatatlannak, és ugyanez igaz fordítva is.)

A „hazugság” szó azonban ettől függetlenül óriási **retorikai szerepet** játszik a politikában: ahogyan Bill Clinton amerikai elnöknek egy gyakornokkal folytatott szexuális kapcsolata, az ezt tagadó nyilatkozata, majd ennek kongresszusi vizsgálata igazolta, az elnök jogi képviselői lényegében bármilyen vád jogosságát hajlandók voltak elismerni – az eltitkolást, a megtévesztést, a félrevezetést – csupán egyet nem: azt hogy az elnök *hazudott* volna (ld. Michael Sandel: *Mi igazságos... és mi nem?* Budapest: Corvina, 2012, 161).

Egy politikusnak tehát költségvetési tételekről vagy intim kapcsolatokról sem ajánlatos *elismernie*, hogy hazudott: de mi a helyzet a valóban átfogó hazugságokkal? Abban ugyanis mintha egyetértés lenne a felek között, hogy az átfogó politikai hazugság erkölcsileg mindenképp helytelen. Van azonban a politikai hazugságnak egy olyan – nagyon is átfogó – formája, amelyet inkább **mítosznak** nevezünk.

A mítosz

Platón *Állam* című műve például maga is „**nemes hazugságnak**” nevez egy olyan mítoszt, amely elhitei az emberek különböző csoportjaival (a vezetőkkel, az örökkel és a dolgozókkal), hogy mindaz, amire nevelték őket, valójában nem **mesterséges** indoktrináció eredménye, hanem a **természettől való**. Egyrészt azt kell elhinniük, hogy az állam és a többi állampolgár iránti lojalitásuk természetes és megkérdőjelezhetetlen (mindannyian ugyanabból a földből származnak, amelyet közös kötelességük megvédeni), másrészt azt, hogy a hierarchiát is kötelességük elfogadni (mivel az istenek vagy aranyat, vagy ezüstöt, vagy vasat/bronzot keverték a mindannyiuk közös anyagát képező anyaföldbe, ami meghatározza, hogy melyik társadalmi csoportba tartoznak). Ez persze eléggé ezoterikus megoldás, de ha arra gondolunk, hogy a deklarált állampolgári **egyenlőség** és a tényleges politikai **hierarchia** feszültségét ma is mennyire nehéz feloldani, maga a problémafelvetés nem is olyan képtelen.

Azt, hogy az államhoz való hűség (a „hazaszeretet” vagy „hazafiság”) követelménye nem alapulhat racionális érvelésen, hanem alapvetőbb, későbbi szóval élve *metapolitikai* megalapozásra szorul, Rousseau fejti ki a *Társadalmi szerződés* című művében. Mint írja, a társadalmat megalapító **Törvényhozó** csak akkor lehet sikeres, ha hatalmát isteni eredetűnek tünteti fel: **Mózes** vagy **Mohamed** persze (szerinte) hazudtak erről, ám mégsem egyszerű szélhámosok voltak – hiszen kőtáblákat hamisítani vagy angyali sugallatra hivatkozni bárki tud –, hanem olyanok, akiket a tartós és hosszú távú **eredmény** igazol: az, hogy az általuk létrehozott társadalmak ma is léteznek és működképesek (ld. Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. Budapest: PannonKlett, 1997, 35).

Jegyezzük meg azonban, hogy Platón és Rousseau alapító mítoszai **partikuláris politikai közösségekre** (államokra, sőt az újkorban nemzetállamokra) vonatkoznak. Keresztény ember számára ebben az a zavarbaejtő, hogy a Szentírás – lásd Bábel tornyának példázatát – magát a nemzetek létezését is egy bűn következményének tartja, és a kereszténység mindig is „**Respublica Christianában**” (a középkorban egy egységes keresztény Európában) gondolkodott, nem tagadva, de nem is abszolutizálva az államok jelentőségét. Amikor a Vesztfáliai Béke (1648) következtében Európa véglegesen nemzetállamokra hasadt, maga a pápa, X. Ince fogalmazott úgy, hogy ez a béke „semmit, üres, érvénytelen, becstelen, igazságtalan, átkozott, kárhozatos, ostoba, mindörökké érvénytelen és hatálytalan” (ld. Daniel Philpott: *Revolutions in Sovereignty*. Princeton: Princeton University Press, 2001, 87).

Nem véletlen tehát, hogy az egységes Európa 1945 utáni újjáteremtésén elsősorban katolikus politikusok (Schuman, Adenauer stb.) fáradoztak, és az ENSZ létrehozásában is közreműködtek olyanok, mint Jacques Maritain; más kérdés, hogy az Európai Unió és az ENSZ későbbi fejlődése mennyire eltért mára az alapítók szándékaitól. Napjainkban az **univerzális alapító mítoszok** legjobb példája az „emberi jogok” ideológiája, amely egyfelől elismeri, hogy az emberi jogok eszméjének keletkezése tudományos **viták** tárgya; másrészt viszont leszögezi, hogy az emberi jogok egyetemes volta **vitathatatlan** („*beyond question*”). Ezért mondhatja Alasdair MacIntyre, hogy az emberi jogok létezése ugyanúgy a mítoszok világába tartozik, mint a boszorkányok vagy az unikornisok létezésével kapcsolatos hiedelmek (ld. *Az erény nyomában*. Budapest: Osiris, 1999, 102).

