

PETŐ ZOLTÁN

AUTORITÁS ÉS HATALOM – A TEKINTÉLY VÁLSÁGA ÉS HANYATLÁSA A DEMOKRÁCIÁBAN

„[...] a tekintély elvét, mint önként értetődőt ne önkényként alkalmazzuk, de úgy, hogy ne a számszerűség döntsön a kérdésekben, hanem az arra hivatott és arra jogosult tekintély – tehát nem numerantur, hanem ponderantur – és pedig vélemények és ellenvélemények meghallgatása után, megfontoltan és alaposan.” (Teleki Pál)

Amit a „politikai tekintély” alatt érteni szokás, talán az *autoritás* kifejezéssel lehetne a legjobban visszaadni. Az autoritás bizonyos formája minden politikainak nevezhető szerveződésben megjelenik, azokban is, amelyek a legkevésbé sem tekinthetők autoritáriusnak. Autoritás híján maga a politikai rend is elképzelhetetlen lenne, hiszen az autoritásnak a dolgok egy meghatározott rendjében elfoglalt helyéből származik a politikai hatalomgyakorlás. Szerintem a legfontosabb kérdés ezzel kapcsolatban az, hogy egy politikai rendszerben mi az autoritás forrása, eredete, és miben nyilvánul meg az azt megalapozó általánosan elfogadott elv. Az autoritásról szólva von Kuehnelt-Leddihn megjegyzi: birtokosának minden körülmények között az a feladata, hogy tevékenysége a „közös jóra” irányuljon.¹ Ezt úgy is megfogalmazhatjuk: az a legitim autoritás, aki a hatalommal úgy él, hogy eközben összhangban áll az ésszerűség és a szeretet legfőbb követelményeivel. Egy ilyen uralkodó (a keresztény kultúrkörben) *leitourgosz theóusz*nak „Isten segítőtársának” tekinthető. A korlátlan hatalom azonban – az ember a keresztény hagyomány értelmében vett „bukott” természetével összhangban – nagyon könnyen a legrosszabb következményekhez is vezethet. Ezért a hatalmat mindig kimerítő vizsgálatnak kell alávetnünk azért, hogy felmérjük eredetét, célját és a hatalom birtokosainak eredendő irányultságait.

De mit is értünk pontosan a *politikai* autoritás alatt? Az autoritás elve kétségkívül különbözik a hatalométól, azonban e kettőt lehetetlen precízen különválasztani. A hatalom képzete általában együtt jár az autoritásával. Habár talán kevésbé világosan egyértelműen, de az autoritásban is megtalálható valami a hatalomból. Azt is gondolhatnánk, hogy az autoritás nem más, mint „legitim hatalom”. Azonban civilizációnként és korszakonként változhat, hogy mi számít a legitimáció kritériumának. A mai angolban az *authority* például jelenthet tekintélyt és hatalmat is. Ugyanakkor a hatalomra létezik egy külön kifejezés: *power*. Jelentésmezeje magában foglalja a hatalom mellett a képesség, erő, lehetőség, mód és tehetség értelmét is. Ezek pedig hiányoznak az *authority*ből, amely viszont jelenthet szakértelmet, joghatóságot és a jogosultságot. Theodor Mommsen a *Römisches Staatsrecht*ben az autoritást így definiálta: „kevesebb mint egy parancs és több mint egy tanács”.

¹ Erik von KUEHNELT-LEDDIHN: *Liberty or Equality*, Caxton, Caldwell, 1974, 165.

Az angol *authority*, ahogyan a magyar „autoritás”, eredetileg latin *auctoritas*-ből származik. Az *auctoritas* az antik Rómában leginkább egy személy társadalmi presztízisére utalt, illetve arra, hogy az eseményeket valaki milyen mértékben képes a saját érdeke, akarata szerint befolyásolni. Emellett az *auctoritas*-t a magánjogban használták úgy is, mint a családfő (*pater familias*) jogát arra, hogy legitimáljon bizonyos, a család körébe tartozó cselekvésformákat, például házasságok kötését – ilyen értelemben az *auctoritas* a fensőbbség egyfajta beleegyezését, jóváhagyását jelentette.

Politikailag a köztársaságkori Rómában *auctoritas*-t a szenátus tekintélyével kapcsolták össze (*auctoritas patrum*), a *potestas*-szal² és az *imperium*-mal szemben, amely a szenátus, a római nép és magisztrátusainak hatalmát jelentette. Ahogyan Cicero írja ennek kapcsán a *De legibus*-ban: „Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit”, vagyis: amíg a hatalom az emberekben nyugszik, az autoritás a szenátusé (*De legibus*, 3. 28). A császárkorban az *auctoritas principis*-ről beszéltek, amelynek eredetét Augustus *Res gestae*-jének 34. fejezetében találjuk meg: itt a princeps leírja, hogy a szenátus az autoritást kivételes érdemei okán ruházta át rá. Augustus még azt is megjegyzi itt, hogy polgártársait nem a rá ruházott hatalom, hanem a kivívott autoritás révén múlta felül.³

Jól ismert az a hármás felosztás, ahogyan Max Weber a politikai autoritás formáit osztályozta: eszerint beszélhetünk a karizmatikus, a racionális és a tradicionális autoritásról.⁴ Ez a felosztás azért is lényeges, mert szerintem az autoritás formájának e különbségei az uralom jogalapjának és a jogi gondolkodás háttérében meghúzódó *Weltanschauung*-nak a különbözőségéből fakadnak. Hangsúlyozni érdemes persze, hogy az autoritás e három formája természetesen nem minden esetben jelentkezik egymástól szorosan elkülönítve. (Ez különösen igaz lehet a premodernnek tekinthető történeti periódusra nézve.) Alapvetően szinte minden politikai rezsim tartalmaz ebből a háromból valamit, habár az arányok természetesen változhatnak.⁵

² Ebből a szóból származik le aztán az angol *power*.

