

Megadja Gábor

A DEMOKRÁCIA POLITIKAI VALLÁSA

„Úgy látom, hogy a világot jobban, mint bármikor korábban, a tömeg és a gyorsaság istenei uralják, és hogy ezek imádása csakis a mércék leszállításához, a minőség hamisításához, és általában azon dolgok elvesztéséhez vezethet, amelyek nélkülözhetetlenek az udvariasság és a kultúra létéhez. Az a tendencia, hogy mind a morális, mind az intellektuális kiválóságra mint »anti-demokratikusra« gyanakvással tekintsenek, nem mutatja az eltűnés jeleit.”

(Richard M. Weaver)

Régebbi korok vallásos üldöztetéseire rendkívül érzékeny balliberálisok rendszerint megfelelnek az érzékenység alapelvéről abban a pillanatban, amint magukat találják az „inkvizíció” „szent” pozíciójában. A politika, illetve a kormányzás virtualissá válása lehetővé teszi azt, hogy nem létezik közös valóság, amihez ítéleteinket igazítani tudjuk, nem hivatkozunk a jó rend képzetére; ehelyett viszont politikai címkék lesznek uralkodók, melyek – kiötlők és gyakorló felhasználók szerint – alkalmasak a korábbi különbségtételek helyettesítésére.

Az úgynevezett „politikai közbeszéd” legnagyobb része ezért ezekre a hangzatos szlogenekre épít. Ezek közé tartozik az értelmetlen és tartalmatlan „demokratikus értékek”, illetve minden „társadalmi” előtaggal ellátott szókapcsolat – „folyamatok” és „viszonyok” – rendszeres ismétlése és sulykolása (társadalmi haladás, egyenlőség, jogok stb.).

Korunk demokratái nem panaszkodhatnak: legalábbis ami a nyugati politikai rendszereket és a mainstream politikát illeti, a demokrácia univerzálisan elfogadottá vált. Mi több, a demokrácia egy szekuláris eszkatológia végállapota lett: a világ – e felfogás szerint – akkor lesz élhető, jó, békés, igazságos, ha mindenhol (liberális) demokrácia lesz. Ez a feltevés vezette Fukuyamát arra, hogy megírja *A történelem végét*, melynek lényegi koncepcióját a hegelianus sztálinista Kojève-től vette át. Jelenleg úgy tűnik, hogy a demokráciának nincs valós alternatívája, egyszerre vált be minden korábbi álmodást és politikai reményt: a demokráciában élő emberek egyszerre egyenlők és szabadok, fokozatosan növekszik jólétük, egyre kevesebb külső korláttal kell számolniuk cselekvéseik során, és egyre jobban „emancipálódnak” korábbi viszonyaik „elnyomó struktúrái” alól. Implicit módon a demokrácia ideológiája a korábbi utópiák reményét vallja: a rossz problémája politikai eszközökkel felszámolható, s ezzel az aktussal megszűnik a politika maga is. Nincs több kérdés, sem vita, elértük a történelem és a filozófia végét. Igaz, ez a hitvallás már nem a forradalmi (tömeg)demokráciáé, mint Robespierre esetében; a forradalmi hangvételt evolucionistára és reformistára cserélték.

A kérdés már csak az marad: mégis hogyan lehet, hogy a kétezer-ötszáz éves nyugati politikai gondolkodás nem talált rá erre a csodafegyverre? Továbbá, vajon hogy lehet az,

hogy e nyugati hagyomány szinte egyetlen képviselője sem tartotta jónak a demokráciát, sőt a legnagyobbnak tartott gondolkodók egyenesen irtóztak tőle? (A lehetséges kivételek közül kettőt illik megemlíteni: az egyik Thuküdidész, a másik pedig a totalitárius demokrácia lovagja, John Dewey.) Könnyen lehet, hogy a két és fél évezredes európai gondolkodás úgy ahogy van tévedett, és a modernnek valami hirtelen megvilágosodás révén egy szempillantás alatt rájöttek arra az igazságra, ami a klasszikusok előtt rejtve maradt. Lehetséges ugyan, de nem valószínű.

Az alábbiakban azt állítom, hogy a demokrácia a jelen politikai valóságban *politikai ideológia*, illetve *politikai vallás* lett. Ennek megfelelően van kanonizált *ortodoxiája*, vannak *szentjei*, és – ennek megfelelően – lesznek a *papjai* által kiátkozott *eretnekek* is, akik nem kívánják elfogadni a demokrácia ideológiájának *dogmáit*. Az eretnekek megbélyegzése az, amivel a vita terén kívülre lehet helyezni őket: elég valakit „antidemokratikusnak”, „fasisztának” és „radikálisnak” nevezni, és máris megvonták tőle azt a jogot, hogy kérdéseket tegyen fel, válaszoljon mások kérdéseire és érveljen.

*

A demokrácia bírálata egyidős az európai politikai gondolkodással. Platón és Arisztotelész hosszasan sorolható különbségeik ellenére mindketten az antik demokrácia kritikusai voltak. A demokrácia a szabadosság és az egyéni vágyak kielégítésének politikája, ahol a törvény uralmát felcserélik a többség uralmával. Az antik demokrácia képe a klasszikus gondolkodás szerint nagyjából egyenlő a csőcselékuralommal (*okhlokrácia*). Jelenleg nem teljes egészében a klasszikus kritikát kívánom felmelegíteni, hiszen felvethető, hogy a modern demokrácia lényegileg különbözik az antiktól, ezért a korábbi ellenségesség a maival szemben nem megalapozott; ugyanakkor a modern demokrácia kritikája is egyszerre született a modern demokráciával, és a különbségek mellett számos hasonlóságot találhatunk a kettő között. Így a modern demokrácia bírálatai nagymértékben támaszkodnak a platóni-arisztotelészi megközelítésre.

