

Megadja Gábor

## A LIBERALIZMUS ÉS A LIBERÁLIS DEMOKRÁCIA VÁLSÁGA\*

Az emigránsok a liberalizmus és a liberális demokrácia egy lehetséges bírálatát fogalmazták meg.<sup>1</sup> Fontos azonban hangsúlyozni, hogy e kritika nem a szokványos politikai adok-kapok formáját öltötte. Mi sem állt távolabb e szerzőktől, mint hogy ideológiai vitákban vegyenek részt. Számukra a nyugati liberalizmus és liberális demokrácia előfeltevései, működése, jelentése volt a probléma. Természetesen a liberalizmus és a demokrácia korántsem ugyanaz, és a kettő modern házassága korántsem volt egyszerű. A kettő gyakorlatban való összekötésétől függetlenül is bírálták az emigránsok mind a liberalizmust, mind pedig a demokráciát.

Eric Voegelin számára a liberalizmus gnosztikus ideológia, a felvilágosodás racionalizmusának terméke, amely a többi gnosztikus ideológiával együtt tagadja a transzcendencia jelentőségét és egyedül az embertől teszi függővé a megváltást. Általában jellemző, hogy valamiféle végtelen haladásban hisz, és kevésbé világos a végső, tökéletes társadalom képét illetően. Voegelin a gnosztikus eszmék e formáit progresszivizmusnak nevezi,<sup>2</sup> és – amennyiben a konzervativizmussal helyezük szembe – Leo Strauss szerint is tanácsosabb ezt a jelzőt használni.<sup>3</sup> Voegelin a demokrácia eszményét is a gnosztikus szimbolizmusához sorolta: „Az intézményes szervezetektől mentes autonóm személyek szabad közösségének szimbólumát találhatjuk meg a modern tömegmozgalmakban is, melyek a Végső Birodalmat az emberek szabad közösségeként képzelik el, miután az állami és más intézmények elpusztultak. A szimbolizmus a legtisztábban a kommunizmusban felismerhető, ám a demokrácia eszméje is jelentős mértékben az autonóm emberek közösségének szimbolizmusán tenyészik.”<sup>4</sup>

Ismeretes, hogy Voegelin rokonságot látott a gnosztikus vonások miatt a liberalizmus, a demokrácia és a kommunizmus között.<sup>5</sup> Strauss szerint első ránézésre a liberalizmus

\* Részlet egy nagyobb, készülő szövegből.

<sup>1</sup> Vö. a szerző korábbi, lapunkban közölt írásával: MEGADJA Gábor: *Az utópikus gondolkodás veszélyei*, Kommentár 2016/1., 38–56 (a Szerk.).

<sup>2</sup> ERIC VOEGELIN: *Modernity Without Restraint. The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism (Collected Works of Eric Voegelin, Volume 5)*, University of Missouri Press, Columbia–London, 2000, 299; Uő.: *Új politikatudomány*, ford. Dippold Ádám, Nemzeti Közszerzői Egyetem – Molnár Tamás Kutató Központ, Budapest, 2014, 98.

<sup>3</sup> LEO STRAUSS: *Liberalism Ancient and Modern*, University of Chicago Press, Chicago–London, 1995, IX.

<sup>4</sup> VOEGELIN: *Modernity Without Restraint*, 304. Vö. Kolnai Aurél véleményével Voegelinről: „Diszkrét, magasröptű fejtegetéseket szentelt a fasizmus és a rasszizmus szellemi aspektusainak, s ezek gondolkodásának minden objektivitása és függetlensége ellenére kevésbé voltak kritikusak, mint a demokráciáról alkotott véleménye.” Ebben az időben ez kissé zavaró volt Kolnai számára, ám *Emlékirataiban* már inkább azt hangsúlyozza, hogy emiatt kissé „egyoldalúan ítélte meg”. Lásd bővebben KOLNAI Aurél: *Politikai emlékiratok*, ford. Balázs Zoltán – Palotai Borbála, Európa, Budapest, 2005, 370–371.

<sup>5</sup> Lásd például VOEGELIN: *Új politikatudomány*, 101. Ezek között a különbségek természetesen nem kevésbé fontosak. A liberalizmus alapvetően elituralom, a demokrácia tömeguralom, a kommunizmus pedig

egyetért a kommunizmussal a végcélban – azaz az univerzális, osztály nélküli társadalomban, vagy az Alexandre Kojève által pontosított verziójában az univerzális és homogén államban –, nem ért azonban egyet az ahhoz vezető útban.<sup>6</sup> Másképpen fogalmazva: a demokráciának és a liberalizmusnak is utópikus céljai vannak, jóllehet gyakran csak implicit módon. A liberális demokrácia, mint a „történelem vége”,<sup>7</sup> mint univerzális és homogén állam megvalósítja az univerzális elismerést,<sup>8</sup> és ezzel megszabadulunk attól, amit a *conditio humana* kiiktathatatlan velejárójának tekintettek korábban.

A modernség válságának része a liberális demokrácia válsága. Az e válsággal való szembenézés kötelezettségét Strauss szerint nem semlegesíti az, ha a liberális demokrácia elkötelezettjei vagyunk: „Nem engedhetjük meg magunknak, hogy a demokrácia hízelgői legyünk, pontosan azért, mert a demokrácia barátai és szövetségesei vagyunk. Miközben nem engedhetjük meg magunknak, hogy csöndben maradjunk azon veszélyekkel kapcsolatban, amelyeknek a demokrácia, csakúgy, mint az emberi kiválóság, kiteszi magát, nem felejtethjük el azt a nyilvánvaló tényt, hogy azzal, hogy a demokrácia mindenkinek szabadságot ad, szabadságot ad azoknak is, akik törődnek az emberi kiválósággal.”<sup>9</sup>

Strauss felteszi a kérdést: „Vajon nincsenek a demokráciát fenyegető veszélyek, nem csak kívülről, hanem belülről is? Nincs semmi probléma a demokráciával, az ipusztériális tömegdemokráciával?”<sup>10</sup> Hallgatnunk kell a demokrácia kritikusaival – még akkor is, ha a demokrácia ellenségei, amennyiben gondolkodó emberek.<sup>11</sup> Úgy tűnik, hogy az „emberi kiválóság”, illetve annak hiánya miatti aggodalom az emigránsok mindegyikére igaz, akár intellektuális értelemben (Strauss, Voegelin), akár politikai értelemben (*virtu* – Hannah Arendt).

### Kultúra és nevelés

Strauss szerint a demokrácia valójában nem a tömegek, hanem a tömegkultúra uralma.<sup>12</sup> A vulgáris tömegkultúra uralma alól pedig éppen az eredeti jelentés szerinti „liberális képzés” (*liberal education*) szabadíthat meg minket. Ennek segítségével lehet létrehozni egy

---

tömeguralomként álcázott vagy arra hivatkozó elituralom. Ez a megfogalmazás persze leegyszerűsítő, hiszen az összefüggések ennél összetettebbek. Mindazonáltal Voegelin az elitista és az egalitárius komponenseket a tömegtársadalmakban egymást kiegészítő komponensekként értelmezte: a jelenséget az „egyenlők automatizmusaként” írta le. ERIC VOEGELIN: *From Enlightenment to Revolution*, szerk. John H. Hallowell, Duke University Press, Durham, 1975, 73.

<sup>6</sup> STRAUSS: *Liberalism...*, VII.

<sup>7</sup> Lásd Francis FUKUYAMA: *The End of History?*, National Interest 1989. nyár.

<sup>8</sup> Leo STRAUSS: *On Tyranny*, szerk. Victor Gourevitch – Michael S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago–London, 2000, 146.

<sup>9</sup> STRAUSS: *Liberalism...*, 24. Vö. UÓ.: *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, szerk. Thomas L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago–London, 1989, 6.

<sup>10</sup> STRAUSS: *The Rebirth...*, 31.

<sup>11</sup> *Uo.*, 31–32.