Az elhallgatás

Kérdés az is, hogy bizonyos tények elhallgatása kimeríti-e a hazugság fogalmát. Mint korábban láttuk, ez még Aquinói Tamás vagy Kant szerint sem áll, és számos példát lehetne felhozni annak igazolására, hogy a teljes igazság kimondása adott esetben inkább helytelen, mintsem helyes erkölcsileg. Ha például egy meggondolatlan politikai kijelentés – egy állam vezetőjének sértő megnyilatkozása egy diplomáciai levélben egy másik állammal szemben – nagy valószínűséggel fegyveres konfliktushoz vezetne annak nyilvánosságra kerülése esetén, mindkét állam vezetői felé jogos elvárás, hogy előbb négy szemközt tisztázzák a felmerült problémát, nehogy a közvélemény nyomására – és alkalmasint akarataik ellenére – kénytelenek legyenek belebocsátkozni egy súlyos **következményekkel** járó összecsapásba. (Ilyen, persze fiktív, de azért megfontolásra érdemes eset szerepel pl. Arthur Conan Doyle egyik Sherlock Holmes-novellájában, a *Másik vérfoltban*.)

Mások azonban úgy vélik, hogy az elhallgatás minden esetben megengedhetetlen. A WikiLeaks, Julian Assange kiszivárogtatásra specializálódott hackercsoportja már a 2000-es években megfogalmazta azt az elméleti tételt, hogy a nyugati demokráciák törvényei a korlátlan információ**szabadságon** alapulnak, az emberek „informált beleegyezéséből” nyerik legitimitásukat, ezért kizárt, hogy maguk a törvények korlátozhatnák az információszabadságot, hiszen ezzel mintegy saját alapjukat számolnák fel. A tétel tetszetős, ám a gyakorlatban számos problémát vet fel: amikor például a WikiLeaks 2010-ben 250 000 titkos katonai és diplomáciai iratot hozott nyilvánosságra az amerikai hadsereg afganisztáni beavatkozásáról, ezekben olyan adatok is szerepeltek (az amerikaiakkal együttműködő helyi lakosokról), amelyek emberek tömegének **életét** sodorták közvetlen veszélybe; amire a WikiLeaks csak annyit tudott válaszolni, hogy előzetesen megpróbáltak egyeztetni az amerikai hatóságokkal, de azok – megint csak érthető módon – elutasították az egyeztetést.

Konkrét hazugságok

A mítoszok és az elhallgatás esetében sem tudunk tehát másra hivatkozni – legalábbis politikai szempontból –, mint a következményekre: gondoljunk akár a társadalmi **kohézió** fenntartására, akár a törvényes rend **legitimációjára**, akár az információszabadságnál is alapvetőbb, pl. élethez és biztonsághoz fűződő **jogok** megvédésére. Mindezek rangsorát, egymáshoz viszonyított hierarchiáját mérlegeljük, és eszerint ítéljük meg, hogy a hazugság vagy az elhallgatás milyen fokát és formáit tartjuk **megengedhetőnek**. De nem lehetséges, hogy a hazugság olykor egyenesen **kötelező**?

Egy fenyegető államcsőd esetén például (amikor a fenyegetés ténylegesen fennáll, de a gazdasági összeomlás még nem bizonyos), az állam vezetőinek azon bejelentése, hogy államcsőd fenyeget, maga is hozzá fog járulni annak bekövetkezéséhez; tagadásuk ezzel szemben esetleg képes azt elhárítani. (Minden

tőzsdei alkusz tudja, hogy a pszichológiai tényezők milyen nagy szerepet játszanak ilyen esetekben.) Ha tehát a politikus egy – legalább vélelmezett – **közös jó** vagy **nagyobb jó** érdekében hazudik, nemcsak a realista felfogás, de a legtöbb etikai iskola is fel fogja menteni (az utilitárius és a komunitárius mindenképpen, csak a kantianus nem, de azt a politikában gyakorlatilag lehetetlen alkalmazni).

7. Az állam semlegessége

A mai világban persze a legnagyobb problémát az jelenti, hogy az igaz és a félrevezető információ egyre nehezebben megkülönböztethető: egyesek szerint ma már egy „igazság utáni” (*post-truth*) világban élünk. Mivel ez elsősorban a technikai eszközök (már korábban is a televízió, ma pedig az internet és főleg a közösségi média) ellenőrizetlen működésének eredménye, újból és újból felmerül az igény, hogy az állam szabályozza – modjuk ki: cenzúrázza – a téves, félrevezető, vagy akár társadalmi szempontból káros (pl. sértő vagy gyűlöletkeltő) megnyilvánulásokat. A probléma persze az, hogy a világ országainak többsége (a nyugatiak pedig kivétel nélkül) a liberális „világnézeti semlegesség” elvét vallják, amivel ez igen nehezen összeegyeztethető.

A világnézeti semlegesség (pl. abban a megfogalmazásban, ahogyan John Rawls *Az igazságosság elmélete* című munkájában szerepel) tiltja, hogy az állam állást foglaljon filozófiai, vallási, vagy átfogó morális nézetek ügyében. Nem egyszerűen arról van szó, hogy toleráns (= „vannak ugyan nézeteim, de a tiédet is eltűröm”), hanem arról, hogy egyáltalán nincsenek ilyen jellegű nézetei, mert a társadalomban minden nézet egyenrangú, és minden egyénnek joga, hogy olyan világnézetet valljon, amelyet akar. Ezzel szemben azonban legalább öt érv fogalmazható meg.

Az **inkoherencia**-érv szerint maga a követelmény logikai ellentmondást tartalmaz. Azt mondja ugyanis, hogy minden nézet egyenrangú, azonban a semlegesség liberális követelményét mégiscsak kiemeli a többi közül, és felsőbbrendűként kezeli, sőt kötelezővé teszi az elfogadását.