³ „Hatodik és hetedik consulságom idején [Kr. e. 28–27], miután a polgárháborúnak véget vettem, a legfőbb hatalom közös egyetértéssel rám ruházott birtokában az állam ügyeinek intézését a magam hatalmából a senatus és a római nép kezébe tettem. Ezért az érdememért senatusi határozat alapján Augustusnak neveztek, és házam ajtófélfáját az egész nép nevében babérral díszítették, ajtóim fölé koszorút tűztek polgártársaim megmentésének jutalmául, és aranypajzsot helyeztek el a Curia Iuliában, melyet a felirat szerint a senatustól és a római néptől vitézségemért, nagylelkűségemért, igazságosságomért és jámborságomért kaptam. Ezután tekintély dolgában mindenkit fölülmúltam, hatalmam viszont semmivel sem volt több, mint hivatalbeli társaimnak.” *Res gestae divi Augusti = Görög-római szöveggyűjtemény*, szerk. Németh György, Osiris, Budapest, 2011.

⁴ Vö. MAX WEBER: *Politikai szociológia*, Helikon, Budapest, 2009.

⁵ Elég csak egy pillantást vetni például az ókori Hellász politikai térképére, hogy felfigyeljünk az adott kulturális cikluson belüli lehetséges autoritások diverzitására, a türannisz, a polisz-demokrácia vagy a „hellenisztikus” modellen alapuló királyság létezhetek egy időben, mint például Athén, Szürakusza és Makedónia esetében láthatjuk a Kr. e. 5. században. De ezek a kategóriák még egy adott államalakulaton belül és egy adott időpillanatban is keveredhetnek egymással, ahogyan ez Nagy Sándor monarchiája esetében is megfigyelhető. Egyáltalán nem beszélhetünk például a tómai császárság koráról úgy, mintha az tisztán a karizmatikus autoritást jelenítette volna meg (habár voltak ehhez kapcsolható elemei is). És nem beszélhetünk ehhez képest az európai középkor periódusáról sem olyan értelemben, mintha abban tisztán és kizárólagosan a tradicionális autoritás kifejeződése lenne. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a történelemben vannak bizonyos korszakok, amikor az autoritás valamelyik formájára helyeződik a hangsúly.

Platón, amikor úgy vélte, hogy létezik az igazságon alapuló „tökéletes államforma”, amely képessé teszi az emberi társadalmakat a végső (politikai) cél, vagyis az erényes élet (*areté*), azaz a boldogság (*eudaimonia*) elérésére, akkor hangsúlyozta: az államok vezetőinek keresniük és ismerniük kell a „Jó ideáját”. Ez egyet jelent azzal, hogy az *Államban* szereplő filozófus-királyok csupán azért térnek vissza a „barlangba” – vagyis a társadalomba –, és csak azért vállalják el annak vezetését, hogy így az egész társadalmat „a sötétségből a fényre vigyék”. Ilyen értelemben Platón filozófus-királya természetesen 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 helyezni. Ahogyan azt a korai dialógusok tanulságából leszűrhetjük: a jó ismerete ugyanaz, mint a „jóvá válás”. Azonban ahhoz, hogy a „jóvá válás” végbemehessen, szükség lenne arra is, hogy az állam polgárai engedelmeskedjenek a királynak. Vagyis szükséges hogy a király *autoritása* megalapozott legyen.

Kétségtelen, hogy ma, 2500 évvel Platón után általános a tekintély elvének meggyengülése, illetve a fogalom körül keletkezett zavar és tisztázatlanság. Olyannyira, hogy „tekintélyek nélküli demokráciákról” beszélhetünk.

Ahogyan bizonyos szerzők, például Molnár Tamás is látják: a jelenkorban nem csupán zavarról, hanem a tekintély komoly válságáról beszélhetünk. Az autoritás hanyatlak, vagy pedig az „igazi autoritás” helyét áltekinthetők foglalják el. És ez a folyamat nemcsak az államban, a politika világában, hanem az iskolában, a munkahelyen, az egyházban, a családban is végbe megy. Ahogyan Molnár fogalmaz *Az autoritás és ellenségeiben*:

„Az autoritás kötőanyag, amely együtt tartja az embereket, az a tényező, amely lehetővé teszi, hogy támaszkodjanak egymásra a társadalmi, materiális és kulturális tranzakciók során – pozitív, természetes tényező –, a természet feladataink, felelősségeink, életcéljaink szerint elválaszt minket egymástól, bizonyos szempontokból egyenlővé tesz, más szempontokból egyenlőtlenégeket eredményez – az egyenlőtlenesség kelti a vitát az autoritásról: ez szítja az ellenállást, amivel e fogalom azokban a korszakokban találkozunk, amelyekben izzik az egalitarizmus szenvedélye.”⁶

Kétségtelen, hogy a világpolitika és a politikai gondolkodás leginkább elfogadott fórumain ma a demokrácia tekinthető az egyedül „konszenzuálisan elfogadott” politikai formának. A demokráciától pedig elválaszthatatlan az egalitarizmus (egyenlőségpártiság) gondolata. A demokrácia nem szereti túlzottan hangsúlyozni az autoritást, hiszen úgy véli: az autoritással könnyű visszaélni. De vajon ismerjük-e annyira modern demokrácia természetét, hogy teljes bizonyossággal kijelenthessük: a demokrácia elve összeegyeztethető-e az autoritással?