<sup>12</sup> STRAUSS: *Liberalism...*, 5.

arisztokráciát a demokratikus tömegtársadalmon belül.<sup>13</sup> A klasszikus nevelés az *apeirokaliától*, a szép dolgokban való jártasság hiányától, a vulgaritástól való megszabadítást jelenti. A kultúra klasszikus felfogása minden esetben egyfajta „kiszakadást” jelent a mindennapokból, úgy politikai, mint más értelemben.<sup>14</sup> Egyrészt szerénységre, másrészt merészségre nevel: „teljes elszakadást kíván meg az értelmiségiek és ellenfelek »Hiúság vására«-nak zajától, fontoskodásától, gondolatlanságától és olcsóságától”.<sup>15</sup> A klasszikus képzés lényege az, hogy odafigyelünk a legnagyobb elmék társalgására.<sup>16</sup>

Strauss megjegyzi, hogy a „liberális” szó eredeti jelentése majdhogynem szöges elmentéje modern jelentésének.<sup>17</sup> A klasszikus felfogásban a liberális ember olyan volt, aki szabad ember kívánt lenni, szemben a rabszolgával.<sup>18</sup> A liberális alapvetően nemes, aki szívesen ad másoknak a sajátjából. A szabadság arra szolgált, hogy a két legnemesebb tevékenységgel foglalkozzon: a filozófiával és a politikával. A legmagasabb rendű foglalatosság a filozófiáé. A klasszikus képzés a filozófia előkészítési fázisa. A szabad művészetekben vagy klasszikus képzésben úriembert nevelnek. Ám a filozófia transzcendálja az úriemberséget. Az úriember erénye nem azonos a filozófus erényével. Az úriember azért is szabad, mert szabadideje van, és ezt a szabadidőt tudja a legfőbb foglalatosságokra fordítani. Ám lehet, hogy a filozófus szegény, ahogy maga Szókratész is roppant szegény volt.<sup>19</sup> Ugyanakkor minden különbség ellenére az úriember erénye a filozófus erényének reflexiója, pontosabban annak *politikai* reflexiója.<sup>20</sup>

De miért olyan fontosak ezek a kérdések a politikai berendezkedés szempontjából? A nevelés kérdése Strauss szerint összefügg a rezsim kérdésével: „Összefoglalva elmondható, a klasszikus természetjogi tanítás jellegzetes vonása az, hogy kettős választ ad a legjobb rezsim kérdésre: az elképzelhető legjobb rezsim a bölcsek abszolút uralma volna; gyakorlatilag a legjobb rezsim az úriemberek törvényes uralma, vagy a kevert rezsim.”<sup>21</sup>

Mindebből azt szűrhetjük le, hogy a nevelésnek politikai jelentősége van: „egyedül a neveléssel lehet az embereket fölkészíteni a mindig sürgető kérdés, a *par excellence* politikai kérdés megválaszolására, arra, hogyan lehet a rendet, amely nem elnyomás, összeegyeztetni a szabadsággal, amely nem azonos a szabadossággal”.<sup>22</sup> Amikor Strauss a klasszikus

<sup>13</sup> *Uo.* A „liberális képzés” vagy „liberális oktatás” valójában a klasszikus nevelésművekre utal (*artes liberales* – szabad művészetek vagy szabad tudományok), nincs köze a liberalizmus ideológiájához. Az eszmény lényege a szabad ember nevelése. Mivel magyar fordításban kissé megtévesztő a terminus, ezért a „liberális oktatás” helyett a továbbiakban „klasszikus képzésnek” fogom nevezni.

<sup>14</sup> Ugyancsak a mindennapokból való kiszakadás fontosságát emeli ki Michael Oakeshott az egyetem eszméjével kapcsolatban. Jóllehet Oakeshott esetében sokkal erősebb az antiteologikus éle a mondandónak. Michael OAKESHOTT: *The Idea of a University* = UÓ.: *The Voice of Liberal Learning*, Liberty Fund, Indianapolis, 2001, 105–117.

<sup>15</sup> STRAUSS: *Liberalism...*, 8. Vö. LÁNCZI András: *Modernség és válság. Leo Strauss politikai filozófiája*, Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 1999, 136.

<sup>16</sup> STRAUSS: *Liberalism...*, 7.

<sup>17</sup> *Uo.*, 10, 29.

<sup>18</sup> *Uo.*, 10, 28.

<sup>19</sup> *Uo.*, 13.

<sup>20</sup> *Uo.*, 14.

<sup>21</sup> Leo STRAUSS: *Természetjog és történelem*, ford. Láncki András, Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 1999, 105.

<sup>22</sup> Leo STRAUSS: *Az üldöztetés és az írás művészete*, ford. Láncki András, Atlantisz, Budapest, 1994, 44.

nevelést olyannak írja le, amelyben érvényesül a szép dolgokban való részvétel, az jelenthet ugyan kiszakadást a mindennapi zsi bongásból, ám nem jelent érdektelenséget. Épp ellenkezőleg: a jóról, igazságosságról alkotott eszmények, amelyeket a legnagyobb elmék nagy műveiben találjuk meg, elengedhetetlenek, ha a politika problémájához akarunk közelíteni. Strauss épp ezért egyfajta *depolitizálódást* állapít meg a modernitás tudományos megközelítéseiben: „Amikor a klasszikusok a különböző rezsimekkel, főként a legjobb rezsimmel foglalkoztak, akkor föltételezték, hogy a legfőbb társadalmi jelenség [...] a rezsimek. A »rezsimek« nevezett jelenség központi jelentősége némiképpen elhomályosult. Ennek a változásnak az okai ugyanazok, mint amelyek felelősek azért a tényért, hogy a politikatörténet a korábbi presztízst átengedte a társadalom-, kultúr-, gazdaság- és egyéb történetnek. [...] Mi »civilizációkról« beszélünk ott, ahol a klasszikusok »rezsimeket« említettek. [...] Ha azt a kérdést tesszük fel, hogyan lehet az egyik civilizációt a másiktól megkülönböztetni, azt szokták válaszolni, hogy a legnyilvánvalóbb és legkevésbé félrevezető jelzések a művészeti stílusokban megmutatkozó különbségek. [...] a társadalmak nem szoktak háborút kezdeményezni egymás ellen a művészeti stíluskülönbségek miatt. Abban, hogy a rezsimek helyett a civilizációkat használjuk iránymutatóul, azoktól az élet-halál kérdésektől való egyfajta elidegenedést láthatunk, melyek mozgásban tartják, lelkesítik és egyben tartják a társadalmat.”<sup>23</sup>

A fő kérdések tehát a rezsimek mivoltára vonatkozó kérdéseket jelentik Strauss szerint. A klasszikus politikatudomány számára az fontos, ami *politikailag* is fontos.<sup>24</sup> Hogyan viszonyul ez a demokrácia kérdéséhez?

Fölvethető, hogy az úriemberek hatalomra kerülhetnének a nép választása révén is. Az úriemberek ekképpen felelősek lennének a közembereknek. Ez azt jelenti, hogy a „magasabb rendű” felelős az „alacsonyabb rendűnek”. Strauss szerint a klasszikusok ezért vetették el ennek lehetőségét, tudniillik ez ellentmondana a természetnek.<sup>25</sup> A demokráciában a többség uralkodik, ám csak egy kisebbség művelt; Strauss vélekedése szerint a demokrácia elve eszerint nem az erény, hanem annak szabadsága, hogy azt tegyünk, amit akarunk – ez nagyjából megfelel a platóni demokrácia-értelmezésnek. A demokrácia elvetése a klasszikusoknál azon alapszik, hogy az *a műveletlenek uralma*.<sup>26</sup>

A választók, a nép felelőssége nem enged meg valamiféle törvényes definíciót. A választóknak, szemben a választottakkal, nincs felelősségük. Míg egy demokráciában a kormányzat felelős a kormányzottaknak a lehető legnagyobb mértékben, a kormányzottak nem tehetők felelőssé hasonló módon. A legszentebb magány nem otthon található,

<sup>23</sup> STRAUSS: *Természetjog és történelem*, 101-102. Vö. UÓ.: *The Rebirth...*, 6, 102.

<sup>24</sup> STRAUSS: *Liberalism...*, 214.

<sup>25</sup> *Uo.*, 12.

<sup>26</sup> *Uo.* Strauss itt mintha keverné az antik demokráciát – amelyben a tisztviselőket sorsolták és nem választották – a modernnel. A választásos rendszert jellemzően arisztokráciának tekintették az antikok. Kérdéses továbbá az is, hogy a klasszikusok és az őket követő, Strauss által lenézett *vulgus* vajon hogyan képes felismerni a kiválóságot és megválasztani azokat. Aligha hihető természetesen, hogy Strauss ne ismerte volna az antik és a modern demokrácia közti különbséget, ahogy az sem valószínű, hogy úgy gondolta volna, a *vulgus* képes felismerni a kiválóságot.

hanem a szavazófülkében: ott bármilyen előítélet kiélhető akadályok nélkül.<sup>27</sup> Ez a legnyilvánvalóbb bökkenője a modern republikanizmusnak Strauss szerint.<sup>28</sup> A probléma korábbi megoldása, azaz a klasszikus republikánus megoldás a nép vallásos nevelése volt. Ez azonban eltűnt, és a jelen problémáit Strauss szerint az okozza, hogy a nép nem kap vallásos, a képviselői pedig klasszikus nevelést. Épp a demokrácia, a demokratikus egalitarizmus lesz a problémák forrása: „E tekintetben a filozófia modern koncepciója alapvetően demokratikus. A filozófia célja már nem az örök dolgokról való elfogulatlan kontempláció lesz, hanem az ember helyzetének megkönnyítése.”<sup>29</sup>

Ahogy a modernség számos más problémája, ez is összefügg a modern tudományeszménnyel Strauss szerint. A tudomány vagy filozófia megszűnt „öncélúnak” lenni, azaz önmagáért a tudásért vagy az erényért létezni, és az a praktikus célja lett, hogy az emberi életet hosszabbá, egészségesebbé, jobbá tegye. Strauss úgy véli, a modern tudománynak lényegében semmiféle kapcsolata sincs a bölcsességgel.<sup>30</sup> A tudós-mérnök már nem filozófus, nem a legjobb rendről vagy rezsimről elmélkedik, hanem az „új ajándékokat” akarja szétosztani az emberek között, akiket üdvözíteni akar. Ám a nép kissé kételkedve fogadja az új ajándékokat. Hogy kellőképp tudja fogadni ezeket, ahhoz felvilágosulttá kell válnia: ez a felvilágosodás a központi eleme az új oktatásnak.<sup>31</sup> A felvilágosítás váltja ki a morális fegyelmet. Ez utóbbi ugyanis a modernek szerint bizonytalan, a felvilágosítás és a megfelelő intézmények azonban biztosan elgondolható és megvalósítható politikai rend létrehozását fogják eredményezni.<sup>32</sup>

Strauss úgy látja, a felvilágosodásnak az volt a sorsa, hogy univerzális legyen. A megfelelő eszköz erre a *módszer*, amely nagy kiegyenlítőként jelenik meg a természetszerűleg egyenlőtlen elmék között. A felvilágosodás haladásával már elérhetővé válik az, hogy a hatalmat a nép kezébe adják.<sup>33</sup> Az erény többé nem cél, hanem eszköz, és a törekvés lényege az, hogy a felvilágosulatlan önérdeteket a felvilágosult önérdet váltsa föl. Ám mindebben van egy verseny is: vajon a nép teljes birtokába kerül szabadságának, mielőtt felvilágosulttá válik? És a nem befejezett felvilágosultságával, valamint szabadságával mihez kezd majd? Ez az alulról érkező politikai szabadság és a felülről érkező felvilágosítás versenye.