A **lehetetlenség**-érv szerint – függetlenül attól, hogy ellentmondásos – ráadásul lehetetlen is megvalósítani: az államnak ugyanis sokszor *muszáj* állást foglalnia vitatott világnézeti és erkölcsi kérdésekben. Ha az a kérdés, hogy engedélyezze-e az abortuszt vagy tiltsa, akkor nem mondhatja, hogy „ebben én nem fogllok állást”, mert ez máris azt jelentené, hogy mivel nem szabályozza, ezért nem is tiltja, tehát engedélyezi. Úgy is mondhatnánk, hogy az „igen” és a „nem” lefedik a lehetőségek teljes körét, nincs „harmadik”, semleges álláspont, amolyan erkölcsi „senki földje”.

A **trivializálás**-érv szerint a semlegesség pont a legfontosabb nézeteket kezeli úgy, mintha nem volnának fontosak: a társadalomnak „mindegy”, hogy mi az igazság a vallásban, filozófiában vagy erkölcsben: ezeknek társadalmi jelentősége úgyszincs, szórakoztassa velük magát az, aki akarja, de csak a magánéletben.

A **kommunitárius** érv szerint . mivel a semlegesség lényege, hogy nincsen a társadalomnak közös világnézete, morális felfogása – a társadalomból eltűnik a „közjó”, és lényegében szétesik, egyének halmaza lesz csupán, nem valódi közösség.

A **perfekcionista** érv szerint pedig – mivel nemcsak erkölcsi, de például kulturális értékeket sem szabad támogatnia az államnak – minden erkölcsi-szellemi fejlődés megszűnik a társadalomban, az emberek sohasem válnak jobbá vagy tökéletesebbé.

A semlegesség liberális védelmezői maguk is elismerik, hogy az első ellenérv jogos: önmagával szemben egyetlen nézet sem lehet semleges, de még mindig ez kínálja relatíve a legtöbb előnyt, mivel legalább az összes többi egymással egyenlőként kezeli.

A másodikról is elismeri, hogy időnként dönteni kell, de erre van módszere: az **összehasonlító teherpróba**. Azt kell megvizsgálni a döntéskor, hogy kit terhelne jobban a vele szembeni döntés. Az abortusz esetében: ha betiltjuk, azzal konkrét, személyes, lelki és fizikai szenvedést okozunk a nem kívánt gyermeket megszülni köteles nőnek; míg ha engedélyezzük, azzal csupán elvont és pusztán lelki szenvedést okozunk az abortusz ellenzőjének, akinek egy emberölést engedélyező társadalomban kell élnie. Tehát engedélyezzük az abortuszt. (Arra a kérdésre, hogy mi van a meggyilkolt magzat szenvedésével, a liberális válasza az, hogy a semlegességnek csupán a vitában elhangzó véleményekre kell tekintettel lennie, a magzat pedig nem nyilvánított véleményt a vitában.)

A harmadikra az a válasz, hogy a magánéletbe való áthelyezés nem lefokozza a nézeteket, hanem **megvédi** őket az állami beavatkozástól, épp azért, mert fontosnak tartja őket.

A negyedikre az a válasz, hogy de, nagyon is lehetséges közös „közjó” egy liberális társadalomban: ez maga az ilyen értelemben felfogott **szabadság**.

Az ötödikre pedig az, hogy a kulturális értékeket igenis szabad támogatnia az államnak: ez ugyanis **ízlés** dolga, és nem tartalmaz világnézeti kirekesztést. (Ha az állam az iszlám vallást támogatja, akkor a nem-muszlim jogosan érzi úgy, hogy az ő nézeteit tévesnek vagy helytelennek tartja az állam; míg ha az operát támogatja, ezzel nem azt mondja, hogy a rocker téved vagy helytelenül viselkedik, csupán azt, hogy más az ízlése.)

Mivel azonban a modern, sokszínű, plurális társadalomban mindig maradnak fenn **kiküszöbölhetetlen nézetkülönbségek** az emberek között (nemcsak egyes gyakorlati-politikai kérdésekről, hanem az ezeknél alapvetőbb, világnézeti kérdésekről is), ezért a semleges állam ezért akkor jár el helyesen, ha akkor sem tilt egyes nézeteket, ha azokat az illető nézet képviselői nem tudják végérvényes módon, racionálisan megindokolni.

A **humanista posztulátum** azt a “feltételt” vagy inkább “követelményt” fogalmazza meg, hogy a semleges államnak minden olyan világnézetet vagy életfelfogást, amelyet emberek – egyénileg vagy csoportosan – komolyan képviselnek, emberileg indokoltnak kell tartania. Kis János megfogalmazásában: “Ha egyének (csoportjai) komolyan azonosulnak valamely életfelfogással, akkor (...) **feltételezni kell**, hogy elgondolásuk értelmes **emberi** érdeket képvisel.”

(Magyarán szólva: nem az a kérdés, hogy valaki be tudja-e bizonyítani, hogy igaza van, sőt az is lehet, hogy nyilvánvalóan tévedésben van, de az olyan “emberi érdekeit”, mint akár a *világnézet önálló megválasztása*, akár a saját *közössége hagyományaihoz való feltétlen ragaszkodás*, tiszteletben kell tartani, pusztán azért, mert ugyanolyan ember, mint bárki más.)

