Egedy Gergely

Konzervatív gondolkodás és politika az Egyesült Államokban

John Adamstől Russell Kirkig

SZÁZADVÉG Alapítvány

SZÁZADVÉG Alapítvány

Egedy Gergely

Konzervatív gondolkodás és politika az Egyesült Államokban

John Adamstől Russell Kirkig

SZÁZADVÉG Alapítvány

A kötet megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatta.

© Egedy Gergely, 2014
© Századvég Kiadó, 2014

Felelős kiadó: a Századvég Kiadó vezetője
Olvasószerkesztő: Lehotka Gábor
Könyvterv: Varga Júlia

Nyomta: AduPrint Kft.
Felelős vezető: Tóth Zoltán

ISBN 978-615-5164-15-6

Tartalom

BEVEZETÉS 11

I. AZ ALAPÍTÓ ATYÁK ÖRÖKSÉGE 17
A puritán szemlélet „konzervatív" vonásai 19
A brit minta 22
A lojalista tradíció 25
A hatalom megosztásának dicsérete 28
A függetlenségi háború: forradalom vagy önvédelem? 30

II. AZ ALKOTMÁNY ÉS A FÖDERALISTÁK 33
Az alkotmány konzervatív karaktere 34
A föderalista érvei 38
Hamilton vitatott öröksége 42

III. JOHN ADAMS: A „KIEGYENSÚLYOZOTT KORMÁNYZAT" ELŐNYEI 47
Antropológiai pesszimizmus 48
A társadalmi egyensúly és az arisztokrácia szerepe 53
Értekezés Daviláról 57

SZÁZADVÉG Alapítvány

IV. DEFENZÍVÁBAN, AZ ÁR ELLEN: MARSHALL ÉS COOPER 63
Jeffersontól Jacksonig 64
John Marshall és a Legfelsőbb Bíróság 66
Cooper: Az amerikai demokrata 69
A hamiltoni örökség elutasítása 72
A demokrácia előnyei 76
A demokrácia hátrányai és a közvélemény uralma 80
Demagógok és pártok 84

V. A DÉL KONZERVATIVIZMUSA: GEORGE FITZHUGH ÉS JOHN C. CALHOUN 89
A rabszolgatartás konjunktúrája és az abolicionisták fellépése 89
Szociológia a Dél számára: Fitzhugh apológiája 92
Mindenki kannibál! 96
Calhoun és a kisebbség védelmének az elve 100
A demokrácia görög modellje 103
A többség fogalmának az átértelmezése 109
A Diskurzus: az amerikai föderáció természetrajza 114

VI. AZ UTÓPIZMUS ELLENÉBEN: HAWTHORNE ÉS BROWNSON 121
A bűn jelenvalósága: Hawthorne 123
Orestes Brownson: társadalomkritika és ortodoxia 129
Szocializmus és az egyház 134
A liberalizmus és a demokrácia kritikája 140

VII. „LAISSEZ FAIRE KONZERVATIVIZMUS"? 145
Az „aranyozott kor" 147
A konzervativizmus „elrablása" 152
Sumner: Népszokások 154
Érték és rang a társadalmi piramisban 160
A tőke dicsérete 162

SZÁZADVÉG Alapítvány

VIII. A KULTÚRA KONZERVATÍV VÉDELMEZŐJE: HENRY ADAMS . . . 169
Az amerikai Tocqueville 171
A jeffersoni elvek bírálata 173
A demokrácia regénye 177
A középkor vonzásában: a Szűz és a dinamó 180
Az évszázad önarcképe 186
„Konzervatív keresztény anarchista" 190

IX. AZ „ÚJ HUMANIZMUS": BABBITT ÉS MORE 193
A progresszió kora 194
A humanizmus meghatározása 197
Rousseau és Bacon – Babbitt olvasatában 201
Minőségi és mennyiség demokrácia 206
Kelet és Nyugat 214
More és a demokrácia arisztokráciája 216
Az igazságosság dilemmája 220
A magántulajdon legitimálása 225
A felsőoktatás funkciója 227

X. KOZMOPOLITA ANTILIBERALIZMUS: SANTAYANA 231
Paradoxonok sora 232
Az amerikai gondolkodás kettőssége 235
Angol szabadság Amerikában 242
A liberalizmus iróniája 244

XI. A TÖMEGDEMOKRÁCIA MINT AZ IRIGYSÉG RENDSZERE: MENCKEN 253
„Baltimore bölcse" 255
A „demokratikus ember" jellemzése 257
A demokrácia gyakorlata és a csalás tudománya 262
Az irigység emancipációja 265

SZÁZADVÉG Alapítvány

XII. A DÉL LÁZADÁSA 271
Dél eszméje 272
Észak agrárius kritikája 276
Identitás és vallás 281
Az iparosodás kihívása és a Dél lehetőségei 284
Nacionalizmus vagy modernitáskritika? 287

XIII. ELLENSÉGÜNK, AZ ÁLLAM: NOCK 293
Roosevelt és a New Deal 294
Anarchizmus és „minarchizmus" 296
Kormányzat versus állam? 299
Gyarmatból állam – és Jefferson különvéleménye 303
Roosevelt államcsínye 305

XIV. NIEBUHR AZ EMBERI TERMÉSZETRŐL 309
Morális ember – immorális társadalom 311
A fény és a sötétség gyermekei 315
Önérdek kontra közérdek 318

XV. „TULIPÁNOK A SIVATAGBAN": A KONZERVATÍV RENESZÁNSZ . 323
A libertárius impulzus: Hayek, Mises, Rand 324
Katolikusok és emigránsok 327

XVI. A NOMINALIZMUS CSŐDJE: WEAVER 331
Partikularitás és univerzalitás összekapcsolása 333
A „metafizikai álom" elvesztése és a forma szerepe 337
A „nagy sztereoptikon" 340
Szemantika és apagyilkosság 345
A Dél platonizmusa 348

SZÁZADVÉG Alapítvány

XVII. METTERNICH VERSUS MCCARTHY: VIERECK „ÚJ KONZERVATIVIZMUSA" 353
Kémek és „boszorkányüldözők": McCarthy kampánya 354
Az „új konzervativizmus" alapvetése 356
A mérséklet dicsérete 360
Metternich mint elv 363
Metternich és a szabadság 367
A rabul ejtett értelem: az „anti-antikommunizmus" ellen 370
Az értelmiség mint arisztokrácia 375
Mi a baj az amerikai konzervativizmussal? 376

XVIII. BUCKLEY ÉS A NATIONAL REVIEW 379
Isten és ember a Yale-en 380
A National Review születése 385

XIX. A TÖBBSÉGI ELV PLEBEJUS DICSÉRETE: KENDALL 389
Egy rendkívüli életút: CIA és egyetemi katedra 390
Locke újraértelmezése és a többségi elv felmagasztalása 394
A két többség 398
A nyitott társadalom bírálata és az ortodoxia védelme 403
A frontvonalak kijelölése és a konzervativizmus hivatása 408

XX. A POLITIKAI FILOZÓFIA REHABILITÁLÁSA: STRAUSS 413
Természetjog kontra historizmus 415
Burke bírálata és az elméletellenesség felülvizsgálása 421

XXI. ISTENGYILKOSSÁG ÉS A MODERNITÁS: VOEGELIN 429
A pozitivizmus mint a tudomány perverziója 430
Politikai vallások 434
A gnoszticizmus anatómiája 436
Az álomvilág csapdája 441

A gonosz változatai 445
Voegelin és a konzervativizmus 447

XXII. KÖZÖSSÉG VAGY ÁLLAM? NISBET 451
Vágy a közösség iránt 452
Az állam mint forradalom 457
Monizmus kontra pluralizmus 458
Tömeg és közösség 462
Az autoritás háromszöge 464
Amerika bürokratizálódása 468

XXIII. A „MORÁLIS KÉPZELET" KONZERVATIVIZMUSA: KIRK 473
Az „örök dolgok" szószólója 473
A konzervatív örökség feltámasztása 477
Ideológia és konzervativizmus 482
Rend, autoritás és demokrácia 482
Nekonzervatívok és libertáriusok 488
A kulturális konzervatívok és a brit örökség 494
Az egyetem hivatása 499

XXIV. UTÓSZÓ: GOLDWATER ÉS AMI UTÁNA KÖVETKEZETT... 505
Goldwater felemelkedése és bukása 505
A fúzió kísérlete 508
A neokonzervatívok színre lépése: egy új korszak kezdete 517

IRODALOM 523

NÉVMUTATÓ 551

SZÁZADVÉG Alapítvány

Bevezetés

Az Egyesült Államok történetének meghatározó vonásai a dinamizmushoz és a változásokhoz kapcsolódnak, nem pedig a konzerváló, hagyományőrző szemlélethez. Amerikában a liberalizmus annyira „természetes" dolog, fejtette ki a múlt század közepén írott nevezetes munkájában Louis Hartz, hogy szinte fel sem ismerték… „Sohasem volt »liberális mozgalom« vagy egy igazi »liberális párt«: mi csak az Amerikai Életmódot *(American Way of Life)* ismertük." (Hartz 1991, 11.) Hogyan magyarázhatjuk viszont akkor a konzervativizmus jelenségét a múlttal való szakítást hangsúlyozó, jövőorientált Újvilágban? E kézenfekvő kérdés fényében rögtön ki is rajzolódik az amerikai konzervativizmus paradox helyzete. Valóban, Amerikához nem a konzervativizmust szoktuk asszociálni, mégis bátran állítható, hogy a konzervativizmus eszmei és intézményi hagyományai nélkül nem érthetjük meg az USA történetét s a mai Amerikát sem. Behatóbb és részletesebb vizsgálódásra van tehát szükségünk akkor, ha feleletet keresünk arra a kérdésre, hogy konkrétan hogyan s milyen jelleggel alakította Amerikát és gondolkodását az az eszmekör, amelyet a „konzervatív" jelzővel illethetünk. Ez a munka tehát eszmetörténeti jellegű; arra vállalkozik, hogy az amerikai politikai gondolkodás egyik ágának – összetevőjének – a történetét vizsgálja. Szem előtt tartva, hogy az amerikai konzervativizmus nem érthető meg ugyan az amerikai liberalizmus nélkül, de azt is, hogy Amerikában a liberalizmus és a konzervativizmus egyaránt csak a Hartz által emlegetett „amerikai

életmód", vagy, másként fogalmazva, az „amerikanizmus" keretében képzelhető el.

Néhány szót mindenképpen ejteni kell a választott téma időbeli keretéről; az eszmetörténeti vizsgálódások esetében ez gyakran igen komoly dilemmákat vet fel. A szerző eredeti elképzelése a munka megkezdésekor, idestova hét éve, 2006 őszén az volt, hogy – a brit konzervativizmusról írott munkájának analógiájára – a kezdetektől napjainkig tárgyalja az amerikai konzervativizmust. Az igencsak hosszúra nyúlt kutatómunka során azonban két tényező is módosította elképzelését. Ezek egyike, hogy 2008-ban megjelent Békés Márton kitűnő monográfiája a neokonzervativizmusról, arról az irányzatról, amely a XX. század utolsó negyedében az amerikai konzervativizmusnak ugyan nem egyetlen, de mindenképp domináns formájává vált. Bár elvileg nyilvánvaló, hogy az egyes kutatók mást és mást emelnek ki témájukból, s így minden feldolgozásnak meglehet a maga hozadéka, e sorok szerzője úgy látta, hogy Békés alapos munkája maximálisan kielégíti az igényes olvasók érdeklődését is (Békés 2008). A második szempont igazából csak a kutatás során tudatosodott a szerzőben: a „neokonok" mozgalma egy „minőségében" olyannyira új fejlemény az amerikai politikai gondolkodásban, hogy fellépése egyfajta korszakhatárnak is tekinthető. Ebből kiindulva feltételezte, hogy valószínűleg nem követ el súlyos hibát, és szakmai érvekkel is indokolható, ha csak addig megy el időben, amíg – jobb kifejezés híján nevezzük most így – a „hagyományos" konzervativizmus amerikai változata számított „főáramnak". (Kétségtelen persze, s a szerző lenne az utolsó, aki tagadná, hogy a munka másképp is felépíthető lett volna.) E könyv tehát, a gyarmati időszakra való rövid visszatekintéssel kezdve, lényegében a függetlenségi háborútól a XX. század hatvanas éveiig tekinti át az amerikai konzervatív gondolkodás főáramának a történetét, nagy hangsúlyt fordítva a II. világháború utáni – máig meghatározó jelentőségű – első konzervatív hullámra. (E hullám néhány gondolkodója esetében, életművük egészének

áttekintésére törekedve, a munka túllépett a jelzett időhatáron, de az ő munkásságuk nem vált a neokonzervativizmus részévé.)

Az ilyen jellegű munkákban örök dilemma forrása az is, hogy kiknek a gondolataira építve próbálunk meg rekonstruálni egy eszmetörténeti hagyományt. E tekintetben természetesen létezik egy többé-kevésbé kialakult „kánon" az amerikai történetírásban és politikatudományban, s ezt a szerző figyelembe is vette, de a válogatás még így is nehéz döntésekre kényszerítette. Egészében véve a „kevesebb több" elvéből indult ki, vagyis arra az álláspontra helyezkedett, hogy – a lexikonjelleget mindenképp kerülni igyekezve – kevesebb gondolkodót emel ki, róluk viszont többet mond.

Végül pedig néhány megjegyzés a kutatás módszertani előfeltevéseiről. A szerző annak a tudatában kezdett a munkához, hogy az eszmetörténet-írásban több komoly veszély is leselkedik a kutatóra. A „bevett" módszereket illetően két alapvető megközelítés ismeretes: az egyik magát a szöveget állítja középpontba, vagyis a vizsgált szövegek autonómiájának az elve mellett áll ki, míg a másik a különböző korszakokban született munkák társadalmi és kulturális kontextusára, beágyazottságára helyezi a hangsúlyt. Mindkettő mellett szólnak érvek és ellenérvek, s ezért egyiket sem lehet kizárólagosan célravezetőnek tekinteni. Az elsőként említett módszer mellett a leghatásosabban az e munkában is tárgyalt Leo Strauss érvelt, kidolgozva az úgynevezett „szoros olvasat" követelményét, amely azt írja elő, hogy a szövegek interpretációjában mindig kizárólag az adott szerző saját értelmezéséből kell kiindulni. Ebbe tehát nem keverhetők bele más szempontok, az interpretátor saját korának a szempontjai pedig különösen nem.[1] E tanácsot megfogadva a szerző következetesen arra törekedett, hogy az elemzett gondolkodók saját írásait vegye alapul, a másodlagos forrásoknak, vagyis

---

1 Strauss megkülönbözteti az *ezoterikus* és az *exoterikus* magyarázatot is, vagyis a beavatottak szűk csoportjának és a szélesebb közönségnek szólót. Mindezt részletesen kifejti *Az üldöztetés és az írás művészete* című művében (Strauss 1952).

a kommentátoroknak csak kiegészítő szerepet juttatva. Ennek során megpróbált ellenállni a csábításnak, hogy olyan állításokat és következtetéseket magyarázzon bele a szövegekbe, amelyeket nem tartalmaznak. Igyekezett kerülni a koherencia kimutatását ott, ahol az ténylegesen hiányzott, viszont ha valahol, a vizsgált szerző egy másik írásában mégis talált magyarázatot, fontosnak tartotta annak beemelését.

Arról is meg van ugyanakkor győződve, hogy a történeti-társadalmi kontextus ismerete nélkül minden erőfeszítés ellenére kevés az esély a vizsgált szerzők gondolatainak pontos megértésére, ezért nélkülözhetetlennek tartotta, hogy, ha csak röviden is, következetesen felvázolja a hátteret is. Az eszmetörténet-írás cambridge-i iskolájához tartozó Quentin Skinner szavaival a „kontextuális olvasás" segít elkerülni a szövegek önmagukra összpontosító megközelítésének a hibáit, hiszen az egyes eszméket jelölő szavakat a különböző kontextusokban, különböző korszakokban egymással gyakran össze nem egyeztethető jelentéssel használják (Skinner 1997, 38–39). Skinner azonban figyelmeztet a kontextusra összpontosítás metodológiai veszélyeire is, ebben ugyanis a „kontextus" „a leírtak determinánsaként" jelenhet meg. A „kontextusnak" ezért szerinte „egy olyan végső keretként" kell megjelennie, mely segít eldönteni, „hogy egy *olyan* társadalomban miféle hagyományosan felismerhető jelentések merülhettek fel elvben lehetséges közlési szándékként" (i. m., 49). Ez a szempont pedig – kiindulva abból, hogy a szöveg mindig a cselekvés egy bonyolult formájának az eredménye – elvezette e sorok íróját a „szerzői kontextus" figyelembevételéhez. Az anyaggyűjtés során a szerző igyekezett a jelentősebb gondolkodók életpályájával és egyéniségével is megismerkedni, s benyomásait a szövegek kiválasztása és elemzése során hasznosítani. E szempont magyarázza azt, hogy az érdemben taglalt szerzők mindegyikénél egy rövid, esetenként talán méltatlanul rövid életrajzi bemutatást kap az olvasó.

Lényegében véve azt az egyszer már kipróbált mintát követi a munka, amely a brit konzervatív gondolkodás történetéről szóló

elemzés alapjaként szolgált. Ez azt jelenti, hogy – az említett könyvről alapos és gondolatébresztő recenziót író Romsics Gergelynek a szép fordulatával élve – ez a munka is „a történelem, pontosabban az eszmetörténet nyelvén szólal meg", vagyis a szerző, tanult mesterségének szabályai szerint, történészként kívánt ezúttal is eljárni (Romsics 2006, 273). Az elmélet kereksége érdekében tehát sehol sem kívánta feladni a történeti hűséget. Romsics jó szemmel jegyezte meg, hogy az elbeszélés választott módszere „autonómiát ad az olvasónak", „a szerzői pozíció gyakori leárnyékolásával". E megközelítés alkalmazásával e munka sem szakít – abban a reményben, hogy az ezzel járó előnyök és az elkerülhetetlen hátrányok közül végül az előbbiek lesznek túlsúlyban. A „leárnyékolás" azonban semmiképp sem jelenti a pozíció érzékelhetetlenségét; a munka annak a tudatában született, hogy eszmetörténetet írni már önmagában politikai jellegű tevékenység. Még akkor is, ha a szerzőnek ez nem éppen kifejezett ambíciója…

Budapest, 2013. december

Egedy Gergely

SZÁZADVÉG Alapítvány

I. Az alapító atyák öröksége

Az Egyesült Államok fejlődési sajátosságainak magyarázatában az elmúlt két évszázadban két elmélet vetélkedett egymással. Az egyik az európai örökség szerepét állította előtérbe; ez a paradigma a XIX. században egyértelműen uralkodó volt. A XX. század első felére viszont nagyobb népszerűségre tett szert az amerikai környezet és a *frontier*, vagyis a „határ" szerepét kiemelő elmélet, amelyet a nagy hatású történész, Frederick Jackson Turner dolgozott ki (részletesebben: Pease 1994). Tudományos pontossággal aligha lehet valaha is eldönteni, hogy a két hatás közül melyik bizonyult erősebbnek, az viszont tény, hogy az európai örökségből a brit komponens volt kiemelkedően a legfontosabb. Joggal hangsúlyozza az európai örökséget dokumentáló alapos monográfiájában David Hackett Fischer, hogy bár a mai amerikaiak nem egészen 20 százalékának vannak brit ősei, az amerikai népesség döntő hányadát mégis azok a „népszokások" *(folkways)* irányítják ma is, amelyeknek a gyökereit a brit telepesek az anyaországból hozták magukkal.[2] Az Egyesült Államok „teremtett" társadalom, melyet brit protestáns telepesek hoztak létre a XVII–XVIII. században; „az

[2] Fischer 1989, 4–7. A brit gyarmatosítás teljes történetét vizsgálva négy nagy, időben elhúzódó brit bevándorlási hullámról, és ennek megfelelően négy *folkway*ről, életmódról és kultúráról beszél, az Új-Angliát megalapító puritánokéról, a Délt reprezentáló virginiaiakéról, a pennsylvaniai kvékerekéről és a *Backcountry*, a „hátország" úttörőiéről.

ő értékeik, intézményeik és kultúrájuk alapozta meg Amerikát és alakították fejlődését a következő évszázadokban" – emeli ki hasonló módon Samuel Huntington is az amerikai identitásról írott munkájában (Huntington 2005, 74).

A brit gyarmatosítás a XVII. század első felében két igen eltérő jellegű társadalmat hozott létre Amerikában: az egyiket Új-Angliában, a Massachusetts-öbölben, a másikat pedig jóval délebbre, a Chesapeake-öböl mentén, Virginia megalapításával. Az új-angliai gyarmatok létrejötte az anyaországban kibontakozott vallási konfliktusokkal magyarázható: a radikális protestáns csoportok nem tudtak megbékélni az angliai reformációnak azzal a mérsékelt irányzatával, amely az anglikán államegyházban testesült meg. Puritánként határozták meg magukat, arra utalva, hogy – a reformáció radikális továbbvitelének szándékával – meg kívánják tisztítani („purifikálni") az anglikán egyházat a katolicizmus eszmeiségének és szertartásainak még a maradványaitól is. E törekvésük szembefordította őket az abszolút monarchiával, ez magyarázza, hogy kulcsszerepet játszottak az angol polgári forradalomban (1640–1660), amely I. Károly lefejezéséhez és Cromwell diktatúrájához vezetett. Sokuk a kivándorlás mellett döntött. Puritánok (méghozzá úgynevezett radikális szeparatisták) voltak a híres *Mayflower* hajó utasai, a „zarándok atyák" is, akik 1620 őszén kötöttek ki a mai Massachusetts állam sziklás partjainál. Itt alapították meg első településüket, Plymoutht, amelyet azután rövidesen újabb települések követtek (először Boston, majd mások). A puritánok szociológiai tekintetben zömmel „kisemberek" voltak: egyszerű földművesek, kézművesek és lelkészek. Az általuk alapított északi gyarmatokat nevezték el Új-Angliának (New England), amely a XVIII. század elejére Massachusetts mellett Connecticutot, Rhode Islandet és New Hampshire-t foglalta magába.

Kezdettől fogva eltérő arculatot mutattak a délebb létrehozott kolóniák (elsőként Virginia alakult meg, már 1607-ben, majd Észak- és Dél-Karolina, valamint Georgia). A déli területek enyhe éghajlata kedvezett a mezőgazdasági tevékenységnek, ezért itt az

ültetvényekre alapozódott a gazdasági élet, amelynek a főszereplői a nagy- és középbirtokosok lettek. Ezzel összefüggésben itt a feudális-arisztokratikus hagyományokból is sok megmaradt, s a puritán eszmék sem nyertek teret: az anglikán egyháznak sikerült megőriznie privilegizált helyzetét. A déli gyarmatok berendezkedésének különleges vonásává vált, hogy természetes jelenségként fogadták el az Afrikából behurcolt feketék rabszolgasorban való tartását. E gyarmatok lakosainak többsége a puritánokénál jóval materiálisabb célokat tűzött maga elé: az Új Kánaán fogalma számukra az óhazában el nem ért anyagi jólétet jelentette. E körülménnyel valószínűleg összefügg, hogy a Dél kulturális élete passzívabb maradt Új-Angliáénál.

A puritán szemlélet „konzervatív" vonásai

Az Újvilágban létesített angol kolóniák szellemi központja tehát Új-Anglia volt, amely joggal kapcsolható össze a puritanizmus uralmával.[3] A puritanizmus felfogása a kiválasztottság gondolatát állította a középpontba; kiválasztottnak tekintették magukat Új-Anglia telepesei is, akiket hitük szerint az Úr vezetett az ígéret földjére, Amerikába azzal a megbízással, hogy felépítsék Isten országát a vadonban. Többségük meg volt győződve arról, hogy a letelepedésükkel bibliai jóslatokat teljesítenek be: ők hoznak létre egy új Siont, ők teremtik meg az Új Kánaánt. A *Biblia* minden közösség életében jelen volt, s az élet minden vonatkozását az Ó- és Újszövetségben megfogalmazott parancsok alapján szabályozták. A közösségek lelkészei hatalmas tekintélyt élveztek: az eltérő gon-

3 Az amerikai puritanizmushoz részletesebben: Ziff 1973, Bremer–Webster 2006.

dolkodás nemcsak társadalmi kirekesztéssel, hanem esetenként igen szigorú büntetésekkel is járt. E közegben a politikai jellegű kérdések vizsgálatát nemigen választották el a vallástól. Így azután vallási érvekkel fonódott össze azon elvek képviselete, melyekben joggal láthatjuk a később kibontakozó konzervatív gondolkodás jó néhány előzményét. Melyek voltak tehát azok az elvek, melyeket a puritán gondolkodás legnagyobb hatású képviselői, John Cotton, John Winthrop, John Davenport és a híres bostoni Mather-dinasztia tagjai örökül hagytak az amerikai konzervatív gondolkodásra?[4]

A puritánok abból indultak ki, hogy az ember velejéig bűnös lény, akinek folyamatosan küzdenie kell a kísértésekkel, az üdvözülés útjában álló világi csábításokkal. A puritán vezetők ezért következetesen hangsúlyozták az emberi természet alapvető gyarlóságát, és mindenütt szenvedélyesen keresték a bűn jelenlétét. Ezzel összefüggésben a puritán gondolkodók számára magától értetődő volt az emberek közötti egyenlőtlenségek természetes volta, s ebből levonták azt a következtetést is, hogy a tömegek éretlenek, az irányító szerepet csak az elit töltheti be. A Massachusetts-öböl partján kialakított gyarmat egyik kormányzója, John Winthrop A keresztényi szeretet mintája (*A Model of Christian Charity,* 1630) című híres prédikációjában úgy fogalmazott, hogy a társadalmi különbségek Isten szándékai szerint valók, az emberek összetartozásának az érzékeltetésére pedig azt a klasszikus hasonlatot vette elő, amely az emberi test részeinek egymásrautaltságára épül; ebben az együttműködésben nem egyenlő fontosságúak az alkotóelemek. Egy másik nevezetés beszédében (*The Little Speech,* 1639) egyértelműen meg is fogalmazta: az Isten nevében eljáró „kiválasztottak" kormányzatát nem szabad a tömegek ellenőrzésének

[4] Részletesebben: Middlekauff 1999. A dinasztia három legnevesebb tagja: Richard Mather (1596–1669), Increase Mather (1639–1723), Cotton Mather (1663–1728) volt.

alávetni.[5] A puritán szemléletben a kötelességek lényegesen nagyobb hangsúlyt kaptak a jogoknál. Nehéz lenne nem észrevenni: a puritanizmusnak ezek a vonásai jól harmonizálnak a később kiérlelődött konzervatív szemlélettel. Tévedés lenne ugyanakkor a puritanizmus eszmerendszerének egészét a (későbbi) konzervativizmuséval azonosítani. A puritanizmus eszméi kifejezetten demokratikusak voltak abban az értelemben, hogy nem fogadták el a feudális előjogokat, és a kiválasztottságot sem kötötték semmiféle társadalmi pozícióhoz.

A puritán örökség hosszú távú következményeit vizsgálva érdemes kiemelni, hogy a puritánok az egyén méltóságának és az individuális lelkiismeret autonómiájának a hangsúlyozásával, ezzel együtt az egalitarizmus elvének az elutasításával jelentős mértékben hozzájárultak az amerikai politikai kultúra arculatának a kialakításához, beleértve ennek a konzervatív jellegű vonulatát is. És ugyanez állítható a puritánok azon meggyőződéséről is, hogy a pozitív jognál egy magasabb rendű isteni törvény is létezik: ennek elismerése a korlátozott kormányzat és az alkotmányosság eszméjének ágyazott meg. Egyes feltevések szerint még a *Biblia* szó szerinti értelmezésének puritán gyakorlata és a „legalizmus", az erősen jogászias szemlélet között is összefüggés mutatható ki, ez pedig a joguralom és a politikai döntések bírói felülvizsgálatának az elfogadottságát erősítette. A hosszú távú hatásokat vizsgálva arra is érdemes utalni, hogy Max Weber nevezetes kapitalizmuselméletét, amely a protestáns etikának tulajdonította a kulcsszerepet a kapitalizmus kialakulásában, a radikális kálvinizmust képviselő puritánok sok tekintetben igazolták. Az anyagi gyarapodásra irányuló törekvésüknek az „evilági aszkézissel" történő összekapcsolása ugyanis hatalmas impulzust adott a tőke felhalmozásának (a tézis kifejtése: Weber 1995).

---

5 A beszédet a következő szöveggyűjtemény tartalmazza: Winthrop 2004, 15–18.

A XVIII. század közepére Új-Anglia puritanizmusa elveszítette a szellemi-kulturális mintaadás terén élvezett kizárólagosságát, és Észak-Amerikában is megjelentek az európai felvilágosodás eszméi a racionalizmus vallásával, a deizmussal együtt. A felvilágosodás mondanivalója, optimista emberképe markánsan szemben állt a puritánok világszemléletével, az ember eredendő bűnösségébe vetett hittel. Az amerikai felvilágosodás azonban, az Óvilágéval ellentétben, nem vált vallás- és egyházellenessé, és a fejlődés, a szabadság és a politikai önrendelkezés eszméit állította előtérbe. Ezt mindenekelőtt azzal magyarázhatjuk, hogy Amerikába elsősorban az angol és a skót felvilágosodás eszméi jutottak el, nem pedig a jóval radikálisabb franciáé (a skót felvilágosodáshoz: Horkay Hörcher 1996).

A brit minta

A vallás kiemelkedő szerepe mellett az észak-amerikai gyarmatok szellemi életének másik meghatározó tényezője, amint erre már utaltunk is, a brit örökség volt. A gyarmati korszak eszmetörténetének elismert kutatója, Leonard Woods Labaree professzor ezért hangsúlyozta, hogy a telepesek számára a „vonatkoztatási pontokat" minden tekintetben Nagy-Britannia szolgáltatta (Labaree 1959, 119). Az e munkában később részletesen is tárgyalt jeles konzervatív gondolkodó, Russell Kirk ennek az örökségnek négy alapvető összetevőjét különböztette meg. Az első a világot meghódító angol nyelv és a hozzá kapcsolódó rendkívül gazdag irodalom. Másodikként a jog uralmának az eszméjét emelte ki, hozzáfűzve, hogy az angol eredetű amerikai jogrendszer „teljesebb körű védelmet ad az egyénnek, mint a világ bármely más országának a jogrendszere". A harmadik kulcselem a képviseleti kormányzás elve és gyakor-

lata, amely a középkori brit intézményekből fejlődött ki, s amely – a kétségtelen különbségekkel együtt is – a „parlamentek anyjának", a Westminsternek a mintájára épült ki Amerikában. A negyedik pedig a britektől kapott erkölcsi örökség, vagyis azon erkölcsök, szokások és konvenciók összessége, amelyekről már Tocqueville úgy vélekedett az amerikai demokráciáról írott nevezetes művében, hogy az amerikai köztársaság sikerességének a végső forrásai (Kirk 1993, 13–81).

Liberális és konzervatív mentalitású telepesek egyaránt mély meggyőződéssel vallották, hogy a brit alkotmány „a legtökéletesebb kormányzati rendszer, amelyet halandók valaha is alkottak". Leginkább a brit modell „kiegyensúlyozott" jellegét értékelték, azt, hogy úgy áll ki a rend és a törvények mellett, hogy eközben a szabadságot sem fojtja meg. A New York-i patrícius Cadwallader Colden (1688–1776) így írt erről a XVIII. század közepén:

> „A mi alkotmányos rendszerünk csaknem ugyanolyan, mint az, amelyet Anglia népe oly nagyra értékel, hogy még az életét is bármikor habozás nélkül kockáztatja a védelmében… Ezért tehát evidens a számomra, hogy a legbölcsebb, ha a lehető legnagyobb mértékben ragaszkodunk ahhoz, amit anyaországunk annyi időn át a legjobbnak talált." (Labaree 1959, 119.)

Az anyaország berendezkedésének idealizálása azt jelentette, hogy a telepesek zöme, akárcsak az anyaországi társadalom, elfogadta az alkotmányos monarchiát kialakító 1688-as „dicsőséges forradalom" vívmányait. Az 1688–1689 es fordulat ideológiai legitimálását John Locke végezte el; tézisei valósággal dogmává váltak a XVIII. század angolszász világában (Huyler 1995, különösen 175–209). Locke azt állította, hogy a kormányzati hatalmat egy társadalmi szerződés teremtette meg, s az államhatalom köteles tiszteletben tartani az emberek „természettől adott" jogait, szabadságát és magántulajdonát. Az állam hatalmának abszolút jellegét valló Thomas Hobbestól eltérően azt tartotta, hogy az állam köteles alá-

vetni magát a törvényeknek; ha nem így jár el, a társadalom akár erőszakosan is felbonthatja a szerződést és visszaveheti a szuverenitást. Az észak-amerikai telepesek körében sokan saját példájukban is Locke tanainak a beigazolódását látták: vajon az ő kolóniáik nem épp olyan szerződésekre épültek-e, mint amilyenre a filozófus utalt? A XVIII. század első felében Észak-Amerikában csak kevesen kérdőjelezték meg Locke doktrínájának az érvényességét.

Régi tapasztalat, hogy a politikai elméletek kétélű fegyverek: azokkal az elvekkel, amelyek igazoltak egy forradalmat, egy másikat is támogatni lehet. S amikor a XVIII. század második felében a gazdaságilag erősödő amerikai gyarmatoknak az anyaországhoz fűződő viszonya kezdett problematikussá válni, a fenti állítás igazságtartalma be is igazolódott. Miután a hétéves háborúban (1756–1763) aratott brit győzelem elhárította a francia fenyegetést és megszűnt a gyarmatoknak és Londonnak a kölcsönös egymásrautaltsága, III. György kormánya erélyesen fellépett a telepesek helyi érdekeivel szemben. A „bélyegtörvénnyel", a cukortörvénnyel és az új vámokkal az államadóssággal küszködő anyaország a gyarmatok addig igen csekély mértékű adóztatását kívánta megnövelni. A fokozódó elégedetlenség a brit alattvalókból amerikaiakat kezdett formálni, akiknek a szemében felértékelődtek az önkormányzat republikánus elvei. E folyamattal párhuzamosan a politikai diskurzusban egyre inkább Locke elméletének azon eleme kapott hangsúlyt, hogy a hatalom szerződésen alapul, amely indokolt esetben felmondható. Említsük meg, hogy néhány amerikai történész a XX. század utolsó harmadában – Bernard Bailynnek az amerikai forradalom ideológiai gyökereiről írott nagy hatású könyve nyomán (*The Ideological Origins of the American Revolution*, 1967) – megkérdőjelezte Locke hatásának az elsődleges szerepét. Ők arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a gyarmatok öntudatosodására Locke-nál is mélyebb hatást gyakoroltak az angol polgári

forradalom korának republikánus gondolkodói, köztük különösen James Harrington, John Milton és Algernon Sidney.[6]

Lényegében Locke szellemében érvelt a függetlenségi háborút megelőző évtizedek legbefolyásosabb gyarmati publicistája és teoretikusa, a bostoni jogász James Otis (1725–1783), aki 1764-ben publikálta legtöbbet idézett munkáját, *A brit gyarmatok jogainak kinyilvánítása és igazolását (The Rights of the British Colonies Asserted and Proved)* címmel. Otis, noha nem kezdeményezte a birodalomból való kilépést, azt hangsúlyozta, hogy a kormányzatnak kötelessége a polgárok „természetes jogainak" a védelme. A gyarmatok lakosai elvileg két kormányzatnak vannak alávetve, fejtette ki, a londoninak és a helyinek. Ha az amerikaiak meg is kapnák a londoni törvényhozásban való képviselet jogát, akkor sem lenne helyes, ha ez a testület hozná az adó- és kereskedelmi törvényeket a gyarmatok számára, ez ugyanis a helyben választott testületeket illeti meg (Skidmore 1978, 39). A „képviselet nélkül nincs adózás" elve a XVIII. század utolsó harmadában már nem a Londonban való képviseletet tartotta a legfontosabbnak, hanem a gyarmati képviselet megkerülhetetlenségét.

A lojalista tradíció

A *mainstream*nek tekinthető, a gyarmatok önrendelkezési jogát hangsúlyozó felfogással szemben a XVIII. század közepére kikristályosodott ugyanakkor egy olyan „lojalista" szemlélet is, amely teoretikus érveket sorakoztatott fel az anyaország szupremáciája mellett. Ez természetesen a legkevésbé sem számított népszerű po-

6 Az úgynevezett republikanizmusvita alapos áttekintését lásd: Lévai 2003.

ziciónak, s képviselőiről viszonylag ritkán esik szó. Egyikük, Samuel Seabury így válaszolt azoknak, akik elfogadhatatlannak tartották, hogy az anyaország a gyarmatok beleegyezése nélkül hoz számukra törvényeket: az emberek túlnyomó többségének Nagy-Britanniában sincs joga saját képviselőinek a megválasztására. Ezzel együtt a brit alkotmányos berendezkedést a világ legjobb rendszerének nevezte, s röpiratában, amelyet Egy westchesteri farmer levelei (*Letters of a Westchester Farmer,* 1774) címmel közölt, azt is kifejtette, hogy a birodalmi központ előjogainak megkérdőjelezése a birodalom széteséséhez vezethet, aminek az amerikaiak is a kárát látnák (Grimes 1955, 93).

A lojalista pozíció védelmében azonban a legmesszebbre az a Jonathan Boucher (1738–1804) anglikán lelkész ment, aki talán a legvilágosabban ismerte fel Locke filozófiájának potenciális következményeit. A vehemens Bouchert, akiről azt jegyezték fel, hogy a prédikációira többnyire magával vitte a töltött revolverét, s akit 1775-ben el is üldöztek Amerikából, bátran nevezhetjük a függetlenségi háborút megelőző időszak legmarkánsabb „protokonzervatív" gondolkodójának. A jogoknál a kötelességeket sokkal fontosabbnak tekintő Boucher teljes egészében elfogadhatatlannak találta Locke álláspontját. Levelezéséből és prédikációiból sokat kiadtak, s a Labaree professzor által közölt részletek alapján elég jól rekonstruálható *„high-Tory"* érvrendszere, mellyel a republikánus eszmék ellen és a brit fennhatóság elfogadása mellett állt ki.

Már egy 1773-as levelében megbotránkozását fejezte ki azzal kapcsolatban, hogy a princetoni egyetemen azt tanítják, hogy a kormányzat az uralkodó és a nép közötti megállapodáson alapul, s azt bármelyik fél felmondhatja. Ezek az elvek, írta, „minden jó kormányzatot felforgatnak" (*principles subversive of all good government*; Labaree 1959, 125–126). Csak anarchiához vezetne, ha a nép megkapná azt a jogot, hogy tetszése szerint megvonhatja a hatalmat az államtól. Ezért utalt arra, hogy a „dicsőséges forradalom" apo-

logétái nagyon rövidlátóak akkor, amikor a hatalom szerződéses alapját állítják előtérbe.

Boucher kulcsfontosságúnak tekintette a „passzív engedetlenség" doktrínájának helyes értelmezését is. A forrongó gyarmatokon e dilemmával sokan foglalkoztak, de senki sem elemezte hozzá hasonló elméleti mélységgel a kérdést. Az e témának szentelt négy prédikációjában abból indult ki, hogy minden kormányzatnak, természeténél fogva, abszolútnak és teljhatalmúnak kell lennie, következésképp még saját magát sem korlátozhatja. A kormányzattal való szembefordulás lehetőségének elismerése tehát a kormányzás lényegének a megsemmisítését okozná (i. m., 128–129). E gondolatmeneten haladva különbséget tett az engedelmeskedés aktív és passzív formái között. Azokban az esetekben, mutatott rá, amikor a politikai kötelességek teljesítése nem ütközik az egyén lelkiismeretével, az engedelmeskedésnek aktív formát kell öltenie. Olyan esetekben viszont, amikor a kötelezettség teljesítése az isteni parancsokba ütközik, természetesen a kisebbik rosszat kell választani, a passzív engedetlenséget. Az ember nem teheti meg a tőle elvárt cselekedetet, viszont türelmesen el kell fogadnia az emiatt rá mért állami büntetést. Ha ebbe nem nyugszik bele, vagyis ha erőszakosan szembefordul az állammal, akkor Isten akarata ellen is vét. Ezért azután „kárhozatos doktrína és álláspont az, miszerint egy törvényesen létrehozott kormányzattól megtagadhatják az elismerést, illetve ellenállhatnak neki önjelölt személyek, akik nem rendelkeznek erre jogi felhatalmazással, bármire hivatkozzanak is" (i. m., 130). A XX. század totalitárius diktatúráinak a fényében, a legalitás és a legitimitás fogalmainak a megkülönböztetését szem előtt tartva az államhatalomnak ez a fajta abszolutizálása természetesen konzervatív nézőpontból is elfogadhatatlan, de súlyos hibát követne el az eszmetörténész, ha a politikai gondolkodást a kor kontextusából kiszakítva értékelné.

A hatalom megosztásának dicsérete

Boucher a maga radikális, kimondatlanul a „dicsőséges forradalom" alapjait is megkérdőjelező álláspontjával szinte egyedül maradt az amerikai toryk táborában. Az ő konzervativizmusuk mindenekelőtt a rend és a törvényesség fenntartásában, a magántulajdon feltétel nélküli védelmében, valamint az anyaországhoz való ragaszkodásban testesült meg. Többségük egyetértett ugyan azzal, hogy ha a hatalom zsarnoki módon és tartós jelleggel szembefordul a politikai közösség akaratával, akkor nincs helye a vak és feltétlen engedelmességnek, de a hatalom „felmondhatóságának" a gondolata távol állt tőlük. Erőfeszítéseik főként annak a kidolgozására irányultak, hogy miként lehetne a művelt és vagyonos elit szempontjából a leghatékonyabban alkalmazni a hatalom megosztásának az óhazában már kipróbált elveit.

Ezzel kapcsolatban viszont érdemes emlékeztetni arra, hogy a hatalom megosztásának elve alatt nem egészen azt értették a XVIII. században, mint amire a mai olvasó elsőként gondolna. A hatalommegosztás tanának gyökereit, mint ismeretes, általában egészen Arisztotelész *Politikájáig* vezetik vissza, amely ideális berendezkedésként szólt a monarchikus, arisztokratikus és demokratikus elemeket egyesítő „vegyes kormányzatról". A hatalom megosztásának modern doktrínája viszont az újkori abszolutizmus körülményei között fogalmazódott meg, arra igyekezve választ adni, miként lehetne az abszolutista hatalmat korlátozni. Ebben pedig igen fontos szerepet tulajdonítottak az ellentétes érdekű csoportok közötti egyensúly megteremtésének. Locke-nál is megfigyelhető, amint arra Bayer József felhívja a figyelmet, hogy a hatalommegosztás elvének nemcsak alkotmányjogi, hanem szociológiai tartalma is volt: „a végrehajtó hatalom és a törvényhozás közötti kölcsönös ellenőrzés a társadalmi egyensúlyt is szolgálja" (Bayer 2003, 127). A XVIII. századi Amerikában a hatalom megosztása alatt elsősorban nem a „fékeknek és ellensúlyoknak" a függet-

lenné válás után kialakított rendszerére, a hatalmi ágak egymástól való elválasztásának alkotmányos módozataira gondoltak, hanem erre a társadalmi aspektusra. A „vegyes kormányzat" *(mixed government)* sűrűn megfogalmazott követelménye tehát mindenekelőtt a politikai hatalom forrásaira vonatkozott, és a különféle érdekek összeegyeztetése alapján igényelte a hatalom megosztását.[7]

A „konzervatívként" jellemezhető megközelítés arra helyezte a fő hangsúlyt, hogy a monarchikus és az arisztokratikus elemeknek pluszjogosultságokkal kell rendelkezniük a tömegek számbeli fölényének ellensúlyozására. A „vegyes kormányzat" elve az anyaországban azt jelentette, hogy a hatalom a király, a lordok és a közemberek között oszlik meg. A gyarmatok vonatkozásában ennek tartalmát az uralkodót képviselő kormányzó *(governor),* az elit által irányított tanács *(council),* valamint a szélesebb közösség akaratát megjelenítő képviseleti gyűlés *(assembly)* közötti hatalommegosztás adta. A konzervatív érzelműek ezen belül elsősorban az „arisztokratikus" elemet (a tanácsot) kívánták erősíteni, s nélkülözhetetlennek tartották, hogy a nép választott képviselőinek mozgásterét, amennyire csak lehet, korlátozzák. Jól tükrözi ezt az álláspontot Colden véleménye: a „vegyes kormányzatra" a „monarchikus" vagy a „demokratikus" elem túltengése sokkal nagyobb veszélyforrás, mint esetlegesen az „arisztokratikus" elemé. S a legnagyobb veszélyt a tömegek túlzott szerepe jelentheti. A mérsékeltebb és pragmatikusabb Colden és a szélsőségesen royalista Boucher egyaránt megvetéssel tekintett az olyan rendszerre, amelyben az államügyekre a legnagyobb befolyással a mindennemű tekintélyt nélkülöző emberek vannak.

---

7 Labaree 1959, 131. Colden is úgy látta, a monarchikus, az arisztokratikus és a demokratikus formák egyensúlyára épülő alkotmány a monarchiához, az arisztokráciához és a „köznéphez" kötődő társadalmi-politikai csoportok közötti erőegyensúlyt is feltételezi.

A függetlenségi háború: forradalom vagy önvédelem?

A 13 amerikai gyarmat által 1775-ben megkezdett függetlenségi háborúban a küzdelem nemcsak a harcmezőkön, hanem az eszmék frontján is zajlott. Bár a modern eszmerendszerek születése a francia forradalom történelmi „vízválasztójára" vezethető vissza, joggal lehet amellett érvelni, hogy a liberalizmus és a konzervativizmus „kezdeményei", előképei jól érzékelhetően körvonalazódtak már az amerikai függetlenségi háborúban és az új állam politikai karakterének a meghatározásáért folytatott küzdelmekben is. A drámai kihívások ugyanis elkerülhetetlenné tették a konfliktusok „ideológiai" értelmezését.

1776. július 4-én deklarálták a Függetlenségi nyilatkozatot, s az új állam szuverenitását 1783-ban Versailles-ban a britek is elismerték. A függetlenségpártiak sikere azt jelentette, hogy a politikai önrendelkezés gondolata diadalmaskodott a törvényes hatalommal szembeni feltétlen engedelmesség elve fölött. Az anyaországgal való fegyveres konfliktus kirobbanása dilemma elé állította a gyarmatok konzervatív érzelmű lakosait. Többségük elhibázottnak, sőt méltánytalannak tartotta London egyre terhesebb anyagi követeléseit, s ezért jó néhányan közülük aktív szerepet vállaltak a tiltakozások megszervezésében, így az első és második „kontinentális kongresszuson" (1774, 1775). A fegyveres ellenállás gondolatával azonban nem rokonszenveztek, s ha mégis fegyvert fogtak, csak azért tették, hogy ellenőrzésük alatt tarthassák az eseményeket. Róluk egyértelműen elmondható: a függetlenségi háborúban a szerzett jogok védelmét, nem pedig radikális újítások kezdeményezését látták. Hogy ez az értékelés valóban összeegyeztethető volt a konzervatívként jellemezhető szemlélettel, azt mi sem mutatja jobban, mint hogy a „konzervativizmus atyjaként" tisztelt Edmund Burke, aki később megsemmisítő bírálatot adott a francia forradalomról, egyértelműen kiállt az amerikai gyarmatok szabadságküz-

delme mellett. Sokan fel is tették a *Töprengések a francia forradalomról* szerzőjének a kérdést: miért utasította el a francia forradalmat, ha korábban az amerikait támogatta? Válasza az amerikai fordulat konzervatív nézőpontú megközelítéséhez vezet el bennünket, s egyúttal magyarázatot kínál arra, hogy az új szövetségi állam berendezkedésében miért érvényesülhetett igen sok konzervatív elv.

Burke valójában azonos mércével mérte az amerikai és a franciaországi eseményeket. Míg azonban az utóbbiakban az önkényuralom győzelmét, az egyenlőség nevében történő nivellálás véres kísérletét és a civilizált rend lerombolását látta, az amerikaiak küzdelmét jogos és bátor fellépésnek tekintette az önkényes, az íratlan hagyományokat és a kodifikált jogokat egyaránt megsértő kormányzati magatartás ellen. Ahogy a *Fellebbezés a mai whigektől a régebbiekhez* című írásában kifejti, Amerikának kizárólag az volt a célja, hogy „ősi állapota biztonságban legyen", a gyarmatok „e lázadás során pusztán csak védekeztek" (Burke 2000, 198). Burke szerint az amerikaiak „akkor, abban a vitában, ugyanolyan viszonyban álltak Angliával, mint Anglia állott II. Jakab királlyal 1688-ban". A változás gondolatától Burke nem zárkózott el, ennek azonban fokozatosnak, szervesnek, a folytonosságot megőrzőnek kellett lennie – ez a klasszikus konzervatív követelmény az amerikai függetlenségi harcban teljesült, a királygyilkos francia forradalomban viszont a legkevésbé sem.[8] Az amerikai változások azt a konzervatív elvet igazolták, hogy egy politikai közösséget csak saját hagyományai és értékei alapján lehet kormányozni, absztrakt elképzelések szerint nem. Az amerikai forradalom abban a tekintetben is összhangban állt a konzervativizmus szellemével, hogy az uralkodó és a gyarmatok közötti viszonyt átalakította ugyan, a

[8] „A néminemű változtatás eszközeit nélkülöző állam nem rendelkezik önmaga megtartásának eszközeivel" – hangsúlyozza (Burke 1990, 104). Burke életművének az összefoglalásához lásd: Molnár Attila Károly 2000.

hierarchia és az autoritás addig kialakult társadalmi struktúráit viszont fenntartotta.

A függetlenségért folytatott küzdelem időszakának a mérlegét megvonva joggal emeli ki Labaree: nem a konzervatív érzelműek adták az amerikai nemzetnek a meghatározó karakterjegyeket, s nem ők építették bele az amerikai politikai kultúrába a vallási és politikai szabadság eszméit. Nem ők hangsúlyozták az anyagi gyarapodás szinte korlátlan lehetőségeit sem, viszont – s ez nem kevésbé lényeges! – bárki másnál sokkal inkább ők őrizték meg egy új és vad világban mindazt, ami jó és értékes volt az Óvilágtól kapott örökségben, és ők tettek meg mindent a forradalom elfajulásának a megakadályozásáért (Labaree 1959, 169)! S ezt aligha lehet csekélységnek tekinteni.

SZÁZADVÉG Alapítvány

II. Az alkotmány és a föderalisták

Kétségtelen, hogy az amerikai függetlenségi háborúra mély hatást gyakoroltak a felvilágosodás eszméi, ám az is vitathatatlan, hogy a politikai küzdelmet lezáró, az 1787-es philadelphiai konvenció által kidolgozott alkotmányt nem alaptalanul nevezte oly sok történész konzervatív szellemiségűnek.[9] Thomas Jefferson műve, a Függetlenségi nyilatkozat a felvilágosodás hatását tükrözte az ember természetes és elidegeníthetetlen jogainak a hangsúlyozásával és a népszuverenitás doktrínájának felkarolásával – az alkotmány viszont igen lényeges vonatkozásokban eltávolodott ezektől az elvektől. Hogy a konzervatív szempontok végül is ilyen fontos szerephez jutottak, az aligha választható el a gyarmati korszak puritán örökségétől: úgy tűnik, ennek a hatása jóval erősebb volt, mint ahogy azt a forradalom éveiben sokan feltételezték. Burke későbbi ellenfelét, a francia forradalmat dicsőítő Thomas Paine-t roppant népszerűvé tette ugyan Amerikában 1776-ban írott radikális röpirata, a Józan ész *(Common Sense)*, mely az egalitárius társadalom megteremtésére buzdított, az alkotmány készítői azonban más értékeket tartottak elsődlegesnek. Ahogy Richard Hofstadter az amerikai politikai hagyományról írott könyvében kifejtette, az amerikai

[9] Az alkotmány kidolgozásának folyamatához lásd: Kammen 1986, különösen 1–51; az alkotmány konzervatív vonásaihoz: Kirk 1990a. Az alkotmány alapelveihez jó és tömör áttekintés magyarul: Spalding 2011.

demokrácia alapjait olyan emberek rakták le, akik maguk tulajdonképpen nem voltak demokraták (Hofstadter: *The Founding Fathers: An Age of Realism;* uő 1985, 10–13). A politikai küzdelem kimenetele tehát azt bizonyította, hogy a „felvilágosodás" eszméinek amerikai recepciója megkérdőjelezte ugyan a hagyományokat, de tartózkodott az Óvilágban kidolgozott radikális koncepciók átvételétől.

Az alkotmány konzervatív karaktere

Az alkotmány tartalma nem választható el attól a küzdelmes folyamattól, amely a megszületéséhez elvezetett. A gyarmati uralomtól megszabaduló amerikai államok – mélyen idegenkedve bármiféle fölöttük álló erős kormányzattól – először csak igen laza együttműködést kívántak kialakítani. Az 1777-ben elfogadott s négy évvel később ratifikált Konföderációs cikkelyek még csak a szuverén államok szövetségét teremtették meg, s az államszövetségnek roppant szűk jogkört adtak. (Adót például nem vethetett ki, és saját hadsereggel sem rendelkezett.) A konzervatívok többsége azonban a konföderáció további megerősítését pártolta, hogy korlátokat emeljen az egyes államok esetlegesen felelőtlen viselkedésével szemben. Az elit számos államban attól tartott, hogy olyan tömegnyomás nehezedhet a helyi kormányzatokra, amelyeknek azok nem tudnak ellenállni. Az erősebb szövetségi állam mellett szólt a nagyobb külpolitikai érdekérvényesítő képesség is. Az e célt maga elé tűző mozgalomnak a virginiai George Washington, James Madison és a New York-i Alexander Hamilton álltak az élére.

A szövetségi állam mai formáját megteremtő és a szövetségi kormányzatnak széles jogkört biztosító alaptörvény kidolgozóit mindenekelőtt a hatalom forrásainak és megosztásának a dilemmái

foglalkoztatták. Ezek hátterében pedig szükségképp az a kérdés húzódott meg, hogy miként is vélekedünk az emberi természetről. E tekintetben a puritanizmus hagyományai igen erős védőbástyát alkottak a felvilágosodás gondolkodóinak illuzórikus reményeivel szemben. Az emberi természet megítélése a mai napig alapvető választóvonal a liberálisok és a konzervatívok mentalitása között: az utóbbiak, tagadva a racionalizmus optimista emberképét, hagyományosan abból indulnak ki, hogy az ember jó és rossz keveréke – s gyakran az utóbbiból van több benne. Madison, a későbbi elnök, akit az „alkotmány atyjaként" szoktak nevezni, azzal a híres és találó hasonlattal élt, hogy ha az emberek olyanok lennének, mint az angyalok, akkor nem lenne szükség kormányzatra.

Az Egyesült Államok alkotmánya tehát arra a konzervatív felismerésre épült, hogy az embereket valódi természetük alapján kell kormányozni. Ebből fakadt az a meggyőződés is, hogy feltétlenül el kell kerülni az „eltúlzott demokráciát" (Madison szavaival: *an excess of democracy*). E kiindulópont magyarázza, hogy az alkotmány kidolgozói „kiegyensúlyozott", a hatalom koncentrálódását megakadályozó, a hatalmi ágakat egymástól következetesen elválasztó, s egyúttal a tömegek politikai szerepvállalása elé korlátokat állító berendezkedést alapoztak meg. Melyek voltak e berendezkedés legfőbb vonásai, anélkül, hogy részletes alkotmányjogi elemzésbe bocsátkoznánk? Kétkamarás törvényhozás, erős központi végrehajtó hatalom, ezen belül az elnök erős, a vétójogot is magába foglaló pozíciójára épülő prezidenciális rendszer, s a két másik hatalmi ágtól teljesen független igazságszolgáltatás, élén a Legfelsőbb Bírósággal. A „fékek és ellensúlyok" kifinomult rendszerével korlátozott kormányzat védelmet nyújtott a hirtelen és átgondolatlan változtatásokkal szemben, a konzervatívok által elfogadott fokozatos és szerves változásokat részesítve előnyben. A tulajdon védelmében az egyes államoktól megtagadták azt a jogot, hogy beleszólhassanak a szerződéses kötelezettségek teljesítésébe.

„Reakciósnak" azonban semmiképp sem lehet nevezni az alkotmányt: bár eredeti változatában számos olyan „emberi jogot" nem tartalmazott, amelyet a radikális demokraták követeltek, a feudális előjogokat elvetette, és semmilyen vagyoni feltételt nem támasztott állami hivatal betöltéséhez. A felekezeti hovatartozás mérlegelését is megtiltotta. 1791-ben pedig Madison kezdeményezésére tíz cikkellyel, az úgynevezett Jogok törvényével *(Bill of Rights)* is kiegészítették az alkotmányt, deklarálva az alapvető polgárjogokat.

Az amerikai alkotmány erejét nem az biztosította, hogy írott formában is kodifikálták; azért nem maradt pusztán „papíralkotmány", mert a gyarmati időszak csaknem kétszáz évének a tradícióira és szokásaira épült. Joggal utal tehát arra Clinton Rossiter az amerikai konzervativizmusról írott, ma már „klasszikusnak" számító könyvében, hogy az amerikai alaptörvény működőképességét elsősorban annak köszönhette, hogy valójában nagyon kevés újdonság volt benne (Rossiter 1962, 103)! S talán e körülmény tükrözi leginkább az amerikai alkotmány konzervatív szellemiségét, hiszen a konzervatívok számára a cselekvés alapját nem az absztrakt ráció, hanem a tradíciók, szokások és előítéletek alkotják. (Karl Mannheim kifejezésével: „a közvetlenül meglevőben, a gyakorlatias konkrétban való megkapaszkodás"; Mannheim 1994, 69.) A konzervatívok tudják, hogy a társadalommal nem szabad és nem is lehet önkényesen kísérletezgetni, ezért a törvényhozók sem indulhatnak ki a *tabula rasa* fikciójából. Ami újdonság a Philadelphiában megszövegezett alkotmányban volt, az a múltnak és a jelennek az ügyes összefűzésében ragadható meg, olyan összekapcsolásában, hogy mindkettő szempontjai kellő súlyt kaptak benne. Az amerikai alkotmány nem angyalok, hanem gyarló emberek számára készült – s ezért lehetett sikeres.

Az alkotmány konzervatív vonásai a legjobban *A föderalista* című cikkgyűjteményből *(The Federalist)* ismerhetők meg. Ennek hátterében az új alaptörvény kidolgozóinak az a törekvése állt, hogy az egyes államok törvényhozó testületeit meggyőzzék a tervezet rati-

fikációjának szükségességéről, mindenekelőtt a leginkább ellenálló New Yorkét.[10] Több állam ugyanis húzódozott attól, hogy túllépjen az összefogásnak azon a szintjén, amelyet a Konföderációs cikkelyek előirányoztak.

De nemcsak a meggyőzésre, hanem a magyarázatra is szükség volt, mert a Philadelphiában elkészített alkotmányszöveg sok kérdéssel egyáltalán nem foglalkozott, így például a hatalom megosztásának az indokaival sem, sőt még a „fékek és ellensúlyok" sokat emlegetett fogalmát sem tartalmazta. A cikksorozat kezdeményezője Alexander Hamilton volt, s ő nyerte meg az ügynek a virginiai James Madisont és a tekintélyes jogászt, John Jayt. Az összesen 85 cikk közül azonban Jay csak kettőt írt, *A föderalista* így lényegében Hamilton és Madison szellemi gyermekének tekinthető. (Mindhárom szerző Publius álnév alatt írt, a cikkek zöme 1787 októbere és 1788 augusztusa között jelent meg három New York-i újságban.) *A föderalista* elemzését bonyolítja, hogy két olyan ember alkotása (Jay két esszéjétől eltekintve), akiknek a felfogása (és későbbi pályafutása) nagymértékben eltért egymásétól. Hamilton az iparban és a kereskedelemben érdekelt északi államok polgárságának képviselőjeként az erős centrális kormányzat híve volt, míg a virginiai Madison a déli agrárkörökkel állt szorosabb kapcsolatban, később pedig a szövetségi kormány jogkörének további erősítése ellen lépett fel. A közös cél azonban *A föderalista* hasábjain közös platformra hozta mindkét nagy formátumú államférfit. Az esszégyűjtemény az általános megítélés szerint az alkotmány „egyedülálló mélységű" magyarázatát adja.[11] Az alábbiakban, a teljességre törekvés nélkül, néhány olyan gondolat kiemelésére szorítkozunk,

---

10 A történelmi háttérhez lásd: Morris 1987. A szóban forgó időszak tömör magyar nyelvű összefoglalása: Urbán 1998, 385–392, valamint Sellers–May–McMillen 1995, 61–82.

11 A nevezetes cikkgyűjtemény magyarul is olvasható: Hamilton–Madison–Jay 1998. A következőkben ebből idézünk. A cikkek értelmezéséhez lásd Garry Wills bevezetését a kötetben, valamint részletesebben: Furtwangler 1984.

amely közvetlenül releváns gondolatmenetünk, vagyis az amerikai konzervativizmus jellege és fejlődése szempontjából.

A föderalista érvei

A „föderalista" jelzővel a közös szövetségi államot létrehozó alkotmány híveit illették, akik az önállóságukat féltő tagállamok szószólóinak, az „antiföderalistáknak" a kemény ellenállásába ütköztek. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az erős központi kormányzat hívei voltak a föderalisták, amit azért érdemes kiemelni, mert a „föderalizmus" fogalma azóta lényeges jelentésváltozáson esett át az Egyesült Államokban; a decentralizáció hívei karolták fel, akik a szövetségi kormány jogkörének a szűkítéséért szálltak síkra. A föderalisták számos olyan érvvel küzdöttek az alkotmány ratifikálásáért, az autoritás és a népszuverenitás összeegyeztetéséért, valamint a tömegek politikai szerepének a korlátozásáért, amelyek egybecsengtek Burke felfogásával – vagy legalábbis közel álltak hozzá. Russell Kirk, az amerikai konzervativizmus legtekintélyesebb krónikása nem alaptalanul kapcsolta tehát hozzájuk az akkori konzervatív álláspont képviseletét.[12] A föderalisták a történelem tanulságaiból és a brit hagyományokból indultak ki, Kirk szavait idézve, s ezért felettébb szkeptikusak voltak a társadalom tökéletesíthetőségét illetően; az önkényuralomtól és a közvetlen népuralomtól pedig egyformán tartottak (Kirk 2008, 63). Valójában átértelmezték a Függetlenségi nyilatkozat elveit – a szabadság helyére a

[12] A tárgyilagosság érdekében jegyezzük meg, hogy bizonyos konzervatív értékeknek az antiföderalisták sem volt a híján: többségüket elsősorban a központi kormányzat zsarnokságától való félelem és a szűkebb hazájuk iránti lojalitásuk vezette.

rendet, az egyenlőség elé az egyenlőtlenséget állították, s a köztársaság általuk kidolgozott koncepciója messze került a demokrácia jeffersoni felfogásától.

A céljaikhoz erős államra volt szükség. *A föderalista* szerzői nem voltak könnyű helyzetben, mert úgy kellett az erős kormányzat mellett érvelniük, hogy ne keltsék azt a benyomást, miszerint a központ az államok különállását minden területen fel akarja számolni. Hamilton és Madison is meg volt győződve arról, hogy a szuverenitás oszthatatlan: a helyi szuverenitásnak nincs létjogosultsága, a francia mintára centralizált állam eszméjét azonban egyikük sem tette magáévá. Ennek kapcsán ellenfeleik azon sűrűn hangoztatott érvével is szembe kellett szállniuk, amelyet Montesquieu tanítására vezettek vissza, miszerint republikánus kormányzat csak kis államokban lehetséges. E feltételezés szerint ugyanis a nagy országok szükségszerűen despotizmusra hajlanak. A 14. cikk megmagyarázza, miért téves ez a felfogás, a 9. esszében pedig Hamilton a köztársasági kormányzat hatékonyságának javításával, a rendszer „mozgásterének növelésével" érvel a föderáció mellett (Hamilton–Madison–Jay 1998, 86). A 20. esszé végén arra utal Madison, Németalföld példájára hivatkozva, hogy ha a laza konföderáció, „a kormányokat kormányzó kormány" koncepcióját valósítanák meg, akkor megroppantanák „a polgári állam rendjét és céljait, mivel a törvény helyébe az erőszakot, a hatóság szelíd és üdvös kényszere helyébe a kard pusztító kényszerét" állítanák (i. m., 163). A föderáció ajánlott rendszerét a nevezetes 10. esszé azzal a sokat emlegetett indoklással zárja, hogy az unió szerkezetében „republikánus gyógymódot találunk a republikánus kormányzatot leginkább sújtó betegségekre" (i. m., 100). A francia forradalom nyomán születő konzervativizmus Európában még igen sokáig kizárólag monarchiában gondolkodott, az amerikai konzervativizmus viszont szinte a kezdetektől fogva a republikanizmus eszméjéhez kapcsolódott.

Mit is jelent a republikanizmus fogalma, milyen fajta köztársaságról van szó *A föderalista* hasábjain? A 10. esszé egyik híres pasz-

szusában Madison éles különbséget tesz a köztársaság és a demokrácia, egészen pontosan a köztársaság és a „tiszta demokrácia" között (i. m., 97). Ez a különbségtétel igen lényeges, ha meg akarjuk érteni a föderalisták szemléletét. A demokráciában, Madison megfogalmazásában, az a veszély leselkedik a társadalomra, hogy egy többséget szerző érdekcsoport „mind a köz javát, mind pedig a mások jogait feláldozza szenvedélyei és érdekei oltárán". Ez a megfontolás vezeti őt el annak kimondásához, hogy a „tiszta demokrácia" nem képes orvosolni a csoportérdekek által okozott bajokat. Mit ért „tiszta demokrácia" alatt Madison? Az athéni típusú közvetlen demokráciát, amelyben a politikai közösség tagjai közvetlenül részt vesznek a döntéshozatalban. Az ilyen demokráciák az esszéíró szerint mindig is zűrzavarba és torzsalkodásba torkollottak, hiszen figyelmen kívül hagyták azt, hogy a jogok egyenlősítése nem jár együtt a vagyonok és a nézetek egyenlősítésével (i. m., 96–97). A „tiszta demokráciát" ezért állítja szembe a köztársasággal; a legfontosabb különbséget abban jelöli meg, hogy az utóbbiban a kormányzást a nép által megválasztott csekély számú képviselőre bízzák. Madison ily módon a köztársaságot valójában a képviseleti rendszerrel azonosítja, s úgy véli, hogy egy nagyobb köztársaság még hatékonyabb a pártoskodás következményeinek az elhárításában. A nagyobb államban kisebb a valószínűsége annak, hogy egy meghatározott érdek – akár kisebbségi, akár többségi – kizárólagos jelleggel felülkerekedjen.

A köztársaság tehát „olyan kormányzat, amely képviseleti alapon épül fel", a képviselet elve „azt a gyógymódot ígéri, amelyet keresünk". Ez a „gyógymód" „finomítja és fejleszti a közvéleményt, átszűrve egy olyan választott testület közegén, amelynek bölcsessége a lehető legjobban ítéli meg az ország valódi érdekeit" (i. m., 97). A képviselet rendszere ugyanis olyan embereket bíz meg az irányítói teendőkkel, akik, legalábbis optimális esetben, jobban tudják kormányozni a népet, mint ahogy a nép maga erre képes lenne. Ez teremti meg, fűzhetjük hozzá, a demokráciának azt a változatát, amelyet a konzervatívok is el tudnak fogadni. A kép-

viseleti rendszernek is megvannak azonban a maga problémái, s *A föderalista* szerzői hármat különösen kiemelnek. Egyrészt azt, hogy a társadalom elveszítheti az ellenőrzést saját kormánya fölött, másrészt annak a lehetőségét, hogy a többségi elv alapján elnyomóan, a kisebbségek érdekeit figyelmen kívül hagyva gyakorolják a hatalmat. A rossz nemcsak akkor következhet be, ha a képviselők fütyülnek választóik kívánságára, hanem akkor is, ha túlságosan is hűségesen képviselik a többségi csoport zsarnoki szándékait! A problémák harmadik típusa pedig abból fakadhat, hogy a nép a képviselőkön keresztül nem elnyomóan, hanem ostobán gyakorolja a hatalmát.

Az amerikai modell elveinek érvényesítéséhez ezért – a képviselet mellett – a helyes kormányzás más eszközeire is szükség van, s a politika (új) tudománya, mutat rá Hamilton a 9. esszében, kínál is ilyeneket (i. m., 86). Közöttük a legfontosabb a „hatalom felosztása különálló ágazatokra". Hogy miért szükséges ennek a rendjét pontosan kidolgozni az új szövetségi államban? Az indoklást, klasszikus konzervatív érveléssel, így adja meg Madison az 51. esszében, az emberi természet gyarlóságára utalva, folytatva a fejezet elején már idézett hasonlatát:

> „Ha az embereket angyalok kormányoznák, a kormányzatot sem kívülről, sem belülről nem kellene ellenőrizni. Az olyan kormányzati rendszer kialakításában, amelyben emberek igazgatnak más embereket, a nagy nehézség a következő: először képessé kell tenni a kormányzatot arra, hogy irányítsa és ellenőrizze a kormányzottakat; másodszor rá kell kényszeríteni, hogy ellenőrizze saját magát. A néptől való függés kétségkívül a kormányzat első számú ellenőre, de a tapasztalat arra tanította az emberiséget, hogy szükség van kiegészítő óvintézkedésekre is." (I. m., 381.)

A föderalista nem veti el a demokrácia elvét, de szigorú kontrollnak kívánja alávetni. Az ajánlott óvintézkedések közé tartozott a hatalom megosztásának legfontosabb elve, a „fékek és ellensúlyok"

(checks and balances) alkalmazása, az erre történő utalást azonban, kissé meglepő módon, csak egy ízben találjuk meg *A föderalista* cikkeiben. A 9. esszében használja Hamilton, s ekkor is abban a leszűkített értelemben, hogy a „törvényhozás ellensúlyainak és fékeinek" a rendszeréről ír a törvényhozás kétkamarás felépítése kapcsán (i. m., 86). A fentebb említett 51. esszében Madison – választ keresve arra a kérdésre, hogy a gyakorlatban miként válasszák szét a hatalmi ágakat, s feltételezve, hogy egy köztársaságban a törvényhozó hatalomé a főszerep – ugyancsak elsősorban azt hangsúlyozza, hogy a törvényhozást kell különböző ágazatokra osztani. Vagyis belülről kell ellenőrizni – „hogy oly kevéssé kapcsolódjanak egymáshoz, amennyire csak közös funkcióik természete és a társadalomtól való közös függőségük megengedi" (i. m., 382).

Hamilton vitatott öröksége

A föderalista szerzői közül a konzervativizmus eszmetörténete szempontjából a legizgalmasabb – és egyúttal a legellentmondásosabb – személy Alexander Hamilton (1757–1804) volt. Olyan presztízst, amilyet az alább elemzett John Adams vívott ki magának, nem tudott szerezni, noha kulcsszerepet játszott az Egyesült Államok megteremtésében, az alkotmány kidolgozásában, majd pedig George Washington kormányzatának pénzügyminisztereként az új államszövetség pénzügyi helyzetének a stabilizálásában. Az ő érdeme volt a központi szövetségi bank létrehozatala is: erre irányuló, 1790 decemberében beterjesztett indítványa vezetett az első nyílt összeütközésre a központosítást ellenző és az agrár-

érdekeknek elsőbbséget adó Thomas Jeffersonnal.[13] Az utóbbi az alkotmány „szoros értelmezésére" hivatkozva azt javasolta az elnöknek, Washingtonnak, hogy utasítsa el a kezdeményezést, mert ilyen bank nem szerepel az alkotmányban említett intézmények körében. Hamiltonnak sikerült azonban – az alkotmány „szélesebb értelmezésére" támaszkodva – keresztülvinnie Jeffersonnal és Madisonnal szemben a bank létrehozását. A „beleértett hatalom" *(implied powers)* elvének a megfogalmazásával Hamilton a föderalizmus politikaelméleti érvrendszerét fontos elemmel egészítette ki, és kitűnő alapot biztosított a Legfelsőbb Bíróság későbbi joggyakorlatához. Ő volt az első nagy formátumú amerikai politikus, aki kontinentális léptékben gondolkodott – életrajzírói szerint ez azzal is összefüghetett, hogy a nyugat-indiai szigetvilágban született törvénytelen gyermekként, s így a régi államok egyikéhez sem kötődött. A lojalitás határainak a kiterjesztése, az amerikai nemzet koncepciójának a megelőlegezése forradalmi jelentőségű szakítás volt a gyarmatokon uralkodó korábbi szemlélettel.

A „hamiltoni örökség" értékelése a mai napig sok vitára ad okot: sokan csodálták, mások viszont a kortárs föderalistával, Noah Websterrel értettek egyet, aki az ország „gonosz géniuszának" nevezte őt. Miért nem emelte be őt a többségi vélemény az amerikai konzervatívok panteonjába? A válaszadás előtt nézzük meg, mi mindenben osztotta – és erősítette – Hamilton a hagyományos konzervatív álláspontot![14]

Hamilton nemcsak félte, de meg is vetette a tömegeket, és nyíltan az elit uralmának a szükségességét hirdette. A „tiszta demokráciát" határozottan elutasította. Az erős szövetségi állam mel-

---

13 Hamiltonnak a bank ügyében írott levele magyarul is olvasható: Washington elnök úrhoz egy Nemzeti Bank felállításának alkotmányosságáról (Hamilton 1997, 138–142).

14 A Hamilton-szövegkiadások közül az alábbit használtam: Morris 1957. Ez a munka legfontosabb beszédei és cikkei mellett igen sok levelét is tartalmazza a kongresszusi könyvtár Hamilton Papers-gyűjteményéből.

letti kiállását, amelyet *A föderalista*ban írott esszéi is tükröznek, a „rendpártisággal" kapcsolta össze; az erősebb államalakulatban a rend hatékonyabb fenntartóját látta. A föderalisták zöméhez hasonlóan a rend és a szabadság összeegyeztetésére törekedett, de ha a két érték szempontjai egymással ellentétbe kerültek, habozás nélkül az előbbinek adta az elsőbbséget. (A XX. század második felében néhányan egyenesen „autoritárius konzervatívnak" minősítették ezzel kapcsolatos felfogását.) Különösen markánsan mutatkozott meg ez az álláspont azon beszédeiben és írásaiban, melyek az 1794-es „whiskyfelkeléshez" kapcsolódtak. (A megmozdulást, amely Pennsylvania nyugati felében robbant ki, a Hamilton által az égetett szeszekre kivetett fogyasztási adó váltotta ki; ez elsősorban az alapanyagot, vagyis a gabonát megtermelő farmereket érintette roppant előnytelenül.) A kormányzat puszta léte is megköveteli, mutatott rá, hogy a törvény megsértőivel szemben a lehető legszigorúbban lépjenek fel, és szimbolikus gesztusként pénzügyminiszterként saját maga is elkísérte a *Whiskey rebellion* elfojtására kivezényelt csapatokat.[15] Egy későbbi, 1799-es levelében pedig arról ír, hogy ha az állam fegyveres erővel lép fel, akkor ezt, tekintélye érdekében, mindig valóságos Herkulesként kell megtennie.