Nem véletlen, hogy lázadás fogadta a felvilágosult despotizmust. Erre a lázadásra érkezett válaszul a morális érv, amely szerint az embernek emberként van joga a politikai szabadsághoz méltósága okán, függetlenül a képzettségétől. A jóindulat ugyanis mindenkiben megvan, sőt lehetséges, hogy a képzetlenekben inkább jelenvaló a morális

<sup>27</sup> *Uo.*, 264.

<sup>28</sup> *Uo.*, 15.

<sup>29</sup> *Uo.*, 20.

<sup>30</sup> *Uo.*, 22.

<sup>31</sup> *Uo.*, 20.

<sup>32</sup> STRAUSS: *Természetjog és történelem*, 141. Thomas Hobbes intellektuális egalitarizmusára alapozta a felvilágosítás lehetőségét Strauss szerint. Ám mint megjegyzi, a becsvágyat ugyanakkor csak egy kisebbség attribútumának tekintette, így a felvilágosítás lehetőségei Hobbes gondolkodásán belül is problematikus. Lásd *Uo.*, 173 (44. jegyzet).

<sup>33</sup> STRAUSS, *Liberalism...*, 21; UÓ.: *The Rebirth...*, 236-237.

törvény, mint a képzetekben. Ez a meggyőződés talán a 18. századi „nemes vadember” mítoszából származott, illetve Jean-Jacques Rousseau primitivizmusából, a Spárta- és Árkádia-kultusból. Ismeretes, hogy Rousseau – pontosabban az „egyik” Rousseau – szerint a civilizáció megrontja az emberi természetet, és sokkal inkább az emócióba, empátiába helyezi a bizalmát, mint az észbe. Talán nem szükséges hangsúlyozni, hogy Strauss klasszikus racionalizmusától mennyire távol állt a romantika e meggyőződése.

Nem véletlen, hogy a jakobinus terror a szándékokat is büntette, nem pusztán a cselekvést és a beszédet.<sup>34</sup> Az ember ember mivoltából fakadóan lett jogosult a politikai jogokra. Ez gyakorlatilag a modern, egyenlő jogokon alapuló joguralom eszményének alapvetése. Ám Strauss hangsúlyozza, hogy a klasszikusokból hiányzott ez az egalitárius felfogás: mivel a „tökéletesülés” szempontjából az emberek lényegileg egyenlőtlenek, az egyenlő jogok eszméje a legigazságtalanabb elgondolást jelentették a klasszikusok számára.<sup>35</sup>

A modern felvilágosodás a teoretikus észet a praktikusra cserélte, holott a korábbi felvilágosodásnak – ahogy Strauss nevezte – még az elmélkedés volt a lényege.<sup>36</sup> A klasszikus, antik vagy középkori felvilágosodás tisztában volt az emberek alapvető intellektuális különbségével és nem is akarta eltagadni azt. Nem minden ember filozófus, és nem is lehet mindenki filozófus.<sup>37</sup> „A korábbi írók attitűdje gyökeresen különbözött ettől. Felfogásuk szerint a »bölcsek« és a »tömegek« közti szakadék az emberi természet alapvető eleme, ezért az egyre javuló népneveléssel sem lehet áthidalni: a filozófia, illetve a tudomány lényegében a »kevesek« kiváltsága. Meg voltak győződve arról, hogy az emberek többsége gyanakodva nézi és gyűlöli a filozófiát” – írja Strauss egy helyütt.<sup>38</sup> Másutt pedig ezt olvassuk: „Nem várhatjuk, hogy a liberális nevelés valaha is egyetemes nevelés lesz. Mindig egy kisebbség kötelessége és privilégiuma marad. [...] a bölcsesség nem választható el a mérséklettől, [...] és hogy a bölcsesség tétovázásmentes lojalitást követel meg egy decens alkotmányhoz, sőt még a konstitucionalizmus ügyéhez is. A mérséklet meg fog óvni minket a politikától való vizionárius elvárások és a politika férfiatlan megvetésének kettős veszélyétől.”<sup>39</sup>

Strauss szerint a tudomány egykor a civilizáció bástyája volt, ám egyre inkább elősegíti a barbarizmushoz való visszatérést. A modern tudományeszmény egyik sarokpontja a tolerancia, amit azonban szélsőséges módon értelmeztek, és annak nevében bármiféle fegyelmet elutasítottak. Az abszolút tolerancia természetesen lehetetlenség. A gyakorlatban az abszolút tolerancia vágya Strauss szerint mély megvetéssé, sőt gyűlöletté fajul azokkal szemben, akik szerint vannak változatlan mércék az emberi természetben és a dolgok természetében. Következésképpen az emberi vágy, amely arra irányul, hogy

<sup>34</sup> STRAUSS: *Liberalism...*, 21–22.

<sup>35</sup> STRAUSS: *Természetjog és történelem*, 100.

<sup>36</sup> Strauss nem teljesen konzisztens ennek megítélésakor. Másutt azt írta, hogy a klasszikus politikai filozófia alapvetően „praktikus” volt, és beszédes szerinte, hogy a modern politikai filozófia politikaelméletnek nevezi magát. Lásd STRAUSS: *The Rebirth...*, 57.

<sup>37</sup> STRAUSS: *Liberalism...*, 100.

<sup>38</sup> STRAUSS: *Az üldöztetés...*, 40–41.

<sup>39</sup> STRAUSS: *Liberalism...*, 24.

az oktatást mindenki számára elérhetővé tegyük, az oktatás minősége iránti közönyben végződik.<sup>40</sup>

Strauss értelmezésében a modern tudományeszmény és a liberális demokrácia között van egyfajta affinitás. Ez leginkább abban a képzetben ragadható meg, hogy minden vágnak azonos méltósága van. A pozitivista nem dönthet különféle értékítéletek alapján. A modern tudomány és a liberális demokrácia előfeltevései is egalitáriusak ezek szerint: minden vágy, kíváncsi, érték egyforma elbírálás alá esik. A modern tudományeszmény Strauss szerint egalitárius és relativista, és azért relativista, mert egalitárius. A kérdés az: vajon a liberális-demokrata elköteleződés nem érték-e? A politikai jelenségek állítólagos értékmentes vizsgálatát a liberális demokrácia iránti be nem ismert elköteleződés tartja kontroll alatt. Az új politikatudomány egyszerűen értékmentes és demokratikus. Ennek fényében lehetséges, hogy a társadalomtudományi pozitívizmus nem is feltétlenül nihilizmust, inkább konformizmust és filiszterséget eredményez.<sup>41</sup> Úgy tűnik, Strauss és a többi emigráns tudós is irtózott a szellemi konformizmustól. Véleményem szerint mind a politikai, mind a szellemi konformizmustól való rettegés esetükben egyenesen következik sajátos elitizmusukból.<sup>42</sup>

Hogy ez praktikus is megjelenik a tudományban, azt jól példázza, hogy minden kérdőív és tudományos vizsgálat előfeltételezi a demokratikus embert, hiszen a vasfüggöny mögül senkit sem lehet megkérdezni. Ám ez a demokratikus, konformista tudomány egyre kevésbé lesz képes arra, hogy tükröt tartson a demokrácia elé, és egyre inkább maga a tudomány is megjeleníti a demokrácia legveszélyesebb hajlamait. Strauss szerint e „demokratikus tudomány” tanításának lényege a szégyentelenség: nincs olyan törekvés, ami miatt az embernek szégyenkeznie kellene. Ám az önmegvetés tagadásával az önbecsülés lehetőségét is elpusztítja.<sup>43</sup>

A modern tudomány előfeltevéseiből kiindulva semmiféle kényszerítő érv nem hozható fel a liberalizmus és a demokrácia mellett, hiszen ezek értékítéletek volnának. „A liberális demokrácia válságát elleplezte egy rituálé, amely módszertannak vagy logikának nevezi magát. Ez az akaratlagos vakság a liberális demokrácia válsága iránt része magának a válságnak.”<sup>44</sup> Nem véletlen, hogy a modern tudomány semmit sem tud mondani azoknak, akik a liberális demokrácia teljes feladásának pártján állnak, akár a háború alternatívájának kedvéért is. Az új politikatudomány mindezek ellenére Strauss szerint nem ördögi; még csak nem is machiavellista, sőt nem is nerói. Annyiban és csak annyiban hasonlít a modern politikatudomány Neróhoz, hogy hegedül, miközben Róma lángol. Két mentsége van, ami miatt e jelzők mégsem illenek rá: „nem tudja, hogy hegedül, és nem tudja, hogy Róma lángol”.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Uo., 63.