Ahogyan például John Strachey írja:

A mai demokrácia nem más, mint a hatalom szélesítése a társadalomban. S minél szélesebb körű, annál inkább jelzi, hogy végül is fel fogja számolni önmagát. Mert ha minden

⁶ MOLNÁR Tamás: *Az autoritás és ellenségei*, Kairosz, Budapest, 2002, 8.

embernek egyforma hatalom jutna, senkinek sem volna hatalma a másik felett. Ez persze számunkra még távoli eszme: a tökéletes szabadságban megvalósuló tökéletes együttműködés eszméje.⁷

Ezt a véleményt számos, a modern demokráciát más-más nézőpontok szerint vizsgáló és egymástól nagyon különböző alapállásból kiinduló modern politikai gondolkodó elfogadta. A modern demokrácia elméletének egyik legmeghatározóbb felvilágosodáskori teoretikusa, az Edmund Burke-vel vitatkozó Thomas Paine például azért lelkesedett, hogy francia forradalom megszüntette az arisztokráciát:

A francia alkotmány kimondja, hogy *ne legyenek* címek, következésképp megszűnik az összes olyan bizonytalan eredetű osztály, melyeket egyes országokban »arisztokráciának«, másokban »nemességnek« neveznek, és a főrend EMBERRÉ magasztosul. [...] Egy jól megalapozott köztársaságban a kormányzás nem kínál semmiféle hitet az embertől azon felül, amit értelme nyújtani képes. Látja az egész rendszer értelmét, eredetét és működését, és mivel a rendszer akkor van a legjobban megalapozva, ha a legjobban megértik, az emberi képességek merészen működnek, és hatalmassá válnak ez alatt a kormányforma alatt.⁸

Paine szerint a kormányzat tulajdonképpen felesleges is, hiszen „a társadalom önmagát tartja fenn és kormányozza”, s egy civilizáció minél tökéletesebb, annál kevesebb alkalom nyílik benne a kormányzásra, mert annál jobban képes szabályozni a maga ügyeit és kormányozni önmagát. A demokrácia, ez az újnak nevezhető kormányzati rendszer Paine szerint lényegében a lehető legősibb, mert az ember eredeti, veleszületett jogain alapul. Ahogy a történelem előrehaladása folyamán a tudás felhalmozódik és a tudatlanság visszaszorul, az embereknek egyre kevésbé lesz szüksége arra, hogy egy *forum externum* iránymutatásait kövessék. Inkább a maguk erejére és tudására támaszkodva kormányozzák önmagukat. Paine képtelen elképzelni nagyobb ellentmondást, mint amely a régi kormányzatok princípiumai és az új társadalom igényei között feszül: „a régi rendszerű kormányzat a hatalom bitorlása önös érdekekért, az új rendszerű a hatalom átruházása a társadalom közös javáért”.⁹

Bibó István a hatalom eredetéről vallott gondolataiban pregnánsan köszönnek vissza azok az érvek, amelyek a demokrácia elméletét az újkorban megteremtették. Mint például az arisztokrácia- és elitellenesség, az emberek közötti szilárd hierarchiának – mint a társadalom egy fontos szervező elvének – tagadása, és a feltételezés, hogy a hatalom ténye már maga valamifajta „hiba a rendszerben”, amelyet „a tisztán emberiként jellemezhető halálfélelem” hozna létre. Bibó azt is feltételezi, hogy a hatalom „anomáliája” mintegy felszámolható, azáltal, hogy a „hibákat”, amelyek megjelenéséhez vezetjük, mintegy „korigáljuk”. Ahogyan ő fogalmaz: a modernitás programjának végső értelme a hatalmi és uralmi viszonyok megszüntetése és egy

⁷ JOHN STRACHEY: *Contemporary Capitalism*, Random House, New York, 1956, 217.

⁸ THOMAS PAINE: *Az ember jogai*, Osiris, Budapest, 1995, 53–54.

⁹ *Uo.*, 134–142.

igazságos anarchia elérése. Vagyis az állam „megszüntetve megőrzése”, humanizálása, végül pedig teljes feloldása a társadalomban. Mint írja:

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 erőszak 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.¹⁰

Azonban arra a kérdésre, hogy „vajon a demokrácia-e a legkevésbé rossz politikai rendszer a világon”, az egész antik, középkori és koraújkori politikai gondolkodás egyértelmű nemmel felelne.¹¹ A demokrácia általános azonosítása a többség zsarnokságával egészen a 19. század közepéig általános volt, s a demokrácia fogalma csak ezt követően változott „hirtelenjében” az elképzelhető legjobb politikai berendezkedéssé és lett a szabadság legkiválóbb őrévé. Hosszadalmas folyamat volt, amíg a demokrácia eszméje teljes mértékben elfogadottá, sőt szinte egyeduralmódóvá vált a politikai gondolkodásban. A filozófiatörténet azon kiemelkedő gondolkodói közül azok, akik foglalkoztak vele, a demokráciát elvetették, mint Platón és Arisztotelész. Vagy szkeptikusak maradtak vele szemben, mint Hume és Kant, esetleg Tocqueville-hez hasonlóan figyelmeztettek a demokrácia veszélyeire – még akkor is, ha eljövetelet elkerülhetetlennek tartották. A demokráciáért leginkább az olyan forradalmár hajlamú írók lelkesedtek, mint William Walvyn, Thomas Rainsborough vagy John Lilburne, később pedig olyan radikálisok, mint Thomas Paine és Mary Wollstonecraft. Mások, akik valamilyen okból a monarchiaellenesek voltak, nem a demokrácia, hanem a cicerói ihletettséggű republikánus hagyomány eszméihez kötődtek – például Montesquieu vagy az amerikai alapítók atyák.