A konzervatív föderalistákhoz kapcsolta őt a francia forradalommal való rendíthetetlen szembenállása is. Jeffersonnal ellentétben számára a párizsi forradalom csak a „nagy szörny" *(Great Monster)* volt, a rend lerombolója és a káosz szálláscsinálója. Az amerikai telepesek szabadságharcát viszont, amelyben maga is részt vett Washington segédtisztjeként, teljesen jogosnak tartotta, s így védte: ha a nép képviselői elárulják választóikat, akkor nem marad más hátra, mint az önvédelem természetes jogának a gyakorlása, amely minden más kormányzati elvet megelőz. Bár Ha-

---

15 A Washingtonhoz írott levél forrása: Morris 1957, 367–368. Tegyük hozzá, hogy a levele végén ugyanakkor arra is utal, hogy amennyire lehet, el kell kerülni a vérontást.

miltont szinte egész életében végigkísérte a vád, hogy titokban a királyság bevezetésének a lehetőségével foglalkozik, ez nem állja meg a helyét, és írásaiban is amellett érvel – nem rejtve véka alá a brit alkotmányos monarchia iránti csodálatát sem –, hogy az amerikai feltételeknek ez az államforma semmiképp sem felel meg. Indoklása azt a konzervatív szemlélet tükrözi, amely az absztrakt elvekkel szemben elsőbbséged ad a konkrét, partikuláris körülményeknek. Ezt a gondolatot így hangsúlyozza egyik levelében, melyet Lafayette márkinak írt 1799-ben: „a kormányzatnak éppúgy illeszkednie kell a néphez, mint ahogy a kabátnak az egyénhez".[16]

Mégis van magyarázat arra, hogy az amerikai elemzők többsége miért nem tekinti őt igazi konzervatívnak. Elsősorban azért, mert Hamilton a széles jogkörű, erős és aktív állam koncepcióját vallotta, amelyet az amerikai konzervatívok túlnyomó része elutasított. Kirk mindenekelőtt azt vetette a szemére, hogy a polgári erények helyett egyoldalúan a kereskedelmi szellemet helyezte előtérbe; úgy fogalmazott, hogy Hamilton „a visszafelé tekintő merkantilista és az előre tekintő indusztrialista" keveréke volt, aki nem tudott a politikai élet felszíne alá hatolni.[17] Hamilton Amerika jövőjét az ipari kapitalizmusban látta, s jövőképében nem sok hely maradt sem a szerves közösségek védelmének, sem a hagyományok tiszteletben tartásának. A radikális és gyors változások híve volt, s ha útjában álltak a tradíciók, nem habozott félretolni őket. Rossiter olyan jobboldalinak nevezi őt, aki nem volt konzervatív, s aki Új-Anglia gyorsan izmosodó polgárságának a képviselőjeként az arisztokráciát a plutokráciával azonosította; a „legjobbaknak" a leggazdagabbakat tartotta (Rossiter 1962, 108–109). Szolgálni akart a hazájának, de mindenekelőtt úgy, hogy a vagyonos elitet segíti. Így például pénzügyminiszterként 1790-ben egyértelműen úgy

---

16 *„…a government must be fitted to a nation, as much as a coat to the individual…"* A Lafayette-hez intézett levél forrása: Morris 1957, 113.

17 *„Hamilton never penetrated far beneath the surface of politics…"* (Kirk 2008, 70).

foglalt állást, hogy a szabad földek eladásánál a keleti part gazdag földspekulánsainak az érdekeit kell előnyben részesíteni, hatékonysági okokból, a kisfarmerek érdekeivel szemben.[18] Rossiter véleménye jogos, hiszen a konzervativizmus, bármennyire is védi a magántulajdon intézményét, sohasem szegődhet a legvagyonosabbak feltétel nélküli támogatójává és szószólójává. Igaz, ezt jó néhányszor megtette már a történelemben, de ez sohasem a „dogmatikájából" következett – és a dicsőségére sem vált… Ezzel nem kívánjuk a legkevésbé sem azt sugallni, hogy Hamilton a formálódó plutokrácia „bábja" volt; saját szuverén felfogása diktálta neki ezt a fajta politikát. Amerika sokat köszönhet neki, de örökségére a liberálisok éppoly joggal tarthatnak igényt, mint a konzervatívok…

SZÁZADVÉG Alapítvány

18 Hamiltonnak az e tárgykörben tartott képviselőházi beszédét lásd: Morris 1957, 88.

III. John Adams: a „kiegyensúlyozott kormányzat" előnyei

Nem vett részt *A föderalista* cikkeinek írásában, de a föderalisták körébe tartozott, sőt később a vezetőjükké vált az az államférfi, akiben Kirk „az igazi amerikai konzervativizmus alapítóját" *(the founder of true conservatism in America)* látta. John Adams (1735–1826) George Washington mellett az USA első alelnöke (1789–1797), később pedig, Thomas Jeffersont szorosan legyőzve, második elnöke (1797–1801) lett. Korábbi pályafutását illetően érdemes elmondani, hogy a Harvardon, Észak-Amerika elsőként alapított egyetemén szerzett jogi diplomát, és korán bekapcsolódott az anyaország politikája ellen tiltakozó akciókba: szülőföldje, Massachusetts képviselőjeként részt vett mind a két „kontinentális kongresszuson", és közreműködött a Függetlenségi nyilatkozat megszövegezésében. Ezt követően több európai államban, köztük előbb Franciaországban, majd Nagy-Britanniában követként képviselte hazáját.[19] Politikai filozófiáját leginkább az amerikai alkotmányos berendezkedés védelméről írott híres művéből ismerhetjük meg.[20] Az USA londoni köve-

[19] Adams életrajzához: Ferling 1992. Politikai nézeteinek összefoglalásához: Thompson, C. Bradley 1998. Lásd még: Lévai 2014.

[20] Kommentárral ellátott modern válogatás: Pollack 2004. Jó szöveggyűjtemény Adamshez: Koch–Peden 1946. Fontos részeket tartalmaz a Kirk szerkesztette „hor-

teként dolgozta ki három kötetben politikai *credó*ját *Az Amerikai Egyesült Államok kormányzata alkotmányainak a védelme* (*A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, 1787–1788) címmel, pár évvel Burke nevezetes művének *(Töprengések a francia forradalomról)* a megjelenése előtt. A többes szám használata („alkotmányok") azzal magyarázható, hogy az 1786 őszén elkezdett és 1787 végére befejezett munka még nem a Philadelphiában kidolgozott szövetségi alkotmány, hanem az egyes államok alaptörvényei kapcsán foglalja össze szerzőjének nézeteit, széles történelmi keretbe ágyazva a korábbi írásaiban már megfogalmazott elveit. Minden valószínűség szerint e művével az alkotmányozó gyűlés tevékenységét is befolyásolni akarta.

Antropológiai pesszimizmus

Adams számára kulcsfontosságú volt a „kiegyensúlyozott kormányzat" követelménye; ez magyarázza, hogy már 1776-ban ennek a megvalósítását ajánlotta honfitársainak a figyelmébe *Gondolatok a kormányzatról (Thoughts on Government)* című művében. Ebben a legjobb kormányzati formának azt nevezte, amely leginkább segíti az erények felkarolását. Az utilitarista Jeremy Benthamhez hasonlóan a kormányzat célját a társadalom boldogságában jelölte meg, amelynek a mibenlétét azonban, konzervatív gondolkodóként, el-

dozható" konzervatív szöveggyűjtemény is: Kirk 1982, 49–70; valamint a Kontler László és Lévai Csaba szerkesztette szöveggyűjtemények. Ahol rendelkezésre állt, ott elsősorban a magyarul is közzétett szövegkiadásokra támaszkodtam, esetenként az eredeti szöveget is megadva a lábjegyzetekben.

sődlegesen nem az anyagi javak bőségében, sőt nem is a szabadságban, hanem az erényes életben látta.

> „Az igazság felderítését szolgáló minden józan vizsgálódás, legyen bár ókori vagy modern, pogány vagy keresztény indíttatású, arra az eredményre jutott, hogy az ember boldogsága és méltósága egyaránt az erényben rejlik."[21]

Az erények kibontakoztatása szempontjából pedig a legelőnyösebbnek a „köztársaságelvű" kormányzatot látta; a brit alkotmány is azért volt értékes szerinte, mert magáévá tette azt az elvet, melyet ő a köztársasággal azonosított, nevezetesen azt, hogy a törvények, nem pedig az emberek uralkodnak.[22] A köztársaságok legjobbika pedig az, amely „a legnagyobb mértékben biztosítja a törvények pártatlan és pontos végrehajtását".

Az emberekben ugyanis nem bízott; nem osztotta a francia felvilágosodás optimista emberképét. Az ő szemléletét családi háttere, Új-Anglia puritanizmusa határozta meg. Aki államot akar alapítani, annak az emberi természet gyarlóságára kell alapoznia – ez volt politikai felfogásának a kiindulópontja. Nem táplált illúziókat még a legjobbnak tekintett köztársasági berendezkedés lehetőségeit illetően sem. John Kekes írja, hogy a konzervatívok, pesszimizmusukból kiindulva, „mindenekelőtt olyan politikai berendezkedés

---

21 *„All sober inquirers after truth, ancient and modern, pagan and Christian, have declared that the happiness of man, as well as his dignity, consists in virtue."* (Gondolatok a kormányzásról; Adams, John 1997a, 26.)

22 „…magának a köztársaságnak a meghatározása 'a törvények, és nem az ember uralmát' jelenti" (Adams, John 1997a, 27). 1789-ben ugyanerről azt az érdekes állítást fogalmazza meg a Roger Shermanhez intézett levelében, hogy Nagy-Britannia valójában köztársaság, „minthogy az uralkodói jog, azaz a törvényhozó hatalom egynél több ember kezében nyugszik, s valójában egyenlően oszlik meg az egyén, a kevesek és a sokaság között" (Három levél Roger Shermanhez az Egyesült Államok alkotmányáról; uő 1997b, 63). A levélben Adams a köztársaság három fajtáját különbözteti meg: monarchikus, arisztokratikus, demokratikus.

mellett törnek lándzsát, amelynek célja a rossz megakadályozása" (Kekes 2001, 83). E meggyőződés, vagyis hogy ha sok jót nem is tehet a kormányzat, de legalább a rosszat meg kell akadályoznia, mélyen áthatotta Adamst. Az emberek Isten előtti morális egyenlőségét nem vonta kétségbe, és készséggel elfogadta a törvény előtti egyenlőség eszméjét is, ebből azonban egyáltalán nem következett a számára, hogy a társadalomban mindenkinek azonos pozíciót kell elfoglalnia.

> „Azt tanítani – fogalmazta meg egy levelében –, hogy mindenki azonos képességgel és tehetséggel születik, hogy mindenkinek azonos legyen a társadalmi befolyása és a vagyona, és mindenki ugyanolyan előnyökkel induljon az életben, nos, ez olyan súlyos csalás, mint amilyet a szerzetesek, a druidák, a brahminok, a halhatatlan láma papjai vagy épp a francia forradalom úgynevezett filozófusai próbáltak elhitetni a hiszékeny emberekkel." (*On Natural Aristocracy;* Adams, John 1982, 69–70.)

Ezért határozottan cáfolta azt a felfogást, miszerint a köztársaságnak a polgárok egyenlőségének az elvére kell épülnie.

Mindebből pedig az is következett a számára, hogy a jól hangzó szlogen, miszerint „a nép a legjobb őrzője saját szabadságainak", valójában egyáltalán nem állja meg a helyét. A valóság ugyanis egészen más: a tömegek nem képesek politikai testként, testületként cselekedni – sőt így gondolkodni sem tudnak. Így tehát „ők a lehetnek legrosszabb őrök, sőt egyáltalán nem is azok" (Az Egyesült Államok alkotmányainak védelme; Adams, John 2000, 151). Az a vélekedés sem igazolható, miszerint a „nép" sohasem kívánja mások javait elorozni. A konzervatívok „antropológiai pesszimizmusát" vallva s az ezzel járó népszerűtlenséget is vállalva Adams hangsúlyozta: „Noha elismerjük, hogy az emberi szívben van jóság… az embereknél általánosságban az önzés szenvedélye a legerősebb". Ezért csak idő kérdése lenne, hogy a szegényebb többség mindenéből kiforgassa a jobb módú kisebbséget. A történelemben

„megcáfolhatatlan bizonyítékokat találunk arra, hogy a nép, valahányszor nem állt ellenőrzés alatt, éppen oly igazságtalan, zsarnokoskodó, durva, barbár és kegyetlen volt, mint bármelyik korlátlan hatalommal rendelkező király vagy szenátus." (Adams, John 2000, 154.) Nélkülözhetetlen követelmény tehát, hogy a tömegektől elválasszák a bírói és a végrehajtó hatalmat, és a törvényhozás területén is „a kevesek érettebb tanácsaival" mérsékeljék hatalmukat. Vakság lenne ugyanis azt feltételezni, hogy a kormányzatot „nemzetek vagy nagy embertömegek minden befolyásolás nélküli önmegtartóztató életvezetésére lehet alapozni".

Adams tehát nem bízott meg egyetlen társadalmi csoport józan önmérsékletében sem. Így jutott arra a következtetésre, hogy az egyetlen szóba kerülhető és bölcs megoldás a hatalom korlátozása – a hatalom megosztása által.[23] Meggyőződése volt, hogy a hatalmat hatalommal, az érdeket érdekkel kell szembeállítani.

> „Ha létezik egyetlen igazság, amelyet le lehet vonni az egész történelemből – hangsúlyozza –, akkor az a következő: a nép jogait és szabadságát, valamint az alkotmány demokratikus elemeit sohasem sikerült megőrizni… a végrehajtó és a törvényhozó hatalom elválasztása nélkül. Ha a végrehajtó hatalom egészét vagy annak tekintélyes részét meghagyják akár egy arisztokratikus, akár egy demokratikus gyűlés kezében, az oly szükségszerűen rontja meg a törvényhozást, ahogy a rozsda kimarja a vasat…"[24]

---

23 Ferling szerint e meggyőződés kialakításában nagy hatással volt Adamsre a svájci Jean Louis de Lolme, aki Londonban telepedett le és megírta az *Anglia alkotmánya* című könyvet, melyben az ország sikerességének a titkát a monarchia, az arisztokrácia és a köznép szempontjait összhangba hozó kiegyensúlyozott kormányzatban találta meg (Ferling 1992, 288).

24 *„If there is one certain truth to be collected from the history of all ages, it is this; that the people's rights and liberties, and the democratical mixture in a constitution, can never be preserved without a strong executive, or, in other words, without separating the executive from the legislative power. If the executive power, or any considerable part of it is left in the*

Ezért kell tehát mindenképp elkerülni a hatalomnak egy központban való összpontosulását. A hatalommegosztás kérdése, a XVIII. század politikai gondolkodásában uralkodó paradigmával összhangban, Adams írásainak is az egyik sarkalatos pontja volt. Ha egyetlen választott testület kezében koncentrálódna a teljes hatalom, állapította meg már 1776-ban, akkor az a „saját érdekeinek megfelelő önkényes törvényeket hozhatna, a fennálló törvényeket saját érdekeinek megfelelően, önkényesen hajtaná végre, s minden vitát a maga javára döntene el" (Adams, John 1997a, 29). A fentebb már említett, az amerikai alkotmány(ok) védelmében írott művében hevesen vitatja a neves francia fiziokrata, Turgot azon nézetét, miszerint egy arisztokrácia nélküli országban diszfunkcionális a kétkamarás törvényhozás. Az utóbbi gondolatmenete szerint ugyanis a köztársaságoknak minden hatalmat egyetlen kézbe, a nemzetébe kell összpontosítaniuk, azaz egykamarás törvényhozásra van szükségük.

Adams a francia gondolkodó azon feltevését is tévesnek látta, hogy a „haladás" a centralizált és uniformizált állam kialakulásával kapcsolódik össze. Művében ezért egyértelműen érzékeltette, hogy ez a felfogás jól tükrözi ugyan a francia államigazgatás hagyományos elveit, ám nincs összhangban azzal a tapasztalattal, hogy a társadalmi és politikai berendezkedés sokszínűségének és komplexitásának a megőrzése korlátot emel az elnyomás útjába. Az amerikai kormányzat nagy erénye, hogy nem absztrakt koncepciókon, hanem a természet elvein nyugszik – emelte ki a háromkötetes munka előszavában.[25]

---

hands either of an aristocratical or democratical assembly, it will corrupt the legislature as necessarily as rust corrupts iron…" Adamsnek ez a gyakran idézett megállapítása olvasható a Lévai Csaba szerkesztette, a szóban forgó munka címét Kontler Lászlóétól eltérő fordításban közlő szöveggyűjteményben (Adams, John 1997a, 43).

25 *„The United States of America have exhibited, perhaps, the first examples of government erected on the simple principles of nature"* (Adams, John 1982, 60).

Hogy miként osszák meg a hatalmat konkrétan az amerikai viszonyok között? Adams erre nézve is kifejtette a véleményét. A hatalmi posztokat betöltő személyek gyakori váltogatása önmagában nem elégséges megoldás. Az egyetlen lehetőség: „elvenni ezt a hatalmat úgy, hogy korlátozzuk a kormányzó önző mohóságát a szenátuséval és a képviselőházéval; a szenátusét a kormányzóéval és s a képviselőházéval, a képviselőházét pedig a kormányzóéval és a szenátuséval" (Adams, John 2000, 155). A képviselőháznak – s ez változást jelent az 1776-os művében kifejtett álláspontjához képest – kizárólag a „köznépé" *(commoners)* kell lennie, míg a kétkamarás törvényhozás másik eleme, a szenátus a jómódúaké és a művelteké lenne. Fontos érdek fűződik ugyanis ahhoz, hogy a legbefolyásosabb emberek ne tudják közvetlenül is az irányításuk alá vonni a „köznép" képviseletét. A rendszer kulcsa – Adams szóhasználatában a „lényege" *(essence)* – a harmadik tényező, az erős végrehajtó hatalom: egyedül ez tudja fenntartani a két kamara közötti egyensúlyt, s ezáltal megakadályozni, hogy bármelyik osztály zsarnoki jellegű hatalomra tegyen szert. Adams megközelítésében a végrehajtó hatalomra hárul tehát az a feladat, hogy a társadalmat megvédje a két kamara, illetve a mögöttük álló erők akármelyikének a túlzott befolyásától.

A társadalmi egyensúly és az arisztokrácia szerepe

Ha figyelmesen végiggondoljuk Adams érvrendszerét a hatalom megosztásával kapcsolatban, bátran megfogalmazhatjuk: ő a hatalom megosztása alatt elsősorban a „vegyes kormányzatnak" azon klasszikus, a gyarmati korszak kapcsán már érintett felfogását értette, amely az eltérő és méltányolandó érdekek alapján igényelte a hatalom megosztását. A társadalom vertikális tagolódása

állt figyelmének középpontjában, s nem a hatalom funkcionális szempontok szerinti megosztása. Ez utóbbi felfogás szerint, amely sokkal közelebb áll a modern alkotmányjogi gondolkodáshoz, a különböző kormányzati ágazatok nem a különböző társadalmi osztályok vagy csoportok érdekeinek a képviselői, hanem a politikai közösség egészének a különböző feladatait végzik el. A neves történész, Gordon Wood 2006-os könyvében ezért azzal a bírálattal illette Adamst, hogy rabja maradt annak az államtani koncepciónak, amely szerint az a jó kormányzati (képviseleti) rendszer, amely tükrözi a fontosabb társadalmi csoportokat (Wood 2006, 173–201).

S e véleményben van igazság: a jeles államférfi valóban azt a felfogást képviselte, amit a modern politikatudományi szakirodalom „deskriptív reprezentációnak" vagy „tükrözéselméletnek" nevez, s amely egy sajátos szociológiai determinizmusra épít: arra, hogy az azonos szociális háttér azonos véleményt fog eredményezni. „A reprezentáció akkor valósul meg, ha a képviselő(k) jellemzői megegyeznek a képviselt(ek) jellemzőivel" – Körösényi András így foglalta össze e megközelítés alapvető előfeltevését (Körösényi 2005, 168). E kiindulópont természetesen bírálható, ám Adamsről mégsem állítható, hogy determinista módon, statikusan gondolkodott a rendszerről, csak igyekezett a politika társadalmi hátterét is figyelembe venni.

A többségi elv korlátok nélküli alkalmazását a konzervatívok túlnyomó többsége egyértelműen elutasítja – s ezt tette Adams is. Ennek kapcsán érintette – s bizonyos fokig meg is előlegezte – azt a dilemmát, amelyet a francia Tocqueville a „többség zsarnokságaként" azonosított *Az amerikai demokrácia* című híres művében 1831-ben. Talán különösen hangzik, fejti ki az amerikai államférfi, ha azt mondjuk, hogy a többség csupán egy klikk, pedig ha a többség megtagadja az egyenlő bánásmódot a kisebbséggel szemben, akkor bizony klikként viselkedik, és igazságtalanul jár el (Adams, John 2000, 156–157). „A többség örökösen, egyetlen kivétel nélkül elnyomta a kisebbség jogait" – fogalmazódik meg a történelem ta-

pasztalataiból levont komor következtetés. A tulajdonféltő s a természetes egyenlőtlenségeket elfogadó szemlélet szólal meg akkor, amikor Adams figyelmeztet: a gazdagok alkotta kisebbség is a néphez tartozik, s nekik ugyanolyan joguk van a nagy vagyonokhoz, amiként a szegényebbeknek a kisebbekhez. Ha a többség elnyomja őket, az éppoly bűnös dolog, mint ha ezt másokkal szemben követik el.[26] Sőt! A tulajdonnak képviselve kell lennie a kormányzatban, mert ha nincs, a befolyását akkor is érvényesíteni fogja, csak épp jogszerűtlen eszközökkel.

A többség uralmához fűződő aggályok elvezetnek Adamsnek az arisztokráciáról vallott felfogásához is. Ezzel kapcsolatos koncepcióját gyakran félreértik. A kiindulópontja az volt, hogy egyetlen szervezett társadalom sem lehet meg arisztokrácia nélkül. E fogalom alatt azonban nem a feudális időszak elitjét, vagyis a születési arisztokráciát értette, hanem – a szó etimológiai jelentésével összhangban – a „legjobbak uralmát". Adams megközelítésében tehát nem születési, és – Hamilton felfogásával ellentétben – nem is kizárólag vagyoni feltételek tesznek valakit „arisztokratává", hanem a konzervatívok számára olyannyira fontos tekintély. Az tehát az arisztokrata – fogalmazza meg a John Taylorhoz írt egyik levelében –, aki több, legalább két szavazattal rendelkezik – a saját magáéval s egy olyan valakiéval, akit ő befolyásolt.[27] A „mesterséges arisztokráciával" *(artificial aristocracy)* szembeállított „természetes arisztokrácia" *(natural aristocracy)* minden társadalomban jelen van, még ha sokan szeretnék is kétségbe vonni a létét.

---

26 Adams, John 2000, 160. A gazdasági egyenlőtlenségek funkcionális szerepének konzervatív magyarázatához kitűnő összefoglalás: Dorey 2011, 5–47.

27 *„By aristocracy I understand all those men who can command, influence or procure more than an average of votes; by an aristocrat every man who can and will influence one man to vote besides himself…"* (Adams, John 1982, 67).

„Vegyük az első száz embert, akivel találkozunk, és alakítsunk egy köztársaságot. Mindenkinek azonos mértékű szavazati joga lesz, ám ha megkezdődnek a tanácskozások és viták, azt fogjuk látni, hogy közülük huszonöten tehetségüknek és erényeiknek köszönhetően képesek lesznek ötven szavazatot megszerezni. A szó általam használt értelmében e huszonöt fő mindegyike arisztokrata." (Koch–Peden 1946, 169.)

Az arisztokrácia léte így nemcsak általános jelenség, hanem szükségszerű is, a megszüntetésére irányuló törekvések pedig súlyos károkat okoznak.

Konzervatív világlátásának köszönhetően azonban a patrícius Adamsnek – kétségtelen elfogultsága ellenére – nem voltak illúziói a saját osztályát illetően sem. A tömegek uralmával kapcsolatos konzervatív aggályok nem tompították el józanságát és éleslátását. Így azután készséggel elismerte: az önzés és a zsarnokság veszélye a társadalmat irányító arisztokratikus elit részéről is fenyeget. A történelmi tapasztalatok egyértelműen azt mutatják, állapította meg tárgyilagosan, hogy még az örökletes arisztokráciák esetében sem sikerült soha az oligarchia kialakulását megakadályozni tudatos ellenintézkedések nélkül. Az amerikai alkotmány(ok) védelmében írt művének két első kötetében ezért ecseteli is azokat a veszélyeket, amelyeket a „vagyonos kevesek" jelentenek a kiegyensúlyozott kormányzat számára. Ez pedig, amiként erre életrajzírója, Ferling is rámutat, ritkaságnak számított a XVIII. század politikai gondolkodásának „fősodrában" (Ferling 1992, 289). Igaz, azt is tegyük hozzá, Adams azon véleményét sem rejtette véka alá, hogy az arisztokrácia klikkszerű hatalomgyakorlása még mindig kisebb veszélyekkel jár, mintha minden hatalmat a nép által sűrűn újraválasztott gyűlésre bíznának.

Mindennek a fényében elmondhatjuk, hogy Adams felfogása igen sok hasonlóságot mutat a kortárs Burke nézeteivel. Közös kiindulópontjuk volt, hogy a gyakorlati tapasztalatok többet érnek az absztrakt elméleteknél: sem Adams, sem Burke nem osztotta a

felvilágosodás filozófusainak az emberi természetről alkotott idealizált képét. Mindketten a kiegyensúlyozott, de az emberek közötti különbségeket józanul tudomásul vevő kormányzati rendszer hívei voltak. A társadalmi egyenlőség követelésének eszméje mindkettőjüktől távol állt. Jelentősebb különbség két területen mutatkozott közöttük: egyrészt abban, hogy Burke-kel ellentétben Adams nem volt híve az államegyház intézményének, másrészt pedig abban, hogy míg Burke az örökletes monarchiát támogatta, Adams a köztársasági formát tartotta jobbnak – legalábbis ekkor még.[28] Az amerikai alkotmány(ok) védelmében írott munkájában úgy foglalt állást, hogy „a szabad kormányzat", amely alatt ő a köztársasági formát értette, mindenképp előnyösebb a királyságnál.[29]

Értekezés Daviláról

A monarchia kérdésében ugyanis idővel módosult a véleménye. Montesquieu azt írta, hogy köztársaság csak ott lehet, ahol az emberek erényesek, s az amerikaiak erényeiben *A föderalista* cikkeinek írásakor – valamelyest – még Hamilton és Madison is bízott. Adams viszont az évek múlásával egyre komorabb, mondhatni, „hobbesi" véleményt alkotott honfitársairól, s általában az emberi természetről. Erősödő pesszimizmusának hátterét kutatva nem feledkezhetünk meg a franciaországi forradalom drámai fejleményeiről: ezek az Újvilágban sem maradtak visszhangtalanok. Ráadásul magukban az észak-amerikai államokban is jelentősen megerősöd-

---

28 Adams és Burke nézeteinek összevetéséhez lásd: Ripley 1965, 216–235.

29 *„…a free government has a great advantage over a simple monarchy"* (*The Prudent Constitutions;* Adams, John 1982, 55).

tek a radikális körök, és helyenként zavargásra, fosztogatásra is sor került, így például a már említett 1794-es „whiskylázadás" során. Ez magyarázza, hogy késői írásainak érvelésében háttérbe szorult azon veszélyek kiemelése, melyek az arisztokrata elit tevékenységéből származhatnak, viszont még nagyobb hangsúlyt kaptak a tömegek radikalizálódásával kapcsolatos aggályok.

A hangsúlyok módosulása jól érzékelhető azokban az esszékben, amelyeket az 1790-es években adott közre *Értekezések Daviláról (Discourses on Davila)* címmel. (Az eredetileg folyóiratban publikált tanulmányok önálló könyvként 1805-ben jelentek meg.) Sok tekintetben ez „főműve" folytatásának tekinthető, hiszen ebben is a hatalom megosztása mellett és a „törvényhozás egységessége" ellen érvel, néhány kérdésben azonban módosult az álláspontja – érdemes ezekre röviden utalni.

Vitapartnerként ezúttal a neves francia filozófust, Condorcet-t választotta, aki mesteréhez, Turgot-hoz hasonló szellemben bírálta az amerikai alkotmányos berendezkedést *Egy New Haven-i polgár négy levele a törvényhozás egységességéről* című írásában. Mint ismeretes, Condorcet mélyen hitt az emberek jellemének és, következésképp, a társadalomnak a tökéletesíthetőségében. Mi sem állt távolabb Adams felfogásától! Saját meggyőződését e kérdésben így fogalmazza meg:

> „Az ember tökéletesíthetősége csak emberi és földi tökéletesíthetőség. Amíg világ a világ, az ember a hidegben megfagy, a tűztől megperzselődik, a betegség s a bűn elemészti, a halál elborzasztja. Az emberi tettek legfőbb mozgatórugója az önfenntartás mellett örökké a vetélkedés lesz…"[30]

---

30 *„The perfectibility of men is only human and terrestrial perfectibility. Cold will still freeze, and fire will never cease to burn; disease and vice will continue to disorder, and death to terrify mankind. Emulation next to self-preservation will forever be the great spring of human actions…"* (*Értekezések Daviláról;* Adams, John 2000, 179–180.)

Az emberi természetet újra megvizsgálva így jut arra a megállapításra, hogy az emberben „egyetlen vágy sem olyan általános, mint a megbecsülés utáni". Ez azonban nem párosul az érdemek utáni vággyal: az emberek zöme nem a valódi érdemekkel törődik, hanem sokkal inkább azzal, hogy kivívja a többiek elismerését – a legkülönbözőbb eszközökkel.[31] Ez az ambíció dicséretes cselekedetekhez is elvezethet, azonban könnyen a társadalom rendjének instabilitása, sőt akár anarchikus állapotok kialakulása lehet a következménye. A jó kormányzatnak tehát az a feladata, hogy korlátokat állítson ezen ambíció elé: teremtse meg a feltételeket az emberek jó tulajdonságainak a kibontakoztatásához, közben pedig korlátozza gyarló természetük érvényre jutását. Adams szavaival: „a vetélkedés veszedelmes törtetéssé, túlzott versengéssé, pusztító klikkharccá, lázadássá, véres polgárháborúvá" fajulását (i. m., 180). Erre pedig egy olyan kormányzat a legalkalmasabb, amely – soraiból ez tűnik ki – a Philadelphiában kidolgozott alkotmánynál is több „féket" alkalmaz a tömegek politikai aktivitásával szemben.

Az esszék formailag az itáliai Caterino Davilának a franciaországi vallásháborúk történetét feldolgozó népszerű munkáját kommentálják – s igen egyértelműen aktualizálják a tanulságokat. Adams nem rejtette véka alá, hogy nemcsak a XVI. századbeli események és a XVIII. század végének a történései között lát markáns párhuzamokat, hanem attól tart, hogy – megfelelő óvintézkedések hiányában – az emberi természet gyarlóságai az Egyesült Államokban is hasonló tragikus következményekhez vezethetnek. Az a figyelmeztetés tehát, melyet formailag a franciákhoz intézett, honfitársainak is szólt:

> „Franciák! Térjetek végre magatokhoz! Lássátok be, milyen az emberi természet, s legyetek bölcsek és nagylelkűek… Gondoljátok meg, hogy a kormányzás célja korlátokat szabni a szenvedélyek-

31 *„…passion for distinction"* (i. m., 167–168).

nek, melyeket a természet nem korlátozott; és segédkezet nyújtani az értelemnek, a lelkiismeretnek és az igazságosságnak az érdekek szabályozásában, melyek nélkül igazságtalanok és szabályozhatatlanok lennének." (I. m., 177.)

Milyen intézkedéseket ajánlott a veszélyek csökkentésére? Kortársait meglepve annak mérlegelését is, hogy hosszabb távon nem kellene-e Amerikában is kialakítani a monarchia intézményét. Ez szakítás korábbi meggyőződésével. Igaz, a kiegyensúlyozott kormányzat elve, a hatalom megosztása mellett továbbra is kitartott, és azt sem követelte, hogy a „természetes arisztokráciát" örökletes váltsa fel, de úgy ítélte meg, hogy a királyság rendszere „kevesebb bajjal" jár, mint amikor a köztársaság elnökét a közvéleményt megosztó és intrikákkal teli kampányok révén választják meg. (Ebben nyilvánvalóan saját személyes frusztrációi is benne voltak.) A „monarchikus" elemnek a vegyes kormányzaton belüli erősítését a történelmi körülményekre tekintettel is indokoltnak tartotta. Felfogásának módosulása számos kortársának bírálatát kiváltotta – Madison például azt írta egy barátjának, hogy Adamsnek mind több nehézséggel kell szembenéznie a republikánusok körében „megbocsáthatatlan" *(unpardonable)* nézetei miatt.[32]

Adams azonban nem a népszerűséget tartotta a legfontosabbnak.

„Mindenkinek megadni a maga jogát – ez az aranyszabály, a legtöbb, ami az egyenlőség tekintetében támogatható vagy védhető ésszerűen… Az alkotmányok védelméről írott munkám és az *Értekezések Daviláról* roppant mértékben népszerűtlenné tettek engem… A demokratikus elvek védelme és a francia forradalomról alkotott rendíthetetlenül kedvező véleménye viszont biztosította az

[32] Madisont idézi: Ferling 1992, 309. Adams nem sürgette a monarchia bevezetését, csak elvi előnyeire utalt, s idős korában meg volt győződve arról, hogy végül is „ott fogunk kikötni" *(our ship must ultimately land on that shore)*.

> Ön határtalan népszerűségének az alapjait…" – írta idős korában politikai ellenfelének és személyes barátjának, Thomas Jeffersonnak (idézi: Kirk 2008, 62).

Pedig Adams sem volt a szabadság ellenfele, csak felismerte: a szabadságot akkor lehet megőrizni, ha olyannak vesszük az embereket, amilyenek, s nem olyannak, amilyennek mi szeretnénk őket látni… E gondolat sok követőre talált az amerikai konzervativizmus történetében.

SZÁZADVÉG Alapítvány

IV. Defenzívában, az ár ellen: Marshall és Cooper

A föderalista–antiföderalista törésvonal szolgált alapul az Egyesült Államok első pártjainak a színrelépéséhez is, bár az első elnök, Washington búcsúbeszédében arra intette honfitársait, hogy kerüljék el a „pártosodás" buktatóit. Komoly versengés első ízben Washington második elnöki ciklusának a végén, 1796-ban alakult ki az Adamst támogató föderalisták és az antiföderalista ellenzék között, amely Jefferson és Madison körül szerveződött meg az erős szövetségi állam elutasításának platformján. Ekkorra Madison számottevő mértékben megváltoztatta *A föderalista* hasábjain képviselt álláspontját az erős szövetségi állammal kapcsolatban, és Jeffersonhoz hasonlóan a központi intézmények további erősödése ellen foglalt állást. A föderalizmus adamsi irányvonala népszerűbb volt a hamiltoninál, de 1800-ban Adams alulmaradt az elnökválasztáson Thomas Jeffersonnal szemben. A francia forradalommal rokonszenvező, plebejus-demokrata elkötelezettségű Jefferson a Hamilton által támogatott kereskedelmi és ipari érdekekkel szemben a déli agrárérdekek védelmét helyezte előtérbe, s a független farmerek széles tömegeire kívánt elsősorban támaszkodni, noha bölcs pragmatizmussal nem számolta fel a hamiltoni intézkedések örökségét sem. Hamilton és Adams felfogásával ellentétben Jefferson egyáltalán nem gondolta, hogy a brit alkotmányos berendezkedés követendő minta az amerikaiaknak; ő a demokrácia kiterjesztésére

törekedett, s ezzel valóban elnyerte széles tömegek rokonszenvét, amint idézett levelében Adams írta.[33]

Jeffersontól Jacksonig

1804-ben Jeffersont nagy többséggel választották újra, 1809-ben pedig könnyedén győzött régi szövetségese, James Madison a Demokrata–Republikánus Párt néven megszerveződött kormánypárt színeiben. A föderalisták kudarcát jelezte az is, hogy a kiéleződött angol–amerikai viszony 1812-ben háborúvá fajult, noha a konzervatív Új-Anglia ezt mélyen ellenezte. Az 1816-os választásra a Föderalista Párt már szinte romjaiban hevert, s nem jelentett komoly kihívást a kormányzó párt jelöltjével, az ugyancsak virginiai hátterű James Monroe-val (1817–1825) szemben. A föderalisták ezt követően már elnökjelöltet sem tudtak állítani, s bizonyos fokig a föderalizmus eszméje is feleslegessé vált, hiszen az új kormányzati elit maga is érdekeltté vált a szövetségi állam erősítésében és a kereskedelem támogatásában. Az 1812-es háború után az USA olyan fejlődési pályára állhatott, amelyet semmiféle külső fenyegetés nem korlátozott, s amelyben akadálytalanul bontakozhatott ki a szabad versenyre épülő piacgazdaság. A déli államokban a gyapottermelés vált a leginkább kifizetődő ágazattá, míg Északon megerősödött az ipar, noha a nagy fellendülés az iparosodásban csak a polgárháború után következett be. A kapitalizmus és a demokratizálódás összekapcsolódott – egy amerikai kommentátor

[33] A konzervativizmussal szemben álló Jeffersont e munkában nem tárgyaljuk részletesebben, felfogásához lásd egyebek között: Hofstadter: *Thomas Jefferson. The Aristocrat as Democrat* (uő 1985, 18–43). Életművének legújabb, a *New York Times Book Review* által az év legjobb könyvei közé sorolt feldolgozása: Meacham 2012.

szellemes megfogalmazásában „hamiltoniánus fejlődés ment végbe jeffersoni politikai keretben”.

A Demokrata–Republikánus Párt dominanciáját a belső ellentétek repesztették meg. 1825-ben a párt kettészakadt, miután 1824-ben az egyik vetélytársával kötött alku révén John Adams fiának, John Quincy Adamsnek (1825–1829) sikerült az elnökséget megkaparintania a nála jóval esélyesebb Andrew Jackson elől. Az előbbi hívei ettől kezdve magukat Nemzeti Republikánus Pártnak, az utóbbié pedig Demokrata Pártnak kezdték nevezni.[34] Az amerikai kétpártrendszer mai arculata ekkor kezdett kiformálódni, s az erőviszonyok alakulásában egyre növekvő szerepet játszottak a területi ellentétek, Új-Anglia, a Dél és a Nyugat eltérő érdekei.

1829-ben elnökké választották a nép egyszerű fiát, az 1812-es angol–amerikai háború legsikeresebb tábornokát, a „progresszió” hívét, Andrew Jacksont. Győzelméhez az „egyenlősdi” szemléletével rokonszenvező új nyugati államok támogatása is hozzájárult, amelyeknek jelentősen megnőtt a súlya az ekkor már 24 államot tömörítő unióban. A század közepére a telepesek egészen a Mississippi folyóig meghódították a kontinens belső részeit. Az amerikai történetírásban gyakran egyenesen „jacksoni forradalomként” szólnak Jackson elnökségéről (1829–1839). Az egyszerű sorból felemelkedett elnök a „kisemberek” olcsó államát igyekezett megteremteni, tudatosan törekedve a szövetségi kormányzat hatalmának a korlátozására. Az elittel való szembefordulás jegyében beiktatásának napján megnyitotta a Fehér Házat a nép előtt, majd pedig hadat üzent az 1816-ban létesített második szövetségi banknak, s mindvégig kifejezetten bankellenes politikát folytatott, miközben törvényekkel segítette az adósokat.[35] A XIX. század amerikai tör-

---

34 A republikánusok 1834-től 1854-ig Whig Párt néven tevékenykedtek.

35 A Hamilton alapította első szövetségi bank csak húsz évre kapott működési engedélyt. Jackson elnök személyiségéhez és tevékenységéhez részletesebben lásd: Hahner 1998, 84–89.

ténelmének szinte „emblematikus" krónikása, George Bancroft – Jackson szemléletét sokban osztva – ezt a korszakot a demokrácia diadalaként, az „egyszerű ember" győzelmeként ábrázolta tízkötetes főműve, *Az Egyesült Államok története (History of the United States)* hasábjain. A konzervatív érzelmű amerikaiak többsége viszont szemben állt a jacksoni eszmékkel, amelyek az ő olvasatukban már-már az egalitarizmus rémképét vetítették előre.

John Marshall és a Legfelsőbb Bíróság

A föderalizmussal összefonódott konzervativizmus mégsem veszítette el minden hadállását az Egyesült Államokban. Sajátos módon ebben az „utóvédharcban" megkülönböztetett szerep jutott a Legfelsőbb Bíróságnak és személy szerint a testület első elnökének, a virginiai John Marshallnak. Ő a mintaképének tekintett Washington mellett szolgált a függetlenségi háborúban – itt szerzett élményeiről később így nyilatkozott: „itt vésődött belém az, hogy Amerika a hazám, és a kongresszus az én kormányzatom" (Smith 1998, 5). Ezt követően a föderalisták soraiban találjuk, és Adams, nem sokkal elnöki mandátumának lejárta előtt, őt nevezte ki a Legfelsőbb Bíróság élére 1801-ben. Többen is megjegyezték: Adams ezzel tette a legtöbbet a föderalista elvek megőrzése érdekében, Marshall ugyanis a föderalisták fellegvárává változtatta a Legfelsőbb Bíróságot. A testület elnökeként beírta a nevét az amerikai történelembe azzal, hogy kialakította a „*judicial review*" hagyományát, amely szerint felülbírálhatók – érvényteleníthetők – az egyes államok törvényei, ha azok ütköznek a szövetségi alkotmány elveivel. A *Marbury vs. Madison* ügyben 1803-ban hozott ítéletével alapozta meg az amerikai alkotmánybíráskodást, kimondva: a Legfelsőbb

Bíróság megállapíthatja egy törvény alkotmányellenesség miatti érvénytelenségét, és mellőzheti a törvény alkalmazását.[36]

A Legfelsőbb Bíróság vezetőjeként hozott döntéseivel Marshall harminc éven át azokat a régi föderalista eszméket és erényeket igyekezett védeni és szolgálni, amelyeket a kibontakozó tömegdemokrácia egyre inkább fenyegetett. A forradalom elveivel nem fordult szembe, de azok radikális továbbfejlesztésétől elzárkózott, és ragaszkodott az „úriemberek" általi kormányzáshoz. Mintaképéhez, Washingtonhoz hasonlóan a pártokat is elutasította, s a bíróságok szerepét – többek között – abban látta, hogy ellensúlyozzák a pártpolitika káros hatását és erősítsék a stabilitás elemeit a társadalomban. Életművének egyik elemzője, Charles Hobson szerint ítélkezési gyakorlatával Marshall két irányból is erős korlátokat állított a tagállami szuverenitás elé: egyrészt az állampolgárok jogainak, másrészt pedig a szövetségi állam jogosítványainak a védelmével (Hobson, Charles 1996, 111).

Az előbbi kategóriába estek azok a nagy horderejű döntései, amelyek a szerződések szabadságának és tiszteletben tartásának a védelmében születtek. Több elemző szerint Marshall még az alkotmány megszövegezőinél is szigorúbban értelmezte ezt az elvet. Így például a gyors változások sodrában a vagyonok eredete igen sokszor kétséges volt, Marshall azonban elsődlegesnek tekintette a magántulajdon biztonságának az elvét. Így amikor Georgia állam törvényhozása utólag érvényteleníteni kívánta azokat a földadományozásokat, amelyeket tulajdonosaik a törvényhozás egyes tagjainak a megvesztegetésével szereztek, a nevezetes *Fletcher v. Peck* ügyben a Legfelsőbb Bíróság 1810-ben megsemmisítette a déli államnak az adományok visszavonásáról intézkedő törvényét. A Fletcher-ügyben hozott ítélet hangsúlyozta, hogy egy állam által megkötött szerződésre éppúgy áll az alkotmány „szer-

---

36 A nagy horderejű döntés értékeléséhez lásd: Hobson, Charles 1996, 41–71; Smith 1998, 309–326.

ződési klauzulája", mint egy magánszemély vagy magántársaság által kötöttre. A *New Jersey v. Wilson* ügyben arról volt szó, hogy New Jersey még a XVIII. században adómentességet biztosított a delavár indiánok földjére, s az indiánok elköltözése után az állam e privilégiumot el akarta venni a földet megvásárló új tulajdonostól. A Legfelsőbb Bíróság azonban kimondta: az indiánokkal kötött megállapodásban „a szerződés minden kelléke megvolt", s bár az adómentességet az indiánok kedvezményként kapták, az megilleti az új tulajdonost is, mivel magához a földterülethez kapcsolódik (i. m., 87–88).

Marshall állásfoglalásaiban, mint említettük, az a törekvés is fontos szerepet kapott, hogy erősítse a szövetségi államot. Ezt annál is inkább fontosnak tartotta, mert úgy látta, hogy az egyes tagállamok megpróbálják folyamatosan tágítani saját jogkörüket. E szempont tükröződött a *McCulloch v. Maryland* ügyben hozott 1819-es ítéletében is. Ennek hátterében az állt, hogy az Egyesült Államok Első Bankjának utódaként 1816-ban létesített Második Bank (Second Bank of the United States) igen komoly versenytársa lett számos tagállami szintű banknak, s emiatt Maryland törvényhozása súlyos adót vetett ki a helyi fiókjára. Marshall azonban a szövetségi bank mellé állt, és a marylandi döntést megsemmisítő ítéletében kimondta: az adókivetés az ellehetetlenítést is maga után vonhatja, és egyetlen államnak sincs joga egy szövetségi szinten létrehozott intézmény tönkretételére.[37] A szövetségi intézmények védelmében Marshall hivatkozott arra a fogalomra, amelyet már Hamilton is használt az első szövetségi bank megteremtéséért küzdve, a „beleértett hatalom" *(implied powers)* eszméjére, amely a főbíró gondolkodásában azért illette meg a központi kormány-

[37] *„But this is a tax on the operations of the bank, and is, consequently, a tax on the operation of an instrument employed by the government of the Union to carry its powers into execution. Such a tax must be unconstitutional." McCulloch v. Maryland (1819)* (Dolbeare–Cummings 2004, 178–183).

zatot, hogy az eleget tehessen a rá bízott feladatoknak. Hasonló szempontok alapján döntött Marshall a *Cohens v. Virginia* ügyben is 1821-ben. Egy testvérpárt azért ítélt el Virginia állam bírósága, mert lottósorsjegyeket árultak egy 1802-es szövetségi törvény alapján, a virginiai törvények szerint viszont ez illegális tevékenység volt. A megvádoltak közvetlenül a Legfelsőbb Bírósághoz fordultak, s Marshall nekik adott igazat. Az ügynek különös jelentőséget kölcsönzött, hogy Virginia, mellesleg Marshall szülőföldje, az antiföderalisták bástyájának számított, ahol már régóta nehezményezték a szövetségi állam jogainak bővülését.

Cooper: Az amerikai demokrata

Tocqueville méltán világhírű elemzése az amerikai demokráciáról a Jackson-érában szerzett tapasztalatokra épült, és két kötetben, 1835-ben, illetve 1840-ben jelent meg. Hazánkban igen kevéssé ismert, hogy ugyanezekben az években egy „bennszülött" amerikai szerző is egy önálló munkát szentelt ugyanennek a témának. Pedig olyan szerző munkájáról van szó, aki egyébként aligha mondható ismeretlennek a magyar olvasók körében: James Fenimore Cooperre, a *frontier*- és indiántörténeteivel nagy népszerűséget kivívó regényíróra gondolunk, aki 1838-ban publikálta *Az amerikai demokrata (The American Democrat)* című politikai elemzését.[38] S bár semmi dokumentálható jele nincs annak, hogy a francia arisztokrata munkássága érdemben befolyásolta volna az amerikai szerzőt, kiindulópontjuk, s a vizsgált kérdések köre sok tekintetben nagyon is megegyezik: végső soron mindketten a jacksoni Amerikát vizsgálták s mindketten az egyenlőség és a szabadság összeegyeztethetőségének a dilemmájával viaskodtak.

---

38 Az alábbiakban a következő szövegkiadást használtam: Cooper, James Fenimore 1969.

Az amerikai eszmetörténet neves XX. századi kutatója, Vernon Parrington szerint kevés írót értettek annyira félre, mint Coopert, s ez azokkal az ellentétekkel magyarázható, amelyek rányomták a bélyegüket egész életművére (Parrington 1954, 214). Cooper egy olyan generáció életérzésének a „barométere" volt, amely drámai mélységű társadalmi változásokat élt meg az „arisztokratikus" rendből a kapitalista rendbe való átmenet periódusában, és emiatt összeegyeztethetetlen – vagy legalábbis nehezen összeegyeztethető – dolgokat próbált összeegyeztetni. Ez a feloldhatatlannak látszó feszültség, romantika és társadalomkritika, a feudális értékek tisztelete és elkötelezett republikanizmus keveredése magyarázza nézeteinek többszöri jelentékeny módosulását is. Cooper (1789–1851) régi patríciuscsaládból származott, hétéves európai, franciaországi tartózkodása alatt (1826–1833) azonban sok mindent a magáévá tett a forradalmi eszmékből és a liberalizmusból – nem utolsósorban párizsi mentorának és protektorának, az amerikai függetlenségi háborúban hatalmas tekintélyt szerzett Lafayette márkinak a hatására. Ebben a szellemben 1827-ben írt is – épp a márki biztatására – egy könyvet *Az amerikaiak eszméi (The Notions of the Americans)* címmel, ez azonban kifejezetten propagandisztikus jellegű volt, s azt a célt szolgálta, hogy kedvező színben állítsa be hazáját az európaiak előtt, bizonygatva, hogy milyen jó a liberális amerikai demokrácia.[39] Hazatérése után viszont, személyes csalódásaitól és konfliktusaitól is befolyásolva, mind több és több kételye támadt a demokratikus berendezkedés erényeit és perspektíváit illetően. (Nézeteinek módosulását erősen befolyásolta az az ügy, amely Cooperstownba, a családi fészekbe való visszaköltözését követően robbant ki. A birtokaihoz tartozó földek egy részét, az Otsego-tó partját a helybeliek rendszeresen „piknikelésre" használták, s a hazatért tulajdonos felszólította őket, hogy szakítsanak ezzel a gyakorlattal. Válaszul a helyi közvélemény-formálók antidemokratikusnak minősítették az

[39] E munka modern szövegkiadása: Cooper, James Fenimore 1991.

írót, s az országos sajtóvisszhangot kapó ügy során még a könyveit is elégették a település könyvtárában.)[40] Élete utolsó évtizedében, amint azt több fontos regénye és írása tükrözi, még távolabb került a liberalizmustól. Ezért írhatta az idős Cooperről a fentebb idézett Parrington, hogy „egy másik John Adams – a változó idők által módosítva" (Parrington 1954, 218).

Az amerikai demokráciáról a harmincas évek végén publikált elemzése azt a felfogását tükrözi, amikor már (úgy is fogalmazhatunk: újra, ha pályafutásának indulására gondolunk) jó adag konzervatív szkepszissel tekint a demokrácia gyakorlatára, de még hisz annak erényeiben és előnyeiben.

> „A szerző úgy gondolja, hogy van olyan jó demokrata, mint bárki más Amerikában. De az ő demokráciája nem a gyakorlattól elszakadt típusba tartozik. A demokráciát viszonylagos előnyei miatt tartja jobbnak bármely más politikai rendszernél, nem pedig azért, mert tökéletes lenne" – fogalmazódik meg igen világosan az álláspontja az előszóban.[41]

Az írást Cooper eredetileg tankönyvnek szánta az állampolgári ismeretek terjesztésére – ez magyarázza tömörségét, kissé didaktikus szerkezetét és a gyakorlatias szempontok kiemelését. Talán ezzel függ össze, hogy a mű nem utal a Jackson-korszak heves pártpolitikai csatározásaira; szerzőjét az a meggyőződés hatotta át, hogy ha valaki helyesen értelmezi a demokrácia alapelveit, akkor a viták kulturált és a nemzet érdekeit szolgáló rendezésére is megnyílik a lehetőség.

---

40 Életrajzának ezt a fontos részletét lásd: Dekker–Johnston: *Introduction* (Cooper, James Fenimore 1969, 26–27).

41 *„The writer believes himself to be as good a democrat as there is in America. But his democracy is not of the impracticable school. He prefers a democracy to any other system, on account of its advantages, and not on account of its perfection."* (I. m., 70.)

A hamiltoni örökség elutasítása

Cooper demokráciafelfogásának áttekintését érdemes talán az egyenlőségről és a szabadságról vallott nézeteivel kezdeni, hiszen a demokráciát köztudomásúlag olyan berendezkedésként határozhatjuk meg, amely az egyenlőség és a szabadság együttes érvényesülését biztosítja – amelyben az egyenlőség a szabadság által, a szabadság pedig az egyenlőség által korlátozott. Tudjuk, Tocqueville-t is az a kérdés foglalkoztatta leginkább, hogy a (jog)egyenlőség fokozatos kiterjesztése mennyire egyeztethető össze a szabadsággal – valójában ennek a kiderítésére utazott Anglia helyett Amerikába 1831-ben. Cooper is arra kereste a választ, hogy az arisztokratikus társadalomszervezési elv bukásával győzedelmeskedő, a polgárok egyenlőségét hangsúlyozó demokrácia milyen esélyt ad a szabadság fennmaradásának.

Az egyenlőség fogalmának Cooper szerint két lehetséges értelmezése van: az „állapotbeli" *(equality of condition)* és a jogokra vonatkozó *(equality of rights)* (Cooper, James Fenimore 1969, 104). Ami az előbbit illeti: az egyszerűen összeegyeztetetlen a civilizációval, s csak a primitív közösségekben található meg. A társadalmi-gazdasági helyzet egyenlőségének irreális voltát Cooper mindenekelőtt a magántulajdon intézményének létével és fontosságával hozza összefüggésbe – ez a gondolat a mű több fejezetében is hangsúlyosan megfogalmazódik, a legrészletesebben a tulajdonnal foglalkozóban. Álláspontja úgy összegezhető, hogy egyrészt kiáll a magántulajdon feltétlen védelme mellett, másrészt viszont – s ebben alapvetően eltér az amerikai kapitalizmus apostolának, Hamiltonnak (és politikai örököseinek) a felfogásától – nem fogadja el azt az elvi igényt, hogy a tulajdonnak kell irányítania a kormányzatot. Elvetette tehát azt a követelést, hogy a magántulajdon önálló politikai képviseletet kapjon – például abban a formában, hogy a tulajdonost több szavazati jog illesse meg. „Az a kormányzat, amely akár közvetlen, akár közvetett módon a tulajdon képviseletére épül,

alapjaiban gonosz" – állapította meg.[42] Művének kommentátorai persze joggal mutattak rá az álláspontjában rejlő feszültségre, sőt ellentmondásra, hiszen a jómódúak hagyományosan abból indulnak ki, hogy a tulajdon biztonságához intézményesített hatalmi biztosítékok szükségesek. Ezek megadása azonban már nem fért bele Cooper demokráciaképébe – ebben osztotta a jeffersoni hagyományokat és Jackson elnök oligarchiaellenes álláspontját (Grimes 1955, 183–184). Társadalmi egyenlőséget semmiképp sem kívánt, de a pénzügyi-kereskedelmi érdekek ilyen szintű támogatását sem fogadta el, ami persze összefüggött azzal, hogy a gazdaság természetes alapjának az agrárszférát tekintette. E vonatkozásban tehát szintén szemben állt a hamiltoni tradíciókkal, és inkább Jeffersont követte. Hangsúlyozottan „kisemberpárti" álláspontját e sorok szerzője a konzervativizmus „plebejus" változatának szemléletével rokonítja.

Bár Cooper a föld magántulajdonát valósággal szentségnek tekintette, az indiánokra ennek védelmét nem terjesztette ki – a kérdés megítélésében egyetértett Jackson elnökkel, aki azt állította, hogy az indiánok kiszorítása ősi földjeikről a civilizáció határainak a kiterjesztését szolgálja. (Emlékezetes, hogy Jackson elnöksége alatt kezdték meg az indiánok áttelepítését a Mississippin túlra, roppant erőszakos eszközöket alkalmazva.) Ellentétben viszont a Nyugatról származó Jacksonnal, aki gyermekkora óta engesztelhetetlenül szemben állt az indiánokkal, Cooper „nemes vadembereknek" tekintette őket, akiket sokszor nagy rokonszenvvel ábrázolt regényeiben, ám mély meggyőződése volt, hogy a fehérek civilizációja fejlettebb, és ezért végső soron joggal szorítja háttérbe az őslakosokat. A fiatal köztársaság legitimitásának ezzel az aspektusával így *Az amerikai demokrata* sem nézett szembe (Ickstadt 1985, 20–21).

---

42 *„A government founded on the representation of property, however direct or indirect, is radically vicious…"* (i. m., 191).

Az állampolgárok egyenlőségének elvét Cooper a demokratikus berendezkedés természetes tartozékának tekintette, de – a konzervatív hagyománnyal összhangban – a gyakorlatban bizonyos fokig mégis korlátozta. *Az amerikai demokrata*ban hangsúlyozta ugyanis, hogy a jogi egyenlőség terén nem lehet alkalmazni valamiféle abszolút és univerzális mércét; az, hogy milyen mértékben és formákban érvényesíthetők e jogok, nagymértékben függ az egyes demokráciák kulturális és társadalmi körülményeitől. Az egyenlőség sem a polgári, sem pedig a politikai jogok tekintetében nem általános és abszolút feltétel; az egyenlőség olyan felfogására van szükség, amely a méltányosság elvén alapul, és megfelel az emberek konkrét igényeinek (Cooper, James Fenimore 1969, 106). Következésképp a demokrácia csak annyit jelent – írja a munka egy másik a fejezetében –, hogy „az egyenlőségnek olyan mértékében részesedjünk a jogokból, amennyire az célszerű" *(as equal a participation in rights as is practicable).* Azon követelés teljesítése pedig, miszerint a népképviseleti intézmények működésének előfeltétele a jogitól megkülönböztetett társadalmi egyenlőség, a civilizáció megszűnését vonná maga után (i. m., 152).

Ami az Egyesült Államokat illeti, Cooper abból indult ki, hogy itt a polgári és politikai jogok jóval szélesebb körben érvényesülnek, mint az Óvilágban, még ha nincs is – és nem is lehet! – szó a jogok teljes egyenlőségéről. Figyelmeztet is, hogy az emberek egyenlőségének a Függetlenségi nyilatkozatban kimondott hangzatos elvét nem szabad szó szerint értelmezni. Ennek kapcsán például helyesléssel utal arra, hogy a nőknek nincsenek a férfiakéival azonos politikai jogaik; ez szerinte a társadalomnak egyértelműen a javára válik, mert a gyengébb nem képviselőit mentesíti a gyilkos politikai harcokban való részvétel terhétől. Természetesnek tekinti azt is, hogy a nem európai eredetűek ki vannak zárva a politikai jogokból – de ne felejtsük el, hogy a XIX. század első felében még a legtöbben így gondolkoztak e kérdésekről. A tendencia a jogok általános kiterjesztése volt ugyan, de e folyamatot *Az amerikai de-*

mokrata szerzője aggodalommal szemlélte. Szinte Burke érvelésére emlékeztető módon figyelmeztet:

> „Azok, akik azt képzelik, hogy egy ország intézményeit lehetséges az absztrakt igazság elvont elvei alapján kialakítani, úgy, ahogy ezek az elvek az elméletben léteznek, igen keveset tudnak az emberi természetről, vagy azon korlátokról, melyek szükségesek a társadalom számára."[43] Hozzáfűzi ehhez: „A kormányzat létének szükségessége is épp abból fakad, hogy az emberi szenvedélyeket nem lehet más módon kordában tartani, csak erőszak révén."

A politikai jogok és az egyenlőség kérdéséhez kapcsolható az általános választójog ügye is, amelyet Cooper külön tárgyal. Megközelítésének konzervatív szemléleti keretei már akkor kirajzolódnak, amikor a téma bevezetésében azt hangsúlyozza, hogy az általános választójog célszerűségét sem lehet absztrakt módon, tértől és időtől függetlenül vizsgálni. Bár – Burke-kel ellentétben – nem zárkózott el a választójog általánossá tételétől, elvi követelményként való megfogalmazását „felettébb veszélyesnek" nevezte.[44] Vannak ugyan olyan – irigylésre méltó – közösségek, ahol ez biztonsággal bevezethető, írta, a rendszereket azonban nem a kivételek, hanem általános hatásaik alapján kell megítélni. Ami saját korának amerikai társadalmát illeti, azon a véleményen volt, hogy annak „átmeneti" jellege „kevéssé előnyössé" teszi az általános választójogot (i. m., 195). Személyes tapasztalatai, melyeket a New Yorkban bevezetett általános, férfiakat megillető választójoggal kapcsolatban szerzett, ugyancsak azt sugallták neki, hogy a korrumpálódás és

---

43 *„They who fancy it possible to frame the institutions of a country on the pure principle of abstract justice, as these principles exist in theories, know little of human nature or of the restraints that are necessary to society"* (i. m., 108).

44 I. m., 194. Ez az állásfoglalás jelentősen eltér fentebb említett 1828-as munkájának szellemétől; ebben még lelkesen méltatta a választójog kiszélesítésének amerikai gyakorlatát.

dezintegráció számos negatív jelenségéért a választójog kiszélesítése a felelős. A *Homeward Bound* című regényének egyik szereplőjével így fogalmaztatja meg saját benyomásait: „Ön külföldön álmodozott, s eközben a hazája mindabban visszafejlődött; ami tiszteletre méltó és jó, egy tucat év alatt egy századot lépett vissza."[45]

Az egyenlőségéhez hasonlóan a szabadság fogalmát is többen használják, mint ahányan pontosan megértik a tartalmát – állapítja meg a szabadságról szólva. A teljes és abszolút szabadság biztosítása éppúgy összeegyeztethetetlen a társadalom létével, mint a teljes „állapotbeli" egyenlőség. Hogy mit értsünk akkor a szabadság alatt? Egy olyan állapotot, amelyben a közösség nem állít több korlátot az egyének elé, mint amennyi az érdekükben áll, mint amennyi feltétlenül szükséges (Cooper, James Fenimore 1969, 111). De hogy pontosan mennyi szükséges, erre ő sem tér ki – arra viszont emlékeztet, hogy a szabadság kívánatos mértéke nem választható el az egyes társadalmak körülményeitől.

A demokrácia előnyei

Melyek a különféle államformák előnyei és hátrányai? Ez a kérdés Cooper kortársait éppannyira foglalkoztatta, mint az antikvitás filozófusait, s *Az amerikai demokrata* is megpróbált feleletet keresni rá. A monarchia pozitívumai között az egyszemélyi irányításból eredő döntési gyorsaságot és hatékonyságot emeli ki, az arisztokraták uralta rendszerek esetében pedig annak a valószínűségét, hogy a

45 *„While You have been dreaming abroad, your country has retrograded in all that is respectable and good, a century in a dozen years"* (Cooper, James Fenimore 2000a, XVII. fejezet).

vezetők a leginkább rátermett emberek közül kerülnek ki. A monarchiák ugyanakkor ki vannak téve a „kegyencpolitika" veszélyeinek, hajlamosak a szabad gondolat elnyomására és a közpénzek elpazarlására. Rossz változataiban az arisztokrácia talán még elviselhetetlenebb államforma, mert csak egy szűk csoport érdekeit szolgálja, a népre aránytalanul nagy terheket rak, emellett igencsak szeret háborúskodni (i. m., 118–121, 123–127). S ami számunkra a legérdekesebb: melyek Cooper szerint a demokrácia előnyei és hátrányai?

A demokráciát nem azért fogadja el, állapította meg, mert az tökéletes, hanem azért, mert kevésbé tökéletlen, mint az összes többi rendszer. Érdekes módon a demokrácia legfontosabb pozitívumának azt látta, hogy jótékony, kifejezetten felemelő hatással van a nép jellemére. Igaz, a csúcsra kevesen emelkednek, de alul is kevesen maradnak – a társadalom átlaga magasabb szintre kerül, mint más rendszerekben. S élesen cáfolja a demokrácia ellenfeleinek azt a vádját, miszerint a demokrácia „lefelé nivellál", azaz mindenkit a legalsó szintre visz le. (Ebben a kérdésben tehát Tocqueville-nál jóval optimistább álláspontra helyezkedett.) A demokrácia értékei között említi, hogy ez a politikai berendezkedés az egész közösség javát kívánja szolgálni, nem pedig csak egy-egy szűk csoportét. Emellett a demokrácia a legolcsóbb rendszer, hiszen az adófizetők maguk dönthetnek a pénzek felhasználásáról. Végül, de nem utolsósorban: a demokráciákban kisebb a veszélye a politikai indíttatású erőszakos cselekedeteknek, mert rendelkezésre állnak a hibák és igazságtalanságok orvoslásának jogi eszközei is. „Aki egy szavazattal javíthat a saját helyzetén, ritkán fog puskát ragadni" – jegyzi meg.[46]

Az ő ideálja a demokráciának az a változata volt, amelyben nem a tömegember, hanem a *gentleman* uralkodik. Kortársához, a népszerű brit regényíróhoz, a konzervatív Walter Scotthoz hasonlóan

---

46 *„The man who can right himself by a vote, will seldom resort to a musket"* (i. m., 123).

abból indult ki, hogy a kultúrának, a műveltségnek és a jó modornak azon osztály a letéteményese, amelyet a *gentleman* testesít meg. Azoknak, akik szerint ez a réteg kevésbé hasznos a társadalom számára, nyomatékosan a figyelmébe ajánlotta: a *gentleman* éppoly fontos a civilizáció fennmaradása számára, mint a fizikai munkát végzők csoportja. Míg az előbbiek a termelést végzik, az utóbbiak tevékenysége azt teszi lehetővé, hogy kiemelkedjünk a barbárság állapotából. Ha a társadalom megelégedne pusztán a fizikai létszükséglet igényeinek kielégítésével, mutat rá, akkor megszűnne a civilizáció. Ha a művelt emberektől megtagadjuk azt a pozíciót, amely a „természetes jog" alapján megilleti őket a társadalomban, akkor a politikai intézmények működőképességét veszélyeztetjük. Éppannyira igazságtalan dolog lenne ugyanis azt kívánni, emeli ki nyomatékosan *Az amerikai demokrat*ában, hogy a kifinomult és művelt emberek alávessék magukat az ilyen erényekkel nem rendelkezőknek, mint azt, hogy a politikai hatalom forrása a születéssel szerzett jog legyen (i. m., 149). Megfogalmazható tehát: míg a zsarnokság ellentéteként tételezett politikai demokráciára igent mondott Cooper, a társadalmi értelemben vett demokrácia, amelyet egalitárius eszmék irányítanak, s amely egy horizontális szociális struktúrát képzel el egy vertikális struktúra helyett, már jóval messzebb állt tőle – mint általában a konzervatívoktól.

E gondolatmenetet folytatva *Az amerikai demokrata* különbséget tesz a *gentleman* demokratikus és arisztokratikus típusa között. *Expressis verbis* nem fogalmazza meg ugyan, de soraiból kitűnik, hogy az amerikai *gentleman* tulajdonképpen az angol *gentleman* demokratikus változata.[47] Bár a kettő között nagyfokú a hasonlóság a szokások és ízlés tekintetében, elveikben igencsak különböznek. Míg az arisztokrata a saját előjogait kívánja megerősíteni az intézmények révén, a demokratikus gondolkodású *gentleman* senkitől

[47] François Furet szerint lényegében Tocqueville is úgy látta, hogy „az amerikai polgár végül is nem más, mint az angol polgár demokratikus válfaja" (Furet 1993, 17).

sem kívánja megtagadni azt a jogot, hogy részt vegyen a közéletben, következetesen fenntartja és megőrzi azonban a saját függetlenségét a tömeggel szemben. Ugyanazok az elvek, amelyek alapján elutasítja a király zsarnokságát, arra ösztönzik, hogy ellenálljon a „vulgáris zsarnoknak" *(vulgar tyrant)* is (i. m., 153).

Végső soron Cooper teljesen egyetértett Adamsszel abban, hogy minden társadalomban lennie kell arisztokráciának – s ő ezt a réteget a *gentleman*ek körében találta meg. Az 1830-as évek Amerikájában azonban az általa idealizált, régi típusú republikánus *gentleman*ekből egyre kevesebb volt, a helyükre lépő spekulátorokat, a Wall Street embereit pedig leplezetlen ellenségességgel szemlélte. Ahogy a *Rézbőrűek* (*The Redskins,* 1846) című regényében megfogalmazta: egy olyan országban, ahol annyi szabad föld van, hogy a föld monopóliumától nem kell tartani, „épp a földbirtokos dzsentri [gentry] az a réteg, amelyre a magasabb civilizáció érdekében szükség van…"[48] Ezért támogatta Jackson elnök bankellenes és agrárius törekvéseit – s ugyanakkor épp ezért nem rokonszenvezett a korlátlan kapitalista szabad versennyel. Joggal jegyzi meg *Az amerikai demokrata* egyik elemzője, Max Skidmore: annak a paradoxonnak a magyarázata, hogy jómódú konzervatív földbirtokosként Cooper a „nép emberét", Jacksont támogatta Új-Anglia „whigjeivel" szemben, abban áll, hogy a szabad versenyes kapitalizmus, az ipari és a kereskedelmi tőke terjeszkedését fenyegetőbbnek érezte, mint a demokrácia intézményrendszerének a szélesedését (Skidmore 1978, 99). Ezért nem töltötte el őt örömmel, hogy az 1840. évi választáson a jacksoni irányvonal vereséget szenvedett, amikor az elnök által támogatott Van Burennel szemben a Whig Párt jelöltje, William Harrison győzött.

---

48 *„…a landed gentry is precisely what is most needed for the higher order of civilization…"* (Cooper 2000b, XXVI. fejezet). Bollobás Enikő szerint Cooper egész irodalmi munkásságát „tulajdonképpen egyetlen nagyszabású téma határozta meg: a föld birtoklása, a földterületek feletti rendelkezés problematikája…" (Bollobás 2006, 80).

A demokrácia hátrányai és a közvélemény uralma

Cooper azonban tisztában volt a demokrácia veszélyeivel is – és hosszan értekezett róluk. A legsúlyosabb közülük szerinte az, hogy „a demokráciákat szükségszerűen a közvélemény ellenőrzi". Hogy ebben miért látott gondot? A modern liberális politikatudomány evidenciának tekinti, hogy – Giovanni Sartori szavaival – „a demokrácia egész építménye végső soron a közvéleményre támaszkodik, arra a véleményre, amely valóban a *köz* véleménye…" (Sartori 1999, 51). Cooper nem maradt adós a válasszal: a közvélemény roppant szeszélyes és változékony, s e sajátossága a legtöbb esélyt az embereket félrevezető, csalárd eszközöket alkalmazó demagógoknak adja a hatalom megkaparintására. Szerinte a demokráciában a törvények szerepét is a közvélemény veszi át, innen pedig már csak egyetlen lépés annak a kimondása, hogy a demokráciában a zsarnokság a „köz" *(publick)* akaratából ered és a „köz" véleményére támaszkodik. „Ez az a szokásos forma, amelyben a tömegek zsarnokságukat gyakorolják."[49] Az emberek éppúgy engedelmeskednek a közvéleménynek, mint a királyoknak vagy hercegeknek.

A közvélemény szerepének a kérdése tehát központi jelentőségű Cooper egész demokráciafelfogásának a szempontjából. Ebben az országban, állapítja meg, „ahol a politikai tekintély azoké, akik képesek a véleményük kinyilvánítására… van egy erős és veszélyes tendencia arra, hogy az igazsággal és az igazságossággal szemben a közvéleménynek rendelődjünk alá." (Cooper, James Fenimore 1969, 197.) Bizonyos értelemben ez a szabadságért fizetendő ár, jegyzi meg, s azzal a természetes ösztönnel magyarázható, hogy az emberek hízelegni akarnak a mindenkori hatalomnak. Cooper lényegében azt a problémát diagnosztizálja, amely aztán a XX. szá-

---

49 *„It is a besetting vice of democracies to substitute publick [sic!] opinion for law. This is the usual form in which masses of men exhibit their tyranny."* (Cooper, James Fenimore 1969, 130.)

zadban kerül majd igazán a vizsgálódások középpontjába, hogy az elfogadott vélemény nem a közösség sajátja, hanem kívülről kapott vélemény. Ez pedig nagyfokú konformizmust kényszerít ki, és az egyéniség ellenségét, a tömegembert hívja életre. A monarchiában a királynak hízelegnek, a demokráciában a tömegnek – vonja meg a párhuzamot. S ez utóbbival jóval nehezebb szembefordulni, mert míg azok, akik a zsarnok uralkodóval szállnak szembe, sokak rokonszenvére és támogatására számíthatnak, a többséggel szembefordulók többnyire egyedül maradnak. A „köz" által megvalósított elnyomás a lehető legrosszabb fajta elnyomás – olvashatjuk a következtetését, amely erősen hasonlít Tocqueville-nak a „többség zsarnokságával" kapcsolatos, sokszor emlegetett aggályaira. A többségnek az Egyesült Államokban „óriási tényleges hatalma van", írja a neves francia gondolkodó, „ha pedig valamely kérdésben kialakult ez a többség, nincs erő, amely képes lenne nemhogy feltartóztatni, de akár lassítani is érvényesülését..." Így jut el arra a következtetésre, hogy a demokráciának nem a gyengesége, hanem, épp ellenkezőleg, az „ellenállhatatlan ereje" okozza a problémát; „nem az ott uralkodó túlzott szabadság, hanem a zsarnokság elleni biztosítékok csekély száma" (Tocqueville 1993, 357, 362). Ezt azt aggályt osztotta Cooper is, aki figyelmeztet: sem egyetlen ember, sem pedig a kevesek zsarnoksága nem lehet olyan szörnyű, mint a tömegé.

Ennek fényében Cooper egy dőlt betűvel kiemelt passzusban hangsúlyozza:

> „Egy demokráciában a polgárok nem birtokolhatnak olyan hatalmat, amelyet az intézmények kifejezetten nem adtak át nekik, továbbá az őket megillető hatalommal is csak az alkotmány által előírt keretek között rendelkezhetnek. Ami ezen túlmegy, az már elnyomás…"[50]

---

50 *„It ought to be impressed on every man's mind, in letters of brass, 'That, in a democracy, the publick has no power that is not expressly conceded by the institutions, and that*

Demokratikus körülmények között, fűzi hozzá, a társadalomnak kevésbé van szüksége a közvélemény korrigáló szerepére, mint a szűk bázisra támaszkodó kormányzatok alatt, hiszen itt megvannak a jogi lehetőségek a hibák és gondok orvoslására. Amerikában tehát a szabadság minden hívének meg kell értenie, fogalmazza meg nyomatékosan, hogy a zsarnoki cselekedetek csak a „köz"-től származhatnak *(acts of tyranny can only proceed from the publick)*, ezért ebben az országban erre éppoly szigorúan figyelni kell, mint máshol a királyokra és arisztokratákra.

Továbbfűzve gondolatmenetét Cooper arra az érdekes következtetésre jutott, hogy bár az Egyesült Államokban nagyobb a politikai szabadság, mint a legtöbb civilizált országban, az egyes polgárok személyes szabadsága *(personal liberty)* mégis kisebb. Miért? Mert a polgárok a törvényeken kívüli autoritás *(extra-legal authority)* befolyása alatt állnak – a közvélemény ugyanis nagyon erősen korlátozza döntési szabadságukat. Az emberek hajlamosak arra, hogy saját meggyőződésüket is félretegyék, csak azért, hogy megfeleljenek a közvélemény elvárásainak – írja, s e feltevését valóban alátámasztotta jó néhány szociológiai vizsgálat is a XX. században. Ha az Egyesült Államok kormányzata valaha is összeroppan – jósolta Cooper –, az csak egyetlen tényező következménye lehet, mégpedig az amerikai közvélemény által követett „téves irányé", azé, amely a hamisat igaznak, az ellenséget barátnak, a barátot pedig ellenségnek látja (Cooper 1969, 207).

A közvélemény alakításában nyilvánvalóan megkülönböztetett szerep jut a sajtónak, nem meglepő tehát, hogy Cooper ennek a tevékenységével is behatóan foglalkozott. A véleményét rögtön könyve elején összefoglalja: a sajtó, akárcsak a tűz, lehet az ember hatalmas erejű segítőtársa, de szörnyű úr is… A sajtó története mindenütt ugyanazt a mintázatot mutatja: eleinte szerényen lép

---

this power, moreover, is only to be used under the forms prescribed by the constitution. All beyond this is oppression…" (Cooper, James Fenimore 1969, 197.)

fel és kizárólag az igazság mellett áll ki, miután azonban győzedelmeskedik, nemcsak a magabiztossága nő meg, hanem rendre összekeveri az igaz és hamis dolgokat (i. m., 179). S ezzel a magatartással azon kérdésnek is alapot ad Cooper szemében, hogy vajon a tevékenysége több hasznot hajt-e, mint amennyi kárt okoz. Tény, mutat rá, hogy a sajtó roppant hatékony fegyverré vált a zsarnokság elleni küzdelemben, ám ennek során maga is despotikus jelleget ölthet, s így az általa felszámolni kívánt bajok helyére újakat hozhat.

S többnyire hoz is szerinte. Félrevezeti az embereket, a közvélemény félrevezetése pedig súlyos bűn. Cooper ítélete az amerikai sajtóról meglehetősen szigorú:

> „Azzal az ürüggyel, hogy a közmorált védi, valójában e morált teljesen korrumpálja, s azt a látszatot keltve, hogy a szabadságot védi, ténylegesen lépéséről lépésre olyan zsarnokságot vezet be, amely kegyetlenségében, mohóságában és közönségességében nem marad el egyetlen despotizmustól sem, amelyet keresztény állam valaha is ismert." (I. m., 183.)

