



A „történeli fejl?dés” és a hatalom eredete

2014 október 31. Flag

Szöveg méret

Mentés

-
-
-

- [0](#)

Még nincs

értékelve

Mérték

A „történeli fejl?dés” mítoszának mindig is akadtak hívei és ellenz?i. Habár számunkra már ez a hipotézis irreálisnak és idejétmúltnak t?nik, nem kevés kortársunk hisz még a „progresszióban,” {...}

{...} amelyet mintegy sorsként és végzetként írnak el? a világ számára, miközben a modernitás körülményei között megvalósítható szabadságról és hatalomnélküliségről beszélnek.

Hogy jobban megérthessük az efféle progresszionizmus utópisztikus voltát, érdemes egy pillantást vetnünk a történetére. Szándékaink szerint megvilágítunk majd egy másik álláspontot is, amely egyáltalán nem modern, és cseppet sem „progresszív,” ugyanakkor a hatalom eredetének realiztikusabb megközelítését sejteti.

Írta: Pet? Zoltán

A fejlődéselv? elképzelésekben közös, hogy a kezdeti világhelyzet szabadságnélküliségéből kiindulva egy végs? és ideális állapotban megvalósuló szabadságot tételeznek. Ilyen elképzelések kétségkívül felmerültek már nem materialista alapokról kiindulva is: a legfontosabb ilyen rendszer Hegelé, de már a XII. századból jól ismert Joachim del Fiore spiritualizált fejlődésmélete az Atya, a Fiú és a Szentlélek korszakáról, amelyek egymást követik, és az utolsó korszakban, a Szentlélek korszakában emberiség közvetlen kapcsolatba kerül Istennel, és ezáltal totális szabadságot ér el. A legjellegzetesebb modern fejlődéskonceptiók esetében azonban az európai kultúrának a felvilágosodás környékén megfogalmazódott alapélményeire kell gondolnunk: a feltételezett nagyobb szabadság, amely felé az emberiségnek globálisan törekednie kellene, és amely az „elkerülhetetlen történelmi fejlődés” iránya végül nem szellemi, az istenséggel való misztikus közösség irányában, hanem egy földi, humanisztikus, racionalisztikus és moralisztikus végkifejletben oldódik fel, bármiféle transzcendens vonatkozástól mentesen. A modern gondolkodás történetében már a XVIII. század elejétől-közepétől határozottan kimutatható a fejlődés egyre nagyobb mérv? azonosítása egyrészt annak technológiai-gazdasági-társadalmi értelmével, másrészt pedig a földi jólétet megalapozó szabadságesszme történelemben való progresszív kibontakozásával. A progresszionizmus egy jellemzően „materialista” igazságossági koncepciót implicált, amely leginkább a keresked?, a feltaláló, a polgár, a technikus igazsága volt, a szimbolikusan (és nem a marxi „osztályfogalmakban”) felfogott „harmadik rendé.” Sieyès harmadik rendje volt az, amely a francia forradalom küszöbén megfogalmazza a saját etikáját, amely kihirdeti, hogy egyedül az az életforma értékes, amely kézzelfogható produktumokat hoz létre, és hogy más élettevékenységek, amelyek nincsenek összefüggésben a termeléssel, károsak vagy érdektelenek lehetnek. Ekkor születik meg a tradicionális osztályoknak, a nemességnek, az arisztokráciának és a papságnak, mint funkció nélküli, „fölösleges” osztályoknak az eszméje: a harmadik rend eddig semmi volt, ezután pedig minden lesz. Ahhoz, hogy az „üzlet” menjen, tulajdonképpen csak nyugalomra van szükség, és a háború és az er?szak általános csökkentésére, a kormányzat be nem avatkozására, az áruk zavartalan cseréjére, kizárására mindannak, ami fölösleges zavaró tényező, vagyis valami, ami a közvetlen és kézzel fogható élet szféráját beárnyékolja. Ez volt az angolszász liberalizmusnak egyik alapgondolata, amelyet többé-kevésbé már a brit ökonomisták is képviseltek. Az alapvet? gondolat az, hogy a történelem, – éppúgy, mint a létezés más módjai és vonulatai – egy hosszú experimentális szakaszt követ?en, a „*survival of the fittest*” értelmében világra hoz majd valamit, amelyre minden eddigi dinamizmus irányult. Ez egyfajta „kifejlett” világhelyzetet, amely – hasonlóan Leibniz „lehető legjobb világához” – lehet, hogy nem az elképzelhető teljesen tökéletes, de a *lehető legjobb*, amelyet még ellentmondásmentesen el lehet gondolni. Mindez a politikai szférára levetítve azt jelenti, hogy ezen a ponton került szembe a fejlődéselv?ség az állammal, és az állam képvisel?ivel, mint a szabadságot korlátozó, „hátráltató” tényezővel. Mivel az állam akkoriban leginkább monarchiát jelentett, a fejlődéselv?ség összefonódott a republikanizmussal és a demokráciával, amelyeket progressziveknek kezdtek tekinteni, s ezzel együtt, a létező államot, az „elnyomó” monarchiát megbélyegezték, mint irracionális államformát, amely a múltéhoz tartozik, vagy pedig szerepét a szimbolikus minimumra csökkentették. A fejlődéselv? elképzelés egyik legfontosabb premisszája volt, hogy a korlátozás, amely nem kedvez a tisztán ökonomikus elvnek, valami önmagában véve káros, s a boldog jövőben megvalósítandó demokráciától azt remélték, hogy el fogja hozni a hatalom minimalizálását, lehető?ség szerinti megszüntetését. Megfogalmazódott az állam és a társadalom éles szétválasztása, és ezzel együtt magának az államnak, mint „er?szakszervezetnek” a felfogása,^[1] amely a társadalom fölött hatalmat gyakorol és ezzel az ember „eredendő” szabadságát korlátozza, és amelynek az ideális jövőben el kell mennie.