A demokrácia – amelyet Platón és Arisztotelész még a rossz kormányzat tipikus példájának tartott – a modern (kortárs) politikafilozófiai diskurzusokban egyértelműen az egyetlen elfogadható berendezkedés, az egyetlen *politeia* szintjére emelkedett.¹² Egy ilyen gondolkodás szerint a „felnöött” és a szabadságot egyre növekvő mértékben megvalósító emberiség számára kizárólag a demokráciát lehet és kell mindenben érvényesíteni. Minden, ami ezt korlátozza,

¹⁰ BIBÓ István: *Az európai társadalomfejlődés értelme* = Uő.: *Válogatott tanulmányok*, III., Magvető, Budapest, 1986, 60 és 96.

¹¹ A demokrácia szó, az ókori görög demokráciák elszigetelt esetét követően, csak Rousseau-nál kap először egyértelműen pozitív jelentést, *A társadalmi szerződésről* című művében azonban ő is csak kis népek, városállamok kormányzatának ajánlja, másrészt pedig a demokráciát túl tökéletesnek, az embereket pedig túl tökéletlennek tartja ahhoz, hogy benne élhessenek. („Ha volna nép, amely csupa istenekből állna, az a nép demokratikus kormányzat alatt élne. Az embereknek azonban nem való ilyen tökéletes kormányzat.” Jean-Jacques ROUSSEAU: *Értekezések és filozófiai levelek*, ford. Kiss János, Magyar Helikon, Budapest, 1978, 532–533.)

¹² Itt csak említést teszek róla, hogy amellet hogy mind Platón, mind Arisztotelész azt sugallják, lényegileg csupán egyetlen államforma érdemes az „állam” megnevezésre, Platón *Államának* görög címe – *Politeia* – megegyezik Arisztotelész „legideálisabb államformájával”, amelynek elnevezése szintén *politeia*, vagyis egyszerűen: állam.

csak és kizárólag negatívum lehet. A tekintély elve például egy ilyen gondolkodás számára összefügg a „tekintélyelvű rezsimekkel”, a *diktatúrával*. Márpedig ez a politikai színtéren elképzelhető legnagyobb veszély, a demokrácia ellentéte. A demokráciát gyengítő vagy mérseklő tényezők máris egy lépést jelentenek az örökké sötét árnyékot vető és mindig valahol a háttérben kísértő diktatúra felé. Ez a két alapelv megtestesíthetné a „szabadságot”, illetve az „elnyomást”.

A demokrácia ma egyszerűen lehet kormányzati rendszer, ideológia, hitvallás, a „jó rend” szinonimája, de lehet csupán eljárások egyszerű rendszere is, amelynek bármi is legyen az eredménye, a tény, hogy ezen eljárások „demokratikusak”, már *ab ovo* garantálja legitimitásukat. Pedig a szó eredeti etimológiája szerint a demokrácia egyszerűen csak „a nép hatalma”. Megfigyelhető, hogy az eredeti kifejezésben nem a tekintély, hanem kifejezetten az erő, hatalom (*kratosz – κράτος*) szerepel. Ahogyan Kuehnelt-Leddihn megjegyzi, „demokrácia a nép, a *δημος* [démosz] hatalma, amely a *Κράτος*-on, vagyis az erőn nyugszik, a kifejezésnek abban az értelmében, amely egyfajta brutalitást is magában foglal, tehát nem beszélünk a monarchia mintájára »demarchiáról«”.¹³ Az uralom – amelyet a görögben az *ἀρχή* szóval fejezhetünk ki. Az *ἀρχή*-t találjuk meg például a monarchia szóban, amely Arisztotelész szerint „egyetlen személynek az emberek feletti uralma a közös jó érdekében”.

Ma a demokrácia fogalma olyan általános tiszteletnek örvend, hogy intézetek alakulnak a különböző államokban fennálló „demokratikus deficit” mérésére, érmekeket és kitüntetésekkel osztanak a „demokrácia megerősítését” jutalmazandó, s amikor kritikával illetnek egy bizonyos politikai rendszert, az első és legsúlyosabb vád vele kapcsolatban az, hogy „nem eléggé demokratikus”. Amely államot vagy kormányt ilyesféle vádakkal illetnek, az a legnagyobb természetességgel, felháborodottan utasítja vissza e megbélyegző címkét. Mintha olyasféle dologról szó, amely már-már a *halálos bűn* fogalmát is kimeríti, s a megbélyegzett igyekszik felháborodottan bírálóira visszafordítani azt. Úgy tűnik: sok esetben az a helyzet áll elő, hogy mielőtt még megbizonyosodnánk a demokrácia *per se* üdvös voltáról, vagy egyáltalán tisztáznánk e fogalom mélyebb, nem propagandisztikusan értett *jelentését*, számot vetnénk értelmezésének *lehetőségeivel* és egyáltalában a demokratikusnak mondott politikai rendszerek gyakorlati következményeivel, megteszik azt az „igazságos társadalom fokmérőjének”.

Ezzel szemben Arisztotelész például még így fogalmazott a *Politikában*:

[A demokráciában] többen kormányoznak, de mindenki a maga feje szerint. Az ilyen gondolkodású nép, mint afféle egyeduralkodó, kizárólagos hatalomra törekszik, mert nem áll a törvény alatt, despotává lesz, s így hízgelők tesznek szert tekintélyre; olyan is ez a demokrácia, mint a monarchikus formák közt a türannisz [...] a népszavazás itt ugyanaz, mint amott a parancs [...] mindenben a népszavazás az uralkodó és nem a törvény. Az efféle államban a szabadság mindenben annyira túlbujánzik, hogy még a magánháznak sincs többé parancsolója [...] a tisztesség teljesen kivész, úgyhogy emiatt mindenki