Tocqueville ennél kétségkívül kedvezőbben ítélte meg az amerikai sajtó által kivívott szabadságot, amikor, igen árnyaltan, így fogalmazott: „sokkal inkább az általa megakadályozott rosszat, mintsem az általa okozott jót figyelembe véve szeretem" (Tocqueville 1993, 261).

SZÁZADVÉG Alapítvány

Demagógok és pártok

A demokrácia további veszélyei közé tartozik Cooper szerint az a körülmény, hogy a képviseleti rendszerekben az emberek különösen könnyen lehetnek „demagógok és politikai cselszövők balekjai".[51] Amilyen áldás a demokráciára nézve a *gentleman* jelenléte, olyan átok a demagógé. S a demagógok számára a legkedvezőbb működési terep épp a demokrácia. Hogy miről ismerhető fel a demagóg? Arról, hogy mindig azt hajtogatja az embereknek, hogy ők tévedhetetlenek, s ezért minden hatalom őket illeti… „A demagóg a népet mindig az alkotmány és a törvények elé helyezi – azon nyilvánvaló tény ellenére, hogy az emberek maguk fölé helyezték az alkotmányt és a törvényeket."[52] A módszeréhez tartozik, hogy a *gentleman*t gazfickónak, a gazfickót pedig *gentleman*nek nevezi, s eközben természetesen nem az észérvekre, hanem az érzelmekre és az előítéletekre hat. Aki udvaronc lenne egy király mellett, az a demokratikus berendezkedésben demagóggá válik – mondja Cooper. (Azok az amerikaiak például, jegyzi meg személyes tapasztalataira utalva, akik Európában a feudális hierarchia és ranglétra legnagyobb csodálói, hazatérve a népszuverenitás legharciasabb hirdetői lesznek…) A monarchiákban az uralkodót azért „vakítják el" a saját fogyatékosságait illetően, hogy kegyeket csikarjanak ki tőle; a demokráciában a népnek hízelegnek – hogy irányíthassák. Az igazi *gentleman* politikus nem hízeleg a népnek, és mivel nincs semmi titkolnivalója, nyílt és őszinte. Gyakrabban él a szidás és megfeddés eszközeivel, mint a dicsérettel, mert tudja, hogy a hatalom bölcs gyakorlásához nem a népszerűség hajhászására van

---

51 *„The dupes of demagogues and political schemers"* (Cooper, James Fenimore 1969, 128).

52 *„The demagogue always puts the people before the constitution and the laws, in face of the obvious truth that the people have placed the constitution and the laws before themselves"* (i. m., 155).

szükség (i. m., 156). Nem feledjük ugyan Skinnernek a bevezetésben említett figyelmeztetését, miszerint „ne olvassunk bele" egy szerző szövegébe olyat, ami nem szerepel benne, de megkockáztatjuk az állítást: bár Cooper nem használta a „populizmus" kifejezést, soraiból jól érzékelhetően az a kép bontakozik ki, hogy a demokráciát erősen féltette a populizmus veszélyétől.

Hasonló élességű kritikával értékeli Cooper a politikai pártok szerepét is. (Az amerikai politikai gondolkodásban Washington óta szinte töretlen hagyomány volt a pártellenesség…) Szerinte tévedés azt feltételezni, hogy a szabadság fennmaradásához szükség van a politikai pártok tevékenységére. Angliában a pártok kulcsszerepet játszottak a politikai szabadság kivívásában, ismeri el, ám az Újvilágban más a helyzet: a kialakított alkotmányjogi struktúra nem igényli a pártokat. Amelyekről nincs is jó szava. *Az amerikai demokrata* a következő főbb negatívumokat tulajdonítja a pártoknak (i. m., 226–227).

A párt az előítéletes gondolkodást erősíti, s ezzel félrevezeti az embereket. Emiatt van az, hogy a nemzet egyik fele csodálja azokat, akiket a másik fele gyűlöl – és fordítva. Mindkét oldalnak nem lehet egyidejűleg igaza – sokkal inkább az a helyzet, hogy egyik oldalnak sincs igaza, kockáztatja meg a feltevést Cooper.

A pártok saját szempontjaik előtérbe helyezésével hibás döntésekre veszik rá a polgárokat, s ezzel nyilvánvalóan sértik a társadalom érdekeit.

A pártokat önző és korrupt érdekek vezetik a törvényhozó tevékenységben; csak azt tartják szem előtt, hogy vetélytársaik szándékait meghiúsítsák.

A pártok a helyi függetlenség és autonómia elfojtóivá váltak; a helyi döntéshozóknak pártálláspontok közül kell választania, s figyelmen kívül kell hagyniuk azt, hogy mi lenne a legjobb a közösség számára.

A fentiekből levont következtetés igen sarkos: „Ha a párt uralkodik, a nép nem uralkodik, csak az embereknek az a csoportja,

amely hatalmába tudja keríteni a pártot".[53] Ezzel Cooper némiképp megelőlegezi Robert Michels német szociológus nevezetes tételét, az „oligarchia vastörvényét", amely szerint minden párton belül egy szűk csoport veszi át az uralmat. Az érzelmek és szenvedélyek felszításával a pártok minden valódi polgári erényt háttérbe szorítanak. Más tehát demokratának lenni, és megint más pártembernek.

> „Nagy különbség van aközött, hogy valaki demokrata, és aközött, hogy valaki egy úgynevezett demokratikus párt tagja, az előbbi ugyanis ragaszkodik a függetlenségéhez és a véleményalkotás szabadságához, míg az utóbbi számára ezek össze nem illeszthető dolgok." A fenti – meglehetősen elfogult – elemzésből az következik tehát, hogy a demokrácia és a pártok érdekei kizárják egymást, s ezt ki is mondja Cooper: „a nemzet jó részének semmi érdekeltsége nincs a pártokban" (i. m., 227–228).

Az amerikai demokrata – amint azt már a mű előszava is hangsúlyozza – mindenekelőtt igazat akar mondani, vagyis szembesíteni kívánja az amerikai demokráciát saját fennen hirdetett alapelveivel. Az igazság pedig ritkán egyszerű – és sosem könnyű a *mainstream* gondolkodással szembehelyezkedni. Az amerikai demokráciával foglalkozó írások nagyobb része idealizált, rózsaszínű képet fest a tárgyáról, és a sorai mögül kicsendül az önelégültség. Cooper művének egyik legfőbb értéke tehát az, hogy nem a szokványos szellemben közelít a témához. Ezért aztán nem is vesz semmit sem névértéken. Aki ismeri a szerző méltán híres regényeit, *A kém*et, a *Az utolsó mohikán*t és a többit, az tudja, hogy Coopert talán semmi sem foglalkoztatta szenvedélyesebben, mint látszat és valóság ellentéte, a félrevezetés és a csalás. Joggal emeli ki tehát George

---

53 *„When party rules the people do not rule, but merely such a portion of the people as can manage to get the control of party"* (i. m., 227).

Dekker és Larry Johnston, hogy akit ennyire foglalkoztatott az emberek megtévesztésének a lehetősége, az törvényszerűen merült bele a politika világának tanulmányozásába (Dekker–Johnston: *Introduction;* i. m., 9). Hiszen semmi sem lehet ellentmondásosabb, mint a kormányzatok szavai és tettei… S míg az Egyesült Államok „nagypolitikájában" a két rivális párt hívei egymásra licitálva bizonygatták elkötelezettségüket a többségi elv tiszteletben tartása mellett, addig Cooper arra a következtetésre jutott, hogy a sikeres kormányzás titka valójában az önkontrollban rejlik. A jacksoni demokrácia radikális vadhajtásai és a Wall Street „whigjeinek" oligarchikus törekvései egyaránt ellenszenvesek voltak a számára. Úgy látta, ha a XVIII. századi gondolkodásnak az volt a hibája, hogy a kormányzó kisebbség akaratát a nép egészének az akaratával azonosította, az új demokratikus szemlélet abban hibázik, hogy a többség akaratát automatikusan az igazsággal azonosítja. Abból indult ki tehát, hogy sem a többség, sem pedig a kisebbség véleményére nem lehet a kormányzást alapozni – stabil iránytűként csak az erkölcsi elvek szolgálhatnak…

Egyszerre regényírónak és politikai elemzőnek lenni persze komoly kockázatokkal jár – az írói véna ugyanis hajlamos felnagyítani a hibákat és vétkeket. A közvélemény befolyásával társított súlyos veszélyek végül is nem vezettek a kilátásba helyezett tragikus következményekhez, az amerikai demokrácia nem roppant össze. Valószínűleg eltúlozta azokat a vétkeket is, amelyek a XIX. század első felében az amerikai sajtó számlájára voltak írhatók, és nem számolt azzal a kiegyenlítő hatással sem, amely az amerikai médiastruktúra policentrikusságából fakadt. Hosszú távon tévesnek bizonyult azon feltevése is, miszerint az amerikai demokráciát a törvényhozás „hatalombitorlása" *(legislative usurpation)* fenyegeti, vagyis az, hogy a kongresszus minden hatalmat elvesz a végrehajtó hatalom fejétől, az elnöktől (i. m., 92–93). Mint ismeretes, ez a tendencia a XX. század második felére alaposan megfordult.

Mindezek a megjegyzések azonban nem sokat vonnak le Cooper gondolatainak az értékéből: *Az amerikai demokrata* elmélyült

és bátor szembenézés az amerikai demokrácia valóságával. A demokrácia eszméje melletti elkötelezettségével Cooper eltért a kortárs konzervatívok túlnyomó többségétől, ám demokráciakritikája számos lényeges konzervatív elemet tartalmazott. Világossá tette: a legkevésbé sem tartja tökéletesnek a demokráciát – csak jobbnak tartja a monarchikus és arisztokratikus kormányzati rendszereknél. Nem a vagyonosokat, hanem a „népet" kívánta szolgálni, de a „néptől" azt várta, hogy a saját érdekében fogadja el a „természetes" szociális hierarchiát, a *gentleman*ek vezető szerepét. A demokráciára leselkedő veszélyek alapos feltárása biztosítja Cooper megbecsült helyét az amerikai konzervativizmus panteonjában – s ezért foglalkozik vele ez a munka is.

SZÁZADVÉG Alapítvány

A Dél konzervativizmusa: George Fitzhugh és John C. Calhoun

A gyarmati korszakról szóló rövid áttekintésünkben már érintettük, hogy az amerikai Dél fejlődése kezdettől fogva alapvetően eltért a kereskedést és iparosodást választó északi államokétól. Köztudomású, a Délen kialakított ültetvényes gazdálkodás fenntartása szorosan összefonódott a rabszolgaság intézményével, amelynek a megítélésében viszont jelentős változás következett be a XIX. század első felében. Amíg a neves demokrata államférfi, a virginiai Thomas Jefferson, akinek magának is voltak rabszolgái, a rabszolgaságot még sajnálatos és átmeneti jelenségnek tartotta, s fokozatos eltűnésével számolt, a század első harmada a déliek többségével átértékeltette a rabszolgaság „sajátos intézményét" *(peculiar institution)*, az akkori köznyelvi fordulatot idézve.

A rabszolgatartás konjunktúrája és az abolicionisták fellépése

A háttérben a déli gazdaság szerkezetének az átalakulása állt: az európai textilipar forradalma nyomán ugyanis a korábban fő terménynek számító dohányt a nagy nyereséggel eladható, ám rop-

pant munkaigényes gyapot váltotta fel. Az 1820-as évektől a gyapot lett a „király" *(Cotton is King)*, s ez óriási igényt támasztott a rabszolga-munkaerő iránt. E fejlemény pedig mind jobban kiélezte a délieknek a „szabad", vagyis a rabszolgatartást tiltó északi államokhoz való viszonyát. Az amerikai alkotmány elismerte ugyan a rabszolgaságot (oly módon, hogy nem vette el az egyes államoktól a rabszolgatartás jogát), ám a szövetségi kormány már 1808-ban megtiltotta, hogy újabb rabszolgákat hozzanak be. A gyapot által kínált üzleti lehetőségek fényében azonban a Dél nem kívánt beletörődni a rabszolgatartás visszaszorításába. Bár a déli családok csak mintegy negyedének voltak rabszolgái, a rabszolgamunka által biztosított prosperitásból még a fehér társadalom szegényebb rétegei is hasznot húztak, így ők is a *status quo* híveivé váltak. Az a „sajátos intézmény" tehát, amelyet korábban az amerikaiak nagy többsége elítélt, a déliek szemében berendezkedésük egyik alapkövévé vált. A kérdéskör egyik legtekintélyesebb kutatója, Eugene Genovese ezért beszél a rabszolgatartás „politikai gazdaságtanáról" – a rabszolgaságot ugyanis nem lehet pusztán közgazdasági terminusokkal leírni (Genovese 1967, 3–4).

A szabad vállalkozások által irányított Észak és az ültetvényesek által kormányzott Dél fejlődése visszafordíthatatlanul kettévált: míg az északi államok megtiltották a rabszolgaságot, a Nyugat felé terjeszkedni kívánó ültetvényesek az új államokban is a rabszolgatartás legalizálása mellett álltak ki. Északon egyre többen kezdték sürgetni a rabszolgaság eltörlését az egész unióban. Az e célt kitűző „abolicionista" mozgalom nagy lökést kapott William Lloyd Garrison fellépésével; ő alapította meg 1831-ben *A Felszabadító (The Liberator)* című nagy hatású lapot. Garrison és hívei „azonnaliságot", azaz késedelem és feltételek nélküli rabszolga-felszabadítást követeltek. Két évvel később az Amerikai Rabszolgaság-ellenes Társaság (American Anti-Slavery Society) is megszerveződött. Eközben Délen a Nat Turner-féle rabszolgafelkelés (1831) után a korábbiaknál is szigorúbb korlátozásokkal sújtották a fekete bőrűeket, még azokat is, akiket már felszabadítottak. A déliek ekkortól már

nemcsak gazdasági okokból álltak ki „sajátos intézményük" mellett, hanem azért is, mert úgy látták, a behurcolt afrikaiakat és leszármazottaikat csak a rabszolgaság révén tudják kordában tartani.

Az ellentétek kibékíthetetlenné válását jól tükrözte Texas ügye: a telepesek itt sikeres „forradalmat" robbantottak ki a mexikói uralom ellen 1836-ban, ám a rabszolgaságot bevezető államnak az unióba való befogadása csaknem egy évtizedet váratott magára az északiak ellenállása miatt (1845). A területi terjeszkedés vágya, amely a Mexikó fölött aratott katonai győzelemmel (1846–1848) újabb hatalmas déli és nyugati területekkel bővítette az országot, még összefogta ugyan az amerikaiakat, ám a rabszolgaság kérdése mindinkább szétválasztotta őket. A rabszolgaság északkeleti és nyugati ellenfelei 1854-ben létrehozták – elsősorban a Whig Pártra építve – a Republikánus Pártot, amely az 1860-as elnökválasztásra Abraham Lincolnt jelölte. Mindez előrevetítette a polgárháború árnyékát.[54]

Az északi és a déli államokat elválasztó híres „Mason–Dixon-vonal" természetesen a politikai gondolkodás tekintetében is éles választóvonallá vált. Bár teljes joggal állapítja meg a déliek konzervativizmusáról írott monográfiájában Genovese, hogy a Dél domináns politikai tradíciója „kvintesszenciálisan" a konzervatív volt, s ezzel egyedül állt az USA-ban, ez a konzervativizmus egészen más arculatot mutatott, mint az északi államoké (Genovese 1994, 1–2). A rabszolgatartás a rabszolgatartók tudatára is mély hatással volt; gazdasági rendszerük Max Weber által is kiemelt irracionális elemei gondolkodásukban is az irracionális vonásokat erősítették. Így fordultak olyan eszmékhez, amelyek idegenek voltak az Újvilág hagyományaitól, s így jutottak el a demokrácia Nyugaton kialakult fogalmának gyökeres átértelmezéséhez. Érdekes, de nem

[54] A polgárháborúhoz vezető út részletes áttekintéséhez alapos, a politikai események mellett eszmetörténettel is szolgáló összefoglalás: Varon 2008; röviden, magyarul: Urbán 1998, 406–413.

minden logikát nélkülöző módon sokan a mintát a demokrácia antik görög modelljében találták meg, amely nem látott ellentétet a szabad polgárok demokráciája és a rabszolgatartás intézménye között (Parrington 1954, 94–97). Ez a felfogás természetesen szakítást jelentett a nyugati világ zsidó-keresztény morális örökségével, és egy olyan büszke öntudathoz vezetett, amely nagyfokú individualizmussal párosult. Ahogy Russell Kirk fogalmazott, a fehér déli férfi univerzumának középpontjában a saját udvarháza állt, s minden fölötte álló hatalommal szemben mély gyanakvást táplált (Kirk 2008, 153). S mivel a déliek természetesen tudatában voltak annak, hogy érdekeik kibékíthetetlenül szembekerültek az északiakéval, sajátos demokrácia- és társadalomfelfogásuk elvezetett a partikularizmus eszméjének a felkarolásához is. A Dél politikai gondolkodása – konzervativizmusa – így mindenekelőtt defenzív jellegű volt, amely a szövetségi kormányzat szélesedő hatáskörével szemben az egyes államok jogait állította előtérbe.

Szociológia a Dél számára: Fitzhugh apológiája

Ez a defenzív alapállás a déliek gondolkodásában összekapcsolódott azzal a meggyőződéssel, hogy Amerikában az ő konzervatív társadalmuk a civilizáció igazi letéteményese, amely képes ellenállni a század különböző „izmusainak". A déliek önképét mélyen áthatotta a meggyőződés, hogy az ő viselkedésüket a lovagiasság és a *noblesse oblige* elvei szabályozzák. A szellemes déli író, Mark Twain szerint a sok konzervatív képzeletét megragadó Sir Walter Scott romantikus regényei olyan fontos szerepet játszottak a déli

karakter alakításában, hogy ezzel „nagymértékben hozzájárultak a polgárháborúhoz”.[55]

„Sajátos” berendezkedésük védelmében a déliek abból indultak ki, hogy tulajdonképpen minden civilizáció a fizikai munka kizsákmányolására épül – ezt állította William Harper 1837-ben kiadott könyve, a *Rabszolgaság a társadalmi erkölcs fényében (Slavery in the Light of Social Ethics)* is. Albert Bledsoe, Thornton Stringfellow és mások a *Biblia*ra hivatkozni próbáló érvekkel hozakodtak elő a rabszolgaság védelmében, míg Josiah Nott louisianai orvosprofesszor a feketék alsóbbrendűségét tudományos tényként akarta beállítani, és a rabszolgaság melletti érvelését erre építette. (Ő jelentette meg angolul Joseph Gobineau ominózus fajelméleti munkáját is.) Álláspontjukban közös elem volt, hogy Északot valamennyien képmutatónak nevezték, amiért a kapitalista bérrabszolgaságot jobbnak és humánusabbnak állítja be a gyapotföldeken végzett munkánál. A rabszolgákat bezzeg sosem fenyegeti az éhhalál, tisztes otthonuk van, s gazdájuk még az öreg rabszolgákról is gondoskodik – állították. A déli világ költője, William Grayson A bérmunkás és a rabszolga *(The Hireling and the Slave)* című elhíresült versében vont párhuzamot a kettő között, azt bizonygatva, hogy az utóbbinak az előbbinél lényegesen jobb a sorsa. A költeményhez írott előszóban Grayson a rabszolgaságot olyan rendszerként határozza meg, amelyben a munkáért nem készpénz, hanem teljes ellátás jár, élethossziglan.

Hasonló felfogást képviselt a rabszolgaság intézményének legismertebb apologétája, a virginai George Fitzhugh (1806–1881), aki autodidakta módon tett szert társadalomtudományi ismeretekre. Bár számos kérdésben igencsak abszurd állításokat fogalmazott meg, hiba lenne említés nélkül hagyni a munkásságát, mert igen

---

55 A déliek önképéhez részletesebben lásd a Billington szerkesztette kötet néhány tanulmányát. Eaton, Clement: *The Country Gentleman Ideal* (Billington 1969, 46–50); Osterweis, Rollin: *The Cult of Chivalry* (i. m., 51–55).

sok olvasója volt, s egykori közvélemény-formáló szerepére tekintettel még az amerikai politikai gondolkodás történetének több standard szöveggyűjteménye is beválogatott tőle hosszabb-rövidebb szemelvényeket. A magát konzervatívnak tekintő Fitzhugh, aki számos déli lapnak és folyóiratnak dolgozott, két könyvben foglalta össze a nézeteit. 1854-ben jelentette meg a *Szociológia a Dél számára vagy a szabad társadalom kudarca (Sociology for the South or the Failure of Free Society)* című művét, melyben a szabadságra épülő társadalom filozófiai alapjait bírálja. Ezt a gondolatot vitte tovább legtöbbet idézett művében is, amelyet *Mindenki kannibál! Rabszolgák gazdák nélkül (Cannibals All! or Slaves without Masters)* címmel publikált 1857-ben.[56] Az ő esetében nem is a demokrácia radikális átértelmezéséről és az antik minta felkarolásáról beszélhetünk, hanem ennél többről, a demokráciával való teljes szakításról és egy feudális jellegű értékrend felkarolásáról. (Aminek, tegyük hozzá, volt is masszív társadalmi bázisa az erősen hierarchizált régi Délen.)

Figyelemreméltó ugyanakkor, amint arra több kommentátora is utal, hogy apológiájában Fitzhugh nem igyekezett a „rasszista" kártyát kijátszani, noha a rasszista előítéletektől egyáltalán nem mentes Északon ezzel valószínűleg több embert lehetett volna rávenni a rabszolgatartás elfogadására, mint a demokráciával való szakítással. Ismeretes, hogy a fajelméletek a tudomány tekintélyére hivatkoznak – e tekintélyforrásról Fitzhugh sem kívánt lemondani, de ő az Európában akkoriban születő szociológiához fordult. Ebből akart levezetni olyan – hamis – érveket, melyek szerint a haladás érdekében mindig, minden korban szükséges a társadalom többségére kiterjedő személyes szolgaság valamilyen formájú intézményesítése.[57] Szerinte a szabad társadalom és a szabadpiac

---

56 Fitzhugh mindkét említett művét tartalmazza a Harvey Wish (1960) által szerkesztett kötet. Az alábbiakban erre támaszkodtam.

57 Tudománytörténeti szempontból felettébb érdekes, hogy bár későbbi fejlődése során a szociológia a legkevésbé sem számított a konzervatívok által felkarolt tudo-

tönkreteszi a gyengéket, az ő érdekeiket ezért a szolgaság különböző formái szolgálják a legjobban. E megközelítésben a (rab)szolgaság nemcsak a sorsa, hanem egyúttal a legfőbb reménye is volt mindazoknak, akik nem bírják elviselni a szabadság súlyát és következményeit. Szabadság a keveseknek, szolgaság a tömegnek – fogalmazta meg álláspontját.

A Délen nagy sikert arató, Északon viszont (Garrison által) „sátáninak" nevezett *Szociológia a Dél számára* című művében azt bizonygatja Fitzhugh, hogy a szabadság és az egyenlőség új – és természetellenes – fejlemények az emberiség történelmében. A szabad kereskedelmet és a szabad piacgazdaságot Adam Smith *laissez faire* tanával együtt határozottan elutasította, mert azt az elvet képviselik, hogy az embereknek akkor a legjobb, ha a legkevésbé vannak kormányozva (Fitzhugh 1960a, 47). Ő viszont ezt súlyos tévedésnek tekintette, abból indulva ki, hogy nem kevesebb, hanem több kormányzásra, erősebb államra van szükség. Ezzel, tegyük hozzá, Fitzhugh tulajdonképpen eltért a rabszolgatartó Dél gondolkodásának a főáramától, a déliek ugyanis folyamatosan küzdöttek az Észak iparát pártoló vámok és a szövetségi kormányzat tevékenységének kiterjesztése, a gazdasági élet bármiféle állami szabályozása ellen. Locke is megkapja a magáét az individualizmus felkarolásáért; róla azt olvashatjuk, hogy nála senki sem okozott több bajt az erkölcs terén. (Egy kommentátor szerint Fitzhugh eszmetörténeti előzményét leginkább abban a Robert Filmerben láthatjuk, aki a királyok Istentől származó jogai mellett síkra szálló *Patriarcha* [1680] című munka szerzője volt, s akinek a

mánynak, Auguste Comte legelső amerikai követői – még ha e követés inkább csak a szándék szintjén valósult is meg – épp a déli rendszer védelmezőinek a köréből kerültek ki. Fitzhugh említett művével egy időben jelent meg Henry Hughes *Treatise on Sociology* című munkája, az egyik első amerikai egyetemi szociológia-tankönyvet pedig – már a polgárháború után, 1883-ban – az a George Frederick Holmes írta, aki a virginiai egyetem irodalomprofesszoraként élesen bírálta a *Tamás bátya kunyhó*ja szerzőjét, Harriet Beecher Stowe-t.

bírálatára Locke megírta nevezetes *Két értékezés*ét.)[58] A déli szerző Hobbes véleményével ért egyet, azzal a kitétellel, hogy a természeti állapot nem a természetben, hanem a szabadságra épülő rendszerekben jelent háborús állapotot (Fitzhugh 1960a, 61). A (rab)szolgaság iránti igény a természetből fakad, állítja Fitzhugh, hozzátéve: a szocializmussal azért vitatkozik, mert az nem hajlandó őszintén elismerni, hogy sikerét a szabadság kudarcának köszönheti, és valójában vissza akarja hozni a szolgaságot valamilyen formában (i. m., 84). E sajátos gondolatmenetet Fitzhugh a fentebb már említett Nott fajelméletének a határozott elutasításával zárja, mondván, hogy az brutalitásra ösztönöz a rabszolgákkal szemben; valójában „a déli ember a fekete ember legjobb és egyetlen barátja".

Mindenki kannibál!

Már a *Szociológiá*ban is megfogalmazódik az Északon kialakult szabad versenyes kapitalizmus bírálata; ez még nagyobb hangsúlyt kapott a *Mindenki kannibál!* című művében. Jól érzékelhetően a legmélyebb hatást Fitzhugh-ra a kortárs Thomas Carlyle tette, aki a brit iparvárosok szörnyű viszonyaira figyelmeztetve esküdt ellensége volt az ipari „bérrabszolgaságnak". A költő Graysonhoz hasonlóan Fitzhugh is abból indult ki, hogy a munkásoknak a szabad társadalmakban zajló kizsákmányolása rosszabb a rabszolgaság Délen alkalmazott rendszerénél. Szerinte a tőkét és a munkát csak a (rab)szolgaság révén lehet „egymással harmonikus vagy bará-

[58] Henrie 2011 Sir Robert Filmer (1588–1653) a királyok abszolút, korlátozhatatlan jogainak a szószólója volt a brit polgári forradalom előtti és alatti években, említett művét posztumusz adták ki az akkori tory álláspont erősítésére.

ti viszonyba", érdekközösségbe hozni, mert a rabszolgatartónak érdeke fűződik ahhoz, hogy a rabszolgái jó állapotban legyenek. A rabszolgaság politikai gazdaságtanát vizsgálva Genovese azt a véleményét fogalmazza meg, hogy ebben az érvelésben van valamennyi igazság: a rabszolgatartó és a rabszolga viszonya valóban nem írható le pusztán az úr és a szolga viszonylatával, kapcsolatukban – bizonyos fokig – a tőke és a munka relációja is benne van. S emiatt, ha igen egyenlőtlen mértékben is, az úr is függ a szolgától (Genovese 1967, 32–33). Ebből azonban nyilvánvalóan nem vonhatók le Fitzhugh következtetései, mint ahogy eltorzított az az összevetés is, amelyet a rabszolgatartó és a rabszolga viszonya és a tőkésnek és a munkásnak a szabad piac keretében megvalósuló kapcsolata között tett a déli gondolkodó.

A *Mindenki kannibál!*-ban Fitzhugh kifejti: minden ember morális „kannibálként" viselkedik annyiban, hogy mások munkájából akar megélni, másokon élősködve, anélkül, hogy maga dolgozna. „Északon és Délen mi valamennyien benne vagyunk a fehér rabszolga-kereskedelemben… Ez sokkal kegyetlenebb, mint a fekete rabszolgák kereskedelme, mert többet présel ki a rabszolgából, akit ráadásul se nem véd, se nem kormányoz." (Fitzhugh 1960b, 111.) A szabad munka kizsákmányolása nagyobb nyereséggel jár, mert a munkaadót semmilyen járulékos költségek nem terhelik a munkavállalóval szemben, míg a rabszolgatartó kénytelen teljes egzisztenciális biztonságot garantálni a neki dolgozóknak, sőt gyermekeiknek is. Jobban járnak tehát azok a (rab)szolgák, akiknek van gazdájuk, mint akiknek nincs – állította. Amikor a hosszú munkanap véget ér, a fehér bérrabszolgák szabadok ugyan, ám ezzel semmit sem tudnak kezdeni, a fekete rabszolgáknak viszont semmire sincs gondjuk, ezért ők „a legboldogabb, s bizonyos értelemben a leginkább szabad emberek a világon".[59] Meghökkentően abszurd

[59] *„The negro slaves of the South are the happiest, and, in some sense, the freest people in the world"* (Fitzhugh 1960b, 113).

állítások, amelyekről egy magánlevélben a szerző maga is elismerte, hogy „kissé rózsás" képet festenek a déli viszonyokról... (Wish: *Introduction;* Fitzhugh: *Life and Work;* Wish 1960, 20.)

A *laissez faire* gazdasági és társadalmi gyakorlatát elutasítva s az emberi természet megítélésében osztva John Adams „antropológiai pesszimizmusát" Fitzhugh képtelenségnek tartotta a beleegyezésen alapuló kormányzás eszméjét. Olyan felfogásnak tekintette ezt, amely elkerülhetetlenül társadalmi felforduláshoz vezet. Hamisnak nevezte a Függetlenségi nyilatkozat azon állítását, hogy a kormányzat hatalmának a kormányzottaktól kell erednie. Az „alapító atyák" sem kérdezték meg a vagyontalan többséget, mint ahogy a nőket és a feketéket sem – jegyezte meg. Minden kormányzat az erő alkalmazására épül – szögezi le.[60] Számára a kormányzás helyes modelljét azon antik köztársaságok szolgáltatták, amelyekben a felnőtt férfiak szűk köre hozta meg a döntéseket. A Délt szerinte ennek a mintájára kormányozzák, ami viszont nem jelenti azt, hogy a kormányzók csak a saját érdekeiket veszik figyelembe. Az ipari kapitalizmusra épülő szabad rendszerekben épp az a bajok gyökere, állítja, hogy egy olyan osztály kormányoz, amely nem képviseli a tömeg érdekeit (Fitzhugh 1960b, 154). Délen az uralkodó osztály érdeke „eminensen konzervatív", írta, hozzáfűzve, hogy a Dél „azon az úton jár, hogy a világ legkonzervatívabb nemzetévé váljon".[61]

A Dél apológiája tehát a lehető legszorosabban összekapcsolódott Észak berendezkedésének éles bírálatával. Fitzhugh azt állította, hogy a pauperizálódott tömegek elkerülhetetlenül a társadalmi dezintegráció és forradalom szélére sodorják az északi államokat, az abolicionistákat pedig azzal vádolta, hogy programjukban csak az első lépés a rabszolgák felszabadítása: ezt a vallási intézmények

---

60 *„All governments must originate in force and be continued in force"* (Fitzhugh 1960b, 151).

61 *„In the South, the interest of the governing class is eminently conservative, and the South is fast becoming the most conservative of nations"* (i. m., 152).

és a magántulajdon eltörlése követné, hogy aztán teljes anarchiát teremtsenek. Érvelésében egészen odáig elment, hogy kapcsolatot talált a rabszolgaság felszámolására és a szabad szerelem bevezetésére irányuló törekvések között… Publicisztikájában és mindkét itt elemzett munkájában Fitzhugh ugyanakkor többször ajánlatot is tett Észak konzervatívjainak arra, hogy fogjanak összse a Dél rabszolgatartóival – a *status quo* tudomásulvételének az alapján – a radikális társadalomátalakító törekvésekkel szemben.[62] Nekik nem kell bevezetniük a rabszolgaságot, írta engedékenyen, de azt tanácsolta, hogy a tömeget szigorúbban kellene ellenőrizniük.[63] Fitzhugh nem pártolta az unióból való kilépést, ugyanis, e tekintetben igen józanul gondolkodva, a déliek többségével ellentétben felismerte, hogy a kapitalizmusra épülő világgazdaságban nincs sok esélye a rabszolgagazdaságon alapuló önálló konföderációnak.[64] Észak azonban egy ilyen „alkuban" nem volt érdekelt. Az abolicionisták növekvő erejű mozgalmától szorongatva, Észak gazdasági és politikai fölényét egyre jobban érezve a polgárháború előtti Dél mind jobban befelé fordult, és egy sajátos romantikus nacionalizmust alakított ki.[65]

---

62 I. m., 153. Eközben visszatérően szót emelt a vagyonos és vagyontalan déli fehérek szolidaritásának a fontossága mellett is – ellentétben az ugyancsak déli Hinton R. Helperrel, aki viszont az ugyancsak 1857-ben publikált művében, *A közelgő válság*ban *(The Impending Crisis)* a rabszolgákat nem tartó fehéreket a rabszolgatartó ültetvényesek uralmának a megdöntésére biztatta.

63 Joggal utal Skidmore arra, hogy Észak abolicionista álláspontja annak a potenciális, Fitzhugh által megfogalmazott déli törekvésnek az elutasítását is magába foglalta, hogy az unió fehér lakosságának egy részét is valamilyen jogilag egyenlőtlen, alárendelt státuszba helyezzék (Skidmore 1978, 137).

64 Valójában ezért képviselte azt az álláspontot, hogy az egész nyugati világ intézményesítse valamilyen formában a (rab)szolgaságot.

65 Nehéz persze pontosan meghatározni, hogy a polgárháború előtti Dél menynyire tekintette magát Amerika egy elkülönült részének, s mennyire egy önállósuló nemzetnek; a határok nyilván elmosódtak. Dél egyik tekintélyes szakértője, Louis D. Rubin Jr. a *sectional identity* fogalmát használja (Rubin Jr. 1991, 4–5). A XX. száza-

Jól látható tehát, hogy a déli konzervatívok gondolkodása nemcsak eltérő jellegű, de egészében összeegyeztethetetlen is volt az északi konzervatívokéval. A rabszolgaságról folytatott vita a politikai filozófia olyan alapkérdéseit érintette, amelyekről az alkotmány elfogadása óta nem vitatkoztak Amerikában. Hobbes kontra Locke? Néhányan így írták le a konfliktust, ám ez leegyszerűsítésnek tűnik, még ha nem is nélkülöz minden alapot. Mások Hamilton és Jefferson elvi szembenállását látták reinkarnálódni, méghozzá abban a paradox szereposztásban, hogy a Dél az északi Hamilton rendpártiságát követte, míg az abolíció mellett fellépő Észak a déli Jeffersonnal értett egyet az ember veleszületett természetes jogainak az elismerésében. Joggal jegyzi meg Grimes, hogy a rabszolgaság mellett felhozott déli érvek egy része ugyanakkor tovább élt a század utolsó harmadában kibontakozó szociáldarwinizmusban, amelyről a későbbiekben még szó lesz (Grimes 1955, 260–261).

Calhoun és a kisebbség védelmének az elve

A partikuláris déli érdekek biztosításának a szándéka hatotta át a polgárháború előtti Dél legjelentősebb, Fitzhugh-nál lényegesen nagyobb formátumú politikai teoretikusának, a hazánkban mindmáig ismeretlen John C. Calhounnak a munkásságát is. A rabszolgaság intézményét ő is elfogadta, sőt „pozitív jónak" nevezte, de tevékenységének középpontjában egyáltalán nem e „sajátos intézmény" apológiája állt, hanem az a törekvés, hogy megvédje az unión belül kisebbségbe szoruló déli államok pozícióit. Ne felejtsük el,

di „agráriusok" kapcsán mindenesetre látni fogjuk, hogy a nemzettudat bizonyos elemei is megjelentek.

hogy a polgárháborúhoz vezető konfliktus, ha nem is választható el a rabszolgatartástól, valójában épp ebben a kérdésben, vagyis az unió egységének az ügyében éleződött ki végletesen. Abraham Lincoln maga is elismerte, hogy legfőbb célja az unió egyben tartása, és nem ragaszkodik feltétlenül a rabszolgák felszabadításához, ha e cél e nélkül is elérhető. (1861 márciusában pedig *expressis verbis* megnyugtatta a délieket, hogy nem kíván beavatkozni a rabszolgatartás kérdésébe.)[66]

A szigorú kálvinista családban, ulsteri skót apától és ír protestáns anyától született Calhoun (1782–1850) pályafutása szülőföldjén, Dél-Karolinában indult, ahol jogi tanulmányai után igen fiatalon a helyi törvényhozás tagjává választották.[67] Az országos politikában a britekkel vívott 1812-es háború harcias támogatásával tette ismertté a nevét – ekkor még az unió és a szövetségi kormányzat erősítésének híveként, együttműködve a jeles konzervatív Daniel Websterrel. A karrierje magasra ívelt: alelnök volt először John Quincy Adams, majd pedig Andrew Jackson mellett (1825–1829, 1829–1832). Fokozatosan azonban egyre határozottabban szembefordult a védővámok mellett elszántan fellépő Északkal, mert az ipart támogató vámok egyáltalán nem álltak az iparilag elmaradott déliek érdekében. 1832-ben ez a kérdés akut válsághoz vezetett, miután Calhoun szűkebb hazája, Dél-Karolina úgy döntött, hogy érvénytelennek tekinti a vámtörvényt, és kilép az unióból, ha a szövetségi állam megpróbálja azt erőszakkal érvényesíteni. A magas vámokkal egyébként a legkevésbé sem rokonszenvező vehemens Jackson felakasztással fenyegette meg az alelnökségről lemondó renitens Calhount, aki jogi indoklást dolgozott ki arra, miért ér-

---

66 Zinn 1980, 184. Lincoln természetesen nem rokonszenvezett a rabszolgatartással, de jelzett álláspontján csak a polgárháború kirobbanása után változtatott.

67 Calhoun életrajzához: Bartlett 1993, lásd még Margaret Coitnak az inkább a színes életrajzi fordulatok, mint az intellektuális dilemmák iránt fogékony Pulitzer-díjas munkáját: Coit 1991.

vénytelenek a szövetségi kormányzat „túlkapásai". Ekkortól fogva a Dél-Karolinában szenátorrá választott Calhoun nem csekély tehetségét és energiáját kizárólag a Dél védelmére fordította, és a tagállamok jogainak a legtekintélyesebb szószólójává vált. Tevékenysége nagymértékben hozzájárult a déliek szeparatista törekvéseinek az erősödéséhez.

Két legjelentősebb politikaelméleti művét élete utolsó éveiben írta; az egyik az *Értekezés a kormányzatról (Disquisition on Government)*, a másik pedig a *Diskurzus az Egyesült Államok alkotmányáról és kormányzatáról (Discourse on the Constitution and Government of the United States)*.[68] (Mindkettő a halála utáni évben, 1851-ben jelent meg.) Az előbbi munka elvi szinten foglalja össze politikai hitvallását, az utóbbi pedig konkrétan vizsgálja meg az amerikai alkotmányos berendezkedést – mindegyik egy olyan látószögből, a dél-atlanti republikánus hagyomány perspektívájából, amely a kívánatos politikai berendezkedésnek egy egészen más felfogását képviselte, mint Új-Anglia. A liberális amerikai történetírók zöme Calhount sokáig a „főáramtól" eltérő devianciaként láttatta, olyan szerzőként, aki „részleges" érdekek védelmében elavult és veszélyes „reakciós" eszméket képviselt. Ezt a megközelítést még Hofstadter is osztotta, aki az amerikai politikai tradícióról írott híres könyvében Calhount – „az uralkodó osztály Marxát" – az amerikai politikai gondolkodás legnagyobb formátumú képviselői közé sorolta (*John C. Calhoun: the Marx of the Master Class;* Hofstadter 1985, 67–91). Az utóbbi évtizedekben azonban e szemlélet kezd megváltozni. Született néhány munka, a legjobb közülük Lee Cheek alapos monográfiája, amely rámutatott arra, hogy a Dél legtekintélyesebb konzervatív teoretikusa valójában szerves módon kapcsolódott az amerikai tradíciókhoz, és több fontos vonatkozásban is kreatív

[68] Mindkét munka teljes egészében benne van – Calhoun jó néhány más írásával és beszédével együtt – a következő modern szövegkiadásban: Cheek 2003. Az alábbiakban ezt használtam.

módon gazdagította az „alapító atyák" hagyatékát.[69] Az írásaiban kifejtett érvrendszer középpontjában – George Kateb találó megfogalmazásában – a hangsúlyt az „állandó kisebbség" védelmének elmélete *(the theory of a permanent minority)* kapta, s ezért még olyan liberálisoktól is dicséretet kapott, mint John Stuart Mill és Lord Acton (Kateb 1969, 583–604). Hiszen van-e nehezebb feladat, mint egy kisebbséget megvédeni egy demokráciában? Azt pedig aligha mondhatnánk, hogy e kihívás századunkra elveszítette volna időszerűségét…

A demokrácia görög modellje

Mindent megtennék az unió érdekében, egy dolognak, az elveim feladásának a kivételével – vallotta Calhoun, s ez a meggyőződés számára mindenekelőtt a társadalmi és politikai életben szükséges *korlátok* melletti kiállást jelentette. A korlátokról szól az *Értekezés a kormányzatról* is; a lányához intézett levelében a szerző úgy jellemezte ezt a művét, mint amely „a kormányzati tudomány alapelveivel" foglalkozik, s ily módon „új területet" tár fel (idézi: Cheek 2001, 77). Valójában persze a konzervatív Calhoun nem kívánt forradalmian új teóriákat kidolgozni, a célja sokkal inkább az volt, hogy az antik és a kortárs államelméleti gondolkodás hagyományaiból kiválassza azokat, amelyek harmonizáltak felfogásával, s megoldást kínáltak az Egyesült Államokban érlelődő konfliktusra.

Mint annyi minden másnak, a politika elméletének is az emberi természet megismeréséből kell kiindulnia – vallotta Calhoun is, aki

---

69 Cheek 2001. Calhoun politikai nézeteinek a korábbi elemzései közül a legjobb: Spain 1951.

szerint „természetünk alkotmánya vagy törvénye" mindenekelőtt abban ragadható meg, hogy az ember társadalmi lény.[70] A konzervatív hagyományt követve ugyanakkor arról is meg volt győződve, hogy jogainkat a társadalmunktól kapjuk; ki többet, ki kevesebbet – a velünk született jogok eszméjét nem fogadta el. Számára evidens volt, hogy kötelezettségektől terhelten születünk, s mindenekelőtt a saját közösségünk iránt kell lojalitást tanúsítanunk. E közösség ideális mintáját Calhoun számára az ültetvény közössége adta, amely a státuszok hierarchiájának kifinomult rendjére épült, s a rabszolgákat is magába foglalta.

A társadalmi rend azonban nem maradhat fenn kormányzat nélkül, mert bár az emberek társadalmi lények, egyúttal önzők és gyarlók is – így pedig elkerülhetetlenek közöttük a konfliktusok. Rá vagyunk tehát szorulva az egyéni és társadalmi korlátokra, ezeket pedig kizárólag a kormányzat biztosíthatja. „Az ellenőrző erő… a kormányzat" – szögezi le az *Értekezés*ben (Calhoun, John 2003a, 4). Az embernek szüksége van a társadalomra, a társadalom viszont csak valamiféle kormányzat révén maradhat fenn. S ha civilizált kormányzatot kívánunk, akkor olyat kell teremtenünk, amely nem nyers erőszakra, hanem egyetértésre épül. Calhoun meggyőződése szerint a kormányzatoknak elsődlegesen a kisebbségi jogokat kell védeniük – a többség ugyanis nem szorul védelemre. Ha a kormányzatok nem képesek megvédeni a kisebbségeket, nem töltik be alapvető funkciójukat.

Az a gyarló emberi természet azonban, amely a társadalmi együtteléshez kormányzatot igényel, magát a kormányzatot is fenyegeti, hiszen az ellenőrzés apparátusát szintén emberek mozgatják (i. m., 5). Ők maguk is hajlamosak a hatalommal való visszaélésre. Egyetlen politikai elv érvényessége sem bizonyosabb, vélte Calhoun, mint azé, hogy a korlátok nélküli, felelőtlen hatalom ösz-

70 *„Man is so constituted as to be a social being"* (Calhoun, John 2003a, 2).

szeegyeztethetetlen a szabadsággal. Nem táplált illúziókat: tudta, hogy a hatalom méreg, s az ország irányítóit is megmérgezi.

Azt viszont mégsem tehetjük meg, halad tovább e gondolatmeneten, hogy a visszaélések megakadályozására egy másik, még nagyobb hatalmat helyezünk a kormányzat fölé – ez ugyanis csak a hatalom tényleges központjának az áthelyezését jelentené (i. m., 6). De az sem járható út, ha elkezdjük a kormányzat jogkörét folyamatosan szűkíteni, mert az így végül tehetetlenné válik, s nem tudja betölteni társadalmi funkcióját. A megoldást keresve ily módon jut el Calhoun az alkotmányosság lehetséges szerepének a vizsgálatáig, s ennek során arra a következtetésre, hogy az alkotmány úgy viszonyul a kormányzathoz, amiként a kormányzat a társadalomhoz.[71] Alárendelt szerepkörű, ám nélkülözhetetlen. Legalábbis akkor, ha el akarjuk kerülni a zsarnokságot. Tény ugyanis, hogy míg a kormányzat léte nem választás kérdése, tudniillik abszolút szükségszerűség, az alkotmánnyal más a helyzet: ez végső soron az emberek szabad akarattal létrehozott alkotása. („Az alkotmány az ember műve, míg a kormányzat az isteni rendelésé."[72])

A jó politikai berendezkedés kialakításában – a konzervatív gondolkodás hagyományaival összhangban – Calhoun sem az absztrakt racionalitásra való támaszkodást javasolja, hanem a tapasztalatok figyelembevételét. Egészen pontosan az *Értekezés* az „egyetemes tapasztalat" *(universal experience)* fogalmát használja; ez azt hivatott biztosítani, hogy a ráció ne absztrakt módon, hanem történelmi és társadalmi keretbe ágyazottan érvényesüljön. Calhoun életművének a kutatója, Cheek joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy az észnek és a tapasztalatnak az a fajta összekapcsolása, amely az *Értekezés*ben megjelenik, vagyis a közösségben megtestesülő tudás kiemelése sok tekintetben erősen hasonlít Burke felfo-

---

71 *„Constitution stands to government, as government stands to society"* (i. m., 5).

72 *„Constitution is the contrivance of man, while government is of Divine ordination"* (i. m., 6).

gására (Cheek 2001, 94). A történelmi tapasztalatok és sajátosságok figyelembevételére gondol tehát Calhoun, amikor arról szól, hogy a jó alkotmánynak „konzervatív elvekre" kell épülnie.

Könyörtelen vizsgálatnak vetette alá a jeffersoni örökséget, amely a Dél számára oly fontos agrárérdekek védelmét a demokrácia és az egyenlőség értékeinek a hangsúlyozásával kapcsolta össze. A dél-karolinai gondolkodó nem vetette el a demokráciát, de szakított a demokráciafelfogás domináns angol és francia hagyományaival. Először is szembefordult azzal a meggyőződéssel, hogy minden ember szabadnak és egyenlőnek születik (Calhoun, John 2003a, 31–32). Szerinte az ókori görögök jobban megértették a demokrácia lényegét, mert felismerték, hogy a demokrácia csak olyan berendezkedésben érvényesülhet, amely az emberek egyenlőtlenségének az elvéből indul ki, s a politikai jogokat csak az arra érdemeseknek, a szabadoknak biztosítja. Mindenki nem vehet részt a demokráciában: a civilizáció csak úgy maradhat fenn, ha a társadalom egy jelentékeny hányada mások javára végez termelőmunkát: vagy látszólag szabadként, de valójában „bérrabszolgaként", vagy olyan, jogilag is szabályozott függőségben, amely viszont a létfeltételek kielégítését is garantálja. E vonatkozásban Calhoun is osztotta Fitzhugh – s valójában a déli elit nagy részének – felfogását, de ő nem vált a szabadság eszméjének elvi ellenségévé, még ha hajlandó is volt annak korlátozására.

Álláspontjának védelmében a következőképp érvel az *Értekezés*ben. A szabadság és a biztonság egyaránt nélkülözhetetlen az ember számára, de azt, hogy e két értéket konkrétan hogyan egyeztessék össze, s melyikből mennyit biztosítsanak, mindig helyi szinten kell meghatározni.

> „A szabadság, bár valóban a legnagyobb jótétemények közé tartozik, mégsem akkora érték, mint a biztonság, mert míg az előbbinek az emberi faj haladása és tökéletesítése a célja, az utóbbinak a megőrzés és a megörökítés. Ebből fakad, hogy ha a kettő konfliktusba kerül egymással, a szabadságnak mindig is meg kell hajolnia a biz-

tonság előtt, hiszen az ember léte nagyobb jelentőségű kérdés, mint a tökéletesítése." (I. m., 31.)

Érvelését folytatva megállapítja, hogy nem mindenki érett meg egyformán a szabadság élvezetére: ha éretlen embereknek adunk szabadságot, az csak anarchiához vezet. „A fentebb mondottakból következik, hogy nagy és veszélyes tévedés azt feltételezni, hogy minden ember egyenlő mértékben jogosult a szabadságra" – fogalmazódik meg a következtetés. A szabadságot ki kell érdemelni, „természetes" politikai jogok nincsenek, a konkrét jogok emberi válaszok arra a végső soron Istentől elrendelt szükségszerűségre, hogy társadalmi dimenzióban éljünk.

Az *Értekezés* célját szűkebben abban határozta meg szerzője, hogy feltárja, milyen belső struktúrát – az általa használt kifejezéssel: „organizmust" – kell a kormányzatnak kialakítania ahhoz, hogy kizárja a hatalommal való visszaélés lehetőségét (i. m., 7). A Calhoun szempontjait kialakító történeti háttér világos. Az Egyesült Államok nyugati irányú terjeszkedésével s a szabad, vagyis a rabszolgatartást elvető új államok számának folyamatos növekedésével a régi Dél egyre inkább kisebbséggé vált az államszövetségen belül, s így a tagállami jogok védelme a korábbiaknál is sokkal nagyobb hangsúlyt kapott. (Halálának évében robbant ki egy újabb súlyos válság azt követően, hogy Kalifornia szabad államként kérte felvételét az unióba.)

Érvelésében Calhoun támaszkodott ugyan a jeffersoni antiföderalizmusnak a tagállami jogokat oltalmazni kívánó tradíciójára, de túl is lépett ezen: elhibázottnak tartotta ugyanis e hagyománynak azt a meggyőződését, hogy a demokratikus többség elve alkalmas a konfliktusok kezelésére. Szigorú korlátozások és hatékony kiegészítések nélkül ezt az elvet alkalmatlannak – kevésnek – találta, s nem is habozott levonni a szükséges következtetéseket. Átértékelte az „alapító atyák" föderalizmusának azon kulcselemét is, miszerint a hatalmi ágak Montesquieu szellemében történő megosztása, a „fékeknek és ellensúlyoknak" az alkotmányban rögzített rend-

szere elégséges az önkényes hatalomgyakorlás megakadályozására. Ennél többet igényelt a mindinkább defenzívába szorított Dél számára: a tényleges vétójog valamilyen formában való elismerését. Az ő demokráciaértelmezésében ez utóbbi gondolat vált *sine qua non* feltétellé, a leginkább hangsúlyozott követelménnyé. Ezért hangoztatta, hogy a jó alkotmánynak a kompromisszumkészség foglalatának kell lennie (i. m., 21).

Hogy milyen elvre épüljön tehát az állam belső struktúrája? Calhoun válasza: mindenekelőtt arra a felismerésre, hogy a kormányzottaknak rendelkezniük kell azon eszközökkel, melyekkel szükség esetén szembe tudnak szállni a kormányzók zsarnoki törekvéseivel. A Délre nézve hátrányos, fentebb említett vámtörvénnyel kapcsolatos viták is hozzájárultak a meggyőződéséhez: „hatalommal csak hatalmat lehet szembeállítani, tendenciával csak tendenciát”[73]. Az *Értekezés* szerint e gondolat figyelembevétele és érvényesítése az első és legfontosabb feltétele a valóban alkotmányos kormányzatnak.

A választójog megadása nélkülözhetetlen ugyan ehhez, ám önmagában nem elégséges. „Súlyos és veszélyes tévedés” feltételezni, mutat rá Calhoun, hogy a választójog biztosítása már elég is az alkotmányosság érvényesüléséhez (i. m., 8). A választójog a közösség kezébe adja ugyan az ellenőrzés lehetőségét, ám ez csak akkor vezetne el a kormányzat alkotmányos jellegéhez, ha a közösség minden egyes részének és tagjának ugyanaz lenne az érdeke. A helyzet azonban nem ez, a közösségen belüli érdekek nagyon is eltérnek. Így viszont mi sem nehezebb, mint egyensúlyt teremteni a különféle érdekek képviselete között, és mi sem könnyebb, mint a kormányzat hatalmát annak eszközévé süllyeszteni, hogy egyes csoportok más csoportok kárára érvényesíthessék érdekeiket. A kormányzati posztokat betöltő személyek mindenkor a

---

73 *„Power can only be resisted by power – and tendency by tendency”* (i. m., 8).

többség megbízottaiként és képviselőiként járnak el – állapítja meg Calhoun (i. m., 12–13).

A többség fogalmának az átértelmezése

Mi tehát az az elv, amelyet a választójog mellé kell helyeznünk, ha valóban alkotmányos berendezkedést szeretnénk? Más szavakkal: mi adja az alkotmányosság lényegét?

Ezt nyilvánvalóan a többségi elv újszerű értelmezésében kell keresnünk. A szükséges követelmény lényegét Calhoun abban látta, hogy érdemi döntést csak a politikai közösség minden egyes alkotóelemének a beleegyezésével lehessen hozni – így jutott el a *concurrent majority* elvéhez, amelyet magyarra talán az „egyetértő többség"-ként fordíthatnánk le, s amelynek a kidolgozásával kétségtelenül jelentős mértékben hozzájárult az amerikai politikai gondolkodás gazdagításához.[74] Ez az elv tehát azt jelenti, hogy a kisebbség beleegyezése nélkül a többség sem hozhat lényeges kérdésekben döntéseket, tehát konszenzuskényszert ír elő. (Mintegy szellemi előfutáraként a neves politológus, Arend Lijphart konszenzusos demokráciamodelljének.)[75] Elfogadása nem teszi feleslegessé a választójog elvét, amellyel szemben Calhoun nem

[74] Így fordítja Vajda Zoltán is a fogalmat az amerikai republikanizmus történetéről írott tanulmányának egyik lábjegyzetében (Vajda 1998, 106. lábjegyzet). Elképzelhető lenne még a „beleegyező" vagy „hozzájáruló" jelzők használata is.

[75] A demokrácia konszenzusos modelljét Lijphart „közmegegyezéses demokráciának" nevezi, s olyan országok (demokratikus) politikai rendszereihez kapcsolja, amelyekben erős a „szegmentáltság", a politikai és kulturális töredezettség (például Belgium, Svájc). Az alapelv e modellben tehát az, hogy mindenki vegyen részt a döntésekben, akit a döntés érint.

támasztott kifogást; szerinte a kettő együtt garantálja a valóban alkotmányos kormányzatot. Érvelésének legfontosabb elemeit érdemes szó szerint idézni:

> „Egy közösség szándékát kétféle módon tudjuk megállapítani: az egyik az, ha egyszerűen csak a szavazati jogot használjuk fel, a másik pedig, ha ehhez egy megfelelő organizmust alkalmazunk. Mindkettő a többség véleményét képviseli. Az egyik azonban csak a számokat veszi figyelembe, és az egész közösséget egyetlen egységnek tekinti, mintha mindenkinek azonos érdeke lenne, és a nagyobb szám akaratát az egész akaratának tekinti. A másik módszer viszont a számok mellett az érdekeket is figyelembe veszi, a közösséget különféle és ellenkező érdekekből állónak látva…" (Calhoun, John 2003a, 16.)

A választójog tehát csak a számokat veszi figyelembe, a második elv viszont emellett az érdekek sokféleségével is számol; mai kifejezéssel „plurálisnak" látja a közösséget, s levonja az ebből fakadó következtetéseket. Az első elv a numerikus vagy abszolút többség fogalmához vezet el, a második viszont az „egyetértő" vagy alkotmányos többségéhez. („Azért nevezem alkotmányos többségnek – fűzi hozzá Calhoun –, mert minden alkotmányos kormányzat egyik nélkülözhetetlen eleméről van szó.") (I. m., 16–17.) A többség e két felfogása között nyilvánvalóan hatalmas a különbség – az *Értekezés* felettébb sajnálatosnak is nevezi, hogy a kettőt rendre összekeverik, s a többség fogalmát szinte kizárólag a numerikus értelemben szokták használni.

A lehetséges értelmezések figyelmen kívül hagyása elkerülhetetlenül oda vezet, hogy a számbeli többséget a többség egyetlen elképzelhető formájának tekintik. S akik e téves premisszából indulnak ki, azok kénytelenek a nagyobb részt az egésszel azonosítani, a nagyobb rész alkotta kormányzatot az egész kormányzatának tekinteni. Az *Értekezés* azonban hangsúlyozza, hogy a többségi elv korlátozások nélküli alkalmazása méltánytalan: a nagyobb rész lé-

nyegében „mindenkinek", a kisebbik rész viszont „senkinek" fog számítani. Ennek a hibának az elkövetése, a résznek és az egésznek az összekeverése Calhoun szerint mindennél jobban megnehezíti az igazi alkotmányos kormányzat létrejöttét.

Hogy milyen előnyökkel jár, ha ragaszkodunk az „egyetértő többség" elvéhez? Ha a közösséget alkotó – eltérő érdekű – részek mindegyikének adunk egy „negatív jogot" (azaz tulajdonképpen vétójogot) saját érdekeinek a megvédelmezésére, akkor el tudjuk kerülni, hogy azok állandóan konfliktusba kerüljenek egymással. Így, de csak így ellensúlyozhatjuk a konfliktusok „természetes tendenciáját"! Calhoun leszögezi: valójában épp ez a „negatív hatalom" *(negative power)* az alkotmányosság lényege (i. m., 20)! Negatív hatalom nélkül szerinte nincs alkotmány, negatív hatalom pedig nem jöhet létre, ha nem fogadják el az egyetértő többség elvét. S ebből a gondolatmenetből az is következik, hogy ahol pusztán csak a numerikus többségnek vetik alá a kormányzatot, ott alkotmányos berendezkedésről szó sem lehet.

Az *Értekezés* arra is rámutat ennek kapcsán, hogy az alkotmányos és az alkotmány nélküli, vagyis szükségképp abszolutisztikus kormányzat – a közösség eltérő felfogásával összhangban – gyökeresen eltérő működési módokat mutat. Az előbbi elve a kompromisszum, míg az utóbbié az erőszak. Mivel az abszolutisztikus kormányzatok semmilyen más ellenállási formát nem tesznek lehetővé a társadalom számára, eszközként csak az erőszak marad. Más a helyzet az egyetértő többségre épülő rendszerekben, ahol adottak a disszenzus kifejezésének törvényesített és szabályozott csatornái – ezek eleve kizárják a zsarnoki hatalomgyakorlást, s helyette a kompromisszumot teszik a legfontosabb konfliktuskezelő módszerré (i. m., 22). Calhoun szerint az ilyen rendszerekben a választásra jogosultak köre is sokkal nagyobb biztonsággal tágítható, a numerikus elv érvényesülésének korlátozása miatt ugyanis kevésbé áll fenn annak a veszélye, hogy a közösség a „tudatlanabb és függő helyzetű" csoportok befolyása alá kerüljön. Még azon véleményét is megfogalmazza, hogy az egyetértő többség elvére

alapozódó kormányzatok alatt az egyének sokkal inkább hajlamosak közösségben gondolkodni, míg a numerikus többség elvét érvényesítő rendszerekben az individuális szempontok kapnak ösztönzést. Ahol a felek folyamatos egyeztetésre vannak szorítva, az együttműködés hagyományai könnyebben alakulnak ki.

Ezzel függ össze Calhoun szerint, hogy az egyetértő többség elve a közösség morális épülését segíti, míg a számbeli többség elvének alkalmazása még egy erős és egészséges közösséget is lezülleszt, mert a csalásnak, a hízelgésnek és a szűk pártérdekek előtérbe kerülésének ágyaz meg. Sem a vallás, sem pedig az iskolai nevelés nem képes ellensúlyozni a numerikus többség érvényesítésének deformáló következményeit (i. m., 28–29).

Calhoun nem rejti véka alá, hogy Amerikában is az egyetértő többség elvének az érvényesülését szeretné látni – annál is inkább, mert szerinte ez volt az „alapító atyák" eredeti szándéka is. De tudatában volt annak a kérdésnek is, amit ez az elv a hatékonyság tekintetében felvet. Az *Értekezés* az egyetértő többségre épülő rendszerek életképességének igazolására négy történelmi példát is felhoz – s mindegyiket részletesen elemzi. Az első – e sorok szerzője szerint a leginkább vitatható, a legkevésbé meggyőző – példa a lengyeleké. A nevezetes *liberum veto* kapcsán felidézi a felosztás előtti lengyel állam azon egyedi vonását, miszerint az országgyűlésben akár egyetlen nemes is megvétózhatott egy döntést. Igaz, Calhoun maga is az általa felkarolt elv szélsőséges, túlzásba vitt változatának tartotta e megoldást, de sokatmondóan megjegyezte, hogy az elv életképességét mi sem bizonyítja jobban, mint hogy a lengyel állam a *liberum veto* bevezetését (1652) követően is erős és befolyásos maradt. A lengyel királyság bukását szerinte nem belső gyengesége, hanem a szomszéd nagyhatalmak kapzsisága és erőszakossága okozta (i. m., 40).

A második példája az irokéz indiánok szövetsége, a Hat Nemzet Konföderációja, amelynek döntéshozó szervében a hat törzsfőnök mellett minden törzsből hat képviselő vett részt: a 42 személy akármelyikének a szavazata meghiúsíthatta a döntést. Calhoun

megítélése szerint ez a gyakorlat nemcsak a belső harmóniát biztosította, hanem kifelé is erőssé tette a szövetséget, az amerikai indiánok legerősebb csoportosulásává.

A harmadik példája az ókori Római Köztársaság esete. Róma olyan kormányzati rendszert, valóságos „vaskormányzatot" tudott kialakítani, amely kiállta az idők próbáját – évszázadokon át fennállt és virágzott. Ennek a titka pedig Calhoun olvasatában az volt, hogy az egyetértő többség elvére épült. Konkrétan a szabad rómaiak két csoportjának, a patríciusoknak és a plebejusoknak az ügyesen szabályozott együttműködéséről volt szó – egymás lépéseivel szemben ugyanis mind a két félnek „negatív hatalma", azaz gyakorlatilag vétójoga volt (i. m., 51–55).

Az egyetértő többség elvének legkiérleltebb kortárs alkalmazását Calhoun a brit alkotmányos monarchiában látta. (Ami azért is figyelemreméltó, mert a modern politikatudomány általában épp a konszenzusos demokrácia ellenpárjaként számon tartott többségelvű modell prototípusaként tekint a brit rendszerre.) A brit modellről a legnagyobb elismerés hangján szólt, kiemelve, hogy csaknem mindenért a briteket illeti a köszönet, „amit a modern időkben a szabadság ügyében nyertünk, annak kivételével, amit mi adtunk hozzá". Az anyaország az egyetértő többség elvének a gyakorlatba való átültetését három kulcsintézménynek, a monarchiának, a lordok házának és az alsóháznak az egyidejű működtetésével valósította meg. Ezek képesek voltak egymást korlátok közé szorítani, ez magyarázza, hogy a brit rendszer még a rómainál is tökéletesebbé vált, s úgy tudott hatalmas tengerentúli területeket irányítani, hogy eközben nem rendült meg az alkotmánya (i. m., 55–57).

SZÁZADVÉG Alapítvány

A Diskurzus: az amerikai föderáció természetrajza

Calhoun másik elméleti munkája, a *Diskurzus az Egyesült Államok alkotmányáról és kormányzatáról* tulajdonképpen az *Értekezés* gondolatait próbálja „konkretizálni" az amerikai berendezkedés kapcsán, s ennyiben a két mű szorosan kapcsolódik egymáshoz. Életrajzíróinak a jóvoltából tudjuk, hogy a dél-karolinai gondolkodó hosszú éveken át készült a *Diskurzus* megírására, ám elhatalmasodó tüdőbaja és korai halála miatt ezt már nem tudta teljesen befejezni. Az elkészült szöveg magán viseli a kényszerű sietség nyomait: nyersebb, kevésbé kifinomult, mint az *Értekezés*é. Mégis hiba lenne azok példáját követni, akik szinte meg is feledkeztek Calhounnak erről a másik könyvéről.

A *Diskurzus* kiindulópontja az, hogy az amerikai alkotmány eredetileg bölcsen szabályozta az unió és a tagállamok kapcsolatait: megőrizte az egyes államok autonómiáját, és csak annyi hatalmat ruházott át a szövetségi államra, amennyi feltétlenül szükséges volt annak működőképességéhez. Ez a berendezkedés azonban idővel egyre inkább eltért „eredeti karakterétől és struktúrájától", a cél ezért nem lehet más, mint a kívánatos eredeti állapot visszaállítása. Ezért hangsúlyozza már a *Diskurzus* első bekezdése:

> „A mi berendezkedésünk kormányzatok rendszeréből áll, az uniót alkotó különálló államok saját kormányzataiból, amelyeknek egy közös kormányzatuk van, ezt nevezik az Egyesült Államok kormányának. Az előbbiek megelőzték az utóbbit, amelyet ők hoztak létre…" (Calhoun, John 2003b, 62.)

Ez a gondolat, az államoknak a szövetségi kormányzattal szembeni primátusa mintegy vörös fonalként húzódik végig az egész munkán – azt is mondhatjuk, hogy az egész *Diskurzus* ennek a bizonyítására tesz kísérletet. Calhoun olvasatában a Függetlenségi nyilatkozattól a Konföderációs cikkelyeken át az alkotmányig min-

den jelentős állásfoglalás, dokumentum az állami jogok csorbíthatatlansága mellett száll síkra – s akik ezt figyelmen kívül hagyják, akarva-akaratlanul meghamisítják az „alapító atyák" elképzeléseit. Érdemes megjegyezni, hogy ezt az érvelést jogi szempontból megalapozottnak látta a jeles magyar jogteoretikus, Concha Győző is az *Újkori alkotmányok* című művének USA-val foglalkozó részében. Szerinte a Calhoun által kidolgozott megközelítés („elszakadási tan") és *A föderalista* szemlélete között végső soron csak a polgárháború tudott dönteni, nem pedig a pró és kontra felhozott érvek (Concha 1884, 191–196). Az államok elsőbbségének ez a koncepciója szorosan összekapcsolódott az egyes államok teljes egyenlőségének az elvével. Figyelemreméltó, hogy míg az emberek jogegyenlőségének az eszméjét élesen elutasította Calhoun, az uniót alkotó tagállamok tekintetében ezt evidens kiindulópontnak tekintette.[76]

Érvelésének kifejtését azzal kezdi, hogy mit is jelent az unió „föderális" jellege. Az Egyesült Államok ugyanis nemcsak demokratikus, hanem föderális köztársaság is – s ez, implicit módon, azt foglalja magába, hogy a szövetségi állam nem tekinthető sem „nemzeti", sem pedig „konföderációs jellegűnek". Az ő szavaival: azért föderális, mert „az államok közösségének a kormányzata, nem pedig egyetlen állam vagy nemzet kormányzata".[77] A „nemzeti" (vagyis szövetségi) kormányzat szerinte a hatalom túlzott mértékű centralizációját vonná maga után, a klasszikus konföderáció pedig túlságosan laza keretű együttműködést eredményezne. A XIX. század közepének történeti kontextusában persze a hang-

---

76 Cheek 2001, 141. Ezért a liberális Hofstadter is élesen bírálta Calhount, mondván, hogy őt csak a számára fontos kisebbségek érdekelték, és ezért kiváló logikai képességei ellenére is „perverz" gondolkodásúvá vált. Elismerte ugyanakkor, hogy a többség és a kisebbség viszonyának elvi szintű elemzésében Calhoun maradandó értéket alkotott (Hofstadter 1985, 89–90).

77 *„…it is federal and not national, because it is the government of a community of States, and not the government of a single State or nation"* (Calhoun, John 2003b, 63).

súlyt nem az utóbbi, hanem az előbbi megállapítás bizonyítására fordította, hiszen a fő veszélyt a szövetségi kormányzat „nyomulásában" látta.

Értelmezésének alátámasztására idézi George Washington nevezetes levelét, amelyet a kongresszushoz intézett az alkotmány elfogadtatásának ügyében; ebben a jeles államférfi *expressis verbis* úgy fogalmazott, hogy a bevezetendő kormányzat az „unió általános kormányzata" *(the general government of the Union)* lenne. Nem véletlenül használta Washington e kifejezést; sokan a „nemzeti" terminus alkalmazása mellett álltak ki, de a többség végül elvetette azt. „Nem lehet kétségünk – állapítja meg Calhoun –, hogy az alkotmányozó gyűlés az »Egyesült Államok« kifejezéssel arra utalt, az államok egy föderális unióban egyesültek"; egyébként aligha lehetne ezen államok „föderális kormányzatáról" beszélni.[78] Az alkotmány megalkotóinak nem az volt tehát a céljuk – fogalmazódik meg a következtetés –, hogy a tagállamok egymáshoz való viszonyát érdemben átrendezzék, hanem csak – a hatékonyság okából – a kormányzat „más szervezetét" kívánták létrehozni, mint amilyet a Konföderációs cikkelyek előírtak. Az államok azonban az alkotmány ratifikálása után is megőrizték „különálló, független és szuverén karakterüket", hiszen erről semmilyen formában sem mondtak le. Az uniót az államok a saját szabad akaratukból teremtették meg – „saját maguk számára", mégpedig azért, hogy részesüljenek az együttműködés előnyeiből, s nem azért, hogy lemondjanak a jogaikról (Calhoun, John 2003b, 68–73). A szövetségi kormányzat is az államok alkotása – következésképp irreális elvárás lenne velük szemben, hogy teljesen alárendelődjenek neki.

Calhoun arra is utal, hogy az egyes amerikai államok polgárai a közös kulturális örökség ellenére sem alkotnak egységes nemzetet – kimondatlanul is jelezve ezzel, hogy az amerikai nemzeti identi-

---

78 *„It cannot admit of a doubt that the Convention, by the expression „United States" meant the States united in a federal Union"* (Calhoun, John 2003b, 64).

tás a polgárháború előtti időszakban még nem kristályosodott ki.[79] Az államok polgárai politikai közösségeket alkotnak, s szerinte az „átruházott" és a „fenntartott" jogok megkülönböztetésének megmaradása nem is teszi lehetővé, hogy Amerika lakosai „egyetlen közösséggé vagy nemzetté" váljanak. „Valójában politikai síkon nem beszélhetünk közösségként az Egyesült Államok népéről, abban az értelemben, ahogy egy népet vagy nemzetet alkotnak az emberek. Ilyen közösség soha nem is volt...".[80] Az amerikaiak így – folytatódik az érvelés – egy föderális közösséget alkotnak, „államok közösségét", olyat, amelyet a „politikai egység" *(political compact)* szálai fűznek össze, nem pedig egy nemzeté, amelynek a tagjait szerinte a „társadalmi egység" *(social compact)* szálai egyesítenek.

Hogyan lehet egy ilyen sajátos államalakulatot egyben tartani és hatékonyan irányítani? Egy olyat, amelyben a kormányzatnak két szintje van, az „általános" és a tagállami, s amelyben, ezzel összefüggésben, megkülönböztethető az alkotmányozó és a törvényhozó hatalom szintje *(constitution and law-making powers).* E föderáció fenntartásának egyetlen elképzelhető módját Calhoun az *Értekezés*ből már megismert „egyetértő többség" elvének alkalmazásában látta (i. m., 102–104). Ahol a kormányzati jogkörök megosztottak, ott kizárólag a „negatív hatalom" biztosításával kerülhető el, hogy a gyengébbek kiszolgáltatott helyzetbe kerüljenek az

---

79 Hasonló következtetésre jutott az amerikai nemzeti identitás és a többi identitásforma egymáshoz való viszonyának alakulását vizsgálva Samuel Huntington is. A neves szerző szerint míg a gyarmati időszakban még nem volt külön amerikai identitás, a brit dominált, a függetlenségi háborútól a polgárháborúig terjedő időszakban már megjelent ugyan az amerikai tudat, ám a nemzeti identitás még a helyi-állami identitással versengett. „A forradalom amerikaivá tette a gyarmati lakosokat, de nem kovácsolta őket nemzetté." (Huntington 2005, 182–191.)

80 *„There is, indeed, no such community, politically speaking, as the people of the United States, regarded in the light of, and constituting one people or nation. There never has been any such…"* (I. m., 90.)

erősebbekkel szemben. A *Diskurzus*ban Calhoun tovább részletezte a numerikus többség elvének a bírálatát, bár azt elismerte, hogy nem egyszerű dolog a többség kétféle felfogását, a számbelit és az „egyetértőt" egyazon rendszer keretében összehangolni. Az amerikai kormányzat két „elemből" tevődik össze: az önálló testületi jellegű államokból és az egyes államok számokban mérhető népességéből (i. m., 99). A numerikus elv, fejtette ki, alkalmas a „föderális számok" *(federal numbers)*, vagyis a voksok meghatározására, ám nem képes sok konfliktus megoldására. S bár nem könnyű az egyeztetés, szerinte az amerikai politikában kezdettől fogva kialakultak az „egyetértő többség" érvényesítésének az intézményes alapjai. Calhoun négy területet emelt ki e tekintetben: a tagállamok szuverenitását, az alkotmányozó és a törvényhozó hatalom elválását, a központi kormányzatra átruházott és az államoknak fenntartott jogkörök megkülönböztetését, és végül azt, hogy az „általános kormányzat" hatalma is erősen megosztott az államhatalmi ágak szétválasztása révén.

S tévedés lenne azt gondolni, állítja Calhoun, hogy a negatív hatalom, azaz a vétójog megadása megbénítaná a központi kormányzatot. Ellenkezőleg! „Egy erős kormányzatot nem gyengít, hanem jelentős mértékben megszilárdít egy megfelelően erős negatív hatalom."[81] Igaz, a kormányzat veszítene valamit cselekvési gyorsaságából, ismerte el, de ezt bőven ellensúlyozná morális erejének megnövekedése. Az a körülmény, hogy a közösség minden részének biztonságot nyújtana, és kialakítaná azt a meggyőződést, hogy egyetlen csoportot vagy érdeket sem lehet a másik kárára elnyomni, olyan erőt kölcsönözne az uniónak szükséghelyzetben, amelynek a megteremtésére az egyébként aligha lenne képes. E meggyőződésének alapján Calhoun egészen odáig ment, hogy azt javasolta, legyen az USA-nak két elnöke; egyiküket az északi, a

---

81 *„A strong government, instead of being weakened, is greatly strengthened, by a correspondingly strong negative"* (i. m., 170).

másikukat pedig a déli államok választanák, s egymás döntéseivel szemben abszolút vétójoguk lenne…

> „Sokat kell még tanulnunk a politika tudományában. A többség uralmának az elve és a szavazati jog jó dolog, de önmagukban nem elégségesek a szabadság megőrzésére, amint azt a tapasztalatok tanúsítják" – fogalmazta meg egyik barátjához írott levelében Calhoun már 1831-ben (idézi: Cheek 2001, 155).