Bibó István szerint a hatalmat a tisztán emberiként jellemezhet? halálfélelem hozta létre, amely az ember „tudatossá válásának” folyamatában jelentkezett, egy olyan tényez?, amely az emberek közötti eltorzult viszonyokból adódik.^[1] A hatalom tehát nem úgy létezik, mint például a szám, vagy a magasság, hanem mint valami, ami érdekek és félelmek által létrejön, így ezeknek a gyökérokoknak a megszüntetésével mintegy maga is megszüntethet?, és ez az, amire a „történeli fejl?dés” tulajdonképpeni célja irányul. Ahogyan Bibó fogalmaz; a modernitás programjának végs? értelme a hatalmi és uralmi viszonyok megszüntetése, és egy igazságos anarchia elérése, vagyis az állam „megszüntette meg?rzése,” humanizálása, végül pedig teljes feloldása a társadalomban.



„A modern demokráciában nem az az újság, hogy a modern demokrácia sokak közvetlen uralma, hanem az, hogy a modern demokrácia az uralom fogalmának, az uralom jelenségének a megszüntetésére irányul. [a modern demokrácia értelme] (...) az, hogy ne legyen értelme annak a fogalomnak, hogy uralkodó osztály, hiszen a modern ember (...) egyáltalán nem igényel uralkodó osztályt, hiszen az erők csökkentése és felszámolása egyben az uralom csökkentését és felszámolását is jelenti, tehát a modern társadalom a teljesítménynek egy bizonyos szabadon mozgó elitjét igényli csak, de nem arisztokráciákat, uralkodó osztályokat és nem a társadalom vezetését hivatalból igénylő csoportokat.”^[iii]

De vajon jogosan keressük-e minden rossznak az eredetét a hatalomban és eközben joggal várjuk-e el, hogy a hatalom egy lehetséges jövőben kiküszöbölhető? Kétségtelen, hogy a hatalom válhat zsarnokivá, de ún. *Acton-*