¹³ Az *ἀρχή* (arkhé) elsődleges jelentése: 'kezdés, eredet', másodlagos jelentése pedig: 'szuverenitás, domináció, autoritás'. Mindez Kuehnelt-Leddihn szerint elvileg szembeállítható volna az ún. „monokráciával”, amely a *kratoszon* nyugvó zsarnoki monarchia példája volna, s ez alatt az arisztotelészi államformát mintájára egyetlen ember korlátlan (zsarnoki) uralma volna érthető. (KUEHNELT-LEDDIHN: *I. m.*, 27.)

egészen szabad lehet [...] a tanító fél tanulóitól és a kedvükben jár, a tanulók megvetik tanítóikat [...] a törvényekre sincsenek többé tekintettel, azért, hogy még a legkisebb mértékben se legyen uruk [...] ebből az elfajzott szabadosságból.¹⁴

Edmund Burke, amikor a *Töprengések a francia forradalomról* című, könyv méretű levelében megtámadta a forradalmat, akkor nemcsak a franciaországi változások aktuálpolitikai felvetéseire válaszolt, hanem sorra cáfolta meg azokat a premisszákat is, amelyek a forradalmat előkészítő filozófiai áramlatokban jelentek meg. Ilyen például a „természetes jogok” eszméje, a racionalista kontraktarianizmus vagy az antiarisztokratikus attitűd helyessége. Ahogyan közel kétszáz évvel később Gadamer az *Igazság és módszer*ben, ő is a „legitim előítéletek” jótékony voltát hangsúlyozza. Ahogyan Gadamer fogalmaz: az autoritás nemcsak a vak engedelmes-ségből fakadhat, hanem a nagyobb bölcsesség „elismerésének és felismerésének” aktusából is, s ahogyan vannak káros, úgy vannak hasznos előítéletek is. „Ha a tekintély érvénye saját ítéletünk helyét foglalja el, akkor az autoritás valóban előítéletek forrása. De ez nem zárja ki, hogy igazságok forrása is lehet, s a felvilágosodás ezt nem ismerte fel, amikor egyáltalán minden előítéletet lejáratott.”¹⁵ Gadamer szerint aki teljes mértékben elutasítja a hagyományt, az elutasítja saját történeti létét, az egyetemes kultúra kontinuitásába való beágyazódottságát is, és ezáltal az individuális ész bizonytalanságának szolgáltatja ki magát.

Alexis de Tocqueville, aki az újkori demokrácia talán leglelküimeretesebb és legobjektívabb vizsgálója volt, már igen korán megjegyezte, hogy az egalitarizmus nem mutat törvényszerűen a vágyott autonómia (*autarkhia*) irányába, hanem jelen vannak olyan tényezők is, mint a homogenizáció és a kollektivizmus. Ha a modern demokrácia fogalmának és mibenlétének kétségtelenül sokrétű és ellentmondásos problematikáját vizsgáljuk, nem kerülheti el a figyelmünket az a tény, amit Tocqueville „a többség zsarnokságának” nevezett. Tocqueville hangsúlyozta, hogy a demokrácia látszólagos individualizmusának másik oldala a kollektivizmus. Vagyis éppen azáltal, hogy a demokrácia az egyént elszigetelte és kiszakította a rendiség premodern formáiban rögzített helyéről, nemcsak felszabadította, hanem ki is szolgáltatta azoknak az erőknél, amelytől eddig relatíve védett volt.¹⁶ A zsarnokság ugyanis nemcsak az egyén vagy az állam zsarnoksága lehet, hanem egy ennél sokkal veszélyesebb és mélyebb zsarnokság is. Nem (csak) az állam, hanem a társadalom zsarnoksága is leselkedik a történelem és a hagyomány mélyebb összefüggéseiből kiszakított egyénre. A létezők közötti ontikus különbségek tagadása egy absztrakt „egységre” való redukciót vetít előre. Ez azonban nem organikus egység, hanem mechanikus egyenlőség, amelyben a „népuralom” egy olyan civilizáció képét is hordozhatja, ahol az emberek közötti természetes különbözőség tagadása nem (csak) a külső hatalom beavatkozása révén nyilvánul meg, hanem ennél sokkal veszélyesebb módon, egyfajta belső konformizmus által. A demokrácia alapelve ugyanis, hogy a kormányzók és a kormányzottak csupán a funkció tekintetében különböznek egymástól. És ha ez az ideál, akkor a közepszerűség lesz mércévé.

¹⁴ ARISZTOTELÉSZ: *Politika*, 1292a (Szabó Miklós fordítása, Gondolat, Budapest, 1969, 183).

¹⁵ Hans-Georg GADAMER: *Igazság és módszer*, Osiris, Budapest, 2003, 313.

¹⁶ „Így hát a despotizmus éppen azokat a bűnöket szüli, amelyeket az egyenlőség is elősegít [...] E két dolog, a despotizmus és az egyenlőség – veszélyesen kiegészíti és kölcsönösen segíti a másikat.” Alexis de TOCQUEVILLE: *Az amerikai demokrácia*, Európa, Budapest, 1993, 716.

Elméletben minden kormányzottból lehet kormányzó és *vice versa*, mert a demokráciában az elemek egymással (elméletben korlátlanul) *felcserélhetőek*. Ez pedig azt jelenti, hogy egyik elem sem jelent valamilyen minőségi többletet egy másikhoz képest. A gyakorlatban ez annyit tesz, mintha tökéletesen *egyenlő* „súlyú” vagy „nagyságú” egységekkel dolgoznánk. Vagyis a demokrácia végülis azt mondja ki, hogy (elvben legalábbis) „mindenki alkalmas mindenre”. Azonban már ez a megállapítás sem tűnik feltétlenül igaznak.¹⁷ Így juthatunk el, demokráciát minden egyéb mellékjelentésétől megtisztítva, a fogalom legszűkebb értelmezéséhez, amely elsősorban az *egyenlőség*, ebből következően pedig a *többség* elvének állítása.