Miben különbözik a modernség és a modern „politika” a klasszikustól? A klasszikus politikai gondolkodást elsősorban a rend érdekelte. Másképpen fogalmazva: a politika kérdése arra vonatkozott, van-e rend, és ha van, az milyen, illetve ha nincs, milyennek kéne lennie. Szemben a modern totalitárius felfogásokkal, a rend képzete nem a tökéletességé: „A rend eszményét a létező tendenciákkal való lehető legszorosabb kapcsolatban kell kialakítani, és azzal a józan tudással kell mérsékelni, hogy egyetlen politikai eszme, így maga a rend eszméje sem valósítható meg teljesen, ahogyan kevés politikai problémát lehet végérvényesen megoldani”.¹ A rend érzékelése a körülöttünk lévő világ helyes rendjének érzetét jelenti. A rend első kritériuma, hogy értelmes legyen, hiszen ami értelmetlen és zavaros, az nem lehet rend. Emellett viszont a jó rend mindig tar-

¹ Sheldon S. WOLIN: *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought* [1960], Princeton UP, Princeton, 2006, 41. Lásd még MOLNÁR Attila Károly: *Quadriga: a jó rendről*, Kommentár 2006/2., 3–17.

talmaz kérdéseket, esetlegességeket, és kaotikus motívumokat is. A politikában a rend mibenléte, ahogy a politika maga is, valami közösre utal:² így volt a római köztársaság esetében (*res publica*) és a középkori monarchiák idején is. A politikai rend fogalmához ezért szükséges egy másik fogalmat, a közjót (*bonum commune*) hozzákapcsolnunk. Fontos megjegyeznünk azonban, hogy a modernekkel szemben a klasszikus felfogás hívei a közjó alatt nem egyéni vágyak matematikai összességét értik, hanem olyasmit, ami egyszerre közös érdek, ugyanakkor kötelességeket is ró az egyénekre, korlátokat emel a vágyak elé – ebben az értelemben a közjó „transzcendál”.

Maga az a tény, hogy érzékeljük a rend hiányát, hogy képesek vagyunk felfogni cselekvéseink helyességét és helytelenségét, önmagában cáfolja az empirizmust, hiszen felmerül a kérdés: honnan van képzetünk a jóról és a rendről? Ha körülöttünk a rend sosem teljes (és nem is lehet az), és a jót a maga teljességében sosem tapasztaltuk meg, hogyan tudjuk elképzelni? Ha pusztán érzékszerveink tapasztalatából fakadnának ismereteink, mint azt Locke tanította, akkor képtelenek lennénk egy-egy erkölcsi-politikai döntés helyességét vagy helytelenségét, a rendet és a rendtelenséget észlelni. A pusztán „értékmentes” tapasztalatiságból nem következik erkölcsi és normatív tudás. Márpedig e tudások nélkül hogyan jutunk el egyes politikai rezsimek kifogásolhatóságához?

A modernség megszüntette a klasszikus képzeteket, illetve másokkal helyettesítette azokat. A modern gondolkodás a korábbi hierarchiákat megfordította, illetve felforgatta: ez történt a *vita contemplativa* és a *vita activa* között is. Szemben a közkedvelt felfogással, e változás nem hozott „gyakorlatiasabb” hozzáállást, pusztán megszüntette az igazság fogalmát, illetve kritériumát, és helyébe a természettudományok koncepcióit helyezte.³ Ezért válnak a „folyamatok” kulcsfontosságúvá az események megértésében, és ezek a személytelen, az emberi akarattól független tényezők a történelem hajtóerejévé. Az igazság képzete helyett a „praktikus” tudás, az empirikus ismeretek összessége válik meghatározóvá, amely természetesen minden korábbi tudásnál értékesebb.⁴ Ahogyan az igazság, úgy a jó és a rossz közti megkülönböztetés is megszűnik, így a modernek nem beszélnek jó és rossz rendről – hiszen érvénytelenné válik az erény és bűn közti különbség is.⁵

Mit kínálnak a modernek a jó és rossz rend, az erény és bűn közti különbségtétel helyett? A korábbi közös, politikai és erkölcsi előfeltevések helyett a karteziánus „egyetemes értelem” elsődlegessége határozta meg a gondolkodást és a politikát a modernizmus hajnalán. Ám a *recta ratio* szubjektivizmushoz vezetett, hiszen az egyéni értelemen kívül nem alkalmaz mércét, és a kételyen kívül mindent bizonytalanságban hagy – a *common sense* korábbi meghatározó szerepe is eltűnik.

Ennél is fontosabb azonban az a változás, amelynek során a szenvedélyek kiemelt fontossága válik hangsúlyossá. Már Helvetiusnál megtalálható a *désir du pouvoir* gondolata

² WOLIN: *I. m.*, 4.

³ Lásd Hannah ARENDT: *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, 289–297.

⁴ Lásd Eric VOEGELIN: *From Enlightenment to Revolution*, Duke UP, Durham, 1975, 85.

⁵ Vö. Leo STRAUSS: *On Tyranny* [1950], The University of Chicago Press, Chicago, 2000, 37.

(Nietzsche *libido dominandija*), illetve az *amour de soi*, mint az előbbit kiegészítő alapelv.⁶ A szenvedély mint mozgatórugó politikai doktrínába foglalása természetesen Hobbes műve, aki az új politikatudományt a szenvedélyvezérelt ember képére alapozta. Ahogyan a józan ész, az igazság és az erényesség eltűnnek a modern politikából, úgy a *summum bonum* gondolata is. A modern ember szenvedélyei és érdekei egyszerű aggregátumává válik – ez a gondolat a központi magva minden modern szenzualista, materialista és hedonista politikai „erkölcsnek”. A modern tömegdemokrácia egyetlen valódi célja, hogy minden egyéni vágyat kielégítsen – a modern nemzetállam így egy hatalmassá duzzadt háztartásként (*oikoiá*) fogható föl.⁷ Ahogyan az egyéni értelem válik mindenható bírává, az egalitárius demokrácia relativizmusa valójában „nem szüntette meg az abszolútumot, csak individualizálta és internalizálta azt: az abszolút Te vagy”.⁸

A modern *társadalmi*⁹ elrendezésben politika (közjó) nem létezik; az új „politika” korábbi magánügyek közüggé való emelését jelenti. A modern „politika” mesterkélte, és egyre inkább menedzsmentté válik: „A politika mesterkéltisége azt jelenti, hogy a nyugati politikai közösségeknek egyre inkább szenvedélyek és érdekek mechanizmusaira, mint a hatalom és politika forrásaira kell támaszkodnia”.¹⁰