Az ő értelmezésében az igazi „republikanizmus" azt a követelményt támasztotta a demokrácia híveivel szemben, hogy a politikai közösség akaratnyilvánítását ne korlátozzák pusztán az időközönként megtartott szavazási eljárásokra, hanem fogadják el az érdekek kifejezésének más eszközeit is. Megoldásként az egyetértő többség elvét ajánlotta, amelyről úgy vélte, s nem alaptalanul, hogy az érdekek artikulációját magasabb szinten képes megteremteni, mint a mechanikus szavazási eljárás. Szerinte „pozitív" és „negatív" elvekre egyaránt szükség van, s csak együttes alkalmazásuk biztosíthatja a szabadságot (i. m., 170). Ha viszont megtagadjuk a „negatív hatalom" elismerését, akkor a washingtoni szövetségi kormány fokozatosan minden hatalmat a saját kezébe fog összpontosítani, és a legerősebb államok érdekeinek a kiszolgálójává válik – állította Calhoun. A *Diskurzus* nem hagyott kétséget afelől, hogy szerzője szerint az USA ebben az elhibázott fejlődési irányban indult el... (i. m., 173–174).

SZÁZADVÉG Alapítvány

VI. Az utópizmus ellenében: Hawthorne és Brownson

Találóan írja Molnár Tamás, hogy az utópikus gondolkodás „az amerikai kísérlet természetes folyománya", s bizonyos értelemben az amerikai önfelfogás része, „az amerikai önazonosság-keresés végső formája" (Molnár Tamás 1996, 258). Az utópiákhoz való ragaszkodás különösen erősen nyilvánult meg a XIX. század középső harmadában, amelyet az amerikai történetírás nem alaptalanul tekint a merész reformtörekvések korának. Az utópiákhoz vonzódó amerikai értelmiség tevékenységét megkönnyítette, hogy míg Európa forradalmakkal kísérletezett, Amerikában erre nem volt szükség: az új elképzelések előtt nem tornyosultak bürokratikus és politikai akadályok. Az utópiák és reformok mögött itt is megtaláljuk az európai eredetű romantika térhódítását, amely még a vallás területén is érvényesült. Az ortodox puritán hagyomány megrendült: a magabiztos és optimista amerikaiak egyre nehezebben fogadták el azt a felfogást, amely az ember bűnösségét és kiszolgáltatottságát hangsúlyozta. A korszak nagy befolyású prédikátora, a „második megújulási mozgalom" szellemi atyja, a presbiteriánusként indult Charles Finney gyakorlatilag egészen odáig eljutott, hogy elérhetőnek látta a tökéletes társadalom megteremtését. A reformok folyamatába illeszthető a női emancipációs mozgalom kezdete is: a tehetséges Margaret Fuller 1844-ben publikálja *A nő a XIX. században (Woman in the Nineteenth Century)* című jelentős

munkáját. Mozgalom indul a büntetőjog és a börtönök megreformálására, az alkoholizmus visszaszorítására, az étkezés egészségesebbé tételére, s még azért is, hogy az elmebetegeknek intézeteket alapítsanak.

A romantikától átitatott utópizmus legmarkánsabb amerikai formájává azonban az úgynevezett transzcendentalizmus vált. Ha tehát azt a kulturális közeget vizsgáljuk, amellyel szemben az (északi) konzervatív gondolkodás megkísérelte a saját értékrendjét megfogalmazni a század közepén, akkor mindenekelőtt erről a – Szerb Antal szép kifejezésével élve – „halkan forradalmi mozgalomról" kell szólnunk (Szerb 1942 II, 374). Sokak szerint ez indította el a független Amerika első nagyszabású önálló irodalmi és szellemi mozgalmát. A „transzcendentalizmus" Új-Angliában bontakozott ki, amely ekkorra visszaszerezte a kulturális életben játszott egykori vezető szerepét. Az 1840-es évekre már minden „másként gondolkodó" számára komoly kihívást jelentő mozgalmat nem nevezhetjük egységes és rendszerezett bölcseleti irányzatnak. Ellenkezőleg, kifejezetten eklektikus jelleget mutatott; forrásai között a romantika mellett a német idealista filozófiát és a miszticizmust egyaránt megtaláljuk. Hívei, akik Új-Anglia szellemi elitjéből, az úgynevezett „brahmin kasztból" kerültek ki, szakítottak a puritanizmus hagyományaival, és az emberek tökéletesíthetőségéből kiindulva mélyen hittek a tökéletes demokrácia, a tökéletes társadalom megteremthetőségében. Az anyaggal és az anyagiassággal szemben a szellem elsőbbségét hirdették – ennek kapcsán néhány ponton volt ugyan érintkezésük a konzervatív értékekkel, ám szemléletük egésze, amelyet a meliorizmus, a tudatos társadalomátalakítás szándéka, az öröklött hagyományok elvetése és a személyes érzelmek egyoldalú előtérbe állítása jellemzett, idegen volt a konzervatívoktól. Amiként mélyen idegen maradt az utóbbiak számára az utópikus-kommunisztikus, a francia szocialista Charles Fourier elképzeléseit felhasználó kommunák szervezésének gondolata is, melyet a transzcendentalisták közül igen sokan felkaroltak. E törekvés vezetett több kísérleti közösség, köztük a híres Brook Farm megalapítá-

sához 1840-ben George Ripley irányításával Boston közelében. Bár a transzcendentalisták körének legbefolyásosabb és legismertebb reprezentánsa, az új-angliai Concord „remetéje", Ralph Waldo Emerson, esszéíró és filozófus nem vett részt e kísérletben, egész életművét a rendíthetetlen optimizmus hatotta át, s híres esszéiben azt vallotta, hogy a természet tanítja meg az embert a helyes viselkedésre, nem pedig a társadalom fegyelmező intézményei. *Self Reliance*, azaz önmagunkra támaszkodás – egyik híres esszéjének (1841) is ezt a címet adta, hangsúlyozva, hogy az embernek mindenekelőtt a saját természetét kell követnie. Tanítványa, Henry David Thoreau az állampolgári engedetlenségről 1849-ben írott nevezetes munkájában *(Civil Disobedience)* kifejezetten az egyént tette meg az állam iránti kötelességének egyetlen elbírálójává.[82] „A legjobb kormányzat az, amelyik egyáltalán nem is kormányoz" – fogalmazta meg Thoreau, aki a tiltakozás legeredményesebb formájának a passzív ellenállást tartotta, nagy hatást gyakorolva ezzel Gandhi mozgalmára a XX. századi Indiában.

A bűn jelenvalósága: Hawthorne

Emerson számára kora Amerikája a lehetséges világok legjobbika volt – s optimista világképében nem jutott hely az eredeti bűn dogmájának. Egészen másként gondolkodott az emberi természetről s a bűn jelenvalóságáról a világhírű amerikai író, Nathaniel Hawthorne (1804–1864), aki – az új-angliai Salem szülötteként – maga is személyes kapcsolatba került ugyan a transzcendentalisták

82 Magyar kiadása: Thoreau 2008. A transzcendentalista mozgalom részletesebb magyar nyelvű elemzéséhez lásd: Bollobás 2006, 106–123.

körével, ám életművével mégis az amerikai konzervatív gondolkodást gazdagította. Megnősülése után is Új-Angliában maradt: 1842-ben Concordba költözött, Thoreau szomszédságába. Fontos életrajzi elem, hogy előtte hét hónapig maga is a nevezetes Brook Farm lakója volt; itt szerzett tapasztalatai nem kis mértékben járultak hozzá konzervatív társadalomszemléletének a kikristályosodásához. De az is fontos mozzanat, hogy ősei bűnei miatt bizonyos fokig magát is megbélyegzettnek érezte: tőle tudjuk, egyik felmenője bíró volt a nevezetes 1692-es salemi boszorkányperben. Műveiben arra fordította a legnagyobb hangsúlyt, amiről Emerson és követői a leginkább szerettek volna megfeledkezni: az emberi természet bűnös oldalára. A konzervatív gondolkodók közül sokan hittek az eredeti bűn dogmájában – Hawthorne esetében azonban ez a meggyőződés olyannyira hangsúlyos volt, hogy a bűn kérdése egész írói pályáján mindennél jobban, szenvedélyesen, már-már a végletekig menően foglalkoztatta.[83]

A transzcendentalisták számára a történelmi tradíciókhoz való igazodás elfogadhatatlan volt – Hawthorne viszont evidenciának tekintette a múlt és a hagyományok tiszteletét. A tradíciók ápolása azonban már a XIX. századi Európában is gyengülni kezdett, az állandó változások bűvöletében élő Egyesült Államokban pedig különösen nagy volt a csábítás a múlt figyelmen kívül hagyására. A század harmincas-negyvenes éveiben az amerikai irodalomkritika egyre határozottabban kezdte követelni az íróktól, hogy hazai témákat dolgozzanak fel – Hawthorne az „amerikai középkor" történetét, vagyis szűkebb pátriájának, Új-Angliának a XVII. századi történetét választotta írásai többségének a keretéül. Vagyis a pu-

[83] Hawthorne pályafutásához: Wineapple 2003. A bűn, a bűnbeesés és a bűnhődés „belépőjegy", Tallár Ferenc fogalmazásában, a Hawthorne felfogásával érdekes párhuzamot kínáló Dosztojevszkij műveibe is. Az amerikaihoz hasonlóan a nagy orosz író is abból indult ki, hogy önmagát csalja meg, aki azt mondja, nincs bűne. Az emberi természetben mutatkozó „gyökeres rossz" dosztojevszkiji megközelítéséhez lásd: Tallár 1999, 73–102.

ritának történetét. S ahogy életművének kutatói kiemelik: őt általában nem az egyedi különlegességek foglalkoztatták, hanem az emberi sors erkölcsi kérdései.

Hogy a bűn mindenütt jelen van, s uralja a társadalom minden szintjét, azt kitűnően példázza egyik leghíresebb novellája, Az ifjú Brown gazda *(Young Goodman Brown)*, amelyben több irodalomtörténész a Faust-legenda legszínvonalasabb amerikai feldolgozását látta. Ebben az írásban a főhősnek arra a következtetésre kellett jutnia, hogy az erény a legtöbb ember esetében csak külsőség. A felszín alatt egészen más a valóság… A csábításnak könnyelműen engedő ifjú férjet az ördög éjjel bevezeti az erdőbe egy boszorkányszombatra, s a lángoktól megvilágított tisztáson nemcsak településének köztiszteletben álló polgárait, lelkészeit, hanem még a saját tulajdon feleségét is megpillantja. Akinek épp Faith, azaz Hit volt neve. Senki sem mentes a bűntől! Hawthorne egész világszemlélete benne van a következő sorokban, amelyekben így beszél a szónok az ördögimádó résztvevőkhöz:

> „Emberi szívetek bűn iránti rokonszenve révén fel fogtok ismerni minden olyan helyet – templomban, hálószobában, utcán, mezőn vagy erdőben –, ahol bűnt követtetek el, és ujjongva tapasztaljátok, hogy az egész földön ott a bűn bélyege, hogy a föld egyetlen hatalmas vérfolt…" S az elkerülhetetlen következtetés is megfogalmazódik: „Az emberi nem természeténél fogva gonosz. A gonoszságban van egyedüli boldogságotok."[84]

S bár a novella végén az író nyitva hagyja a kérdést, vajon nem csak álom volt-e az egész, a boszorkányszombaton megjelent Brown gazdából egész életére „bizalmatlan, sőt reményvesztett ember vált", akinek még a vasárnapi istentiszteleteken is a „bűnt dicsőítő

[84] Leghíresebb novelláinak többségét tartalmazza a következő válogatás: Hawthorne 1979. Az ifjú Brown gazda Kászonyi Ágota fordítása.

zsolozsma harsogott a fülébe". Hawthorne számára egyértelmű, hogy az emberben a bűnre való hajlam már a bűn elkövetése előtt, ártatlanságának elveszítése előtt is megvan. Arra a kulcskérdésre viszont nem kapunk egyértelmű választ: vajon Brown az ördög ártatlan áldozata-e vagy sem; vajon az emberiség csak tehetetlen áldozata a gonosznak, avagy tudatosan vétkezik? Aligha szorul hosszas bizonyításra a felelet történelemfilozófiai relevanciája.

A lelkipásztor fekete fátyla *(The Minister's Black Veil)* című írásban a tiszteletes mindig fátyol mögé rejti az arcát – félreérthetetlen jeleként annak, hogy bizony mindenki rejt valami bűnt magában. „Körültekintek, és lám, minden egyes arcon ott van a fekete fátyol" – mondja Hooper atya a fátylán megbotránkozóknak. Az életmű egyik kutatója, Lee Trepanier joggal mutat rá, hogy Hawthorne szemében a test bűnei kevésbé súlyosak a lélek bűneinél (Trepanier 2003, 319). A legsúlyosabb bűn pedig az, ha az erkölcsöt és a szellemet egymással ellentétbe állítjuk, és az értelem oltárán másokat feláldozunk. Akkor ugyanis szörnyeteggé válik az ember – és kővé dermed a szíve. Megrázó erővel írja ezt le a közösségéből kiszakadt mészégető története az *Ethan Brand* című novellában, amelyben a szó szoros értelmében márványkővé válik a legsúlyosabb bűnt elkövető ember szíve.

A racionalitás bálványozásáról, az utópikus társadalmi reformokról alkotott véleményét fejti ki ismert nagyregényében, a *Derűvölgy románcá*ban (*Blithedale Romance,* 1852) is, amely az összes többi munkájánál szorosabban kapcsolódott kora szociális és politikai kérdéseihez (magyarul: Hawthorne 1973). Már a bevezetésben utal az általa is megismert Brook Farmra: „A szerző nem is tagadja, hogy ennek a közösségnek a képe lebegett a szeme előtt" a munka megírásakor, bár természetesen hozzáteszi, hogy a személyek képzeletbeliek, a feldolgozás pedig regényszerű. A konzervatív írót kétségtelenül foglalkoztatja a társadalom javíthatóságának a dilemmája – ám a végső következtetése pesszimista. A *Derűvölgy románca* egy fanatikus reformerről szól, aki mindent – és mindenkit! – kész feláldozni céljának megvalósításáért. Hollingsworth a

bűnözők megjavítását tűzi ki célul, s belőlük szeretne egy mintaközösséget létrehozni, e törekvése azonban teljes kudarccal jár. A reformer Hollingswortht igen sötét színekkel festi le a szerző: a narrátorral a reformer eszméjét „hideg, kísérteties szörnyetegnek" nevezteti. Egy másik helyütt így jellemzi a megszállott „emberbarátokat":

> „…bennük nincs se szív, se együttérzés, se értelem, se lelkiismeret. Nem ismernek barátot, hacsak valaki nem teszi magát céljaik visszhangjává. Agyonütik, megölik, a holttestén taposnak, s hozzá még eltökéltebben, ha szörnyűségesen egyenes -ösvényükön az első lépést megteszi velük, de a másodikat, a harmadikat és a többit már nem képes megtenni. Bálványt imádnak, s a főpapjainak szentelik fel magukat, szent cselekedetnek tartják, hogy a legbecsesebbet is feláldozzák neki…" (Hawthorne 1973, 103.)

A „filantróp" Hollingsworth végül még az őt szerető nőt is öngyilkosságba hajszolja. A regény kimondatlanul is azt sugallja, hogy a legtöbb ember csak bizonyos társadalmi keretben képes erkölcsösen viselkedni, s ha az ehhez szükséges rend összeomlik, a társadalom kaotikus állapotba süllyed.

Bármennyire is ragaszkodott azonban Hawthorne az erkölcsi törvények megtartásához, egyáltalán nem volt bigott, s – konzervatív gondolkodóként – határozottan elutasított mindenféle fanatizmust. A Derűdombi májusfa *(The Maypole at Merry-Mount)* című novellájában igen rosszallóan írja le annak a történetét, ahogy a könyörtelen puritánok elpusztították a Derűdombon élő, Istennek vidámsággal hódoló közösséget. A vallási türelmetlenséget kárhoztatja A szelíd kisfiú *(The Gentle Boy)* című novellájában is; a fanatizmus légköre még a gyermekeket is tönkreteszi. Legnépszerűbb regénye, a házasságtörést drasztikusan megtorló puritán közösségben játszódó *A skarlát betű* (*The Scarlet Letter,* 1850) is ezt az árnyalt megközelítést tükrözi (magyarul: Hawthorne 1983). A házasságon kívüli kapcsolat szigorú büntetésével, Hesternek a

skarlát betűvel történő stigmatizálásával a puritán közösség a saját összetartó erejét kívánta védeni, de vajon van-e joga a közösségnek ennyire maga alá rendelni és megnyomorítani az egyént? A szerző igazából nem ítélkezik, az olvasóra bízza a felvetett erkölcsi dilemmák értékelését. Tudja ugyanis, hogy az emberi gyarlóság örök, kortól és társadalmi berendezkedéstől független – nagy hibát követ el tehát az, aki utópikus illúziókba ringatja magát.

A századközép Amerikájában mégis nagyon sokan tápláltak különféle illúziókat. A legkeményebb ítéletet az utópikus elképzelésekről talán *A* föld holokausztja (*Earth's Holocaust*, 1844) című híres kisregénye mondja ki. Az emberbarátok elhatározzák, hogy a földet megszabadítják a múlt nyomasztó terhétől, s ezért minden régi rangot, címet és intézményt tűzre vetnek. A máglyán még az államot is ott találjuk, a szeszes italokkal, a dohánnyal, a házassággal együtt – és rövidesen a könyvek is rákerülnek. Végül pedig a *Biblia* is… E grandiózus reformigyekezetben már-már úgy tűnt a máglyarakók számára, hogy az emberiséget mindattól megszabadítják, ami béklyózta kiteljesedését, ám ekkor egy „sötét arcú" személyiség megszólal, mintegy lehűtendő a reformerek reményeit: „Egy dolgot azonban elfelejtettek ezek a nagyokosok a tűzbe dobni, s e nélkül az egész máglya nem ér semmit." Hogy miről feledkeztek el? Nem másról, mint az emberi szívről! Ha ugyanis nem találnak valami olyan módszert, amely „megtisztítja a szív sötét vermét", minden régi rossz újra fog születni – vagy épp még rosszabb idők jönnek. A reformok csak a felszínt érinthetik – az alapok változatlanok maradnak.

Hawthorne megítélése a mai napig ellentmondásos: bár írói nagyságát senki sem vitatja, sokan a puritán eszmék hívét, mások pedig épp az ellenfelét látják benne (vö. Bollobás 2006, 123). Konzervatív gondolkodóként valószínűleg egyszerre volt mind a kettő: a társadalom erkölcsi alapjait adó értékek mellett állt ki, de, számot vetve az emberi természet realitásával, mindennemű fanatizmus vagy erkölcsbírói póz nélkül. Valójában a társadalmi visszásságok orvoslásától sem zárkózott el (a *Derűvölgy románca* sem ezt kívánja

sugallni) – ám az ehhez vezető utat nem a radikális intézményi reformokban vagy utópikus kísérletekben kereste, hanem saját természetünk rossz oldalának a keserves, apró léptekkel haladó leküzdésében. A régi konzervatív meggyőződést vallotta: az igaz reformnak morális reformnak kell lennie.

Orestes Brownson: társadalomkritika és ortodoxia

Hawthorne nem sokat változtatott nézetein az életében, Orestes A. Brownson viszont hosszú utat járt be a politikai eszmék birodalmában, amíg a XIX. századi Amerika talán legjelentősebb katolikus társadalomfilozófusává vált. Ő is a hazánkban szinte teljesen ismeretlen gondolkodók közé tartozik – jelentős, Russell Kirk által különösen nagyra tartott életműve feltétlenül megérdemli a behatóbb vizsgálatot.

Brownson (1803–1876) a Vermont állambeli Stockbridge-ben született, s apja korai halála után anyja nem tudott gondoskodni róla, így egy szegény parasztcsalád nevelte fel (Herrera 1999; pályafutásához lásd még: Lapati 1965). Ismereteit autodidaktaként szerezte – a mostoha indulást azonban ellensúlyozta briliáns esze, amelyről Lord Acton azt mondta, hogy hozzá hasonló senkinek nem volt amerikai kortársai közül… Az igazság és a bizonyosság után folytatott szenvedélyes kutatása során többször váltott vallást és világnézetet: presbiteriánusként kezdte, majd, megismerkedve az utópista angol reformer, Robert Owen elképzeléseivel, a New York-i Munkáspárt támogatója lett. Később az unitárius vallást választotta, ezt követően pedig a transzcendentalista mozgalom lelkes hívévé vált, és Hawthorne-hoz hasonlóan ő is megfordult Brook Farmon. A számára megnyugtató szellemi menedéket azonban sehol sem találta meg, egészen addig, amíg 1844 őszén át nem

tért a katolikus hitre – s emellett azután élete végéig kitartott. Áttérése nyomán elveszítette addigi tekintélyét a transzcendentalisták előtt, de az ő véleménye is megváltozott róluk; radikálisból konzervatívvá vált. 1844-ben egy saját lapot indított *Brownson's Quarterly Review* címmel (eredetileg *Boston Quarterly Review*); ez 1864-ig folyamatosan megjelent, majd hosszú kihagyás után 1873-ban újra feléledt még két évre. Nem mindig értett egyet a katolikus egyházi hierarchiával – s az sem vele (ezért is kellett a lapját szüneteltetnie), a sorsa ennyiben hasonlatos volt a XIX. század nagy angol áttérőjéhez, Henry Newman kardináliséhoz, akivel egyébként levelezett is.[85] Sokakkal került szellemi konfliktusba, amihez valószínűleg nyugtalan alkata és csapongó gondolkodása is hozzájárult (Herrera 1999, xv–xvii). Írásai egyenetlen színvonalúak, de – noha szerzőjük nagyra törő ambícióit nem tudták valóra váltani – mindenképpen igen komoly életművet alapoztak meg, amelyet érdemben csak újabban kezdenek feltárni és értékelni.

Brownsonnak a társadalommal kapcsolatos nézetei, értelemszerűen, sokat módosultak világnézeti irányváltásaival.[86] Az 1830-as években, amikor az angol chartista mozgalom hatására a munkásszervezetek Amerikában is aktivizálódtak, a szocialista eszmék elkötelezettje lett – találóan jegyzi meg Kirk, hogy később épp azért lehetett e tanok különlegesen szakavatott bírálója, mert belülről is megismerte őket ifjúkorában. Az 1840-es választásokra készítette el az Esszé a dolgozó osztályokról (*Essay on the Laboring Classes*, 1840) című tanulmányát, s ebben még arra a következtetésre jutott, hogy a jogok egyenlőségének a gazdasági-társadalmi egyenlőséghez is el kell vezetnie. Brownson a Dél ideológusaitól függetlenül

---

85 A viták egyik fontos forrása az volt, hogy Brownson megpróbálta „amerikanizálni" az amerikai katolicizmust, amelynek a vezetői zömmel ír származásúak voltak, és e törekvést nem nézték jó szemmel. A XIX. századi amerikai katolicizmushoz (és katolicizmusellenességhez) lásd: Gjerde 2012.

86 Brownson legfontosabb politikai írásainak a többségét teljes terjedelmükben tartalmazza Russell Kirk válogatása: Kirk 1990b.

jutott arra a következtetésre, hogy az északi munkás helyzete nem különbözik a rabszolgákétól. A XX. század második felének neves liberális gondolkodója, Arthur Schlesinger kiemeli Brownsonról írott fiatalkori munkájában, hogy saját korában senki sem vizsgálta meg az övénél élesebb szemmel az amerikai munkások társadalmát, és senki sem tárta fel alaposabban a modern ipari társadalom belső ellentéteit (Schlesinger 1939, 99–100). Az esszé, amely gyakorlatilag Marx és Engels előtt megfogalmazta a proletárforradalom szükségességét, eredetileg a Demokrata Párt támogatásának a szándékával készült – ám ezzel a legkevésbé sem tett jót a pártnak, mert radikális ambíciók gyanújába hozta. A demokraták gyorsan el is határolódtak tőle – amiként később maga a szerző is.

Az 1840-es választás fordulópontot hozott Brownson pályafutásában. A lelkes szocialistát megütközéssel töltötte el (akárcsak egyébként Coopert), hogy a pénzügyi körök érdekeit képviselő whigek elnökké tudták választatni – a „gerendaház" *(log cabin)* olcsó demagógiáját felhasználva – az „egyszerű gazdaként" beállított Harrisont Jackson jelöltjével, Van Burennel szemben. A népet végtelenül éretlennek találta, s ez alaposan megroppantotta a demokrácia iránti bizalmát is.[87] („Ne hivatkozzon nekem senki a nép erényességére és intelligenciájára; nincs időnk ilyen viccekre" – mondta egyszer később.) A demokráciában, mint ismeretes, a választások nem konkrét és szakmai hozzáértést igénylő kérdéseket döntenek el, hanem lényegében csak azt, hogy ki hozza meg e döntéseket – Brownson számára az bizonyosodott be, hogy a szavazók még erre sem alkalmasak. Ekkortól kezd a konzervatív eszmék irányában tájékozódni, de ez természetesen nem jelentette azt, hogy a népbe vetett bizalmával együtt elveszítette volna a szociális kérdések iránti érzékenységét is. E témakörben az egyik legjelentősebb írása 1843 nyarán született – ez már jól tükrözi, hogy szerzője

[87] A népből való kiábrándulás szerepét különösen hangsúlyozza: Lapati 1965, 59, 82.

szakított a radikális szocializmussal. A társadalom jelenlegi állapota *(The Present State of Society)* című tanulmányában Brownson a neves brit történelemfilozófus, Thomas Carlyle nem sokkal korábban publikált *Múlt és jelen* című kötetét ismertette – számos kérdésben egyetértve a recenzált művel. Meg is jegyezte, hogy szerinte Carlyle az egyetlen élő gondolkodó a szigetországban…

Carlyle az ipari forradalom által teremtett modern kapitalizmus gyilkos bírálatát adta írásaiban – s Brownson kiindulópontja is az volt, hogy a nyomor nemcsak a szigetországban, hanem már Amerikában is megjelent. A *Múlt és jelen* szerzője hangsúlyozza, hogy Anglia a világ leggazdagabb országa ugyan, de ebből édeskevés haszna van a társadalom többségét kitevő szegényeknek.[88] Hasonló helyzet kialakulását látta Brownson saját hazájában is: Amerika ugyancsak gazdag, ráadásul rengeteg szabad földje van, mégis sok a szegény. Talán még nem jutottunk oda, ahova Glasgow és Stockport, a maguk sikátoraival és pincéivel, de közel vagyunk hozzá – állapította meg. A dúsgazdag Bostonban például könyöradományként kell a szegényeknek kenyeret és levest osztogatni (Brownson 1990a, 27–28)! A recenzióban felidézi annak az iskolázott bostoni úrnak az esetét, aki szándékosan úgy lopott, hogy észrevegyék – a fegyházban ugyanis nem kellett az éhenhalástól rettegnie. Isten vagy az ördög világában élünk? – adódik a kérdés. „Nem, kedves honfitársaim, akármit is mondtok, ez a kérdés egyáltalán nem csak Anglia számára merült föl…" (i. m., 30).

Mi áll e szomorú tények mögött? Brownson hasonló helyen keresi az okot, mint Carlyle: „valahol egy halálos bűn rejlik a szociális és ipari berendezkedésünkben". A veszély tehát Amerikában nem a politikai zsarnokság kiépülésében rejlik, hanem annak a módszernek a következményeiben, ahogy a munka javait szétosztják. Ez a módszer ugyanis alapvetően erkölcstelen; „a gonoszság ma-

88 Carlyle felfogásához lásd: Egedy 2005, 41–48.

gában a rendszerben lakozik".[89] Abban a termelési rendszerben, amely túl sok inget állít elő ahhoz, hogy egyetlenegy is ránk kerüljön. Abban a rendszerben, amelyben a lovakat jobban etetik, mint az embereket. Az angolszász világ valóban áttért Mammon imádására, fogalmazódik meg a következtetés, arra is utalva, hogy ha valaki ezt nyíltan leírja, s a megváltoztatását sürgeti, egy hangos kórus szólal meg: veszélybe került a szabadság. Washington és Jefferson földjén csak arra terjed ki a szabadságunk, hogy az uralkodó véleményeket visszhangozzuk?

Nem kétséges – állapítja meg Brownson –, hogy az utolsó háromszáz évben az emberiség addig elképzelhetetlen mértékű gazdasági-technikai fejlődésen ment keresztül – ám az sem vitatható, hogy ugyanez a periódus más tekintetben is egyedülálló: a dolgozó tömegeknek sosem ment ilyen rosszul a sora. Ez szerinte azzal függ össze, hogy ebben az időszakban az emberek egyre inkább elveszítették az Istenbe vetett hitüket, és, ahogy Carlyle is írja, a sikernek és a kudarcnak egyaránt kizárólag a pénz lett a mértéke (i. m., 35). A sötétnek mondott középkorban valójában többet fejlődött az emberiség intellektuális és szociális szempontból, mint bármikor azelőtt vagy azóta! A leginkább mégis az a bámulatra méltó a középkorban, fűzi tovább gondolatmenetét a szerző, hogy az emberek akkoriban hittek Istenben, az igazság létében, s abban, hogy a társadalom tagjainak nemcsak jogai, hanem kötelességei is vannak.

Hogy mi lehet az orvosság a jelen gondjaira? Brownson nemcsak bírálja a társadalmat, hanem megpróbál valamit javasolni is – e vonatkozásban azonban már jóval kevesebbet mond. Nem a forradalom, ezt már 1843-ban, tudatos konzervatív gondolkodóvá válása előtt is egyértelműen leszögezi. Kifejti: nem fogadható el az a modern doktrína, miszerint a forradalom törvényes jog lehet, s egyébként sem gondolhatjuk, hogy a forradalmak a szociális refor-

---

89 *„The evil is inherent in the system"* (i. m., 58).

mok kivitelezésének a legjobb módszerei (i. m., 26). A középkorhoz sem térhetünk vissza, azt viszont fel kell ismernünk, hogy amikor elvetettük a feudális világ elveit, semmi pozitívat nem állítottunk a helyükre. Ezt a mulasztást pótolni kell! S e tekintetben, megint csak Carlyle-hoz hasonlóan, arra a következtetésre jut, hogy mindenekelőtt lényegesen jobb, felelősségteljesebb vezetésre van szüksége az amerikai társadalomnak. „A keveseknek kell irányítaniuk, a többségnek pedig követnie kell őket."[90] A vezetőket nem fűzheti pusztán a pénzre alapozódó kapcsolat a gondjaikra bízott közösséghez: egy ilyen rendszerben nincs sem biztonság, sem tartósság; az úr és a munkás egyaránt „a közös veszte felé siet" – hangsúlyozza Brownson.

Szocializmus és az egyház

Még egy év sem telt el a Kommunista kiáltvány megjelenése, 1848 februárja után, amikor Brownson, immár katolikus konzervatívként, már roppant éles hangon írt a szocialista eszmékről. Bírálatának középpontjában azok a törekvések álltak, amelyek a vallásra és az egyházra való hivatkozással próbálták meg legitimálni a szocializmus népszerűsítését. 1849 januárjában jelentette meg a *Brownson's Quarterly Review*-ban a Szocializmus és az egyház *(Socialism and the Church)* című írását, tanulmányai közül az egyik legjelentősebbet. Ebben – Marx nevének említése nélkül, elsősorban az amerikai tendenciákra utalva – a szocializmust roppant veszélyes és káros doktrínaként mutatja be, leszámolva a saját korábbi nézeteivel is.

---

90 *„The few must lead, the many must follow"* (i. m., 59).

A kiindulópontja az, hogy amiként az előző évszázadban oly sokan nem ismerték fel az ateizmus terjedésének a veszélyét, úgy sokan most sem veszik észre, hogy a szocializmus eszméinek hatalmas a vonzereje, meghódították a korszellemet. De miért is oly csábítóak ezek az eszmék? Mert többet kínálnak a jogok egyenlőségének eszméjénél, ami önmagában sohasem tudja a tömegek lelkesedését kiváltani. A társadalmi különbségek felszámolását ígéri, ez viszont mindig is népszerű gondolat volt (Brownson 1990b, 80)! Brownson szerint ugyanazok a csoportok, amelyek a XVIII. században a politikai demokráciát követelték, a XIX. század közepén már a szociális forradalmat tűzték a zászlajukra. A radikális követelések terén ugyanis egyszerűen nincs megállás. Ugyanazon elv, melynek a nevében a republikánusok detronizálták a királyt Franciaországban, készséggel igazolná Proudhonnak és követőinek a magántulajdon ellen indított háborúját is – jegyzi meg (i. m., 81).

A veszély tehát nagy, s az egyetlen orvosság az lehet, ha az embereket figyelmeztetik: „a szociális egyenlőség szükségszerűen a vallás, a kormányzat, a magántulajdon és a család lerombolását" eredményezné (uo.). Gyávák vagyunk, ha visszariadunk attól, hogy levonjuk a saját premisszáinkból fakadó következtetéseket! Jó néhányan ugyanis épp azért válnak – könnyelműen – a szocializmus támogatóivá, mert nem szűrik le az elkerülhetetlen következtetéseket. S kétségkívül könnyű tévedésbe esni e tanok valódi tartalmát illetően. A szocializmust ugyanis „a megtévesztésre meghökkentően alkalmas formában" kínálják. „Keresztény köntösben jelenik meg, s az evangélium nyelvén fejezi ki magát" – írta Brownson, ezzel természetesen nem a marxizmusra, hanem a saját hazájában jelentkező törekvésekre utalva.[91]

A Szocializmus és az egyház című írásának egyik fő célpontja az ultramontán konzervatívból radikálissá vált Lamennais francia

---

91 *„It comes in Christian guise, and seeks to express itself in the language of the Gospel"* (i. m., 85).

abbé volt, akit XVI. Gergely pápa is elmarasztalt a kereszténységet a szocializmussal azonosító nézeteiért. Hatoljunk a dolgok mélyére, és mi mást találunk a szocialista gondolkodásban, mint magát a kereszténységet? – vélte az abbé. Őszerinte a kereszténységnek és a szocializmusnak egybeesnek a céljai: vajon nem az erőszak megszüntetésére, a szociális egyenlőség eszméjének az elismerésére, a szegények és elesettek megsegítésére törekszik mind a kettő? Brownson ezt nem így látta.[92] Korábbi radikális írásaiért bűnbánatot gyakorolva megállapította: az iskolázatlanok nehezen veszik észre az effajta érvelésben rejlő hamisságot.

> „Keresztény formákba burkolózva, megpróbálva különbséget tenni a kereszténység és az egyház között, a Szentírás tekintélyét és hatalmas népszerűségét igényelve, elutasítva a kereszténységet a kereszténység nevében, elhajítva a Bibliát a Biblia nevében, és megtagadva Istent Isten nevében, a szocializmus elrejti a hozzá nem értő sokaság elől igazi tartalmát, és a korszak uralkodó érzetére támaszkodik… Ebben rejlik a szocializmus erejének a titka, és itt van veszélyességének a fő forrása is." (I. m., 92–93.)

Brownson egyetértett Lamennais-vel abban, hogy a kereszténységnek van politikai és szociális oldala. A szocialisták ott követik el a hibát, hogy az emberek boldogulását kizárólag a „természetes rend" *(natural order)* keretében keresik. Valójában azonban a „jó" nem a természetes, hanem épp a természetfölötti rendben *(supernatural order)* lakozik, s azok az eszmék a legveszélyesebbek, amelyek mást tesznek meg az ember végső céljává, mint amit Isten rendelt a számára. Igazuk van a szocialistáknak abban, jegyzi meg, hogy ezen a világon is vannak jó dolgok az ember számára;

---

[92] A katolikus egyház történetéről írott művében Szántó Konrád a szigorú Brownsonnál kedvezőbben ítélte meg az abbé szerepét, rámutatva, hogy „lelki törései ellenére" a „szociális katolicizmus" úttörőjévé vált (Szántó 1984, 361).

a tévedésük abban áll, hogy e dolgokat nem ott keresik, ahol kellene. A szocialisták azt kívánják az emberektől, hogy a természetes ösztöneiket kövessék, ahelyett, hogy azt mondanák, uralkodjunk a természetünkön. Semmilyen rossz sem küzdhető le, amíg kizárólag a „természetes" rend keretében maradunk. „A szocializmus, alapelvénél fogva, a természet és a társadalom rabjává tesz minket, és kiszolgáltat bennünket az idő és az érzékeink szeszélyeinek" (i. m., 101) – fogalmazódik meg a következtetés. Ez az írása már egyértelműen tükrözi a radikalizmussal való teljes szembefordulását. Szocializmuskritikájából viszont még hiányoztak a katolikus szellemű konstruktív elképzelések a szociális gondok kezelésére; igaz, ezeket Róma is csak a század végére dolgozta ki a *Rerum novarum* enciklikával (1891).[93]

Bármilyen szigorúan ítélte is meg Brownson saját korának liberális és szocialista tendenciáit, semmiképp sem lehet őt elvakultsággal s a realitások iránti vaksággal vádolni. Szemlélete árnyaltságának bizonyítására érdemes abból a tanulmányából idézni, amely 1855-ben jelent meg saját folyóiratában Liberalizmus és szocializmus *(Liberalism and Socialism)* címmel. Ebben igen világosan kifejti, hogy akármennyire is elítélendőnek tartja az európai forradalmi mozgalmakat, azok bizony nem ok nélkül robbantak ki: súlyos vétkek álltak a hátterükben. S míg 1848-ban nem lett volna helyénvaló arról cikkezni, hogy milyen kérdésekben van a liberálisoknak és a szocialistáknak igazuk, 1855-ben, „amikor a veszély az ellenkező irányból jön", szólni kell erről is. Elvi éllel szögezi le: „Csak azt a konzervativizmust tudjuk tisztelni, amely őszintén elismeri a hibákat, és, bárhol is találja meg ezeket, próbálja orvosolni őket a megfelelő eszközökkel."[94]

---

93 A katolikus egyház szociális tanításához részletesebben lásd: Muzslay 1995, 159–178.

94 *„The only conservatism we can respect is that which frankly acknowledges the wrong, and seeks by proper means to redress it whereever it finds it"* (Brownson 1990c, 138).

Ennek kapcsán pedig egy felettébb megszívlelendő gondolatot tár olvasói elé. Azt, hogy valójában még egy hamis eszmerendszerben is benne van az igazság egy morzsája, mert az Isten képére teremtett ember tudata egyszerűen nem tud vegytiszta hamisággal dolgozni. Ha tehát helyesen akarunk megérteni egy rendszert, nem érhetjük be azzal, hogy pusztán a hibáit tárjuk fel. Egy hamis rendszert kizárólag akkor értünk meg teljesen, ha a benne rejlő igazságtartalmat is felismerjük; a meggyőző cáfolathoz ugyanis szükség van annak az igazságnak a felismerésére, amelyet a rendszer félreért és félremagyaráz.

Valami igazsága a liberalizmusnak és a szocializmusnak is van. Brownson szerint a liberálisok és a szocialisták nem igazi keresztények ugyan *(are not true Christians)*, de méltánytalanság lenne azt állítani, hogy közöttük ne lennének fennkölt gondolkodású emberek. A forradalmakat is kétségkívül filantróp törekvések mozgatták, mutatott rá, s bár hiba lenne azt gondolni, hogy az egyszerű „emberbarátság" önmagában elégséges lehet a problémák megoldásához, még nagyobb hiba volna a jó szándékot figyelmen kívül hagyni vagy elutasítani. Véleményét az amerikai gondolkodó a „nem keresztény" *(unchristian)* és a „kereszténynellenes" *(antichristian)* jelzők megkülönböztetésével fejezte ki: azon törekvéseket, amelyek „halványan visszatükrözik" a keresztény doktrínát, de a vallásos megalapozottságot nélkülözik, az előbbi minősítéssel illette. Az egyenlőség népszerű elve sem feltétlenül „kereszténynellenes", amiként a „testvériség" jakobinus eszméjének is van igazságmagja. A katolikus egyház mindig is az emberek „természetes egyenlőségét" vallotta, s Brownson felidézi: I. Gergely pápa ezért hang-

Az Orestes Brownson Society honlapjáról (http://www.orestesbrownson.com/) ingyen letölthető az amerikai gondolkodó számos – egyébként nagyon nehezen hozzáférhető – cikke.

súlyozta, hogy bár szükséges a hierarchia elve, „a kormányzottak emberként egyenlők és testvérek a kormányzókkal”[95]

Brownson bírálta a puritánoknak az emberi természet teljes romlottságáról vallott felfogását is. Ez a kiindulópont ugyanis a természetnek semmilyen értéket sem tulajdonít; ha a természet értéke nulla, természetjogról sem beszélhetünk. Ebből fakadóan pedig minden természetes jogot meg is tagad, csak azok jogait ismerve el, akikről feltételezi, hogy a kegyelem állapotában vannak. Így viszont csak egy kiválasztott elitnek, a „szenteknek” lesz joguk kormányozni – hangsúlyozza. Akik nem tartoznak a kiválasztottak közé, azok semmi olyannal nem rendelkeznek, amelyet az utóbbiaknak feltétlenül tiszteletben kellene tartaniuk. Ha pedig mégis megengednek valamit, az csak egy vissza is vonható kegy – példaként említi, hogy ilyen az is, ha a protestáns többség elismeri a katolikusok jogait Amerikában. A puritanizmus nem a monarchiát, hanem a „szentek” arisztokráciáját hozza létre, állítja, hozzáfűzve, hogy ennél szörnyűbb uralmat pedig elképzelni sem lehet (i. m., 143). Brownson a puritán felfogással a római egyháznak azt a hagyományos szemléletét állította szembe, amely – az „add meg a császárnak, ami a császáré” elv jegyében – még a hitetlenek és eretnekek politikai és gazdasági jogait is elismeri. A „természetes” jogokat – a természetfelettiekkel ellentétben – még a bűnbeeséssel sem veszítette el az ember.

SZÁZADVÉG Alapítvány

95 *„The governed are as men the equals and brothers of the governors”* (i. m., 141).

A liberalizmus és a demokrácia kritikája

Liberalizmus és haladás *(Liberalism and Progress)* című tanulmányában, amelyet az amerikai polgárháború alatt, 1864-ben írt, Brownson utal arra, hogy számos európai radikális érkezett Amerikába olyan tanácsokkal, hogy Észak és Dél küzdelmét vigyék el „jakobinus" irányba. Kétségtelen, ezt az északi államokban is sokan szeretnék – fűzte hozzá. Írásában azonban kifejti, erre az útra semmiképp sem szabad rálépni, s az európaiaknak is meg kellene érteniük, hogy kontinensük „sokkal többet veszített a felkelések, forradalmak, és polgárháborúk évszázadával, mint amennyit nyert". S ennek kapcsán Brownson összefoglalta a liberalizmussal kapcsolatos véleményét, amelyet, noha erre írásában nem utal, valószínűleg a liberális gondolkodást elmarasztaló, a *Quanta Cura* (1864) elnevezésű pápai enciklikában megfogalmazódó vatikáni álláspont is befolyásolt. A modern liberalizmus tragédiája az amerikai gondolkodó szerint az, hogy „türelmetlenségből fogant, s a zsarnokságra és elnyomásra adott reakcióként született meg", ezzel összefüggésben pedig „jobban tud pusztítani, mint építeni" (Brownson 1990d, 173).

Természetesen vannak olyan elemei a liberalizmusnak, amelyeket nem kell elutasítani: ezek ugyanis, még ha rosszul is használják őket, az evangéliumból és a keresztény tanításból származnak. A világ régi rendjét egyébként sem állíthatjuk vissza – ráadásul ez nem is lenne kívánatos, teszi hozzá. Azt viszont nem lehet tagadni, hogy a modern liberalizmus egészében véve „a hitetlenséget és a vallástalanságot" *(infidelity and irreligion)* sugallja, és függetlennek tekinti magát a vallástól, ami egy hívő ember szemével nézve összeegyeztethetetlen a társadalom érdekeivel.[96] Emellett a liberaliz-

[96] Érdemes összevetni Brownson liberalizmuskritikáját a rá nagy hatást gyakorló, idős korában kardinálissá kinevezett Henry Newmanével, aki a liberalizmus-

mus olyan igényeket gerjeszt, amelyeket képtelen kielégíteni, mert ezek mind a dolgok materiális rendjére vonatkoznak. Míg a lelki és intellektuális szférában az igények megsokszorozódása önmagában nem gond, mivel nincs akadálya a kielégítésüknek, az anyagi javakról ez nem mondható el, következésképp az anyagi igények folytonos növekedése nem jó, hanem rossz. „A modern liberalizmust mindenütt az az őrült törekvés tette destruktívvá, hogy elválassza a társadalom haladását a vallástól" – fogalmazza meg tanulmányának kulcskövetkeztetését Brownson.[97]

Három évvel halála előtt, 1873 áprilisában egy tömör esszében foglalta össze a demokráciával szemben táplált fenntartásait. Talán nem tévedünk, ha azt mondjuk, ebbe bizonyos fokig egész politikai filozófiáját belesűrítette. A demokratikus elv *(The Democratic Principle)* című írásának központi gondolata az, hogy csak olyan kormányzatnak van igazi autoritása, amely nem kizárólag emberi megállapodásra alapozza tevékenységét (Brownson 1990e, 196). Az a kormányzat, amely csak a kormányzottaktól nyert felhatalmazás alapján jár el, híján van az igazi tekintélynek. Más szavakkal: a kormányzatnak el kell(ene) ismernie egy olyan autoritást, amely önmaga fölött áll; a tekintély akkor igazán erős, ha nem azoktól származik, akiket irányítania kell. Katolikus gondolkodóként Brownson Szent Pál tanítását idézi: *Non est potestas nisi a Deo*, azaz hatalom csak Istentől származhat. A demokrácia legsúlyosabb hibája az ő szemében pedig éppen az, hogy nem ismer el semmilyen olyan tekintélyt, amely a nép pillanatnyi akarata fölött állna – semmilyen magasabb rendű örök elvet vagy jogot. Amikor a demokrácia a kormányzás pusztán konvencionális eredetét hangoztatja, legfeljebb a hasznosság elvét hirdetheti, Jeremy

---

nak nem annyira a konkrét intézményi javaslatait, hanem mindenekelőtt a vallással kapcsolatos szellemiségét kifogásolta (Chadwick 1983, 71–75).

97 *„It is the mad attempt to separate the progress of society from religion that has rendered modern liberalism everywhere destructive"* (Brownson 1990d, 174).

Bentham szellemében „a legnagyobb szám legnagyobb boldogságát". Brownson szerint ez az egyetlen formula, amelyet a demokratikus elv alapján logikusan el lehet fogadni. Ez pedig oda vezet, hogy a demokratikus berendezkedés fokozatosan „materializálja a tudatot" *(tends to materialize the mind)*, vagyis az anyagi javak iránti vágyat korbácsolja fel (Brownson 1990e, 208). Nem a népnek a kormányzatban való részvétele ellen szól, ezt ki is emeli, hanem azon doktrína ellen, amely szerint *egyedül* a nép minden hatalom és tekintély forrása, s amely ebből fakadóan nem ismer el egyetlen olyan elvet sem, amely nem a nép akaratából ered. Ezt a felfogást nevezzük „demokratikus elvnek" – szögezi le Brownson –, s ez a bajok forrása is. A polgárok nem igazán lehetnek lojálisak egy olyan berendezkedés iránt, amely valójában „alattuk áll", vagyis tőlük függ. Ebben az esetben a kormányzat a kormányzottak akaratának szolgai végrehajtójává válik.

1844-es áttérése után patrónusa, John B. Fitzpatrick püspök arra ösztönözte Brownsont, hogy írásaival érzékeltesse, a katolikus gondolkodás összeegyeztethető Amerika kormányzati elveivel. Brownson, aki egész életében lojális volt a hazájához és hitt Amerika történelmi küldetésében, kész volt erre, mert az ország politikai berendezkedését mintaszerűnek találta, „csak" a demokrácia gyakorlatát kárhoztatta.[98] A legfőbb gondot abban látta, hogy az alkotmányt, amelyet pedig eredetileg nem a demokratikus elv jegyében alkottak meg, a közvélemény nyomására egyre inkább és egyre tudatosabban eszerint kezdték értelmezni. Milyen következményekkel jár ez? Az ő olvasatában mindenekelőtt azzal, hogy az embereket – és magát az államot is – mind jobban megszabadítja a

[98] Lapati 1965, 41. Az amerikai berendezkedésről alkotott véleményét *Az amerikai köztársaság* (*The American Republic*, 1865) című művében foglalta össze a legrészletesebben. Ebben elkötelezetten kiállt a polgárháború kapcsán az unió egysége mellett, és megfogalmazta azt az elvet, hogy az USA-nak mintát kell adnia az egész világ számára. A mintát mindenekelőtt a helyes arányokat megvalósító alkotmányos berendezkedés adhatja, az autoritás és a szabadság „dialektikus összekapcsolásával".

morális kötelezettségek megtartásának parancsától; teljes szabadságot ad nekik arra, hogy mindazt megtegyék, amire csak képesek. „Ezt nevezi a mi korunk szabadságnak, ezt érti a lelkiismeret szabadsága alatt, vagyis azt, hogy szabaduljunk meg minden olyan törvénytől, amely megköti a nemzet lelkiismeretét, s ezáltal elszakítja a politikai és a morális rend közötti kapcsolatot, magát az erkölcsi rendet is a világi hatóságnak rendelve alá, akármilyen formája is legyen az utóbbinak" – állapítja meg."[99] Brownson sarkított, az élete utolsó éveiben felerősödő „ultramontán" szemléletét jól tükröző következtetése úgy hangzik, hogy a demokratikus elv „a politikai ateizmus elve"[100]

E kemény bírálat jelentősen eltér a modern katolikus demokráciafelfogástól, amely arra az álláspontra helyezkedik, hogy a polgárok politikai részvételének akár optimális formája is lehet a demokrácia, amennyiben az az emberi személyiség helyes felfogásán alapszik. Az amerikai katolicizmus is feladta – egyesek örömére, mások bánatára – egykori kemény szembenállását a demokráciával. Brownson munkássága azonban napjainkban is számos tanulsággal szolgálhat, hiszen az általa taglalt témák nem veszítették el időszerűségüket. Joggal mutat rá Herrera: a protestáns Amerikában ő volt „a *par excellence* katolikus gondolkodó". Olyan, akinek e minőségében nem is volt riválisa. Teljesen ki nem érlelt, ellentmondásokkal terhelt életművével is azt bizonyította, hogy a katolikus gondolkodás a XIX. század második felére Amerikában is „nagykorúvá" vált (Herrera 1999, xviii, 181).

SZÁZADVÉG Alapítvány

---

99 *„This is what our age calls liberty, what it means by liberty of conscience, that is, getting rid of all laws that bind the national conscience, and thus severing politics from the moral order, and subjecting the moral order itself to the secular authority, however constituted"* (i. m., 223).

100 *„It is, therefore, simply, the principle of political atheism"* (i. m., 197).

VII. „Laissez faire konzervativizmus”?

Létezhet-e vajon a fejezet címében említett fogalom? A neves eszmetörténész, Clinton Rossiter mindenesetre így jellemezte a polgárháború utáni időszak konzervativizmusát. A *laissez faire* és a konzervativizmus összekapcsolásában rejlő ambivalenciára, sőt ellentmondásra természetesen ő is felfigyelt. „Tudatában vagyok annak – írta –, hogy ez a megjelölés önellentmondást tartalmaz, de épp ezért választottam a használatát: egy paradox politikai elmélet paradox megjelölést érdemel.”[101] A „*laissez faire* konzervativizmus” kialakulása, ha egyáltalán használhatjuk e fogalmat, nem választható el attól a fordulattól, amelyet Rossiter az amerikai gondolkodás történelmének legnagyobb szabású szellemi „vonatrablásaként” *(Great Train Robbery of our intellectual history)* értékelt (i. m., 130). Arra utalt ezzel, hogy a polgárháború utáni korszak robbanásszerű kapitalista fejlődése és mind anyagiasabb szemlélete rabul ejtette és új szerepbe kényszerítette a konzervativizmust. Egészen konkrétan: a jobboldal a konzervatív gondolkodást az individualizmus és a piaci verseny eszméinek a képviseletével azonosította. E fordulatot ráadásul őszintén, a tudatos csalás szándéka nélkül hajtotta végre – fűzi hozzá Rossiter. Így született meg a „*laissez faire* konzervativizmus” a XIX. század utolsó harmadában,

101 *„…a paradoxical political theory deserves a paradoxical title”* (Rossiter 1962, 131).

az amerikai történelem „aranyozott korszakában" *(Gilded Age)*; az „aranyozott" jelzőt a szellemes Mark Twain akasztotta e korszakra.

A konzervativizmus eszmetörténetéhez kapcsolta a szociáldarwinizmus jelentkezését Hofstadter is 1944-es monográfiájában (Hofstadter 1992). Hasonló módon vélekedett a „vállalkozások korának" konzervativizmusát elemezve Robert Green McCloskey is, e konzervativizmus szerepét a *status quo* védelmében látva – és igen kritikusan ítélve meg (McCloskey 1964). Az amerikai konzervatív gondolkodás történetéről 2001-ben publikált összefoglalásában Robert Muccigrosso ugyancsak elfogadja és használja a „laissez faire konzervativizmus" fogalmát, úgy vélekedve, hogy ez az irányzat élesen, de nem mindenben különbözött a „hagyományos" konzervativizmustól (Muccigrosso 2001, 40–41). Russell Kirk az 1865-től 1918-ig terjedő korszak kapcsán „frusztrált konzervativizmusról" ír, kiemelve: ha e periódus tekintetében „konzervatív" gondolkodásról beszélünk, akkor valójában a klasszikus angol liberalizmusra erősen emlékeztető elvek bizonyos együttesére gondolunk, „amelyet becsületes és zavarban lévő emberek megpróbáltak konzervatív célokra felhasználni"[102] Európai nézőpontjából e sorok szerzője sem tudja a „*laissez faire* konzervativizmust" valódi konzervativizmusnak tekinteni. Egyetért Scrutonnal, hogy nincs logikai azonosság… konzervativizmus és kapitalizmus között; „a kettő kapcsolata azért lehetséges, mert a magántulajdon igénye a konzervativizmus attitűdjéből automatikusan jelentkezik" (Scruton 2002, 120). Az amerikai gondolkodás vizsgálatában azonban nyilvánvalóan nem az európai nézőpont a releváns, tehát ennek az eszmekörnek a tárgyalása nem hagyható ki e munkából.

[102] *„…which honest and confused men are trying to apply to conservative ends"* (Kirk 2008, 195).

Az „aranyozott kor”

A „*laissez faire* konzervativizmus” részletesebb vizsgálata előtt nézzük meg röviden, mi is állt e változások hátterében! Az 1861–1865 között lezajlott polgárháború kétségkívül korszakhatár az amerikai történelemben, olyan, amelynek a jelentőségét sokan a függetlenségi háborúéhoz hasonlították. Észak győzelme ugyanis nemcsak a rabszolgaság eltörlését és az unió megőrzését biztosította, hanem a gazdaságról és a társadalomról vallott északi felfogás felülkerekedését is. A tekintélyes szerzőpáros, Charles és Mary Beard a számos kiadást megélő, *Az amerikai civilizáció kibontakozása* (*The Rise of the American Civilization I–IV,* 1927–1948) című könyvében azt állította, hogy a „második amerikai forradalomnak” tekintett polgárháború lényegében arról szólt, hogy az iparban érdekelt elit megfosztotta hatalmától a földbirtokos elitet.[103] Ez az állítás erős leegyszerűsítés, de tény, hogy az ipari kapitalizmus rendszere immár akadálytalanul diadalmaskodott az unió egész területén – a legkevésbé még épp a „rekonstruálni”, újjáalakítani kívánt régi Délen, ahol a felszabadított rabszolgák sorsának a rendezése sem sikerült. A testvérháború lezárulása után világtörténelmileg is ritkaságszámba menő gazdasági fellendülés zajlott le az Egyesült Államokban. Az USA túlszárnyalta Nagy-Britanniát is a legfontosabb ipari és kereskedelmi mutatók tekintetében, és a századfordulóra a világ legerősebb gazdasági hatalmává vált.

E folyamat óhatatlanul a gazdaság szerkezetének és intézményeinek a mélyreható változását is maga után vonta: a családi vállalkozások mellett egyre nagyobb szerephez jutottak a nagy cégek, elsősorban a részvénytársaságok. Míg a polgárháború időszakáig a kapitalizmus klasszikus szabad versenyes formája dominált, a

---

[103] Beard–Beard 1927–1948, a négy kötet címe: *I. The Agricultural Era; II. The Industrial Era; III. America in Midpassage; IV. The American Spirit.*

század utolsó harmadában mind erősebbé váltak a monopolizálódási tendenciák. A verseny korlátozására irányuló törekvések a hatalmas trösztök kialakulásához vezettek; John Rockefeller Standard Oil társasága az amerikai olajipar csaknem 90 százalékát ellenőrizte, és hasonló pozíciót vívott ki Andrew Carnegie acélipari vállalkozása is. A kongresszus 1890-ben már indokoltnak látta, hogy trösztellenes törvényt hozzon. Ehhez persze túl kellett lépnie a gazdaságba való állami beavatkozás liberális tilalmán – igaz, a Sherman-törvényt épp a *laissez faire* védelmének a jegyében alkották meg. A trösztök erejét jelzi, hogy ezt 1914-ben a kongresszusnak újra meg kellett ismételnie. A változások hajtóereje a profit utáni hajsza volt, s a legsikeresebb vállalkozók, az „ipar kapitányai" (Rockefeller, Carnegie, Vanderbilt stb.) példátlan nagyságrendű vagyonokat halmoztak fel. Az üzleti siker vált mindennek a mércéjévé, a verseny pedig könyörtelen volt.

Mindez messzemenő társadalmi hatásokkal járt. A gyors ütemű urbanizáció 1865–1914 között csaknem hétszeresére növelte a városokban élők számát. Dinamizmusát jelzi, hogy 1900-ra már hat nagyváros népessége haladta meg az egymillió főt. A vasúthálózat rohamosan szélesedett: a századfordulóra már a világ vasútvonalainak egyharmada (!) az USA-ban üzemelt. A transzkontinentális vonalak kiépítése a távíró, a telefon és a villanyáram használatának elterjedésével együtt alapjaiban alakította át az amerikai életet. Ebben az időszakban zárult le az Egyesült Államok nyugati irányú terjeszkedése a természetes határ, a Csendes-óceán elérésével. Az 1862-ben elfogadott *Homestead Act*, a telepestörvény igen jelentős segítséget nyújtott az újonnan meghódított nyugati területek benépesítéséhez: 160 *acre*-nyi (mintegy 110 magyar hold) birtokot kínált ingyen az állami földterületből bármely nagykorú igénylő számára. *Go West, Young Man*!, azaz „Menj nyugatra, fiatalember!" – szólt a buzdítás. A kontinens birtokbavételéhez nélkülözhetetlen segítséget adott a nagyarányú bevándorlás: a század utolsó negyedében évente átlagosan csaknem félmillióan érkeztek. Míg

1870-ben 40 millió lakosa volt az USA-nak, 1900-ra már 76 millió – s ebből 10 millióan Európában születtek.

Az „aranyozott kor" politikai életéről nem alaptalanul alakult ki az utókorban az a vélekedés, hogy az amerikai politika történetének „legkevésbé fontos és legvisszataszítóbb fejezete" fűződik hozzá. A közérdek szolgálata nyíltan és kendőzetlenül alárendelődött az üzleti érdeknek, miközben „a politika afféle jelentéktelen színjátékká változott".[104] E színjáték elsődleges főszereplői az elnöki hatalom rovására jelentősen megerősödött kongresszus, valamint a két nagy párt volt. Mivel a Délhez szorosan kötődő demokratákat a polgárháború morálisan megroppantotta, e korszakban nagyobbrészt a republikánusok adták az elnököket. 1868-ban választották államfővé a polgárháború egyik hősét, Ulysses Grant tábornokot, aki azonban igencsak naiv és gyenge vezetőnek bizonyult. Az unió „rekonstrukciójára" irányuló törekvéseit korrupciós ügyek és vesztegetési botrányok sora kísérte. Néhány jellegtelen figura után 1884-ben a demokraták által támogatott Groover Cleveland jutott be a Fehér Házba, aki kísérletet tett a korrupció csökkentésére. 1892-ben ismét őt választották elnökké, 1896-ban pedig a republikánus William McKinley-t, aki a hazai ipar védelmét magas vámtarifával kívánta biztosítani.[105]

A vámok mértéke a korszak egyik legfőbb gazdasági vitatémája volt, a másik törésvonal pedig a dollár „keménységéhez" kapcsolódott, vagyis ahhoz a dilemmához, hogy mennyire engedjenek teret a némi inflációt is lehetővé tevő „puhább" pénznek. A kérdés természetesen társadalompolitikai prioritásokat érintett: a termékeik árának esésével szembesülő és eladósodó agrártermelők ugyanis az utóbbi opcióban voltak érdekeltek. A farmerek tömeges méretű

---

104 Sellers–May–McMillen 1995, 220; a korszak áttekintése: i. m., 220–243; Zinn 1980, 247–289.

105 A „polgárháború nemzedékének" elnökeihez részletesebben lásd: Hahner 1998, 131–180.

elégedetlensége az 1880-as évekre az agrárpopulizmus jelenségéhez, 1892-re pedig a *People's Party*, a populista Néppárt színre lépéséhez vezetett.[106] A populista mozgalom, amely már korábban is létrehozott nyomásgyakorló szervezeteket *(Patrons of Husbandry, Greenback Labour Party, Grange)* egyrészt inflációt követelt, a mezőgazdasági termékek árának emelkedését elősegítendő, másrészt pedig kormányzati beavatkozást a farmerek érdekében. A populizmus igen komoly tömegtámogatásra tett szert, politikai képviseletét az elnöki pozícióért háromszor ringbe szálló demokrata jelölt, William Jennings Bryan is felvállalta (1896, 1900, 1908), de a kialakult erőviszonyokat nem tudta átformálni. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a század utolsó negyedére Alexander Hamilton Amerikája teljes és végérvényes győzelmet aratott John Adams és Thomas Jefferson Amerikájával szemben egyaránt, bár talán még maga Hamilton is megütközött volna a kapitalista rend vulgáris vonásain.

Az anyagiasság eluralkodása a szellemi életet is alaposan megváltoztatta: a *Biblia* korábban élvezett tekintélyének fokozatos csökkenésével erősödő szekularizáció kezdődött. Mi sem mutatja jobban a materialista értékrend térnyerését, mint hogy ez még az egyházi vezetők és a vallásos gondolkodók egy részét is magával ragadta: érvelésükben jól érzékelhetően háttérbe szorultak az anyagi sikereken túlmutató szempontok. A *laissez faire* törvénye egyetemes érvényű törvényként jelent meg, amely hidat próbált verni Isten és Mammon közé. William Lawrence, Massachusetts befolyásos anglikán püspöke például közvetlen összefüggést látott a moralitás és a gazdagság között, kijelentve, hogy csak az erkölcsös emberek válnak vagyonossá…[107] A versengést vallási alapon igazoló püspök úgy vélte, az anyagi jólét önzetlenebbé teszi a

---

106 A populizmus értelmezéséhez lásd egyrészt Margaret Canovan „klasszikus" munkáját (1981), másrészt magyarul Gyurácz Ferenc összefoglalását (1992).

107 *„In the long run, it is only to the man of morality that wealth comes… Godliness is in league with riches…"* (Idézi: Muccigrosso 2001, 133.)

nemzetet, és kifinomítja karakterét. Ez a szemlélet, amely bizonyos értelemben a darwinizmus tanának, az életképeseket pártoló evolúció tézisének a kései elfogadását jelentette, új volt. Ezt azért is érdemes hangsúlyozni, mert az amerikai eszmetörténet-írásban sokáig uralkodott az a felfogás, miszerint a szabadság és az individualizmus gyakorlatilag mindig is szorosan összefonódott a *laissez faire* szemlélettel. Ilyesfajta folytonosságról azonban tényszerűen nem beszélhetünk; a föderalisták és John Adams olvasatában az alkotmányosság követelményei sosem voltak azonosak a „gazdagság bibliájának" a követelményeivel, az iparbáró Andrew Carnegie nagy sikert arató könyvének a címével élve (*The Gospel of Wealth*, 1900). Az alkotmányosság és a szabad versenyes kapitalizmus *laissez faire* eszméit az „aranyozott kor" forrasztotta elválaszthatatlanul össze. A demokrácia legfontosabb funkciójává ez a megközelítés a tulajdon védelmét tette. Ennek a jegyében foglalt úgy állást a Legfelsőbb Bíróság 1895-ben, hogy a jövedelemadó „kommunisztikus" jellegű, és súlyos csapást mér az alkotmány azon alapelvére, miszerint minden ember egyenlő a törvény előtt.

A szociáldarwinizmus intellektuális térnyerése ellenében természetesen új reformer-szocialisztikus eszmék is megfogalmazódtak. A földkérdéshez kapcsolódóan született meg a korszak talán legnagyobb hatású antikapitalista politikai doktrínája, amelyet Henry George dolgozott ki. Első ízben 1879-ben publikált, s aztán számos kiadást megélő könyvében, a *Fejlődés és szegénység*ben *(Progress and Poverty)* a föld értékének a kérdését állította középpontba, abból a feltevésből indulva ki, hogy minden baj a földek növekvő értékéből származik. Ezért a földtulajdonra jelentős mértékű „egységes adó" *(single tax)* kivetését javasolta, azt remélve, hogy ez megoldást hoz a látványos anyagi haladás és a széles körű szegénység paradox ellentétére. Népszerűvé vált tézisének a fogadtatását jelzi, hogy a kor tekintélyes filozófusa, John Dewey Platóhoz hasonlította Henry George jelentőségét, a nagy orosz író, Lev Tolsztoj pedig úgy vélte, a „tudomány történetében egyedülálló" elképzelés az orosz földprobléma megoldására is alkalmas (Skidmore 1978, 168–

169). A *laissez faire* elvét támadta Edward Bellamy is *Visszatekintve* (*Looking Backward*, 1888) című és ugyancsak nagy hatású munkájában, amelyben – regény formájában – egy lényegében utópisztikus szocialista rend bevezetésére tett javaslatot. E reformtörekvések mindenképpen hozzájárultak ahhoz, hogy a szociális problémák a politikai diskurzus tárgyai maradjanak, előkészítették a következő évszázad „progresszív mozgalmát", de semmiképp sem tudták megrendíteni a *laissez faire* szemlélet uralmát.

A konzervativizmus „elrablása"

Lehet tehát amellett érvelni, hogy a polgárháború a konzervativizmus történetében is vízválasztónak bizonyult. A „*laissez faire* konzervativizmus" fogalmának az „aranyozott kor", amint erre Rossiter rámutatott, a viharos sebességű változások igenlésével és az individualizmus középpontba állításával adott egyfajta tartalmat. S mivel a változás maga vált alaptörvénnyé, az „elrabolt" konzervativizmus a radikális változások elfogadására építette alapjait, s paradox módon ezzel vált a társadalmi stabilitás zálogává, a rugalmas alkalmazkodás eszközévé. Hagyományos értelemben ez a konzervativizmus nem tudott „konzerválni", de ezt nem is tekintette céljának. Aligha vitatható, hogy az amerikai jobboldal fősodra ezzel, Rossiter fordulatával, „megszűnt tudatosan konzervatívnak lenni". E sorok szerzőjének az olvasatában a liberalizmus egy sajátos változatáról van szó, amely Amerikában bizonyos mértékig mégis alkalmasnak bizonyult a konzervativizmus funkcióinak a betöltésére. Milyen vonások jellemzik ezt a szemléletet?

A „*laissez faire* konzervativizmus" sem fogadta el a felvilágosodás optimista emberképét, és ezzel összefüggésben az egyenlőség eszméjét is határozottan elutasította. Az emberről alkotott felfogá-

sában viszont abból a feltevésből indult ki, hogy az egyént mindenekelőtt az anyagi boldogulásra való törekvés mozgatja. Ez magyarázza, hogy az emberi jogok közül a legnagyobb hangsúlyt a tulajdonjogra helyezte. Átértékelte a szabadság fogalmát is: míg az „alapító atyák" mindenekelőtt a morális-lelkiismereti szabadságot tartották szem előtt, a *laissez faire* szemléletben a gazdasági szabadság került az első helyre. Ez természetesen korábban is része volt a szabadság koncepciójának, McCloskey azonban joggal mutat rá, hogy a vállalkozások szabadságának megváltozott az értékek hierarchiájában betöltött szerepe: „eszközből cél lett" (McCloskey 1964, 15).

Mindezzel összefüggésben az amerikai konzervativizmus fősodra véglegesen megváltoztatta az államhoz való viszonyát: míg a „föderalisták" és örököseik az erős szövetségi kormányzat mellett álltak ki, a század utolsó harmadára a konzervatív gondolkodás az ezt ellenző jeffersoni álláspontot tette magévá. Úgy ítélte meg, hogy a kapitalizmusnak már nincs többé szüksége az állam segítségére. Sőt, azt a gondolatot, hogy az állam bárkinek a javára válhat, kifejezetten irracionálisnak tekintette. Így jutott arra a következtetésre, hogy amiként a milliomos vállalkozó, úgy a koldus sem kaphat állami támogatást. Az „önsegélyezés" gondolatát szinte Isten parancsának tekintette. Darwin tanítása az evolúcióról a „*laissez faire* konzervatívok" szemében megerősítette a klasszikus közgazdaságtan azon régi állítását, miszerint a társadalom akkor jár a legjobban, ha semmilyen mesterséges korlátot sem állít a gazdaság elé. A darwinizmus ily módon egyértelműen alátámasztotta a „be nem avatkozás" parancsát, sőt a haladás előfeltételévé tette. A verseny győzteseire, akik képességeiket túlélésükkel bizonyították, a „*laissez faire* konzervativizmus" úgy tekintett, mint ahogy a puritán szemlélet a „választottakra" (i. m., 28).

Az erős államról alkotott felfogáshoz hasonlóan módosult a demokrácia eszméjéhez való hozzáállás is. Az amerikai konzervatívok első generációja, amint azt fentebb láttuk, felettébb szkeptikus volt a demokráciával szemben, akárcsak a kortárs európai

konzervativizmus. Az „aranyozott korban" viszont a „*laissez faire* konzervatívok" zöme elfogadta a liberális demokrácia gondolatát, azonosítva a *laissez faire* kapitalizmust és a demokráciát. A konzervativizmusnak és a demokráciának ezt a sajátos házasságát a szellemi és közösségi értékek nagyfokú „materializálódása" készítette elő, s az a felismerés pecsételte meg, hogy a jobboldal jobban jár, ha a demokrácia nagy népszerűséget élvező eszméjét nem támadja, hanem eszközévé teszi. Valójában persze az amerikai jobboldal sem kívánta a demokrácia túlzott erősítését; a szellemi „vonatrablás" részeként az történt, hogy, ismét Rossitert idézve, „Jefferson szavaival védekeztek Jefferson örökösei ellen", vagyis a demokrácia és a társadalmi reformok elleni küzdelmet a demokráciáért és a szabadságért folytatott küzdelemnek állították be (Rossiter 1962, 130). Bár az individuum jogait a „*laissez faire* konzervativizmus" tiszteletben tartotta, a közösség jogairól ugyanez már nem mondható el; a közösséget feltételek nélkül az egyénnek rendelte alá, akárcsak a klasszikus európai liberalizmus.

E munka a továbbiakban elsősorban azon gondolkodókkal foglalkozik, akik az uralkodó korszellemmel szembehelyezkedve valamilyen területen kiálltak a háttérbe szorított hagyományos konzervatív értékek mellett. Nem kerülhetjük azonban meg a klasszikus „*laissez faire* konzervativizmus" érvrendszerének a bemutatását sem, s e célra ezen irányzat talán legnagyobb hatású képviselőjének, Sumnernek a munkásságát választottuk.

Sumner: Népszokások

A század utolsó harmadának Amerikáját tehát rendkívüli mértékben áthatotta a „gazdagság bibliájának" materiális szemlélete, az új biblia terjesztéséhez azonban apostolokra is szükség volt.

A „*laissez faire* konzervativizmus" elveit a legnagyobb alapossággal az első nemzetközi hírnevet szerző amerikai szociológus, William Graham Sumner (1840–1910) dolgozta ki és foglalta össze.[108] Az eredetileg lelkészi pályára készülő s néhány évet felszentelt episzkopális lelkészként is dolgozó Sumner 1872-ben foglalta el a patinás Yale Egyetemen az újonnan alapított politikai és társadalmi tudományok tanszékét, s haláláig hirdette előadásaiban, újságcikkekben és könyvekben a szabad versenyes kapitalizmus igéit. A kortárs amerikai gondolkodók többségével ellentétben ő átfogó társadalomelméletet is kidolgozott, s ebben mindenki másnál erőteljesebben képviselte az individualizmus és a *laissez faire* szemlélet alapelveit.[109] Életrajzírójától, Starrtól tudjuk, hogy már ifjúkorában is idegen volt tőle bármifajta lazaság, ösztönösen idegenkedett bármiféle metafizikától, és mindenkit igen szigorúan megbírált (Starr 1925, 21). Bár lelkésznek tanult, a vallás hiányzott a világnézetéből. Hofstadter a *laissez faire* szemlélet konzervativizmusát „csaknem vallás nélküli konzervativizmusként" írja le (Hofstadter 1992, 7), s Starrnál ezt a vallomást olvashatjuk Sumnertől: „Tudatosan sohasem adtam fel a vallásos hitet. Úgy jártam vele, mintha egy fiókba tettem volna, s amikor újra kihúztam a fiókot, teljesen üres volt." (Starr 1925, 543.) Népszerű előadó volt a Yale-en, de a mások megértésére való képesség nagyfokú hiánya kevés szimpatizánst szerzett neki kollégái körében; erősen dogmatikus mentalitása tudományos gondolkodásának is határokat szabott.

---

108 Máig a legrészletesebb életrajza: Starr 1925.

109 Sumnernek az amerikai társadalomtudományi gondolkodásban betöltött szerepét részletesen elemzi a hazai szakirodalomban Kulcsár Kálmán (Utószó; Sumner 1978, 965–992). Lásd még a szociológiatörténet-kutatás amerikai „klasszikusának", Harry Elmer Barnesnak a Sumnerről szóló tanulmányát (1967, 391–408). Sumner szerepének új feldolgozáshoz lásd a Craig Calhoun szerkesztette szociológiatörténet két első fejezetét: Calhoun, Craig: *Sociology in America: an Introduction;* Breslau, Daniel: *The American Spencerians, Theorizing a New Science* (Calhoun, Craig 2007, 1–38, 39–62).

Munkásságának alapzatát saját korának talán legbefolyásosabb eszmeáramlata, az evolucionizmus jelentette, méghozzá abban a formában, ahogy Darwin tanítását Herbert Spencer, a híres kortárs angol szociológus a társadalom fejlődésére alkalmazta (Mingardi 2013). Spencer valójában már Darwin nevezetés művének a megszületése előtt megalkotta a *survival of the fittest* koncepcióját, vagyis a legalkalmasabbak túlélésének tézisét, s a *Fajok eredetének* megjelenése 1859-ben csak addig is vallott nézeteinek a további elmélyítéséhez vezetett. Sumner az általa meghirdetett szociológiakurzuson – az egyik elsőn, amelyet amerikai egyetemen tartottak – Spencer egyik főművét, a *Study of Sociology*t választotta tananyagnak. Sumner még Spencernél is következetesebben vallotta az evolucionista szelekció elvét, amelynek érvényesülése folyamatosan kirostálja a gyengéket és a veszteseket. Kevés megjegyzése tükrözi jobban szociáldarwinista szemléletét, mint az, hogy a kanálisba esett részeg „éppen ott van, ahol lennie kell. A természet már megkezdte a munkát, hogy kiiktassa őt."[110]

Legismertebb, máig maradandó tudományos eredményeket felmutató munkája *Népszokások (Folkways)* címmel jelent meg 1906-ban, hosszú anyaggyűjtés után. Ez az emberi viselkedést irányító normákkal foglalkozik, kialakulásukat és fejlődésüket az evolucionizmus elméleti keretébe ágyazva, pozitivista módszertant alkalmazva.

> „Az élet versenye a vetélkedés, az összeütközés és a kölcsönös kiszorítás folyamata, amelyben az egyén más organizmusokkal egyetemben vesz részt, arra törekedve, hogy a létért való küzdelmet a maga javára fordítsa. Az élet versenye tehát a társadalmi elem,

[110] A szociáldarwinizmusnak Sumnerre gyakorolt hatásához részletesebben lásd: Breslau, Daniel: *The American Spencerians, Theorizing a New Science* (Calhoun, Craig 2007, 39–62), valamint Hofstadter 1985, 51–67.

amely a társadalmi szervezetet is létrehozza" – fogalmazódik meg a magyarra is lefordított műben (Sumner 1978, 42).