A demokráciában a kiemelkedő ember helyett – akire egyébként is gyanakvással tekint – az autoritást a *mennyiség* helyettesíti, sőt szinte azt mondhatnánk: képviseli. Hiszen ha „mindenki egyenlő”, akkor senki sem „különleges”. Az igazság eldöntésének egyetlen módja: a többség szava. Vagyis: a legnagyobb tekintélye annak lesz, akire a legtöbb hallgatnak. Azonban mi bizonyítja azt, hogy annak van igaza, akit a többség követ? Mi a bizonyítéka annak, hogy a többség nem vezethető félre, vagy annak, hogy azért mert valami „több”, akkor automatikusan „jobb” is?¹⁸ Hasonlóan igazolhatatlan ez, mint Marxnak és Engelsnek az a tézise, hogy a természetben létezik olyan törvény, amely a *mennyiségi változásoknak minőségi változásokba való átcsapását jelenti*. Az élő természetben azonban nem bizonyítható be a tudatnak az anyagból (vagy ahogyan a kifejezést például a pszichoanalízis használja, a „tudattalانبól”) való spontán keletkezése. Ahogyan az sem, hogy az anyagban végmenenő horizontális változtatások vertikális ugrást eredményeznek. Magyarán, a „mennyiség átcsap minőségbe” tétel kontrafaktuális, és sokkal inkább igaznak tűnik a népi bölcsesség: „a mennyiség a minőség rovására”. Vagyis kimondható, hogy a mennyiség elve valójában egy olyan *álmínőség*, amely csak azok számára lehet meggyőző, akik ismeretelméletileg – akár öntudatlanul is, de – elfogadják a materializmust. A modern politika, úgy tűnik, így tesz, hiszen a mennyiség elvének elfogadása materializmust jelent, és mindannak kizárását, ami az igazság alapelvét, a platóni „Jó” mintájára, egy abszolút forrásból vezet le.

¹⁷ Azzal ugyan még egyet lehet érteni, hogy sohasem tudhatjuk, egy alapvetően kvalifikálatlannak látszó személyben milyen rejtett lehetőségek bújhatnak meg, mivel arányaiban és a társadalom egészét tekintve első pillantásra nem tűnik túl nagyak azok száma, akiket úgymond döntésre abszolút képtelennek lehetne tekinteni. Ez az érvelés azonban magában foglal egy feltételezést, egy implicit antropológiai előítéletet, nevezetesen az optimizmust, amely a szükséges neutralitással összevetve éppúgy elvetendő, mint a túlzott és indokolatlan pesszimizmus. Amennyiben a körülményekhez képest a lehető legoptimálisabb politikai berendezkedésre törekszünk, igazolhatatlan tűnik egy olyan álláspont, amely egy ennyire bizonytalan előfeltevésen nyugszik. Mindenütt azt tapasztaljuk, hogy az egyének képességei, tudása, moralitása, intelligenciája között még uniformizált oktatás vagy a többé-kevésbé azonosnak tekinthető létkörülmények ellenére is rendkívüli különbségek mutatkoznak. Teljességgel kiszámíthatatlan, hogy a képességek hogyan oszlanak meg a társadalomban – és azt végeredményben nem az oktatás, nem a nevelés, nem a szociális helyzet, nem a genetikailag kódolt adottságok, nem a környezet, nem a kultúra és nem földrajzi tér dönti el, hanem ezek rendkívül komplex összjátéka. Valamilyen fajta adottsággal természetesen szinte minden ember rendelkezik, és szinte lehetetlenség volna olyasvalakit találnunk, akinek semmiféle képessége ne lenne. Azonban az emberek különböző adottságai *nem feltétlenül ugyanarra és nem mindenre* predestinálják az illetőt.

¹⁸ A legkézenfekvőbb példaként arra, hogy „a több szem többet lát” elv mennyire bizonytalan talajon áll, talán utalhatnánk arra a keresztény kultúrkörben viszonylag jól ismert, Jézus perével kapcsolatos evangéliumi jelenetre, amely sokat elárul a nép „befolyásolhatatlanságról” amely nép – megfelelő előkészítés után – a „Feszítsd meg őt!” (Mk 15,14) kiáltással válaszolt Pilátus kérdésére. Az említett esetben senki sem állíthatja, hogy nem egy teljesen „népi” és teljesen „többségi” döntés történt.

A „tekintélyuralmi rendszer” többnyire, mai szóhasználatunkban valamilyen diktatúrát vagy „autoritárius rezsimet” jelöl. (Amely azonban leginkább „féldiktatúraként” írható le.) Leginkább erre az uralmi formára vonatkoztatható az, amit Max Weber „karizmatikus autoritásként” jellemezte. A diktatúrának azonban a jelenlegi politika-filozófiai diskurzusban a hatalom legitim gyakorlásához igazából nincs köze. Míg a demokrácia és a törvények uralma, valamint a jogbiztonság és a jogállam egyet jelentenek, addig a „diktatúra” alatt az összes olyan hatalomgyakorlási mód értendő, amely ezeket nélkülözi.