A személytelen és láthatatlan mechanizmusok fontosságának hangsúlyozását a liberális indította el. A lényege az, hogy sokkal jobb „személytelen” autoritásnak engedelmessé válni, mint személyesnek, láthatónak. Ugyanez a gondolat hozta lázba Rousseau-t: az igazi szabadság a személytelen erőknél való engedelmisségben rejlik, ezért egymástól függetlennek kell lennünk, a személytelen erőktől viszont egyre inkább függenünk kell.¹¹ E háttérrel érthető meg valójában az a gondolat, hogy a személytelen folyamatok uralása biztosít valódi szabadságot, és hogy valójában menedzselésre van szükség, a politikát pedig, mint a személyes autoritás és döntés¹² terepét, meg kell szüntetni. A politikából így egyszerűen eltűnik a látható tekintély, másrészt az erkölcsi tartalmat, döntést és kényszert igénylő, valamint felelősséggel járó cselekvés is – a menedzsmentpolitika elvárása az erkölcsi helyett a dologi jelleg, azaz a „dolgok igazgatása” lesz (Marx, Lenin). Ebben az értelemben Marx osztály- és állammentes társadalomról szóló gondolata nem utópikus: a hagyományos értelemben vett állam (politika) megszüntethető.¹³

A racionalista, értékmentes politika előfeltevése az, hogy létezik a politikai közösségnek egy olyan elrendezése, amely mentes az „önkényességtől”, a váratlan helyzetektől és az ezekre válaszul születő döntésektől, esetleg ki lehet úgy alakítani a „fékek és ellensúlyok” mechanikus rendszerét, hogy az matematikai pontossággal zárjon ki minden kivételes esetet. Ezért a rajongás a „rendszer” kifejezésért – ha bármi váratlan történik, a

⁶ Lásd VOEGELIN: *I. m.*, 46.

⁷ Vö. ARENDT: *I. m.*, 60.

⁸ LÁNCZI András: *Demokrácia és erkölcsi relativizmus egy posztsekuláris világban*, Századvég 2009/1., 12.

⁹ Arendt politikai gondolkodásában a „társadalmi” szitokszónak számít: a „társadalom” az, ami eltünteti a politikait és a magát, és velük együtt a politikai és egyéni erényeket is.

¹⁰ VOEGELIN: *I. m.*, 71.

¹¹ Vö. WOLIN: *I. m.*, 334–336.

¹² Vö. Carl SCHMITT: *Politikai teológia*, ELTE ÁJK, Budapest, 1992.

¹³ ARENDT: *I. m.*, 131 (82. jegyzet).

„rendszer” hibásodott meg.¹⁴ „A rendszerek mechanizmusok sorai, amelyek tudományosan magyarázható módon működnek.”¹⁵ Ez a gondolat az összekötő kapocs a különböző racionalista és bürokratikus utópiákban a felvilágosult technokráciától a totalitárius kommunizmusig.

A menedzsmentpolitika csúcsa a jóléti állam gondolata. Minden egyes vágy, érdek egyenrangú és egyenértékű – hiszen az értékmentesség kívánalmának megfelelően elnyomó gondolat volna értékelni őket tartalmuk alapján –, és a politikai gépezet feladata e vágyak és szenvedélyek regisztrálása s minél teljesebb kielégítése. A modern menedzsmentpolitikában egyesül a szenvedélyvezérelt ember képe és az a nézet, hogy a technikai haladás révén az ember képes olyan regisztrációs–dologigazgató gépezetet létrehozni, amely a vágyak kielégítését kontroll alatt tartja. A modern gondolat lényege a „természeti törvények” mintájára a „társadalmi törvények” felismerése, azoknak az emberi ráció uralma alá hajtása és irányítása. Nem véletlen, hogy a tökéletes politikai szervezés elképzelése szorosan kötődik a modernnek „módszer” iránti ámulatához: a szervező, módszertani és modern alkotmányos elméletek egy tőről fakadnak.¹⁶ Az ismereteknek nincs határa, így tulajdonképpen egy „szuperelméhez” hasonló struktúra elláthatja a feladatot.¹⁷ A technikai tudás növekedése következtében nincs helye többé a hagyományos erkölcsi dilemmáknak, mindenki kívánalma egyaránt értékes és kielégíthető.

Bár egyes rossz nyelvek szerint a „szocdem” a *szócialisan demagóg* rövidítése.

*

Ahogy az erény–bűn, jó–rossz problémái eltűntek a modernség horizontjáról, úgy a vallásos kérdésfeltevést is értéktelennek minősítették. A 20. század története után azonban talán nem túlzás azt mondanunk, a vallásnak mégiscsak lehet valami legitim igazságigénye, ha a kérdésfeltevést megtiltották (tudományra és hasonlókra hivatkozva), válaszokat viszont adtak rá. A modern politikai ideológiák ugyanis politikai vallások: a hagyományos vallások szimbólumait, kifejezéseit, képeit használják. Egy kérdés bizonyosan van, amit még a modernnek sem tudtak kikerülni: „miért van minden úgy, ahogy van? – a teodícea kérdése”.¹⁸

A modern demokrácia problémájánál nem kerülhetjük meg a szekularizáció jelenőségét. A demokratikus dogmatika egyik legfőbb pontjai közé tartozik a szekularizáció igénylése, hiszen az a „klerikális elnyomás” alól szabadította fel a középkor emberét, és

¹⁴ Voegelin szerint a „rendszer” megkonstruálása a politikai gnoszticizmus legbiztosabb jele; a rendszer helyességének igazolása maga a rendszer, és megalkotásának aktusa, lásd Eric VOEGELIN: *Science, Politics, and Gnosticism = The Collected Works of Eric Voegelin*, V., University of Missouri Press, 2000, 273–274 (a kötet a továbbiakban: CW5).

¹⁵ Kenneth MINOGUE: *Alien Powers. The Pure Theory of Ideology*, ISI Books, Wilmington, 2008, xix.