<sup>41</sup> Leo STRAUSS: *Mi a politikai filozófia?*, ford. Berényi Gábor, Világosság 1994/7., 20-50.

<sup>42</sup> Olay Csaba szerint Arendt esetében nem beszélhetünk elitizmusról. Arendt szembenállása a modern egalitarizmussal Olay szerint egyedül a konformizmus jelenségével való összefüggéssel magyarázható. Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*, L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2008, 87.

<sup>43</sup> STRAUSS: *Liberalism...*, 222.

<sup>44</sup> Uo., 223.

<sup>45</sup> Uo.

## *A modern liberalizmus privatizmusa*

Strauss szerint a modern liberalizmus tagad minden szilárd normát. A normák ugyanis szükségletek függvényei, így ezeknek megfelelően változnak. Az emberi tulajdonságokra mint szerzett tulajdonságokra, nem mint adottakra tekint. Jellemzően optimista és radikális, demokratikus és egalitárius. Az erkölcs e nézet szerint nem kiváló embereknek köszönhető, hanem inkább a különféle csoportoknak és azok nyomásának. Szimpátiával viseltetik a technológiai társadalom és a nemzetközi kereskedelmi rendszer iránt. Praktikus és pragmatikus, valamint naturalista és tudományos – azaz, másképpen fogalmazva, nem-teológiai és nem-metafizikai.<sup>46</sup> A klasszikus politikai filozófia liberális volt a szó eredeti értelmében. Modern liberálisnak megfelelőt azonban egyet sem találunk a görög filozófusok között.

A modern liberalizmusban tehát az erkölcs nem jelent változatlan mércét, az ember és erkölcsé lényege szerint változik folyamatosan. E változás neve Történelem, és a liberálisok szerint Strauss olvasatában a Történelem révén fejlődött az ember a legtökéletlenebb lényből civilizált és emberi lényre.<sup>47</sup> A modern liberalizmus tehát előfeltételez egy történelemfilozófiát, ilyen azonban a görög filozófiában nem volt.<sup>48</sup> Valamiféle hasonlóság kimutatható az antik szofistákkal, noha ez korlátozott: „Kétségtelenül van valamiféle rokonság a modern liberális és az antik szofista között. Egyikük sincs tudatában a civilizáció problémája létezésének, jóllehet különböző mértékben.”<sup>49</sup> Strauss szerint épp a valódi liberálisokra hárul az a feladat, hogy a liberalizmus eltorzult változatával szembeálljanak, mely utóbbi szerint egyszerűen csak élnünk kell, természetesen a biztonságot garantálva, ám minden egyéb szempontból korlátok és szabályok nélkül. Az eltorzult liberalizmus megfelel a minőségről, kiválóságról, erényről.<sup>50</sup> A liberalizmus válsága Strauss szerint úgy fogalmazható meg, hogy az feladta abszolutista alapját és teljesen relativistává akar válni.<sup>51</sup> Mivel semmiben sem biztos, önmagában sem az: „A helyzet, amelyhez az egzisztencializmus tartozik, a liberális demokráciának tekinthető, vagy pontosabban egy liberális demokráciához, amely bizonytalanná vált saját magával és jövőjével szemben. Az egzisztencializmus Európa hanyatlásához tartozik.”<sup>52</sup>

A klasszikus politikai filozófia a legjobb rendből, legjobb rezsimből indult ki. A legjobb rezsim az, amely megvalósítja az igazságosságot. Strauss nem pusztán a klasszikus politikai filozófia racionalizmusához, hanem annak teleologikus mivoltához is ragaszkodott: az emberi életnek célja van, és e cél az igazságosság érvényre juttatása. A törés a modern tudománnyal és a modern természetjoggal következik be, amikor a cél helyét a kezdet vagy hatóok vette át.<sup>53</sup> Nem az ész lesz fontos, hanem a *szüvedély*. A természeti

<sup>46</sup> *Uo.*, 29.

<sup>47</sup> *Uo.*, 34.

<sup>48</sup> *Uo.*, 33.

<sup>49</sup> *Uo.*, 56.

<sup>50</sup> *Uo.*, 64.

<sup>51</sup> STRAUSS: *The Rebirth...*, 17.

<sup>52</sup> *Uo.*, 39.

<sup>53</sup> STRAUSS: *Természetjog és történelem*, 130.

törvényt nem a kötelességből vezetik le, hanem az önfenntartás abszolút jogából.<sup>54</sup> Ami Hobbesnál az erőszakos haláltól való félelem, az John Locke-nál a tulajdonhoz való jog: mindkettő az önfenntartás jogát jelenti, amelynek védelme igazolja a politikai hatalom legitím mivoltát – és ezen kívül semmiféle igazolása nincs, mi több, nem is szorul rá. Míg a klasszikus politikai filozófia számára a kötelesség megelőzi a jogot, és a kötelességekből származtatja a jogokat, a modern természetjog nem is ismer természetes kötelezettségeket, csak akkor, ha azokat a természetes jogokból származtatja.<sup>55</sup> A modern természetjogban a jog megelőzi a kötelességet.

„Az államnak nem az a funkciója, hogy erényes életet teremtsen vagy tartson fenn, hanem az, hogy minden egyes ember természetes jogát oltalmazza. És az állam hatalmának abszolút korlátja ebben a természetes jogban és nem valamilyen más erkölcsi tényben van. Ha a liberalizmus az a politikai doktrína, amely az ember kötelességektől megkülönböztetett jogait tekinti alapvető politikai ténynek, és amely az állam funkcióját ezen jogok védelmével és oltalmazásával azonosítja, akkor azt kell mondanunk, hogy Hobbes a liberalizmus megalapítója.”<sup>56</sup>

Érdekes párhuzam fedezhető fel e ponton Strauss és Arendt között. Arendt szerint a 17–18. századi politikai gondolkodók munkásságától datálható az a jelenség, hogy a szabadságot a biztonsággal azonosítsák. Eszerint a kormányzat célja csupán az, hogy szavatolja a biztonságot – e biztonság nagyjából megfeleltethető annak, amit Strauss az „önfenntartás joga” alatt ért. Ennél a pontnál már a szabadság a politikain kívül rekedt Arendt szerint. Úgy véli, ezen a felfogáson tovább rontott a 19–20. század társadalomtudománya, amely az „életfolyamat” fontosságát emelte ki, és a kormányzat feladatának a társadalmi és egyéni érdekek védelmét tekintette. Ez esetben olyan biztonságról van szó, „amelynek lehetővé kell tennie, hogy a társadalom mint egész életfolyamata zavartalanul fejlődhessen ki”.<sup>57</sup> Ebben a felfogásban a szabadság még csak nem is a politika nem-politikai céljaként jelenik meg, hanem marginális jelensékként. Itt már határként szerepel, amit a kormányzat csak abban az esetben léphet át, ha az élet és annak közvetlen érdekei, szükségletei forognak kockán.

Az önfenntartás természetes jogára vonatkozó tanítás radikálisan megváltoztatja az igazságosság koncepcióját Strauss szerint. Erény marad ugyan az igazságosság, ám jelentése azonos lesz a szerződések betartásával.<sup>58</sup> Ezzel a változással az igazságosságnak nem marad olyan mércéje, amely független az emberi akarattól. A társadalmi szerződés gondolata a modern természetjogi tanítás és így a liberalizmus tartozéka. Érdemes ezzel szembeállítani azt, amit Strauss Platón kapcsán ír:

„Az Államban a filozófusnak az államnak való engedelmességét nem szerződésből vezeti le Platón. Az ok nyilvánvaló. Az Államban megrajzolt állam a legjobb állam, termé-

<sup>54</sup> *Uo.*, 131, 155.

<sup>55</sup> STRAUSS: *The Rebirth...*, 224.

<sup>56</sup> STRAUSS: *Természetjog és történelem*, 131.

<sup>57</sup> Hannah ARENDT: *Múlt és jövő között: nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*, ford. Módos Magdolna, Osiris – Readers International, Budapest, 1995, 158.