Ezzel már lényegében megfogalmaztuk a humanista posztulátum alapját is: ez az emberek – politikai értelemben: az állampolgárok – **morális egyenlősége**. A semleges állam senkit sem zárhat ki a társadalomból, sőt senkit sem kezelhet a társadalom erkölcsileg alacsonyabb rendű tagjaként pusztán azért, mert az illető ilyen vagy olyan világnézetet vall. Ha dönt is az állam egyes vitákban – hiszen ez elkerülhetetlen, amíg egyáltalán létezik állam, politika és szervezett társadalom – ezt sohasem azon az

alapon teszi, hogy ki "jobb" vagy "rosszabb", hanem kizárólag bizonyos eljárási (procedurális) szabályokat tart szem előtt.

Az eljárási szabályok szorosan összefüggenek az **érvelési szabályokkal**: a semleges állam saját döntéseiben csupán azokat az érveket köteles figyelembe venni, amelyek **"nyilvánosan hozzáférhetőek"**. A nyilvános hozzáférés nem azt jelenti, hogy például a Biblia vagy a Korán megvásárolható-e a könyvesboltokban, hanem azt, hogy a nyilvánosság egésze számára elfogadható, közös hivatkozási alapul szolgálhatnak-e. Mivel ez nyilvánvalóan nincs így, ezért – például az abortusz-vitában, a liberálisok egyik kedvenc témájában – a vallásos emberek is kénytelenek olyan érvekhez folyamodni, amelyek nem valamilyen (csupán az adott vallási közösség számára mérvadó) kinyilatkoztatáson alapulnak, hanem például arra hivatkoznak, hogy a magzatot jogosan tekintjük emberi személynek, hiszen a "személy" fogalma magában foglalja a "potenciális személyiséget" is, és azután erről a filozófiai tételről folytatnak nyilvános vitát az ellenkező oldallal. A vallásos embereknek erre az ad lehetőséget, hogy nem csupán *egy* közösségnek, a vallásinak a tagjai, hanem *egy másikkak*, az egész társadalomnak is: érveiknek tehát ebben az utóbbi, nagyobb kontextusban kell megfogalmazódniuk, ahol **"a releváns tudásközösség egybeesik a társadalom egészével"**.

(Ez persze egyrészt aránytalan terhet ró a vallásos emberekre, hiszen a liberális oldallal szemben ők nem hivatkozhatnak saját világnézetük alapjaira; másrészt feltételezi, hogy eleve elfogadják az állam – szintén liberális - semlegességi elveit, ha egyáltalán létezni akarnak egy modern nyugati társadalomban. De hát ez van... ha nem tetszik, csináljanak forradalmat, vagy költözzenek máshová.)

Ami az államot illeti, tartózkodnia kell attól, hogy vitatott vallási, filozófiai vagy erkölcsi **nézetek** ügyében állást foglaljon: helyeselje az egyiket és helytelenítse a másikat, sőt: nem csak explicit helyeslésről / helytelenítésről nem lehet szó, hanem arról sem, hogy egyes **gyakorlatokat** támogatók, amelyek bizonyos vallási, filozófiai vagy erkölcsi nézetekhez köthetők (pl. egyházi szeretetszolgálatokat a nem egyháziakkal szemben, hiszen ez is azt fejezi ki burkoltan, hogy az előbbieket mögött álló gondolatrendszer tartja helyesnek, ami a semlegesség elvével összeférhetetlen).

8. Politikai korrektség

Mint láttuk, a teljes világnézeti semlegesség szinte megvalósíthatatlan, de manapság úgy tűnik, nem is igen *kívánják* megvalósítani, még a nyugati államok sem. Jean-Francois Lyotard már az 1970-es években, *A posztmodern állapot* című írásában felhívta a figyelmet arra, hogy a fejlett országok zömmel nem fizikai erőszakkal fojtják el az alternatív véleményeket, hanem egy ennél kifinomultabb nyelvi terrorral:

„Terroron az abból nyert hatékonyságot értjük, hogy a nyelvjátékból kirekesztjük vagy kirekesztéssel fenyegetjük a korábbi játszótársunkat. A partner nem azért némul el vagy adja beleegyezését, mert megcáfolták, hanem azért, mert fenyegetik, hogy megfosszák attól, hogy játsszon [...] A döntéshozók göggye [...] a terror gyakorlásával egyenlő.” (J-F. Lyotard: *A posztmodern állapot*. Budapest: Sázadvég, 1993, 137.)

Másképpen szólva: a terrornak ez a fajtája már a nyelv és a nyelv által közvetített gondolkodás szintjén lehetetlenné teszi az ellenállást. ((A nyelvjáték kifejezés Ludwig Wittgensteintől, a XX. század egyik legnagyobb filozófusától származik, aki a nyelvi szabályokat a társasjátékok szabályaihoz hasonlította: ahogy a különböző társasjátékok sem ítélték meg egymás kritériumai szerint, pl. a sakkozó nem mondhatja, hogy a dámajáték szabályai „sakkozási szempontból” rosszak, legfeljebb azt, hogy mások, úgy

az egyik nyelvet beszélő ember se mondhatja, hogy a másik nyelv rossz, legfeljebb azt, hogy más. És itt nem csak a svéd vagy a magyar nyelv különbségére kell gondolni, hanem arra, hogy a tudós nyelve más mint a költőé, vagy a vallásos emberé mint az ateistáé, és így tovább. De még ennél is többről van szó: hiszen ugyanaz az ember is különböző nyelveket használ élete során: az atomfizikus sem az atomfizika nyelvén beszél a szeretőjével, sőt az sem biztos, hogy nem használja a vallásos nyelvet, amikor templomba megy, amire szintén van példa. Ezek a nyelvek pedig nem valamilyen mellékes dolgok az ember életében, hanem ezek alkotják az *egyetlen közeget*, amiben létezni tud. Ahogy Wittgenstein mondja: „Nyelvem határai a világom határai.”) A posztmodern nagy felismerése, hogy a nyelv valójában elsődleges a gondolkodáshoz képest: amit nem tudunk megfogalmazni, azt valójában gondolni sem tudjuk, tehát a nemkívánatos gondolatok kiküszöbölésének legjobb módja, ha már a kifejezésekre szolgáló szavakat is betiltjuk.¹