¹⁶ Vö. WOLIN, *I. m.*, 348–352. Lásd még UÓ.: *Political Theory as a Vocation*, *The American Political Science Review* 67. (1969), 1062–1082.

¹⁷ Lásd Friedrich A. HAYEK: *The Counter-Revolution of Science* [1952], Liberty Fund, Chicago, 1979, 90–92, 101, 156, 158–159.

¹⁸ Eric VOEGELIN: *The Political Religions* = CW5, 71.

jogokkal halmozta el. Azonban a szekularizáció nem pusztán „az állam és egyház szétválasztása”, annál több, illetve más: „A szekularizáció alatt azt a hozzáállást értjük, amelyben a történelmet, köztük a keresztény vallási jelenségeket, evilági emberi események láncolataként fogják föl, miközben a kereszténységből megmarad az emberi történelem univerzális, jelentéssel teli rendjének gondolata”.¹⁹ A vallás kérdését a szekularizáció természetesen a magánszférába utalta, és ezzel egy autonóm, szekuláris szférát hozott létre. Azonban a vallásos kérdések nem tűntek el, pusztán új formában jelentek meg, és a *respiritualizáció* révén új forrásokat talált magának, mint például a „nacionalizmus, humanizmus, liberális és szocialista ökonomizmus, biologizmus és pszichologizmus”.²⁰

Mivel a történelem teljes egészében nem ismerhető, vagy legalábbis a keresztény transzcendens üdvtörténet nélkül e teljesség értelmetlen és értelmezhetetlen, ezért a transzcendens tartalom immanenssé tétele lesz a modern filozófia legfőbb törekvése. Hegelnél az állam a végső valóság, az egyén pedig a történelmi haladásnak személytelen szereplője, ahol is a történelem a ráció irányítása alatt áll; Kant esetében a felvilágosult egyén halad a kozmopolita világtársadalom vagy emberiség irányába; Turgot számára az emberi létezésnek nincs értelme, hacsak nem a *masse totale*-ban betöltött kollektív üdvtörténetben.

Az Egyház tekintélyének hanyatlásával együtt a szuverén nemzetállamok pluralitásának valósága jelenik meg, s e változás révén maguk a szuverén nemzetállamok, illetve azok akarata lesznek a végső valóságok: „La volonté nationale [...] n’a besoin que de sa réalité” (Saint-Just).²¹ A lényegi változás nem az, hogy a szimbólumok eltűnnek, hanem hogy ezeket új tartalommal töltik fel: a keresztény szimbólumokat egy olyan új valóságba ültetik át, ahol a közösségi hatalom központja és forrása önmagában van. Ahogyan a személy a keresztény felfogásban részt vesz az isteniben, úgy az új *realissimum* válik istenivé a szekuláris nemzetállamban. E felfogás már önmagában is kollektivista: az egyén a kollektív realitás vagy *realissimum* egyszerű alkotórészévé válik. Ahogyan a kereszténység számára a végső valóság Isten, a misztikus test pedig a *corpus mysticum Christi*, úgy a humanista és más modern politikai teológiákban az *állam* lesz a realitás, és a *corpus mysticum humanitatis* lesz a szakrális-misztikus test.

Talán a modernség első politikai vallásának alapvetéseit találhatjuk meg Hobbesnál, aki szerződéselméletét az Ószövetségről mintázta. Hobbes elméletében *többségi szavazással* választanak az emberek szuverént. Megjegyzendő, hogy Hobbes szuverénje nem egyszerű uralkodó, hanem a választó sokaság *egyesül*, azaz a sokaság *egy személyé válik*.²² A politikai közösség így egy kollektív személy lesz, és a közösség hatalmának forrása magában a közösségben található. Hobbes szuverénje nem véletlenül van fölhatalmazva bármire (az élet erőszakos elvételét leszámítva), hiszen nem különálló személy, hanem az emberek akaratának megtestesülése, *pneumája*. Hobbes szuverénjétől mindössze egy lépésre van Rousseau *volonté générale*-ja, ahol a szuverén népakarat egy és oszthatatlan. A szekuláris

¹⁹ VOEGELIN: *From Enlightenment to Revolution*, 7.

²⁰ *Uo.*, 20.

²¹ Idézi Jacob L. TALMON: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London, 1952, 74.

²² Lásd VOEGELIN: *The Political Religions*, 54.

demokratizmusban a nép akarata Isten akaratának felel meg, de a többi politikai vallásban is valamely csoport lesz az isteni akarat hordozója: a demokráciában a nép, a kommunizmusban a proletariátus, a nemzetiszocializmusban pedig a kiválasztott faj.

A kiválasztott csoport lesz az üdvtörténet előmozdítója, a haladás gátlói pedig a gonosz földi helytartói: a Leviatán számára a Katolikus Egyház, Kant számára az emberi vágyak, Marx számára a burzsoázia, a nemzetiszocialisták számára a zsidók. A gonoszt természetesen az üdvösség útjából el kell távolítani: „Itt ismét a *masse totale* jelenik meg baljóslatúan – mintha kielégülés volna egy felfordulás áldozatai számára (például azok számára, akiket elégettek Auschwitzban), hogy ők az emberiség haladásának megtermékenyítői. Ám a progresszivistá boldog, hiszen »egyetlen felfordulás sem zajlott le valamiféle előnyös változás nélkül.«”²³

Az evilági *progressio* lényege a teodícea problémájának megoldása: a földi világ minden rossztól való megszabadítása. Ha ez történetesen milliók kiirtásával jár, mellékes annak fényében, hogy emberi erőfeszítésekkel képesek vagyunk elérni a tökéletesség állapotát. E gondolat lelkesítette az összes modern humanista tömeggyilkost Robespierre-től Pol Potig, akiknek szíve „olyannyira el van telve könyörülettel, hogy lemészárolnák az emberiség egyik felét csak azért, hogy a másikat boldoggá tegyék”.²⁴ A szekuláris politikai vallások nagy problémája az, hogy nagyon is méltányolható célokat tűznek ki maguk elé. Pedig az előző évszázad története demonstrálta, hogy semmi sem lehet veszélyesebb, mint a földi bajok, így például a szegénység politikai eszközökkel történő felszámolását megcélzó kísérletek.²⁵ „Első ránézésre e filozófia totalitárius lehetségei nem nyilvánvalóak. Ezek mindazonáltal súlyosak. Magának egy olyan önmagába zárt rendszernek az ötlete, amelyből minden gonoszt és boldogtalanságot kiűznek, totalitárius. Az a feltételezés, hogy egy ilyen rendszer lehetséges, és valójában elkerülhetetlen, meghívó egy olyan rezsimbe, amely e tökéletesség megtestesítőjeként hirdeti magát, megköveteli polgáraitól az elismerést és engedelmességet, és mindenféle ellenkezést bűnként vagy perverzióként bélyegez meg.”²⁶ A politikai messianizmus és a szekuláris monaszticizmus²⁷ keveréke jelenik meg az ideológiákban.