<sup>58</sup> STRAUSS: *Természetjog és történelem*, 135.

szet szerint való állam. Athén állama, a demokrácia viszont Platón szemszögéből a leg-tökéletlenebb állam volt. Csak egy alacsonyabb rendű közösségnek való engedelmességet lehet szerződésből levezetni, egy becsületes ember ugyanis mindenkinek megtartja az ígéretét, függetlenül attól, hogy mit is ér az illető, akinek az ígéretét tette.”<sup>59</sup>

A klasszikus politikai filozófia az erényt tűzi ki célul, a modern azonban mindent emberi megegyezésekhez köt. Az erényt a modernnek „társadalmi” erényre, jóindulatra, kedvességre, „liberális erényekre” cserélték, és a klasszikusok számára fontos önmérséklet erényét elvetették. Ez a változás a lényege annak, amit Strauss *politikai hedonizmusnak* nevez, és amely szerinte jellemzi a modernitást.<sup>60</sup> A politika célját és mércéjét szándékosan lejjebb helyezik a modernnek Strauss szerint. A mérce már nem a legjobb lehetséges rezsim, hanem az, amely a gyakorlatban megvalósítható. Ugyanezt a törekvést regisztrálta Strauss Machiavellinél, Hobbesnál, Locke-nál is. A természeti közjogot, amelyből a modern szuverenitás-doktrína is származik, az érdekelte, hogy melyik társadalmi rend valósítható meg minden körülmények között.<sup>61</sup>

Ez a felfogás elutasítja a jó és rossz rezsimok közötti különbségtétel lehetőségét. A szuverenitást a fejedelem, illetve a nép kezébe adja, korlátlan jogot biztosítva ezáltal a szuverénnek, hogy „minden jogi és alkotmányos korlátozást” figyelmen kívül hagyjanak: „Helytelen volna azonban nem észrevenni azt a tényt, hogy ha különböző mértékben is, de a természeti közjog összes többi formája is osztozik a szuverenitás doktrínájának a hiányosságában. Nekünk csupán nem szabad megfélemleni a doktrína gyakorlati értelméről, azaz, hogy *az egyetlen legitim rezsim a demokrácia.*”<sup>62</sup>

### *Intézményelvűség és konstitucionalizmus*

A modern politikai rendnek, és különösen a liberális demokráciának hangsúlyos motívuma az intézmények uralma. Az alapvető politikai probléma modern felfogásban az „államszervezés” problémája. Mindez természetesen következik az előbbiekből, azaz abból a modern szemléletből, amely nem a jellemet, az erényt tekinti fontosnak a politikai rend kérdése szempontjából, hanem az intézmények megfelelő elrendezését és az emberek közötti megegyezéseket. A konstitucionalizmusra vonatkozóan Kolnainak, Arendtnek, Straussnak és Voegelinnek egyaránt voltak kritikai megjegyzései. Ezek természete különbözött, ám még így is megállapítható néhány hasonlóság.

Strauss úgy látta, a klasszikus gondolkodás szerint azok az intézmények megfelelőek, amelyek hozzájárulnak a *politeia*, a rezsim teloszához, azaz az erényhez. Ám a klasszikus gondolkodás szerint az intézmények kérdése másodlagos. Elsődleges fontossága a ne-

<sup>59</sup> *Uo.*, 87.

<sup>60</sup> *Uo.*, 135.

<sup>61</sup> *Uo.*, 137.

<sup>62</sup> *Uo.* (kiemelés tőlem). Hobbeshoz mint a többségi szavazás elméleti megalapozójához lásd Eric VOEGELIN: *A politikai vallások*, ford. Balogh László Levente, Századvég 2011/1., 51.

velésnek, a jellemformálásnak van.<sup>63</sup> A fő kérdés ugyanis az: milyen emberek vezessék a politikai közösséget?<sup>64</sup> A modern politika számára irreleváns az emberek minősége. Épp azért hagyatkozik az intézményekre, a helyes elrendezésre és szervezésre, hogy ne kelljen számításba vennie az emberi minőséget. Az intézmények helyes elrendezése lehetővé teszi, hogy akár egy „ördögökből álló nép” esetében is sikeres legyen a vállalkozás, feltéve, ha felvilágosult önérdékeket felismerik.<sup>65</sup>

Nem véletlen, hogy a klasszikus politikai filozófia fogalmainak – igazság, igazságosság, legjobb rezsim stb. – helyét átveszi a hatalom és a jog idiómája. Talán nem túlzás azt állítani, hogy Strauss a modern természetjog és a modern politikai gondolkodás kritikájával a modern *joguralom* eszményét kezdi ki:

„A jogi egzaktuság szemszögéből a célok tanulmányozásának helyét a *potestas* tanulmányozása foglalta el. A szuverén jogai – megkülönböztetve ezen jogok gyakorlásától – egzakt meghatározást engednek meg, tekintet nélkül az előre nem látható körülményekre, és az effajta egzaktuság szintén elválaszthatatlan az erkölcsi semlegességtől: a jog azt fejezi ki, ami megengedett, eltérően attól, ami tiszteletreméltó.”<sup>66</sup>

Bár éppen ellentétes oldalról – mint arra majd hamarosan kitérek –, Arendt is e modern körülmények eredendően „negatív” jellegét bírálta. Szerinte az alkotmányos kormányzat által szavatolt szabadságjogok „mind negatív jellegűek”, és ez a választójogra is érvényes. E jogokban nem jelenik meg a participáció, a kormányzásban való részvétel kívánalma, e jogok a kormánnyal szembeni *védelmet* hivatottak garantálni.<sup>67</sup>

A konstitucionalizmus e „negativitása” a liberalizmusból következik, amely Locke-tól kezdve azonosította a kormányzatot a fizikai kényszerrel.<sup>68</sup> Ha elmondható valami közös – számos különbségük ellenére – Arendtről, Voegelinről és Straussról, akkor az az, hogy egyikük sem volt „hatalomellenes”. Ami azt illeti, Arendt és Strauss egyaránt a hatalomtól való indokolatlan félelmet, valamint az ebből következő, egyéni jogokat és érdekeket előtérbe helyező, azokat oltalom alá helyező modern gondolkodást és rezsimeket bírálták. Jóllehet a kritikák előfeltevései különböznek: Strauss számára a klasszikus *filozófia* számított mércének, Arendt számára pedig a klasszikus *politika*, valamint a republikánus szemlélet.

Voegelin gyakorlatilag kiiktathatatlannak gondolja a hatalom tényét. Mint írja, hiába a „nép” szimbolizmusa a demokráciában, a hatalom demokráciában is hatalom, „akár tetszik, akár nem”.<sup>69</sup> Strauss szerint „az igazságosság és az erény szükségszerűen egyfajta hatalom. Azt mondani, hogy a hatalom mint olyan gonosz vagy romboló, ez egyenlő annak kijelentésével, hogy az erény gonosz vagy romboló. Míg vannak emberek, akiket

<sup>63</sup> STRAUSS: *Természetjog és történelem*, 138; Catherine ZUCKERT – Michael ZUCKERT: *The Truth About Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, University of Chicago Press, Chicago, 2006, 62.

<sup>64</sup> STRAUSS: *The Rebirth...*, 54.

<sup>65</sup> STRAUSS: *Természetjog és történelem*, 138; Uő.: *Liberalism...*, 21.

<sup>66</sup> STRAUSS: *Természetjog és történelem*, 139.

<sup>67</sup> Hannah ARENDT: *A forradalom*, ford. Pap Mária, Európa, Budapest, 1991, 187-188.

<sup>68</sup> Sheldon S. WOLIN: *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 2006, 280.

<sup>69</sup> VOEGELIN: *Új politikatudomány*, 40.

a hatalomgyakorlás megront, másokat viszont jobbá tesz: »a hatalomban fog kiderülni, hogy ki a férfi.«<sup>70</sup>

Érdekes módon Arendt e gondolatnak ugyanazon, liberális gyökereire utal, amikor a „hatalomellenesség” bírálatát fogalmazza meg. Mint írja, ez a hatalomellenesség épp az, amely megfelel a depolitizált tömegek igényeinek: „Ám ami a politikával szemben manapság elterjedt előítélet igazi csattanóját illeti: a menekülés a kábulatba, a cselekvésre való képesség hiánya iránti kétségbeesett vágy akkoriban még azon szűk réteg előítélete és privilégiuma volt, akik osztották Lord Acton véleményét, amely szerint a hatalom korrumpál, az abszolút hatalom pedig abszolút módon korrumpál. Senki sem látta Nietzschénél jobban, hogy a hatalom ilyen elítélése igenis megfelel a tömegek még artikulálatlan óhajainak [...]»<sup>71</sup>

A liberális meggyőződése ugyanis Arendt szerint, hogy „minden hatalom rombol”, és hogy a fejlődés megkívánja a hatalom folyamatos csökkenését és leépítését.<sup>72</sup> Arendt szerint a liberálisok a politikát azonosítják a hatalommal, utóbbit pedig az erőszakkal, holott azok nem azonosak. Kétségtelen, hogy a politikának kiemelkedő alkotóeleme a hatalom. Arendtet épp az választja el – többek között – a liberalizmustól, hogy felfogása nem a hatalomtól való félelmen alapul. A „liberálisok krédója” ugyanis szerinte az, hogy minél kevesebb a politika, annál nagyobb a szabadság.<sup>73</sup> A szabadságot tehát a liberálisok Arendt szerint a politikán kívülre száműzték, a szabadság a liberális felfogásban eminensen *nem*-politikai. A szabadság a magánszférába, a „háztartáshoz” kerül, a gazdasági és magánjellegű cselekvésekhez. A kormányzat célja és létének igazolása Arendt szerint a liberálisok esetében éppen az, hogy hagyják magára a magánszférát, és biztosítsák annak zavartalan működését az alkotmányos törvényekkel. Talán elég, ha itt csak utalok a másutt tárgyalt liberális szerzőkre – elsősorban Hayekre és Misesre –, akik épp a hatalom illetén, Arendt által bírált korlátozását követelték. Számukra ugyanis a gazdasági és személyes szabadság primátusa fontos, melyek védelmére ésszerű kereteken belül jogosult egy politikai kormányzat.