A *Népszokások* csak áttételesen érinti a „*laissez faire* konzervativizmus" politikai dilemmáit, viszont kijelöli azokat az elvi sarokpontokat, amelyek nélkül Sumner munkássága nem érthető meg. Mindenekelőtt azt kell kiemelnünk, hogy a fejlődésben egy spontán, „automatikus" folyamatot lát, amelybe semmilyen társadalmi erőfeszítéssel nem szabad beavatkozni, érvelése így a társadalmi tervezés következetes elutasítására irányul. „Amikor az államférfiak meg a társadalomfilozófusok készen állnak arra, hogy az intézményeket és a viselkedési normákat valamiképpen manipulálják… mérhetetlenül káros és nagy horderejű tévedés áldozatául esnek" – hangsúlyozta (i. m., 152).

Sumner abból indul ki, hogy az emberi cselekvésnek négy hajtóereje van, mégpedig az éhség, a nemi szenvedély, a hiúság és a félelem. E mozgatóerők mögött érdekek húzódnak meg. Az érdekek biztosításáért, a létfenntartásért vívott harcot pedig csoportosan vívják; a küzdelem során beváló módszerek szokásokká válnak, melyeket a fiatalok a hagyomány, az utánzás és a tekintélytisztelet alapján sajátítanak el. Sumner azt próbálja kultúrtörténeti és néprajzi adatok sokaságával bizonyítani, hogy a népszokás végső soron olyan eszköz, amely „a csoportokba tömörült emberek érdekeit" a leghatékonyabban szolgálja (i. m., 66). Az evolucionizmus nézőpontjából kiindulva hangsúlyozza: e szokások „nem az emberi céltudatosság és értelem alkotásai", hanem spontán fejlődés termékei. A legfontosabb formájukat a viselkedési normák *(mores)* alkotják. A törvényhozás is a viselkedési normákra épül; más kérdés, hogy amikor a népszokások törvényekké és intézményekké válnak, megváltoztatják jellegüket: ilyenkor már meg kell különböztetni őket a viselkedési normáktól. A viselkedési normák változása

idővel új és új törvényeket kényszerít ki.[111] Sumner szerint „a történelem egyik uralkodó erejét" kell fölismernünk e normákban, mert nem a filozófia vagy az etika elvei irányítják a társadalmat, hanem e spontán módon fejlődő normák. Az ő megközelítésében a szokás tanulmányozása ugyanazt a funkciót tölti be a társadalomtudomány, mint a sejté a biológusok számára. A *Népszokások* sorai egyértelműen azt sugallják, hogy az intézményi változásokat csak a viselkedési normák által megszabott keretek között lehet végrehajtani – abszurdak tehát az utópikus elképzelések. A változások lehetőségéről alkotott sumneri felfogás e tekintetben megegyezik a hagyományos konzervatív gondolkodással.

Mi dönti el, hogy mely szokások válnak előírt viselkedési normákká? Elsősorban az, hogy az adott közösség mit tart hasznosnak, és mit nem. Ami hasznos, azt fogják morálisan is helyesnek tartani. A „helyesség" képzete benne foglaltatik a szokásokban – írja. Elutasítja tehát azt a feltételezést, hogy létezik tértől és időtől független moralitás: az erkölcsök „történelmiek, intézményesek és empirikusak". S ebből fakad a következtetés: „A világnézet, az életszemlélet, a helyes fogalma, a jog és az erkölcs mind a népszokások termékei."[112] Az erkölcsi kérdések így alárendelődnek a célszerűségnek, a célszerűség maga pedig nála kifejezetten anyagi tartalmat kap. A viselkedési normák akkor jók, ha a társadalom anyagi gyarapodását szolgálják, és akkor rosszak, ha nem ezt teszik. Sumnernek a moralitásról vallott nézetében tehát nemcsak az van benne, hogy elutasítja az univerzális mércét, hanem egy kifejezetten utilitarista jellegű szociáletika elfogadása is. Amit nem is

---

111 I. m., 94. Sumner ugyanakkor hangsúlyozza, a francia forradalom kapcsán, e normák szívósságát is. „Egy monarchiát köztársasággá alakítani semmiség. Egyének, sőt egész osztályok lenyakazhatók… A viselkedési normák azonban ott rejlenek az emberek szokásaiban, mindennap szükség van rájuk, mindennap élnek velük." (I. m., 251.)

112 I. m., 59. *Expressis verbis* leszögezi: „Az erkölcs kategóriája sohasem határozható meg anélkül, hogy ne vonatkoztatnánk valami önmagán kívül állóra" (i. m., 69–70).

tud ellentmondások nélkül képviselni: etikai relativizmust hirdet, ám a normákat mégis minősíti, amikor „helyes" és „káros" népszokásokról szól – s az ítélkezés alapja a társadalmi hasznosság általa felállított mércéje (i. m., 55–60). Ebbe olyan dolgok, mint a szépség, a költészet vagy a filozófiai ideálok, nem férnek be…[113] Joggal hívja fel a figyelmet McCloskey: Sumner írásaiban egyszer sem jelenik meg egy olyan helyzet, amelyben valami fontosabb a gazdasági szempontoknál… (McCloskey 1964, 46.) Az individuális önzés így válik erkölcsi paranccsá – akárcsak Bernard Mandevillenál a *Méhek meséjé*ben!

A normák alakításában a legjelentősebb szerepe a „történelmi vagy kiválasztott osztályoknak", azaz az elitnek van, a tömeg lényegénél fogva „maradi", s tehetetlenül elfogadja azt az életet, amelybe beleszületett.

> „Tévedés lenne arra következtetni, hogy a tömegek valamiféle titokzatos bölcsességgel vagy ihletettséggel rendelkeznek, amelynek segítségével az osztályok által nekik ajánlottakból kiválogatják mindazt, ami bölcs, helyes és jó" – állapítja meg Sumner, e tekintetben ismét a hagyományos konzervatívokéhoz hasonló pozíciót foglalva el (Sumner 1978, 82).

Minden változás új erőfeszítéseket igényel, s ez terhes a tömeg számára. Míg tehát a fejlődés és a változás elvét az elit képviseli, a tömegek „a társadalom viselkedési normáinak igazi hordózói". Ők a hagyományok letéteményesei.

SZÁZADVÉG Alapítvány

[113] Egyik tanítványától tudjuk, a Yale-en a kari tanács tagjaként szót emelt azért, hogy az általa az alkímiához hasonlított filozófiát száműzzék a tananyagból (Phelps, William Lyon: Előszó; i. m., 14).

Érték és rang a társadalmi piramisban

Az Egyenlőség *(Equality)* című írásában Sumner nyomatékosan hangsúlyozza: azon állítás, miszerint minden ember egyenlő, talán a legsúlyosabb dogmabeli tévedés, amelyet valaha is megfogalmaztak. A tények „ötpercnyi vizsgálata elégséges annak bizonyítására, hogy az emberek roppant sok tekintetben egyenlőtlenek".[114] A *Népszokások*ban ehhez hozzáfűzi, hogy azok, akik az egyenlőség alapján állnak, csakis „reménytelenül vademberek" lehetnek (Sumner 1978, 83)… Az egyes osztályok társadalmi értéke Sumner szerint az értelmi képességükkel arányos. A fiktív társadalmi piramis csúcsára a „lángész" *(genius)* és a „tehetség" *(talent)* adottságaival rendelkezőket állította, s meg volt arról győződve, hogy mindig csak „a társadalom elitje gondolkodik, s a világ gondolkodását ez az elit viszi előre" (i. m., 300). A polgári szabadságjogokat is az e körből kikerülők alkotják meg. Sohasem a tömegek vívták meg azt a harcot, „amelynek révén a civilizált társadalom olyan arénává vált, ahol bizonyos fokig visszaszorították az embernek ember általi kizsákmányolását… Mindez a történelmi és kiválasztott osztályok műve." (I. m., 85.) A piramis legaljára a „fogyatékosok, eltartottak és bűnözők" *(defective, dependent and delinquent elements)* csoportjai kerültek. A tömeget a társadalom „közepével" azonosította, a tömeg és a legalsó helyzetű csoport közé helyezett proletárokról pedig azt írta, hogy ők csupán gyermekeik révén szolgálják a társadalmat.

A sumneri felfogás nemcsak elkerülhetetlennek tartotta a társadalmi egyenlőtlenségek meglétét, hanem kifejezetten pozitívumnak is. Ezzel összefüggésben említendő, hogy Sumner nem osztotta azt az optimizmust, amelyet a század oly sok reformere táplált

---

114 Sumner: *Equality* (Sumner 1980,a 88). Ez a Lee McClung által szerkesztett, jól összeállított kötet tartalmazza Sumner legfontosabb tanulmányait és esszéit.

a szegénység felszámolásának lehetőségét illetően. Meggyőződése volt, hogy a szegénységet nem lehet társadalompolitikai eszközökkel felszámolni. A szegénységben az emberi gyarlóság egyik elkerülhetetlen következményét látta, s illúziónak tartotta, hogy valaha is száműzni lehessen. Sőt! Meggyőződése volt, hogy az erre irányuló erőfeszítések csak az emberek morális süllyedéséhez vezetnek – ezt nyomatékosan hangsúlyozza is az Egy nemes érzés vizsgálata *(An Examination of a Noble Sentiment)* című esszéjében (Sumner 1980a, 212–216). Sokat idézett megállapítása szerint két választása van egy társadalomnak: kiállhat a szabadság, az egyenlőtlenség és a legalkalmasabbak fennmaradása mellett – vagy pedig a szabadság, az egyenlőség és a legalkalmatlanabbak fennmaradása *(survival of the unfittest)* mellett. Szerinte az első a fejlődés útja, a másik viszont a biztos hanyatlásé…

A választási lehetőségek ilyen beállítása a darwinizmust elutasító hagyományos konzervatívoktól idegen. De tegyük ehhez hozzá, hogy még a darwini evolucionizmus eszméjének az elfogadása sem vezetett törvényszerűen erre a következtetésre. Sumner kortársa, az „aranyozott kor" másik jelentős amerikai szociológusa, a *Dinamikus szociológiá*t *(Dynamic Sociology)* 1883-ban publikáló Lester Frank Ward az evolucionista felfogásból kiindulva a verseny helyett az együttműködés és a „szociális kontroll" kiterjesztése mellett érvelt. Thorstein Veblen magyarul is hozzáférhető főművében, *A dologtalan osztály elmélet*ében (*The Theory of the Leisure Class,* 1899) ugyancsak erős kapitalizmuskritikát fogalmazott meg (Veblen 1975).

SZÁZADVÉG Alapítvány

A tőke dicsérete

A legfontosabb jog Sumner szemében a magántulajdonhoz való jog; ennek biztosítása a valódi szabadság *sine qua non* feltétele. Az amerikai gondolkodó éles különbséget tesz a szabadság két fő történeti változata, az „anarchisztikus" és a „polgári" szabadság között (Sumner: *What is Civil Liberty?*; uő 1980c, 109–130). Az előbbi végső soron a „vadak szabadsága"; semmilyen jogbiztonságot nem garantál, s ennélfogva békét sem teremt. Ez az állapot a korlátok hiányával látszólag többnek tűnhet ugyan, ám ténylegesen jóval kevesebb, mint a civilizált ember szabadsága. A korlátozatlan szabadságukért a vadak azzal fizetnek, hogy a természet rabszolgáivá válnak. Ez nem is lehet másként, hiszen jogok nem létezhetnek korlátok nélkül; a „polgári szabadság" a jogintézmények által biztosított szabadság. Ez utóbbi gondolatot Burke és John Adams is vallotta, a Szabadság és tulajdon *(Liberty and Property)* című tanulmányában viszont ennél tovább lép Sumner, jól tükrözve a *laissez faire* szemlélet prioritásait. Nemcsak azt szögezi le ugyanis, amit Kölcsey Ferenc is hangsúlyozott a reformkorban, nevezetesen, hogy szabadság és tulajdon összetartozik, hanem azt is állítja, hogy a tulajdon védelmében a civilizáció kész a szabadságot is feláldozni (Sumner 1980d, 175). A szabadság más formáinak tehát a háttérbe kell szorulniuk, ha a gazdaság szabadsága ezt megkívánja. A gazdasági szabadságnál nincs értékesebb kincse a társadalomnak, fejtette ki számos írásában Sumner, megelőlegezve Milton Friedmannak a *Kapitalizmus és szabadság* lapjain kifejtett érvelését. A „*laissez faire* konzervatívok" szemében az állam legfőbb feladata a gazdasági szabadság védelme volt – ez a gondolat a mai neoliberalizmus képviselőinél is visszaköszön.

A magántulajdon védelmének a középpontba állítása el is vezet a sumneri társadalomelmélet kulcspontjához, a tőke szerepéről alkotott értékeléséhez. A tőke „metafizikai" dimenziója számos írásában megjelenik; a legjobban rendszerezett összefoglalást.

A tőke hatalma és jótékonysága *(The Power and Beneficence of Capital)* címmel 1899-ben publikált, gyakran idézett tanulmánya nyújtja (i. m., 337–353). Beszédes cím! Sumner számos alkalommal fejtette ki azt a meggyőződését, hogy míg a „klasszikus" civilizáció a (rab)szolgamunkára épült, a „modern" civilizáció a tőkére. A baj szerinte az, hogy ezt sokan nem ismerik föl, s folyamatosan elégedetlenkednek a tőke növekvő szerepe miatt. „Sosem láttam még olyan verset, amelyet egy banki befektetőről írtak" – jegyzi meg keserűen, pedig szerinte ez legalább olyan méltó téma lenne, mint a szerelmesek és a hősök történetei. Valójában az az ember a civilizáció hőse, aki befektet a bankba – vélte.[115] Ő ugyanis közreműködik a tőke felhalmozásában, ami nélkülözhetetlen mindahhoz, amit e földön szeretnénk elérni. A gazdagok a társadalom leghasznosabb tagjai – sugallta *Amivel a társadalmi osztályok egymásnak tartoznak* (*What Social Classes Owe to Each Other*, 1883) című kis könyvében. Hozzátéve, hogy az egyházak számlájára írhatók a jómódúakkal szembeni káros, a szegénységet pártoló előítéletek (Sumner 1883, 45).

A haladásnak a XIX. században oly népszerű gondolata Sumner számára tehát azonos volt a tőkefelhalmozás folyamatával. A közgondolkodás mégis azt tartja, panaszolta, hogy nemes dolog költeni a pénzt, ám annál kevésbé nemesek a pénz megtakarítására irányuló erőfeszítések... A tőke jótékonyságáról írott tanulmányban ezért kategorikusan kijelenti: „Az az eszköz, amelynek révén az ember a kezdetektől fogva a civilizáció fejlődésének minden egyes lépését kiharcolta és megtette, a tőke."[116] Nem az eszmék adják a fejlődés hajtóerejét, hanem a tőke! – fogalmazódik meg tehát a kö-

SZÁZADVÉG Alapítvány

115 *„The savings bank depositor is a hero of civilization"* (i. m., 345).

116 *„The instrumentality by which, from the beginning, man has won and held every step of this development of civilization is capital"* (Sumner: *The Power and Beneficence of Capital;* uő 1980e, 341).

vetkeztetés, amely sokat elmond a *laissez faire* szemlélet értékrendjéről – és a hagyományos konzervativizmustól való távolságáról.[117]

Az érvelés az olvasónak gyorsan eszébe juttatja Marxot – s valóban, Lee McClung utal is arra, hogy Sumner álláspontja közel állt e tekintetben Marx gazdasági determinizmusához (*Introduction to the Transaction Edition;* Lee McClung 1980, xix). A Szociológiai tévtanok *(Sociological Fallacies)* című írásában azt a gondolatot is megfogalmazza Sumner, hogy nagy tévedés azt gondolni, a tőkéből csak a tulajdonosának van haszna; a tulajdonos csupán egy kis hányadot tud felhasználni a tőke gyümölcseiből, a többinek a közösség egésze a haszonélvezője (i. m., 360). Végső soron a polgári szabadság kivívása is a tőkefelhalmozás gyümölcse e megközelítésben. Katasztrofális következményekhez vezetne tehát, emeli ki, ha a törvényhozók elfogadnák és dogmákként kezelnék a tőkeellenes tanokat. Ennek a veszélye azonban nem állt fenn Amerikában: a Legfelsőbb Bíróság Stephen Field bíró irányításával sorra hozta a XIX. század utolsó harmadában a sumneri útmutatással megegyező döntéseket…[118]

Egy dolog azonban a tőke szorgos gyűjtésének a pártolása, s egy másik, hogy vajon előnyös-e, ha a tőke egyre kevesebb kézben összpontosul. Ahogy fentebb már utaltunk rá, a XIX. század utolsó harmadában a tőke koncentrációja igen nagy mértékben előre haladt az Egyesült Államokban – ez a kérdés tehát roppant éles belpolitikai viták kontextusában merült fel. Paradox módon épp a szabad verseny eszméjére hivatkozva léptek színre és erősödtek meg a versenyt erőteljesen korlátozó monopóliumok, amelyek új karaktert adtak az amerikai kapitalizmusnak. A szociáldarwinizmus eszmekörét felkaroló Sumner számára a válasz nem volt kétséges.

---

[117] Uo. „Egyesek szerint az eszmék és a filozófia irányítja az emberek ügyeit. Az eszmék azonban másodlagos jelentőségűek."

[118] Stephen Field „sumneriánus" bírói tevékenységéhez lásd: McCloskey 1964, 73–103.

Érvelését érdemes idézni A tőke hatalma és jótékonysága című írásából.

> „Merő ostobaság ezeket a jelenségeket úgy fogadni, hogy jajveszékelünk a nagy vagyonok kevés kézben történő összpontosulásának veszélyeiről. E jelenségek kialakulása önmagában bizonyíték arra, hogy olyan feladatokat kell megoldanunk, amelyek nagyarányú tőkekoncentrációt igényelnek. Mi több, ahhoz, hogy hatékonyan működhessen a tőke, kevesek kezében kell lennie, azon egyszerű oknál fogva, hogy csak nagyon kevés ember képes a koncentrált tőkét irányítani… S azokat, akik képesek hatalmas vállalatok megszervezésére és nagy mennyiségű tőke irányítására, természetes módon, nem pedig politikai szelekció révén kell kiválasztani." (*The Power and Beneficence of Capital;* i. m., 351.)

A „*laissez faire* konzervativizmus" e ponton önmagával is ellentétbe került, hiszen a monopóliumok melletti kiállással *de facto* jóváhagyta a verseny szabadságának a korlátozását. Életművének kutatóitól tudjuk, hogy Sumner személy szerint nem is nagyon lelkesedett a luxuséletmódot folytató dúsgazdag milliomosokért, sokkal többre tartotta a kizárólag saját erőfeszítéseire támaszkodó, takarékoskodó, puritán mentalitású kisvállalkozót, de saját érvrendszere nem hagyott számára más választást, mint hogy kiálljon „az ipar kapitányai" mellett is.[119] Valójában adós maradt annak a magyarázatával, hogy az állam ugyan miért nem avatkozhat be a verseny feltételeinek helyreállításával – amiként ezt a kongresszus, mint említettük, meg is próbálta az 1890-es Sherman-törvénnyel.

Érdemes ugyanakkor hozzáfűzni, hogy elmarasztalta viszont a plutokráciát, amelyet megkülönböztetett a demokráciától. A plutokrácia és a demokrácia konfliktusa című tanulmányában a plu-

---

[119] Az igazi minta számára az „elfelejtett ember", vagyis a „kisember" volt: *The Forgotten Man* című híres esszéjében *self-made man* apjának állított emléket.

tokratát úgy határozza meg, mint az olyan embert, „aki a tőke birtoklását nem gazdasági, hanem politikai célokra kívánja felhasználni" (*The Conflict of Plutocracy and Democracy*; Sumner 1980f, 298). Ahelyett, hogy az iparba vagy a mezőgazdaságba fektetné a tőkét, arra törekszik, hogy a törvényhozás révén manipulálja a piacot. Ahelyett például, hogy munkásokat alkalmazna, lobbistákat bérel fel. A plutokrácia rossz dolog, és Sumner sajnálkozva állapítja meg, hogy a civilizált országokban mindenütt előretört. A demokráciát fenntartó pártrendszer ugyanis remekül szolgálhatja a plutokrácia céljait, mert a pártok anyagi háttere jórészt titokban marad, s az apparátusok tevékenységét a nyilvánosságnak nincs módja ellenőrizni (i. m., 299). Ez pedig széles lehetőségeket kínál a kitűnő szervezettséggel fellépő plutokratáknak arra, hogy manipulálják az államot.

E gondolatot még tovább viszi Sumner a Szociális háború a demokráciában *(Social War in Democracy)* című írásában, kifejtve, hogy a demokráciában az államot nemcsak a proletariátus törekvései fenyegetik, hanem az a veszély is, hogy az állam intézményeit a plutokrácia a saját önző céljaira használja fel. A dilemmát igen pontosan így foglalja össze: „Egyik oldalon egy büszke és erős plutokráciával, a másikon pedig egy éhes proletariátussal megtalálja-e vajon a demokrácia az emberi mohóság és szenvedély kordában tartásának eszközeit?" (Sumner 1980g, 316.) Sumner a plutokrácia elmarasztalásából is arra a következtetésre jut, hogy az államnak a lehető legkevesebbet szabad vállalnia.

> „A bölcs politika e tekintetben az, állapítja meg, hogy, amennyire csak lehet, minimalizáljuk az állam és az ipar közötti kapcsolatokat. Amíg fennállnak ilyen jellegű kapcsolatok, minden ipari érdek kénytelen kisebb vagy nagyobb mértékben a plutokrácia módszereit alkalmazni." (I. m., 300.)

Paradox módon Marxhoz hasonlóan ő is azon a véleményen volt, hogy a társadalmat alkotó csoportoknak és osztályoknak a vetélke-

désében az állam mindig a győztesek zsákmányává válik, ezért az államtól nem várható, hogy a köz érdekét szem előtt tartó döntéseket hozzon. Az államot ezért úgy kell megvédeni a csoportérdekeknek való alárendelődéstől, hogy minimalizálják. Az állam és a piac elválasztása című esszéjében úgy fogalmaz, hogy az amerikai demokrácia addigi legnagyobb eredménye az állam és az egyház teljes szétválasztása volt – a demokráciának most arra kell törekednie, hogy a piacot is válasszák el az államtól (*Separation of State and Market;* i. m., 310).

Sumner szerepét vizsgálva először is azt érdemes kiemelni, hogy munkássága inkább tükrözte, mint alakította kora gondolkodását. Több kommentátorával egyetértésben azt mondhatjuk, hogy leginkább talán az különböztette meg őt a nézeteivel rokonszenvezőktől, hogy mindenkinél nyíltabban (és persze a többieknél magasabb színvonalon) képviselte a szociáldarwinista ihletettségű „*laissez faire* konzervativizmus" elveit. A *Zeitgeist*, a kor szelleme már mélyen materialista volt, de az amerikai közvélemény mégsem szeretett nyíltan szembenézni ennek a nemkívánatos következményeivel. Sumner viszont mindennemű szentimentalizmus nélkül, őszintén hirdette a szabad verseny, a tőke és a tőkések dicséretét. Sok összefüggést jó szemmel diagnosztizált, alapos etnográfiai és szociológiai vizsgálódásai pedig még sok mindenre felhívhatták volna a figyelmét, de ő elzárkózott a világnézetébe nem illeszkedő következtetések levonásától. A nem anyagi jellegű tényezők iránt nagymértékben érzéketlen volt; joggal írja McCloskey, hogy Sumner nem is értett meg más nyelvet, mint az „aranyozott korét" (McCloskey 1964, 32). Aligha véletlen, hogy apostollá és mintává vált a XX. század libertárius gondolkodói számára.

VIII. A kultúra konzervatív védelmezője: Henry Adams

Bár a „*laissez faire* konzervativizmus" a XIX. század utolsó negyedére meghódította az amerikai jobboldalt, nem minden konzervatív osztotta az értékeit. Éles szemű és önálló gondolkodású értelmiségiek egy kicsiny csoportja, tudatosan vagy kevésbé tudatosan, Burke és Adams nézeteire támaszkodva elutasította a progresszió délibábját és a materialista szemlélet csábítását. Őket a tömegdemokrácia eszméje sem ejtette rabul; nem vetették ugyan el a demokráciát, de a lelkük mélyén patrícius „elitisták" maradtak, és sosem békültek meg Jackson politikai örökségével. Az ő konzervativizmusuk a nyugati civilizáció múltjának a tiszteletére épült, továbbá a szélsőséges individualizmus és a könyörtelen versengés helyett a hagyományokat és a harmóniára törekvést részesítették előnyben. A vezetésre méltó elitet nem a plutokráciában látták, és a fejlődést sem a tőkefelhalmozás nagyságrendjével mérték: a kulturális-művészeti eredményeket sokkal többre tartották az ipari termelés mutatóinál. Nem kívántak belenyugodni abba, hogy a tömegdemokrácia a gondolatok felett is legitimálja a többség uralmát. A zabolátlan piaci versenyt a magaskultúra rombolásával vádolták – e kapitalizmuskritikát ma sem könnyű cáfolni… Azt is tegyük hozzá, hogy a XIX. század végén a kultúra számukra mindenekelőtt az európai kultúrát jelentette – ennek a megőrzését és képviseletét tekintették hivatásuknak. Kicsit mintha valamennyi-

en osztották volna a korszak világhírű írójának, Henry Jamesnek a szemléletét: ő a hagyományokkal átszőtt, kifinomultan kulturált Óvilágot szembeállította a nyersnek és vulgárisnak talált Amerikával, amelyből nagyon hiányolta a repkény borította romokat, a múzeumokat és a híres középiskolákat. Az ő szemükben – a nagy műveltségű szerkesztő és harvardi professzor, Charles Eliot Norton szavaival – a polgárháború utáni Amerika szellemi tekintetben „a középszerűség paradicsomává" vált.

A „másként gondolkodó" konzervatívok – Rossiter terminológiájával a „konzervatív kisebbséghez tartozók" – természetesen csekély támogatásra számíthattak, hiszen nézeteik lényegileg szemben álltak a korszakot uraló, a korlátlan fejlődés lehetőségébe szinte beleszédülő *laissez faire* mentalitással. Az ő felfogásukról valóban el lehetett mondani, amit Rossiter a könyve alcímében kiemelt: „hálátlan meggyőződés" volt *(the thankless persuasion)*… Munkásságuk jelentőségét mégis nehéz lenne túlbecsülni: ébren tartották a klasszikus konzervatív hagyományt. Azzal a jobboldallal szemben is, amely hűtlen lett hozzá. Ennek a tradíciónak csak a keleti part patinás egyetemein és néhány olyan tekintélyes értelmiségi folyóiratban volt szilárd pozíciója, mint az *Atlantic Monthly*, az akkoriban elkötelezetten konzervatív *Nation* és a *North American Review*. Az alábbiakban e „kisebbség" legjelesebb képviselőivel, a vállalkozások korában a kultúrába menekülő, a fősodorral szembeforduló konzervatívokkal foglalkozunk.[120] Közéjük tartozott – James Russell Lowell, a fentebb említett Charles Eliot Norton és mások mellett – a századforduló konzervativizmusának talán legjelentősebb alakja, Henry Adams is.

[120] Joggal emeli ki Békés Márton is, hogy az amerikai konzervativizmuson belül a „kulturális konzervativizmus" hagyományosan kiemelkedő szerepet játszott (Békés 2008a, 108).

Az amerikai Tocqueville

Henry Adams (1838–1918) nem tartozott azok közé, akiket a polgárháború utáni változások optimistává tettek: a legkevésbé sem osztozott az „aranyozott kor" iránti lelkesedésben, ellenkezőleg. Az évek múltával egyre inkább idegennek érezte magát a saját hazájában, mert mind kevésbé tudott azonosulni az amerikai közgondolkodást eluraló materialista értékekkel. Életművének egyik kutatója, David Contosta szerint Henry Adams minden munkájában az „amerikai kísérlet" értelmét kutatta – s egyre erősebb kétség gyötörte, hogy Amerika vajon be tudja-e tölteni történelmi hivatását (Contosta 1980, 1). Ifjúkori illúzióitól megszabadulva egyre szkeptikusabban tekintett a jövőbe, mert nem találta, bár szenvedélyesen kereste a fejlődés lehetőségét, s így arra a következtetésre jutott, hogy a rend csak álom: a természet igazi törvénye a káosz… Pesszimizmusa Schopenhauerével vetekedett. Konzervativizmusát Kirk annak az embernek a viselkedéséhez hasonlította, aki tudja, hogy egy olyan lejtőre került, ahonnan nincs mód a visszafordulásra; egy pillanatra meg lehet ugyan állni, bizonyos lépésekkel ideig-óráig akár még halogatni is lehet a zuhanást, ám a vég nem kerülhető el (Kirk 2008, 311).

Henry Adams abban a gazdag és tekintélyes bostoni „brahmin" családban született, amely két államfőt is adott az országnak: dédapját, az e munkában is tárgyalt John Adamst, aki az USA második, valamint nagyapját, John Quincy Adamst, aki az ország hatodik elnöke lett. A születésekor ily módon igazán szerencsés lapot osztott neki a sors, ám, valószínűleg épp emiatt, egész életében feszélyezte az a gondolat, hogy a családi elvárásoknak nem tud igazán megfelelni.[121] Saját közéleti és irodalmi pályafutását – mintegy visszatükrözve a századvég csalódott konzervatívjainak

[121] Henry Adams legrészletesebb életrajza: Samuels 1989.

az életérzését – kudarcok sorozatának minősítette, önmagát pedig „a kudarc bajnokaként" jellemezte. Ez az értékelés azonban nem állja meg a helyét, még ha talán túloz is Kirk, amikor azt írja, Henry Adamst akár az amerikai civilizáció egyik csúcspontjának is lehetne nevezni.[122]

Számos kortársához hasonlóan egyetemi (Harvard) tanulmányai után ő is Európába utazott, majd apja magántitkára lett. Charles Henry Adamst 1861-ben londoni nagykövetté nevezték ki, s fia ide is elkísérte – a polgárháború időszakában álnéven tudósította a *New York Times*t a szigetországból. 1870-ben felkérték arra, hogy középkori történelmet oktasson a Harvardon, s ebben az évben a tekintélyes *North American Review* főszerkesztői posztját is elvállalta. Hét évvel később az egyetemi oktatással és a szerkesztői munkával egyaránt szakít, hogy minden erejét a történelmi kutatásnak szentelhesse. A nyolcvanas években kilenc kötetben feldolgozta hazája történetét Jefferson és Madison elnöksége alatt, s közben írt egy nagy sikerű regényt is az amerikai politika korruptságáról. 1900-tól egyre több időt töltött Franciaországban, ahol a középkor szellemének és művészetének a hatása alá került – ez ihlette a *Mont-Saint-Michel és Chartres* megírására. Életművére a koronát híres önéletrajzi műve, a *Henry Adams iskolája* tette fel, egy olyan önéletrajz, amelynek a főszereplője nem is annyira saját maga, mint inkább a XIX. századi Amerika.

Látásmódja, amely bizonyára nem választható el társadalmi hátterétől, sokban hasonlít Tocqueville-éhoz; Robert Dawidoff benne fedezte fel a neves francia gondolkodó első igazi amerikai követőjét (Dawidoff 1992, 31–74). A francia arisztokratához hasonlóan a bostoni patrícius sem utasította el eleve a demokrácia eszméjét – de nagyon sok fenntartást fogalmazott meg vele kapcsolatban. Azt is mondhatjuk, hogy Henry Adams a demokrácia demisztifikálására

---

122 *„A case might be made that Henry Adams represents the zenith of American civilization"* (Kirk 2008, 311).

törekedett, vagyis arra, hogy annak olyan tartalmat tulajdonítsunk, amelyről érdemi diskurzust lehet folytatni: a kritika nélküli bálványozást nem tekintette járható útnak. Az ő dilemmája, akárcsak Tocqueville többi amerikai követőjéé, abban foglalható össze, hogy tudta ugyan, a tömeg az intellektuális szabadság ellensége, feladatát mégis az amerikai demokrácia fenntartásában látta. Kész volt tehát elfogadni a demokráciát, mert azt tekintette a szabadság garanciájának, ám a demokrácia társadalmi és, még inkább, kulturális következményeit igen kritikusan ítélte meg.

A jeffersoni elvek bírálata

Tocqueville nem osztotta a francia felvilágosodás optimista emberképét – s ez mélyen idegen volt Henry Adamstől is. Hogy mennyire, azt jól tükrözi nagyszabású történeti munkája, amely az emberi természetben bízó jeles demokrata, Thomas Jefferson tevékenységét vetette kritikus vizsgálat alá. Több mint tízéves anyaggyűjtés után a teljes, kilenc kötetből álló munka 1891-re jelent meg.[123] Ebben arra vállalkozott, hogy feldolgozza az Egyesült Államok történetét Jefferson és Madison elnöksége alatt *(History of the United States during the Administrations of Thomas Jefferson and James Madison I–IX.).*

Kiindulópontja az a feltevés volt, hogy Jefferson és Madison – dédapja egykori politikai ellenfelei – elnökségének évei (1801–1817) azért különlegesen fontos szakasz a köztársaság történetében, mert a föderalista uralom után mintegy tesztelték a liberális

[123] A Jefferson első elnökségére vonatkozó fejezeteket magyarul is kiadták: Adams, Henry 1986.

republikanizmus elveinek az érvényesíthetőségét. John Adams és a föderalisták az emberi természetet pesszimistán ítélték meg, és emiatt tekintették nélkülözhetetlennek az erős központi kormányzatot. Jefferson és Madison viszont erről ellentétesen vélekedtek. A nagyszabású munka azt a hipotézist kívánta bizonyítani, hogy a két – emberileg egyébként kiváló – államférfinak az ember javíthatóságáról alkotott optimista felfogása szükségszerűen kudarcot vallott: Jeffersonnak és Madisonnak félre kellett tenniük eredeti demokratikus elveiket, s úgy kellett kormányozniuk, mint a föderalistáknak (Contosta 1980, 83–85).

Az első hat fejezet részletes képet ad arról, hogy miként is nézett ki az Egyesült Államok 1800-ban, és milyen feladatok vártak rá. Sokatmondó, hogy miben látta Adams a legnagyobb nehézséget. A földrajzi széttagoltságon és az úthálózat hiányán túlmenően abban, hogy a fejlődés érdekében meg kellett törni a „köznép tehetetlenségét" *(popular inertia),* méghozzá anélkül, hogy az országnak „útmutatásra alkalmas tudósosztálya és a kísérlet eszközeit biztosító vagyonos osztálya lett volna" (Adams, Henry 1986, 63). E feladatot a demokrácia keretei között kellett végrehajtani: felülről diktált lépések nem jöhettek szóba, mindenhez a szavazók voksaira volt szükség.

Az „amerikai kísérlet" kifejezetten demokratikus alapokra történő helyezésének a legjelentősebb szószólója Thomas Jefferson volt. Az ő politikai filozófiáját illetően Henry Adams kiemeli: Jefferson a nemzeti törekvéseknél többre vágyott; „nézetei az ember egész jövőjét felölelték". Idealistaként túllépett azon, hogy az Egyesült Államok éppolyan nemzet legyen, mint Anglia vagy Franciaország. „Olyan idő eljövetelében reménykedett, amikor a világ uralkodó érdekei többé nem helyi érdekek lesznek, hanem egyetemessé válnak, amikor érdektelennek minősülnek a határkérdések és a nemzeti kérdések…" (I. m., 121.) Jefferson őszinte meggyőződéssel osztotta a felvilágosodás korának illúzióit, amelyek viszont idegenek voltak John és Henry Adams számára egyaránt. Mélyen hitt abban, hogy az anyagi fejlődés az ember erkölcsi tökéletesedését is

maga után fogja vonni – a két Adams ebben sem bízott. De nem értettek egyet Új-Anglia azon konzervatívjaival sem, akik a demokrácia elveinek az elutasításában egészen odáig mentek, hogy kijelentsék: „Inkább Európa legrosszabb despotizmusát…" (i. m., 147). A történész Adams a középutat választó Tocqueville-hoz állt közel, aki nyíltan bevallotta, hogy szenvedélyesen szereti a szabadságot, de a demokráciát nem…

Elképzeléseinek megvalósítása érdekében – legalábbis Henry Adams interpretációjában – Jefferson radikálisan szakítani kívánt a föderalizmus szellemi és intézményi örökségével. A munkában részletesen leírja, hogy miként távolították el az állami hivatalokból mindenütt a föderalisták embereit, s ezt azután a bíróságok elleni koncentrált támadás követette. Jefferson híveinek az új csatakiáltása, a John Marshall vezette Legfelsőbb Bíróságra célozva, így hangzott: „Mint egy várba, úgy vonultak vissza a bíróságra… A föderalizmus maradványait őrzik ott, azt táplálják az államkincstárból, és megsemmisítik ebből az ütegből a republikanizmus minden vívmányát." (I. m., 206.) A legkeményebb bírálatot azonban Louisiana megvásárlása kapcsán kapta a Jefferson-kormányzat. Ezt a nagy kiterjedésű területet 1803-ban vette meg a washingtoni szövetségi kormány Napóleon Franciaországától. Az alkotmány nem tartalmazott rendelkezést arra nézve, hogy tulajdonképpen van-e erre joga. A súlyos alkotmányjogi dilemmákat felvető, valójában az unió jövőjét érintő kérdés kapcsán élesen összecsaptak a föderalista és az antiföderalista, Henry Adams által republikánusnak nevezett elvek. Az utóbbiak hagyományosan a szövetségi kormányzat jogkörének a minimalizálása mellett álltak ki, így rájuk hivatkozva nehéz lett volna keresztülvinni e lépést. Ezért hangsúlyozza Henry Adams a Louisiana-vitáról szóló fejezetben: „Elérkezett tehát a republikánus elvek nagy pillanata" (i. m., 369).

A liberális elvek azonban nem bizonyultak alkalmasnak a születő nemzet számára. Jefferson pénzügyminisztere, Albert Gallatin a föderalistáktól kölcsönzött „realista" érvekkel védte a területszerzést, azt hangsúlyozva, hogy az amerikai nemzetnek „elide-

geníthetetlen joga a területszerzés". Ebben a kritikus helyzetben Jefferson maga is „a központosítás nyelvén beszélt", oly módon, amelyet korábban ő és a pártja is elutasított volna. Valójában az történt tehát, állapítja meg a történész Adams, hogy

> „Jefferson megvásárolt egy idegen gyarmatot annak beleegyezése nélkül és akarata ellenére, s olyan törvénnyel annektálta az Egyesült Államokba, melyről maga mondta, hogy üres papírrá változtatja az alkotmányt…" (I. m., 396.) S levonja a következtetést is: „Ez a fajta okoskodás a virginiai republikánusok szájából, akik azt ígérve kértek és kaptak hatalmat a néptől, hogy tartózkodni fognak a kifejezetten át nem ruházott hatalmak használatától, új korszak beköszöntését jelezte." (I. m., 364.)

Az unió irányításának liberális-demokratikus kísérlete tehát kudarcot vallott. Mi sem mutatja jobban az eredeti elképzelések csődjét, mint hogy amikor másodjára is elnökké választották Jeffersont, programadó beiktatási beszédében már látványosan szakított régi felfogásával. Nem beszélt többé bölcs és mértékletes kormányról, „mely visszatartja az embereket attól, hogy egymás kárára legyenek, egyébként viszont hagyja, hogy szabadon irányítsák saját hasznos és javító tevékenységüket…" – ehelyett az erősebb központi kormányzat és az aktív, a „belső fejlesztésekre" áldozó állam koncepcióját karolta fel (i. m., 513). Joggal emeli ki tehát az utószóban Kodolányi Gyula, hogy „Hamilton gondolatai valósultak meg Jefferson kezében, a nagy banktőke és az ipari koncentráció gondolatai annak a fiziokrata demokratának a kezében, aki a szabad kistulajdonosok eszményi társadalmának álmodta meg a jövő Amerikáját" (Kodolányi Gyula: Utószó; i. m., 547). S e sorok szerzője abban is egyetért vele, hogy a jeffersoni elvek feladásának folyamatát ragyogóan elemzi Henry Adams munkája. Lényegében azt bizonyította be olvasóinak, hogy az amerikaiak sem mentesülnek az emberi természet általános sajátosságainak a következményeitől. Talán ez a tárgyi-

lagosság magyarázza, hogy a munka népszerűsége, szerzőjének bánatára, meg sem közelítette George Bancroft patrióta-romantikus hangvételű USA-történetét…

A demokrácia regénye

A történeti művében képviselt elveit kortárs kontextusba is beágyazta Henry Adams, igazi konzervatív módon a múltat és a jelent egy szállá szőve. Az amerikai demokráciához fűzött egyik legfontosabb kommentárja – kissé rendhagyó megoldásként – egy szépirodalmi alkotás volt, egy regény, amelyet 1880-ban publikált *Demokrácia (Democracy)* címmel. (A politikai gondolkodók eszköztárában ritkaságnak számít ugyan ez a műfaj, de semmiképp sem példátlan: gondoljunk csak Benjamin Disraeli nagy hatású politikai regényeire.) A komoly sikert arató művel a demokrácia gépezetébe kívánt betekintést nyújtani, a washingtoni politika érzékletes bemutatásával – a hátteret a feljebb már említett, „grantizmusnak" is elkeresztelt politikai korrupció szolgáltatta, amelyet a gyengekezű Grant elnöksége (1869–1877) tett addig példátlan méretűvé. A neves olasz politikatudós, Sartori írja, hogy a demokrácia lényegében azt a követelést támasztja, hogy a nem választottak érdemekkel alá nem támasztott uralmát azok uralma váltsa fel, akiket „jobbnak" tekintenek – a demokrácia tehát valamilyen értékelvet akar bevezetni a véletlen elve helyett (Sartori 1999, 81). Henry Adams azt hiányolja, hogy a többségi elv mögül szinte teljesen eltűnik az érték eszméje, a demokratikus választás nem jelent semmilyen minőségi szelekciót.

A történet főhőse, Mrs. Lee, egy harmincéves, csinos és jómódú New York-i özvegyasszony tudatosan azzal a szándékkal érkezik a szövetségi fővárosba, hogy a lehető legközelebbről ismerkedjen

meg a politikai gépezettel. A szerző így ír főhősének, Madeleinenek a céljáról: „ A saját szemével akarta látni az elsődleges erők működését… Mindenáron arra törekedett, hogy a demokrácia és a kormányzás nagy amerikai titkának a mélyére hatoljon."[124]

A regényben az amerikai politikát a nagy hatalmú Silas Ratcliffe, az elnöki posztra pályázó illinoisi szenátor testesíti meg; Madeleine szemében „ő volt az amerikai politika főpapja". Ratcliffe udvarolni kezd a hölgynek – s az amerikai álom lassan, de biztosan rémálommá válik. A főhősnőnek egyre több kétsége támad a férfi őszinteségét és a köz java iránti elkötelezettségét illetően, s eközben az olvasó egy nem éppen hízelgő képet kap a Washingtonban zajló politikai életről. A legkeményebb igazságokat a Madeleine szalonjába járó társaság idegen tagjával, a Bulgáriát képviselő öreg és tapasztalt Jacobi báróval mondatja ki az író. „Vajon örökre rablók és gazemberek kényének-kedvének leszünk kiszolgáltatva? A tisztességes kormányzat lehetetlenség a demokráciában?" – teszi fel ezután a kérdést a főhősnő egyik este. A báró erre egy másik kérdéssel felel: ugyan miért gondolják az amerikaiak azt, hogy ők jobbak másoknál? „Önök, amerikaiak azt hiszik, hogy mentesek az általános törvényszerűségektől. Nem törődnek a tapasztalattal." (Adams, Henry 1952, 50.) Sőt! Bármerre járt, mondja az öreg diplomata, mindenütt találkozott korrupcióval, de sehol se többel, mint épp Amerikában. S ehhez gúnyosan hozzáfűzi: amikor a szenátorok azt állítják, hogy a civilizált világ élén járó Egyesült Államoknak nincs semmi tanulnivalója a korrupt Európától, igazuk van! Amerikának ugyanis nincs szüksége mások példájára. „Az Egyesült Államok korruptabb lesz, mint Róma Caligula idején, korruptabb, mint az egyház X. Leó alatt, és korruptabb, mint Franciaország a régens uralma idején" – jelentette ki Jacobi báró (i. m., 51).

---

124 *„She wanted to see with her own eyes the action of primary forces… She was bent upon getting to the heart of the great American mystery of democracy and government."* (Adams, Henry 1952, 9.)

Madeleine kétségeit végül a teljes kiábrándulás váltja fel. Kiderül, hogy a demokratikus politikusok egyetlen következetesen alkalmazott elve az elvek hiánya *(their principle must be the want of principle),* a kezét megkérő Ratcliffe-et pedig egy gőzhajózási társaság hatalmas összeggel vesztegette meg. Madeleine így belelátott a demokratikus kormányzat mélyébe, s azt találta, hogy az „nem több mint a kormányzat bármilyen más fajtája".[125] A szenátor kikosarazása után úgy dönt, hogy inkább az Óvilágba utazik. „Egyiptomba akarok menni. A demokrácia összetörte az idegrendszeremet" – jelenti ki a regény végén.[126] A demokrácia ölelése éppoly veszélyes dolog tehát, mint amilyen a Ratcliffe-fel kötött házasság lett volna. Az illúzióknak nincs helye: a demokráciát bénító emberi gyarlóságoktól, amelyek feltételezése a konzervatív világszemlélet egyik sarokpontja, az amerikai nép sem mentes. Így pedig a demokrácia sem lehet más, mint egy vulgáris és korrupt rendszer.

John Adams dédunokája azonban nemcsak a jeffersoni demokráciafelfogással vitázott, hanem idegen volt tőle a „nagy banktőke és az ipari koncentráció" szempontjait előtérbe állító hamiltoni örökség is. 1893-ban súlyos válság rázta meg a világgazdaságot, az Egyesült Államokat pedig különösen. Ennek nyomán Henry Adams, akit anyagi tekintetben személyesen is érintett a krízis, igen pesszimista következtetésekre jutott a kapitalizmus jövőjét illetően. Ebben az időszakban olvasta el Marx *Tőké*jét is, amelyről feljegyezte: „Sosem bukkantam még könyvre, amelyből ilyen sokat tanultam, s amelynek a következtetéseivel ilyen kevéssé értettem egyet." (Samuels 1989, 300.) Úgy látta, az „amerikai kísérlet" kudarcot vallott, s ezt az egész nyugati világ hanyatlásával hozta összefüggésbe. A bajok forrását a pénzügyi és ipari érdekek kizárólagos uralomra jutásában látta; e fejlemény olyan heves ellenérzést

---

125 *„She got to the bottom of this business of democratic government and found out that it was nothing more than government of any other kind"* (i. m., 225).

126 *„Democracy has shaken my nerves to pieces…"* (i. m., 243).

váltott ki belőle, hogy nemcsak megjósolta ennek a rendszernek az összeomlását, hanem egyre jobban kívánta is. Véleményét csak megerősítette testvérének, Brooks Adamsnek a nagy sikerű könyve, amely azt állította, hogy a sorozatos válságok végül maguk alá fogják temetni az egész nyugati civilizációt (*The Law of Civilization and Decay*, 1896).

A középkor vonzásában: a Szűz és a dinamó

E háttér ismerete nélkül nehéz lenne megérteni, miért fordult Henry Adams figyelme mind nagyobb mértékben a középkor felé. 1895-től egyre több időt töltött Franciaországban, s itt valósággal rabul ejtette a középkor szellemisége, amelyet a legjobban a nagyszerű gótikus katedrálisok és az apátságok szimbolizáltak a számára. Egyetértve a neves angol esztéta, John Ruskin és a svájci történész, Jacob Burckhardt felfogásával, maga is abból indult ki, hogy egy történelmi korszakot a művészete alapján lehet a legjobban megérteni. Franciaországi élményei ihlették a *Mont-Saint-Michel és Chartres* (*Mont-Saint-Michel and Chartres,* 1905) című könyvének megírására, amely részletes útikalauz formájában tárta saját kora elé a „sötétnek" mondott középkor értékeit. Közülük a legfontosabbnak azt találta, hogy a vallás szerves egységet teremtett, harmóniát, amelyet az újkor évszázadai fokozatosan felbomlasztottak; a célt adó és rendet biztosító egység *(unity)* helyére a belső ellentmondásokkal terhelt sokféleség *(multiplicity)* került. Ahogy a cím is jelzi, e művének középpontjába a gótikus építészet két kiemelkedő és világszerte csodált alkotása került, a mont-saint-micheli apátság, és a legszebb katedrálisok egyike, a chartres-i.

A normandiai tengerparton, Szent Mihály hegyén emelt apátság Adams szemében a világ egységének az elvét tükrözte. Így írt az épü-

letegyüttes „üzenetéről": „Az egyház és az állam, Isten és az ember, a béke és a háború, az élet és a halál, a jó és a rossz egységét fejezte ki, s megoldotta az univerzum összes gondját..." A világ itt „evidens, magától értetődő, szent harmóniában van – fűzte hozzá".[127]

A sátánt legyőző Szent Mihály arkangyalnak a legmagasabb toronyra helyezett szárnyas szobra, amely valósággal uralja a kolostort, Adams számára a harcos, a katona és a pap együttműködését megvalósító egyházat *(Church Militant)* jelenítette meg. A „Csodának" is nevezett gótikus apátság Istennek és az embernek olyan „merész és erős szövetségét" szimbolizálja, amilyet még sosem jelenített meg a művészet.

Mont-Saint-Michelnél is mélyebb hatást tett azonban Adamsre a Beauce síkságából égbe nyúló felkiáltójelként kiemelkedő chartres-i katedrális – ez az amerikai gondolkodó szemében a XII–XIII. század győzedelmes egyházát *(Church Triumphant)* jelképezte (Adams, Henry 1924, 71). Azt a világot, amikor már egész Európát meghódította a keresztény gondolkodás, s ez olyan szellemi és lelki összetartozás-tudatot teremtett, amelyet a saját koráról már a legkevésbé sem lehetett elmondani. A párhuzam adja magát: míg a gótika fénykorában tökéletes rend uralkodott, s mindennek volt célja és értelme, a XIX–XX. század fordulóján a káosz, a céltalanság és a dekadencia vált általánossá. (Nem véletlen, utal rá, hogy a modern embertől a gótikus stílus áll a legtávolabb: minden más művészi kifejezésmódnál kevésbé értjük meg, s misztériumba burkoltnak látjuk.) (I. m., 89.) S e ponton Henry Adams élesen szembefordult az evolúció darwini felfogásával, amely minden változást fokozatos és kedvező irányú fejlődésként értékelt. Abban egyetértett a Darwint követő Spencerrel, hogy a fejlődés leírható a differenciálatlan egységből a differenciálódás felé történő mozgásként,

---

127 *„It expressed the unity of Church and State, God and Man, Peace and War, Life and Death, Good and Bad; it solved the problem of the universe… The World is an evident, obvious, sacred harmony."* (Adams, Henry 1924, 44–45.)

de meg volt arról győződve, hogy a nyugati társadalmak eljutottak egy olyan stádiumba, amikor a további differenciálódás már nem az előrelépést, hanem a felbomlást, a dezintegrálódást szolgálja. Az ő szemében a jó mintát a virágzó középkor évszázadai kínálták, akkor sikerült ugyanis a legjobban az egységet és a sokféleséget harmonikus egészbe összekapcsolni, s az ehhez szükséges belső egyensúlyt megteremteni. A középkor végétől viszont megkezdődött a nyugati civilizáció hanyatlása, eleinte lassan, majd a XX. századra gyorsuló ütemben.

Chartres azonban mást is jelentett – ez volt a franciaországi Mária-kultusz egyik központja, ahol nem Szent Mihály arkangyal, hanem az irgalmas Szűz uralkodott. (A legenda szerint a templomot a Szűz leplének a tiszteletére emelték.) E körülménynek Henry Adams rendkívüli jelentőséget tulajdonított. Szerinte Chartres nem a népé, de nem is az egyházé volt, hanem kizárólag Máriáé (i. m., 125). A katedrálist leíró fejezetekben szembeötlő, hogy Szűz Máriának a világ számára betöltött szerepét még Krisztusénál is jobban hangsúlyozza, és kiemeli, hogy a hívők tömegei Márián keresztül közelítettek Istenhez. Mária középpontba állítása nyilvánvalóan a modernitás kritikáját szolgálta, s a markáns kontrasztra hangsúlyosan utal is Henry Adams, amikor megállapítja: a XII. és a XIII. század nem érthető meg a politikai gazdaságtan szemszögéből.[128] Az elemzőnek az a benyomása támad, hogy azt kívánta sugallni, amit a konzervatív angol regényíró, Hilaire Belloc életrajzírója, Frederick Wilhelmsen a XX. század közepén úgy fogalmazott meg, hogy a konzervatív álláspont megértéséhez vissza kell fordulnunk a középkori kereszténységhez…

[128] I. m., 198. Még arra is utal, hogy amiként a XIX. századi Franciaországban a vasútépítésbe fektetik a tőkét a legnagyobb megtérülés reményében, úgy a XIII. században a Szűz kultuszára fordították a pénzt (i. m., 95).

A történész Adamst azonban nemcsak a Szűz lehetséges szerepe foglalkoztatta, hanem a modern nők társadalmi helyzete is. Ez irányú érdeklődése nem volt új keletű, hiszen már 1876-ban tartott egy előadást A nők primitív jogai *(The Primitive Rights of Women)* címmel a termékenységet szimbolizáló istennők kultuszáról, hangsúlyozva a női princípiumnak az archaikus közösségekben betöltött fontos szerepét. Négy évvel a *Demokrácia* megjelentetése után pedig még egy regényt írt *Eszter* (*Esther,* 1884) címmel, amelyben a modern nő dilemmáival viaskodott.[129] A főhősnő, akárcsak Madeleine, nem akarta elfogadni a társadalom által számára felkínált női szerepet, s határozottan elutasította Hazard tiszteletes házassági ajánlatát. A kikosarazott férfi megpróbálta emlékeztetni Esztert a női mivoltából fakadó lelki és biológiai szükségleteire, de eredménytelenül…

A nők szerepéről való tűnődésre sarkallta Henry Adamst az az óriási dinamó is, amelyet az 1900-as párizsi világkiállításon pillantott meg. Az érzékeny gondolkodó a „végtelenség" *(infinity)* szimbólumát fedezte fel a modern technika eme vívmányában. Alább még taglalt önéletrajzi munkájában úgy fogalmaz, hogy az új energiaforrás láttán ahhoz hasonló érzései támadtak, amilyenek az őskeresztényeknek lehettek a kereszt megpillantásakor.[130] Az ember szinte imádkozni kezdett hozzá, hiszen ez a természetes reakció egy végtelennek tűnő erő láttán… Míg azonban a Szűz az egységet teremtő erőt testesítette meg Adams szemében, a dinamóban az egységet széttörő erő jelképét látta. S felteszi a kérdést: Amerikában vajon miért csak a dinamót becsülik, s miért nem tisztelik a Nőt? Válaszában arra a következtetésre jut, hogy hazájában nem ismerik fel a nő igazi természetét, azt, hogy a nő valójában egy „megelevenített dinamó" *(animated dynamo)* a legnagyobb és leginkább misztikus energiaforrással, a biológiai reprodukció képes-

---

129 A regény modern kiadása: Adams, Henry 2000.

130 Az alábbi kiadást használtam: Adams, Henry 1931, 380.

ségével (Adams, Henry 1931, 384). A korábbi korszakokban a nő és a szexualitás igazi erő volt, olyan, amelynek nem is volt szüksége a szépségre. Az ókorban sem a szépségükért tisztelték az istennőket. Az amerikai gondolkodás és kultúra azonban Henry Adams szerint nem tudta, a költő Walt Whitman kivételével, a helyén kezelni a szexualitást; sőt egyenesen úgy fogalmaz, hogy az amerikai társadalom a legnagyobb győzelmét a szexualitás fölött aratta. Az amerikaiak így nem fedezték fel a Szűz által képviselt energiát, pedig az mérhetetlenül nagyobb hatással van az emberi tudatra, mint a világ összes gőzgépe és dinamója.

Regényeiből, levelezéséből és a chartres-i Szűzhöz kapcsolt eszmefuttatásából világosan kirajzolódik, hogy végtelenül tisztelte a női nemet – viszont határozottan ellenezte a nők emancipációs törekvéseit, amelyek, mint ismeretes, igen erőssé váltak a nyugati világban a századfordulóra. Álláspontját tehát nem csekély ellentmondás jellemezte. Feltételezte: a nők természetüknél fogva erkölcsösebbek, mint a férfiak – s ezért viszont meg kell őket kímélni az alapvetően erkölcstelen gazdasági és politikai életben való részvételtől. Ha a férfiakéval egyenlő jogokat kapnának, súlyosan károsodnának, mert az otthon elhagyása és a külvilágba való kilépés igen hamar ugyanolyan romlottá tenné őket, mint az erősebbnek mondott nemet. A mintát e tekintetben is a középkor adta számára: akkor ugyanis „a nők elsőbbsége nem egy képzelt dolog volt, hanem tény".[131] E gondolatmeneten haladva még azt az állítást is megfogalmazta, hogy az olyan megkülönböztetett jelentőségű személyek, mint a papok és a hivatalnokok a középkorban, „szociális tekintetben nőnek számítottak".[132] Az 1893-as chicagói világkiállításon külön pavilont állítottak fel a nők technikai vívmányainak a bemutatására – Henry Adams azonban nem ilyesféle elismerésre gondolt. Még távolabb állt tőle az az álláspont, ame-

131 *„The superiority of the woman was not a fancy, but a fact"* (Adams, Henry 1924, 199).

132 *„Counted socially as a woman"* (uo.).

lyet a formálódó amerikai feminista irodalom egyik legjelentősebb szerzője, *A* sárga tapéta írója, Charlotte P. Gilman képviselt *A nők és a gazdaságtan* (*Women and Economics*, 1898) című művében. Ez a nemzetközi sikert arató munka amellett érvelt, hogy a nőknek a férfiaktól való gazdasági függése káros társadalmi szempontból, és akadályozza a fejlődést. Sőt a modern *gender studies* kutatásokat megelőlegezve Gilman arra az álláspontra helyezkedett, hogy a női mivolt elsősorban társadalmilag meghatározott, vagyis a női identitás társadalmi konstrukció.[133] Adams viszont a Mária-kultuszt csodálta, amely úgy emelte fel a női nemet, hogy nem támasztott politikai jellegű követeléseket. Meggyőződése volt, hogy beleroppan a társadalom, ha a modernitás megakadályozza a nőket hagyományos szerepeik teljesítésében. Ismeretes, hogy a XX. századra kialakult a konzervatív feminizmus is, amely összekapcsolta a hagyományos női szerepek felkarolását azzal a követeléssel, hogy a nők, otthonaikból kilépve, munkát és közéleti szerepet is vállalhassanak. Henry Adams felfogását azonban a hagyományos konzervatív (antifeminista) pozícióval írhatjuk le.

SZÁZADVÉG alapítvány

[133] Részletesebben lásd: Bollobás 2006, 278–279. Gilman munkájának a sikerét jelzi, hogy Magyarországon is kiadták, már 1906-ban, *A* nő gazdasági helyzete címmel. *Nőország (Herland, 1915)* című regényében pedig Gilman már egyenesen egy olyan utópikus társadalmat vázolt fel, amelyben kizárólag nők élnek, a férfiakkal asszociált társadalmi elnyomástól mentesen, a női szerepet nem ismerve, aszexuális módon, pusztán az anyaság iránti vággyal ejtve önmagukat teherbe. E felfogás éles kontrasztban állt a konzervatív Adamsével.

Az évszázad önarcképe

A nyugati civilizáció hanyatlása jól érzékelhető saját generációjának életében is – erről szól utolsó nagyszabású munkája, az alapos korrajzot adó *Henry Adams iskolája* (*The Education of Henry Adams,* 1907). Az önéletrajzi jellegű művet – amelyben csaknem olyan távolságtartással vizsgálja Amerikát, mint Tocqueville – először csak magánkiadásban jelentette meg szerzője, mindössze száz példányban, halála után azonban igazi könyvsiker lett. Nem véletlenül! Röviden azt is mondhatjuk, hogy Henry Adams ebben azokra a kérdésekre ad feleletet, amelyeket a Jefferson- és Madison-korszakról írott műve végén feltett. Az „amerikai kísérlet" bebizonyította, hogy képes a materiális haladás biztosítására, állapítja meg, de vajon képes-e a morális és szellemi haladásra is? 1907-re véglegesen az a meggyőződés alakult ki benne, hogy nem… Mert az amerikaiak sem jobbak a többi népnél. S ennek kapcsán burkoltan ugyan, de félreérthetetlenül megkérdőjelezte a demokráciát is mint a politikai berendezkedés legoptimálisabb formáját. Életrajzírója idézi Charles W. Eliotot, a Harvard Egyetem egykori elnökét, aki nagyon pontosan érzékelte a könyv mondanivalóját. „Szeretnék megmenekülni attól, hogy öregkoromra elveszítsem a demokráciába vetett hitemet… Nem szeretném úgy végezni, ahogy mind a három Adams tette." (Sameuls 1989, 389.) Henry Adams azonban nem ment olyan messzire a demokrácia bírálatában, mint például a befolyásos konzervatív publicista, a *Nation* szerkesztője, Edwin Lawrence Godkin, aki *A demokrácia előre nem látott tendenciái* (*The Unforeseen Tendencies of Democracy,* 1903) című könyvében és más írásaiban síkraszállt a szavazati jog erős korlátozása mellett.

Adams már a *Mont-Saint-Michel és Chartres*-ban is hangsúlyozta, hogy a világegyetem két rendező elve, az egység és a sokféleség közötti szakadék áthidalása a filozófiának és a vallásnak talán a legrégebbi problémája. Ez a dilemma önéletrajzi munkájában is megjelenik. Már az első fejezetben leszögezi: „A bölcsőtől a sírig

tartó nevelésnek mindig is az volt a feladata, és így is kell maradnia, hogy megoldást keressen arra, miként jelenjen meg a rend a káoszban, az irány a térben, a fegyelem a szabadságban, az egység a sokféleségben."[134]

Adams meggyőződése az volt, hogy saját – tág értelemben vett – neveltetésének története is jól példázza a nyugati civilizáció lefelé ívelő pályáját. A családtól kapott örökség még lényegében azokra az értékekre épült, amelyek a XII–XIII. század eszményeivel mutatnak rokonságot; úgy fogalmaz, hogy 1838 Bostonjában tulajdonképpen még a XVIII. század világába született bele. Az otthonról hozott értékek és elvek azonban az új körülmények között már sokkal inkább hátrányt, mint előnyt jelentettek neki pályafutásában. A rendhagyó módon egyes szám harmadik személyben megírt könyv egészét áthatja a nagyfokú önirónia, s az a fölötti bánkódás, hogy nem tudta megvalósítani a születésével kapott eszményeit.

A nagynevű Harvardról, ahová őt a családi hagyomány magától értetődően küldte, egy dolgot állított bizonyossággal: tanulmányainak befejeztével még semmit sem tudott. „A nevelése még meg sem kezdődött" (Adams, Henry 1931, 69). Német földön szerzett tapasztalatai sem nyűgözték le; azt írta, hogy a XVIII. századi Németországot kereste, ezt azonban a németek éppen akkoriban lázas sebességgel bontották el… Itália, ahová 1860-ban érkezett, valamivel jobban tetszett neki. A politikai véleményalkotásban konzervatív ösztöne vezette. Nápolyban találkozott a Szicíliát már meghódító Giuseppe Garibaldival, s a *Boston Courier*nak küldött tudósításaiban határozottan igyekezett cáfolni, hogy a „vörösinges" forradalmárt George Washingtonhoz lehetne hasonlítani, ahogy sokan tették. Garibaldiból hiányolta a tekintélyt; a „patrióta és a kalóz" keverékének nevezte őt (i. m., 95). Tanulni tőle sem tudott.

---

134 *„From cradle to grave this problem of running order through chaos, direction through space, discipline through freedom, unity through multiplicity, has always been, and must always be, the task of education"* (Adams, Henry 1931, 12).

Hazaérkezése után tört ki a polgárháború; a konfliktusban, tősgyökeres új-angliaiként, habozás nélkül Északnak adott igazat, és soraiból az is kitűnik, hogy nem sokra tartotta a déli vezetőket. A szakadárok szerinte orvosi kezelésre szoruló tudatzavarban szenvedtek, ráadásul kifejezetten „provinciálisnak", a szélesebb kitekintés képességét nélkülözőknek látta őket.[135] Londonban, nagykövetté kinevezett apja titkáraként komoly szervező tevékenységet folytatott annak az Amerikának a képviseletében, amely történelme során első ízben lépett fel „a legitimitás és a rend bajnokaként" (i. m., 113).

Az önéletrajzi munka külön fejezetet szentelt a darwinizmusnak, amellyel épp londoni tartózkodása alatt ismerkedett meg. Saját szavai szerint „predesztinálva" volt ugyan arra, hogy az új elmélet felé forduljon, ám nem volt felkészülve Darwin követésére.

> „Bármilyen töredezett is a brit elme, azokban a napokban hatalmas munkát végzett egy nagyon nem angol módon: oly sok nagy teóriát épített oly gyenge alapokra, hogy az megrázta a konzervatívokat, és megörvendeztette a frivol gondolkodásúakat" – foglalta össze szkeptikus véleményét (i. m., 224).

A csattanós cáfolatot Darwin evolúciós tézisére azonban épp a saját hazája szolgáltatta. Grant elnökké választása a polgárháború után Henry Adams szemében olyan katasztrofális döntésnek bizonyult, amelyet vízválasztónak látott az USA történetében. Granttól az amerikaiak négyötöde azt várta – írja –, hogy helyreállítja a rendet – a katonák mindig is rendpártiak voltak. Grant azonban roppant gyenge és befolyásolható államfőnek bizonyult, olyannak,

---

135 *„The Southern secessionists were certainly unbalanced in mind – fit for medical treatment"* (i. m., 100).

aki széles utat nyitott a korrupciónak és a spekulánsoknak. S ezzel végzetesen rossz pályára állította Amerika fejlődését.

> „Az, hogy kétezer évvel Nagy Sándor és Julius Caesar után egy olyan embert kell az evolúció legfelső fokán álló csúcsterméknek tekinteni, mint Grant… nevetségessé teszi az evolúciót. Az evolúció haladása Washington elnöktől Grant elnökig önmagában elégséges bizonyíték Darwin cáfolatához" – vonta le a következtetést (i. m., 266).

Bár a *Henry Adams iskolája* nagyon sok mindenért Grantot hibáztatta, valójában egyáltalán nem csak az elnökké választott tábornok volt okolható azért a fejlődési irányért, amely egyre mélyebb elégedetlenséggel töltötte el a szerzőt. Önéletrajzi művében maga sem tagadta, hogy az amerikai népet is felelősség terheli: szerinte a legnagyobb baj nem is a tömeg tudatlansága volt, hanem az, hogy erre még csak rá sem ébredt (i. m., 297). Az ő esetében azonban, ahogy erre már utaltunk, a tömeggel szembeni gyanakvás nem párosult a pénzügyi és ipari érdekek iránti hamiltoni elkötelezettséggel. Sőt… Az 1893-as gazdasági válság nyomán, a dollárnak aranyalapra való helyezésével úgy látta, hogy a nagy hatalmú pénzügyi lobbi teljes győzelmet aratott. Ennek a következményeit így foglalta össze:

> „A kérdést végül eldöntötte a nép. Egy évszázadon át, 1793–1893 között az amerikaiak haboztak, tűnődtek, bizonytalankodtak két erő között: az egyik csak egyszerűen ipari volt *(simply industrial)*, a másik pedig kapitalista, centralizáló és mechanikus *(capitalistic, centralizing and mechanic)*. 1893-ban a kérdés a kizárólagos aranyalap ügyére összpontosult, s a többség végül egyszer s mindenkorra a kapitalisztikus rendszer mellett döntött, a szükséges gépezet elfogadásával együtt." (I. m., 344.)

Henry Adams nem rejti véka alá, hogy „az összes társadalmi és kormányzati forma közül ezt szerette a legkevésbé", de szokásos öniróniájával hozzáteszi: az, hogy mit szeretett és mit nem, éppúgy elavult, mint a tagállamok jogainak rebellis doktrínája. S igen lényeges gondolatmenetének befejező része is, amely nagyfokú realitásérzékről tanúskodik.

> „Kapitalista rendszert választottunk tehát, s ha ezt fenn akarjuk tartani, akkor azt tőkével és kapitalista módszerekkel kell működtetni, mert semmi sem lenne őrültebb dolog annál, mint hogy egy ennyire komplex és koncentrált rendszert a déli és a nyugati farmerek próbáljanak irányítani a városi munkásokkal groteszk szövetségben." (Uo.)

Tömören: ha kapitalizmust akarunk, akkor fogadjuk el a következményeit is! Mindehhez csak annyit fűz hozzá rezignáltan: ezen a ponton be is fejeződött a nevelése az amerikai politikában…

„Konzervatív keresztény anarchista"

A Szűztől a dinamóig ívelő történelmi pálya egyértelmű hanyatlás Henry Adams olvasatában, aki azzal volt kénytelen szembesülni, hogy az „egység" elvére épülő harmonikus társadalmi rend újrateremtése illúzió. Pesszimizmusát erősítette, hogy a tudományban is egyre kevésbé bízhatott, hiszen a századfordulóra mind több gondolkodó kérdőjelezte meg a szilárd igazságok létét; minden relativizálódni kezdett. Afelől pedig nem táplált kétségeket, hogy a természetjogba, az örök elvekbe vetett hit megrendülése az „amerikai kísérletet" – s tágabb megközelítésben az egész nyugati civilizációt – létében fenyegeti. Nemcsak, hogy nem fogadta

el a szociáldarwinizmust, hanem, amint Beitzinger rámutatott, lényegében annak az ellentétét, az evolúciós regresszió negatív doktrínáját karolta fel (Beitzinger 1972, 427). Kiutat nem talált, de „konzervatív keresztény anarchistaként" – így minősíti saját magát az önéletrajzában – nem mondott le arról, hogy legalább elméleti síkon megpróbálja megalkotni a rendet és az anarchiát egyaránt magába foglaló „nagyobb szintézist".[136] Ez a szintézis nem készült el, de amennyi megszületett belőle, az maradandó értékekkel gazdagította a konzervatív gondolkodást.

[136] Adams, Henry 1931, 405–407. A világtörténelem mozgástörvényeinek a magyarázatára Adams kidolgozta a „történelem dinamikus elméletét", amelyet szellemi önéletrajzának a végén be is mutat; ebben tudományos megközelítéseket próbál ötvözni a mitikus látásmóddal. Ez a kísérlete nem tartozik életművének időtálló eredményeihez, s ugyanez mondható el A szakaszok törvénye a történelemre alkalmazva (*The Rule of Phase Applied to History)* című tanulmányáról is, amely matematikai formulák alkalmazásával próbálta a történelmi folyamatok ciklusait leírni. Ezen írásokkal érdemben nem is foglalkozunk. Az utóbbi tanulmányt, az Amerikai Történelemtanárok Egyesületéhez írt levelével együtt, tartalmazza a halála után az öccse által szerkesztett kötet: Adams 1920. A mű fő értéke az az elemzés, amelyet Brooks Adams a bátyja életművéről készített *The Heritage of Henry Adams* címmel (i. m., 13–122).

IX. Az „új humanizmus”: Babbitt és More

McKinley elnök meggyilkolása és a dinamikus Theodore Roosevelt hivatalba lépése 1901 őszén számos publicista és történész szerint egy újabb korszakváltást eredményezett: a „progresszió” korát hozta el, amely a tudatos reformok sorozatára épült. A „progresszivizmus néven ismert jelentéshalmaz”, állapítja meg a Sellers–May–McMillen-szerzőtriász, „minden többértelműsége ellenére is” egy „lényegileg városi, középosztályi válasznak” tekinthető a kor kihívásaira – a progresszív mozgalom így lényegesen eltért az előző évszázad két utolsó évtizedének legerősebb reformmozgalmától, a vidéki, agrárbázisú populista mozgalomtól. A híres feltaláló, Thomas Edison úgy fogalmazott, hogy a haladás hívei „meg akarták változtatni a világot, mert nem akartak „a régi módon fenntartani egy új civilizációt” (Sellers–May–McMillen 1995, 259).

SZÁZADVÉG Alapítvány

A progresszió kora

Az 1893-as válság kiheverése és az 1898-as spanyol–amerikai háború győzedelmes megvívása, Kuba, Puerto Rico és a Fülöp-szigetek megszerzése után az amerikai gazdaság ismét szárnyalni kezdett. A cégek és a tőke koncentrációja tovább folytatódott – s ez növekvő nyugtalansággal töltötte el az amerikaiakat, akik gyakorlatilag a függetlenségük kivívása óta tartottak a hatalom koncentrálódásától. A századfordulóra különösen a banktőke kevés kézben való összpontosulása került a közvélemény figyelmének középpontjába – a korrupcióval együtt e folyamat vált a progresszívek támadásainak célpontjává. Túlnyomó többségük azonban nem a szocializmus vagy az államosítás szándékával bírálta e fejleményt, hanem azzal a céllal, hogy állítsák helyre a szabad versenyt.

Megszólaltak persze radikálisabb hangok is: az 1900-ban alapított Szocialista Párt vezetője, Eugene Debs, vagy a még tőle is balra álló szakszervezetnek, a Világ Ipari Munkásainak *(Industrial Workers of the World)* a vezetői, az ő hatásuk azonban korlátozott maradt, noha a középosztályban komoly félelmet váltottak ki. A reformok iránti vágy más világnézeti alapon is megfogalmazódott. Leginkább talán az európai keresztényszociális mozgalmak amerikai megfelelőjét láthatjuk az új évszázad elejére megizmosodó *Social Gospel*, vagyis Társadalmi Evangélium mozgalomban, amelynek szellemi vezetője, Walter Rauschenbusch 1907-ben publikálta *A kereszténység és a szociális válság (Christianity and the Social Crisis)* című munkáját. Ebben a kapitalizmus lényegéhez tartozó versengés visszaszorítását sürgette. A szocialista eszmékben látták a jövőt olyan híres írók is, mint Upton Sinclair és Jack London; az utóbbira Nietzsche is erősen hatott. A feminizmus radikális változatának a megjelenését tükrözte Emma Goldman fellépése és A női emancipáció tragédiája (*The Tragedy of Woman's Emancipation,* 1911) című esszéje. William Du Bois elindította az afroamerikaiak öntudatos Niagara-mozgalmát, amely szemben állt Booker T. Washing-

ton engedékeny, a társadalmi hátrányokat elfogadó stratégiájával. Számos csoport lépett tehát fel a változtatás igényével. Gabriel Kolko nevezetes műve – kissé paradox módon *A konzervativizmus győzelme* (*The Triumph of Conservatism,* 1963) címmel – viszont azt bizonyítja, hogy épp a nagy társaságoknak a verseny csökkentéséhez és a gazdasági stabilitás fenntartásához fűződő igénye játszotta a legnagyobb szerepet a washingtoni törvényhozás által elfogadott, az állam szerepét bővítő reformokban (Kolko 1963). (Ellentétben a progresszivista historiográfia által sugallt képpel, amely a „korporatív érdekek" és a „nép" küzdelmét állította az előtérbe.) 1909-ben jelenik meg Herbert Croly országos visszhangot keltő könyve, *Az amerikai élet ígérete (The Promise of American Life),* amely a kor talán legnehezebb politikai kérdésére keresett választ, arra, ami napjainkra sem veszítette el aktualitását. Vajon egy olyan rendszer, amely a magántulajdonra és az individualizmusra épül, közösségi célokért képes-e beavatkozni a gazdasági életbe?[137] A szerző válasza a „jeffersoni" és a „hamiltoni" álláspont egyeztetésének a kísérlete volt; e szintézist sokan mérföldkőnek tekintik az amerikai politikai gondolkodás történetében, az amerikai értelemben vett liberalizmus első markáns XX. századi megfogalmazódását látva benne. Ekkortól fogva a liberalizmus terminusa az USA-ban egyre inkább az európai szociáldemokráciával rokonítható.