formula[iv] gátlás és kontrol nélküli alkalmazása számunkra abszurdnak tűnik. A hatalom kétségkívül korrumpálhat, de ha mindez szükségszerű volna, akkor a történelem összes „abszolút” hatalmú királyának, pápájának és császárának gazembernek és zsarnoknak, vagy legalábbis valamiképpen megromlott lelkiületű embernek kellene lennie, ez pedig még a legrosszabb indulattal sem volna igazolható, még akkor sem, ha az uralkodók között alkalmasint valóban találunk ilyeneket is. A hatalom eleve megromtó természetét tekintve nem bizonyító érvényű a XX. századi totalitarizmusok körébe! vett tapasztalat sem, hiszen az újkori történelem folyamán rémtetteket a demokráciák és köztársaságok is elkövettek, elég, ha a francia forradalom, a párizsi kommün vagy a spanyol polgárháború republikánusok által elkövetett vérengzéseire gondolunk. A XX. századi totalitarizmusok b?neit els?sorban nem a hatalom feletti kontroll hiányában, hanem azokban az ideológiákban kell keresni, amelyeket ezek magukévá tettek, s amelyek éppenséggel nem kevés rokonszenvet mutattak a progresszív krédóval, nem egy esetben el?képet látva a francia forradalom (vagy éppen Cromwell) köztársaságában, ahol a modern történelem folyamán el?ször találkozhatunk valódi totalitárius jegyekkel. A közvetlenül megnyilvánuló hatalom feletti kontrol viszonylag nagy lehet egy demokráciában, ez azonban kétségkívül nem akadályozza meg abban, hogy a hatalmat önkényesen gyakorolja. Ezen az sem változtat, ha Raymond Aron nyomán megkülönböztetjük egymástól a „liberális” és a „totalitárius” demokráciákat - a jogállam modern fikcióját itt félretéve nem feledkezhetünk meg arról, hogy magának a jognak a fogalma válik relatívává és önigazolóvá, amennyiben forrása csupán egy fiktív szuverén, a „népakarat” amelynek nevében bármit és bárminek az ellenkez?jét végre lehet hajtani.



Mindent megfontolva érvényesnek tartjuk számunkra, hogy megvizsgáljuk miképpen vélekedtek a hatalom eredetéről és funkciójáról a modernitást megelőző periódusban, és ennek fényében bizonyos következtetéseket levonni a jelenre nézve. Az igazság az, hogy az antik és a középkori szerzők a hatalomról gondolkozva, anélkül, hogy valami szükségszerűen kiküszöbölendő negatívumként értékelték volna, olyan alapvetően ismerték fel, amely hozzájárulhat az ember „földi és égi boldogságához,” ahogyan arra a *De Monarchia* Dantéja is rávilágított. A ghibellin Dante az ideális állam megvalósulásaként az egyetlen császárságot említi.

„Tehát jobb, ha az emberi nem fölött egy ember uralkodik, mintha több, s ez a monarcha, az egyetlen fejedelem; és így jobb és kedvesebb Isten előtt is, mivel Isten mindig azt akarja, ami jobb (...) Ennek következtében az emberi nem akkor él a legjobban, midőn egy ember kormányozza. Így a világ jólétéhez szükséges a monarchia.”^[1]



Mindez nem túlzottan meglepő, hiszen a középkor klasszikus szerzői számára a legjellemzőbb és leginkább magától értetődő államforma a monarchia volt, ezen belül pedig gondolkodásukat meghatározta a „római szimbólum,” hiszen a Róma által a történelemben megtestesített „egyetemes monarchia” a középkorban egy olyan archetípust képviselt, amelyhez mindannyian igyekeztek visszatérni. Dante részéről a császárság megtestesülő hatalom és az alattvalók szabadsága még nem kerülnek szükségszerűen ellentétbe egymással. Az, ami a hatalomban a szabadsággal ellentétbe kerülni látszik, az elsősorban kényszer eleme, vagyis az, hogy az egyik ember, aki uralkodik, akinek hatalma van, a másikat, azt, aki ebben a viszonyban az alattvaló, annak akarata ellenére valamilyen cselekvés elvégzésére szólítja fel, vagyis csökkenti az öndeterminációs képességét. Ez éppenséggel alapulhat a pusztán a nyers brutalitáson a zsarnoki, primitív és állati fölényen, de ki állíthatja azt, hogy nem alapulhat egy tényleges bölcsességen, és valódi kiemelkedésén, szellemi fölényen, egy valódi magasrendűségen? Ahogyan egy régi római mondás szól:

„A római császár legfelsőbb méltósága nem az, hogy rabszolgák gazdája, hanem az, hogy olyan szabad emberek ura, akik abban is a szabadságot szeretik, akit szolgálnak.”^[vii]