Arendt szembeszáll az amerikai forradalom liberális értelmezésével, és ennek során épp azt mutatja be, hogy szemben a közkeletű felfogással az amerikai alkotmányozók szándéka nem a hatalom korlátozása volt. Arendt szerint az amerikai „alkotmány tényleges tartalma egyáltalán nem a polgári jogok védelme, hanem egy tökéletesen új hatalmi rendszer létrehozása” volt. Így „a fő kérdés nem az volt számukra, hogy hogyan korlátozzák, hanem hogy hogyan teremtsék meg a hatalmat, nem az, hogy korlátozzák, hanem hogy hogyan hozzanak létre kormányt”.<sup>74</sup> Az amerikai alapítás célja Arendt felfogásában tehát, szemben azon felfogással, amely szerint az egyéni és alkotmányos jogok védelmét fogalmazták meg a kormány hatalmával szemben, „új hatalmi centrumok” létrehozása volt, miután a Függetlenségi Nyilatkozat nyomán megszűnt a korona és a parlament hatalma. Azaz valójában nem kevesebb, hanem *több* hatalom létrehozására irányult az ame-

<sup>70</sup> STRAUSS: *Természetjog és történelem*, 99.

<sup>71</sup> Hannah ARENDT: *A sivatag és az oázisok*, Gond–Palatinus, Budapest, 2002, 30.

<sup>72</sup> ARENDT: *Múlt és jövő között...*, 105–106.

<sup>73</sup> *Uo.*, 157.

<sup>74</sup> ARENDT: *A forradalom*, 193.

rikai vállalkozás:<sup>75</sup> „És az alkotmánynak ebben a feladatában már nem a polgári jogok értelmében vett alkotmányosságról volt szó – bár akkor építettek bele módosításként az alkotmányba egy Alkotmánylevelet (a Bill of Rightst) szükséges kiegészítésként –, hanem egy olyan hatalmi rendszer kiépítéséről, amely úgy tudná megvalósítani az ellenőrzést és az egyensúlyt, hogy sem az Uniónak, sem részeinek, a megfelelően létrehozott államoknak a hatalma ne csökkenthesse vagy semmisíthesse meg egymást.”<sup>76</sup>

Arendt hangsúlyozta, hogy az alapítók valójában nem a hatalomtól, hanem annak ellentététől, a *tehetetlenségtől* féltek.<sup>77</sup> A hatalom, szemben az erőszakkal, nem jelent veszélyforrást Arendt szerint: épp a francia forradalom fatális tévedése volt az, amely a hatalom interszubbjektív természetét az erőszakkal akarta helyettesíteni<sup>78</sup> – többek között ezért is vallott kudarcot. Ugyanez a hatalom erőszakkal történő azonosítása vezet ahhoz a téveszméhez Arendt szerint, amely procedurális mechanizmusokkal, alkotmányos és emberi jogokkal akarja „megvédeni” az életet a hatalom állítólagos fenyegető tendenciáival szemben.<sup>79</sup> „Szavak áldozatává válunk, ha azt hisszük, hogy a háború utáni, rövid életű európai alkotmányok, vagy akár a tizenkilencedik századi elődeik, melyeknek ihlető elve általában a hatalom iránti bizalmatlanság, speciálisan pedig a nép forradalmi hatalmától való félelem volt, ugyanolyan kormányformát hozhattak létre, mint az amerikai alkotmány, amely annak a bizalomnak köszönhetette a létét, hogy felfedeztek egy örökös unió megalapozásához elég erős hatalmi elvet.”<sup>80</sup>

A hatalom korlátozására, megfékezésére szolgálnak a törvények, ám Arendt szerint „a hatalom nem ellenőrizhető törvényekkel”, ugyanis amikor látszólag a hatalmat korlátozzák törvényekkel, valójában az erőszakot korlátozzák. Az erőszak pedig „nem más, mint egy ember megsokszorozott ereje, aki a sokaság hatalmát monopolizálta”. Ugyanakkor azt is hozzáteszi, hogy a „törvényeket másfelől mindig az a veszély fenyegeti, hogy eltörli őket a sokaság hatalma, s a törvény és a hatalom konfliktusából ritkán kerül ki győztesen a törvény”.<sup>81</sup>

Itt Arendt paradox módon attól tart, hogy a demokrácia – legalábbis annak többségi változata – nagyon közel kerül egy alkotmány nélküli rezsimhez.<sup>82</sup> Talán érzékelhető a feszültség Arendt bizonyos állításai között: egyrészt megmentené a forradalmi hatalmat a magánszféra alkotmányos védelmére alapozott törvényektől, másrészt a sokaság uralmától védené az alkotmányos berendezkedést. Egyetértek Andreas Kalyvasszal abban, hogy valójában a rendkívüli és a normális politika közötti feszültség, adott esetben ingadozás jellemzi leginkább Arendt gondolkodását.<sup>83</sup> Arendt egyszerre akarta garantálni egy politikai közösség stabilitását és a radikálisan új kezdetek lehetőségét.

<sup>75</sup> *Uo.*, 195, 201.

<sup>76</sup> *Uo.*, 199.

<sup>77</sup> *Uo.*, 200.

<sup>78</sup> Vö. Andreas KALYVAS: *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 239.

<sup>79</sup> Vö. *Uo.*, 236.

<sup>80</sup> ARENDT: *A forradalom*, 201-202.

<sup>81</sup> *Uo.*, 197-198.

<sup>82</sup> Vö. KALYVAS: *I. m.*, 265.

<sup>83</sup> *Uo.*, 261.

Amikor azonban a konstitucionalizmus kritikáját fejti ki, Arendt a „radikálisan új” álláspontját képviseli. Mivel filozófiájának sarokpontja az új kezdetek lehetőségként értelmezett szabadság, számára ez emberek közössége, amennyiben beszédben és cselekvésben nyilvánul meg, minden alkotmányt és kormányformát megelőz.<sup>84</sup> Arendtnél a politika, ami az emberek közötti térben jelenik meg, pre-konstitucionális. Arendt ezzel nyilvánvalóan a liberális konstitucionalista reformizmust akarta elkerülni, amely a külféle alkotmányos berendezkedéseket eleve adottnak veszi.<sup>85</sup> A procedurális legalitás problémája az, hogy a spontaneitást, az újrakezdés lehetőségét szüntetheti meg.<sup>86</sup>

Ezzel kapcsolatosan érdemes megjegyezni, hogy a legalista politikatudomány az Strauss szerint, amely túlságosan komolyan veszi például a Szovjetunió írott alkotmányát,<sup>87</sup> amely semmit sem mond arról, hogyan élnek ott az emberek. A klasszikusok pedig erre gondoltak, amikor *politeiáról* beszéltek, amit rendre félreértünk Strauss szerint, amikor alkotmánynak fordítjuk: az alkotmányt ugyanis a mai értelemben értjük, jogi jelenségként tekintünk rá: „A *politeia* azonban nem jogi jelenség. A klasszikusok a *politeiát* a »törvények« ellentétéként használták. A *politeia* alapvetőbb fontosságú, mint a törvények; ez minden törvény forrása. A *politeia* inkább a hatalom tényleges megoszlását fejezi ki a közösségen belül, míg az alkotmányos alaptörvény a politikai hatalmat határozza meg. A *politeiát* meghatározhatják a törvények, de nem feltétlenül.”<sup>88</sup>

A politikai filozófia kérdése az, hogy hogyan éljünk. Erre ad választ a legjobb politikai rend, a *politeia*. Ezt azonban a formális–legális berendezkedés, az írott alkotmány és a törvények csak töredékesen adják vissza, ha visszaadják egyáltalán.<sup>89</sup> Talán nem véletlen, hogy a modern formalista, institucionalista, legalista politikatudomány az általában vett modern tudományossággal egyszerre jutott érvényre. A szervező, módszertani

<sup>84</sup> Hannah ARENDT: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, 199. Arendt etimológiai felfedezéseinek egyik legfontosabbika az, amely megállapítja az uralom és az új kezdet kifejezésekre alkalmazott közös kifejezést: az *arkheint* (*agere*). Arendt valójában összekapcsolja a hatalmat és az újrakezdés lehetőségét a szabadsággal. Így épp ellentétes álláspontot foglal el a liberalizmussal szemben, amely rendre szembeállítja egymással a szabadságot és a hatalmat (*Uo.*, 177, 189, 222–224). „E fogalmi és kategóriális hagyománnyal nemcsak minden egyes ember saját, akár a magán-, akár a közzsférőhöz tartozó tapasztalata áll szemben, hanem mindenekelőtt az antik nyelvek soha teljesen el nem feledett tanúbizonyossága, amelyekben a görög *arkhein* azt jelenti: kezdeni és uralkodni, azaz szabadnak lenni, a latin *agere* pedig valamit elindítani, egy folyamat béklyóitól megszabadítani”, ARENDT: *A sivatag és az oázisok*, 51. Vö. Patchen MARKELL: *The Rule of the People. Arendt, Arché, and Democracy*, American Political Science Review 2006/1., 1–14.

<sup>85</sup> KALYVAS: *I. m.*, 230.

<sup>86</sup> *Uo.*, 259–260.

<sup>87</sup> STRAUSS: *Liberalism...*, 208.