Nem véletlenül jut eszünkbe a fentiekre a „politikai korrektség” kifejezés. Maga a fogalom a kommunista pártzsargonból, konkrétan Mao Ce-tungtól származik (!), ahol természetesen a párt irányvonalának megfelelőt jelentette, innen került át 1970 körül az amerikai újbaloldal szóhasználatába, ahol a kisebbségekre, etnikumokra, nőkre stb. nézve sértő kifejezések kiküszöbölésére utalt. Fontos azonban megjegyezni, hogy hamarosan úgy lejárátódott, hogy az 1990-es évek óta inkább csak negatív értelemben használatos: maga a jelenség, a nyelvi és gondolatrendőrség persze nagyon is létezik, de önmagát nem szívesen hívja „PC”-nek, ez inkább kritikusainak szóhasználat.

Az eredeti célkitűzés számos eleme persze méltányolható: például az, hogy ne nevezzük afrikai-amerikai honfitársainkat „niggernek” vagy a hölgyeket „tyúknak”, de ugyanakkor számos probléma is jelentkezik:

- (1) Mindez csak ajánlás, vagy hatalmi eszközökkel kikényszeríthető parancs? (**Hatalom** nem csak az államhatom lehet, hanem egy egyetem, egy könyvkiadó vagy egy tévéstudió is, és Amerikában inkább ők gyakorolják az ilyen jellegű cenzúrát. Az USA négy legnagyobb tankönyvkiadja pl. 400 szót tett tiltólistára, New York Állam Oktatási Bizottságának jóváhagyásával; a Harvard Egyetem elnökének azért kellett lemondania 2006-ban, mert felvetette, nem magyarázható-e a nők természettudományos és mérnöki szakokon való alulreprezentáltsága valamilyen képességbeli különbséggel stb.)
- (2) Az utóbbi eset kapcsán felmerül, hogy valóban csak a szélsőséges megnyilvánulásokat igyekszünk korlátozni, vagy mindent, ami egy jól körülírható (posztkoloniális-szekuláris-multikulturális-gender) **ideológiával ellentétes**? Ahogyan Guido Giacomo Preparata írja: „a diverzitás posztmodern politikájának hirdetése ellenére nyilvánvaló a szándék az ellenvélemények és az ellenállás minden formájának elnyomására.” (G. C. Preparata: *The Ideology of Tyranny* 2007, 10)
- (3) De még ha feltesszük, hogy helyes tiltani valamit, tényleg azt tiltjuk, amit kellene, vagy egyfajta üldözési mánia jegyében már a jószándékú beszédet is korlátozzuk? Jó példa erre, amikor 2017-ben egy tévéműsorban a műsorvezető figyelmeztette az egyik vendéget, hogy ne használja az „N-betűs szót” (jellegzetes, hogy magát a „nigger” szót már csak körülírják), miközben a vendég hasztalanul próbálta megértetni, hogy ő épp arról beszélt, hogy mennyire *elitéli* azokat (ez esetben Donald Trump egyik bizalmi emberét) akik a „nigger” szót használják - erre másodszor is

¹ Sőt, hasonlóra már Orwell *1984* című könyve is utalt (1948-ban!), amikor a totalitárius diktatúra által kitalált „Újbeszél” nyelvről írt úgy, mint a gondolatok befolyásolásának egyik leghatékonyabb eszközéről.

figyelmeztették, hogy ha még egyszer használja, kiküldik a stúdióból. (Brooke Baldwin, 2016. november 22.) A **szándék** tehát nem számít, csupán a **formális** tilalom, aminek nem sok értelme van: mindenki tudja, hogy az „afrikai-amerikai” (vagy Magyarországon a „roma”, netán az „kisebbségi”) szót is lehet olyan gúnyos hangsúllyal mondani, hogy az felérjen egy becsületsértéssel. (Mellesleg később az eredeti állításról kiderült, hogy még hamis is.)

- (4) Ráadásul létezik egy állandó „**továbbcsúsztatása**” a **tabuknak**: ami ma elfogadott, az holnap már lehet, hogy inkorrekt (pl. az 1960-as évek elején a „negro” még bevett kifejezés volt, Martin Luther King is ezt használta, aztán csak a „black” lett elfogadható, majd az „African American”; ahogyan ma már egyes melegjogi szerzők és aktivisták szerint a korábban semlegesnek gondolt „homoszexuális” szó is a megbélyegző, „patologizáló” nyelvhasználat kategóriájába tartozik).