Más szóval, lehetséges egy olyan helyzet, amikor bizonyos személyekben olyan kiválóságot ismerni fel, amely nem kisebbíti a hozzá csatlakozók kiválóságát, nem csökkenti az autonómiájukat sem, hanem éppenséggel megsokszorozza azáltal, hogy a hozzá való hűség, és a méltónak bizonyuló uralkodóval való „hasonlóságra törekvés” révén felébreszt egy arisztokratikus önfelülmúlásra irányuló igényt. Ha mindez nem pusztán misztifikáció, akkor számunkra jogosnak tűnik inkább itt keresni hatalom eredetét, nem pedig a haláltól és az ismeretlenül való meghatározhatatlan félelemben. A monarchia ellenzői ezzel szemben sohasem ismerték fel, hogy létezhet egy olyan „kényszer”, amely az uralkodó valódi lelki-szellemi kiválóságon alapul, amelyet mások elismernek, és amelyhez szabadon csatlakoznak. Álláspontjuk azonban pusztán cinizmusnak tűnhet ha „a nép által választott” demokratikus és köztársasági vezetők sokszor egészen elképesztő silányságát hasonlítjuk össze nagy és jelentős uralkodók egész sorával, amelyet a történelem ismer. A történelem ismer persze Caligulákat is, nem csak Marcus Aureliusokat, azonban tapasztalatilag sem igazolható, hogy csak azért mert voltak Caligulák nincsenek Marcus Aureliusok.

Kétségtelen tény persze, hogy a hatalomnak ebből az igazolásából lehet akár sötét ideológiákat kovácsolni, ki lehet forgatni és lehet vele igazolni bármilyen diktatórikus egyeduralmat. A hatalom igazolása azonban nem ugyanaz, mint az imádata. Ebből kifolyólag minden kor embere számára szükséges volt különbséget tenni a legitim és igazságos hatalom elvei és a zsarnokság között, szükséges volt meghatározni, a törvényekben is lefektetni, hogy mi az a korlát, amelyet senki sem léphet át, akinek hatalma van, ennek biztosítására pedig egy egyensúlyi helyzet, amely nem rabszolgák és önkényurak, hanem szabadok és szabadok vezetői között áll fenn.

Azt már Platón hangsúlyozta, hogy a társadalom vezetőinek ismerniük kell a „Jó ideáját,” amely egyet jelent azzal, hogy az *Államban* megjelenő filozófus-uralkodók csupán azért térnek vissza a „barlangba” – vagyis a társadalomba –, azért vállalják el annak vezetését, hogy így az egész társadalmat a sötétségből a fényre vigyék. Ilyen értelemben a filozófus-uralkodó nem lehet zsarnok, ugyanis ha a mindenkor változatlan igazság megismerhető (márpedig Platón szerint az), akkor az igazság ismerője csakis igazságos lehet, – vagyis teljességgel jogos a legfőbb hatalmat az ő kezébe helyeznünk. Ahogy a korai dialógusok tanulságából leszűrhetjük: a jó ismerete ugyanaz, mint a „jóvá válás.” A hatalom platonista igazolása kétségkívül összefüggött egy az anyagi világon túli princípium, egy természetfeletti rend elismerésével, vagyis a hatalom lényegét és igazolását nem önmagában, hanem egy magasabb rendben találta meg. A platóni „Jó” ideája közvetlenül megnyilvánítja ezt a természetfeletti rendet, amely az univerzum isteni törvénye, s amelynek a világ fizikailag megnyilvánuló része egyrészt a „árnyképe” másrészt a tükröződése, s mindaz, amely a „Jó” felé tart, vagyis Istenhez, a létezés forrásához vezet az maga is jó.

A király eredeti funkciói szerint *pontifex*, vagyis a királyi méltóság egyben papi méltóság is, és a királyságnak határozott vonatkozásai vannak a természetfeletti renchez.^[viii] Hangsúlyoznunk kell, hogy az antik és a középkori ember számára a transzcendencia még *valóság*, sőt, a földi léthez viszonyítva egy *valóságosabb valóság*, és maga az állam, távol attól, hogy pusztán gazdasági és politikai szerveződésként tekintsenek rá, a transzcendens rend földi leképeződését is megjelenítette. Persze ekkor még nem beszélhetünk államról abban az értelemben, ahogyan azt a modernek teszik. Az állam az „apparátus” karaktere helyett sokkal inkább egy személyes lényeggel bírt, és ez a személyesség magának az uralkodónak a személyével állt kapcsolatban. A királyság (állam) és a király közötti határozott különbségtétel az európai középkor egy viszonylag késői fejleménye.^[viii] Az uralkodóban megtestesülő állam egy megállító és „formát adó” erőként jelent, amely egymással harmóniába hozza, rendezi a társadalom

széttartó erőt, amelyek egy magasból jövő hatás hiányában egymással ütközve felborítanák a természetes hierarchiát. Az állam neve (latin *status*) ezért áll kapcsolatban a „megállítással”: egy olyan erővel, amely egy szilárd és nem változó tengelyt képvisel, amely szükség esetén visszafog és beavatkozik.