A magát „új nacionalistának" nevező Croly eszméi közvetlenül befolyásolták Theodore Roosevelt elnököt, aki a Becsületes játszma elnevezésű programjában 44 eljárást indított nagy trösztök ellen. Ezek eredményeképp több óriáscéget törvénytelenné nyilvánítottak, illetve feldaraboltak, de ügyes politikusként Roosevelt nem haragította magára a konzervatív üzletemberek többségét, érzékeltetve, hogy a legkevésbé sem ellensége az ipari kapitalizmusnak. 1908-ban hadügyminiszterét, Howard Taftot sikerült elnök-

[137] Crolyhoz és az amerikai liberalizmus átalakulásához részletesebben lásd: Stettner 1993.

ké választatnia, vele azonban végzetesen megromlott a viszonya, és a belső ellentét 1912-ben az „új nacionalizmus" republikánus programjának a bukásához és az „új szabadságot" meghirdető demokraták jelöltjének, az egyetemi tanárból politikussá vált Thomas Woodrow Wilson győzelméhez vezetett. Bár Roosevelt inkább „hamiltoniánusként", Wilson pedig „jeffersoniánusként" jellemezhető, valójában mindketten a progresszív mozgalom képviselői voltak.

Az idealista Wilson azzal az indoklással léptette be az Egyesült Államokat az első világháborúba az antanthatalmak oldalán, hogy a világot biztonságossá kell tenni a demokrácia számára. A számos szakmai díjjal kitüntetett híres építészmérnök, Henry Adams tisztelője, Ralph Adams Cram viszont azt a kérdést tette fel a háború végén, hogy ki fogja a világot biztonságossá tenni a demokráciával szemben…[138] Aggályának hátterét azonban kevesen értették meg. A XX. század első negyedének az ethoszát a legerőteljesebben John Dewey (1859–1952) képviselte, akinek széles körű munkássága a filozófiára, a pszichológiára és a pedagógiára egyaránt kiterjedt. Dewey – William Jamesszel és a Charles Sanders Peirce-szel együtt – a filozófiai „pragmatizmus" megalapítója volt; szinte vakon hitt a progresszióban, és nemcsak a politikát, hanem a társadalmi lét minden szféráját demokratizálni kívánta, beleértve az oktatást is. Azt vallva, hogy a tapasztalat az egyetlen létező realitás, tagadta a spirituális értékek létét, és szinte logikai végpontjáig vitte el Bentham utilitarizmusát, haszonelvűségét. Ebben a megközelítésben az emberi törekvések egyetlen céljává és zsinórmércéjévé az anyagi szükségletek kielégítése vált. Dewey számára a múltnak nem volt értelme, de a jövővel sem sokat foglalkozott; csak a jelenben gondolkodott („prezentizmus"). E szellemben dolgozta ki

[138] Muccigrosso 2001, 66. Cram, akinek a nevéhez – egyebek között – a West Point katonai akadémia, a Princetoni Egyetem egyik főépülete és a New York-i Szent János-katedrális tervezése fűződik, befolyásos közíró is volt, és a középkor csodálója.

Jean Jacques Rousseau örökségére támaszkodó neveléselméletét is, amely – a korlátok szerepéről megfeledkezve – a lehető legtágabbra akarta nyitni az utat a gyermekek „önmegvalósítása" előtt. Művei roppant népszerűségre tettek szert, ami nem csoda, hiszen remekül tükrözték a *Zeitgeist*et, a korszellemet.[139]

A humanizmus meghatározása

E materialista és pragmatista szemlélet ellenében bontakozott ki az úgynevezett „új humanizmus" irányzata, melynek két legfontosabb képviselője Irving Babbitt és Paul Elmer More volt. Babbitt (1865–1933) Ohio államban született, farmercsaládban, s anyagi okokból csak húszévesen kezdte meg felsőfokú tanulmányait.[140] Ő is a Harvardra ment, ahol klasszikus (görög, latin) és modern (francia, német, olasz) nyelveket tanult, majd két évvel a végzése után Párizsba utazott, hogy a szanszkritot és a páli nyelvet is elsajátítsa. Hazatérése után franciát tanított, s már csaknem harmincéves volt, amikor, immár oktatóként, visszatért a Harvardra 1894-ben. A legjobban a holt nyelveket szerette, de a latin nyelvek tanszékére kerülve franciát kellett tanítania; 1912-ben a francia nyelv és irodalom professzorává nevezték ki, s pályafutása végéig ott is maradt. Babbitt következetesen harcolt az ellen, hogy a szűkebben vett humán tudományokat, így a nyelvészetet és az irodalmat is a modern tudományos-analitikai módszereknek vessék alá – ez szerinte épp a lényeg elvesztésével járna együtt. Hogy kiemelkedő tanár volt,

---

139 Dewey munkásságához, amelynek érdemi elemzése természetesen nem feladata e könyvnek, részletesebben: Ryan 1995.

140 Babbitt életrajzának rövid áttekintése: Brennan–Yarbrough 1987.

azt egyik neves hallgatója, a Nobel-díjas Thomas Stearns Eliot is tanúsítja, aki így emlékezett vissza rá: „Ha egyszer valaki kapcsolatba került Babbitt-tel, akkor már állandóan az aktív hatása alatt maradt…”[141] Erkölcsi és tudományos integritását még ellenfelei sem vonták kétségbe, arra viszont joggal emlékeztet életművének egyik kutatója, George Panichas, hogy az új-angliai puritánokéra emlékeztető szigora kevés helyet hagyott világszemléletében az együttérzésnek, a mások gyarlósága iránti megértésnek (Panichas 1999, 12).

Legfontosabb művei: *Az irodalom és az amerikai egyetem* (*Literature and American College,* 1908), *A modern francia kritika mesterei* (*The Masters of Modern French Criticism,* 1912), *Rousseau és a romanticizmus* (*Rousseau and Romanticism,* 1919), *Demokrácia és vezetés* (*Democracy and Leadership,* 1924). Az alábbiakban a két utóbbi műben kifejtett, a politikai konzervativizmushoz szorosabban kapcsolódó gondolataival foglalkozunk részletesebben.

A Babbitt és More által kezdeményezett „új humanizmus” – a reneszánsz korának humanizmusával ellentétben – nem megújulást sürgetett, hanem épp ellenkezőleg, a modernitás túlzásait, mindenekelőtt anyagiasságát bírálta.[142] („A kereskedelmi szemlélet mindenre ráteszi a nagy, zsíros mancsát…”) Babbitt a legfontosabb feladatának azt tartotta, hogy a társadalmat a spirituális értékekre emlékeztesse egy materialista korban; az újdonsült milliomosokat éppúgy megvetette, mint a jakobinus forradalmárokat. („Még néhány Harriman és végünk…”) Tegyük azonban hozzá, hogy, Henry Adamshez hasonlóan, ő sem a vallás megerősítésében látta a megoldást. A legkevésbé sem volt ugyan a vallás ellensége, de mint a kortárs agnosztikus értelmiségiek közül oly sokan, ő is elsősorban valamiféle szekularizált humanizmus kialakítására törekedett; jól

---

141 Eliotot idézi: Nevin 1984, 9–10; Neviné a legjobb Babbitt-interpretáció.

142 Az „új humanizmus” mozgalmának egészéről alapos elemzést kínál: Hoeveler 1977.

tükrözi ezt, hogy etikai szemléletének alapzatát Arisztotelész *Nikomakhoszi etikáj*ában jelölte meg.

De mit is jelentett az ő olvasatában a „humanizmus", melynek a forrását és kezdetét *(fons et origo)* neki a görög kultúra adta? Érdekes meghatározást adott erről: úgy fogalmazott, hogy ez olyan folyamatot jelöl, melynek során az emberek a tőlük telhető mértékben megpróbálnak úrrá lenni a magatartásbeli és intellektuális szélsőségek iránti hajlamukon. A humanizmus így nála egyértelműen az önfegyelem eszméjével és a korlátok helyreállításával volt azonos – a társadalmi és politikai problémák gyökerei ugyanis az ő megközelítésében végső soron abból fakadtak, hogy az egyének és az intézmények elé állított hagyományos korlátokat lebontották. A „humanista" attitűdöt élesen megkülönböztette az általa erősen kárhoztatott „humanitárius" szemlélettől. *Az irodalom és az amerikai egyetem* című kötetében a következőképp határozta meg a kettő közötti különbséget. Az előbbi elsősorban „az egyén tökéletesítésére törekedett, nem pedig olyan elképzelések kidolgozására, amelyek az emberiség egészének a felemelésére irányulnak" – e szándék az utóbbi sajátja.[143] Fogalmazása egyértelműen tükrözi a konzervatívok mély idegenkedését a társadalom átformálására irányuló nagyszabású reformoktól. Az „új humanizmus" – állapította meg Panichas – „igazán konzervatív humanizmus volt: szemben állt az irodalmi avantgárd képviselőivel, a naturalista pszichológusokkal, a kritikátlan tradicionalistákkal, a liberálisokkal, a kollektivistákkal és a pragmatikusokkal" (Panichas 1999, 8–9). Prózai egyszerűséggel azt mondhatjuk, hogy e humanizmus azt tartotta, az ember előbb önmagát „reformálja meg", s csak utána foglalkozzon a társadalommal…

A humanista értékek megalapozásában Babbitt kulcsszerepet tulajdonított az antik örökség ápolásának, s ezen belül is a görög és

---

143 *„The humanist, then, is interested in the perfecting of the individual rather than in schemes for the elevation of mankind as a whole"* (Babbitt 1986, 75).

latin elsajátításának: szerinte e nyelvek olyan gondolati fegyelemre szoktatnak, amely nélkül a modern kultúra sem lehet meg.[144] Az általuk közvetített értékek pedig, ezt külön hangsúlyozta, nemcsak műveltséget adnak, hanem erényes embereket is nevelnek, „egy köztársaság leendő polgárait". Babbitt nem veszítette el hitét az individuumban, de figyelmét az (ön)fegyelemre fordította. Szerinte az embert az élővilág egyéb lényeitől mindenekelőtt a belső fegyelemre való képesség különbözteti meg, az, hogy korlátokat tud állítani a vágyai elé.[145] Ha más funkciót is kapott, az akarat az ő számára éppoly fontos volt, mint Schopenhauernek vagy Nietzschének. Az ókori görögöket is azért csodálta, mert képesek voltak az egyéni spontaneitást a fegyelmezettséggel összeegyeztetni. Az arányokhoz való ragaszkodásban joggal látjuk a klasszikus szemlélet lényegét – hangsúlyozta több ízben is. Az ember feladatát ebből fakadóan mindenekelőtt abban látta, hogy összeegyeztesse magában az ellentétes hajlamokat és erényeket – igazából ezzel emelkedhet az állatvilág fölé (*What is Humanism?*; i. m., 82).

SZÁZADVÉG Alapítvány

144 A „klasszikus" nyelvek és kultúra tanításához lásd, egyebek között, Babbitt: *The Rational Study of the Classics*; uő 1986, 151–167.

145 E meggyőződésének a kialakításában – ezt életrajzírói is megerősítik – jelentős hatással volt rá a humanizmusról szóló írásában is hivatkozott angol Matthew Arnold, a *Kultúra és anarchia* szerzője (*Culture and Anarchy,* 1869). Arnold használta ugyanis a *frein vital*, a „vitális korlát" fogalmát, amely nagyjából egybevágott azzal, amit Babbitt mint *law of restraint*, a „korlátozás törvényeként" határozott meg.

Rousseau és Bacon – Babbitt olvasatában

A civilizáció rendjéért aggódó Babbitt kritikájának állandó célpontja volt az ember „felszabadításának" Rousseau által kidolgozott, a korlátoknak hadat üzenő koncepciója.[146] E témának szentelte azt a fontos művét, melyet 1919-ben publikált *Rousseau és a romanticizmus* címmel. Hogy miért épp Rousseau? Azért, mert a neves francia gondolkodó Babbitt számára mindenki másnál jobban reprezentálta azt az irányzatot, „nemzetközi mozgalmat", amely az embernek a társadalmi kötöttségek alóli teljes felszabadítására irányul. „Rousseau-t támadni vagy védeni általában azt is jelenti, hogy ezt a mozgalmat magát támadjuk vagy védjük" – fogalmazta meg Babbitt.[147] Hozzáfűzi ugyanakkor, hogy természetesen nem kíván Rousseau-ból bűnbakot csinálni, már csak azért sem, mert – többek között – a rousseau-izmust is azért bírálja, amiért bűnbakképzésre ösztönöz. Mintha egyetértett volna Nietzsche figyelmeztetésével, hogy mindig méltó ellenfelet válasszunk magunknak – a legkevésbé sem vonta kétségbe Rousseau intellektuális erejét. Sőt hajlott arra, hogy – talán már el is túlozva a francia filozófus szerepét – a nyugati gondolkodásnak a XVIII. század óta kialakult összes újabb irányzatában végső soron a Rousseau-ra adott reakciót lássa. Joggal jegyzi meg Nevin, hogy amiként Rousseau szemében Párizs, a nagyváros volt az emberi szellem bukásának a szimbóluma, Babbittében maga Rousseau jelképezte a végzetes bukást (Nevin 1984, 56).

---

146 Rousseau felfogásának rövid és lényegre törő összefoglalásához lásd: Bloom 1994 II, 69–97.

147 Babbitt: *Introduction*; uő 1919, ix. Három évvel halála előtt, 1930-ban pedig így fogalmazott: Rousseau-ról vitatkozni annyi, mint mai életünk nagy kérdéseiről vitatkozni… Hasonlóan nagyra értékelte Rousseau szerepét később Leo Strauss is az alább még említendő *Természetjog és történelem*ben, bár ő más következtetésekre jutott, Rousseau életművét a modern természetjog válságának a keretében értelmezve.

A rousseau-ista romantika a nyugati civilizáció két meghatározó tradíciója ellen is háborút indított: egyrészt a görög-római antikvitás örökségére támaszkodó „klasszikus" hagyomány, másrészt pedig a kereszténység ellen. Az újdonság mindenáron való hajszolása a klasszicista hagyománnyal fordult szembe, míg az ember veleszületett jóságának a tétele az emberi természet bűnös vonásait sem tagadó keresztény szemlélettel szakított. A Rousseau által felkarolt deista megközelítésben az emberi lelkiismeret mentesül a belső vívódástól. Ennek legfontosabb következményét a szigorú Babbitt abban látta, hogy a „belső kontroll" *(inner check)* helyét az „expanzív érzelem" *(expansive emotion)* veszi át, s így tulajdonképpen meg is szűnik a hagyományos értelemben vett lelkiismeret; helyére az eredendő bűnt tagadó „szép lélek" *(beautiful soul)* eszméje kerül (Babbitt 1919, 132). A „vissza a természethez" jelszava tehát valójában az ember „felszabadításának" programját, a „mesterségesnek" mondott korlátok alóli emancipáció követelményét jelentette.

Babbitt tehát amellett érvel, hogy Rousseau így mentesíteni kívánta az embereket a belső vívódások terhétől, s „kollektív üdvözülést" ígért. Ez ábránd, mondja az amerikai gondolkodó, nem több „árkádiai álmodozásnál", ám mégis komoly filozófiaként próbálja magát eladni, s mindazokat félre tudja vezetni, akiknek a gyanakvását elaltatja az olyan régi szavak használata, mint a lelkiismeret, erény stb. A tartalom azonban megváltozott: Rousseau alapvetően átalakította a lelkiismeretről alkotott fogalmunkat azzal, hogy az embert a belső és a külső kontrolltól egyaránt megszabadította, s a belső kontroll helyére az érzelmeket állította. Ily módon a rousseau-izmus az „ösztönök emancipációját" eredményezte, súlyos társadalmi következményekkel (i. m., 217–219).

Hogy a gyakorlatban hová vezet Rousseau nézetrendszere s a rá hivatkozó emancipáció, azt a lehető legvilágosabban „dokumentálta" a francia forradalom. Ebben olyan személyek játszották a főszerepet, mutatott rá Babbitt, akiknek az embertársaik iránti szeretetéről elméletben csak szuperlatívuszokban lehet beszélni,

de akik ténylegesen olyan szörnyen gyanakvók voltak, mint maga Rousseau idős korában (i. m., 135). És senki sem volt lelkesebb Rousseau-követő, mint maga Maximilien de Robespierre, a jakobinus diktatúra irányítója! A forradalom vezetőin jól vizsgálhatók az új moralitás magatartásbeli következményei. Rousseau és Robespierre modern értelemben vett reformerek voltak – vagyis nem saját maguk tökéletesítésével, hanem mások megváltoztatásával foglalkoztak.[148] Mindazt, ami e törekvésüknek az útjában állt, felszámolandó „előítéletnek" minősítették, s abban az illúzióban ringatták magukat, hogy a múlt relikviáinak eltűnésével az aranykor következik be… Ehelyett a terrort hozták el.

Az utópista gondolkodás térnyeréséért azonban Babbitt nem kizárólag Rousseau-t és a *libido sentiendi*t okolja – a XVI. századi neves angol filozófust, a technika diadalát hirdető *Nova Atlantis* szerzőjét, Francis Bacont és a tudásvágyat *(libido sciendi)* is súlyosan kárhoztatja. Míg ugyanis az előbbi a „haladás" érdekében az egyetemes testvériség szellemének erőltetett terjesztésével kísérletezett, az utóbbi ugyanezen cél elérését a tudománytól, a „gépezet" tökéletesítésétől várta.[149] A tudományos haladás óriási önbizalommal ruházza fel az embert, s azt a benyomást kelti, hogy a tudományos téren elért haladás a morális haladással is együtt jár. Valójában viszont csak annyi történt, hogy „a tudomány fejlődésének alapjául szolgáló kritikai módszer" megfosztotta az embert a jó és a rossz megítélésének zsinórmércéjétől. A magabiztos Bacon éppúgy hitt az ember természetes jóságában, mint Rousseau – s emiatt éppúgy hiányzott belőle az alázat.

SZÁZADVÉG Alapítvány

---

148 Babbittnek Robespierre-ről adott jellemzése nagymértékben megegyezik azzal, amit a francia forradalom nemzetközi hírű szakértője, François Furet írt „az emberi egyetemesség elvével azonosuló" forradalmár „rousseau-izmusáról" (Furet 1996, 154–156).

149 *„…by perfecting its machinery"* (Babbitt 1919, 138).

Rousseau követője erre persze azt mondhatja, jegyzi meg Babbitt, hogy ő mindig is elszánt ellenfele volt a tudományos és gépies szemléletnek – ami önmagában igaz is. Csakhogy… Rousseau és Bacon hívei egyetértettek egy ennél is fontosabb dologban, „a barlangban zajló polgárháború" *(civil war in the cave)* elutasításában, vagyis annak a meggyőződésnek az elvetésében, hogy az ember lelkében küzdelem zajlik a jó és a rossz között. Rousseau moralitásában ugyanis Babbitt szerint nem is az a legnagyobb baj, hogy az embert eleve jónak tételezi fel, hanem az, hogy tagadja a jó és a rossz folyamatos küzdelmét, „polgárháborúját".[150] E megközelítésben a rossz tulajdonképpen idegen az embertől, az mindig kívülről jön, a bűnökért így a társadalom felel. A jó és a rossz ősi dualizmusa helyére következésképp egy újfajta dualizmus kerül: a természet és a mesterséges, korrupt társadalom kettőssége.

Rousseau híveit mindig is lenyűgözték a különféle lázadók; ők még Káinban és a sátánban is romantikus hőst látnak. S mindig készek arra, hogy rendkívüli szépséget és különleges értékeket találjanak azok lelkében, akiket valamiért elítél a társadalom többsége. Babbitt ezt egész másként látta, s meggyőződését illusztrálva emlékeztet a nagy romantikus regényíróra, Victor Hugóra, aki az új evangélium hirdetésében egészen odáig ment, hogy – *A századok legendájá*ban *(La Légende des siècles)* még Murád szultánt is mentegette. Igaz ugyan, hogy az utóbbi megfojtatta nyolc testvérét, a nagybátyját pedig kettéfűrészeltette, ám amikor egy vérző disznót látott meg, úgy elérzékenyült, hogy saját kezűleg hajtotta el a sebeiről a legyeket… Murád halála után a disznó megjelent az Úr előtt, s az áldozatok vádjait súlytalanná téve bocsánatot járt ki jótevőjének. A tanulság úgy foglalható össze, hogy a romantikus moralitás számára az önkontrollt igénylő személyes erények mit sem számítanak, ha velük szemben ott áll a szentimentális együttérzés erénye;

---

150 *„The fundamental thing in Rousseauistic morality is not… the assertion that man is naturally good, but the denial of the »civil war in the cave«"* (i. m., 187).

ez utóbbi mindent felülír. Józanul nézve viszont ez nem más, mint súlyos aránytévesztés, az erények hierarchiájának a megsértése, állapítja meg Babbitt, s Burke-öt idézi: a „filozófusok" mindent megtesznek azon erények lejáratására, amelyek korlátokat akarnak állítani saját kívánságaink elé (i. m., 142–143)…

Az elemzés fontos megállapításai közé tartozik, hogy a romantikus moralitás Rousseau által inspirált eszméi elméletileg önzetlenséget sugallnak ugyan, a gyakorlatban viszont mindig egoizmushoz vezetnek. Az ember elé állított korlátok eltávolítása ugyanis nem a mitikus testvériség kialakulását, hanem, ellenkezőleg, a nyers önzés érvényesülését és a hatalom iránti vágy megerősödését eredményezi. Ezt persze nem olyan egyszerű belátni. A rousseau-i idealizmusra ezért leginkább a félművelt emberek a „vevők". Ez a típus képes a kritikus öntudat bizonyos szintjének a kialakítására, de arra már nem, hogy elsajátítsa a magasabb műveltségből fakadó normákat. Így a félművelt személy legfőbb sajátossága, hogy „gyógyíthatatlanul nyughatatlan", mert tele van a legkülönfélébb, többnyire egymással is ütköző vágyakkal. A minden műveltség nélküli parasztnak és a valóban magas műveltségű embereknek kevesebb és egyszerűbb vágyai vannak; Szókratész például sokkal kevesebbre tartott igényt, mint az átlagos athéni polgár (i. m., 194–195). Babbittnek a „félműveltekkel" kapcsolatos eszmefuttatását John Kekes is idézi *A konzervativizmus ésszerűségé*ben, azon fontos, Babbittével egybevágó megállapítása kapcsán, miszerint a félművelt egyének sokkal könnyebben elkövetik azt a hibát, hogy erénynek tekintik az erkölcsi megkülönböztetés ellenzését.[151]

Babbitt szerint a XX. század első évtizedeinek szomorú fejleményei – köztük „minden idők legnagyobb ostobasága", az első világháború is – összefüggésbe hozható Rousseau tanainak a hatá-

[151] Kekes 2001, 225. Ez a magatartás erkölcsi elbizonytalanodáshoz vezet, mutat rá Kekes, joggal.

sával. „Nehéz elkerülni azt a következtetést – írja –, hogy egy olyan világban élünk, mely alapelvei miatt bukott meg…”[152] S hogy miért ferdültek el az alapelvek? Az utópikus gondolkodás előretörése miatt. Az „árkádiai álmodozó” utópistává alakult át, s ez „valódi veszély a civilizációra nézve”. Uralomra juttatta az anarchizmus legveszélyesebb válfaját, a „képzelet anarchiáját”.[153] Babbitt a demokrata Jeffersonban is szentimentális „humanitáriust” látott, Rousseau amerikai követőjét, akinek a politikája éppúgy „imperialista” jellegű lett szerinte, mint a francia filozófus által befolyásolt jakobinusoké. Barátjához, Paul Elmer More-hoz írott egyik levelében hasonlóan minősítette az általa különösen negatívan megítélt idealista Woodrow Wilson elnököt is.[154]

Minőségi és mennyiségi demokrácia

Babbitt összes műve közül a legtöbbet idézett az 1924-ben publikált *Demokrácia és vezetés* – az egyetlen egyébként, amely kifejezetten politikai jellegű. Ez a könyv jóval többről szól, mint amennyit a cím sugall: valójában egy morálfilozófiai alapvetésről van szó – Russell Kirk szerint ennél mélyebben szántó elemzést amerikai szerző még nem készített a politika világáról (Kirk 2008, 369). Babbitt e művében arra összpontosít, amiről a rousseau-i felfogás hajlamos elfeledkezni: azon következményekre, amelyek a múlt figyelmen

152 *„It is hard to avoid concluding that we are living in a world that has gone wrong on first principles…”* (Babbitt 1919, 367).

153 *„Anarchy of the imagination”* (i. m., 378).

154 A levelet idézi: Nevin 1984, 111. De Theodore Rooseveltet sem kedvelte különösebben.

kívül hagyásából, a szilárd normák elvetéséből, a minőséget biztosító arisztokratikus elv száműzéséből, az értékek hierarchiájának a felborulásából, a lelkiismeretnek a szentimentális érzelmekkel történő helyettesítéséből s az anyagi haladásnak a morális haladással való összekeveréséből fakadnak. A *Demokrácia és vezetés* szembeállítja Rousseau és Burke gondolkodását, megvizsgálja a demokrácia természetét, metsző pontossággal utal az amerikai demokrácia gyengeségeire, s még Európa és Ázsia filozófiai eszméinek az összehasonlítására is kitér.

Felfogásának elvi alapjait taglalva Babbitt kifejti: tévedett Lloyd George brit miniszterelnök, amikor úgy vélte, hogy a jövő kérdései egyre inkább gazdasági jellegűek lesznek. „Ha csak kicsit is alaposan járunk el, azt találjuk, hogy a gazdasági bajok politikai problémákra vezethetők vissza, a politikaiak filozófiaiakra, és az utóbbiak pedig csaknem elválaszthatatlanul összefonódnak a vallási kérdésekkel."[155] A konzervatívok számára a gazdaság sohasem lehet fontosabb a politikai és morális kérdéseknél! A kiindulópont e gondolatmenetben is Rousseau bírálata; a francia filozófus fel tudta tenni a jó kérdéseket, ami nem kis dolog, de rendre rossz válaszokat adott. (Nevin találóan utal is arra, hogy Babbitt és szellemi ellenfele között volt egy nagyon lényeges közös pont: mindketten ugyanazokat a kérdéseket tartották fontosnak – csak egész másként vélekedtek róluk [Nevin 1984, 105]…) Babbitt szerint Rousseau-nál nagyobb intellektuális erővel senki sem támadta a civilizációt, s ő abban is különlegesnek bizonyult, hogy a demokrácia felkarolását összekapcsolta a civilizáció elleni támadással. S ezzel tulajdonképpen Rousseau mélyebbre ásott azoknál, akik a civilizáció és a barbárság alapvető ellentéte helyett a haladás és a reakció viszonyát

155 *„When studied with any degree of thoroughness, the economic problem will be found to run into the political problem, the political problem in turn into the philosophical problem, and the philosophical problem itself to be almost indissolubly bound up at last with the religious problem."* Az 1979-es kiadást használtam: Babbitt 1979, 23.

állítják a középpontba (Babbitt 1979, 24). Mert ugyan mi értelme a haladásnak, ha az nem a civilizációra irányul? És mi a haszna a haladásnak akkor, ha a barbárság „boldogabb" állapot – ahogy azt a francia gondolkodó állította? Rousseau azt a tetszetős érvet hozza fel a barbárság mellett, hogy ebben az állapotban sokkal több marad meg az emberek „testvériségéből". Ez a feltevés azonban nem több illúziónál, „szentimentális álomnál", ebben áll a „humanitárius" szemlélet klasszikus tévedése. Ami ugyanis valóban emberi az emberben, az nem más, mint „az akaratnak egy sajátos változata", az a képességünk, hogy korlátozni tudjuk önmagunkat. Babbitt olvasatában ezért mindenekelőtt arra van szükségünk, hogy megoltalmazzuk a „vétóhatalmat", bármilyen népszerűtlen feladat is ez.[156] Különösen fontosnak tartotta ennek megtartását az iskolákban: „ha a vétóhatalom eltűnik az oktatásunkból, nincs okunk azt feltételezni, hogy huzamosabb ideig fennmarad az államban" – hangsúlyozta.[157] Calhounnal ellentétben persze ezt a vétóhatalmat ő nem alkotmányjogi értelemben fogta fel, hanem antropológiai síkon, az önuralom követelményeként.

Rousseau és Burke eszméinek összevetését azért tartotta nélkülözhetetlennek, mert az volt a meggyőződése, hogy a modern politikai küzdelmek lényegében e két gondolkodó szellemének a viadalaként írhatók le.[158] A képzelet, amely éppúgy lehet a bölcsesség forrása, mint veszélyes illúziók kiindulópontja, kulcsjelentőségű kategória Babbitt írásaiban. A két említett gondolkodó a képzelet két ellentétes típusát testesítette meg: míg az előbbi az „idilli képzeletet", amely deformálja a valóságról alkotott képünket, az utóbbi a

---

156 *„This book in particular is devoted to the most unpopular of all tasks – a defense of the veto power"* (i. m., 27).

157 *„If the veto power disappears from our education there is no reason to anticipate that it will long survive in the state"* (i. m., 331).

158 *„The modern political movement may be regarded in its most significant aspect as a battle between the spirit of Rousseau and that of Burke"* (i. m., 139).

„morális képzeletet", amely viszont a rendhez és a helyes arányokhoz vezet el. Míg Rousseau a szélsőséget képviseli, és elutasítja a kompromisszumokat, Burke a józan mérséklet szószólója. Ő sem volt a *status quo* elvakult védelmezője, s a francia forradalmat sem azért marasztalta el oly szigorúan, mert kísérletet tett bizonyos bajok orvoslására, hanem mindenekelőtt azért, mert „univerzális igényekkel" lépett föl. S ennek kapcsán Babbitt nyomatékosan rámutat: Burke az absztrakt elvekben és sémákban való gondolkodás következetes ellenfele volt (i. m., 122–123). Az ilyen elvekre épülő politika jegyében, az előítéletek elleni harcra hivatkozva, az embert megpróbálják megfosztani társadalmi és történelmi beágyazottságától, „a metafizikai absztrakció teljes mezítelenségében és magányában" hagyva őt dideregni. Bár eltérő hangsúlyokkal, Hobbes és Rousseau egyaránt „természetesen izolált egységeknek" tekinti az embereket, míg Burke ezzel az „atomisztikus-mechanikus" megközelítéssel ellentétben a társadalom szerves koncepcióját vallotta. A brit gondolkodónál azonban, érzékelteti Babbitt, ez a meggyőződés nem vezetett el a „szerves eggyé olvadás" azon romantikus képzetéhez, amely a német gondolkodásban oly fontos szerephez jutott. Burke semmilyen formában sem volt a kollektivizmus híve. Ellenkezőleg, elkötelezetten támogatta az individuum szabadságát, az ő individualizmusa azonban, Rousseau-éval ellentétben, „nem naturalisztikus, hanem humanista és vallásos" volt (i. m., 125). Számára az egyénnek csak konkrétan meghatározott s a kötelességek teljesítése fejében járó jogai lehetnek, nem pedig veleszületett absztrakt jogai, amint azt a francia gondolkodó feltételezte.

A demokrácia természetét elemezve Babbitt kifejezetten Rousseau hatásával hozta összefüggésbe azon tévhit elterjedését, miszerint a demokrácia azonos a szabadsággal és ellensége az imperializmusnak. A történelem elfogulatlan vizsgálata azonban mást mutat – hangsúlyozza. Azt, hogy valójában „a közvetlen és korlátozatlan demokrácia a szabadság halála", „zsarnoki természete" miatt pedig az imperializmusnak is rokona (i. m., 141). Mi sem

példázza jobban ezen állítás érvényességét, vagyis a demokratikus törekvések és a szabadság ellentétét, mint a francia forradalom! Babbitt emlékeztet Burke azon megállapítására, miszerint a nemzetgyűlés vezetői között arról folyt a vita, ki hasonlít jobban Rousseau-ra, majd megjegyzi: ha meg akarjuk érteni a forradalom menetének a pszichológiáját, különleges figyelmet kell fordítanunk Rousseau tanítványaira, mindenekelőtt Robespierre-re. Ő ugyanis mereven átvette mesterének az erényről alkotott véleményét, és felállította magában az „ideális" Franciaország képét a valóságos ellenében. Babbitt ezt a Rousseau-nak tulajdonított „idillikus képzelet" termékének tekinti, s e szemlélet leglényegesebb gyakorlati következményeként azt emeli ki, hogy az embereket nem erényeik, hanem társadalmi hovatartozásuk alapján ítélik meg. Éles szemmel jegyezte meg, hogy ez a tendencia a francia forradalomtól az orosz bolsevik forradalomig mindenütt megmutatkozott (i. m., 150). Robespierre-hez hasonlóan a későbbi forradalomárok is készek voltak erőszakosan felszámolni azon társadalmi csoportokat, amelyek az általuk kívánatosnak tekintett idilli „jövő" útjában álltak. Az „általános akarat" *(volonté générale)* nevében a demokrácia bajnokai ily módon a saját zsarnoki akaratukat kényszerítik rá az egész politikai közösségre, egy új vallást, az államba vetett hit vallását teremtve meg. A szabadságnak és az egyenlőségnek ez a kombinációja, fogalmazódik meg a következtetés, csak terrorhoz vezethet – amiként ezt már Lord Acton is felismerte.

A rousseau-i demokrácia és a hódító-imperialista politika között is jól kitapintható Babbitt szerint a kapcsolat. A *Társadalmi szerződés*ből fakadó népfelség elve elkerülhetetlenül anarchikus viszonyokhoz vezet, ezek pedig beteljesítik Burke azon jóslatát, hogy a forradalom káoszában, másfajta rend hiányában, egy katonai vezető ragadja magához az irányítást. Rousseau és Napóleon így ugyannak a „mozgalomnak" a képviselői, s ha nincs Rousseau, nincs forradalom, és nincs Napóleon sem – fogalmazódik meg a *Demokrácia és vezetés*ben (i. m., 156). Babbitt egyetértéssel idézi Mirabeau-t, aki már 1790-ben azt mondta, hogy a demokráciák

sokkal inkább a saját szenvedélyeik rabjai, mint az autokratikus vezetésű országok. A francia forradalmárok eredetileg a szabadság kiterjesztéséért hirdettek keresztes hadjáratot, a hatalmi vágyuk, a *libido dominandi* azonban erősebbnek bizonyult a testvériség utáni vágyuknál, s így a „humanitáriusnak" indult háború Napóleonhoz és az imperialista agressziók sorához vezetett. Ez ébresztette fel az egész kontinensen azt az erős nacionalista érzületet, amely azután az I. világháború borzalmas vérengzéseibe torkollott – állította Babbitt (i. m., 144–145, 154). Érvelésének lényege: a tradicionális korlátok lebontásával a rousseau-i gondolkodásmód a gyakorlatban épp azt váltja ki, amit elvi síkon elutasít: a testvériség helyett az erőszak érvényesülését. Ezért arra a vádra, hogy ha elutasítjuk az emberek és népek testvériségének humanitárius elméletét, akkor érzéketlenek vagyunk a testvéri érzület iránt, a helyes válasz így hangzik: ezt a koncepciót épp azért kell elutasítanunk, mert kiállunk a testvériség mellett (i. m., 155).

A *Demokrácia és vezetés*ben Babbitt sokat foglalkozik a politikai irányítás kérdésével. Nehéz lenne vitatkozni azon megállapításával, miszerint végső soron a demokráciát is – éppúgy, mint bármely más politikai rendszert – a vezetők minősége alapján fogják megítélni. Az amerikai gondolkodó azt találta, hogy a nyugati országokban a vezetés színvonala folyamatosan csökken, szoros összefüggésben a modern társadalom szellemi és lelki kiüresedésével. A morálisan kiüresedett társadalom ugyanis csak morálisan kiüresedett vezetőket tud állítani. Erkölcsi nagyságot és intellektuális képzeletet felmutató vezetők nélkül viszont egyetlen civilizáció sem lehet meg. Az Európában és Amerikában megvalósult demokrácia elemzésének pesszimista végkövetkeztetése: a minőségi színvonal *(standards)* hanyatlásával valójában az egész Nyugat zsákutcába jutott. A puszta érzelmekre alapozódó politika, Rousseau öröksége, és a puszta racionalizmus, Bacon öröksége egyaránt terméketlennek bizonyult és csődöt mondott. A kétségtelenül impozáns gazdasági eredmények a legkevésbé sem állnak arányban szellemi és erkölcsi fejlődésünkkel (i. m., 266–267). Alázatra lenne

szükség, de a modern világ erről elfeledkezett. Amerikának is a kulturális és erkölcsi minőség hiánya vált a legsúlyosabb problémájává. Ez pedig, mutat rá a konzervatív gondolkodó, szorosan összefügg azzal, hogy a demokrácia bizonyos típusai a vulgaritás eluralkodásához vezetnek mindenütt. S így jut el híres, gyakran idézett felvetéséhez:

> „Vajon az a mozgalom, amely immár számos nemzedék óta meghódította a Nyugatot, nem a standardizált középszerűség hatalmas tömegét hozza-e létre, és vajon nem vagyunk-e kitéve annak a veszélynek, különösen ebben az országban, hogy a demokrácia nevében egy olyan értéktelen embertípust állítunk elő, amilyet még nem látott a világ?"[159]

Azt mondják sokan, folytatja, hogy a minőség feláldozásáért cserébe viszont sokkal több embert tehet boldoggá a demokrácia. Ha azonban a történelem eddigi tapasztalatai alapján ítélünk, azt kell válaszolnunk, hogy ami a minőségi színvonal zuhanását és a jó vezetők eltűnését követi, az nem valamifajta „egalitárius paradicsom" kialakulása, hanem a silány vezetés uralma. Ha a demokrácia csak annyit jelent, hogy megpróbáljuk kiküszöbölni a minőségi és a szelektáló elveket az „általános akarat" oltárán, akkor az nem más, mint „a szakadékba szédülés egy formája". Ezért a demokrácia érdekében is arra kell törekednünk, hogy az emberi jogok doktrínájának a helyére „a megfelelő embert a megfelelő helyre" elvét állítsuk.[160]

---

159 *„Whether the net result of the movement that has been sweeping the Occident for several generations may not be a huge mass of standardized mediocrity; and whether in this country in particular we are not in danger of producing in the name of democracy one of the most trifling brands of the human species that the world has yet seen."* (I. m., 269–270.)

160 I. m., 272. Az angol eredetiben egy szójáték is van: *„to substitute the doctrine of the right man for the doctrine of the rights of man"*.

A „minőségi" és a „mennyiségi" demokrácia híveinek küzdelme az Egyesült Államok történetében is markánsan megmutatkozik, állítja. Itt a kezdetektől fogva két kormányzati felfogás uralkodik. Az egyik hívei annyira bíznak az emberi jóságban, hogy szükségtelennek tartják a korlátokat, a másiké viszont ragaszkodnak ezekhez. Az előbbi megközelítést a Függetlenségi nyilatkozatban találjuk meg, amely olyan állításokat tesz, hogy az ember rendelkezik bizonyos veleszületett elvont jogokkal – ez a francia forradalmi idealizmussal mutat szoros rokonságot. Az utóbbi megközelítést az amerikai alkotmány tükrözi, ezt ugyanis olyan szellemiség inspirálta, amely viszont Burke-éhez áll nagyon közel (i. m., 272). Ebben a nép akarata csak azt követően érvényesülhet, miután azt „megtisztították" a pusztán érzelmi és a pillanatnyi szeszély diktálta elemektől. A konzervatív gondolkodó úgy látta, hogy a demokrácia amerikai kísérlete kezdettől fogva ellentmondásos volt – s az is marad mindaddig, amíg a kétféle szabadságfelfogás küzdelme nem jut valamilyen nyugvópontra.[161] Arra is figyelmeztet ugyanakkor, hogy az amerikai dilemmák csak a „szélesebb háttér ismeretében" érthetők meg: ha a Nyugat nem lép túl a Bacon, Rousseau és Machiavelli által sugallt „utilitárius, szentimentális és imperialisztikus" eszmeiségen, akkor „egyszerűen újra el fogja játszani az összes pogány butaságot, és gyorsan visszahullik pogány végzetébe".[162]

SZÁZADVÉG Alapítvány

---

161 I. m., 273. Az amerikai gondolkodás két ágának, a franciának és az angolszásznak az összevetéséhez lásd: Békés Márton kitűnő elemzését (2008a, 89–104).

162 *„It will simply reenact all the pagan stupidities and hasten once more to the pagan doom"* (i. m., 339–340).

Kelet és Nyugat

A nyugati világ válságának orvoslásához – angolszász konzervatív gondolkodótól felettébb szokatlan módon – Babbitt a Kelethez fordult segítségért; életművének elemzése nem lenne teljes, ha legalább röviden nem utalnánk erre is. Fiatalkora óta vonzotta őt az ázsiai bölcselet, a húszas évekre pedig arra a következtetésre jutott, hogy az emberiség sokat nyerne a keleti és a nyugati vallások humanista tanításának az integrációjából. Figyelemreméltó, hogy már a *Rousseau és a romanticizmus* bevezetésében is a Rousseau hatását ellensúlyozó szellemi erők között említi a keleti filozófiákat, különösen pedig a társadalmi stabilitás eszméjét hangsúlyozó konfucianizmust és a szenvedélyek megfékezését tanácsoló buddhizmust.[163]

A humanizmus értékeit képviselő eszmék összebékítésére törekedve Babbitt Buddhát Krisztus, Konfuciust pedig Arisztotelész mögé állította (Babbitt 1979, 188–190). Abból indult ki, hogy a Nyugatnak és a Keletnek egyaránt csak féligazsága van: az előbbi behódolt a materializmusnak, felszámolva a tradíciókból és az autoritásból fakadó korlátokat, míg az utóbbi a megkövesedett hagyományok fogságában maradt. A belső lélekre összpontosító ázsiai szemlélet szerinte jól korrigálhatja az ezzel ellentétes nyugati tendenciákat, és hozzásegíthet egy egészséges középút megtalálásához. A keresztény gondolkodás egyik fő baja – fejti ki – abban áll, hogy miközben megszabadítja az intellektust a gőgös büszkeségtől, a másik túlzásba esik, és nagymértékben lebecsüli azt (i. m., 207). A nyugati kultúra így szinte a görögök óta küzd azzal a dilemmával, hogy miként teremtse meg az egyensúlyt az

---

[163] A *Rousseau és a romanticizmus*hoz csatolt mellékletben viszont a (korai) taoizmusról mint a rousseau-izmus kínai megfelelőjéről, mint egy „primitív kínai irányzatról" szól (*Appendix*; Babbitt 1919, 395–398).

ész maximális mértékű kihasználása és alárendelt helyzetben tartása között. A tudás és a hit viszonya jóval kevesebb gondot okoz az ázsiaiaknak – az ő tapasztalataik sokat segíthetnek e tekintetben. Arról természetesen nincs szó, hogy a Távol-Kelet etikailag a Nyugat fölött állna, hangsúlyozza Babbitt, ám a keletiek viszonylag „immúnisnak" bizonyultak az ész és a hit közötti háborúval szemben. Buddhának és Konfuciusnak sikerült ugyanis az alázatot összeegyeztetni az önmagunkra támaszkodással és a kritikus szellemmel. A sikeres szintézis megteremtése nélkül a modern Nyugat azzal a veszéllyel néz szembe, hogy „beleőrül a sebesség és a hatalom mámorába".[164] Érdemes megjegyezni, hogy a keleti gondolatok nyugati recepciójának elősegítése érdekében Babbitt lefordította angolra a buddhizmus egyik fontos szent szövegét, a páli nyelvű *Dhammapad*át; a munka halála után, 1936-ban jelent meg Oxfordban.

Babbittet szinte folyamatosan támadták, és nemcsak balról, de jobboldalról is. (Ellenfelei között találjuk Ernest Hemingway és Sinclair Lewis írókat, Harold Laskit, a neves szocialista politikatudóst, valamint, más okokból, az alább tárgyalandó konzervatív Santayanát és Menckent is.) Tömören fogalmazva: felettébb népszerűtlen volt az a meggyőződése, hogy az amerikaiaknak több önfegyelmet kellene tanúsítaniuk, és korlátozni az étvágyukat minden téren, ha igazán civilizált és humánus társadalomban kívánnak élni. A humanizmus lényegét ugyanis Babbitt az önfegyelemre alapozódó mérsékletben látta.[165] A XX. század első harmadának ünnepelt filozófusa, a kor érzéseit megszólaltató Dewey az ambíciókat bátorította, és a lehetőségek korlátlanságát hirdette – ő viszont, sokak megbotránkozására, a korlátokat állította középpontba. E sorok szerzője Babbittben mindenekelőtt a korlátok és az önuralom szószólóját látja.

---

164 *„Without some such restoration the Occident is in danger of going mad with the lust of speed and power"* (i. m., 209).

165 *„The essence of humanism is moderation"* (i. m., 46).

More és a demokrácia arisztokráciája

Hogyan lehet jó vezetést biztosítani a demokráciában? Akár így is megfogalmazhatjuk azt a kérdést, amelynek a megválaszolására Babbitt közeli barátja, az „új humanizmus" mozgalmának másik ismert képviselője, Paul Elmer More kitartóan törekedett egész életében. Az ugyancsak nagy hatású filozófus és irodalomkritikus sem osztotta a felvilágosodás eszméi által sugallt optimista emberképet, egyetértett Babbitt-tel a „belső korlátok" szükségességében és Rousseau megítélésében. Ezzel összefüggésben ő sem hitt a történelmi progresszióban, és szkeptikusan szemlélte a demokráciát. Csak egyetlen lényeges kérdésben nem értettek egyet, mégpedig a vallásában: More idősebb korára elkötelezett anglikán lett, Babbitt viszont megőrizte agnoszticizmusát, és élete utolsó évtizedére növekvő érdeklődéssel fordult a buddhizmus felé.

Bár More (1864–1937) Missouri államban, Saint Louisban született, ő is Új-Anglia puritán hagyományaihoz kapcsolódott. Először szülővárosának az egyetemén tanult, de aztán a Harvardra ment, ott ismerkedett meg Babbitt-tel, aki a szellemi mentora lett, s akivel később is szoros baráti kapcsolatban maradt.[166] A Harvardon akkoriban végrehajtott reformokkal nem értett egyet, ezért nem fejezte be tanulmányait, s úgy döntött, hogy két évet a világtól visszavonulva New Hampshire egyik eldugott kis településén, Shelburneben tölt. Ezt követően több jelentős újság és folyóirat, köztük a *Nation* szerkesztőjeként és kritikusaként tevékenykedett, és a Princetoni Egyetemen kezdett tanítani. *Shelburne-i esszék (Shelburne Essays)* címmel 1904-től 11 kötetet publikált, majd 1928-tól még három tanulmánygyűjteményt *Új shelburne-i esszék* címmel. 1924–1931 között öt kötetben dolgozta fel *A görög hagyomány* történetét *(Greek*

---

166 Alapos életrajz régen készült róla: Dakin 1960.

Tradition); halálának évében, 1937-ben jelent meg életrajzi munkája *Lapok egy oxfordi naplóból (Pages from an Oxford Diary)* címmel.

More valamennyi írásán vörös fonalként húzódik végig az a meggyőződés, amelyet Babbitt is képviselt, nevezetesen, hogy az emberi természetet alapvetően kettősség jellemzi, vagyis a jó és a rossz egyaránt jelen van az emberben. Ebből pedig számára is az következett, hogy a társadalmat nem lehet olyan utópikus reményekre építeni, melyek szerint az emberek tökéletessé tehetők. De nemcsak az efféle illúziókkal szállt szembe, hanem a széles körben hódító, az értékeket relativizáló, Dewey és hívei által felkarolt pragmatizmussal is, amelyben a modern intellektus „rákját" látta. A pragmatizmus bírálatával More valójában a domináns amerikai gondolkodásmód egyik kulcseleme ellen intézett támadást, hiszen joggal állította a neves holland történész, Johan Huizinga: „A pragmatizmus, mint kultúrjelenség… [a] a sajátosan amerikai inherens szellemnek a kifejezése" (Huizinga 1943, 265). More úgy vélte, a pragmatizmus olyannyira káros, hogy vele szembehelyezkedve a lelkiismeretes ember még a „reakciós" jelzőt is büszkén vállalhatja. Hogy mit jelent „reakciósnak" lenni szerinte? Az *Új shelburne-i esszék* harmadik kötetében így szól erről: a „reakciós" nem a múlt rabja, s nem is a változásoktól rettegő gyáva, a reakció ugyanis valójában egészen mást jelent.

> „Alapvetően azt, hogy a cselekvésre cselekvéssel válaszolunk; hogy a körülmények vak váltakozásával a megkülönböztetés és a szelekció erejét állítjuk szembe; hogy a változások céltalan folyamatát úgy próbáljuk meg irányítani, hogy figyelembe vesszük a változtathatatlan tények törvényét, s hogy a múlt tapasztalatait átvisszük a jelenünket alakító hatások közé…" (More: *On Being Human*; uő 1936, 268–269.)

A társadalommal és a politikával kapcsolatos felfogását legrészletesebben a *Shelburne-i esszék* kilencedik kötetében, az 1915-ben publikált *Arisztokrácia és igazságosság (Aristocracy and Justice)* írása-

iban fejtette ki. Kiinduló hipotézise abban ragadható meg, hogy a társadalom önmagát – a különféle utópikus felfogásokkal ellentétben – egyáltalán nem tudja irányítani, ezért a demokráciának is szüksége van egy minőségi elitre, amelyet ő a „természetes arisztokrácia" megjelöléssel illetett. E meggyőződése összhangban állt a konzervatív gondolkodás azon szemléletével, hogy az egyenlőség nem olyan érték, amelynek mindent alá kellene rendelni. Ismeretes, hogy a liberális demokráciaelméletben sokan ma is antidemokratikusnak bélyegzik a meritokrácia elvét, noha meggyőzően lehet érvelni amellett, hogy egy jól működő demokráciának „választott meritokráciának" kellene lennie (Sartori 1999, 96). Nincs tehát alapvető ellentét a többségi elv és a kisebbségi uralom között. Az alapvető kérdés az, írja More a kötet címadó tanulmányában, hogy egy demokrácia képes-e egy „természetes", azaz az öröklött hatalom jogosítványait nélkülöző arisztokrácia kialakítására (*Natural Aristocracy*; More 1915, 3). Más szavakkal fogalmazva: miként lehet a demokráciát meggyőzni arról, hogy fel kell támasztania az arisztokráciát? More-nak a demokráciával kapcsolatos konzervatív fenntartásai ugyanarról a tőről fakadtak, mint Tocqueville aggályai: a francia gondolkodóhoz hasonlóan a demokráciának nem a közjogi – a zsarnokság ellentéteként felfogható – vetületét látta problematikusnak, hanem a társadalmit. Olyan berendezkedésnek tekintette ugyanis, amelyet lényegéből fakadóan a feltételek egyenlősége jellemez és az „egalitárius szellem" vezérel, s ezzel épp a szabadságot fenyegeti.

More emlékeztet arra, hogy Platón és Burke egyaránt előtérbe állította a vezetés kérdését, ami természetes is, hiszen vezetőkre minden korban és minden politikai rendszerben szükség van. Kettőjük elitkoncepcióját összehasonlítva arra az érdekes következtetésre jut, hogy bár Burke-nek sok gondolata időszerű, e vonatkozásban mégis Platón áll közelebb a XX. századhoz, mert ő általánosabb érvényű megállapításokat fogalmazott meg az emberi természetről (i. m., 10). Természetes arisztokrácia című tanulmányában azonban Burke-kel mégis jóval többet foglalkozik. Kiemeli, hogy Burke, igen

helyesen, fölismerte, „az igazi természetes arisztokrácia" nem egy külön testet és külön érdeket képvisel az államban, hanem annak szerves része, és a közérdeket szolgálja. A burke-i megközelítésben az arisztokrácia kiválasztódását és fennmaradását két tényező teszi lehetővé: egyrészt „alulról fölfelé" az előítélet, „fölülről lefelé" pedig a „az előírt hagyomány", vagyis az (elő)jogoknak és az autoritásnak a szokás által szentesített birtoklása. More viszont úgy látta, hogy Burke gondolkodása nem tudott teljes mértékben kiszabadulni saját korának történeti és politikai kontextusából, s emiatt érvelésében a lényegi és az esetleges dolgok összemosódtak. „Bár elég világosan látta az előírt hagyományra épülő és a természetes arisztokrácia tényleges összefonódásának gyenge pontjait, minden elmélyültségével együtt sem volt képes arra, hogy az utóbbit önmagában, a saját jogai alapján képzelje el" – állapította meg (i. m., 21).

A természetes arisztokrácia eszméje More értelmezésében nem követeli meg az előírt hagyományra épülő kiváltságok helyreállítását, s azt sem, hogy, a szavaival élve, a pénz brutális hatalma alá helyezzük magunkat. Egy olyan társadalmi mechanizmus kialakítását igényli, amely egyrészt biztosítja a „legjobbak" kiválasztását a közösségből, másrészt pedig hatalomhoz is juttatja őket. Az előnyök elosztása ugyanakkor együtt jár a hátrányok szétosztásával is. Mindehhez meg kell szabadulnunk a „humanitarizmus" hamis felfogásától, s fel kell ismernünk, hogy az arisztokrácia melletti kiállás nem a tömeg érdekeinek az önző semmibevételét jelenti. Ellenkezőleg, azzal szolgáljuk legjobban az utóbbi érdekeit, ha jó vezetőket biztosítunk neki – érvel More. Mindez még nem jelent szakítást a demokrácia eszméjével, ezt külön is hangsúlyozza, „csak" annak a dilemmának a megoldását, hogy „helyzetbe hozzuk" a vezetésre alkalmas személyeket. A kérdés ugyanis nem az, hogy találunk-e ilyeneket – erre alkalmas emberek mindig vannak. A nehézség abban áll, hogy miként biztosítsuk számukra az irányító pozíciókat. Ha egy állam nem a megfelelő személyek kezébe adja a vezetést, azzal a legtöbbet annak a többségnek árt, amely így óhatatlanul a saját szenvedélyeinek az áldozatává válik (i. m., 29).

E kvintesszenciálisan konzervatív gondolatmeneten haladva More rámutat: egyszerűen hazugság az a gyakran hangoztatott állítás, miszerint „a demokrácia gyógyírja a több demokrácia". A szabadságból fakadó gondoknak nem az a megoldásuk, hogy a még megmaradt akadályokat is eltávolítjuk, ellenkezőleg, az, hogy jó vezetőket keresünk, s a népet rávesszük a követésükre. „A demokrácia gyógyírja nem a több, hanem a jobb demokrácia"[167]

Az igazságosság dilemmája

Vajon milyen elvre alapozódjon a természetes arisztokrácia irányító pozíciója? A válasz nem lehet más, csak az, hogy az igazságosságra, feleli More – de azt hogyan határozzuk meg? Az igazságosság azt követeli, hogy minden egyes ember azt kapja, amit megérdemel. Ezt More is így látja, a következő módon fogalmazva meg a kérdést.

> „A valódi igazságosság uralkodjon-e, amely, a helyes megkülönböztetést alkalmazva, a hatalmat és a befolyást a belső értékek alapján osztja el? Vagy – hiszen a nyílt igazságtalanságot senki sem ismeri el – az a fajta igazságosság érvényesüljön, amely a lehetőségek egyenlőségének állítja be magát, de a gyakorlatban a kor, a nem és a jellem különbözőségeit összekeverve ahhoz a brutális doktrínához jut el, miszerint az igazság a hatalom oldalán áll, legyen az a pénz anyagi hatalma vagy épp a tömegek féltékeny zsarnokságáé?" (I. m., 21–22.)

---

167 *„The cure of democracy is not more democracy, but better democracy"* (i. m., 29).

A Természetes arisztokrácia című tanulmányában More nem tesz kísérletet a fenti kérdés érdemi kibontására, válaszért forduljunk tehát egy másik tanulmányához, amely – a címével összhangban – kifejezetten az igazság mibenlétével foglalkozik, s ugyancsak a *Shelburne-i esszék* kilencedik kötetében kapott helyet. Az Igazságosságban *(Justice)* a szerző abból a megállapításból indul ki, hogy e fogalom tartalmának akkora a jelentősége, hogy az egész civilizációnk léte függ tőle. S rögtön meg is találjuk a klasszikus választ: az igazságosság a jogoknak és a javaknak olyan helyes elosztása, amely „minden egyes embernek annyit ad, amennyi neki jár…"[168] Saját maga is elismeri azonban, hogy ez nem vezet el minket túl messzire anélkül, hogy közelebbről is meghatároznánk, mit takar a „helyes" jelző, s mi az, ami az egyes embereknek „jár"…

Az igazságosság tartalmát kutatva More felidézi: a pontosabb meghatározás érdekében sokan a természethez és az evolúció törvényéhez fordulnak, de ez félrevezető megoldás, mert a természet világában igen sok igazságtalanságot találunk. Ez utóbbi tényen még az sem változtat, jegyzi meg, hogy ha elismerjük, a ráció a maga síkján igazolhatja az evolúciós folyamat életképesebb egyedeinek a támogatását. A puszta ész mellett azonban érzelmeink is vannak, s erkölcsi érzékünk a gyengébb melletti kiállásra ösztönöz (More 1915, 106). Az igazságosságról alkotott ítéletünket így két tényező együttesen alakítja: az ész és az érzelem, s arra törekszünk, hogy, amennyire csak lehetséges, mindkettőnek eleget tegyünk. A természet egyáltalán nem az igazságosság elvét követi, s az a körülmény, hogy mi mégis keressük az igazságosságot, már önmagában is azt bizonyítja, hogy ez az eszme nem a materiális világból származik. E szellemes megállapítás kapcsán a tanulmány idézi a híres angol biológust, a darwinista Thomas Huxley-t, aki maga is elismerte: erkölcsi képzeteink semmilyen kapcsolatban sincsenek

---

168 *„…giving to each man his due"* (*Justice*; More 1915, 104).

az evolúcióval…[169] Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a konzervatív amerikai gondolkodónak olyan illúziója lett volna, hogy létezik tökéletes igazságosság. Az igazságosság eszményét azonban ennek a tudatában is érdemes keresni.

More végül arra a következtetésre jut, hogy az igazságosság meglétét a lélek állapota tükrözi. Szó szerint így fogalmaz: az igazságosság „a léleknek az a harmonikus egyensúlyi állapota, amely akkor jön létre, ha az ész uralkodik az érzések és vágyak fölött, és ezt az uralmat belső öröm és a beleegyezés békéje fogadja".[170] Ugyanezt a gondolatot egyszerűbben is meghatározza: „a léleknek az a belső állapota, amikor a helyesre törő akarat révén az ész irányít, és a vágyak engedelmeskednek".[171] Ez nem új meghatározás, fűzi hozzá, ismerték mindazok a régi filozófusok, akik a saját lelkiismeretükhöz fordultak morális kérdésekben. A görög filozófia által erősen befolyásolt More abból indul ki, amit az *Állam*ban Szókratész kifejtett a jó élet, az értelem és az erkölcs összhangjáról. Így jut el oda, hogy az igazságosságnak ez az érzése alapozza meg az érzéki örömöktől *(pleasure)* megkülönböztetett boldogságot *(happiness).* „Az igazságosság boldogság, a boldogság igazságosság" – hangsúlyozza dőlt betűvel is kiemelve az Igazságosságban. E felfogással kapcsolatban azonban joggal utal arra Kekes, hogy az ésszerű és erkölcsös élet nem mindig boldog – egyesek számára pedig az ésszerűséget és az erkölcsöt nélkülöző élet is kielégítő (Kekes 2001, 277–279). E dilemmát More nem tudja feloldani.

Elismeri viszont, hogy mivel az ember politikai lény, nem elég az igazságosság fogalmát az egyénre vonatkoztatni: egy politikai kö-

---

169 I. m., 109. A neves angol író, Aldous Huxley nagyapjáról van szó.

170 *„We reach, therefore a clear definition of justice: it is that government and harmonious balance of the soul which arises when reason prevails over the feelings and desires, and when this dominance of the reason is attended with inner joy and consenting peace"* (i. m., 110).

171 *„The inner state of the soul when, under the command of the will to righteousness, reason guides and the desires obey"* (i. m., 116).

zösségben felmerül a „társadalmi igazságosság" kérdése is. More tehát nem helyezkedett arra az álláspontra, mint később Friedrich A. von Hayek, aki úgy gondolta, hogy a társadalmi igazságosság teljesen üres fogalom; szerinte erről éppúgy lehet beszélni, mint az egyént érintő igazságosságról, még ha nehezebben határozható is meg.[172] Kifejti, hogy ősidők óta kétféle álláspontal találkozunk – s mindkettő szélsőségesen egyoldalú. Az egyiket Nietzsche nevéhez kapcsolja: a német filozófus abból indul ki, hogy az erősebbeknek sokkal több joguk van a gyengéknél –ily módon az „erő jogát" teszi a társadalmi igazságosság alapjává (More 1915, 118–119). Nietzschét ebben a természeti evolúció törvényének kritika nélküli elfogadása vezérelte, és két súlyos hibát is elkövetett. Az egyik abban áll, hogy föltételezte, az emberek többsége hajlandó lesz a magatartását a természet evolúciójának az elveihez igazítani. De abban a feltevésében is téved, hogy a puszta erőn és ráción alapuló haladás magasabb szintű és boldogabb élethez vezetne. Erről pedig szó sincs! Nietzsche felfogása tehát nemcsak az érzelmi-szubjektív dimenzióval nem számol, hanem tulajdonképpen még az ész szempontjait sem érvényesíti. Éppen ellenkezőleg, a vágyak egy meghatározott csoportját, az uralkodási vágyat, a *libido dominandi*t szabadítaná fel az emberekben, az érzelmeknek egy alacsonyabb rendű fajtáját.

Hasonló mértékű egyoldalúságban szenved a társadalmi igazságosság másik hagyományos megközelítése is: ezt nevezték már humanitarizmusnak, szocializmusnak vagy egalitarizmusnak – a lényeg az, hogy kizárólag az érzelmekre alapoz az észérvekkel szemben. More bírálata ezzel sem elnézőbb, mint a fentebb említett megközelítés esetében. Utal arra, hogy már az athéni tömeggel szembekerülő Szolón is világosan észlelte: az abszolút egyenlőség nem pusztán megvalósíthatatlan a gyakorlatban, hanem az igazságérzetünkkel is szemben áll (i. m., 119–120). Vagyis az igazsá-

[172] Hayek úgy vélte, hogy „szabad emberek társadalmában a kifejezésnek nincs semmi értelme", az csak „üres szóvirág" (Hayek 1995, 211).

gosságnak *inegalitárius*nak kell lennie, hiszen a jutalmazandó érdemek nem egyformák. Ebből fakadóan More-nak nincs kétsége afelől, hogy a társadalom és az állam érdeke egyértelműen azt kívánja meg, hogy a tehetségesebbeknek nagyobb szavuk legyen a közügyekben, mint a gyengébb képességűeknek, de bizonyos korlátokkal. A természet nem ad kárpótlást az evolúció veszteseinek, egy közösségnek azonban erre is gondolnia kell. A társadalmi igazságosság helyes felfogásához tehát sem a Nietzsche által javasolt úton, sem pedig az egalitárius szemlélettel nem juthatunk el.

> Akkor mi a társadalmi igazságosság? A következő választ adja: „…a hatalomnak és a kiváltságoknak, valamint az ezek szimbólumaként és eszközeként szolgáló tulajdonnak olyan elosztása, amely úgy különbözteti meg a több ésszel megáldottakat, hogy nem háborítja fel a kisebb képességűeket." (I. m., 120.)

Az igazságosságot és az érdemet összekapcsoló – számos kérdést nyitva hagyó – érvelése nem hagy kétséget azon meggyőződése felől, miszerint a társadalmi igazságosságnak semmiképp sem mércéje az, hogy fennállnak-e társadalmi egyenlőtlenségek: az egyenlőtlenség önmagában még nem igazságtalanság. Igazságtalanság az, ha egyenlőtleneket egyenlően mérünk. More elemzése jól demonstrálja, hogy a konzervatív gondolkodásban az igazságosság kérdése elválik a társadalmi egyenlőtlenségek létének problémájától, amint arra a hazai szakirodalomban Balázs Zoltán szép érveléssel mutatott rá.[173]

[173] E kérdést meggyőzően fejti ki konzervatív nézőpontból Balázs, hangsúlyozva, hogy „a társadalmi igazságosságnak (vagy igazságtalanságnak) csak nagyon kevés köze van a társadalmi egyenlőtlenségekhez" (Balázs 2007, 108).

A magántulajdon legitimálása

Mint láthattuk, a társadalmi igazságosságról alkotott meghatározásában More külön is kiemelte a tulajdont mint a hatalom és a kiváltság „szimbólumát és eszközét" – s ez nem véletlen, mert érvrendszerének egyik sarkalatos pontja épp a magántulajdon kedvező szerepének a hangsúlyozása. Ő kevésbé bírálta a demokráciát, mint Babbitt, viszont nagyobb hangsúlyt fordított a tulajdon eszméjének védelmére. Felfogásának alapelemei tulajdonképpen koherens módon kapcsolódnak össze: az elit fontossága elválaszthatatlan a társadalmi igazságosság konzervatív, nem egyenlőségpárti értelmezésétől, s ehhez pedig a tulajdon szerepének a felismerése is hozzátartozik.

A Tulajdon és jog *(Property and Law)* című tanulmányában igen harciasan kel a magántulajdon védelmére – az amerikai közélet olyan jelenségeire reflektálva, mint a mamutvállalatok ellen kezdeményezett szakszervezeti sztrájkok, melyek az ő szemében közvetlenül érintették a magántulajdonnal való rendelkezés szabadságát. (A tanulmány konkrét apropója az volt, hogy 1914-ben Colorado államban a szénbányászok halálos áldozatokat is követelő munkaügyi konfliktusba keveredtek a Rockefeller családdal.) Érvelését a magántulajdonnak hadat üzenő Rousseau bírálatával kezdi. Megállapítja, hogy a francia gondolkodó szerint a magántulajdonnak két következménye van: a civilizáció léte és az igazságtalanság (*Property and Law*; More 1915, 130). E felfogásából fakad, hogy egy olyan társadalmi berendezkedés elvét akarja kidolgozni, amely úgy valósítja meg a tulajdon által teremtett civilizációt, hogy közben kiiktatja a tulajdonból fakadó igazságtalanságot. Ez azonban nem járható út, de More szerint Rousseau mégis dicséretet érdemel azért, mert világossá tette, hogy a tulajdon a civilizáció alapja. Nagyot hibázott ugyanakkor azzal a feltételezésével, hogy az igazságtalanság magából a tulajdonból származik. Ez ugyanis csak az alkalmat biztosítja hozzá: az igazságtalanság valójában az emberek

gyarlóságából és tökéletlenségéből fakad. Konzervatív gondolkodóként More természetesnek tartja, hogy az emberek között eleve az egyenlőtlenség viszonylatai állnak fenn. A magántulajdon így csak „a felnagyítása annak a természettől adott igazságtalanságnak, amelyet tekinthetünk ugyan nagy sajnálkozással természetellenes igazságtalanságnak, mindazonáltal elkerülhetetlen szükségszerűség".[174]

Hacsak nem gondoljuk azt, hogy maga a civilizáció is hatalmas tévedés, mert jobb lenne a barbárság állapotában élni… A tulajdon vívmányai nélkül mindenesetre „az élet felettébb primitív dolog". Fel kell tehát ismernünk, „szomorúan vagy vidáman", fűzi hozzá, hogy „a tulajdon biztonságának a garantálása egy civilizált közösség első és legfontosabb kötelessége". Bár *expressis verbis* nem fogalmazza meg, érvelésében az is benne van, hogy a tulajdon biztonsága egyáltalán nemcsak gazdasági kérdés, hanem legalább annyira erkölcsi is. Így jut el ahhoz a sarkos – számos olvasóját megütköztető – következtetéshez, hogy a civilizált ember számára „a tulajdon jogai fontosabbak, mint az élethez való jog".[175] Mintha azonban maga is érezné, hogy ez, ebben a formában, igen „erős" és túlzó kijelentés, a későbbiekben hozzáfűzi, hogy bizonyos lépéseket óvatosan megtehetünk a tulajdon szabályozása érdekében. Egészében véve azonban fenntartja: határhelyzetekben biztonságosabb, ha a természetes egyenlőtlenség védelmében tévedünk, mint ha ellenkező irányban, vagyis az igazságosság elvont ideálját védve. Tagadhatatlanul csúnya dolog, ismeri el More, hogy egyesek, visszaélve a joggal, önzéstől és mohóságtól indíttatva úgy járnak el, hogy azt bátran nevezhetjük „legális rablásnak". Tekintettel azonban a szóban forgó érdekek roppant jelentőségére, „még

---

174 *„Property means the magnifying of that natural injustice into that which you may deplore as unnatural injustice, but which is a fatal necessity, nevertheless"* (i. m., 135).

175 *„To the civilized man the rights of property are more important than the right to life"* (i. m., 136).

mindig jobb, ha a jog fenntartása mellett létezik legális rablás, mint ha a legális rablást a jog kárára számolják fel"[176]. A legális rablás azonban nem csak a jog háttérbe tolásával szorítható vissza: e sorok szerzője szerint More szinte abszolutizálta, vagy legalábbis a szociális kontextusából kiszakítva szemlélte a magántulajdont, s ezért értékelése egyoldalú, konzervatív nézőpontból is bírálható. Érdemes emlékeztetni arra például, hogy a neves brit konzervatív államférfi, Disraeli a tulajdonnal kapcsolatban mindenekelőtt a vele járó kötelezettségeket hangsúlyozta, a tulajdon „feudális elvéről" beszélve (Egedy 2005, 62–69). Vagy idézhetjük a kortárs Scrutont is: az államot a társadalom védelmezőjének tekintő álláspont megköveteli ugyan a tulajdon védelmét és folytonosságát, ám a konzervatívok számára „a társadalmi és politikai egység kérdése előnyt élvez a tulajdon felhalmozásának kérdésével szemben" (Scruton 2002, 146–147). A tulajdon nem élvezhet abszolút elsőbbséget a konzervatív gondolkodásban.

A felsőoktatás funkciója

Láttuk fentebb, hogy a „természetes arisztokrácia" létjogosultságát More a helyesen felfogott társadalmi igazsággossággal indokolja, de még nem szóltunk arról a megkerülhetetlen kérdésről, hogy milyen szelekciós elvet és módszert javasol ennek megteremtésére. Az elit rekrutációjának a történelem számos formáját ismeri – More a demokrácia arisztokráciájának a „kitermelésében" a kulcsszerepet a felsőoktatási intézményeknek szánta. Úgy fogalmaz,

176 *„It is better that legal robbery should exist along with the maintenance of law than that legal robbery should be suppressed at the expense of the law"* (i. m., 141).

hogy ha változásokat akarunk elérni az elit karakterében, akkor mindenekelőtt az egyetemeket és főiskolákat kell a kötelességükre emlékeztetni. Mi a kötelességük? Önálló gondolkodásra képes embereket kinevelni. E cél érdekében pedig azokat a tárgyakat kell tanítani, amelyek – a képzelet fejlesztésével – alkalmassá teszik a hallgatókat arra, hogy meg tudják ragadni „az emberi történelem hosszú folyamatának a lényegét", és különbséget tudjanak tenni a fontos és a lényegtelen jelenségek között (*Natural Aristocracy*; More 1915, 36).

Hogy milyen típusú képzés alkalmas a demokrácia arisztokráciájának a megteremtésére, ezzel több tanulmányban és esszében is foglalkozik More, a legmélyebbre hatolóan az Az egyetemi vezetés *(Academic Leadership)* című írásában. Ebben súlyos kritikával illeti az amerikai felsőoktatást, azt állítva, hogy a hallgatók jó része úgy távozik az intézményekből, ahogy érkezik: minimális olvasottsággal és a tanulási képesség hiányával. Ezen azonban változtatni kell, mert „az oktatás jövője szoros kapcsolatban áll a társadalom vezetésének kérdésével", és ha az egyetem nem válik ismét, mint egykoron, „a természetes arisztokrácia nevelőjévé" *(a breeding place for a natural aristocracy)*, akkor rutinfeladatokat ellátó tanoncok képzőhelyévé süllyed – vagy épp az „aranyifjak" szórakozóhelyévé válik.[177] Babbitthez hasonlóan úgy véli, a magasabb szintű oktatástól mindenekelőtt az várható el, hogy fegyelemre nevelje a gondolkodásunkat – s erre egyes tárgyak jobban megfelelnek, mint mások.

Az angol (vagy a francia) irodalom tanítása például általában vagy nevek és adatok unalmas, fantáziátlan bemagolását jelenti, vagy összevissza csapongást – véli More. A természettudományokról ugyancsak kritikus a véleménye: a velük való foglalkozás – szerinte – könnyen „viszonylag éretlen állapotban" hagyja

---

177 *„The destiny of education is intimately bouund up with the question of social leadership"* (*Academic Leadership*; Lambert 1972, 240).

a tudatunkat.[178] Nem adnak kulcsot a magasabb szintű gondolkodáshoz a részletekbe belevesző jogi és szociológiai stúdiumok sem. A klasszikus nyelvek, a görög és a latin ellenben – mivel bonyolultságuknál fogva folyamatos és nagyfokú koncentrációt igényelnek – egyedülálló módon alkalmasak gondolkodásunk fejlesztésére, áttekintőképességünk kiszélesítésére és lényeglátásunk kibontakoztatására.[179] Ezért azt a javaslatot fogalmazza meg, az amerikai felsőoktatás irányítóinak meg kellene állapodniuk egymással, hogy mindenütt e tárgyakat tegyék meg a képzés alapjává, az absztrakciós képességet szintén nagymértékben fejlesztő filozófiával és a matematikával kiegészítve. Ő is kiemeli, hogy az antik szerzők olvasása más előnnyel is jár: szellemiségüknek kifejezetten jótékony hatása van a szabadságról és a helyes politikai rendről alkotott felfogásunkra. Nem véletlenül állapította meg Hobbes, idézi fel, hogy a görög és római szerzőktől elsajátítható szabadságtisztelet a monarchia elleni lázadások egyik fő oka. Az sem véletlen More szerint, hogy a XX. század ellenséges a klasszikus stúdiumok iránt: szinte ösztönösen a „lefelé nivelláló középszerűség" *(downward-levelling mediocrity)* uralkodó tendenciájának az akadályát látja ugyanis bennük.[180]

Elgondolkodtató megállapítása, hogy a kívánatos új értelmiségi elitnek („arisztokráciának") olyan közös intellektuális alapra van szüksége, amely segíti a csoportszolidaritás kialakulását is. Csak így lehet ugyanis elérni „az oktatás igazi végcélját, a társadalmi hatékonyságot" (i. m., 245). Az öröklés alapján álló arisztokráciával

---

178 *„Science, in itself, is likely to leave the mind in a state of relative imbecility"* (i. m., 241).

179 I. m., 242. A klasszikus tanulmányok tanításáról szóló cikkében ugyanakkor figyelmeztet arra, hogy e területen komoly gondok mutatkoznak: a görög és latin stúdiumok oktatását meg kell újítani, ha híveik lépést akarnak tartani a korral (*The Teaching of the Classics*; i. m., 262–267).

180 *Academic Leadership*; i. m., 251. A magaskultúra hanyatlása és az elit szerepe a XX. század számos jeles konzervatív gondolkodóját foglalkoztatta. T. S. Eliot különösen sokat foglalkozott vele. Lásd nevezetes munkáját: Eliot 2003.

ellentétben ez az elit nem lenne zárt, bár azt More is elismeri, hogy bizonyára nem lenne érdekelt sorainak túlzott felhígulásában. Ami viszont – szerinte – azzal a kedvező következménnyel is járna, hogy a természetes arisztokrácia nem egyezne bele az egyetemi követelmények fellazításába, mert nem szeretné, ha félművelt emberek ugyanolyan diplomához jutnának, mint akik kemény munkával valóban alapos műveltségre és fegyelmezett gondolkodásra tettek szert. Tévednek azok, akik szerint a közügyek szférájában nincs helye az „intellektuális arisztokratáknak"! More úgy látja, ennek épp az ellenkezője az igaz: kizárólag akkor van értelme a felsőoktatásnak, ha szellemi arisztokratákat ad a közéletnek. Az amerikai gondolkodó evidenciának tekintette, hogy a tömeg önmagától nem tud magasabb szintre emelkedni, az ösztönzés csakis felülről, az elittől jöhet.[181] A feladat tehát egy olyan természetes arisztokrácia létrehozása, amely *via media,* vagyis középút lehet az egalitárius demokrácia és az oligarchia vagy plutokrácia között – fogalmazza meg következtetését. More felfogása sok mindenben eltér a mai nyugati politikai gondolkodás „főáramától", de ahogy Brian Domitrovic kiemelte a *Modern Age* hasábjain, épp azért érdemes More-t a XXI. században is olvasni, mert más perspektívából vizsgálja a világot (Domitrovic 2003, 349)…

SZÁZADVÉG Alapítvány

[181] *„Elevation must come from leadership rather than from self-motion of the mass"* (i. m., 249).