Szükséges megjegyeznünk, hogy a szekularizmus nem egyszerűen vallásmentes állapotot és politikai berendezkedést jelent, hanem egyenesen *keresztényellenes* kísérletről kell beszélnünk: az „evilági vallásosság érzékelése a kollektív test, mint *realissimum* által – legyen az az emberiség, a nép, az osztály, a faj, vagy az állam – Istenről való lemondás. [...] az a hit, hogy az ember a jó és a javulás forrása a világon, ahogyan a felvilágosodás tartja, és az a hit, hogy a kollektív test egy misztikus, isteni szubsztancia [...], keresztényellenes tagadás.”²⁸ A szekuláris demokrácia forradalmi megteremtésére vállalkozó

²³ VÖGELIN: *From Enlightenment to Revolution*, 104–105.

²⁴ *Uo.*, 28.

²⁵ Vö. Hannah ARENDT: *On Revolution* [1956], Penguin Books, New York, 2006, 104.

²⁶ TALMON: *I. m.*, 35.

²⁷ Vö. Erik von KUEHNELT–LEDDIHN: *Leftism Revisited. From de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot*, Regnery Gateway, Washington, 1990, 89. Lásd még UÓ.: *The Timeless Christian*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1969, 3. fejezet.

²⁸ VÖGELIN: *The Political Religions*, 71.

francia forradalom történetében ez a próbálkozás nyilvánvaló. A forradalom nem pusztán *nem* keresztény célzatú volt, hanem egy „cezaro-pápista” keresztényellenes vallás életre hívásán fáradozott.²⁹ A demokratikus teokrácia ötlete természetesen nem maguktól a forradalmároktól származott, explicit formában megtalálható Rousseau *religion civile*-konceptiójában.³⁰ Ezek szerint „az állam mint teokrácia gondolata, ahol a törvényhozók az egyházi tekintélyek, a törvény az isteni megnyilatkozás, a nemzetközösség pedig a szubsztancia, már jóval a forradalom előtt kidolgozott. A forradalom vallási próbálkozásai tekervényes utat követtek a totalitárius teokrácia megvalósítása felé.”³¹ A forradalom nem pusztán kormányzati formákról szólt, hogy tudniillik a monarchia vagy a köztársaság közül melyiket érdemes választani: „a forradalmat lendülete a kormányzati formák periférikus kérdésén túl a krízis szívéig vitte, azaz a nyugati keresztény civilizáció elpusztításáig és egy nem-keresztény civilizáció megalkotásának kísérletéig”.³²

A forradalmi demokrácia gondolata egy, a terror által fenntartott totalitárius államé, ahol külső bírója nem lehet a cselekedeteknek, hiszen a hatalom forrása csakis a nemzetállamban magában található, a szekuláris vallás pedig ugyanezen alapokból táplálkozik. A transzcendens mércékkel leszámoló politikai teokrácia tehát a szekuláris Leviatán-állam, ahol az egyének a kollektív létező egyszerű alkotórészeivé válnak, és nem formálhatnak jogot az ellenállásra, bármit tegyen is a hatalom – hiszen a hatalom ők maguk. A hatalom természetesen jogosult a teljes körű kontrollra, az egész társadalom egy hatalmas gyárrá kell hogy alakuljon, egyenlő munkával és egyenlő fizetéssel, ahogyan Bentham (*Panopticon*) és Lenin (*Állam és forradalom*) remélték. E látomásban az egyének két választása van, vagy „behódol, vagy öngyilkos lesz”.³³

*

Noha a mai politikai dogmatika a demokráciát szembeállítja a zsarnoksággal és diktatúrával, azaz a szabad és törvényes politikai rend (jó rend) képzetét érti alatta, ez a nézet nehezen védhető. A modern totalitarizmus sokak szerint a demokrácia egyik formája – ez Talmon és Arendt véleménye.³⁴

Rousseau nem csupán a modern demokrácia, de a totalitarizmus teoretikusa is. Véletlen volna az egybeesés? Fontos megjegyezni, hogy Rousseau esetében nem *konkrétan* a demokráciára vonatkozó nézetei (azt isteneknek találták ki) meghatározóak e tekintetben, hanem társadalmi szerződése.³⁵ Rousseau totalitarizmusa képezi az alapját mind a

²⁹ Lásd VOEGELIN: *From Enlightenment to Revolution*, 171.

³⁰ Lásd Jean-Jacques ROUSSEAU: *A társadalmi szerződésről*, 8. fejezet = Uő.: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, Budapest, 1978.

³¹ VOEGELIN: *From Enlightenment to Revolution*, 172.

³² Uő., 176.

³³ Uő., 60.

³⁴ Vö. WOLIN: *I. m.*, 521, 722 (129. jegyzet) – Jacob Talmonnak a fent idézett, *Totalitárius demokrácia gyökerei és a Political Messianism* (Praeger, New York, 1960), valamint Hannah Arendtnek a *Totalitarizmus gyökerei* (Európa, Budapest, 1992) című műveiről van szó.

³⁵ Lásd KUEHNELT-LEDDIHN: *Leftism Revisited*, 68.

jobb- (irracionalista-nacionalista, és a német politikai romanticizmus: Fichte, Hegel, Savigny), mind a baloldali (individualista-racionalista, majd kollektivista) totalitarizmusoknak.