Platón *Államférfije* egyértelműen király, és nem pedig oligarchikus, arisztokratikus vagy éppen demokratikus politikus. A filozófus azt is megmondja, hogy az úgynevezett „királyi művészet” (*techné basiliké*) alapvetően nem más, mint egyfajta „parancsoló tudomány” olyan tudomány, amelynek egyszerre sokan nem is lehetnek a birtokában. [ix] Emberek sokasága ugyanis sohasem érheti el ezt a tudást, hiszen az uralkodás művésze nem olyasvalami, amit bárki könnyedén elsajátíthat (szembeszállva itt a prótagoraszi és a periklészi demokratikus érveléssel) Platón arra kérdésre keresi a választ, hogy miben is áll az a „politikai művészet” (*techné politiké*) amelyet a „filozófus-király” szembeállíthat a demokrata politikus demagóg retorikájával. Az „uralkodás művészetének” elsajátítása érzéket, időt, tanítást és oktatást követel meg, „gyakorlatilag a legnehezebb és egyben a legfontosabb dolog, amit el lehet sajátítani.” [x]

Azonban még mindig nem tudunk egyértelműen meghatározni, hogyan határozzuk meg ennek a királynak a hatókörét. Mi az a kritérium, amelyet Platón felállít az „igazságos hatalom” lehetőségével kapcsolatban, és milyen korlátokat szab neki? Mindenek előtt ragaszkodni látszik ahhoz az elvhez, hogy az lenne a legideálisabb, ha a legfőbb hatalom nem a törvényeké, hanem az igazi királyban megtestesült bölcsességé lenne. Emellett olyan racionális megfontolások is szólnak, hogy a személytelen törvény egyáltalán nem képes minden esetben ideálisan működni, körülmények, helyzetek, jellemek végtelen változatossága pedig nem teszi lehetővé az elvont alapelvek mechanisztikus működését, vagy ha igen, ez is igazságtalanságot szül. De Platón – valószínűleg nem szíve szerint, hanem mintegy az emberi tökéletlenségnek tett engedmény formájában – végül mégis lejjebb szállítja a követelményeit. Figyelembe kellett vennie, hogy az uralkodó legyen bármilyen bölcs is, akkor is ember nem pedig isten, másrészt pedig nem képes minden esettel személyesen foglalkozni. Ezért talán mégis jobb a törvénynek elsőbbséget adni, és csak egészen kivételes és indokolt esetben változtatni rajtuk. De honnan erednek maguk a törvények, és mi biztosítja igazságosságukat? A törvények csak akkor igazoltak, ha összhangban vannak a világegyetem erkölcsi rendjével, amelynek kutatását a vallás és a filozófia határozza meg. A törvények megváltoztatásában mindig a bölcsesség és a „jószág” alapelvét kell tekintetbe venni, – vagyis a törvények megváltoztatójának mindig a tőle telhető legigazságosabb módon kell cselekednie. [xi] Az igazságosság kritériuma pedig nem más mint a „jó ismerete” vagyis, a transzcendens renddel való harmónia, Isten megismerésére való törekvés, és ebben, a világegyetem isteni törvényével való szinkronban a megalapozódó morális alapelvekhez való hűség. Az a nézet, hogy az uralkodónak egyetértésben kell lennie az isteni és erkölcsi törvénnyel, a középkori (és részben a kora újkori) keresztény monarchia eszméjében nemcsak folytatódott, hanem ki is teljesedett. A sokat vitatott doktrína, amelyet később Jean Bodin a „királyok isteni joga”-ként fogalmazott meg, kétségkívül nem azt jelentette, hogy a királyok isteneknek megfelelő hatalommal bírnának, hanem azt, hogy Isten és nem pedig a nép kegyelméből uralkodnak, vagyis cselekedeteiket csak Isten bírálhatja. Ez a tény azonban súlyos valóságot jelenített a középkor királyai számára, s egy olyan világban, amelyet a vallás alapelvei minden szegmensükben áthatott, s ahol az istenit, mint jelenvalóságot nem pedig a világtól elválasztott absztrakt elvet tételezték, nincs okunk feltételezni, hogy mindez nem volna realizisztikus. Szent Ágoston az *Isten Városáról* írott művében megfogalmazza, hogy mit kell csinálnia egy királynak, ha valóban méltó akar lenni a királyi névre, a nemesnek és az arisztokratának, hogyan kell a hatalmát gyakorolnia, ha nem akarja, hogy cselekedetei Isten szemében egy rablóbandához hasonlítsanak. Ez az ágostoni elv rányomta a bélyegét az egész középkornak a hatalommal szembeni alapvető magatartására. Ebből az alapelvből kiinduló problémákat tükröznek a középkori keresztény papságnak a hatalom esetleges túlkapásaival szembeni vitairatai, ugyanakkor a hatalom eredetéről és szükségességéről vallott nézetei is, ahogy az Salisbury János *Policraticus*-ában, vagy Aquinói Tamásnál is nyomon követhető. A keresztény hűbériség építménye, amely a római birodalmiság gondolatát ötvözte az ágostoni „két város” elképzelésével, megpróbált a hatalomnak egy olyan értelmezési keretet biztosítani, amely egyszerre érvelt a korlátozott és az abszolút hatalom szükségessége mellett: mindez természetesen nem volt problémamentes, de a hűbéri kötelek természete a központi hatalom önmérsékletét többé-kevésbé biztosította. A szekularizáció folyamán azonban hatalom egyre inkább eloldódott a transzcendenciától, s alapelvét végül tisztán önmagában találva meg. Ez mutatkozik már Machiavellinél és más szempontból Hobbes-nál is. Mindez nemcsak a politikai elnéletben, hanem az újkori abszolutizmusok politikai gyakorlatában is nyomon követhető, amely a királyság szakrális funkcióját zárójelbe téve, a materiális, közvetlen és politikai hatalomgyakorlást részesítette előnyben, a feudális gyökér autonómiák megszüntetésével, a nemesség elnyomásával és a „központosítással” azonban nemcsak a saját sírját ásta meg, hanem előkészítette a terepet a demokrácia számára. Az abszolutizmus megdöntésére irányuló igények ellenére, amelyeket a felvilágosodás demokrata-republikánus gondolkodói terjesztettek elő, a központosítás nem szűnt meg, hanem tovább folytatódott, ahogyan azt Tocqueville a *Régi rend és a forradalomban*, oly találóan jellemezte.