Kétségtelen, hogy modern korszak politikájának egyik legfontosabb és egyben leginkább szembetűnő jelensége éppen a „tömeg” megjelenése volt. Természetesen a tömeg-jelenség az ezt megelőző korszakokban sem ismeretlen, azonban korábban inkább egy differenciált és kvalifikált sokaságról beszélhetünk, mint például az ókori demokráciák és köztársaságok esetében. A modern tömeg azonban, amely a rendi határok elmosásával keletkezett, nem az „egyenlő” individuumok vágyott közösségeként jött létre, hanem sokkal inkább valami „alaktalan” entitásként. A tömegben pedig a gondolkodás világosságát gyakran felváltotta az irracionális érzelmi impulzusok világa, amely aztán egy alkalmas demagóg korlátlan manipulációjának tárgya lehetett.¹⁹ A tömeggel együtt, szinte párhuzamosan megjelentek azok is, akik hivatkoznak erre a tömegre és felhasználják azt céljaik elérése érdekében. Az olyan, modernnek tekinthető „néptribunok”, mint például Napóleon, Lenin vagy Hitler, a tömeget, amely nélkülük nem bírt sajátos formával, mintegy „megformálták”: vagyis eszmékkel és politikai célokkal látták el (s közben manipulálták is).

A modern diktátor kétségkívül olyan figura, aki mindenbe beleavatkozik, aki mindenütt jelen van, aki mindent mindenkinél jobban tud, aki mindent felügyel és minden szálát személyesen mozgat, aki nem arisztokratikusan *elkülönül*, hanem inkább módon *összeolvad* a társadalommal, sőt aki magát tekinti a társadalom perszónifikációjának. És éppen ebben az összeolvadásban rejlik a diktátor tekintélyének, autoritásának az alapja. Ahogyan például Hitler egyszer állítólag kijelentette: „minden hatalom alapja a népszerűség”. Mindez pedig éppenséggel csak azért lehetséges, mert szuverenitását, a demokratához hasonlóan, a modern diktátor is a „népre” (tömegre) alapozza, egyáltalán nem tagadva meg a rousseau-i demokrácia legfőbb alapelvét, az *általános akaratot*, csupán más értelmet ad neki. A parlament helyett ő maga személyesíti meg a nép *általános akaratát*, és a nép ezt is látja megtestesülni a diktátor személyében, így módon legitimációs elvet szolgáltatva számára.

Egyáltalán nem magától értetődő tehát, hogy a modern diktatúrák valami olyasmit jelenítenek meg, ami a demokrácia *sui generis* ellentéte volna. Amennyiben valamiféle reakciót jelelnének is meg a demokráciával szemben, akkor sokkal inkább azt mondhatnánk, a modern demokrácia forradalmi ideológiájának valamely „totalitárius” irányzatát képviselik. És ilyen értelemben tulajdonképpen joggal beszélhetek a bolsevikok „népi demokráciáról” (habár ez a kifejezés már önmagában vét a nyelvtan elemi szabályai ellen, vö. „népi népuralom”), a náci „germán demokráciáról” (Goebbels), az olasz fasiszták autoritárius/totalitárius demokráciáról (Gentile), a spanyol falangisták pedig „organikus demokráciáról”.

¹⁹ Ahogy Henry Louis Mencken fogalmazott némileg szarkasztikusan: a demagóg „olyan valaki, aki olyan tanokat hirdet, amikről tudja, hogy hamisak, olyan embereknek, akikről tudja, hogy idioták”.

Használhatták, hiszen mind a modern diktatúra, mind a demokrácia ideológiájában közös az egalitarizmus. Bár szokás azt állítani, hogy a totalitárius rezsimek ideológusai szándékosan hamisítanak, hiszen az általuk demokráciának (is) nevezett berendezkedések nyíltan antiparlamentáris államok. Azonban egy mélyebb vizsgálat nyilvánvalóvá teszi, hogy a parlamentarizmus eredete nem kifejezetten demokratikus, hanem inkább arisztokratikus, a sokat emlegetett *Rule of Law* pedig nem a demokrácia, inkább az „alkotmányosság” kritériuma, mely fogalmakat nem szabadna összemosni.²⁰ Könnyen beláthatjuk, hogy valamely politikai rendszerben a hatalom lehet korlátozott, ettől még az korántsem válik demokráciává, de még feltétlenül „demokratikussá” sem. Ezzel szemben ki kell jelentenünk, hogy a hatalom korlátozásának elve mindig is részét képezte a klasszikus politikaelmélet nem demokráciára vonatkozó elképzeléseinek is, ahogyan az már Platónnál megjelenik a *Törvényekben* és az *Államférfiben*. De még az „abszolutista” elméleteknek is része lehetett, mint például láthatjuk azt Bodinnál, és Bousset-nél. A „jog uralmáról” szintén nem beszélhetünk olyan koncepcióként, amely kizárólag a demokráciára volna alkalmazható, hiszen az szintén olyan antik gyökerekkel bír, amelyeket egyaránt alkalmazhattak a nem demokratikus értelemben vett köztársaságra, Cicerónál a római *res publicára* vagy Platónnál és Arisztotelésznel a monarchiára és a „vegyes” kormányformákra. A hatalom-megosztás semmi esetre sem *par excellence* demokratikus alapelv, az „osztott szuverenitás” éppen hogy ellenkezni látszik a népszuverenitás rousseau-i korlátlanágával. Ha a nép nem korlátlanul szuverén, egyáltalán nem beszélhetnénk *per definitonem* a „nép hatalmáról”, hiszen ez azt jelentené, hogy a nép alá van vetve valamely rajta kívülálló hatalomnak.