<sup>88</sup> STRAUSS: *Természetjog és történelem*, 100–101. Talán érzékelhető lesz a kontraszt, ha Strauss e liberális joguralom- és törvényközpontú kritikáját szembeállítjuk Hayek felfogásával, aki egyértelműen az „absztrakt”, általános, személytelen törvények uralmát helyezi előtérbe. E liberális „törvények uralma” felfogásnak épp az a lényege, hogy a törvényeknek, nem pedig az embereknek kell engedelmessé válni – ez utóbbi ugyanis per definitionem önkényes. Lásd Friedrich August von HAYEK: *Út a szolgáshoz*, Közgazdasági és Jogi, Budapest, 1991, 107–126.

<sup>89</sup> A legalizmus-bírálat közben persze nem szabad megfeledkezni arról, hogy Platón a *Törvényekben* a törvények uralmát tartotta a második legjobb rezsimnek, miként Strauss is. A törvények uralmának elfogadása példa lehet az emigránsok értelmezésekor is, hiszen ők is elfogadták a gyakorlatban az amerikai liberális demokráciát, akárcsak Platón a törvények uralmát.

és modern alkotmányos elméletek egy töről fakadnak.<sup>90</sup> Ez a modern képzet Strauss szerint összhangban van azzal a modern felfogással, amely szerint törekedni kell arra, ami biztosan megismerhető, alakítható, és ekként garantálható is a fennmaradása. Ha a mércét lejjebb szállítjuk, az elérhetővé válik. A megismerés és a politika is az ember totális uralma alá vonható.

Talán világos, hogy Arendt és Strauss is megkérdőjelezi a törvények illetően értelmezett fontosságát, noha mindketten engedményeket tesznek, vagy ingadoznak két álláspont között. Arendt egyrészt, mint azt már jeleztem, félti a politikai szabadságot és az új kezdetek lehetőségét attól, hogy a politikát pusztán a magáncélok biztosítására alkalmazzák, és ekként bástyázzák körül törvényekkel, ugyanakkor aggódik is a modern tömegtársadalmak határokat és törvényeket eltörlő tendenciái miatt. Strauss pedig hangsúlyozza, hogy a *politeia* nem feltétlenül törvényeken alapszik, ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a „liberális vagy alkotmányos demokrácia közelebb van ahhoz, amit a klasszikusok kívántak, mint bármely korunkban életképes alternatíva”.<sup>91</sup> Valamint volt szó már arról is, hogy a konstitucionalizmus ügye melletti kiállást Strauss kiemelt fontosságúnak gondolta, hiszen ez kapcsolódik össze a politikai mérséklet erényével.

Kolnai, noha korántsem volt a demokrácia kritikátlan híve, szintén bírálta a sokszor whig-antidemokratikus köntösben megjelenő konstitucionalizmust. Természetesen a pluralista, autoritásokban, egyenlőtlenségekben, hierarchiában gazdag társadalom híveként a konzervatív változatát – Arisztotelész, Szent Tamás, Hooker és Burke nyomán – méltatta, ám ezt szembeállította a liberális konstitucionalizmussal: „A liberális nóta arról, hogy a kormányzat szükségképpen az ember »ellensége«, amelynek hatalmát az elkerülhetetlenül szükséges védő-végrehajtó »minimumra« kell korlátozni – ez egészen más. Ez a fajta konstitucionalizmus lényegénél fogva, egalitarista dogmatizmusa és mechanisztikus előfeltevései miatt jakobinus etatizmusba és az egyéni szabadságot megvető tömegdemokráciába csúszik át.”<sup>92</sup>

Noha Kolnai óvott attól, hogy Locke-ot „egy kalap alá vegyük” Rousseau-val, utóbbi pedig Marxszal, ennek ellenére regisztrált egyfajta „dialektikus átmenetet Locke és Rousseau között”. Ez számára sokkal „elviselhetőbb” volt, „mint az alkotmányos szabadságok régi keresztény felfogásából a locke-i alkotmányos rendszer karteziánus modelljébe való átmenet, a maga roppant mesterséges és javarészt fikcionális »hatalommegosztásával«”.<sup>93</sup> Kolnai „liberális hibának” nevezte azt a „gyerekes hitet”, amely szerint a hatalom „fékek és ellensúlyok” alá rendelése önmagában a jó rend garanciája volna. Jóllehet elismerte a „formális garanciák” fontosságát, mindazonáltal úgy vélte, hogy „ezekkel a probléma véget ér a liberális számára, ám épp itt kezdődik a szabadság konzervatív sze-

<sup>90</sup> WOLIN: *Politics and Vision*, 348-352; UÓ.: *Political Theory as a Vocation*, *The American Political Science Review* 1969/4., 1062-1082.

<sup>91</sup> STRAUSS: *On Tyranny*, 194.

<sup>92</sup> KOLNAI: *Politikai emlékiratok*, 458.

<sup>93</sup> Uo., 459. Érdekes, hogy ezek a szerzők bírálták a liberális demokráciát, ugyanakkor Kolnai e soraiból az derül ki, hogy elfogadták a kánont. Szemben például Carl Schmittel, aki Joseph de Maistre-vel és Donoso Cortesszel kívánt valamiféle „új kánont” alkotni. Ezt akkor is érdemes megjegyezni, ha Schmitt ebbéli törekvése mérsékelt sikerrel járt.

relmese számára: így az utóbbi arra lesz készítve, hogy kevésbé hangsúlyozza ezeket, és hogy általánosságban más álláspontot képviseljen a szabadság témájához kötődő számos alapvető problémával kapcsolatban. Mivel inkább a szabadság alapvető valósága érdekl, semmint annak feddhetetlenül tökéletes és teljesen felöltöttetett fétise, manapság fel-színes »demokratikus« ellenfelei félremagyarázzák őt, mint a »balos« totalitárius egy-szerű »jobbos« másolatát, vagy a »fasiszta« egyszerű »rivális« típusát, többek között.<sup>94</sup> A formális garanciáknál, a konstitucionalizmusnál sokkal fontosabb volt Kolnai számá-  
ra a konkrét valóság, valamint az, hogy abban kvalitatív módon jelenjen meg a szabadság elve és az egyenlőtlen hatalom eszméje.<sup>95</sup>

### *Alkotmányosság és képviseleti demokrácia*

Úgy vélem, Voegelin is az imént tárgyalt szerzőkhöz hasonló kérdéseket feszeget, amikor megkülönbözteti egymástól az *elemi* és az *egzisztenciális* reprezentációt: „(1) A reprezentatív hatalom egzisztenciálisan megelőzi a hatalom pozitív törvényi szabályozását. (2) A hata-lom önmagában a törvénynek az intézményben gyökerező fenoménja, a pozitív törvény-kezés pedig addig lehetséges, míg van egy olyan autoritás, amely a hatalmat képviseli. (3) A törvény nem a jogszabályokból ered, hanem abból a döntésből, amelytől egy addig bizonytalan szituáció rendezett mederbe kerül.”<sup>96</sup>

Másképpen fogalmazva: a valóságosan létező megelőzi a formális-legális berendez-  
kedést. Egy kormányzat konstitucionális elrendezése még nem garancia annak fenn-  
maradására, ennek valós alapja kell legyen, vagyis egzisztenciálisan „valóssá kell tennie  
az intézmény eszményét”.<sup>97</sup> Amennyiben a valóságos vagy egzisztenciális reprezentáció  
nem egyeztethető össze az elemivel, felfordulás az eredmény. A valóságos Voegelin sze-  
rint mindig megelőzi a konstruáltat ebben az értelemben, és a modernség egyik jelle-  
ző hibája az, hogy a kettő közti különbséget nem veszi figyelembe:

„Ha a reprezentáns nem tesz eleget egzisztenciális kötelezettségeinek, nincs az az alkotmány, amely megvédhetné a pozícióját [...]. A saját külpolitikánkkal is hozzájárul-  
tunk a nemzetközi zűrzavarhoz: jó szándékkal, de naivan azzal próbáltuk meg jobbá ten-  
ni a világot, hogy olyan helyekre próbáltuk meg eljuttatni a reprezentatív intézmények  
elemi értelemben vett rendszerét, amelyek nem rendelkeztek azokkal az egzisztenciális  
körülményekkel, amelyek működőképessé tehetnék volna azt. [...] Nem tudjuk mivel  
magyarázni a nyugati demokrata hatalmak érthetetlen intézkedéseit, amelyek folyama-  
tos háborúskodáshoz és mihaszna politikusok kinevezéséhez vezetnek, pedig ezekkel a  
problémákkal teljesen egyértelműen szembesülünk. Ezek a problémák a valósággal való  
szembenezés makacs tagadására vezethetők vissza, ami olyannyira jellemző a kortárs

<sup>94</sup> Aurel KOLNAI: *Privilege and Liberty and Other Essays in Political Philosophy*, szerk. Daniel J. Mahoney, Lexington Books, Lanham, 1999, 56-57 (6. jegyzet).

<sup>95</sup> *Uo.*

<sup>96</sup> VOEGELIN: *Új politikatudomány*, 47. (A harmadik pont lényegében megegyezik Carl Schmitt felfogásával.)