Minden jel arra mutat, hogy a hatalom a monarchia bukásával, és a „demokráciák” győzelmével sem szűnt meg, hanem szerves részét képezi a modern politikának. Ha az „európai társadalomfejlődés értelme” valóban a hatalom megszüntetésére irányult, a megjelölt célt teljes kudarcnak kellene tekintenünk. Az embernek az ember feletti hatalma és uralma, minden releváns tapasztalat szerint a politikai rendszer formájától függetlenül megmarad, mindössze új és eltérő formákban jelentkezik. A modern demokráciában, az állam vezetőinek elméleti leválthatósága valójában nem jelent garanciát semmiféle különösebb „szabadságra,” a hatalmi viszonyok pedig éppúgy fennállnak az emberek életét mindennapi tapasztalatait tekintve, mint korábban. Elég, ha a legtipikusabb munkáltató-munkavállaló viszonyra gondolunk, itt pedig, ahol a hatalom működéséről valóságos tapasztalatokat lehetne szerezni, pedig a kényszer, zsarnokság és elnyomás lehetőségé éppúgy nem attól függ, hogy a vezetőnk milyen elv alapján gyakorolják az államhatalmat, mint korábban.

Az, hogy a demokráciában az államot meghódító politikai hatalom a népre, vagy a nemzetre hivatkozik, természetesen nem jelent valódi népuralmat, mert a nép, a „többség” már egyszerűen saját súlyánál fogva sem volna képes önmaga kormányzására, egy másik fontos tény, amelyet kevés demokrata hajlandó elismerni, s ez a tény egész konstrukciót rendkívül utópikus színben tünteti fel. Utópikus és tapasztalatellenes ugyanis az az elv, hogy „mindenki mindenre alkalmas,” másrészt pedig a politikai hatalmat minden lehetséges rendszerben, így a demokráciákban is jól megszervezett kapcsolati hálóval rendelkező kisebbségek gyakorolják, nem pedig a „a teljesítménynek egy bizonyos szabadon mozgó elitje” ahogyan Bibó szeretné. Ami itt változik, az egyedül az aktuális ideológia által meghatározott legitimációs bázis, amelyre ezek a kisebbségek támaszkodnak.