A demokrácia megváltó gondolata az, hogy ha az ember önmaga ura, önmagának szab törvényt, nem lehet elnyomó, és kiteljesedik a szabadsága, egyszerre uralkodó és alattvaló – megfélemlítve a régi bölcsességről, miszerint *nemo iudex in causa sua*. A teljesen szabadosan, önmagunk számára hozott törvény azonban nem törvény. A modernizmus általános szellemével összhangban a demokrácia szabadságfelfogása elsősorban a „szabadság mint kontroll”, azaz cselekedeteink következményeinek ellenőrzésére való képesség,³⁶ és a „szabadság mint szuverenitás” vagy „szabadság mint uralom” képzeteire épül. E képzet szerint csak az szabad valójában, aki uralkodik, ezért mindenkinek uralkodóvá kell válnia. Ez az uralom-mánia élesen szemben áll a klasszikus felfogással, amely szerint rend és szabadság csak törvények között létezhet, a határtalanság (*apeiron*) állapotában semmiképpen sem.

A modernnek kavarodása az „autoriter” és „totalitárius” rezsimekkel kapcsolatban³⁷ is erre vezethető vissza: „A zsarnokság és a tekintélyelvű kormányzás közötti különbség mindig is abban állt, hogy a zsarnok saját akarata és érdekei szerint uralkodik, ugyanakkor még a legdrágóbb tekintélyelvű kormányzatot is törvények kötik”.³⁸ A zsarnokság nem hierarchikus és tekintélyelvű; az ugyanis egalitárius és törvény nélküli. Szent Ágoston *civitas terrenájában* a *voluntas*, nem pedig a *lex* uralkodik. A modern demokrácia azonban explicit módon voluntarista, amely ellentétes a tekintély fontosságát hangsúlyozó jó rend képzetével.³⁹

A demokrata akarata önmagában vett érték, maga az akarat aktusa „érték”-teremtő. Strauss szerint e képzetrel a klasszikusok is tisztában voltak, és Xenophón *Hierójának* „zsarnoka” megegyezik Rousseau „despotájával”: mindkettő törvénytelen, és saját akaratát követi, legyen az jó vagy rossz.⁴⁰

A modern szuverén tehát törvényektől független, illetve a törvényeket ő maga írja. A kérdés az: valóban kiteljesedik-e a demokrata szabadsága attól, hogy – mindenki mással együtt – szuverén lesz? Arendt szerint ez pusztán a politika pluralitását szünteti meg: „A pluralitás veszélyeitől való legnyilvánvalóbb megváltás a mon-archia, vagy egy személyes uralom, annak minden változatában, az egy-mindenki-ellen nyílt zsarnokságtól a benevolens despotizmusig és a demokrácia azon formáiig, ahol a sokaság egy

³⁶ Vö. Berlin pozitív szabadság-fogalmával: Isaiah BERLIN: *Négy esszé a szabadságról*, Európa, Budapest, 1990. E szabadságfelfogás leginkább Hegel, Kant és Rousseau sajátja.

³⁷ Lásd Theodor W. ADORNO – Else FRENKEL-BRUNSWIK – Daniel LEVINSON – Nevitt SANFORD: *The Authoritarian Personality* [1950], reprint, W. W. Norton & Co., New York, 1993.

³⁸ Hannah ARENDT: *Mi a tekintély?* = *Múlt és jövő között – nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*, Osiris – Readers International, Budapest, 1995, 106.

³⁹ Vö. Robert A. NISBET: *Twilight of Authority* [1975], Liberty Fund, Indianapolis, 2000.

⁴⁰ STRAUSS: *I. m.*, 119 (7. jegyzet). Carl Schmitt diktatúra-konceptiója arra épít, hogy a diktátor forradalmár, akarata „újat” alkot és ezzel az aktussal legitimé válik: Carl SCHMITT: *Die Diktatur* [1921], Duncker & Humblot, Berlin, 1994. Schmitt ugyan visszacsempeszi a döntés kérdését a politikai gondolkodásba, ugyanakkor – szemben Strauss, Voegelin, Arendt stb. gondolkodásával – elvet minden normatív mércét. Valószínűleg ezért kedvelhette meg a posztmodern baloldalt.

kollektív tömeget alkot, úgy, hogy a nép »sok az egyben«, és »monarchiaként« formálja meg magát.”⁴¹

A demokrata szuverenitás nem kommunitárius, hanem szubjektivista: egy magasba emelt, óriási szubjektum a törvényhozó és bíró. Épp ezért a gyakran szembeállított individualizmus és kollektivizmus nem egymás ellentétei, hanem ugyanazon éremnek a két oldala: „Ami azt illeti, az individualizmus (amely az egalitarianizmus felé tendál) a kezdettől előrevetíti a kollektivizmust, és – még egyszer – a kollektivizmus individualizmus pusztán egy abszolút monizmus magasabb hatványra emelése, amelynek központja »minden egyes emberben« van.”⁴² A modern individualista nem a klasszikus egyén, aki képes szabadon és felelősen dönteni. Ebben az értelemben persze a modern tömegem-ber az „egyénség-ellenesség” megtestesítője.⁴³ A modern individualizmus azonban öntörvényű és irtózik a felelősség gondolatától is. Meghatározó eszméje saját akarata, melynek értéke független a tartalmától.

A demokrata problémája, hogy e „szabadságot” rengeteg ellenséges intézmény, hagyomány korlátozza, „privilegiumok, tabuk, konvenciók, tradíciók” stb. Épp ezért az igazi vagy teljes szabadságot az a politika valósítja meg, amely a kollektivistává emelt szubjektivizmust, a „társadalom akaratát” minden külső korláttól mentesen teremti meg: ezért valójában a szovjet társadalom „szabad” volt, hiszen mindenki akaratát a legfőbb hatalomban jeleníti meg. Kolnai e jelenséget nevezi a *szabadság totalitárius koncepciójának*. A totalitárius „szabadság” szükségszerűen törvény nélküli, hiszen a törvény korlátozza az ember *szuverenitását*. A totalitarizmus jelensége tehát nem hasonlít régi, „zsarnoki” törvények uralmához, hanem az egyén voluntarizmusát teljesíti ki. Ezért is tartja Kolnai a modern totalitarizmust *az ember önmaga rabszolgáskorba döntésének*.⁴⁴