Ahogy Benjamin Disraeli egyszer megjegyezte: „egy fejlett nemzet a monarchia felé hajlik”. Ha a nép megvezethető egy demagóg által, akkor szemlátomást hibás logikának tűnik egy ilyen fórumot felruházni a végső autoritással. Egy demokráciában, ahol az államfő, az elnök vagy a köztársasági elnök maga is gyakran valamely lobb, párt vagy politikai irányzat lekötöztetettje, nem egy esetben egyenesen bábfigurája, soha nem rendelkezik a kellő autoritással ahhoz, hogy szükség esetén a negatív folyamatokat meg tudja gátolni.²¹ Ha a szuverenitás teljessége a népé, és a nép homogén kategóriája az egyenlőség alapelve szerint mindenkiben magában foglal az egyszerű állampolgártól az elnökig, a „nép mindenkori akarata” úgy kötelez, mintha az egyén saját akarata lenne. Ezt mondja ki Rousseau, és ebben a helyzetben nincs valódi fellebbezési lehetőség, nem létezik egy *forum externum*, amely a többségi akaratot korlátozná. Pedig a többség zsarnokságának, az ehhez kapcsolható pusztító demagógiának semmi sem lehet hatásosabb ellenszere annál, ha az államszervezet struktúrájában megtalálható egy olyan semleges, stabil, a napi politikai gyakorlatot, az „aktualitást” meghaladó és transzcendáló centrum, amely nem elkötelezettje egyik vagy másik lobbának sem, nem függ az aktuális többség mindig bizonytalan és gyakran éppenséggel irracionális akaratától. Olyan például, amely a weberi „tradicionális autoritás” elve alapján működik.

²⁰ Ezzel kapcsolatban lásd például Michael OAKESHOTT: *Politikai racionalizmus*, Új Mandátum, Budapest, 2001, 404–405.

²¹ Molnár Tamás a modern politikai rendszerek természetét vizsgálva két fontos elvet fektetett le. Az egyik az, hogy „autoritás nélkül nincs szabadság”, a másik pedig az „elit rejtett álarcviselésére” vonatkozik, arra utalva, hogy a demokratikus rendszerek, amelyek névleg elitellenesek, valójában maguk sincsenek meg valamiféle elit nélkül: a „nép” ugyanis képtelen az önmaga feletti kormányzásra. (Lásd például Molnár *A modernség politikai elvei és Liberális hegemonia* című műveit.)

Kétségtelen, hogy a hatalmat korlátozni kell, ahogyan az is biztosnak tűnik, hogy a választások rotációs mechanizmusa nem az egyetlen módszer az ilyen korlátok felállítására. A nem választott, vagy csak részben választott hatalmi koncentrációk egymást sakkban tartó rendszerei is korlátozzák az abszolút hatalmat. A gyakorlatban nehezen igazolható az a premissza, hogy a nem választott elit hatalma *azért* korlátlan, *mert* nem választott. Az is kétséges, hogy ha egy elitet választanak, akkor a hatalom *feltétlenül* korlátozott lesz. De egyáltalán feltehető a kérdés, hogy jogosan keressük-e minden rossznak az eredetét a hatalomban és eközben joggal várjuk-e el, hogy a hatalom egy lehetséges jövőben kiküszöbölhető? (Ahogyan például Bibó teszi.) Kétségtelen, hogy a hatalom válhat zsarnokivá, ám az ún. *Acton-formula* („Minden hatalom korrumpál, az abszolút hatalom viszont abszolút módon korrumpál”) kétségkívül elnagyolt. A hatalom korrumpálhat, de ha mindez szükségszerűen így volna, akkor a történelem összes „abszolút” hatalmú királyának, pápájának és császárának gazembernek és zsarnoknak, vagy legalábbis valamiképpen romlott lelkületű embernek kellene lennie. Ez pedig még a legrosszabb indulattal sem állítható, még akkor sem, ha az uralkodók között alkalmasint valóban találunk ilyeneket is. A hatalom eleve megromtó természetét tekintve nem bizonyító érvényű a 20. századi totalitarizmusok köréből 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 végrehajtott vérengzéseire gondolunk. A 20. századi totalitarizmusok bűneit elsősorban 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 előképet látva a francia forradalom (vagy éppen Cromwell) köztársaságában. A közvetlenül megnyilvánuló, hatalom feletti kontroll viszonylag nagy lehet egy demokráciában, ez azonban kétségkívül nem akadályozza meg abban, hogy a hatalmat önkényesen gyakorolják. Ezen az sem változtat, ha Raymond Aron nyomán megkülönböztetjük egymástól a „liberális” és a „totalitárius” demokráciákat. A jogállam elképzelésére utalva pedig nem feledkezhetünk meg arról, hogy magának a jognak a fogalma válik relatívvá és önigazolóvá, amennyiben forrása csupán egy fiktív szuverén, a „népakarat”, amelynek nevében bármit és bárminek az ellenkezőjét végre lehet hajtani.

Úgy vélem, talán nem túlzás kijelenteni: a demokráciában az autoritás tulajdonképpen azért van válságban, mert a pusztán mennyiségből nem következhet igazi tekintély. A mennyiség ugyanis mindig relatív, és az, „ami soha nem azonos önmagával”, nem képes felébreszteni az igazi tisztelet, az igazi tekintély és az igazi *fensőbbiség* intuícóját. Azt, aminek az ember – ahogyan Burke írja – „szabadon és büszkén alárendelődhet”. Ehhez ugyanis a relativumok világán túlmutató transzcendencia elismerése is kellene. Ha az állam célja önmagában van, vagyis ha az állam nem mutat túl önmagán, akkor egy ilyen transzcendencia elképzelhetetlen, és számolhatunk azzal, hogy a tekintély elve tovább csorbul. A tekintély ilyen igazolása kétségkívül összefügg egy, az anyagon túli princípium, egy természetfeletti rend elismerésével – vagyis az állam lényegét és igazolását nem önmagában, hanem egy magasabb ideában találja meg. Ha a platóni „Jó” ideája közvetlenül megnyilvánítja a természetfeletti rendet, akkor a görög bölcselő szerint mindaz, ami „Jó” felé tart, vagyis Istenhez, a létezés forrásához vezet, az maga is jó.