A modernitás feltételrendszere szerint a legitimációs bázis a „népakarat”, nem pedig „Isten akarata”, ez azonban a hatalom technikai feltételeit nem sokban befolyásolja. A „a hatalom tény,”^[xii] és a hatalmat mindig bizonyos kisebbségek gyakorolják, nevezzük azokat uralkodó osztálynak vagy másnak. Ha mindezt tekintetbe vesszük, ki kell mondanunk, hogy a modern demokrácia egyáltalán nem hatalomnélküliséget teremtett, hanem a sieyès-i „harmadik rend” igényeinek megfelelően a gazdaságinak, vagyis a gazdasággal közvetlen összefüggésben álló szférának a hatalmát valósította meg a gazdaságon kívüli területek felett. Az uralomra jutott ökonomizmus (akár kapitalista akár szocialista formában) aztán, hogy önmagát igazolja, kész minden olyan politikai struktúrát zsarnokságnak és szabadságnélküliségnek bélyegezni, amely nem áll összhangban saját céljaival és elvárásaival, anélkül, hogy a hatalom tényszerű voltán végül is változtatna. A végső cél az emberi viszonyok átalakulása tisztán gazdasági viszonyokká, és az, hogy minden, ami korábban különállóként és gazdaságfelettiként mutatkozott meg, mint vallás, filozófia, politika, művészet, most mintegy a gazdaságinak az alkalmazásaként jelenjen meg. Mindezzel együtt a demokrácia elmélete, amely jelenleg egyedüli legitimációs bázisul szolgál, a nem kellően élesen látók számára még hihető is tesz egy illúziót, amely szerint nincs lényegi különbség a kormányzó és a kormányzott csoportok között. Azonban be kell látnunk, hogy kormányzó csoportok szükségszerű rotációja még nem teszi a két csoportot, a kormányzókat és a kormányzottakat valóságosan egyenlővé. Az ígéret, amely szerint „minden kormányzottból válhat kormányzó” sohasem teljesül, ellenben a hatalom kapuinak szélesre tárása lehetőséget biztosít arra, hogy a leggátlástalanabbak, az olyanok, „akiknek nincs veszténivalója” nyugodtan beszélhassanak rajta, és a hatalmat a saját céljaik elmozdítására használják a többség manipulálásával. De ha jobban belegondolunk, nem tűnik-e utópikusnak már maga az ígéret is, amely szerint a „gazdaság felszabadítása” az ember nagyobb szabadságát hozza magával? Megfeleltethető-e a gazdaságilag fejlett társadalom a szabad társadalommal?

A bibói tézissel szemben, vajon nem egy minden korábbinál nagyobb függés megvalósításáról van-e itt szó, a „dolgoktól való függésnek,” ahol a hatalom ténye megmarad, azonban láthatatlanná válva azt az illúziót kelti, hogy felszámolja önmagát?



Habár a történelmi fejlődés mítoszának akadnak még kitartó védelmezői, úgy tűnik kevésbé népszerű, mint a felvilágosodás korában, vagy akár a második világháború és az ezredforduló közötti időszakban, s a haladással

kapcsolatos bizakodás helyére érdektelenséggel vegyes szkepticizmus lépett. Egyre világosabbá válik, hogy a „haladással” kapcsolatos vágyálmok, ígéretek és remények nem váltak valóra, és világ jelenlegi helyzete nagyon kevés bizakodásra ad okot. Ma, az eszmékkel (amelyeket mindig élesen meg kell különböztetnünk az elméletektől) kapcsolatos általános érdektelenség közepette, rezignált közönnyel „tudomásul vesszük” a történelmet, hasonlóan egy mechanizmushoz, amely emberi erőfeszítésektől függetlenül is működik: akár a felhúzott óra, amely az ok-okozati összefüggésekből adódóan már elűtötte a deket. Azonban a kezdő lendület elfogyásával ez az óra is megáll. Bekövetkezik a történelmi utáni állapot, amelyben már semmi „igazán lényeges” nem történik, egy válsághelyzet, amelyben már csak az adott állapot „elmélyülésével” számolhatunk, de semmi esetre sem képzelhetünk el valami radikálisan mást és újat, amely a mától gyökeresen különbözik. Igazság szerint számunkra már lehetetlen ironia nélkül beszélni az „elkerülhetetlen történelmi fejlődésről,” amely nem is olyan rég még a legtöbbünk számára evidencia volt.

[i] A marxizmus egyoldalúan gazdaság-centrikus, materialista felfogása értelmében az állam erőszakszervezet a burzsoázia kezében, de nem sokban különbözik ettől Max Weber definíciója sem, aki úgy véli, hogy az állam nem más, mint egy adott területen az erőszak legitim monopóliumát birtokló szerv. Marx *Kommunista kiáltványát* vö. Max Weber: *A politika mint hivatás* c. művével.