Az érdekes tehát az, hogy a korábbi liberális tendenciával szemben, amely szerint a tévedést, a hazugságot, vagy akár a rosszindulatú beszédet sem szabad tiltani (hiszen a szabadság nem azt jelenti, hogy mindent szabad mondani, ami *helyes*, hanem azt, hogy *mindent* szabad mondani, és kész), ma éppen a fiatal generációban jóval nagyobb azok aránya, akik a szólásszabadság korlátozását „jó ügy” érdekében megengedhetőnek tartják, szemben a legidősebb generációval. (Egyes nyugati országokban akár négyszeres is lehet a különbség.) Aki ma a szólásszabadságért küzd – ahogy azt az éppenhogy baloldali és liberális Greg Lukianoff leírja saját tapasztalata alapján – azonnal abba a gyanúba keveredik, hogy jobboldali, sőt szélsőjobboldali: úgymint „Ku-Klux-Klant akar a campuson”. Ezt a furcsa helycserét fogalmazza meg úgy Guido Giacomo Preparata, hogy a korábbi – a nagy elbeszélésekkel,² ideológiákkal szemben a kis elbeszélések, a pluralizmust támogató – posztmodernek lettek mára „a liberális rend konzervatívjai”.

9. Az erőszak erkölcsi igazolása

Mivel (pl. Michel Foucault vagy Georges Bataille nyomán) ma már közhely, hogy a nyelvi erőszak a fizikai erőszakot helyettesíti a modern társadalmakban („a kontroll profilaktikus eszköze”), érdemes kitérni röviden a valódi, fizikai erőszak kérdéseire is, amellyel kapcsolatban keresztény körökben számos félreértés él.

A leggyakoribb félreértés, hogy az autentikus keresztény etikai álláspont kizárólag a pacifizmus, tehát az erőszak teljes elutasítása lehet. Feltűnő azonban, hogy az Evangéliumokban maga Jézus Krisztus is alkalmaz – legalább egy esetben – fizikai erőszakot (a kufárok kiűzése a templomból), még ha ez nem is jár emberhalállal, Keresztelő Szent János pedig a hozzá forduló katonáknak csupán azt mondja, hogy “Senkit se bántalmazzatok, ne zsaroljatok, és elégedjete meg a zsoldotokkal” (Lk 3,14): azt nem, hogy végleg tegyék le a fegyvert. (Az, hogy az Ószövetségben maga az Úr hányszor *parancsol* háborút, jól ismert.)

Az előbbi szövegre rendszeresen hivatkoztak is az igazságos háború elméletének keresztény képviselői, Szent Ágostontól Szent Tamásig. Az „igazságos háború” elméletéről két dolgot érdemes megjegyezni: az

² A posztmodern definíciója Lyotard-nál: “A posztmodern, a végsőkéig leegyszerűsítve, a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságként határozom meg.” A “nagy elbeszélés” vagy “nagy narratíva” (metanarratíva) az olyasfajta beszédmód, amely egyetlen szabályt – pl. a tudományos, a kapitalista vagy napjainkban a demokratikus ideológia nyelvhasználati szabályát – kényszeríti mindenkire, és kizárja a kis narratívák végtelen sokféleségét.

egyik, hogy ez az elmélet mintegy középúton áll a pacifizmus (= minden erőszak helytelen) és a realizmus (= semmilyen erőszak nem helytelen) között, hiszen azt mondja, hogy az erőszak olykor helytelen, vagyis erkölcsileg kifogásolható, olykor viszont helyes, tehát erkölcsileg igazolható. A másik, hogy ezt az elméletet éppenséggel a keresztény gondolkodók fejlesztették ki, és mivel ma is élő és használt elméletről van szó, a keresztény etikai-politikai gondolkodás egyik legnagyobb hozzájárulása a modernséghez.

Az elmélet középkori verziójában – Szent Tamásnál, *Summa Theologia* II-II, 40 – csupán három kritériuma van az igazságos háborúnak: a **legitim autoritás** (háborút csak törvényes hatalom, a király vagy éppen a pápa indíthat, magánember nem); az **igazságos ok** (háború csak önvédelemből, elrabolt javaink visszaszerzésére, igazságtalanságok megtorlására vagy szövetségeseink megsegítésére folytatható); és a **helyes intenció** (a háborúban is helyesen kell viselkedni, tilos a rablás, az erőszakoskodás). Ehhez a későbbiekben még további feltételeket csatoltak, és összességüket három csoportba osztották:

I *Ius ad bellum* (jog a háborúhoz):

- Legitim autoritás (ma a nemzetállamokat, esetleg az ENSZ-t sorolják ide)
- Igazságos ok (ma jóformán csak az önvédelmet fogadják el, esetleg a humanitárius intervenciót)
- Utolsó lehetőség (először a tárgyalás minden lehetőségét ki kell meríteni, az erőszak csak a legvégső megoldás lehet, ha minden más hasztalan)
- Siker esélye (olyan háborút tilos folytatni, amelynek a kimenetele biztosan rosszabb, mint ha nem került volna sor háborúra; lásd például a modern korban az atomháború lehetőségét)
- Arányosság (a válasz mértékének arányosnak kell lennie a támadás mértékével)

II *Ius in bello* (jog a háborúban)

- Helyes intenció (a kegyetlenkedés, kínzás, fosztogatás, nemi erőszak stb. kerülése)
- Nemharcolók kímélése (néha elkerülhetetlen, hogy civilek is megsérüljenek vagy meghaljanak a háborúban, de ez mindig csak szerencsétlen másodlagos hatás lehet, a harc elsődleges célpontjai sosem lehetnek, és az áldozatok számát mindig minimalizálni kell)

III *Ius post bellum* (jog a háború után)

- Igazságos béke (bármilyen igazságos okból és igazságos módon folytattuk a háborút, ha utána nem törekszünk igazságos rendezésre, a károk helyreállítására stb., akkor valójában mégsem tekinthető a háború egésze igazságosnak)

A fenti kritériumok többsége egyébként – ha valaki végiggondolja – alkalmazható az erőszak egyéb „hivatalos” megnyilvánulásaira is, például a halálbüntetésre (csak az állam jogosult rá, csak megfelelő okból, csak ha semmi más megoldás nincs, csak a cselekmény súlyával arányos módon, nem kegyetlen módon stb.). A halálbüntetés megszüntetésének követelése egyébként csak a legutóbbi időkben került napirendre a katolikus egyházban is, de talán még itt is részben a fenti kritériumok némelyikének (pl. utolsó megoldás vagy siker esélye?) meg nem valósulása miatt.