Kozmopolita antiliberalizmus: Santayana

„Ez egy sötét korszak a szellem számára, a titkos készülődés kora" – fejti ki *Az utolsó puritán*ban a főszereplőnek, a fiatal Oliver Aldennek excentrikus nagybátyja, aki a saját birtokán bencés kolostort alapított, miután a családi hagyományokkal szakítva áttért a katolikus hitre (Santayana 1936, 187). Szavai igen tömören és pontosan foglalják össze az önéletrajzi ihletésű regény szerzőjének, George Santayanának a saját koráról, a „hamis elvek Bábeléről" alkotott felfogását. A spanyol-amerikai filozófus – hangsúlyozva, hogy „az ész állatkertjében" nem kíván „a vadak egyike" lenni – a humanista értékek hanyatlását a liberalizmus világméretű előretörésének tulajdonította, ezért hosszú élete során semmit sem bírált élesebben és következetesebben, mint a társadalom rendjét és harmóniáját fenyegető absztrakt liberális elveket.

XX SZÁZADVÉG Alapítvány

Paradoxonok sora

George Santayana (1863–1952) Madridban született, Ávilában nevelkedett, s apja nyolcéves korában vitte őt Bostonba ugyancsak spanyol származású édesanyjához, akinek az első férje egy gazdag amerikai kereskedő volt.[182] Talán az európai háttér, az öröklött latin-katolikus mentalitás magyarázza, hogy Santayana valójában sohasem tudta elfogadni Amerikát – sem Bostont, ahol nevelkedett, sem pedig a Harvardot, ahol nemcsak tanult, hanem több mint húsz éven át tanított is filozófiát, olyan neves kollégákkal együtt, mint William James és Josiah Royce. Anyja halála után, 1912-ben úgy döntött, hogy – fényes harvardi karrierje ellenére – elhagyja az Egyesült Államokat, és Európába költözik. Hosszabb angliai tartózkodás után 1924-ben véglegesen Rómában telepedett le. Írásai – beleértve a már olasz földön készülteket is – mégis az amerikai filozófiai és politikai gondolkodás kincseivé váltak, s nemcsak azért, mert kizárólag angolul írt, hanem mindenekelőtt azért, mert mindvégig az amerikai kultúra maradt a legfontosabb vonatkoztatási pontja.

Életművére számos súlyos ellentmondás nyomta rá a bélyegét. Bár fantasztikus érzéke volt a nyelvhez és az íráshoz, néha mégis rejtélyesen vagy épp kifejezetten zavarba ejtően fogalmazott – egyes soraival e sorok szerzője is viaskodni kényszerült, igyekezve fejben tartani a straussi „szoros olvasat" intelmét is. Már életében konferenciákat szerveztek műveinek interpretációjára, ám a legtöbb kísérletre lényegében azt válaszolta, hogy „nem erre gondoltam". Még csodálóit is idegesítette, hogy mindennel és mindenkivel szemben kritikus volt – saját maga is elismerte, hogy a bírálat erősebb oldala, mint a konstruktivitás (Santayana 1940, 549)… „Pogány", Démokritosz materializmusát valló ateista volt: a morális

182 Santayana életének a legjobb feldolgozása: McCormick 1987.

rendet Isten elfogadása nélkül próbálta – végső soron szükségképp sikertelenül – képviselni, miközben maga is siratta hitének elveszítését. A vallást mégis szerette: az emberi képzelet termékének tartotta ugyan, de az emberi képzelet legnagyszerűbb vívmányának.[183] A katolicizmus így intellektuális, nem pedig hitbeli szerepet játszott az életében. Barátja, Bertrand Russell, a neves angol filozófus „katolikus szabadgondolkodóként" jellemezte őt; harvardi kollégája, a szigorú William James viszont „velejéig romlottnak" találta azt a felfogását, hogy más a filozófus igazsága, és más a tömegé.[184]

Katolikus neveltetése kezdettől fogva idegenné tette a protestáns Új-Angliában. A konzervatívok nagy többségével ellentétben egyetlen nemzethez sem kötődött, ez a tematika teljesen hiányzik az írásaiból, nem hiányzik viszont a nacionalizmus ostorozása. Sőt, még a nemzeti identitásról is úgy vélte, hogy az sokkal inkább maga a probléma, mint bárminek is a megoldása – ezért igazuk van azoknak, akik vele kapcsolatban a „kozmopolita" jelzőt alkalmazzák.[185] Szinte a sorsának tekintette, hogy másoktól különbözzön: kisebbségiként tekintett magára, de nem volt mentes az antiszemita előítéletektől. „Gyökértelen vagyok, írta, olyan ember, akit

---

183 Erről is szól a Nézeteim rövid története című írásában, melyet az ISI által összeállított antológia közöl (Santayana 1999, 3–25).

184 Russell 1994, 662. Másutt Russell a maga szarkasztikus módján úgy jellemezte Santayanának a valláshoz való viszonyát, a katolikus hagyományokhoz való ragaszkodását, hogy szerinte „nincs Isten, és Mária az ő anyja" (*„There is no God and Mary is his mother"*).

185 A nemzeti identitással kapcsolatos megállapítását abból a levélből idézzük, amelyet Horace Kallennek írt, aki az amerikai asszimilációs vitában 1915-ben az úgynevezett „salátamodellt" dolgozta ki, megkérdőjelezve az asszimiláció lehetőségét, azzal az érveléssel, hogy az identitások „származás alapján meghatározottak". Ezt élesen elutasította Santayana. A levelet közli: McCormick 1987, 362–363. Egy másik levelében Santayana felháborodását fejezte ki annak gondolatára is, hogy az ember lelkét „a földrajz kontrollálja", viselkedését a történelem és a nyelv határozza meg (idézi: i. m., 224). Kallen említett modelljéhez részletesebben lásd: Huntington 2005, 207–208.

kitéptek a szülőföldjéről, akit nem lehet átültetni, és akinek nem szabad utódokat nemzenie." Nem is alapított családot, egész életében agglegény maradt – életrajzírója, McCormick szerint ehhez hozzájárult latens homoszexualitása is (McCormick 1987, 49–52, 71). „Gyökértelenségére" jellemző, hogy – bár könnyen megengedhette volna magának – lakást sem vett Rómában: 1924-től 1941-ig a Bristol szállóban lakott, majd 1942-től élete utolsó évtizedét a Kék apácák zárdájában töltötte. S hogy a paradoxonok sorát folytassuk: noha számos kérdést hasonlóan ítélt meg, mint Babbitt és More, az „új humanizmus" mozgalma gúnyos bírálatainak egyik állandó célpontjává vált. A legnagyobb paradoxon azonban talán mégis az, hogy bár minden szellemi és személyes kapcsolata az angolszász világhoz fűzte, és Rómában is minden idegszálával ehhez a kultúrához kapcsolódott, a II. világháborúban lelkileg szembefordult az angolszász demokráciákkal. E sorok írója számára mindennél többet mond az a szimbolikus gesztus, amellyel a *Royal Society of Literature*-től kapott kitüntetésének emlékérmét 1940-ben felajánlotta arra a célra, hogy fémmé olvasztva fegyver készüljön belőle a *Duce* katonái számára…[186]

Santayana terjedelmében is hatalmas életműve elsősorban szűkebb értelemben vett filozófiai kérdésekkel foglalkozik. Szakmai tekintélyét *Az ész élete* (*The Life of Reason*, 1905–1906) című ötkötetes, naturalista szemléletét kifejtő művével alapozta meg, amelyben alapos bírálatnak vetette alá saját korának öncsalásait. Abból in-

[186] McCormick 1987, 355. Miközben Mussoliniről nem volt nagy véleménnyel, a helyiekkel szinte nem is tartott kapcsolatot, csak amerikaiakkal volt hajlandó érintkezni, köztük az 1945 után háborús bűnösként perbe fogott, a római rádióban Mussolinit dicsőítő beszédeket tartó híres költővel, Ezra Pounddal. Aki maga kezdeményezte a kapcsolatfelvételt, s aztán több ízben is azt állította, hogy Santayana a legtöbb kérdésben egyetértett vele – ami tényszerűen egyáltalán nem igaz, amint McCormick kötetéből egyértelműen kiderül (i. m., 406–407). Az amerikaiak nagyvonalúságát – vagy Santayana megértését? – tükrözi, hogy a háború után sokan zarándokoltak el hozzá Rómába, fátylat borítva a múltra.

dult ki, hogy az „ész élete" elszegényedett, s a civilizációt morális és kulturális csőd fenyegeti. A korlátlan materiális haladásba vetett hitről lesújtó véleménnyel volt. Ellenkezőleg, úgy vélte, hogy a haladás elsődlegesen nem a változástól, hanem a megtartó képességtől *(retentiveness)* függ. E művében fogalmazta meg azt a szellemes, és számtalanszor idézett – az auschwitzi haláltábor múzeumában intésként lengyelül és angolul is kőbe vésett – megállapítását, hogy aki nem ismeri a történelmet, arra van kárhoztatva, hogy újból végigélje.[187] 1927–1940 között publikálja másik nagy ívű filozófiai munkája, *A lét birodalmai (The Realms of Being)* négy kötetét. Hosszú életére a *Személyek és helyek* (*Persons and Places)* című háromkötetes önéletrajzi munkájában tekintett vissza. E sorok szerzője nem tartja feladatának Santayana filozófiai, etikai és esztétikai rendszerének az áttekintését, csak arra vállalkozik, hogy az amerikai gondolkodásról alkotott képét, valamint politikai világnézetének legfontosabb elemét, liberalizmuskritikáját körvonalazza.

Az amerikai gondolkodás kettőssége

1911 nyarán Santayana egy olyan előadást tartott Kaliforniában, amelynek „üzenete" valóságos bombaként hatott az amerikai kulturális életben, s nevét messze a filozófusberkeken túl is ismertté tette. Egy olyan fogalmat vezetett ugyanis be az amerikai szellemi diskurzusba, egy olyan jelenséget nevezett meg és elemzett, ami „benne volt a levegőben", de aminek a megragadására előtte senki sem volt képes. Ez pedig az amerikai szellemi élet uralkodó irány-

[187] Az 1920-as kiadást használtam (Santayana 1920, 284). Az oly sokszor idézett mondat eredetiben: *„Those who cannot remember the past are condemned to repeat it."*

zataként azonosított *genteel tradition*, a „fennkölt" vagy „finomkodó" hagyomány volt, amelyet felelőssé tett az amerikai gondolkodás kettéhasadásáért. A kaliforniai Berkeley egyetem Filozófiai Társasága előtt tartott előadásában Santayana az amerikai tudat sajátos, szinte skizofrén kettősségéről szólt, az elmélet és a gyakorlat kettéhasadásáról, a tettek és a nézetek közötti szakadékról. S e gondolatmeneten haladva jutott el a „finomkodó hagyományig", amellyel az atyáktól örökölt, ám a XX. század elejére már megcsontosodott s ezáltal a realitások számbavételét akadályozó mentalitást jelölte. A neves irodalmár és filozófus, Lionel Trilling egyenesen úgy vélte: „elképzelni sem lehet, hogy mit tehetne az amerikai kultúra történetírója a »finomkodó hagyomány« Santayana által adott fogalma nélkül" (idézi: Wilson, Douglas 1967, 2).

De nézzük meg közelebbről is Santayana érvelését! Az amerikai filozófia finomkodó hagyománya (*The Genteel Tradition in American Philosophy,* 1911) című, később önálló tanulmányban is kidolgozott előadása – a cím sugallatával ellentétben – elsősorban tehát nem az akadémiai filozófiáról szólt, hanem az Egyesült Államok intellektuális tradícióiról.[188] Az elemzés éppúgy beépült az amerikai civilizáció önképébe, mint Tocqueville-é; Santayanát emiatt az „amerikanisztika" egyik alapítójának is nevezték már… Előadását nem túl sokkal az USA végleges elhagyása előtt tartotta, s így talán egyfajta „búcsúnak" is tekinthető. Abból indult ki, hogy „Amerika fiatal ország régi mentalitással". Koravén gyerek – a fiatal vállakon hordozott öreg fejben azonban mindig van valami elkedvetlenítő vonás. Ezt az országot egyidejűleg kétféle, egymással ellentétes mentalitás jellemzi – állította.

[188] Ez a nevezetes tanulmány magyarul is olvasható: Santayana 1995, 85–101. A *genteel tradition* fogalmát magyarra többféleképp is fordították: az említett fordítás a „finomkodó" jelzőt választotta, mások a „fennkölt"vagy az „előkelő" szót használják. Az eredeti változatot tartalmazza a fentebb említett, Douglas L. Wilson által szerkesztett kötet (Wilson, Douglas 1967, 37–64).

„Az egyiket az apák máig ható hite és értékrendje adja, a másik a fiatalabb nemzedékek törekvéseinek, tevékenységének és felfedezéseinek a kifejeződése… A szellem magasabb régióiban – a vallás, az irodalom és az erkölcsi érzelmek terén – még mindig az örökölt gondolkodásmód az uralkodó."[189]

Az amerikai gondolkodás jellemzését így folytatja Santayana – híressé vált hasonlatát érdemes ismét szó szerint idézni.

„Az az igazság, hogy az amerikai szellem egyik, nem kimondottan gyakorlati kérdésekkel foglalkozó fele, ha nem is maradt teljességgel változatlan, némiképp megrekedt, holtágban csordogál csendesen, miközben a vele párhuzamosan a feltalálás, az ipar és a társadalmi berendezkedés területén működő másik felét mintha csak a Niagara-zuhatag sodra ragadta volna magával."

A két hagyomány közötti különbség az amerikai építészetben is jól tükröződik: egymás mellett láthatjuk ugyanis a gyarmati kor kúriájának hű mását és a felhőkarcolót. A felhőkarcoló az amerikai akaratot testesíti meg, a gyarmati kor kúriája az amerikai intellektust – jelentette ki merészen Santayana, még azt is hozzátéve, hogy „az egyik az amerikai férfi területe, a másik, túlnyomó részben legalábbis, az amerikai nőé."[190] Az egyik szféra az energikus vállalkozásé, a másik a „finomkodó hagyományé".

A kifejtésből kitűnik: nem egyszerűen két különböző hagyomány ez, hanem az amerikaiak tudatában mind a kettő egyszerre

---

189 *Santayana 1995, 86. „It is a country with two mentalities, one a survival of the beliefs and standards of the fathers, the other an expression of the instincts, practice and discoveries of the younger generations. In all the higher things of the mind – in religion, in literature, in the moral emotions – it is the hereditary spirit that prevails."* (Santayana 1995, 86.)

190 I. m., 86. *„The American Will inhabits the sky-scraper; the American Intellect inhabits the colonial mansion. The one is the sphere of the American man, the other, at least predominantly, of the American woman."*

van jelen. A morális háttér (*The Moral Background*, 1920) című tanulmányában, melyet ugyanennek a témának szentelt, így fogalmaz: „sajátos váltakozás és irrelevancia mutatkozik a hétköznapok és az ünnepek, az amerikaiak cselekvései és nézetei között" (*The Moral Background*; Wilson, Douglas 1967, 82). Malcolm Cowley A finomkodás elleni lázadás *(Revolt Against Gentility)* című írásában ezt az acélmágnás Andrew Carnegie példájával így illusztrálta: egy vagyont keresett fegyverek gyártásával, s az ily módon szerzett pénzből aztán bőkezűen költött könyvtárak létesítésére – ahol a gyáraiban napi 12 órát robotoló munkásainak minden bizonnyal sohasem volt idejük és erejük az olvasásra.[191]

Miként alakult ki ez az „érdekes helyzet", hogy az eredeti szöveget idézzük? Santayana nemcsak diagnosztizált, hanem magyarázattal is szolgált. Az amerikai szellemi élet két legfontosabb forrásaként a kálvinizmust és a fentebb már az e munkában is tárgyalt transzcendentalizmust nevezte meg. Ami az előbbit illeti, a teológiaitól megkülönböztetett – kiterjesztett értelmű – „filozófiai kálvinizmusban" a vívódó lelkiismeret *(agonized conscience)* drámai kifejeződését látta, a következő három állítást tulajdonítva neki: 1. A bűn létezik; 2. A bűn elnyeri büntetését; 3. nagyszerű dolog a bűn létezése, mert csak így lehet mód a büntetésre.[192] Azok számára viszont, jegyzi meg, akiknek nincs efféle vívódó lelkiismerete, „ez a rendszer fantasztikusnak, sőt értelmetlennek tűnhet", még ha nem is nélkülözi a belső logikát. A vívódó lelkiismeret középpontba állítása megfelel az olyan kis közösségeknek és népeknek, amelyek a fennmaradásukért küzdenek, s életüket „a fény és az árny éles kontrasztjaival festik le". Az amerikai nemzet fokozatos

[191] Cowley tanulmányát Wilson idézi a Santayana-kötet előszavában (Wilson, Douglas: *Introductory*; uő 1967, 12).

[192] Santayana 1995, 86. Hozzáfűzi, hogy ez a tágabban értelmezett kálvinizmus olyan világszemlélet, amelyet „minden vívódó lélek egykönnyen a magáévá tehet, ha pedig valóban vívódik, szükségképpen magáévá is teszi azt".

gyarapodása azonban folyamatosan csökkentette „a vívódó lelkiismeret terhét" – az amerikai életben így egyre inkább „kicsúszott a talaj a kálvinizmus alól". Az egykor eleven forrás eldugult, holtággá vált – az e kategóriákban történő gondolkodás megmerevedett, és a képzelet gátjává lett.

E folyamattal párhuzamosan s azt fel is gyorsítva öltött formát ugyanakkor egy másik gondolkodásmód, a transzcendentalizmus, amely viszont a német romantika gondolkodására, Santayana szerint pedig különösképpen Kantra volt visszavezethető.[193] Ebből szinte teljesen kiveszett a bűn iránti érzék; legjelentősebb képviselője, Emerson szavaival a természetben „csupa szépséget és hasznosságot" látott. A transzcendentális logika túlfeszítése végül hamis mítoszokhoz vezetett, ahhoz a meggyőződéshez, miszerint „a valóság egésze is egy transzcendentális én, egy romantikus álmodozó" (Santayana 1995, 90). A *genteel tradition* e két ellentétes hatás sajátos szintézise.

A „finomkodó hagyomány" forrásai a XX. század elejére már csupán „szent misztériumként" éltek tovább – a forrás elapadásának folyamatát remekül ábrázolta Santayana egyetlen, 1935-ben publikált regénye, *Az utolsó puritán*. Ebben a nagy közönségsikert arató munkában a szerző Oliver Alden életpályáján keresztül mutatja be e hagyomány sorsát: a puritán elveihez tiszteletre méltó következetességgel ragaszkodó bostoni patrícius fiatalember az I. világháború lezárulását követő napokban egy értelmetlen közlekedési balesetben veszíti el az életét. Joggal jegyezte meg egy amerikai irodalomtörténész, hogy Oliver története „nem az élő puritán hitről, hanem annak haláláról szól".[194]

---

193 A Filozófiai vélemény Amerikában *(Philosophical Opinion in America)* című 1918-as tanulmányában Santayana kiemeli, hogy e hagyomány nem tekinthető egyszerűen importnak, mert saját előzményekre és alapokra támaszkodhatott Amerikában (*Philosophical Opinion in America*; Wilson, Douglas 1967, 104).

194 Singer 2000, 49–50. Santayana már 1921-ben azt írta, hogy ez a könyv „mindent tartalmazni fog, amit Amerikáról tudok" (Singer 2000, 39).

Fölvethető a kérdés, hogy a politikában kifejezetten konzervatív elveket valló Santayana tulajdonképpen miért állt a lázadó fiúk pártjára az atyákkal szemben, vagyis miért bírálta oly élesen az öröklött „fennkölt" vagy „finomkodó" hagyományt. Nem egyszerű a válasz, e sorok szerzője is sokat tűnődött rajta, de talán nem járunk messze az igazságtól, ha a szellemi életben uralkodó ortodoxia elleni lázadását az úgynevezett „*status quo* konzervativizmus" és az értékekben gondolkodó konzervativizmus konfliktusaként próbáljuk leírni. Ne felejtsük el: a XIX. század utolsó harmadában az amerikai politikai gondolkodásban megtörtént már a „nagy szellemi vonatrablás", s a *mainstream* konzervativizmus szerepkörébe a „*laissez faire* konzervativizmus" került. Ennek nyomán az amerikai kulturális életre, beleértve a tudományos-akadémiai gondolkodást is, egy önelégült dogmatikus liberális értékrend nyomta rá a bélyegét. Ezt nehezen tudta elfogadni az európai (kontinentális) konzervativizmus hagyományaihoz vonzódó Santayana, aki ráadásul a liberalizmus amerikai változatának protestáns jellegét is idegennek érezte. (Szerinte, ahogy ezt egy másik írásában megfogalmazta, az amerikai életben minden tökéletesen ellentétes az általa „költőiként, aszketikusként és autokratikusként" jellemzett katolikus szemlélettel [*The Academic Environment*; Santayana 1967b, 4].) Az ő szemében a *genteel tradition* az új-angliai felső középosztály értékeit tükrözte, ezekről pedig úgy vélekedett, hogy azok csak kevesek számára, kevés helyen alkalmazhatók. E hagyomány olyan szűrő, mutatott rá, amely az élet számos „nyers" tényét ki akarja iktatni, ráadásul megmerevedett absztrakciókban gondolkodik – amit eleve nem tudott elfogadni. Így, kétségkívül paradox módon, a „gyakorlatias" Amerika kultúrája még mindig vonzóbbnak tűnt a számára, de igazából persze ez utóbbival sem tudott azonosulni, ezért is döntött a végleges távozás mellett. Húsz évvel később, 1931-ben a *genteel tradition*ről már Rómában írott második esszéjében, A sarokba szorított finomkodó hagyományban *(The Genteel Tradition at Bay)* a kálvinista tradícióval és a transzcendentalizmussal szembeni fenntartásait így fogalmazta meg: „Ugyan miben közösköd-

het egy igazi költő vagy humanista egy vallási csoporttal vagy a szabadságba és demokráciába vetett szentimentális hittel?" (*The Genteel Tradition at Bay*; Wilson, Douglas 1967, 159–160). Összességében azt mondhatjuk, hogy Amerikát túlságosan liberális, túlságosan protestáns és túlságosan demokratikus országnak érezte ahhoz, hogy azonosulni tudjon vele. Ha igaz az a megállapítás, miszerint Amerika „nem hely, hanem szellemi állapot", akkor azt mondhatjuk, hogy Santayana ezt az állapotot nem tudta elviselni.

Találóan írja életművének egyik elemzője, Robert Dawidoff: az amerikai kultúrával kapcsolatos kritika legmélyén Santayanának az a meggyőződése húzódott meg, hogy mindaz, ami értékes az egyetemes civilizáció történetében, nem alkalmazható az amerikai demokrácia keretei között.[195] Az amerikai kultúra bírálata nála kétségkívül a demokratikus kultúra kritikáját is jelentette. S ennek kapcsán igen súlyos kérdésekig jutott el. Ezek alapja úgy foglalható össze, hogy az elitkultúrának nyilvánvalóan különböznie kell ugyan a tömegkultúrától, de a tömegdemokráciában az elitkultúrának is demokratikusnak kell lennie. Lehetséges-e úgy élni a demokrácia politikai keretében, s ha igen, miként, hogy közben kívül maradunk a demokrácia kultúráján? Santayana pontosan érzékelte, hogy demokratikus körülmények közepette az elitkultúra nehezen állhat ellen a demokrácia alapjául szolgáló többségi elv „nyomásának". Így elkerülhetetlenül szembesült azzal a kérdéssel, amely sok más antiliberális gondolkodót is foglalkoztatott: hogyan lehet a demokrácia nyelvén a demokrácia ellen érvelni?

SZÁZADVÉG Alapítvány

[195] Dawidoff 1992, 169. Dawidoff arra is joggal utal, hogy a *genteel tradition* valójában egyáltalán nem csak amerikai jelenség volt Santayana számára (i. m., 181).

Angol szabadság Amerikában

Ahogy a fentebbi gondolatmenet is érzékelteti, Santayana a legkevésbé sem volt a tömegdemokrácia híve, ebből azonban nem következik, hogy a szabadságot is elutasította volna; pontos különbséget tett demokrácia és szabadság között. A konzervatív beállítottságú szerzőkhöz hasonlóan azonban a parttalan szabadságot ő sem fogadta el, jó mintaként az angolok szabadságfogalmát állította előtérbe. Ebben látta az Egyesült Államok brit örökségének a legértékesebb részét. Szépen szól erről Az angol szabadság Amerikában *(English Liberty in America)* című, kevésbé ismert esszéjében – eszmefuttatását már csak azért is érdemes röviden áttekinteni, hogy árnyalt képet kapjunk felfogásáról, mielőtt megvizsgáljuk a liberalizmusról adott lesújtó kritikáját. Az angol szabadságról írottak jól mutatják ugyanis, hogy erős antiliberális érzelmei ellenére Santayana nem volt a szabadság elvakult ellenfele.[196]

A legbecsesebb ajándék, amelyet Amerika Angliától kapott, állapítja meg bevezetésképp, nem más, mint a „szabad együttműködés szelleme" *(the spirit of free co-operation)*, ami viszont az angolokban lakozó individualitásra vezethető vissza (*English Liberty in America*; Santayana 1967a, 193–194). Az Újvilágban e szellem még a szigetországinál is jobb talajra talált, hiszen míg Angliában ezt az individualitást az egyház, az arisztokrácia, a szokás és a kiváltság jó adag „szociális szolgasággal" *(social servitude)* terhelte meg, addig Amerikában efféle korlátozó tényezők csak minimális sze-

---

[196] Önéletrajzi visszatekintésének harmadik kötetében a következő figyelemre méltó megállapítást olvashatjuk a Búcsú Angliától című fejezetben: „Nagyon is szerettem Angliát. Ha ott maradok, annak a veszélynek teszem ki magamat, hogy elveszítem filozófiai könyörtelenségemet és függetlenségemet." Talán ezért választotta végül Rómát. De ugyanebben a fejezetben felidéz egy beszélgetést Mrs. Berensonnal, aki „női megérzéssel" kifejtette neki: a valódi ok az lehet, hogy Anglia túlságosan hasonlít Amerikához… (Santayana 1953, 96, 100.)

rephez jutottak. Az angol szabadságot az önkéntes együttműködés biztosítja, amely így két előfeltételre támaszkodik: egyrészt arra, hogy minden érintett egyetértsen az alapkérdésekben, másrészt pedig arra, hogy a közösség tagjainak „rugalmas természete" *(plastic nature)* legyen, amely kész az engedményekre és kompromisszumokra. Ha az alapkérdésekben nincs egyetértés, minden engedmény csak taktikai húzás, ilyen viselkedésre pedig nem szabad kormányzatot építeni. „Bármely döntésnek, amelyet a többség hozhat, meg kell hagynia a kisebbség számára azt a lehetőséget, hogy békében éljen és boldoguljon, még ha nem is épp pontosan azon a módon, ahogy eredetileg kívánta" (i. m., 206). Ha nem így történne, egy többségi döntés „végzetes csapás" lenne bármely kisebbség számára. Ebből következően ez a szabadság nem az a szabadság, amit például a poroszok oly nagyra tartanak, figyelmeztet Santayana; az ő szemükben az számít abszolút szabadságnak, ha az akaratunkat mindenféle feltételtől és körülménytől függetlenül keresztül tudjuk vinni.[197] Az angol szabadság sajátossága, hogy korlátok között, kölcsönös engedmények keretében valósul meg, s épít a lovagiasság, a sportszerűség és korrektség erényeire. „Egy fanatikus, egy költő, egy dilettáns – bárki, akinek meghatározott célja van, és erős szenvedélyei – nem fogja értékelni az angol szabadságot" – hangsúlyozza az esszéíró. E mércével még az amerikai alkotmány is egy vasmerevségű dokumentum, amely kizárólag azért életképes, mert az angol szabadságnak az együttműködésben

[197] A németekről alkotott véleményét az Egoizmus a német filozófiában *(Egotism is German Philosophy)* című, az I. világháború alatt, 1916-ban írott esszéjében foglalta össze. Gondolatmenetének a lényege: Németország nem gazdasági vagy birodalmi okokból küldött kilencven gyalogos hadosztályt Franciaországba, hanem metafizikájának „obskúrus" jellege indította erre. Ebben a metafizikában ugyanis „baljós" *(sinister)* erők érvényesülnek, amelyek „egyszerre üresek és agresszívek". A német hagyomány legnagyobb vétke, amely tisztán megjelenik Fichte és Hegel munkáiban, Santayana szemében abban áll, hogy a világegyetem középpontjába a nemzetet állítja (Santayana 1939).

kifejeződő szelleme meglágyította. A forradalmárok viszont a szabadságban a saját akaratuk maradéktalan keresztülvitelét látják. Jól tenné tehát Anglia és Amerika népe – figyelmeztet az írásban –, ha észrevenné, hogy „a külső és a belső ellenség a természetes szabadság és a közvetlen demokrácia jelszavaival igyekszik megdönteni az ő demokráciájukat és az ő szabadságukat" (i. m., 226). E megközelítésben jól érzékelhetően benne van az a konzervatív tapasztalat, hogy a „valódi szabadság" követelésével könnyen el lehet pusztítani a szabadságot. A konzervatív gondolkodás szerint ugyanis a szabadságnak szüksége van határokra.[198] Santayana e határokat a konzervatívok többségénél szorosabban húzta meg, de maga is úgy látta, hogy a szabadság és a korlátok egyeztetése valójában „örök kompromisszum".

A liberalizmus iróniája

Santayana számos művében bírálta – közvetlenül vagy áttételes módon, filozófiai keretben – a liberalizmus térhódítását és a liberális elvek túlhajszolását. Nézeteinek a legismertebb tömör összefoglalását talán A liberalizmus iróniája című tanulmánya nyújtja – ez először 1922-ben, a *Soliloquies in England and Later Soliloquies* című kötetben jelent meg.[199] (Véleményét még egyszer összefoglalta a halála előtt egy évvel, 1951-ben kiadott művében, amelynek a *Dominations and Powers* címet választotta.) E sorok szerzője egyet-

198 A konzervativizmus szabadságfelfogásához részletesebben: Egedy 2001, 201–221.

199 Ezt a híres írást Russell Kirk is beválogatta konzervativizmusantológiájába; a hivatkozásokat az alábbiakban ennek alapján adom meg (*The Irony of Liberalism*; Kirk 1982).

ért a neves kortárs politikai filozófus, John Gray megállapításával, miszerint Santayana liberalizmuskritikája a filozófia történetében egészen kivételes mélységű és élességű.[200]

A kiindulópont Santayana számára az, hogy a modern liberalizmus – az antikkal ellentétben – a szabadságot össze kívánja kapcsolni a „haladással". Ez utóbbi, fogalmi szinten, a jó irányban történő változások sorát jelenti, kérdés azonban, hogy mi tekinthető jó iránynak. Egy igazi liberális erre a kérdésre ezt válaszolja: a jó az, ha mindenki azt cselekszi, amit akar. Az így felfogott szabadság tulajdonképpen azonossá válik a spontán élet nyújtotta boldogsággal, a liberalizmus erre irányuló törekvése e megközelítésben jóindulatként vagy egyszerű „kedvességként" is leírhatónak tűnik – mondja Santayana (*The Irony of Liberalism*; Kirk 1982, 469). Csakhogy! Sok ember, sőt a filozófus szerint esetleg a többség is olyasvalamit szeretne, ami a liberálist felháborodással tölti el. Ekkor pedig gyorsan kiderül, hogy – a látszattal ellentétben – a liberális nem azt mondja, hogy mindenki legyen boldog, ahogy akar, hanem azt, hogy az ő elképzelései szerint legyen boldog. S mivel a liberális általában reformer is egyúttal, próbálja az embereket úgy megváltoztatni, hogy szerethetők legyenek a számára. A haladásnak tehát, a XIX. század mintájára, a liberalizmus szerint továbbra is „a nagy számok, az anyagi komplexitás, a morális uniformizálódás, és a kölcsönös gazdasági függőség" irányában kell haladnia (i. m., 469–470). Santayana viszont elutasítja a haladás gondolatát, legalábbis abban a formában, ahogy azt a liberálisok elképzelik. Gray nagyon pontosan mutat rá: nem arról van szó, hogy Santayana szerint elképzelhetetlen lenne, hogy az élet különféle területein előbbre lépjünk, megoldjunk problémákat, megjavítsunk valamit, és olyasféle relativizmusról sincs szó, ami elvi síkon is kizárná a jobb és a rosszabb politikai berendezkedések közötti

---

200 Gray: *Santayana and the Critique of Liberalism* (uő 1996, 18). Gray ezért felettébb sajnálatosnak nevezte, hogy az ezredfordulón már kevesen olvassák Santayana írásait.

különbségtételt (Gray 1996, 22). Santayana azt hangsúlyozza, hogy nincs *törvényszerű* haladás. Saját szavait idézve: „A haladás gyakran tény… a haladásba vetett hit azonban, akárcsak a sorsba vagy a hármas számba vetett hit, tiszta babona, őrült eszme."

Mindennek a fényében arra az érdekes megállapításra jut, hogy ezen a ponton a liberális filozófia „megszűnik empirikusnak és britnek lenni, hogy németté és transzcendentálissá válhasson"[201] A morális élet fogalmába innentől fogva már nem fér bele, hogy a különböző teremtmények különböző módokon keressék a boldogságukat; egyetlen szellemről lehet csak szó, amely mind magasabb és magasabb szinten bontakozik ki. Egyetlen ember sem kívánhat mást, mint amit a „legjobbak" kívánnak. Ha nem az elvárások szerint cselekszel, nem pusztán más vagy, hanem „elmaradott és perverz". A haladásba vetett hit így viszont nemcsak „tiszta babona", hanem roppant veszélyes is, hiszen sok mindent igazolni lehet vele egy vélelmezett szebb jövő érdekében. Santayana sokszor idézett következtetése: „A vadember nem maradhat vadember, az apáca apáca, és Kína nem tarthatja meg a falát."[202] A klasszikus értelemben vett szabadság túlságosan sok szabadságot adott a modern liberális szerint! A régi felfogás ugyanis a tökéletesedésnek számos – állati, emberi és isteni – formáját fogadta el. Még az egyenlőtlenség is tiszteletreméltó volt, még a legalacsonyabb rangúaknak is megvolt a maguk méltósága. A progresszió elve viszont mindenkitől azt kívánja, hogy rosszul érezze magát adott státuszában. A haladás eszméje így összekapcsolódik az egyetemes evolúcióéval, s közben kiesik a szabadság eleme.

A liberalizmust mégis a szabadság utáni vágy szülte. A protestantizmus kezdte azzal, jegyzi meg Santayana, hogy jogot adott

---

201 *„Liberal philosophy, at this point, ceases to be empirical ad British in order to be German and transcendental"* (*The Irony of Liberalism*; Kirk 1982, 471).

202 *„The savage must not remain savage, nor the nun a nun, and China must not keep its wall"* (i. m., 471).

az egyénnek a Szentírás értelmezésére – s a transzcendentalisták azzal zárták le ezt a folyamatot, hogy az individuumot felhatalmazták, bármire rákényszerítheti a saját szellemiségét (i. m., 472). Az individuum pedig gyakran egészen addig a pontig vitte el egoizmusát, hogy kijelentse: mindaz, amit nem tud a magáévá tenni, nem is létezhet. E megfontolások mélyén kimondatlanul is az a meggyőződés húzódik meg, miszerint a hagyomány szükségképp „megrontja a tapasztalatot" *(tradition corrupts experience),* s akadályozza a fejlődést. Ezért a liberálisok szüntelenül újabb és újabb reformokat, átalakításokat igényelnek, s úgy tartják, hogy ha valaki hozzányúl egy hagyományhoz, akkor ezzel rögtön a haladást szolgálja. Egy hagyományok nélküli ember a liberálisok szemében „tisztább, racionálisabb, és erényesebb, mintha bárminek is az örököse volna. *„Weh dir, dass du ein Enkel bist!"* – kiált fel németül a filozófus, vagyis „Jaj neked, amiért unoka vagy!" (i. m., 473). „Áldottak az árvák, mert nekik joguk lesz gyermekekre – és áldottak az amerikaiak…" – teszi hozzá kajánul.

Hogy érdemes-e a liberális-kapitalista rendszer által kínált javakért küzdeni? A válasza erre az, hogy nem tudja, mert ő maga sosem kívánta e javakat, de benyomása szerint a modern társadalom kínálata nem igazán vonzó. „Nem hallok olyan nevetést a gazdagok ajkán, amely ne lenne erőltetett és ideges" – jegyzi meg, hozzátéve: ráadásul ez a réteg „a liberális élet krémje", az a csoport, amelynek a sikeréért „a kereszténységet szétdúlták", és a parasztságot „gyári munkásokká, boltosokká és sofőrökké tették" (i. m., 476). A többségre pedig ebben a rendszerben szükségképp csak súlyos csalódások várnak, hiszen ugyanazt a cél állítják igen különböző képességű és helyzetű emberek elé. Az ilyen verseny csak hangsúlyozza az egyenlőtlenségeket – mutat rá Santayana, arra is utalva, hogy a „középszerű" többség számára többet adott az a rendszer, amely nem kényszerítette ki a versenyt. A versenyt feladók lemondanak a megkapaszkodásról, a lehető legkevesebbet fognak dolgozni, és szabadságuk birtokában az italhoz fordulnak, hogy aztán olyan lepusztult külvárosok lakói legyenek „vasúti hi-

dak, sörfőzdék és gázművek árnyékában, melyekben minden utcasarkon kocsmák pislákoló fényei szűrődnek át az esőn" (i. m., 477). Az esszében vázolt helyzetet pár évtizeddel később a tekintélyes amerikai szociológus, Robert Merton úgy írta le, hogy a modern kapitalista rendszerben a társadalmilag elfogadott értékek és a (legálisan) rendelkezésre álló eszközök között egy szinte „beprogramozott" feszültség, áthidalhatatlan ellentét alakult ki – ami aztán deviáns magatartásokat vált ki…

A liberalizmus – vonja le következtetését Santayana – „arra törekedett, hogy felemelje az egyént, s ehelyett lezüllesztette a tömegeket".[203] Ezzel pedig akaratlanul is újra felélesztette a társadalomban a filantróp törekvéseket. Félre a szabadsággal, mondják az új radikálisok, mentsük meg a népet! Ebben a közegben a lehető legjobb táptalajra találnak a pszichológia professzionális eszközeit alkalmazó propagandisták, akik addig ismételik a hazugságaikat, amíg a többség el is hiszi őket. A liberalizmus eredetileg optimizmust és toleranciát akart sugározni, ám valójában kiábrándította az embereket; nemzeteket és osztályokat töltött meg gyűlölettel, és – egészében véve – „a feltétlen rosszakarat új uralmát" vezette be."[204] A liberálisok úgy léptek föl, hogy felszabadítják az embereket; ehelyett magától a szabadságtól „szabadítják meg" őket. A liberális társadalom végső büntetése, hogy saját ideológiája pusztítja el.

Santayana pontosan diagnosztizálta a liberalizmus számos problémáját, de igazi alternatívát nem tudott vele szemben állítani. Ezt, amint Gray is hangsúlyozza, lényegében maga is majdnem elismeri, amikor A liberalizmus alternatívái *(Alternatives to Liberalism)* című írásában úgy írja le átmeneti korszakként a liberálisat, hogy nem nevezi meg, milyen lesz a posztliberális rend (Gray 1996, 28). Ez a tanulmánya 1934-ben született, és kifejti benne, hogy a libera-

---

203 *„The liberal system, which sought to raise the individual has degraded the masses…"* (i. m., 477).

204 *„Liberalism has introduced a new reign of unqualified ill-will"* (i. m., 478).

lizmus sikerének két speciális előfeltétele van. Egyrészt lennie kell egy olyan tradicionális rendnek, amely alól a világot emancipálni lehet, másrészt pedig szükség van olyan „heroikus reformerekre", akik szembeszállnak ezzel a renddel, és szemernyi kétségük sincs a saját nézeteik helyességét illetően.[205] Ha azonban sikerrel járnak e reformerek, és a hagyományos rendet tönkretették, könnyen „elavulttá" válhatnak; a gyermekeiknek már nem lesz mire panaszkodniuk, s talán már erkölcseik sem lesznek. A régi liberális rend helyén Santayana csak káoszt lát.[206]

S 1934-es esszéjében tesz még egy megjegyzést, amelyet érdemes kommentálni. „Így magyarázható, hogy sok liberális csodálkozik és megütközik egy Lenin, egy Mussolini vagy egy Hitler megjelenésén" – írja (Santayana 1934, 109–110). Félreértés ne essék: Santayana, noha kétségtelenül vonzódott az autoritárius-korporatista politikai struktúrákhoz, nem vált a totalitarizmus hívévé Rómában sem. A fasiszta elveket több művében is félreérthetetlenül bírálta, az általa „nietzscheiként" jellemzett német nemzetiszocialista rendszert pedig már a harmincas években „őrültnek" nevezte.[207] Szembefordulását Amerikával és Angliával – e sorok szerzőjének véleménye szerint – nem a „tengelyhatalmak" iránti rokonszenve, hanem a liberális rendszerekkel szembeni mérhetetlen ellenszenve

---

205 *Alternatives to Liberalism*; Santayana 1968, 108–109. Érdemes megjegyezni, hogy Santayana munkatársa és bizalmasa, köteteinek szerkesztője, Cory közlése szerint a filozófust eredetileg arra kérte föl egy londoni folyóirat 1934-ben, hogy az olasz fasizmusról írjon, de ő azt válaszolta, hogy a „helyi rezsim" nem érdekli, inkább egy egyetemes jelentőségű kérdéssel foglalkozna (i. m., 108, lábjegyzet).

206 Igazi alternatívát később sem tudott állítani, noha a *Dominations and Powers*ben visszatér erre. 1951-es könyvében a megoldás kulcselemeként ismét előjön szerzőjének mélyen gyökerező fenntartása a nemzeti elvvel szemben, s azt javasolja, hogy a „törzsi" alapú modern nemzetállamok helyett valamiféle „világkormány" alakuljon, olyan, amely a helyi kultúrák sokféleségét érintetlenül hagyja. E koncepcióját azonban részleteiben nem dolgozta ki (Santayana 1951, 440–452).

207 A Sidney Hookhoz írott levelet idézi: McCormick 1987, 358. A porosz-német nacionalista hagyományokról, mint láttuk, egyébként is rossz véleménnyel volt.

motiválta. Óriási hibát követett el azzal, hogy nem tudta jól felmérni a civilizációra leselkedő veszélyek közötti különbséget. Arra gondolunk, hogy nem ismerte föl azt, amit honfitársa, Ortega y Gasset már 1929-ben, híres művében megállapított, nevezetesen: a fentebb említett nevekkel szimbolizált irányzatok nemcsak a liberalizmus dezintegráló törekvéseivel, hanem mindenféle civilizált renddel szemben álltak; a fasizmus és a bolsevizmus ugyanis a civilizációban való „teljes visszakanyarodás példái" (Ortega y Gasset é. n., 119). Nehéz lenne ugyanakkor vitatni Santayana azon meggyőződésének megalapozottságát, hogy a szélsőséges liberalizmus valóban előkészítheti egy totalitárius rendszer kialakulásának a feltételeit a káosz előidézésével – s ezért érdemes eltűnődni azon, miképpen és milyen mértékben érvényesíthetők a liberalizmus magabiztosan hirdetett dogmatikus elméleti előfeltevései.

„Félt tőlem" – írta Santayana egy amerikai barátjáról önéletrajzi munkájában, visszatekintve párizsi beszélgetéseikre.

> „Mephistopheles voltam, konzervatívnak álcázva. Azért védtem a múltat, mert az egykor dicsőséges volt, és valami szépet hozott napvilágra. Arra viszont nem számítottam, hogy jobb idők jönnének. Mögém nézve megpillantotta a halál és az igazság szörnyű látványát." (Santayana 1945, 149.)

Akárcsak a barátját, az olvasóit is egyszerre nyűgözte le és zaklatta fel Santayana könyörtelen szókimondása. A XX. század által kínált „modern életben", az uniformizálódásban, ebben a pusztán hasznossági elvekre épített világban Jeremy Bentham elképzeléseinek a beteljesülését látta, s meg volt győződve arról, hogy a liberalizmus diadala olyan mértékben üresíti ki a szellemet, amennyire még egyetlen más korszak sem tette. Az ő megközelítésében az „ipari liberalizmus" rendszere minden civilizációt „egyetlen olcsó és sivár formává" *(a single cheap and dreary pattern)* zsugorított, az individualitásnak pusztán csak a „numerikus jelleget" hagyva meg. Michael Oakeshott, a jeles filozófus jegyezte meg Santayana utolsó

könyvéről írott méltatásában (*Spectator,* 1951. november 2.), hogy a szerzőnek a világhoz való attitűdje „alapvetően esztétikai jellegű". Santayana valóban szerette a világot esztétikai kategóriákban is leírni: míg a „hagyományos" társadalmat szépnek látta, a modern liberalizmus uralta világot nemcsak unalmasnak, hanem végtelenül csúfnak is találta.

Természetellenes *(unnatural),* időszerűtlen *(untimely)*… A Harvard híres elnöke, Charles W. Eliot e szavakkal adott hangot kétségének 1897-ben Santayana egyetemi előléptetésével kapcsolatban – s e jelzők tulajdonképpen végigkísérték a filozófus egész pályafutását.[208] E sorok szerzője találónak érzi a jeles eszmetörténész, Will Durant Santayanáról mondott szavait: mintha egy pogány tudós szólalt volna meg, aki a régi Alexandriából jött, hogy fölényes szemmel tekintsen végig a XX. századon, és a legtökéletesebb prózában törje össze az álmokat és illúziókat (Durant, 1943, 429)…

SZÁZADVÉG Alapítvány

[208] A bizalmas elnöki jelentés jól érzékelteti, milyen ellentmondásos érzelmeket és véleményeket váltott ki Santayana (Dawidoff 1992, 143).

XI. A tömegdemokrácia mint az irigység rendszere: Mencken

Wilson elnök demokratikus idealizmusa nemcsak az I. világháborút lezáró béketárgyalásokon vallott kudarcot, hanem otthon is: az 1920-ban tartott – általa egyúttal a békeszerződésről szóló népszavazásnak is minősített – választáson vereséget szenvedett a republikánusok jelöltjétől, Warren Hardingtól. A világgazdasági válságig terjedő évtized a republikánus dominancia jegyében telt el: az 1923 nyarán váratlanul elhunyt Hardingot alelnöke, a konvencionális republikánus mentalitás megszemélyesítőjeként számon tartott Calvin Coolidge követte, őt pedig egykori kereskedelmi minisztere, az 1928-ban elnökké választott Herbert Hoover.[209] A republikánus kormányzás a külpolitikában az Európa ügyeitől elforduló izolacionizmust, a belpolitikában pedig a bevándorlás drasztikus korlátozását (1924) és az előző időszak „progresszív" elveinek a megkérdőjelezését hozta.[210] Ez azonban természetesen nem járt együtt a gazdasági prosperitás csökkenésével, sőt újabb ösztönzést adott a *biznisz* világának. Az ipar termelékenysége megduplázódott, a bérek is nőttek, de a részvényesek osztalékai háromszor akkora mértékben… A háború után átmenetileg elhatalmasodó rossz

[209] Coolidge-hoz és Hooverhez részletesebben lásd: Hahner 1998, 230–239.

[210] A külpolitikai vetülethez: Magyarics 2008, 28–30.

közérzetet gyorsan felváltotta a Scott Fitzgerald regényeiben oly érzékletesen bemutatott dzsesszkorszak, amelyben az olcsó Ford autók nagymértékben megnövelték az amerikaiak mobilitását, a rádió kibővítette az informálódás lehetőségeit, a háztartási gépek pedig a korábbinál jóval kényelmesebbé tették a mindennapi életet (Lukacs 1988, 132–139). A felszabaduló idő eltöltésére a moziktól a tánctermekig a legkülönfélébb szórakozási formák kínálkoztak – Fitzgerald híres regénye, a *Nagy Gatsby* (*Great Gatsby,* 1925) olvasói erről színes képet kapnak. Sokak számára tűnt úgy, hogy már nincs is szükség a mértékletesség és takarékoskodás régóta ápolt hagyományos puritán erényeire… A XX. századi konzervatív gondolkodás egyik fontos témája, a belső normáit elveszítő tömegtársadalom Amerikában is kialakulóban volt. Sokat megmutat e világból, hogy az évtized egyik legnagyobb tömeghatású könyve, a kereskedelmi hirdetésekkel foglalkozó Bruce Barton *Az ember, akit senki sem ismer* (*The Man Nobody Knows,* 1924) című munkája azt állította, hogy Jézus igazi örökösei az üzletemberek. Ebben az atmoszférában hitelesen csengtek Coolidge elnök szavai: „Amerika feladata az üzlet" *(the business of America is business).* Az „elveszett nemzedék" érzéseit megszólaltató, a New York-i Greenwich Village-be költöző vagy akár Párizsig menekülő értelmiségi lázadók, akik elutasították a materializmus konvencionális értékrendjét, éppúgy nem tudták az uniformizálódó közgondolkodást átformálni, mint ahogy ez az ipari kapitalizmus korábbi bírálóinak sem sikerült.[211]

SZÁZADVÉG Alapítvány

[211] A húszas évek kultúrájához részletesebben lásd: Sellers–May–McMillen 1995, 296–298.

„Baltimore bölcse"

A kiváló tollú és szarkasztikus alkatú Mencken erre valójában kísérletet sem tett: mélyen lenézte a demokratikus rendszert, de szórakozott is a visszásságain: egy hatalmas cirkusznak tekintette az egészet… Walter Lippmann, a korszak meghatározó jelentőségű publicistája 1926-ban azt írta róla, hogy „a művelt emberek mai generációjára senki sem gyakorolt mélyebb személyes hatást, mint ő".[212] Valóban joggal állítható, hogy Henry Louis Mencken (1880–1956) a húszas és harmincas évek egyik legtekintélyesebb irodalom- és társadalomkritikusa volt.[213]

Az élete java részét Baltimore-ban töltő s ezért „Baltimore bölcseként" is emlegetett, német patríciuscsaládból származó Mencken minden olyan törekvés ellen szót emelt, amely az egyéni szabadságot korlátozta: a Ku-Klux-Klan tevékenysége és a fundamentalizmus bármely válfaja ellen éppúgy kikelt, mint a cenzúra, az alkoholtilalom és az individualizmust korlátozó puritán hagyomány ellen. Állandó céltáblája volt a polgárháború előtti hagyományaihoz „bigottan" ragaszkodó, általa sötétnek és reakciósnak tartott Dél, ezért mint „Dél ostora" *(the scourge of the South)* is emlegették. Mencken mindent megtett, hogy országos üggyé tegye a Scopes-pert, amelynek a hátterében az állt, hogy Tennessee állam 1925-ben megtiltotta az evolúció darwini elméletének a tanítását, s bírósági eljárást indított az új törvényt megszegő biológiatanár, John T. Scopes ellen.[214] Ő az amerikai konzervatív gondolkodásnak

---

212 Lippmannt idézi: Hobson, Fred 1994, xi. Az amerikai irodalom XX. századi történetéről írott művében Országh László is kiemeli: „hatása óriási volt az óriási ország fiatalabb nemzedékére" (Országh 1962, 20).

213 Mencken életrajzához, Fred Hobsoné mellett, lásd: Bode 1986.

214 De tegyük hozzá, hogy a szabadságjogok védelmében 1934-ben amellett is kiállt, hogy a Columbia Egyetem ne bocsásson el egy oktatót pusztán azért, mert mar-

ahhoz az ágához tartozott, amelyet libertáriusnak szoktak nevezni. Hitt a darwini evolúcióban, s ennek társadalmi következményeit egy olyasfajta „*laissez faire* konzervativizmus" keretében próbálta értelmezni, mint amilyet az általa nagyra tartott William Graham Sumner kidolgozott. Santayanához hasonlóan ő is szembefordult Babbitt és More „új humanizmusával", azt gúnyosan az élet „kemény tényeivel" megbirkózni képtelen „gyengék" menedékének minősítve. A tömegdemokráciáról kifejtett éles kritikája és az emberi természet illúzióktól mentes, pesszimizmusba hajló értékelése ugyanakkor erős kapcsolódási pontokat adott a konzervatív hagyományhoz is. Sumnerrel ellentétben a legkevésbé sem vált a kapitalizmus elfogult apologétájává: saját felfogását úgy határozta meg, mint egy olyan irányvonalat, amely a „lepkéket kergető liberálisok" és a pénzvilág szószólói között keres középutat. „Kell, hogy legyen hely középütt egy művelt toryizmus *(educated Toryism)* számára", „amely mindenütt megtalálható, csak épp az Egyesült Államokban nincs szava". Könyvet írt George Bernard Shaw-ról, majd 1908-ban a szemléletére nagy hatást gyakorló Nietzschéről is, akit, kétségtelenül leegyszerűsítve és egyoldalúan, Darwin német követőjeként mutatott be az amerikai olvasóknak.[215] Mindenben azonban, egyértelmű rokonszenve ellenére, vele sem értett egyet – már csak azért sem, mert Mencken egyetlen szellemi autoritásnak sem volt hajlandó magát alávetni…

Országos hírnevét – a *Smart Set*ben közölt írásai után – az általa alapított folyóirattal, a *The American Mercury*val teljesítette ki; a lapot 1924-től 1933-ig szerkesztette. A demokráciával kapcsolatos – számos más írásában is kifejtett – nézeteit 1926-ban napvilá-

---

xista felfogású, noha a legcsekélyebb rokonszenvet sem érezte a marxi tanítás iránt. Részletesebben lásd: Bode 1986, 264–268, 308.

[215] A Nietzsche filozófiájáról született elemzése (*The Philosophy of Friedrich Nietzsche*, 1908), noha több tekintetben is hiányos és egyoldalú, az első tudományos igényű elemzés volt Amerikában a német filozófusról.

got látott művében foglalta össze módszeresen, *Jegyzetek a demokráciáról (Notes on Democracy)* címmel. Az ebben kifejtett felfogása tükröződik a filozófiai kérdéseket boncolgató esszékötetében is, amely *Tanulmány a jóról és a rosszról* (*Treatise on Right and Wrong,* 1934) címmel jelent meg. Egy rövid ideig bizakodott az alkoholtilalom eltörlését ígérő Franklin Delano Rooseveltben, a *New Deal* politikája azonban igen gyorsan súlyos csalódásokat okozott neki: az állami bürokrácia roppant veszélyes mértékű növekedését és a szabadságjogok korlátozását látta benne, s ezért harciasan szembefordult vele. Életrajzi visszatekintései (*Happy Days,* 1940; *Newspaper Days,* 1941; *Heathen Days,* 1943) érdekes kortörténeti források; aktív pályafutásának az 1948-ban elszenvedett súlyos agyvérzés vetett véget.

A „demokratikus ember" jellemzése

A demokráciával kapcsolatos aggályok a tehetséges újságírót és kritikust, a Pulitzer-díjas liberális Walter Lippmannt is foglalkoztatták. *Közvélemény (Public Opinion)* címmel 1922-ben írott munkájában ő is abból indult ki, hogy a kellő műveltséggel nem rendelkező választók nem tudnak felelősen dönteni olyan kérdésekben, amelyek egyre kevésbé láthatók át lokális-provinciális perspektívából. Illuzórikusnak nevezte azt a reményt, hogy a polgárok bölcsen tudnak döntést hozni pusztán a „jóakaratukból" kiindulva. Lippmann felvetette ezért, a modern tömegkommunikáció lehetőségeinek a fényében, „a konszenzus gyártásának" *(the manufacture*

of consent) a gondolatát, hiszen a közérdek mibenlétével az emberek többsége nincs tisztában.[216]

Mencken a demokrácia vizsgálatában három kérdésre összpontosított: a „demokratikus ember" jellemzésére, a demokratikus állam elemzésére, valamint a demokrácia és a szabadság egymáshoz való viszonyának boncolgatására. Alaptézisét egészen tömören úgy foglalhatjuk össze, hogy a demokrácia nem más, mint egy nagyszabású csalás. E kiindulópont természetesen nem tekinthető igazán újszerűnek a konzervatív gondolkodás történetében – ami Mencken megközelítésének az egyéni vonását adja, az egyrészt Nietzsche erős hatása, másrészt pedig az amerikai történelemben kivételes szerepet betöltő puritán világszemlélet „zsigeri" utálata. Politikai nézeteinek vizsgálatát különösen érdekessé teszi, amint arra életművének egyik neves kutatója, Douglas Stenerson is rámutat, hogy jól érzékelhetően egymással ellentétes hagyományokat ötvözött, óhatatlanul súlyos belső ellentmondások árán: a szabadság mellett harciasan kiálló libertárius hagyományt a tömeg szerepét elutasító és lenéző „reakcióssal" (Stenerson 1971, 21).

Mencken szerint a demokráciával a tömegnek sikerült ráerőltetnie saját akaratát a tehetséges kisebbségre, s a tömegember arra törekszik, hogy különféle mechanizmusokkal a saját alacsony szintjére rántsa le az elitet. A demokratikus embernek semmi sem okoz nagyobb boldogságot, mint ha másokat megfoszt attól, amiben neki nem lehet része. Ez Tocqueville ismert tézisének a XX. századi újrafogalmazása, fűzhetjük hozzá: a demokrácia a középszerűségnek tapsol, és gyűlöli az átlagból való kiugrást… De vizsgáljuk meg részletesebben is Mencken érveit!

---

216 A munka új kiadása: Lippmann 2004. A konszenzus „gyártásának" a gondolatára épült a később Lippmann és a neves politológus, Gabriel Almond által kidolgozott Almond–Lippmann-konszenzus elve, amely a közvélemény változékonyságát, irracionalitását és manipulálhatóságát fogalmazta meg. A közvélemény e felfogása, befolyásolhatóságának kiemelése közel áll a konzervatívok véleményéhez.

A kiindulópontja az, hogy a demokrácia eszméjének a sikere nem választható el attól a közkeletű, ámbár mélységesen hamis meggyőződéstől, miszerint a tömegemberben, vagyis „a társadalom alján levő emberben" misztikus eredetű kiválóság és bölcsesség lakozik. Ebből fakad az a feltevés, hogy a problémák megoldását a tömegre kell bízni – vagyis „a demokrácia bajaira a több demokrácia a megoldás".[217] „A Haladó az a személy – írta e felfogásról egyik cikkében –, aki azt hiszi, hogy a köznép egyszerre intelligens és becsületes, a reakciós pedig az, aki ennél többet tud." (Idézi: Stenerson 1971, 172.) Sajátos módon a tömegbe vetett hit abszurd gondolatát először a magasabb társadalmi státuszú *gentleman*ek fogalmazták meg, egyfajta szentimentalizmusból. Ami a korai „demokratikus embert" illeti, őt semmi más nem érdekelte, mint az, hogy többet kapjon az anyagi javakból. Amikor pedig néhányan kiemelkedtek a „csőcselékből" *(mob),* és megpróbáltak maguk is az arisztokrata vezetők szerepkörében tetszelegni, a tömeg úgy mutatta meg a róluk alkotott véleményét, hogy gyorsan lemészárolta őket. (Lásd a francia forradalmat...) Idővel azonban, anyagi helyzetének javulásával párhuzamosan, a tömeg kezdett öntudatra ébredni, megalapozva azt a téves doktrínát, hogy minden morális kiválóság s ezzel együtt minden tiszta és béklyóitól megszabadított bölcsesség az emberiség alsó négyötödében található." (Mencken 1927, 13.) Hiába vallott számos tekintetben kudarcot a demokrácia, senki sem merte az alapjául szolgáló dogmát megkérdőjelezni! Ennek legfontosabb következményét Mencken abban látta, hogy megváltozott az állam feladatairól alkotott közfelfogás. A kormányzat „jóságának" a feltételévé ugyanis az vált, hogy gyorsan és pontosan alkalmazkodjon a tömeg kívánságaihoz. E folyamatot felettébb károsnak tartotta, mert – Sumnerhez hasonlóan – ő is osztotta a szociáldarwinizmusnak azt a meggyőződését, miszerint az

---

217 *„The cure for the evils of democracy is more democracy"* (Mencken 1927, 10; – az 1927-es londoni kiadást használtam).

emberi társadalomban éppúgy érvényesülnie kell(ene) a legalkalmasabb egyedeket segítő természetes szelekciónak, mint az állatvilágban. Saját lapjában, a *The American Mercury*ban így fogalmazta ezt meg 1924 májusában: „Nagyon káros valójában minden olyan erőfeszítés, amely arra irányul, hogy a butákat mentesítse a saját butaságuk biológiai következményeitől." (Idézi: Stenerson 1971, 22.) E megállapítás jól tükrözi a szociáldarwinizmus szemléletét, de kétségtelenül benne van az írói hatáskeltésnek az a szándéka is, amely a „bálványdöntögető" Mencken írásait jellemzi. (Ő valójában nem volt olyan kemény e kérdésben, mint Sumner.)

A közvéleményben uralkodó demokráciaképnek Mencken szerint „minden ismert tény" ellentmond; nincs több bizonyíték rá, mint arra a hitre, hogy a péntek balszerencsés nap. A bölcsesség helyett ugyanis ténylegesen az irigység ösztönzi az embereket cselekvésre. A „csőcselék pszichológiájának professzorai", a demagógok pedig jól tudják, hogy miként lehet a tömeget mozgatni. Eszmékkel nem lehet – érzelmekkel, méghozzá a legősibb, legalapvetőbb emóciókkal viszont igen. Így válik a kormányzás – gyakran idézett megfogalmazásában – „orgia, majdnem orgazmus általi kormányzássá" a demokráciában.[218] A tömegember igényt tart arra, hogy őt „felsőbbrendűnek" tartsák, de e mögött persze az húzódik meg, hogy tudatában van „tényleges alsóbbrendűségének" *(actual inferiority)*, s ez irigységet vált ki belőle. Ez a típus „a csorda megnyugtató melegére és szagára vágyik" (Mencken 1927, 157). Találóan írta a *Jegyzetek a demokráciáról* egyik recenzense, Donald Davidson, hogy Mencken számára a tömeg akarata „egyszerűen az alsóbbrendűség győzelmét jelenti".[219] E sorok bizonyára felidézik Ortega y Gasset nevezetes tézisét a tömeg hatalomra kerülésé-

---

218 *„Government under democracy is thus government by orgy, almost by orgasm"* (Mencken 1927, 31).

219 *„The Will of the People, in his opinion, signifies the triumph of inferiority"* (Davidson 1999, 325).

ről, de a spanyol filozófus művét Mencken a demokráciáról szóló könyvének elkészítésekor még nem ismerhette, hiszen *A* tömegek lázadása csak 1929-ben jelent meg.[220] Szemléletük azonban kétségtelenül közeli rokonságot mutat, aminek az oka feltételezhetően abban áll, hogy mindketten ugyanazzal a problémával szembesültek: a tömegdemokrácia előretörésével, s az elitek háttérbe szorulásával. Az elit és a tömeg ellentétét, Ortega y Gassethez hasonlóan, Mencken sem a marxi értelemben vett osztályellentétnek látta, hanem a magasabb rendű célokat maga elé tűző elit és az erre képtelen tömeg törvényszerű szembenállásaként értelmezte.

Mencken biztos volt abban, hogy az alsóbb osztályok valójában sohasem a szabadságért, hanem kizárólag anyagiakért, „a sonkáért és a káposztáért" fognak fegyvert. Következtetéséről aligha lehetne tagadni Nietzsche hatását: „A helyzet az, hogy a szabadság, akármilyen valóságos értelmében vesszük is, olyan fogalom, amelyet egyáltalán nem képes megérteni az alsóbbrendű ember." (Mencken 1927, 52.) A tömegember kizárólag arra képes, hogy a szabadság bizonyos álságos és csökevényes formáival éljen – például két politikai kalandor közül válasszon. A szabadság lényege azonban, az önmagunkra támaszkodás, mélyen idegen tőle. Egy cikkében úgy fogalmazza ezt meg, hogy a tömeg – nem ismerve a szabadságot – elképzelni sem tudja, hogy milyen kellemes hely lehetne – és kellene is, hogy legyen – ez a világ (idézi: Stenerson 1971, 26). S ez magyarázza, hogy a tömegember kész magát alávetni mindenféle elnyomásnak és kizsákmányolásnak. Vajon nem lenne meg az ellenállás lehetősége? Természetesen meglenne, hiszen „a legrosszabb zsarnoknak is csak egy átvágandó torka van", s ha a többség megmozdulna, abban a pillanatban meg is bukna

[220] Jegyezzük meg, hogy nem Ortega y Gasset volt az első gondolkodó, aki a „tömegre" mint gyorsan növekvő jelentőségű társadalmi problémára felfigyelt. A francia szociálpszichológus és szociológus, Gustave Le Bon már a XIX. század végén komoly, számos nyelvre lefordított elemzést készített: *A tömegek lélektana* (1895).

a rendszer. Ortega y Gasset úgy fogalmaz, hogy „a tömeg, természete szerint, nem irányíthatja, de nem is tudja irányítani a maga sorsát" – Mencken pedig, nagyon hasonlóan, azt emeli ki, hogy a tömeg sosem mozdul, mert képtelen az önálló döntésre, s még elképzelni sem tudja, hogy kockázatot vállaljon (Ortega y Gasset é. n., 5; Mencken 1927, 57–58). Inkább vezetőket keres magának, s ha talál, szolgai módon követi őket, ha azok gondoskodnak róla. A tömegnek ezt az attitűdjét az ugyancsak libertárius Anthony de Jasay (Jászay Antal) emigráns magyar filozófus „politikai hedonizmusnak" nevezte, úgy fogalmazva, hogy a „politikai hedonista" önként elfogadja a kényszert, mert cserébe számít azokra az előnyökre, amelyeket a demokrácia állama biztosít (Jasay 2002, 19). A patrícius Mencken ezt a beállítódást gúnyosan a „rabszolgamorál" *(Sklavenmoral)* minősítéssel illette.

A demokrácia gyakorlata és a csalás tudománya

Érdemes felidézni, hogy a neves angol konzervatív jogtörténész, Sir Henry Maine a XIX. század utolsó harmadában a *Népkormányzat* (*Popular Government*, 1885) című művében arra a következtetésre jutott, hogy az emberi fejlődés „nem olyan politikai társadalmakban ment végbe, amelyek akár a legcsekélyebb mértékben is hasonlítanak a demokráciának nevezhető rendszerekhez"[221] S ezzel összefüggésben még azt a véleményét is megfogalmazta, hogy az általános választójog bevezetése megakadályozta volna az ipari forradalom találmányainak a megalkotását – „sőt még pontos naptárunk se lenne"… Hasonló gondolatmeneten haladva fejti ki

[221] Maine 1885, 41–42. Maine felfogásához részletesebben lásd: Egedy 2005, 107–111.

Mencken: a fejlődést a tömeg mindig is hátráltatta. Azon állítás, miszerint a tömegek erőfeszítései állnak az előző évszázadban véghezvitt reformok mögött, mindennemű valóságot nélkülöz. Példaként Bismarck Németországára utal, ahol, legalábbis az általa hivatkozott Hans Delbrück munkája szerint (*Regierung und Volkswille, Berlin*, 1914) a kancellár a „csőcselék" irányítóinak akarata ellenére, a legnagyobb belpolitikai nehézségek közepette vezette be nagy horderejű szociális reformjait (Mencken 1927, 62). Szomorú, de megkerülhetetlen tény, vonja le a következtetést Mencken, hogy az emberi haladás gyümölcsei, akárcsak a nemesebb erények, a „törpe kisebbségek" vagy – egyes passzusokban így fogalmaz Nietzsche hatását tükrözve – a „felsőbbrendű kisebbségek" *(superior minorities)* kizárólagos birtokában vannak. A demokratikus államok kedvence és büszkesége, a „demokratikus ember" képtelen a fejlődést önerőből előmozdítani. Számos konzervatív gondolkodóhoz hasonlóan tehát ő is az elit és a tömeg szembenállásának dichotomikus fogalmi keretében szemlélte a társadalmat, de tegyük hozzá, hogy míg Sumner számára az elit lényegében a gazdasági elitet jelentette, addig Mencken e körbe beleértette, sőt, első helyre tette a szellemi elitet. Az *American Mercury*ban például epésen jegyezte meg Henry Fordról, hogy a legzseniálisabb gyáros ugyan, ám ha közügyekről kell szólnia, „szinte naponta bolondot csinál magából" (idézi: Stenerson 1971, 23).

A „demokratikus emberre" építő demokratikus államot elemezve rámutat, hogy a választásoknak nincs érdemben szelekciós értékük. De hát miért is lenne fontos a választás, ha a tömegnek nincsenek artikulált és önálló elképzelései? (A demokráciában zajló választásokról kissé hasonlóan vélekedik Roger Scruton is, aki szerint az érdekeknek a szuverén hatalom előtti képviselete nélkülözhetetlen ugyan, ám „a demokratikus választás sem nem szükséges,

sem nem elégséges feltétele a képviseletnek".)[222] Mencken szerint a demokrácia elviselhetővé tételében sokat segítene az „aránytalan képviselet" *(disproportional representation)*; ami nem a demokrácia kiiktatásának az eszköze lenne, hanem egy olyan megoldás, amely javítaná – nyugtatta meg az aggodalmaskodókat (Mencken 1927, 98). Minél szűkebb a demokrácia, annál jobban érvényesül – így is összefoglalhatjuk a meggyőződését. E sorok fényében aligha meglepő, hogy igen hátrányosnak értékelte a nők választójogának a következményeit is – véleményét a *A nők védelmében* (*In Defense of Women*, 1918) című, a feministák rokonszenvére a legkevésbé sem pályázó könyvében fejtette ki.[223]

E premisszákból nem is juthat Mencken más következtetésre, mint hogy a demokráciában a politika tudománya a csalás tudománya. Ezért aztán a művelt és jó érzésű emberek nem is kívánnak politikai pályára lépni; szerinte egy igazi *gentleman* egyszerűen nem vállalhat politikai tisztséget. Ez a demokrácia ára: a becsületes emberek gyakorlatilag ki vannak zárva a közszférából. S ha egy közéleti szereplő, csodával határos módon, mégis meg tudja őrizni a tisztességét, a helyzetét alaposan megnehezíti, hogy a tömeg – amely a becsület fogalmát sem érti – neki is kizárólag önző motívumokat tulajdonít. Kézenfekvő példát kínált Mencken számára az alkoholtilalom ellen fellépők sorsa: szinte automatikusan megkapták az iszákosság pártolásának vádját. Az 1920-tól 1933-ig érvényben levő alkoholtilalom Mencken szemében ékesen bizonyította a demokrácia határtalan és ostoba önkényességét – ezért aztán kritikájának egyik állandó célpontja volt.

---

222 Scruton 1995, 25. A *Baltimore Evening Sun*ban már fiatalon, 1912-ben kendőzetlenül kijelentette Mencken: „Az általános férfiválasztójog az a rák, amely sorvasztja a köztársaság életerejét" (idézi: Stenerson 1971, 172).

223 Ezt a művét, meglepő módon, magyarra is lefordították: Mencken 1928. Az ő megközelítésében a nők érdekeit az szolgálja, ha távol tartják őket a mocskos politikától… Álláspontja hasonlított e kérdésben Henry Adamséhez, habár az utóbbinak a nők iránti szinte misztikus tisztelete az ő felfogásában nincs meg…

Az arisztokrácia hiányolása az arisztokrácia nélküli Amerikában régi témája a konzervatív gondolkodásnak – s ez Menckennél is előjön. Bár a puritanizmus hagyományainak megítélésében és az individualizmus elé állított korlátok kérdésében a libertárius író élesen szemben állt Babbitt és More felfogásával, egyetértett velük abban, hogy Amerikában is szükség lenne egy „civilizált arisztokráciára" (Mencken 1999, 104). A *Jegyzetek a demokráciáról* lapjain kifejti: a demokrácia korrumpáló hatása azért érvényesül Amerikában még erősebben, mint Európában, mert e tendenciát részlegesen sem tudja ellensúlyozni az arisztokratikus hagyomány. Angliában Oxford és Cambridge még akkor is éreztetni tudja a hatását a westminsteri törvényhozásban, ha a képviselők többsége műveletlen, Washingtonban viszont, arisztokrácia hiányában, a Harvard hatása nem érvényesül (Mencken 1927, 120). Lippmann egyenesen „az új arisztokrácia prófétájának" nevezte őt… (Igaz, a maga ugyancsak szarkasztikus stílusában hozzátette: „hamis próféta".) (Lippmannt idézi: Hobson, Fred 1994, 218.) Az arisztokrácia hiányában lehetséges választások a következőkre szűkültek Mencken szemében: vagy a *New York Times*, írja, a plutokrata elitre utalva, vagy pedig „le kell nyelnünk Bryant és a bolsevikokat".[224]

Az irigység emancipációja

Mivel a demokráciában Mencken értelmezésében nincs igazi szabadság, óhatatlanul felmerül a kérdés: mi marad ennek a hiányában? A „demokratikus törvény fenséges jelensége" – kapjuk meg

[224] William Jennings Bryanra, a demokraták fentebb már említett populista politikusára és háromszoros elnökjelöltjére utal, aki persze messze állt a bolsevizmustól.

az ironikus választ. Ha e törvényre rápillantunk, rögtön érzékeljük a demokrácia és a puritanizmus összefonódottságát: mindkettő hátterében az irigység áll. „A demokratikus ember gyűlöli azt a társát, akinek jobb dolga van nála e világon. Ez valójában a demokrácia eredete. És ez az ikertestvéréé, a puritanizmusé is" – állítja Mencken e sajátos kapcsolat hátteréről (Mencken 1927, 45). Az irigység persze ősi emberi érzés, és mindig is jelen volt, viszont „csak a demokratikus rendszerben szabadítják fel, csak a demokráciában válik az állam filozófiájává".[225] (Az irigység politikai szerepére a fentebb már idézett Jasay is nyomatékosan rámutatott, szellemesen utalva arra, hogy annak figyelembevétele segít megérteni, miért tekintik annyian értékesnek az egyenlőséget.)[226] Sokan nem is gondolják, hogy mennyi mindent köszönhetünk a régi autokráciáknak, jegyzi meg Mencken – ezek ugyanis kordában tartották ezt az érzést. A demokráciát tehát olyan rendszerként határozhatjuk meg, amely teret ad az irigységből táplálkozó gyűlöletnek, „s ezt a jog erejével és méltóságával támasztja alá".

A demokráciának az irigységgel való összefonódottsága Mencken olvasatában azt is jelentette, hogy a demokratikus állam egyúttal puritán is. Santayanához hasonlóan úgy ítélte meg, hogy a *genteel tradition*, a puritán Új-Anglia uralkodó hagyománya továbbra is kulcsszerepet játszik az amerikai gondolkodásban – s ezt a spanyol-amerikai filozófushoz hasonlóan kárhoztatta is. „Ha a demokrácia nem lenne implicit módon része a puritanizmusnak, akkor a puritanizmusnak kellene kitalálnia. Egymást feltételezik

---

225 *„It is only under democracy that it is liberated, it is only under democracy that it becomes the philosophy of the state"* (i. m., 163).

226 Jasay 2002, 246–252. Semmi okunk sincs azt gondolni – fűzi hozzá ehhez Jasay –, hogy az irigység intenzitása csökken, ha kiváltó oka megváltozik. Példaként azt hozza fel, hogy ha a kastély leégett már, akkor a kunyhólakó, aki korábban a kastély urát irigyelte, a jakobinus ügyvédre fog irigykedni, mert az potom pénzért hozzájut az ingatlanhoz (i. m., 251). Koncepciójához részletesebben: Egedy 2011a, 95–110.

ugyanis" – írta.[227] A demokrácia adja a gépezetet a puritanizmus felháborító, a puszta irigységre visszavezethető elképzeléseinek könyörtelen végrehajtásához. Ezért szörnyű demokráciában élni annak, aki nem osztja a puritán szemléletet – hangsúlyozza (Mencken 1927, 184).