<sup>97</sup> *Uo.*, 48.

nyugati társadalmak széles tömegeire, és amely ott lapul az emberek érzelmeiben és vélekedéseiben. Csakis azért beszélhetünk a nyugati civilizáció válságáról, mert a tünetek esetében tömegjelenségről van szó [...]”<sup>98</sup>

A képviselet kérdésében talán Arendt a legradikálisabb: a modern képviseleti demokráciát alapvetően elégtelennek tekinti a szabad politikai rend szempontjából. Véleménye szerint a működő kétpártrendszer maximum azzal büszkélkedhet, hogy képesek garantálni az alkotmányos jogokat, hogy a kormányzottak bizonyos mértékig ellenőrizni tudják a kormányzókat. Ezzel azonban nem teszik lehetővé, hogy a polgárok valóban jelen legyenek a politikában, hogy a közügyek résztvevőivé váljanak. A képviseleti demokrácia polgára pusztán arra számíthat, hogy „képviselik”. A probléma ezzel azonban az Arendt szerint, hogy csak a jólét és az érdekek tekintetében lehetséges képviselet, hiszen sem a vélemény, sem a cselekvés nem képviselhető. A polgárok véleményét azért nem lehet megállapítani, mert egy ilyen rendszerben *vélemény* nemes egyszerűséggel *nem létezik*.<sup>99</sup>

A közvélemény által uralt képviseleti demokráciákban maximum hangulatok jelenhetnek meg, legyenek ezek egyéni vagy tömeghangulatok. Csak az érdek és a jólét határozható meg objektív módon, és csak ez képviselhető. E rendszerben „a cselekvés szükségessége az érdekcsoportok közötti konfliktusokból adódik. A választók nyomásgyakorló csoportokon, lobbykon és más eszközökön keresztül valóban képesek képviselőik cselekedeteit érdekeik szerint befolyásolni, vagyis rá tudják kényszeríteni képviselőiket arra, hogy más választók érdekeinek és vágyainak rovására megvalósítsák kívánságaikat. Ezekben az esetekben a választó saját magánéletének és jólétének figyelembevételével cselekszik, s a hatalomnak az a maradványa, amely még a kezében van, inkább arra a nemtörődöm erőszakra hasonlít, amellyel a zsaroló kényszeríti engedelmségre áldozatát, mint a közös cselekvésből és a közös mérlegelésből származó hatalomra.”<sup>100</sup>

Fontos megjegyezni, hogy Arendt republikánus bírálatot fogalmazott meg a liberális, képviseleti demokráciákkal szemben. Szemében a korrupció – amely klasszikus republikánus toposz – az egyik legkomolyabb veszély, amely a politikai közösséget veszélyezteti. A korrupció az állandó gazdasági növekedés, azaz a „magánszféra expanziójának” következménye. E magánérdekek gátlástalan érvényesítése vezet Arendt szerint korrupcióhoz. Így a korrupciók nagyobb valószínűséggel „adódnak magánérdekből, mint közhatalomból”.<sup>101</sup> A liberális demokrácia Arendt szemében *egy korrupt köztársaság*:<sup>102</sup> „A korrupció és az elfajulás jóval veszélyesebbek egy egalitárius köztársaságban, mint bármilyen más kormányformában, s előfordulásuknak is itt a nagyobb a valószínűsége.”<sup>103</sup>

Talán nem túlzás azt állítani, hogy Arendttől mi sem állt távolabb, mint a liberalizmus antipolitikai szabadságfelfogása: a legkevésbé sem a politikán kívüli magánza-

<sup>98</sup> *Uo.*, 49.

<sup>99</sup> ARENDT: *A forradalom*, 352.

<sup>100</sup> *Uo.*

<sup>101</sup> *Uo.*, 332.

<sup>102</sup> Vö. KALYVAS: *I. m.*, 270–271.

<sup>103</sup> ARENDT: *A forradalom*, 331.

badsgot akarta megvédeni a hatalomtól. E republikánus szemléletben Arendt osztozik Polányi Mihállyal:

„A magánéleti individualizmus a közéleti szabadság jelentéktelen tartóoszlopa. A szabad társadalom nem nyitott társadalom, hanem olyan, amely teljes mértékben egy sajátos véleménykészletnek szenteli magát.”<sup>104</sup>

„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 magán szabadság köre tágabb volt, mint a viktoriánus Nagy-Britanniában, míg a közszabadság összehasonlíthatatlanul kevesebb volt.”<sup>105</sup>

Noha maga Arendt bírálja Rousseau-t, a képviselet kritikájával igen közel kerül álláspontjához:<sup>106</sup> „a politikai szabadság általában vagy »a kormányzásban való részvétel« jogát jelenti, vagy nem jelent semmit”.<sup>107</sup> A képviseleti rendszerben a szabadság gyakorlása a választás egyetlen napjára korlátozódik.<sup>108</sup> A képviselet szervei, a pártok Arendt szerint nem tekinthetők népi szerveknek. Ellenkezőleg: rendkívül hatékony korlátozó és ellenőrző eszközökként jelennek meg. A képviselet és a pártok eme kritikája a radikális demokrata felfogásokhoz közelíti Arendtet. A képviseleti kormányzatok Arendt szemében oligarchikusak lettek, ám nem ama klasszikus értelemben, hogy ez a kisebbség uralmát jelenti a kisebbség érdekében.

Arendt liberalizmus-kritikája számos ponton még Carl Schmitt bírálatán is túlmutat. Schmitt számára a liberalizmus negativitás, és csak ebben a minőségében veszélyes. Arendt Schmitthez hasonlóan antipolitikainak tekinti a liberalizmust, ám szerinte önállóan működő erőként új zsarnoksághoz is vezethet: a depolitizált képviseleti demokrácia karaktere oligarchikus.<sup>109</sup> „Az, amit ma demokráciának nevezünk, olyan kormányforma, amelyben a kisebbség uralkodik, állítólag legalábbis, a többség érdekében. Ez a kormányforma annyiban demokratikus, hogy fő céljai a nép jóléte és a magánboldogság, de abban az értelemben oligarchikusnak nevezhető, hogy a közboldogság és a közszabadság ismét a kisebbség kiváltságává vált.”<sup>110</sup>

Arendt szerint tehát a magánérdekek politikai érvényesítése az, ami korrumpálja a modern rezsimeket. A magánérdekek hagyományosan a magánszférához tartoznak, amely ellentétben áll a közszférával. A magánélet az életfolyamat biztonságát szolgálja, és ez is a feladata.<sup>111</sup> A magánélet a szükségszerűség világa, és ahhoz, hogy „az ember szabad lehessen, fel kellett magát szabadítania az élet szükségszerűségei alól”.<sup>112</sup> Egyedül

<sup>104</sup> POLÁNYI Mihály: *A szabadság logikája* = Polányi Mihály, szerk. és ford. Molnár Attila Károly, Új Mandátum, Budapest, 2002. .63.

<sup>105</sup> *Uo.*, 132.

<sup>106</sup> Vö. KALYVAS: *I. m.*, 274.

<sup>107</sup> ARENDT: *A forradalom*, 289.

<sup>108</sup> *Uo.*, 312, 332.

<sup>109</sup> Vö. KALYVAS: *I. m.*, 269-270.

<sup>110</sup> ARENDT: *A forradalom*, 353.

<sup>111</sup> ARENDT: *Múlt és jövő között...*, 165.

<sup>112</sup> *Uo.*, 156.

a hagyományos politikai tér az, amelyben ez lehetséges: „Az emberi együttélés olyan formáiban, amelyek nem politikailag szervezett közösségek – mint például a törzsi társadalmakban vagy a háztartás magánszférájában – a cselekedeteket és a magatartást irányító tényező nem a szabadság, hanem az életszükségletek és az élet fenntartásáról való gondoskodás.”<sup>113</sup> E tendenciában Arendt a liberalizmus társadalmi reprezentánsait, a burzsoáziát okolja: „Ebben az értelemben a burzsoázia politikai filozófiája mindig »totalitárius« volt; mindig feltételezte, hogy a politikai, a gazdaság és a társadalom azonos, és hogy a politikai intézmények csak a magánérdekek külső burkául szolgálnak.”<sup>114</sup>

Összességében talán elmondható, hogy a liberalizmus gondolkodásmódjának, illetve intézményrendszerének számos olyan eleme volt, amellyel szemben az emigránsok bizalmatlanok voltak. Sem a liberális konstitucionalizmusban, sem a többség uralmát érvényre juttató tömegdemokráciában nem bíztak. Bizonyos mértékben mindkét jelenség a depolitizálódás irányába mutat: vagy a klasszikus politikai érényközpontúságot vetik el, ahogy Strauss gondolta, vagy a valódi pluralitást megjelenítő véleményeket és részvételt teszik lehetetlenné, ahogy Arendt látta. Ami azt illeti, a liberalizmus és demokrácia fenti bírálatai esetében az a kérdés merül föl, hogy egyáltalán mi volt az, amit ezekben pozitívnak tartottak. Ám mindez az elméleti kritikát illeti – amelyben szintén, mint azt igyekeztem jelezni, számos ellentmondás és inkonzisztencia van valamennyi itt vizsgált szerzők esetében. Gyakorlati értelemben az emigránsok elfogadták a liberális demokráciát, pontosabban annak angolszász – angol-amerikai – formáját.

<sup>113</sup> *Uo.*, 156–157.

<sup>114</sup> Hannah ARENDT: *A totalitarizmus gyökerei*, Európa, Budapest, 1992, 408.