10. A gazdaság néhány etikai kérdése

Az, hogy a gazdasági életben mi számít etikusnak, még a teljesen szabályosan és törvényesen működő gazdaságokban is problematikus. Olyan egyszerű példákra kell gondolnunk, mint egy természeti csapás –

lásd a 2004-es floridai hurrikán esetét Michael Sandel *Mi igazságos... és mi nem?* című könyvében – és annak társadalmi visszhangja. A puszta tény, hogy a katasztrófát kihasználva egyes kereskedők és vállalkozók a szokásos árak többszörösét kérték áruikért vagy szolgáltatásaikért, nem csupán a közvéleményben vagy a sajtóban keltett felháborodást, de a politikai vezetők egy része is elítélte az ilyen típusú „nyerészkedést” mint a társadalmi szolidaritás követelményének elárulását.

Nem hiányoztak azonban azok sem, akik az utóbbi álláspontot demagógnak, szakmailag megalapozatlannak („közgazdasági szempontból értelmetlennek”), sőt történetileg meghaladottnak ítélték. Lehet, hogy a középkorban egyes filozófusok fantáziáltak „igazságos árakról”, de a modern piacgazdaságban a kereslet és a kínálat szabja meg az árakat, és ha egy politikus ebbe bele akar avatkozni, akkor végső soron a vevő és az eladó szabadságát sérti meg, hiszen egyikük szabadon dönti el, mekkora árat szab termékeinek, másikuk pedig szabadon dönti el, megfizeti-e ezt az árat.

De felbukkant egy harmadik típusú érvelés is, amely – függetlenül attól, hogy joga van-e a politikának beavatkozni az árak szabályozásába vagy sem – inkább azt hangsúlyozta, hogy még ha joga volna is, ez nem volna ésszerű. Az árak emelkedése ugyanis, bár rövid távon és egyesek számára kétségkívül hátrányos, hosszú távon és a lakosság nagyobb része számára inkább hasznot jelent: számos olyan vállalkozót vonz ugyanis a hurrikán sújtotta térségbe, aki a nagyobb árbevétel reményében több árut és szolgáltatást kínál, vagyis hozzájárul a katasztrófa utáni újjáépítéshez és a magasabb árakat vélelmezhetően megfizetni képes többség jólétéhez.

Első látásra tehát úgy tűnik, mintha egy szubjektív, erkölcsi típusú érvelés állna szemben két – egymástól különböző, de konklúziójában megegyező – objektív megközelítéssel. De tényleg erről van-e szó? A válasz természetesen az, hogy nem, hiszen valójában mindhárom elképzelés egymással kibékíthetetlen filozófiai alapelveken nyugszik, jóllehet ezt egyikük sem fogalmazza meg világosan.

A polgártársainkkal szembeni szolidaritás követelménye ugyanis szorosan összefügg a *közjó* fogalmával, ahol a közjó nem a többség java, hanem az egész társadalomé, amely magában foglalja a legelesettebbeket, a leginkább hátrányos helyzetűeket is, és a velük szembeni kötelesség („megadni mindenkinek, amit megérdemel”) nem pusztán anyagi, hanem erkölcsi természetű is. A *szabadság* követelménye ugyanakkor hasonlóan axiomatikus módon épít az egyéni önrendelkezés és az autonómia filozófiai – jelen esetben szembeszökően formális – fogalmára, ahol a társadalmi kontextusnak az az esetleges vonása, hogy a magasabb élelmiszerárakat megfizetni nem kívánó vevő számára az alternatívát az önként vállalt éhenhalás jelenti, csupán sajnálatos mellékkörülménynek tűnik. A *hasznosság* emlegetése pedig azon a nem kevésbé filozófiai – vagyis nem kevésbé vitatható – alapelven nyugszik, hogy mind a közjót, mind az egyén javát felülírhatja a többség javára való hivatkozás, ahol tehát nem is a „haszon” a központi kategória, hanem inkább „a nagyobb számú ember nagyobb java”. Az említett három felfogás egyúttal pontosan lefedi a kortárs politikai gondolkodás három legbefolyásosabb iskoláját, a **kommunitárius**, a **libertárius** és az **utilitárius** iskolát.

Hasonlóan ellentmondásos annak megítélése, hogy elfogadható-e a piacgazdaságok által kitermelt óriási gazdasági egyenlőtlenség (még akkor is, ha egyúttal a mélyszegénységet képes felszámolni). A világ leggazdagabb emberének, Bill Gates-nek a vagyona például 80 milliárd dollár, ami azt jelenti, hogy ha máától elkezdene felélni, és még élne mondjuk 30 évig, akkor *napi* 2 milliárd forintnak megfelelő összeget költhetne el (!). A kommunitáriusok szerint ilyen nagy vagyont nyilvánvalóan nem *érdemel* meg (ennyivel értékesebb munkát végezne, mint egy betegápoló vagy egy tanár?); az utilitáriusok szerint pedig nem szolgálja a többség nagyobb boldogságát: ha elvonnánk vagyonának csak 1 százalékát, és szétosztanánk

10 000 más ember között, azzal a társadalom összboldogsága mindenképp növekedne, Gates maga pedig meg sem érezné.