A totalitárius koncepció szerint tehát a szubjektumok Szubjektummá való összeolvadása a cél. Nem lehet véletlen, hogy a modern tömegdemokrácia – melyet ma elsősorban a tömegkultúra uralmaként⁴⁵ kell felfognunk – kivételes vonzódást mutat a konformizmus felé. A demokratikus konformizmus fegyvere a sokaság ereje: „Sok ember, ha összegyűlik, majdhogynem ellenállhatatlan hajlamot fejt ki a despotizmusra, legyen ez egy ember vagy a többség uralmának despotizmusa.”⁴⁶ A konformizmus erősségében nagy szerepe van a *társadalomnak*, amely a *cselekvés (action)* helyett *viselkedést (behavior)* erőltet az egyénre.⁴⁷ A cselekvés mindig pluralitást és heterogenitást jelent, míg a viselkedés egyhangúságot és azonosságot, amelyből hiányzik a döntés aktusa, és a teljesítmény lehetősége, öröme is. Az állam vagy éppen a társadalom ellenőrző és zabolázó szerepe, a modern tömegdemokrácia személytelensége (és felelőtlensége) „arctalan” hatalmat

⁴¹ ARENDT: *The Human Condition*, 220–221.

⁴² Aurel KOLNAI: *Privilege and Liberty* = UŐ.: *Privilege and Liberty and Other Essays in Political Philosophy*, szerk. Daniel J. Mahoney, Lexington Books, Lanham, 1999, 21–22.

⁴³ Lásd Michael OAKESHOTT: *A tömegek és a képviselői demokrácia* = UŐ.: *Politikai racionalizmus*, szerk. Molnár Attila Károly, Új Mandátum, Budapest, 2001, 397–411.

⁴⁴ KOLNAI: *I. m.*, 31–34.

⁴⁵ Vö. ARENDT: *The Human Condition*, 134.

⁴⁶ *Uo.*, 43.

⁴⁷ *Uo.*, 41.

hoz létre, ám ez az arctalan hatalom „megsemmisíti a védekezésre szolgáló intézményeknek a maradványait is, megszünteti a politikai teret, amelyben a polgárok egykor szabadon mozogtak, s monolit struktúrát, szigorú fegyelemnek engedelmeskedő életet kényszerít rák”.⁴⁸

Ha nem a külső, az egyéneket és közösségeket elnyomó erőszakkal, akkor mivel magyarázható a modern totalitarizmus és zsarnokság? Érdesnek hangozhat a kijelentés, de a magyarázat magában a modern demokráciában rejlik. A modern demokrácia nélkül ugyanis ismeretlen volna a modern totalitarizmus. Feltűnő, hogy a modern éra legborzalmasabb zsarnokai mindig, mindenkor a „népre” hivatkoztak: a demokrácia „a nép nevébeni uralom”.⁴⁹ A könnyebbik válasz erre az lehet, hogy „becsapták őket” és hazudtak nekik – lehetséges, de ha a nép ilyen könnyen becsapható, miért testálnánk rá a politikai szuverenitást? A másik lehetőség ijesztőbb, de valószínűbb: a modern zsarnok demokratikus legitimációval rendelkezik, a nép juttatta hatalomra. Sőt: a nép korlátlan uralma testesül meg benne.

A modern zsarnok nem a hagyományos értelemben vett *uralkodó*, aki törvényeknek engedelmeskedik, azokkal összhangban kormányoz, hanem *vezér*, akiben a *nép akarata testesül meg*. Amennyiben a törvényhozó felismeri ezt az akaratot, és képes a gyakorlatba átültetni, a valódi szabadságot teremti meg – természetesen akik nem ismerik fel, azok saját érdekeiket nem ismerik fel, és a szabadságra kell kényszeríteni őket: „Némelyekben, a kevesekben a nép szelleme erősebb; másokban, sokakban gyengébb, és teljes kifejeződését csakis egy emberben találja meg, nevezetesen a Führerben. »A 'Führer' az eszmével átítatott; az rajta keresztül cselekszik. [...] A nép szelleme benne válik realitássá és a nép akarata benne ölt formát [...] Ő a nép megtestesítője.«”⁵⁰ A modern zsarnok a nép akaratára hivatkozik, amely sok esetben „törvényes” módon legitimációt is kap; ami azt illeti, a modern zsarnok nem kaphatott volna hatalmat a többség és a tömegek támogatása nélkül.⁵¹ A tömegek akaratának primátusa, a népszuverenitás az, ami legitimálja a zsarnokságot.

Szemben tehát néhány liberális szerző értelmezésével, a „fasizmus” és a modern diktatúra eredete nem az ellenforradalmi hagyományban keresendő,⁵² hanem a radikális-demokratában. Az ellenforradalmi gondolat egyik legjelesebb képviselőjét, de Maistre-t „borzadállyal töltötte volna el” az, hogy a modern diktátorok tudták, „miként szóljanak a tömegekhez”. De Maistre – és a reakció általában – gyűlölte a népfelség eszméjét, amiről azt tartotta, „oly veszedelmes elv ez, hogy még ha igaz is volna, akkor is el kellene hallgatni”.⁵³ Valójában „Hitler egészen más, mint ellenforradalmár; az ő 1933–a

⁴⁸ MOLNÁR Tamás: *Az autoritás és ellenségei*, Kairosz, Budapest, 2002, 230.

⁴⁹ JOHN LUKACS: *Demokrácia és populizmus. Félelem és gyűlölet*, ford. Komáromy Rudolf, Európa, Budapest, 2008, 15.

⁵⁰ VOEGELIN: *The Political Religions*, 65.

⁵¹ Vö. HANNAH ARENDT: *The Origins of Totalitarianism* [1951], The World Publishing Company, New York, 1962, 306.

⁵² Lásd ISAIAH BERLIN: *Joseph de Maistre és a fasizmus eredete* = UÖ.: *Az emberiség göcsörtös fája. Fejezetek az eszmék történetéből*, szerk. Henry Hardy, ford. Pap Mária, Európa, Budapest, 1996, 133–242.