[ii] Bibó koncepciójában jellemző, hogy az embert a halállal szemben teljesen lezárt létezőként fogja fel, vagyis a modernitás fogalmát a biológiai fogantatástól a biológiai halálig tartó életre vetíti vissza egészen a prehisztórikumba. Azonban a halálfélelemnek – habár kétségkívül erősen tényező – nem biztos hogy döntő jelentőséget kellene tulajdonítani olyan feltételek között, ahol a halál gondolata nem magától értetődően jelentette az élet végét.

[iii] Bibó István: *Az Európai társadalomfejlődés értelme*. In.: *Válogatott tanulmányok*, Harmadik kötet, 1971-1979. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986. 60 és 96. p.

[iv] Amely szerint minden hatalom korrumpál, az abszolút hatalom viszont abszolút módon korrumpál.

[v] Dante Aligheri: *Az egyeduralom*. Kossuth Könyvkiadó, 1993. 27-28. p.

[vi] Idézi: Julius Evola: *Lázadás a modern világ ellen*. Kötet Kiadó, Budapest-Nyíregyháza. 357. p.

[vii] Ez az idea éppúgy nyomon követhető a római császárok *pontifex maximus* címében, vagy abban, hogy a bizánci császár virtuálisan tagja volt a papi rendnek, mint ahogy bizonyos a középkori királyok esetében is, akik közül Magyarország királyát apostolinak, Franciaország királyát a legkeresztényibb királynak, a spanyol uralkodót katolikus királynak, valamint a még katolikus angol monarchát a hit védelmezőjének ismerték el.

[viii] A középkor diplomáciai iratokban nagyon gyakran úgy hivatkoznak a francia királyra, mint Franciaországra, az angol király pedig maga volt Anglia.

[ix] Ezzel kapcsolatban Dante, akinek elképzelése rokon a platonival, Arisztotelészre hivatkozva a következőket írja:

„Állítom továbbá, hogy a létező, az egy, és a jó fokozati viszonyban vannak egymás között az állítás ötödik módja szerint. Először is a létező természeténél fogva létrehozza az egyet, az egy pedig jó; a legnagyobb mértékben létező a legnagyobb mértékben egy, és ami a legnagyobb mértékben egy az a legnagyobb mértékben jó. És minél inkább eltávolodik valami a legmagasabb fokú létől, annál inkább távol esik attól, hogy egy, következésképpen, hogy jó legyen. Éppen ezért mindennemű dologban az a legjobb, ha ami a leginkább egy, mint a Filozófus írja *A létezőről* szóló könyvekben. Ebből következik, hogy az egység a jó a többség a rossz gyökere.” Dante: i.m. 28.

[x] Platón: *Az Államférfi* (292d4) Az ókori görög filozófia legkiválóbbjai, Szókratész, Platón és Arisztotelész fellépései bizonyítják, hogy a demokrácia mennyire idegenszerű elemként jelent meg Hellásban és hogy ezek a gondolkodók mennyire a hanyatlás formáihoz kapcsolódtak, a szofista relativizmus politikai megfélemlítőjeként kezelték, mint valamiféle ideális államforma értelmében, ahogyan a modernek szeretnek tekinteni rá.

[xi] Vö. Platón: i.m. (297b) A dialógusban a királyt Szókratész a pásztorhoz hasonlítja: ? gondoskodik a nyájáról, de nem ? „teremti meg” a nyáját, vagyis – ahogy Platón a dialógusban felelevenített teremtés-mítoszban kimondja „zeuszi kor” uralkodója már jelentősen különbözik a „kronosz-kor” isteni királyától. Ez a pásztor inkább nevezhető bizonyos értelemben a nyáj „szolgájának” mint „istenének.”

[xii] Varga Zs. András - Patyi András: Általános közigazgatási jog. Dialóg Campus Kiadó, Budapest-Pécs, 2010. 17. p.

<http://www.regnumportal.hu> - A Flag Polgári Magazin partnere

Tisztelt olvasók! Legyenek olyan kedvesek és támogassák "lájkkukkal" a **Flag Polgári Magazin** facebook oldalát, a következő címen: <https://www.facebook.com/flagmagazin>
- Minden "lajk számít, segíti a magazin működését!

Köszönettel és barátsággal!

www.flagmagazin.hu]]>



Ajánló