A libertáriusok szerint viszont ez megengedhetetlen: nemcsak Gates szabadságát sértené, de azokét is, akik termékeit megvásárolták. Úgy kell elképzelni, mint egy kosárlabdajátékos esetét (Robert Nozick híres példája, az ún. „Wilt Chamberlain-eset”). A világ legjobb kosárlabdajátékosát sokan szeretnék látni: amikor jegyet vesznek a meccsére, ez olyan, mintha pénzt dobnának egy perselybe a sportcsarnok bejáratánál. A pénzt önként dobták be, senki sem kényszerítette erre őket, és a pénzt Wilt Chamberlainnek szánták, aki meg is kapja az összeget. Ha 10 dollár gyűlt össze, akkor annyit, ha 10 000, akkor annyit. Senki sem követett el igazságtalanságot senkivel szemben. Ám ekkor belép az állam, közli, hogy Chamberlain nem érdemel ennyit, és elveszi a pénz felét „progresszív adóztatás” formájában. Milyen alapon tesz igazságot, ha nem történt igazságtalanság? És milyen alapon kényszeríti Chamberlaint, hogy a meccs felében ingyen játsszon? Nem olyan ez, mint a kényszermunka?

Az érv nagyon erős, de persze nem az következik belőle, hogy a redistribúció – az állami újraelosztás – minden esetben igazolhatatlan, csupán az, hogy tudatában kell lennünk: az igazságosság valamilyen általános fogalma mindig sérteni fogja egyesek szabadságát. Mindez persze egyúttal nagy államot jelent, szemben a libertáriusok által követelt „minimális állammal”, ami egyben megnöveli a korrupció kockázatát, de ezzel már átlépünk az illegális gazdaság területére.

A korrupció egyik lehetséges definíciója, hogy a köztisztviselői szerep *formális* szabályainak megsértése egyéni haszonszerzés (anyagi vagy státusbeli) céljából. Főbb formái a megvesztegetés, a nepotizmus és a hűtlen kezelés.³ Ezzel a definícióval azonban az a gond, hogy számos korrumpált állam már eleve olyan formális szabályokat-törvényeket hoz, amelyek lehetővé teszik a korrupciót. Helyesebb tehát, ha erkölcsileg úgy definiáljuk, mint közhivatali ellátók esetében a közjóval vagy legalábbis a többség hasznával ellentétes, magánjellegű haszonszerzésre irányuló tevékenységet. (A „corruptio” eredeti jelentése egyébként általában erkölcsi romlás, csak a 20. században használjuk szinte mindig a „lefizetni” szinonimájaként.)

Miben különbözik mindez a legális *lobbizástól*, tehát attól, amikor gazdasági érdekcsoportok vagy társadalmi szervezetek – akár civil szervezetek – saját érdekeiknek megfelelően próbálják befolyásolni a politikai döntéshozókat? (Az EU mellett Brüsszelben például 15 000 lobbista működik, 2600 ilyen szervezetben, és egy átlagos EP-képviselő kb. 10 000 euró értékű meghívást vagy ajánlatot kap lobbistáktól?) A válasz az, hogy a lobbitevékenység (1) *nyilvános, átlátható* – a közvélemény számára is követhető, hogy ki kit támogat, hogy adott esetben, ha ezzel nem ért egyet, megvonhassa bizalmát a képviselőtől; (2) *nem kizárólag egyéni érdeket szolgál*, hanem olyan rivális érdekek valamelyikét, amelyek egyikéről sem nyilvánvaló, hogy ellentétes lenne a közjóval vagy a többség hasznával. (Pl. az egészségvédő lobbik a dohányreklámok betiltásáért harcol, a dohánylobbi pedig ez ellen: egyikük a társadalom egészségi állapotának használ, másikuk viszont nagyobb adóbevételt biztosít az államnak, amiből a társadalom szintén profitálhat. Lehet vitatkozni azon, melyik az előnyösebb, de nyilvánvalóan nem mondhatjuk, hogy aki egyik vagy másik mellett dönt, az pusztán ezzel elárulta a közösséget, tehát korrumpált.)

Visszatérve a korrupcióra: általában három módszerrel szokás harcolni ellene. (1) A szigorúbb állami szabályozás önmagában ritkán eredményes, hiszen több ellenőrzést, nagyobb apparátust, vagyis még nagyobb államot igényel, miközben a korrupció egyik oka épp a nagy állam, tehát az, hogy az államnak

³ Nepotizmus: rokonok előnyben részesítése; hűtlen kezelés: idegen vagyon kezelésében anyagi hátrány okozása.

túl nagy szerepe van a gazdasági döntésekben. (2) A második megoldás ezért éppen a „kis állam”-megközelítés, amely a gazdaság minél nagyobb önállóságára helyezi a hangsúlyt, hogy ne legyen érdemes állami hivatalnokokat vagy vezetőket lefizetni. (3) De önmagában semmilyen módszer sem elegendő, ha magának a társadalomnak a *politikai kultúrája* nem utasítja el a korrupciót, hanem „bocsánatos bűnnek” tartja, és így nem nyújt kellő megbecsülést, „morális ösztönzést” a közélet szereplőinek a korrupció kerülésére és a tisztességes magatartás követésére.