⁵³ Vö. LUKACS: *I. m.*, 31–32.

nem ellenforradalmi mozgalom volt. Mi sem állt távolabb Hitlertől [...], mint hogy bármiféle jót lásson akár a monarchiában, akár az arisztokráciában [...]. Hitler populista volt, forradalmár, és legalábbis egy-egy szempontból a népuralom híve, *demokrata*.”⁵⁴

A totalitárius zsarnokság a törvényektől, különbségektől és különbségtételektől mentes általános akarát megvalósulása. Nem a nihilizmustól, szabadosságtól való megfosztást jelenti, hanem egyrészt ezek szabadjára engedését, másrészt ezek kihasználását. Annyi mindenképpen közös az antik és a modern zsarnokságban, hogy a zsarnok az egyéni vágyak, eszmék kielégítésére alapozza törvénytelen hatalmát – a modern verzióban ehhez társul az ideológia és a terror. Épp ezért a modern demokrácia és totalitarizmus (többnyire republikánus ihletésű)⁵⁵ kritikussai nem a libertinus szellemet hiányolják a modernségben, hanem a közszabadságot, a közjót és a politikát: „A magánéleti individualizmus a közéleti szabadság jelentéktelen tartóoszlopa. A szabad társadalom nem nyitott társadalom, hanem olyan, amely teljes mértékben egy sajátos véleménykészletnek szenteli magát.” A szabad társadalom tehát olyan, amely elkötelezi magát bizonyos erkölcsök, hitek mellett. E hitek elvesztése, a közerkölcs gyengülése az, ami kedvez a zsarnoknak: „A magánéleti nihilizmus alkalmassá teszi a tudatot a közéleti zsarnokság iránti behódolásra; és egy despotikus rendszer esetleg továbbra is eltűri a magánélet olyan korlátozatlan formáit, amelyeket egy közszabadságban élő másik társadalom megbélyegezne és száműzne. Sztálin alatt a magánszabadság köre tágabb volt, mint a viktoriánus Nagy-Britanniában, míg a közszabadság összehasonlíthatatlanul kevesebb volt.”⁵⁶

*

Ha ennyi kritika érte a modern demokráciát, ha megannyi, talán nem jelentéktelen bírálat kötötte össze azt a totalitarizmussal és a zsarnoksággal (akár az antik értelmezésben, akár a modernben), hogy lehet, hogy oly éles a szembeállítás és oly dogmatikus a demokrácia ideológiájának védelme? A válasz: a „demokrácia olyan ideológiává vált, amely az összes korábbi gnosztikus mozgalmat magába sűríti”.⁵⁷ A demokrácia egyrészt utópia, deontikus kategória,⁵⁸ amelyben az autonóm emberek önmeghatározó közösségének képe jelenik meg,⁵⁹ másrészt olyan politikai módszer, *techné*, amely a kívánatos állapotok megteremtésére önmagában alkalmas. Egyszerre testesíti meg azt a perfekcionista reményt, hogy mindenki szuverén lehet, és jelenti olyan procedúrák, viszonyok összességét, amely mentesíti a politikát a döntéskényszertől és a kormányzás aktusától. A demokrácia ideológiájának ezért nincs feltétlenül ésszerű vagy gyakorlati alapja, minden ellenérvvel szemben való védelme pedig dogmatikus. Alapja politikai vallás.

⁵⁴ *Uo.*, 29 (kiemelés tőlem).

⁵⁵ Vö. MOLNÁR Attila Károly: *Tocqueville esete a demokráciával*, Kommentár 2006/4., 24–42.

⁵⁶ POLÁNYI Mihály: *A szabadság logikája*; idézi MOLNÁR Attila Károly: *Polányi Mihály, Új Mandátum*, Budapest, 2002, 63, 132.

⁵⁷ LÁNCZI András: *Bölcsesség és tudás között: a kreativitás politikája a posztkommunista világban*, Kommentár 2009/2., 23.

⁵⁸ Vö. Giovanni SARTORI: *Demokrácia*, Osiris, Budapest, 1999.

⁵⁹ Lásd VÖGELIN: *Science, Politics, and Gnosticism*, 304.

A demokrácia eszménye a viszonyok feletti teljes kontroll, cselekvéseink következményeinek ellenőrzés alatt tartása: „Napjainkban e szatanikus délibáb a nyugat politikájának hatalmas bénító ereje lett annak a gondolatnak formájában, hogy a demokrácia, abban a fázisban, amit történetileg elért, stabilizálható és fenntartható ennek vagy annak – például egy Hitlernek vagy egy Sztálinnak – a »megállításával«.”⁶⁰ Meggondolandó, hogy a demokrácia nem egy olyan ideologikus jelszó-e, amely bármiféle rezsimet legitimál, ahogyan azt Orwell írta egykor. Nem lehetséges-e, hogy az „egyenlők automatizmusát” takarja, amelyben az „egalitárius és elitista komponensek” egymást egészítik ki?⁶¹

Joggal vethető fel persze az, hogy a nyugati liberális demokráciák mégiscsak működnek, és többé-kevésbé stabilak is.⁶² A kérdés pusztán az marad: vajon attól működőképesek-e, mert megtalálható benne a demokrácia elve, vagy azért, mert emellett számos más elv is szerepet kap? Vajon javítja vagy rontja-e a nyugati politikai közösségek helyzetét az, ha a demokráciát „kiterjesztjük” az egyházaktól az iskolákon keresztül a családokig? Nem lehetséges-e az, hogy a működőképesség előfeltételei olyan intézmények, hagyományok és tekintélyek, melyek nem demokratikusak? És vajon egy elv totálissá (és totalitáriussá) tétele nem ellenkezik-e a sokat hangoztatott pluralizmussal?

⁶⁰ VOEGELIN: *From Enlightenment to Revolution*, 73.

⁶¹ *Uo.*, 72.

⁶² Némely kritika ezzel szemben arra mutat rá, hogy a demokrácia stabilitása és rendje csökkenti egyes polgárok cselekvési horizontját. Lásd Patchen MARKELL: *Arendt, Arché, and Democracy*, *American Political Science Review* 100/1. (2006. február), 13.