Az irigység „emancipálódásával" függ össze szerinte a demokráciának a korrumpálódásra való különös hajlama is. Abban egyetértett Jeffersonnal, hogy minden kormányzat hajlamos korrumpálódni – a demokráciát azonban a leginkább korrupt rendszernek tartotta. Történelmi visszatekintésében azt állította: George Washington óta nem volt az USA-nak olyan elnöke, aki úgy került volna a Fehér Házba, hogy előzetesen ne ígért volna támogatóinak jelentős összegeket a közpénzekből. És jellemző, hogy a demokratikus közgondolkodás nem az effajta ígéreteket minősíti erkölcstelennek, hanem azt, ha nem tartják meg őket. Reálisan lehetett attól is tartani, említi meg, hogy a nyugat-európai frontról hazatérő katonák követelni fogják az államkincstárat kifosztó és a háborúból nagy anyagi hasznot húzó honfitársaik megbüntetését. De nem ez történt végül. A katonák csak azt igényelték, hogy kártalanítsák őket, amiért ők nem vehettek részt a lopásban… S ennek kapcsán Mencken bebizonyítja azon fentebbi állításunkat, miszerint ő egyáltalán nem volt olyan jó véleménnyel a kapitalizmusról, mint Sumner. „Valószínűleg a tolvajok iránti megértés teszi oly biztonságossá a kapitalizmust a demokratikus társadalmakban… A demokratikus ember megérti a kapitalizmus céljait és törekvéseit, ezek ugyanis a saját céljai és törekvései" – állapítja meg.[228]

---

227 Mencken 1927, 168. A puritanizmus Menckennél tulajdonképpen sajátos gyűjtőfogalomként is szolgált mindannak a megjelölésére, amit utált.

228 *„This fellow-feeling for thieves is probably what makes Capitalism so secure in democratic societies…"* (i. m., 199).

Ugyan miért is lázadna fel a demokrácia a vesztegetések ellen? Hiszen „maga is a nagyszabású vesztegetés egy formája”![229] A modern politikatudomány szakirodalmában gyakran idézik fel Cicero klasszikus megállapítását: a törvények szolgái vagyunk, hogy szabadok lehessünk. Mencken viszont azt állította, hogy a demokratikus kormányzat a döntéshozók korrumpálása révén nem a törvényekre, hanem a személyekre alapozott kormányzattá válik. Kedvencei és pártfogoltjai mindennemű számonkéréssel szemben védettek, míg ellenfelei zaklatásnak és üldözésnek vannak kitéve.[230]

Elvi síkon az amerikai gondolkodó elismeri, hogy a demokráciának vannak pozitívumai is, ezekből azonban nem sokat mutat meg írásaiban. Igaz, azt nem vitatja, hogy egy sajátos értelemben a demokrácia ténylegesen a „leginkább vonzó kormányzati forma”, ennek azonban kézenfekvő az oka: olyan előfeltevésekre épül, amelyek nyilvánvalóan nem igazak, márpedig köztudomású, hogy a hamis dolgok vonzóbbak a tömeg számára, mint a valóság. A tömegember ebben a rendszerben azt a benyomást kapja, hogy itt ő számít igazán. Ez természetesen illúzió, de kevesen veszik észre. A demokrácia igazi „szépsége” nem a demokrata, hanem a külső megfigyelő számára tárul fel – jegyzi meg ironikusan Mencken. A demokrácia ugyanis „egyedülállóan idióta, s ezért egyedülállóan szórakoztató” rendszer.[231] „Heroikus abszurditása” rendkívüli látványossággal, „gyermekded ostobaságokkal” szolgál a józan megfigyelő számára.

---

229 *„…It is itself a form of wholesale bribery”* (i. m., 191).

230 A helyi cenzúra megsértésének vádjával 1926-ban Bostonban Mencken ellen is eljárás indult az *American Mercury*ban közölt egyik írása miatt; az ügy országos visszhangot keltett, amit Mencken kifejezetten élvezett.

231 *„Incomparably idiotic, and hence incomparably amusing”* (i. m., 223). S tegyük hozzá: a jó tollú Mencken szórakoztatóan is ír róla!

A Mencken által elfoglalt álláspont, a demokráciaellenességnek és a szabadság pártolásának az összeillesztése természetesen több kérdést is felvet. Tudjuk azonban, hogy a demokrácia igenlése és bizonyos liberális-libertárius alapelvek képviselete egyáltalán nem ugyanaz.[232] Mencken osztozott Alexander Hamiltonnak és John Adamsnek a tömeggel szembeni mély ellenérzéseiben, mégis egyetértett az ellenfelükkel, Jeffersonnal abban, hogy a politikai közösség minden tagját megilletik bizonyos szabadságjogok. Benne föl sem merült, hogy valamilyen autokratikus rendszer bevezetését támogassa. Az általa tisztelt Nietzsche legnagyobb hibája éppen az volt, hangsúlyozta a róla írott könyvében, hogy elfelejtette: ellenfelek nélkül hősök sincsenek (Mencken 1908, 192–193)… Nietzsche feltárta ugyan, hogy az erős embernek szüksége van az ellenségre, mégis amellett érvelt, hogy minden ellenséget láncoljanak le – Mencken libertárius konzervativizmusának nézőpontjából ez elfogadhatatlan volt.

A demokráciáról adott menckeni kép semmiképp sem tekinthető módszeresen végigvitt, a társadalomtudomány feltételeit kielégítő elemzés eredményének, sokkal inkább egy roppant éles szemű író szarkasztikus, szubjektív előítéleteit nem leplező értékeléséről van szó. Az alkalmazott módszerről joggal állapította meg a már idézett Davidson, hogy az erősen felnagyítja a demokrácia hibáit, s ezáltal egyoldalú képet fest (Davidson 1999, 327). Kétségtelen ugyanakkor, hogy, ha túlozva is, Mencken a modern tömegdemokráciák valóságos kérdéseire irányította rá a figyelmet. Gondolatainak eszmetörténeti jelentőségét pedig nehéz lenne kétségbe vonni, hiszen a szellemi hatásuk, ahogy erre utaltunk is, igen széles értelmiségi körben érvényesült. Bizonyos értelemben Mencken is azzá vált Amerikában, mint Nietzsche a hazájában: a nyárspolgári kultúra és az elitellenes közmorál bírálójává, s a demokrácia gyar-

[232] Sartori joggal emlékeztet arra, hogy jó néhány gondolkodó vallotta: a szabadság mélyen idegen a demokrácia belső logikájától (Sartori 1999, 166).

lóságainak az ostorozójává.[233] S azzal a megállapításával nehéz lenne vitatkozni, hogy ha valaha is javítani akarunk a demokrácián, először is egy reális szembenézésre van szükség (Mencken 1927, 213)…

SZÁZADVÉG Alapítvány

SZÁZADVÉG Alapítvány

[233] Hatásáról részletesebben lásd: Hobson, Fred 1994, 90–91.

A Dél lázadása

A világgazdasági válság különösen súlyosan érintette az amerikai társadalomban a mezőgazdaságból élőket, akik valójában a húszas évek fellendüléséből sem tudták igazán kivenni a részüket. A legkritikusabb helyzet a polgárháborút követő iparosodásból jórészt kimaradó régi Délen alakult ki, ahol a „rekonstrukció" szinte teljes kudarccal járt: sem a felszabadított feketék, sem pedig a kapitalista fejlődés perifériájára szoruló fehérek gondjait nem oldotta meg.

Az 1865 után hosszú időre szinte politikai és szellemi kómába süllyedt Délen a két világháború közötti időszakban lépett fel egy olyan fiatal értelmiségi nemzedék, amely a sajátos déli konzervativizmus eszmei platformjáról elutasította, méghozzá igen harciasan, a tradícióikkal szemben tanúsított megvető északi hozzáállást. A keleti parti értelmiségnek a Délről alkotott véleményét a legérzékletesebben épp Mencken szavai tükrözték: ő „intellektuális Góbi sivatagnak", „a lincselések, a stupiditás, a letargia" sötét és elviselhetetlen világának nevezte a Délt (idézi: Hobson, Fred 1994, 211–214). A fiatal lázadók, akik – a korszellemmel merészen szembefordulva – megpróbáltak alternatívát állítani az ipari kapitalizmus északi modelljével szemben, különleges jelentőségre tettek szert a Dél intellektuális történelmében. A magyar történeti irodalomban eddig nem foglalkoztak velük, pedig bizonyos párhuzamok miatt aligha érdektelen e téma, hiszen az agrárius gondolkodás, amely a mezőgazdaságot tekinti a társadalom (és a nemzet) alapjának, a magyar politikában is igen fontos tényező volt a XX. század első felében.

A Dél eszméje

Az északiak sértő hangneme olyan értelmiségieket is ráébresztett déli identitásukra, akik egyébként maguk sem helyeselték a déli viszonyokat reflektorfénybe állító Scopes-per megindítását. Annak a csoportnak a tagjai, amely elvi-teoretikus síkon is megpróbálta megalapozni a Dél érdekeinek felkarolását, zömmel a Tennessee államelbeli Nashville egyeteméhez, a Vanderbilt Egyetemhez kapcsolódtak. Arculatukat leginkább az a három ismert költő – John Crowe Ransom, Allen Tate és Donald Davidson – határozta meg, akik maguk is az egyetemhez kötődtek, s 1921-ben elindították a *The Fugitive* (vagyis *A Menekülő*) című folyóiratot.[234] Tizenketten 1930-ban egy kiáltvánnyal felérő esszékötetet jelentettek meg *Állást foglalok: a Dél és az agrárius hagyomány (I'll Take My Stand: The South and the Agrarian Tradition)* címmel, amely a korszak déli gondolkodásának kétségkívül legjelentősebb teljesítménye, s amelyet azóta sem kerülhetett meg senki, aki a Délről írt és gondolkodott.[235]

A „nashville-i menekülők" és a hozzájuk csatlakozók a húszas évek végére undorral és felháborodással fordultak el az I. világháború utáni Amerika elanyagiasodott szemléletétől, amely szerintük minden emelkedettséget, finomabb gondolatot és ízlést nélkülözött. Nem ritka jelenség az eszmék történetében, hogy bizonyos

---

[234] Az agrárius mozgalom megszerveződésének hátterét jól összefoglalja Paul Conkin alapos monográfiája (Conkin 1988, 1–31). Az amerikai Dél történelme érdekes párhuzamot mutat a magyarral annyiban, hogy ott is, itt is kiemelkedő, másutt szokatlan szerepet játszottak az írók, költők, „írástudók".

[235] Az 1962-es kiadást használtam: *Állást foglalok* 1962. A 12 szerző: John Crowe Ransom, Donald Davidson, Frank Lawrence Owsley, John Gould Fletcher, Lyle Lanier, Allen Tate, Herman Nixon, Andrew Nelson Lytle, Robert Penn Warren, John Donald Wade, Henry Blue Kline, Start Young. A szerkesztő megjelölését tudatosan mellőzték, de lehet tudni, hogy ezt a munkát az irodalomtörténészek által kiváló költőként számon tartott Ransom vállalta.

földrajzi távolságból jobban felismerik egy kultúra értékeit – a „menekülők" az egyetem elvégzése után Északon telepedtek le, s abból kiábrándulva, ott szerzett tapasztalataik fényében kezdték értékelni a szülőföldjüket. Határozottan elutasították azt a stratégiát, amelyet épp a Vanderbilt Egyetem egyik professzora, Edwin Mims javasolt 1926-ban publikált könyvében *(The Advancing South)* Dél északi típusú „modernizálását" és a tradicionális déli világ felszámolását sürgetve.[236] A „menekülők" figyelmét azonban nem kerülte el, hogy a Dél a húszas évek végére maga is történelmének a fordulópontjára érkezett. Bár sokáig ellenállt, lassan kezdett behódolni az északi kapitalizmusnak, s e fejlemény mindannak a megsemmisülésével fenyegetett, amit ők értéknek tartottak, vagyis a profitért folytatott hajsza megvetését, a lovagiasságot, a szabad idő és a művészetek megbecsülését.[237]

Hogyan is foglalhatók össze tömören a „nashville-i menekülők" törekvései? Ehhez jó kiindulópontként kínálkozik annak az Elvi nyilatkozatnak *(A Statement of Principles)* az áttekintése, melyet elméletileg az Állást foglalok 12 szerzője közösen írt. (Valójában Ransom fogalmazta meg, s a többiek csak jóváhagyták.) Ebben kijelentik, hogy valamennyien „támogatják a déli életformát az amerikainak nevezhetővel szemben", s egyetértenek abban, hogy felfogásuk középpontjában a mezőgazdaságra és az iparra alapozódó rend szembeállítása áll (*A Statement of Principles*; *Állást foglalok* 1962, xix). (Érdekes, és sokatmondó, hogy a „déli" fogalmával következetesen az „amerikait", s nem az „északit" állítják szembe.) Tudomásul veszik, hogy az unióból való kiválás többé nincs napirenden: ennek a gondolatnak a sorsa megpecsételődött 1865-ben. Azt is látják azonban, Észak győzelme a polgárháborúban nemcsak a rabszolgaság eltörlésével járt, hanem az amerikai történelem

236 Mims koncepciójához részletesebben lásd a két világháború közötti Dél történetének „klasszikus" feldolgozását: Tindall 1970, 216–217.

237 A társadalmi és politikai háttérhez részletesebben lásd: Roland 1982, 19–39.

déli értelmezését, a politika feladatairól és a „jó életről" alkotott déli felfogást is diszkreditálta. De vajon ez azt is jelenti-e, teszik fel a kérdést, hogy a Dél mondjon le a saját morális és társadalmi autonómiájáról az unió győzedelmes elveivel szemben? A válaszuk egyértelmű volt: a Dél nem kívánja mások életét meghatározni, de minden lehetséges eszközzel küzd azért, hogy mások se szólhassanak bele az ő sorsába (i. m., xx).

Miért nem kívánják az indusztrializmus térhódítását? A fogalomról adott meghatározásuk nagyjából felel is erre a kérdésre. Az anyagi javak megtermelésének „kollektivizált rendje" ez, amely az embereket teljes mértékben elidegeníti a munkájuktól, és szembefordítja őket a természettel. Az indusztriális világ ezért emberellenes: sem a vallás, amelynek az a feladata, hogy az embert a természet alá rendelje, sem pedig a művészetek nem virágozhatnak benne. Elvakult hívei is látják a hibáit, de a bajok orvoslására még több gépet, még nagyobb arányú iparosodást javasolnak, több és több fogyasztásra sarkallva az embereket. Érdekes és fontos, noha természetesen vitatható megállapítása a szöveget végső formába öntő Ransomnak, hogy az indusztrializmus és a kommunizmus ugyanazokat az értékeket vallja, az előbbi tehát elvezet az utóbbihoz („az igazi szovjetek vagy kommunisták maguk az indusztrialisták") (i. m., xxiii). Az állásfoglalásból kitűnik tehát, hogy aláírói szerint nem a kapitalizmus és a kommunizmus, hanem az indusztrializmus és az agrárizmus között kell valójában választani. Már itt megjelenik, hogy a bírálat tárgya nemcsak Észak, hanem, hangsúlyozottan, egy rendszer és egy gondolkodásmód is. Az „agrárizmust" úgy határozzák meg, mint azt a meggyőződést, miszerint a föld megművelése a legjobb és a legtöbb érzékenységet követelő foglalkozás, amelynek ezért gazdasági elsőbbséget kell élveznie, s a lehető legtöbb dolgozót kell alkalmaznia.[238] Az indusztr-

[238] Egyikük, Owsley 1935-ben az *American Review* hasábjain egy külön cikkben foglalkozott az agrárizmus tartalmával (Owsley 1999, 258–272). A szerző az első számú

rializmus éles kritikáját összekapcsolták a Dél hátrányos helyzetének a kiemelésével is, s *expressis verbis* felszólítják azokat a déli fiatalokat, akik „gyakran hagyják magukat elcsábítani" Észak által, hogy „jöjjenek vissza megvédeni a déli hagyományt" (*A Statement of Principles*; *Állást foglalok* 1962, xx).

Az Elvi nyilatkozat csak egyetlen, a kortársak számára pontosan érthető, de a mai olvasónak keveset mondó utalással említi, hogy a szerzők által kívánt Dél nem lehet az „Új Dél". Ennek a hátterében az áll, hogy a „déli agráriusok", ahogy őket az amerikai történetírás emlegetni szokta, nemcsak az Északkal, hanem azzal a felfogással is szemben álltak, amely az úgynevezett „Új Dél" koncepciójára támaszkodott. Mit takart ez? E szellemi vonulat, amelybe Mims említett műve is illeszkedett, a polgárháborút követő „rekonstrukció" éveiben kristályosodott ki, és képviselői, mindenekelőtt Henry Grady atlantai újságíró és hívei, azt tartották, hogy a Dél érdekeit a legjobban az ipari kapitalizmus északi modelljébe történő integráció segítené (részletesebben lásd: Gaston 1970). A Vanderbilt Egyetem köré szerveződött csoport azonban erről egészen másként vélekedett, még ha tagjai az Elvi nyilatkozatban foglalt elveket nem egészen azonos módon értelmezték is. A *New South* eszméjében valamennyien azok szlogenjét látták, akik le akarták igázni a „régi Délt", arra hivatkozva, hogy annak el kell süllyednie gyarlóságai miatt. A „déli ember", állapította meg Ransom Burke-re emlékeztető módon, „anakronizmusnak" érzi magát a kortárs Amerikában, mert az uralkodó felfogással ellentétben nemcsak előre, hanem hátra is tekint, és makacsul ragaszkodik „egy konkrét földhöz, egy konkrét történelemhez s egy konkrét életmódhoz". Sőt a

---

feltételként emeli ki, hogy – kormányzati segítséggel – minél több embert juttassanak földhöz, a jól fölépített agrárius rend viszont már feleslegessé teszi szerinte az állami beavatkozás folytatását, és feltámasztaná a régi típusú közösségeket (i. m., 272). 1935-ben Troy J. Cauley, aki nem tartozott a vanderbilti körhöz, egy kis könyvet publikált *Agrárizmus* címmel *(Agrarianism),* s ebben az agrárius gondolkodást azzal a javaslattal kapcsolta össze, hogy az emberek csökkentsék anyagi szükségleteiket.

déli ember még azt is tudja, „hogy antik (sic!) konzervativizmusa nem tud mély hatást kifejteni az amerikai progresszív doktrínával szemben" (Ransom: *Reconstructed but Unregenerate*; uő et al. 1962, 3). A történészeknek és a filozófusoknak azonban, akik az átlagembernél jóval szélesebb horizonton gondolkodnak, tudniuk kell: mégis a „déli eszme" az, s nem az amerikai, amely „a példa bizonyosságával és az elmélet erejével" rendelkezik.[239]

Észak agrárius kritikája

A déli agráriusok gondolkodása konzervatív társadalomelméleti előfeltevésekre épült, és így más felfogást vallott a „haladás" fogalmáról, mint az amerikai politikai filozófia fősodra (részletesebben lásd: Murphy 2001). A „déli eszme" ellentéte, az „amerikai elv" Ransom értelmezésében a progressziónak azt a felfogását tartalmazta, amely szerint az embernek teljesen uralma alá kell hajtania a természetet. E felfogás pedig „nagyon is könnyen vezet ahhoz, hogy beképzeltek legyünk, és brutalizáljuk az életünket" (Ransom: *Reconstructed but Unregenerate; Állást foglalok* 1962, 10). A természethez való viszony tekintetében tehát álláspontja sokban hasonlított az ipari kapitalizmust ugyancsak élesen bíráló Ruskinéhoz és Carlyle-éhoz. Ransom kiállt az Európából származó konzervatív örökség vállalása mellett. Az öreg kontinenst és Amerikát összevetve azt találta, Európa „a konzervativizmus elvére épült", s épp az európai hagyomány megőrzése magyarázza, hogy a déliek sosem fogadták el azt az elvet, miszerint az embernek semmi más

239 *„The Southern idea rather than the American has in its favor the authority of example and the approval of theory"* (i. m., 3).

kötelezettsége nincs, mint a termelés folyamatos bővítése. Az ő megközelítésében a Dél egyedül áll a kontinensen abban, hogy az európai elvekre és kultúrára alapozza a létét.

A haladás kérdésének önálló tanulmányt szentelt az agráriusok köréhez kapcsolódott Lyle H. Lanier, a Vanderbilt Egyetem pszichológiai tanszékének munkatársa, abból indulva ki, hogy „a kortárs Amerikában a progresszió doktrínájának mérhetetlenül fontos társadalmi következményei vannak" (Lanier: *A Critique of the Philosophy of Progress*; *Állást foglalok* 1962, 122–123). A modern indusztrializmus nagyon hasznosnak találta e fogalmat, s ezzel összefüggésben „a haladás talán a legszélesebb körben reklámozott árucikké" vált. Nem igényel azonban különösebb bölcsességet, jegyzi meg, hogy rájöjjünk: a haladás hangoztatása általában üzleti érdekeket szolgál, a haladásba vetett hitben rejlik az „ipari szuperstruktúra" fenntartásának legfontosabb pszichológiai tényezője. Lanier elutasítja a pragmatista John Dewey optimista haladáshitét és azon feltevését, miszerint az emberi természet megváltoztatható. A német Oswald Spenglerrel, *A Nyugat alkonyá*nak a szerzőjével ért egyet, aki az ipari haladásban a nyugati szellem hanyatlását látta. A déli konzervatívok gondolkodásában kulcsszerepet betöltő indusztrializmus fogalmáról azt írja, hogy ez alatt azt a szemléletet érti, amely szerint nincs fontosabb cél a termelés fokozásánál. „Nem a gép az, amelyet ellenzek, hanem a gépek használatának az elmélete" – állapítja meg, hozzátéve: ha az ipar fejlődését tekintjük haladásnak, „akkor jó lenne, ha többet nem is beszélnénk a haladásról" (i. m., 149). Mivel gondolatmenetét a politikai valóságnak egy olyan konstrukciójába ágyazza, amelynek a középpontjában az indusztriális és az agrárius elv ellentéte áll, logikusan adódik számára a következtetés: a progresszió eszméjével összekapcsolódó iparosodás helyett a mezőgazdaságot kell előtérbe állítani. A haladás helyesen értelmezett fogalma Lanier számára nem lehet más, mint egy sikeres szintézis az agrárius rendszer és a szükséges minimumra visszaszorított indusztrializmus között (i. m., 153–154). Ez az a feladat, amelynek a megvalósítása a Délre vár.

Az agrárius konzervatívok írásait olvasva egyértelműen megmutatkozik, hogy a polgárháborús vereséget és az azt követő „északi megszállást" a két világháború közötti időszakban sem tudták lelkileg feldolgozni. Ha Észak és Dél szembenállásának a hátterét déli olvasatban szeretnénk megismerni, érdemes a tekintélyes déli történészhez, Frank Lawrence Owsley-hoz, több, máig megkerülhetetlen monográfia szerzőjéhez fordulnunk. Ő Az elfojthatatlan konfliktus *(The Irrepressible Conflict)* című – már a címével is állást foglaló – tanulmányában igen tömören összegzi, miként látták a déliek a saját múltjukat.

A polgárháborúval kapcsolatos szakirodalomban, némi leegyszerűsítéssel, két felfogás kristályosodott ki a konfliktus hátteréről. A „tradicionalistaként" jellemzett megközelítés szerint a háború elkerülhetetlen volt az ellentétek kibékíthetetlensége miatt, a „revizionista" iskola szerint viszont valójában nagyobb rugalmassággal a polgárháborút meg lehetett volna előzni. Owsley az előbbi megközelítést vallotta: az ő értelmezésében mindenekelőtt azért elfojthatatlan a konfliktus, mert egy ősi és kibékíthetetlen ellentét húzódik meg mögötte. Az amerikai kontinens északi felén már a gyarmati időben is két teljesen eltérő jellegű civilizáció alakult ki, s ezek csak a közös ügy, a függetlenség kivívásának az érdekében fogtak össze. A Dél a mezőgazdaságra, az Észak az iparra és a kereskedelemre alapozta berendezkedését. Az utóbbi azonban, az ipari kapitalizmus terjeszkedési vágyától sarkallva, a XIX. század közepére lényegében felrúgta azt a korábbi megállapodást, amely előírta egymás érdekeinek a kölcsönös figyelembevételét. A polgárháború tehát lényegében az indusztriális és az agrárius berendezkedés összeegyeztethetetlenségéből következett (Owsley: *The Irrepressible Conflict*; *Állást foglalok* 1962, 73).

Az összeütközéshez vezető viták az 1830-as évektől éleződtek ki – vajon mi is állt a hátterükben?

A klasszikus északi válasz az, hogy a rabszolgaság és a szabadság ellentéte. Ez azonban félrevezető és leegyszerűsítő magyarázat, véli Owsley, a fő érdek- és nézetkülönbség ugyanis szerinte azzal

függött össze, hogy míg az Észak szigorúan centralizálni akarta az Egyesült Államokat, a Dél kiállt a tagállami jogok megőrzése és a decentralizáció mellett. Fűzzük hozzá: ebben az állításban természetesen sok igazság van, ám elsikkad, hogy miért ellenezték a déli államok oly elszántan a föderáció erősítését. Fejtegetéséből jól kitűnik: a déli konzervativizmus politikai–alkotmányjogi gondolkodásának a két világháború között is a tagállamoknak vétójogot követelő John C. Calhoun érvelése maradt az oszlopa. Owsley végül arra a következtetésre jut, amelyet előre is sejteni lehetett premisszáit ismerve: az Észak indusztriális és a Dél agrárius jellege miatt alakult ki az „elfojthatatlan konfliktus", melynek következtében „ami jó volt az Észak számára, halálos a Délnek" (i. m., 74–75). Az iparosodott Észak magas vámokat követelt, hogy monopolizálhassa a belső piacot, a Dél viszont, ellenkezőleg, a minél alacsonyabb vámokban volt érdekelt. Az Észak közpénzekből szerette volna támogatni a hajózás és a tengeri kereskedelem fejlesztését, amihez a délieknek ismét csak nem fűződtek érdekeik. A Dél a „gépek" s a mögöttük álló érdekek útjában állt, ezért kellett megtörni – vonta le Owsley a keserű következtetést (i. m., 91).

A rabszolgaság kérdését azonban a déli gondolkodók sem kerülhették meg. Ransom – apologetikus szándékkal – úgy foglalt állást a rabszolgamunkáról, hogy az kegyetlen dolog volt ugyan elméletileg, ám a gyakorlatban többnyire felettébb humánus körülmények jellemezték.[240] Owsley magyarázata a déli írástudók érvelésének egy másik tipikus változatára épít. Megállapítja, hogy „a rabszolgaság része volt ugyan az agrárius rendszernek, ám csak egy eleme, s nem is lényegbevágó fontosságú". Még akkor sem, ha végül már maguk a déliek is azt hitték, hogy az! Szerinte nagyfokú tudatlanságról – vagy épp a valóság szándékos elferdítésének

240 *„Slavery was a feature monstrous enough in theory, but, more often than not, humane in practice."* (Ransom: *Reconstructed but Unregenerate*; *Állást foglalok* 1962, 14).

a szándékáról – tanúskodik, ha valaki utólag azt állítja, hogy az „elfojthatatlan konfliktus" erre vezethető vissza.[241]

A Délen uralkodó, keserű emlékek táplálta közmeggyőződést fejezte ki Owsley, amikor megállapította: a háborús vereséget olyan kegyetlen béke követte, amilyenre kevés példát ismer a történelem. A Dél „rekonstrukciójáról" hosszú évtizedek óta heves vita zajlik az amerikai történetírásban, természetesen nem arról, hogy az sikeres volt-e, hanem arról, hogy mi volt a kudarc oka. (A „rekonstrukciós" törvényt, amely kimondta, hogy a volt rabszolgákat is szavazati joghoz kell juttatni, a régi politikai vezetőket pedig el kell távolítani a közéletből, 1867-ben hozták – s 1877-re a „rekonstruált" kormányzatok már minden államban megbuktak.)[242] A hagyományos déli véleményt megszólaltató Owsley interpretációjában a győztesek semmiféle nagyvonalúságot sem mutattak: „miután katonailag legyőzték a Délt, a békével megalázták és elszegényítették" (Owsley: *The Irrepressible Conflict*; *Állást foglalok* 1962, 63). A Dél azonban mégis foggal-körömmel ragaszkodott a saját szellemiségéhez, hangsúlyozta, s ez felettébb bosszantotta az északiakat, akik ettől fogva a déliek gondolkodásának az átalakítását tartották a legfontosabb céljuknak. E megállapítása jóval megalapozottabb, mint a rabszolgatartással kapcsolatos érvelése – az északiak ugyanis valóban erre törekedtek, ez a Perman szerkesztette kötet (1991) dokumentumaiból is kirajzolódik. A XX. század második felében jó néhány amerikai történész vélte úgy, hogy a „rekonstrukció" keménysége súlyosan elhibázott volt – igaz, olyan vélemények is megfogalmazódtak, hogy az Észak épp azzal követett el nagy hibát, hogy nem használt még radikálisabb módszere-

---

241 Owsley: *The Irrepressible Conflict*; *Állást foglalok* 1962, 76–77. A rabszolgatartás dilemmáihoz részletesebben lásd: Genovese 1991.

242 A „rekonstrukcióval" kapcsolatos történészi vitákba e helyütt érdemben nem szükséges belebocsátkoznunk; az érdeklődők kitűnő dokumentum- és tanulmánygyűjteményt találnak a Michael Perman által szerkesztett kötetben: Perman 1991; a rekonstrukcióra vonatkozó rész: 400–597.

ket, és végül belenyugodott a Dél átalakítására irányuló erőfeszítéseinek kudarcába. Owsley különösen sérelmesnek tartotta, hogy a „rekonstrukció" éveiben a déli fiataloknak Északon összeállított tankönyvekből kellett tanulniuk szülőföldjük múltjáról, s ezek azt sugallták, hogy nekik nincs is történelmük – vagy ha mégis van, az bűnnel szennyezett.[243]

Identitás és vallás

Észak és Dél kapcsolatának a vizsgálatában, Owsley-tól eltérően, a vallás kérdését állította középpontba a híres költő, Allen Tate. Az Észak betelepítése szerinte alapvetően „kapitalista vállalkozás" volt, amelyet a kereskedelmi haszonszerzés motivált, Délen viszont, a sajátos gazdaságföldrajzi körülményekkel összefüggésben, egy olyan társadalom jött létre, amely nem volt agresszív és materialista szemléletű. A kedvező feltételek ott vonzóvá tették az agrárius életet, amely aztán elvezetett a feudális jellegű munkamegosztáshoz: „feudális társadalom alakult ki, a feudalizmus vallása nélkül" (Tate: *Remarks on the Southern Religion*; *Állást foglalok* 1962, 166).

Új-Anglia és a Dél fejlődésének sajátosságait összevetve Tate megállapítja: az előbbi – mivel absztrakt elvekre építette társadalmát – szakított a múltjával és eltávolodott Európától. A látszat szerinte megtévesztő volt: a XIX. században Új-Anglia, Észak szel-

243 I. m., 80. A neves történész, Genovese úgy vélte, hogy a Dél saját hagyományaival foglalkozni még az ezredfordulón is felettébb kockázatos, félremagyarázásokkal fenyegető vállalkozás az amerikai egyetemi berkekben… (*Preface*; Genovese 1994, ix–xi).

lemi központja azért érdeklődött oly nagyon Európa iránt, mert már elveszítette vele az élő kapcsolatot. Ezzel szemben a Délnek szellemi importra nem volt szüksége. Mégpedig azért nem, mert sosem szakadt el Európától: „maga volt Európa".[244] Másutt pedig így fogalmaz: a Dél „mélyen tradicionális európai közösség volt".

Fentebb már kiemeltük azt az állítást, hogy a Délen feudális jellegű berendezkedés alakult ki – ám „a feudalizmus vallása nélkül". E körülménynek Tate kulcsjelentőséget tulajdonított, és felettébb sajnálatosnak tekintette. A Dél ugyanis ahhoz a protestantizmushoz kapcsolta a sorsát, amely – s ezt szó szerint idézzük tőle – „eredetében nem agrárius, hanem kereskedelmi vallás, sőt, nem is igazán vallás, hanem a szekuláris törekvés eredménye".[245] Ransomhoz írott egyik levelében részletesen is kifejtette: meg van győződve arról, hogy Délnek szüksége lenne valamilyen megfellebbezhetetlen tekintélyforrásra – s a protestánsként nevelkedett Tate ezt egyre inkább a római katolikus egyházban találta meg.[246] A katolicizmusban fedezte fel azt a vallást, amely a leginkább összhangban állt (volna) a Dél hagyományos, általa ideálisnak tekintett arisztokratikus társadalmi rendjével. Ezt az elvet olyannyira helyesnek tartotta, hogy megalapozottan tételezhető fel: a Délt nem is azért dicsérte elsősorban, mert a szülőföldje volt, hanem azért, mert a kívánatosnak tartott társadalomszerveződési formának otthont adott. A „feudalizmus vallása nélkül" nagyon hiányzott egy tényező: a megfelelő autoritás. Megítélése szerint ennek a hiánya kárhoztatta tehetetlenségre a Délt, amely ezért próbált meg csak későn elszakadni az Északtól, s végül ezért bukott el.

---

244 *„The South could be ignorant of Europe because it was Europe"* (i. m., 171).

245 *„It tried to encompass its destiny within the terms of Protestantism, in origin, a non-agrarian and trading religion; hardly a religion at all, but a result of secular ambition"* (i. m., 168).

246 A levelet idézi: Conkin 1988, 81. Tegyük hozzá: 1950-ben Tate áttért a katolikus hitre.

Mivel pedig a Dél nem hozott létre egy igazán hozzá illő vallást *(never created a fitting religion),* a társadalmi struktúrája egyre jobban megroppant a polgárháború után. S ezt Tate, mintha Max Weber vallásszociológiájából indulna ki, a következő magyarázattal indokolja: „a társadalmi szerkezet a gazdasági szerkezettől függ, a gazdaságról alkotott felfogás pedig a vallás szekuláris lenyomata" (Tate: *Remarks on the Southern Religion*; *Állást foglalok* 1962, 168). Háborúban sohasem lehet egy nemzetet teljesen legyőzni, a Dél azért indult hanyatlásnak, mert nem volt meg a saját vallása. Egy érdekes párhuzammal az írekre utal: bár őket súlyosabb vereségek érték, mégis jobban állnak, mert van hozzájuk illő vallásuk. A Délt nem győzték volna le, állította Tate, ha „megfelelő hite van a saját Istenében".[247]

A „faji" kérdést az agrárius konzervatívok szándékosan nem kívánták semmilyen formában sem összekötni az általuk felkarolt üggyel, ezért azt tudatosan erősen háttérbe szorították. 1930-as „kiáltványukban" csak egyetlen tanulmány foglalkozik ezzel, az 1947-ben Pulitzer-díjjal is kitüntetett Robert Penn Warrené (Warren: *The Briar Patch*; *Állást foglalok* 1962, 246–264). Ő ekkor még kiállt a szegregáció fenntartása mellett (álláspontját később radikálisan megváltoztatta), de ezzel együtt is sürgette a feketék mielőbbi társadalmi és gazdasági felemelését. A többiek igyekeztek kerülni a fehérek és feketék együttélésének a kérdését, mert tudták, hogy ez valóságos gyújtóbomba. Az agráriusok látókörében így kizárólag a fehér angolszász Dél jelent meg – a spanyol nyelvű „hispanók" és Louisiana állam franciái ugyancsak kívül maradtak horizontjukon.

SZÁZADVÉG Alapítvány

247 *„A sufficient faith in its own kind of God"* (i. m., 174).

Az iparosodás kihívása és a Dél lehetőségei

A „menekülők" nem rejtették véka alá: fellépésük legfontosabb indoka, hogy a Dél a harmincas évekre sorsdöntő választásra kényszerült, mert szembe kellett néznie az indusztrializáció kihívásával. A gazdaságtörténeti elemzések is megerősítik: a húszas évek közepéig még nem beszélhetünk a Dél iparosodásának jelentékeny felgyorsulásáról – ám az is kétségtelen, hogy a tendenciák iránya igen egyértelmű volt. Ransom világosan és erőteljes szavakkal vázolta a dilemmát: ipar nélkül aligha lehet helyreállítani a XX. században a Dél gazdaságát, az indusztrializmus gyilkos rendszere viszont identitásuk elpusztításával fenyegeti a déli államokat.

A megoldást abban látta, hogy a Délnek iparosodnia kell – de „csak módjával" (Ransom: *Reconstructed but Unregenerate*; uő et al. 1962, 22). Hasonlóan – vagyis az iparosodást minden formájában elutasító fundamentalistákkal szembefordulva – foglalt állást az ugyancsak történész végzettségű, a „menekülők" által gazdasági szakértőként beszervezett Herman Clarence Nixon is. Merre, déli gazdaság? *(Whither Southern Economy?)* című tanulmányában érzékeltette, hogy nem ellenzi a Dél bizonyos fokú iparosodását, ám azt igen veszélyesnek tartaná, ha az „indusztrializmus szelleme" is meggyökeresedne szülőföldjén.[248] Azt állította, hogy ha az Észak nem avatkozott volna bele drasztikusan a Dél ügyeibe, a változások, beleértve a „mérsékelt" iparosodást is, szervesülhettek volna, így viszont a Dél hagyományos társadalma is megroppant. Az organikus fejlődés melletti kiállását egy klasszikus konzervatív érvvel is alátámasztotta: ha létezik egyáltalán haladás, akkor az abban áll, hogy a múlt értékeit átvisszük a jövőbe (i. m., 178). Az agrári-

[248] Nixon: *Whither Southern Economy?*; *Állást foglalok* 1962, 176. Szerinte a Római Birodalom bukása mögött is a mezőgazdaság hanyatlása és egy nagy tömegű, „naplopó" városi proletariátus kialakulása állt.

us politika az ő számára mindenekelőtt a kisbirtokos, nehéz sorsú farmerek felkarolását s a társadalmi kiváltságok elutasítását jelentette – s ennyiben közelebb állt a farmerdemokráciához vonzódó plebejus Davidson felfogásához, mint Tate arisztokratikus értékrendjéhez. Az 1929 őszén kirobbant világgazdasági válságra utalva hangsúlyozta: aligha kell szabadkozni az iparosítás lassításának a szándékáért egy olyan korszakban, amelyben az ipari kapitalizmus válságba rántotta az egész világot (i. m., 196–197).

A gazdasági érdekek érvényesítéséhez és a kulturális identitás megőrzéséhez azonban politikai befolyásra, valamint politikai eszközökre van szükség. Milyen megoldások közül választhatott a Dél? Az Elvi nyilatkozat csak annyit mondott, hogy a Délnek megvan a saját „kisebbségi joga" ahhoz, hogy „a maga életét élje".[249] A csoport hangadója, Ransom két stratégiát vázolt fel. Az egyik a nyílt konfrontáció vállalása volt. E forgatókönyv szerint a déli vezetőknek a lehető legmagasabb fokra kellene izzítaniuk a szenvedélyeket, s az Északról jövő indusztrializmust úgy kellene bemutatniuk a déli lakosságnak, mint „külföldi inváziót", amely nagyobb pusztítást végez, mint Sherman tábornok csapatai. De még tovább is megy, amikor kifejti: „Az őslakosok és a betolakodók bizonyára össze fognak esetenként csapni, s ez lehetőséget kínál majd ősi és mára csaknem elfeledett ellenséges érzelmek felkeltésére."[250] Ez az irányvonal, jegyzi meg, a németek kifejezésével *Realpolitik* (reálpolitika): csúnya, de hatékony.

A másik útról Ransom úgy nyilatkozott, hogy az „méltóbb államférfiakhoz", az előbbi ugyanis nem igazán illik a kifinomult déli hagyományokhoz. E stratégia az Egyesült Államok többi agrárius területével és mozgalmával való összefogásra alapozódott volna.

---

249 *„…minority right to live its own kind of life"* (*Állást foglalok* 1962, xx).

250 *„The native and the invader will be sure to come to an occasional clash, and that will offer the chance to revive ancient and almost forgotten animosities"* (Ransom: *Reconstructed but Unregenerate*; *Állást foglalok* 1962, 23).

Tény, hogy az agrárius körök a nyugati területeken is igen erősek voltak, ezért merülhetett fel, hogy a Délnek érdekében állhat, hogy „ismét belépjen az amerikai politikai arénába", és együttműködést alakítson ki a hasonló helyzetű csoportokkal. Ransom úgy látta, a nyugati farmereknek és a régi vágású Délnek az összefogása „félelmetes erejű tömörülést" alkothatna. Egy effajta „ellenforradalomban" a Délnek kulcsszerepet kellene betöltenie, fő politikai eszközévé pedig a déli államokban hagyományosan domináns Demokrata Pártot kellene megtennie, rászorítva arra, hogy „az agrárius, konzervatív, antiindusztriális" elvet szolgálja (i. m., 26–27).

A politikai cselekvés dilemmáihoz Tate abból a kérdésből kiindulva jutott el, hogy „miként léphet a Dél saját hagyományának a birtokába?". A megfogalmazás eleve arra utal, hogy az agrárius gondolkodó úgy tekintett a hagyományra, ahogyan neves konzervatív költőtársa, T. S. Eliot, aki kiemelte: a hagyományt nem egyszerűen megörököljük. A tradíció élő dolog, s ezt minden nemzedéknek újra kell teremtenie, küzdelmes munkával (Eliot 1964, 4). Az Észak által sarokba szorított Délen azonban a hagyomány érvényre juttatása rendkívüli nehézségekbe ütközött, s Tate csak egyetlen választ látott lehetségesnek, egy olyat, amely, érthető módon, igen nagy visszhangot váltott ki. Azt mondta ugyanis, hogy „erőszakkal" (*by violence)* (Tate: *Remarks on the Southern Religion*; *Állást foglalok* 1962, 174). Ennek módját nem konkretizálta, „csak" arra utalt, hogy „a reakció a lehető legradikálisabb az összes program közül". Úgy látta, hogy a déliek helyzete paradox megoldást kíván: olyan eszközt kell használniuk, amely idegen tőlük… Belefutott tehát abba a „konzervatív paradoxonba", amellyel már jó néhány konzervatív gondolkodó viaskodott: használhatók-e radikális eszközök konzervatív célok érdekében?[251]

[251] A konzervativizmus lehetséges politikai stratégiáinak a „tipológiájához" lásd: Békés 2006, 90–91.

Nacionalizmus vagy modernitáskritika?

Scruton veretes fogalmazásában a hagyomány „a történelmet belefoglalja a szándékba, és ezzel a múltat jelenbeli céllá teszi" (Scruton 2002, 54). Az a hagyomány, melyet Tate a Dél életének a középpontjába kívánt ismét helyezni, „kvintesszenciálisan konzervatív" volt. De ezzel még keveset mondtunk, hiszen találóan írta a Dél tekintélyes kutatója, Melvin Eustace Bradford: valaki lehet déli, és lehet konzervatív is úgy, hogy nem „déli konzervatív"…[252] Ransom, Tate, Davidson, Owsley és társaik írásai elég pontosan kirajzolják e sajátos – az amerikai konzervativizmus fősodrától alaposan eltérő – agrárius konzervativizmus hagyományának karakterét. Mit „üzent" ez a hagyomány?

A szociológus John Shelton Reed szekcionalizmusként értékelte a déli agráriusok mondanivalóját, a déli nacionalizmus eszmei platformjaként, s ebben bizonyára van igazság (Reed 1982, 41–64). A „gyarmati státusz" gyakori emlegetése az agrárius szerzők írásaiban bizonyos fokig megalapozza állítását: olyasfajta nemzettudatról van szó, amelyet az idegen hatalomnak alávetett nemzetek alakítanak ki. A régi Déllel szemben felettébb kritikus Wilbur Cash, aki 1941-ben publikálta nagy vihart kavaró munkáját, *A Dél gondolkodása (The Mind of the South)* címmel, maga is úgy vélte: a Dél nem egy nemzet ugyan az amerikai nemzeten belül, de nagyon közel áll hozzá.[253] A két világháború közötti Délen sokan használták a „regionalizmus" kifejezést, Tindall azonban felhívja a figyelmet arra, hogy ez mást jelentett, mint az agráriusok által preferált

---

[252] Bradford 1985, xiv. A „déli konzervativizmus" jellemzéséhez lásd még a jó nevű szerző esszéjét: Kilpatrick, James Jackson: *A Conservative Political Philosophy* (Billington 1969, 110–118).

[253] Cash kifejtette: a „rekonstrukció" során tanúsított, esetenként brutális északi viselkedés nagymértékben hozzájárult a Dél nemzeti jellegű öntudatának erősödéséhez (Cash 1973, 123–124).

„szekcionalizmus" fogalma. Az előbbi, melyet Howard Odum karolt fel (*An American Epoch: Southern Portraiture in the National Picture*, 1930), a déli régiónak az amerikai nemzetbe való integrációjával számolt, s azt támogatta, míg a „szekcionalizmus" ennek épp az ellentétét, az elkülönülés vágyát fejezte ki. Az agráriusok ezért keményen bírálták a „regionalizmus" fogalmának használatát. Davidson szavaival: „A szekcionalizmus azt a politikai megközelítést fedi, amely történelmünkből és kormányzati hagyományainkból következik." (Tindall 1970, 584–585.)

E sorok szerzője azonban inkább azt hangsúlyozná, hogy a Dél védelmének, az agrárius rendszer melletti kiállásnak egy olyan általánosabb érvényű „üzenete" is volt, amely túlmutatott a Dél partikuláris viszonyain: a modernitás roppant éles kritikáját fogalmazta meg. Az Egyesült Államok fejlődési pályáját „belülről" senki sem bírálta élesebben, mint a déli konzervatívok! Amiként ezt Lanier kapcsán láttuk, ők határozottan elutasították a progresszió eszméjét, amely a materiális javak érdekében feláldozta a „jó életet". Mozgalmuk történetének egyik tekintélyes szakértője, Louis Rubin Jr. joggal utal arra, hogy az agrárius életmód dicséretével valójában egész Amerikának akartak mintát kínálni. „Annak a jelzésére, hogy Amerikának milyen jellegű életet kellene kívánnia, felmutatják a régi Dél képét" – állapítja meg (Rubin: *Introduction to the Torchbook Edition*; *Állást foglalok* 1962, xiii). A Dél hagyományaihoz való erős kötődésük ugyanakkor elválasztotta őket a modernitás északi kritikusaitól, noha sok mindent hasonlóan láttak. Ezzel együtt elmondható, hogy a déli sérelmek számbavételétől eljutottak a XX. századi nyugati liberalizmus átfogó kritikájáig. Törekvéseikben túlléptek tehát a „provincializmuson": abból indultak ki, hogy „a Dél ügye az egész nyugati civilizáció ügye".[254]

---

[254] Kissé paradox módon e megállapítás épp a plebejus Davidsontól származik, aki a legerősebben kötődött a partikuláris déli viszonyokhoz, a „triumvirátus" másik két tagjánál, Ransomnál és Tate-nél jóval erősebben. A feketék és fehérek viszonyát

Ha nemzetközi perspektívába helyezzük a déli agráriusokat, érdemes megjegyezni, hogy programjuk néhány vonatkozásban erős rokonságot mutatott a két világháború közötti időszak népszerű „harmadik utas", vagyis az ipari kapitalizmust és a szocializmust egyaránt elutasító elképzeléseivel. (Mint ismeretes, eltérő társadalmi bázissal és eltérő súlypontokkal ugyan, de az agrárius vidék és az indusztrális-városi világ éles politikai ellentéte Magyarországon is megjelent, esetenként hasonló érvekkel.) A déliek elképzelései különösen közel kerültek az úgynevezett „disztributisták" *(Distributionists)* angliai mozgalmához, amely azt tűzte ki célul, hogy a termelőeszközöket minél szélesebb körben osszák szét (Reed 1982, 42). Ez utóbbi körből főleg Hilaire Belloc és Gilbert K. Chesterton, a két neves, konzervatív módon antikapitalista angol író volt számottevő hatással a déli agráriusokra. A kapitalizmus lényege nem az, hogy néhány embernek van tőkéje, hanem az, hogy a legtöbbnek nincs – állította Chesterton, ebből vezetve le a magántulajdon elterjesztése melletti érvelését.[255] Ez a fajta konzervatív megközelítés, amelyet a déli „menekülők" is a magukévá tettek, kulcsszerepet tulajdonított a magántulajdon eszméjének, s nem kért semmilyen szocialisztikus megoldásból, a tőke koncentrációját viszont elutasította, akár egy állam, akár egy kapitalista cég hajtja is azt végre. Az ő nézőpontjukból a finánckapitalizmus és a kommunizmus egy tőről fakadt – e meggyőződésükkel azonban lényegében egyedül maradtak az amerikai szellemi életben. A harmincas években Tate elkötelezett híve lett a „disztribucionizmusnak", Davidson a nagy cégek nyereségének újszerű felosztásán tűnődött, Owsley és Nixon pedig a földreform gondolatával foglalkozott.[256]

---

tekintve is ő volt a leginkább előítéletes; Paul Murphy történész szerint írásaival kulcsszerepet játszott a modern déli fehér identitás arculatának kialakításában.

[255] Chesterton és Belloc felfogásához lásd: Egedy 2005, 167–174.

[256] Ransom közreműködésével Tate és Herbert Agar 1937-ben egy újabb esszékötetet is szerkesztett *Ki birtokolja Amerikát*? *(Who Owns America?)* címmel, ennek azonban kisebb visszhangja volt az 1930-as „kiáltványnál".

Az agráriusok – egy szarkasztikus megfogalmazásban „írógép-agráriusok" *(typwwriter agrarians)* – kísérlete a XX. század első felében már nem válhatott többé illuzórikus próbálkozásnál. Virginia Rock ezért jellemezte „utópikus konzervativizmusként" elképzeléseiket.[257] A demográfiai folyamatok az egész USA-ban, a Délen is az agrárius életmód feladását, a vidékről való elköltözés tendenciáját tükrözték. A déli közvéleményt sem tudták maguk mellé állítani. Bár sok szimpatizánst nyertek, azok a körök, amelyek a régi ültetvényes rendszer restaurációját kívánták és a fehérek faji felsőbbrendűségével érveltek, éppúgy idegenkedtek tőlük, mint az „Új Dél" progresszív és befolyásos támogatói. 1937-től az agrárius mozgalom hanyatlásnak indult, képviselői visszahúzódtak az irodalomba vagy az egyetemek világába.[258]

A modernitásról adott kritikájuk viszont jó néhány vonatkozásban megalapozott és időtálló volt – a század második fele nem cáfolta, hanem inkább igazolta mindazt, amire felhívták a figyelmet az ipar által teremtett, normáit és értékeit elveszítő tömegtársadalom, az elidegenedés és a természeti környezet pusztítása kapcsán.[259] A már említett Genovese szerint ők nyújtották „az individualizmus leginkább meggyőző amerikai kritikáját". Valószínűleg ez magyarázza, hogy a II. világháború után is követőkre találtak.

---

257 Virginia Rock PhD-disszertációját – amelyet a téma egyik legjobb feldolgozásának tekintett – Tindall idézi (Tindall 1970, 577, 7. lábjegyzet).

258 Részletesebben lásd: Conkin 1988, 127–164. Érdekes szubjektív visszatekintés a kiáltvány és a mozgalom történetére az egyik kulcsszereplő, Davidson részéről 1935-ből: *I'll Take My Stand: A History* (Crunden 1999, 274–290). Ebben Davidson – megelőlegezve nagyszabású 1938-as művének *(The Attack on Leviathan)* fő téziseit – kifejti, hogy „Leviatán", vagyis a szövetségi állam további terjeszkedése tönkretenné a Délt – végül pedig egész Amerikát.

259 Kritikájuk relevanciáját a megítélésükben egyébként igen ellenséges Skidmore is elismeri, kijelentve, hogy a konzervatív álláspontot olyan világosan fogalmazták meg, amilyenre kevés példa van az amerikai politikai gondolkodás történetében (Skidmore 1978, 212–213).

Szellemi örökségüket a legmagasabb színvonalon Richard Weaver képviselte, akinek a munkásságával foglalkozunk még.

1980 őszén, az *Állást foglalok* kiadásának ötvenedik évfordulójára nagyszabású konferenciát rendeztek a Vanderbilt Egyetemen három, még élő szerző részvételével (Lanier, Lytle, Warren), s a záróbeszélgetésen az a vélemény fogalmazódott meg, hogy jobb profétáknak bizonyultak, mint ahogy azt annak idején gondolták volna…[260]

SZÁZADVÉG Alapítvány

SZÁZADVÉG Alapítvány

[260] Lanier, Lyle – Lytle, Andrew Nelson – Warren, Robert Penn – Brooks, Cleanth moderator: *Discussion: The Agro-Industrial Metaphor* (Havard–Sullivan 1982, 164–165).

XIII. Ellenségünk, az állam: Nock

Az egész világot magával rántó nagy gazdasági válság (1929–1933) igen meggyőzően demonstrálta, hogy az addig alkalmazott gazdaság- és társadalomszervezési elvek már nem megfelelőek a kapitalizmus új szakaszában. A válságra adott amerikai válaszok több különböző politikai tradíció szellemében fogantak (Skidmore 1978, 208–211). Az egyik a klasszikus *laissez faire* szemlélet eszközeivel próbálkozott. Ez Hoover elnökhöz kapcsolódott, aki 1922-ben kereskedelmi miniszterként még egy könyvet is írt *Az amerikai individualizmus (American Individualism)* címmel annak a felfogásnak a védelmében, amely szerint a kormányzatnak sohasem szabad a gazdaságba beavatkoznia. Bár a válságkezelés során Hoover ezen tulajdonképpen több vonatkozásban is túllépett, stratégiája egészében véve kudarcot vallott, s az elnök igen népszerűtlenné vált.[261] Ez magyarázza, hogy az amerikai választópolgárok nagy többsége elveszítette a bizalmát a hosszú ideje kormányzó republikánusokban. A válság hangulata olyan szélsőséges populista mozgalmaknak is kedvezett, mint például Louisiana diktátorként viselkedő kormányzójáé, Huey P. Longé, aki azt hirdette, hogy „minden ember király", vagy épp a protonáci Charles Coughliné. A szélsőségeknek azonban csak korlátozott tér nyílt az amerikai társadalom-

[261] Hoover tevékenységét részletesen elemzi és értékeli Hofstadter: *Herbert Hoover and the Crisis of American Individualism* (uő 1985, 279–310).

ban, s 1932-ben a Demokrata Párt jelöltjét, az amerikai népnek „új megállapodást” *(New Deal)* ígérő Franklin Delano Rooseveltet választották elnökké. Őt – egyedülálló módon – még háromszor újra megválasztották, és így egészen a II. világháború végéig, 1945 áprilisában bekövetkezett haláláig irányíthatta az Egyesült Államokat.

Roosevelt és a New Deal

A válság megtörte a *laissez faire* szemlélet régóta élvezett kiváltságos pozícióját, és széles mozgásteret adott az új elnöknek, aki elszánta magát az addigi módszerekkel való szakításra és az aktív állami szerepvállalás addig példátlan stratégiájának az alkalmazására. A válságkezelés e második tradíciója Herbert Croly „liberális”, azaz szociáldemokrata jellegű eszméire és a Dewey-féle pragmatizmus örökségére támaszkodott, de egészében véve nem állt mögötte összefüggő gazdasági ideológia. Kétségtelenül összhangban volt ez John Maynard Keynes koncepciójával, amely az állami szerepvállalás és költekezés erősítését ajánlotta a válság megoldására, de tegyük hozzá, hogy Rooseveltre személyesen nem volt különösebb hatással a híres brit közgazdász: találkozásuk 1934-ben kölcsönös csalódást eredményezett.[262] A *New Deal* programja nemcsak a gazdasági stabilizálásra törekedett, hanem – ahogy Roosevelt már 1932-ben a San Franciscó-i Commonwealth Clubban tartott beszédében jelezte – magába foglalta a gazdasági folyamatok szabályozásának és a „prosperitás” állami segítséggel

[262] Hofstadter: *Franklin D. Roosevelt: The Patrician as Opportunist* (i. m., 328). Ez természetesen nem cáfolja azt, hogy az elnök munkatársai merítettek Keynes javaslataiból.

történő „uniformizálásának", vagyis a javak arányosabb elosztásának az ígéretét is (idézi: Hofstadter 1985, 325–327). A harmincas évek közepétől a „liberális" terminust már kifejezetten a *New Deal* támogatóira alkalmazták.

Hogy sokra vagy kevésre vállalkozott-e a *New Deal*, az a mai napig viták tárgya. Roosevelt hangsúlyozta, hogy célja a kapitalizmus megmentése, nem pedig a szocializmus valamiféle rejtett úton történő bevezetése, amivel ellenfelei vádolták. Ennek során azonban számos olyan eszközt alkalmazott, amelyek a tiszta szabad versenyes kapitalizmus korlátozásával jártak, és így az amerikai konzervativizmus *laissez faire* hagyományaival összeegyeztethetetlenek voltak. A szövetségi állam költségvetésének drasztikus arányú kibővítése és a bürokratikus kontroll kiterjesztése valóban mélyen idegen volt az amerikai hagyományoktól. A *New Deal* első szakaszának (1933–1934) intézkedései, a bankrendszer biztonságosabbá tétele, a segélyezés megszervezése, a közmunkaprogram beindítása, és a nemzeti ipart újjáélesztő törvény (NIRA) még nem ütköztek komolyabb ellenállásba. A második szakasznak (1934–1936) az „uniformizálódást" célzó lépései viszont, így a szociális törvény, a szakszervezeteknek kedvező Wagner-törvény és a magasabb jövedelműek adóztatásának a növelése már annál keményebb ellenállást váltott ki. Ez magyarázza, hogy a konzervatívok többsége lelkesen támogatta a Roosevelt és a *New Deal* ellen fellépő Amerikai Szabadság Liga *(American Liberty League)* megszervezését.

Reinhold Niebuhr, akinek a munkásságával az alábbiakban foglalkozunk, joggal látta ebben az amerikai történelem egyik nagy paradoxonát. Egy sajátos szerepcsere történt ugyanis: míg a demokrata Jefferson örökösei, a liberálisok a XX. században kiálltak az állami beavatkozás „hamiltoni" politikája mellett, az erősebb szövetségi államot sürgető föderalisták örökösei, a konzervatívok az egykori jeffersoni álláspont, a decentralizáció híveivé váltak és a leghatározottabban elutasították az állam „terjeszkedését". Tegyük ehhez hozzá: a konzervatív ellenállás hátterében nem kizárólag a szabadpiaci hagyományok védelme húzódott meg, hanem a kor-

mányzati racionalizmussal szembeni mély idegenkedés is. Arra az aggályra gondolunk, hogy a politikai racionalizmus könnyen uralmi pozícióba helyezi a steril racionalitást – és az ennek képviseletében fellépő, Burke terminológiájával „a geometria szellemét" követő csoportot.

A leghevesebben az úgynevezett libertáriusok tiltakoztak – és senki sem hevesebben, mint a hazánkban kevéssé ismert, de Amerikában igen nagy hatású Nock. Az ő radikális államellenessége még a XX. század hetvenes éveiben kibontakozott neokonzervatív hullám antietatizmusán is túltett…

Anarchizmus és „minarchizmus"

Vajon létezik-e olyan kérdés, amelyben a konzervatívok egyetértenek az anarchistákkal, Kropotkin herceg követőivel?

Közép-Európából valószínűleg igen kevesen adnának erre igenlő választ, ám az amerikai libertárius konzervatívok közül jó néhányan felelnék azt, hogy igen, az állam megítélésében nem is olyan nagy a távolság közöttük… Így gondolkodott Albert Jay Nock (1870–1945) is, aki Pennsylvania államban született, de New York Brooklyn negyedében nőtt fel, és – ígéretes sportpályafutás után – apja példájára és unszolására végül maga is az episzkopális egyház lelkésze lett.[263] Negyvenéves korában azonban – az általa nagyra tartott szociológushoz, a *laissez faire* szemléletű Sumnerhez hasonlóan – szakított az egyházi szolgálattal; az újságírást és a társadalomkutatást választotta. Barátja és politikai szövetségese volt

[263] Nock életrajzához és szakmai pályafutásához részletesebben lásd: Wreszin 1972.

Menckennek; kettejüket a két világháború közötti éra „libertárius tandemjeként" is jellemezték. 1920-ban elindította a *Freeman* című lapot, az évtized második felétől pedig Mencken *American Mercury*jában, valamint az *Atlantic Monthly*ban és a *Commentary*ban publikált rendszeresen. Írásai nagy hatással voltak számos jeles kortársára, köztük a közgazdász Frank Chodorovra és Murray Rothbardra.[264] 1945 augusztusában érte a halál – munkásságának egyik tisztelője és kutatója, Walter Grinder úgy fogalmazott, hogy életpályája „tökéletesen helyezkedett el a történelemben ahhoz, hogy tanúja és elemzője lehessen egy Leviatán metamorfózisának" (Grinder: *Introduction*; Nock 1973, ix).

Nock rokonszenvezett az anarchista filozófiával, a „klasszikus" anarchisták egalitárius nézeteit azonban sohasem osztotta; intellektuális elitizmusa miatt a „tory anarchista" jelzőt használták vele kapcsolatban. Fiatalkorában még hajlamos volt optimistán gondolkodni az emberek józanságáról, az évek múlásával azonban egyre kevésbé tudott bízni az emberi természetben – s ezzel e kulcskérdésben magáévá tette a konzervatív felfogást.[265] Két európai gondolkodó világszemlélete volt rá különösen mély hatással: a Nyugat alkonyát jósoló Oswald Spengler és „a tömegek lázadásáról" író Ortega y Gasset. 1932-ben Nock könyvet írt az amerikai oktatás hibáiról *Az oktatás elmélete az Egyesült Államokban (The Theory of Education in the United States)* címmel, s ebben – Irving Babbitthez hasonlóan – azt vetette az amerikai egyetemek szemére, hogy műveltség nélküli szakbarbárokat képeznek.

Mivel nem bízott az emberek józanságában, az anarchistákkal ellentétben hajlandó volt elfogadni az államot – de csak a lehető leg-

---

264 A legnagyobb hatással Frank Chodorovra volt, akit említünk a II. világháború utáni korszak kapcsán.

265 Az emberi természettel kapcsolatos pesszimizmusa jól megmutatkozik életrajzi visszatekintésében, amely e sorok szerzőjét meglepő mértékű hatást gyakorolt a II. világháború utáni konzervatív nemzedékre: Nock 1943.

kisebbet: a minimális állam libertárius felfogását választotta. S ebben oly radikálisnak mutatkozott, hogy bátran a „minarchizmus", vagyis a „minimális államiság" *(minimal statism)* hívének és egyik fő képviselőjének nevezhetjük. A „minarchizmus" koncepciója elvi síkon annyiban tér el az anarchokapitalizmusétól, hogy a minimális államot hajlandó elfogadni, míg az utóbbi még ennyit sem. (E határvonal persze gyakran elmosódik.)[266] Meggyőződését a jó néhány kiadást megélt *Ellenségünk, az állam (Our Enemy, the State)* című művében foglalta össze 1935-ben; erről Muccigrosso joggal állapította meg, hogy a libertárius irodalom egyik „alapmunkája" (Muccigrosso 2001, 77).

Nockot egész életében foglalkoztatta a kérdés, hogy a társadalmi folyamatokban milyen szerepet játszanak az ember alkotta intézmények, különös tekintettel arra, hogy ezek mennyire konstruktív vagy épp destruktív hatásúak. Vizsgálódásai során arra a következtetésre jutott, hogy van egy olyan intézmény, amely jellegében alapvetően eltér a többitől – s ebben fedezte fel a társadalmi harmónia és béke legfőbb akadályát. Ez az intézmény az állam.[267]

De miért is vált az állam az első számú ellenséggé Nock szemében? Az amerikai gondolkodó kiindulópontja Franz Oppenheimernek, a szakmai pályafutását Németországban kibontakoztató, majd az USA-ba emigráló neves szociológusnak azon tézise volt, amely szerint állam sohasem születik valamiféle „társadalmi szerződés" eredményeképp, hanem mindig erőszakos cselekmény, hódítás révén keletkezik. Az állam ugyanis olyan intézmény, írja Oppenheimer *Az állam* (*Der Staat*, 1908, az első angol nyelvű kiadás 1914) című művében, „amelyet egy legyőzött csoportra egy győztes

---

266 Az anarchokapitalizmus egyik fő képviselőjévé a Nock szellemi hatása alá került Murray Rothbard vált (*Power and Market: Government and the Economy*, 1970). A XX. század második felében a „minimális állam" legismertebb koncepcióját Robert Nozick fejtette ki (*Anarchy, State and Utopia*, 1974).

267 Az államnak mint közhatalomnak s az állam funkcióinak az elvi kérdéseihez a legjobb hazai összefoglalás: Takács 2011a, 132–144.

csoport kényszerít rá, azzal a szándékkal, hogy az uralmát jól kiépített rendszerré tegye". A német szerző azt is kifejtette, hogy az élethez szükséges anyagi javakat kizárólag két módon lehet megszerezni: vagy saját munkával, termeléssel, vagy mások javainak az elragadásával, azaz rablással – s az állam ez utóbbi módszert alkalmazza.[268] E premisszákra építette Nock az állam történetéről és főleg a természetéről adott elemzését az *Ellenségünk, az állam*ban.

Kormányzat versus állam?

Ahogy fentebb már említettük, Nock egyáltalán nem bízott abban, hogy az emberek mindig helyesen választanak az előttük álló lehetőségek közül, viszont ragaszkodott ahhoz, hogy a választás szabadságát mindenképpen biztosítani kell. Elméletének sarokköve az az állítás, hogy az állam lényegénél fogva meghiúsítja a szabad választást, s így akadályozza a jó és erkölcsös élet feltételeinek a megteremtését. A történelem tanulmányozása arra a következtetésre vezette őt, hogy a hatalom mindig két tényező, a társadalom és az állam között oszlik meg. Hogy miként, milyen arányban – ennél fontosabb kérdés nincs is szerinte a civilizációk kutatója számára.[269] A társadalmi hatalommal *(social power)* az állami hatalom *(state power)* áll szemben. Sajnos kevesen ismerik fel, állapítja meg, hogy az államnak valójában mindig csak annyi hatalma van, amennyit a társadalom átenged neki, plusz az, amit aztán e felhatalmazás alapján fokozatosan megszerez magának. Az állam hatalma sohasem erősödhet meg anélkül, hogy ugyanolyan arány-

---

268 Oppenheimer 1975, 11–31. Oppenheimerhez részletesebben: Egedy 2011b, 9–23.

269 Az 1973-as kiadást használtam: Nock 1973, 3.

ban ne csökkenjen a társadalomé.[270] Ez tehát az ő megközelítésében egy zéró összegű küzdelem. S a társadalomnak az állammal való vetélkedésében mindig előnytelenebb a helyzete, mert az utóbbinak módjában áll a verseny feltételeit egyoldalúan a saját érdekei szerint szabályozni.

De vajon hogyan létezhet egy politikai közösség, miként lehet garantálni az állampolgári jogokat valamiféle állam nélkül? E kérdéssel Nocknak is szembe kellett néznie, s erre meg is kísérel választ adni – amit azonban, rögtön jelezzük, e sorok szerzője egyáltalán nem talál meggyőzőnek. Érvelését a kormányzat *(government)* és az állam *(state)* megkülönböztetésére építi – ismeretes, hogy az angolszász politikai terminológiában, a némettel vagy a magyarral ellentétben, e kettőt ritkán választják el. Megállapítja, hogy a civilizáció történetében a politikai szerveződéseknek ezt a két alapvető típusát különböztethetjük meg. S egyikükről sem mondható az, hogy a másiknak valamilyen módosult vagy eltorzult változata lenne: gyökeresen eltérő képződményekről van szó.

Thomas Jefferson, idézi fel Nock, az indián törzsek életét megfigyelve azt a tapasztalatát rögzítette, hogy a virginiai indiánoknak „nincs kormányzatuk", de mégis biztosítani tudják az együttműködést és a tagokat hagyományosan megillető jogokat. Herbert Spencer is utalt különböző afrikai törzsekre, amelyeknek nem volt „határozott" *(definite)* kormányzatuk, egyszerű politikai szervezetük azonban hatékonyan betöltötte a szükséges szabályozó funkciókat. Nock nyilvánvalónak találja, hogy amikor Jefferson, Spencer – vagy mások – „kormányzat nélküli" közösségekről beszélnek, nem pontos a nyelvhasználatuk, ugyanis államuk valóban nincs, de kormányzatuk van. Arisztotelész is tévedett, állítja, amikor azt gondolta, hogy az állam az olyan természetes közösségekből nő ki, mint a család. Az állam mindig erőszakkal és hódítással születik

---

270 *„There is never, nor can be, any strengthening of State power without a corresponding and roughly equivalent depletion of social power"* (uo.).

– e vonatkozásban teljes egyetértéssel idézi Oppenheimert, arra is utalva, hogy a győztesek uralmának végső soron nincs más célja, mint az alávetettek gazdasági kiszipolyozása (i. m., 20). Ebből pedig az is következik, hogy állam csak akkor nem jön létre, ha a belőle fakadó gazdasági haszon csekély, vagy csak nagyon nagy nehézségekkel lehetne elérni. Kormányzat mindig van, állam azonban nincs mindig! (Tegyük hozzá: e disztinkcióval, a kormányzat nélkülözhetetlenségének az elismerésével Nock a „minarchista" álláspontot teszi magáévá.)

E megközelítésben a kormányzat olyan intézménynek minősül, amely társadalmi jellegű, azaz a természetes jogok biztosítását szolgálja. Az állam viszont keletkezését és célját tekintve egyaránt társadalomellenes, arra a gondolatra épül ugyanis, hogy az egyénnek nincsenek természetes jogai, csak olyanok, amelyeket az állam kegyesen engedélyez neki. Ezzel összefüggésben fogalmazódik meg: igazságot csak egy kormányzat tud szolgáltatni, az állam csak jogot szolgáltat – méghozzá olyat, amely a saját céljait biztosítja.[271] S innen már csak egy lépés annak megállapítása: míg a kormányzat összhangban áll a természettel, mert nem tevőlegesen, vagyis pozitív értelemben avatkozik bele a dolgokba, hanem csak negatív tekintetben, a rend megőrzése érdekében, az állam a természet törvényeivel is szembefordul, amikor mindent maga akar eldönteni. Nock kiindulópontja tehát a „negatív" és a „pozitív", vagyis a „valamitől való" és a „valamire való" szabadság azon megkülönböztetésére épül, amelyet a legalaposabban Isaiah Berlin fejtett ki 1958-as előadásában és esszéjében (Berlin 1990, 334–444).

A nocki érvelés egészen addig a sarkos megállapításig eljut, miszerint az állam, a történelem bármely szakaszában vizsgáljuk is, „egy hivatásos bűnöző osztály" *(a professional criminal class)* irányí-

---

271 *„While government is by its nature concerned with the administration of justice, the State is by its nature concerned with the administration of law – law, which the State itself manufactures for the service of its own primary ends"* (i. m., 84).

tása alatt áll (Nock 1973, 22). Erre a veszélyre, ha nem is e szavakkal, már Herbert Spencer nevezetes műve figyelmeztetett: *Az ember az állam ellen (The Man versus the State).* A kortárs Ortega y Gasset a *A tömegek lázadása* 13. fejezetének címéül ezt adta: A legnagyobb veszedelem az állam, hangsúlyozva, hogy „az állami és társadalmi hatalom közötti aránytalanság" a civilizációt fenyegető legnagyobb veszély (Ortega y Gasset é. n., 154–156). A spanyol gondolkodótól veszi át Nock azt a – vitatható – állítást, miszerint az állam olyan erőssé vált, hogy 1848 óta nem is tudott igazi forradalom kirobbanni – csak puccsokra került sor. Az állam állig felfegyverezte magát, mintha csak megfogadta volna Septimius Severus római császár intelmét: „Fizessétek a katonákat, és semmiért sem kell aggódnotok!"[272] Európai utazásaiból azt a tapasztalatot is leszűrte – írja egyik esszéjében –, hogy az államok lényegüknél fogva egyformán viselkednek, akár republikánus, akár alkotmányos-monarchikus, akár autokratikus jellegűek is (Nock: *Anarchist's Progress*; uő 1999, 53).

Sokan rabjai annak az illúziónak, figyelmeztet Nock, hogy ha az állam a társadalmi hatalom minden egyes elemét magába olvasztja, s ezáltal mintegy azonossá válik a társadalommal, akkor a történelemből megismert, jellegében társadalomellenes állam el fog tűnni, s csak egy (társadalombarát) kormányzat marad a helyén. A realitások fényében azonban összeomlik ez a koncepció, állítja. Az emberek ugyanis mindig a lehető legkisebb energiával akarják céljaikat megvalósítani – következésképp az erős csoportok ösztönösen nyúlnak a politikai eszközökhöz, az állam által kínált lehetőségekhez. Igaza van ugyanis, írja, Oppenheimernek: az emberek igényei vagy a javak megtermelésével, vagy másoktól kártérítés

[272] Ortega y Gasset ezzel kapcsolatban így fogalmaz: „Nem történhetik más Európában, mint éppen a forradalmak ellenkezője, az állam elhatalmasodása. És mindaz, ami még azóta forradalomnak tűnhetett fel, nem volt más, mint ilyen álarcos állami túlhatalmasodás." (I. m., 157.)

nélkül történő elvételével elégíthetők ki, s az utóbbi a könnyebb megoldás. A primitív állam hódítással alapozta meg hatalmát, a feudális, majd pedig a kereskedő állam csak átvette – és továbbfejlesztette – a kizsákmányolás módszerét. De akármilyen formájú és jellegű is, az állam minden esetben „a politikai eszközök szervezete".[273] Nincs semmi ok tehát annak feltételezésére, hogy egy kollektivista rendszer ezen érdemben változtatna. Nock felidézi, hogy már Spencer is hangsúlyozta: az állam szervezeteiben „elkerülhetetlen a korrupció", vagyis a magánérdekek a köz érdekei fölé kerülnek. Freud is ezért utalt az állam és a magánember etikájának a hatalmas különbségére.

Gyarmatból állam – és Jefferson különvéleménye

Nock olvasatában nem viszonyultak másként az állam eszméjéhez az amerikai gyarmatok lakói sem. A brit állam, a lényegéből fakadó haszonszerzési szándéktól vezérelve, egyre többet próbált kizsarolni az észak-amerikai telepesektől. Az amerikaiakban – pontosabban a gyarmati társadalom azon csoportjaiban, amelyek az érdekérvényesítésre leginkább képesek voltak – ez az áldatlan állapot azt a meggyőződést érlelte meg, hogy saját államra van szükségük. Ehhez természetesen mindenekelőtt a politikai függetlenséget kellett kivívniuk – tévedés lenne azonban azt gondolni, hangsúlyozza Nock, hogy ők másként gondolkodtak az állam szerepéről, mint az anyaország vezetői. „A gyarmati telepesek az államra mindenekelőtt úgy tekintettek, mint egy olyan eszközre, amelynek a révén segíthetnek magukon és megkárosíthatnak má-

273 *„The organization of the political means"* (Nock 1973, 26–27).

sokat, vagyis, elsődlegesen a politikai eszközök szervezetét látták benne." (Nock 1973, 54.) E kérdésben teljes egyetértés mutatkozott a telepesek körében: az a gondolat, hogy kormányzatot, vagyis egy „tisztán társadalmi intézményt" állítsanak fel, föl sem merült![274] Az amerikai panaszok a brit állam számukra előnytelen rendelkezéseire vonatkoztak, s nem magát az intézményt hibáztatták.

Bár a XVIII. századi amerikaiak nem ismertek alternatívát az állammal szemben, egy kivétel mégis akadt: Thomas Jefferson. Sokat elmond Nock szemléletéről, hogy épp a konzervatív föderalisták ellenfelében találja meg azt a személyt, akinek tanácsait érdemes lett volna figyelembe venni. Igaz, arról nincs szó, hogy Jefferson szemléletével mindenben azonosulna; amit kiemel és középpontba állít, az a „szélsőséges decentralizáció" eszméjének a felkarolása. Csak részigazság, mutat rá, ha annyit mondunk Jeffersonról, hogy a tagállami jogokat védte a szövetségi állammal szemben; ő valójában a tagállami szintnél is kisebb egységeket tartott volna jónak. A „városi körzeteknél" *(township)* nagyobb egység már diszfunkcionális volt Jefferson számára, aki nem kívánt jogosítványokat átruházni egy olyan szintre, amely túl volt az átlagember látókörén. „Mi tette tönkre a szabadságot minden eddigi kormányzatban, amely valaha is létezett a nap alatt?" – tette fel Jefferson a szónoki kérdést egy 1816-os levelében. A válasza egybevág Nock meggyőződésével: a hatalomnak egyetlen testületbe való koncentrálása, „legyen szó Oroszország, Franciaország autokratáiról vagy a velencei szenátus arisztokratáiról" (idézi: Nock; i. m., 57).

Az amerikai állam szerkezetének a kialakításánál azonban nem Jefferson felfogását, hanem más elveket vettek alapul. Így történt, hogy a Függetlenségi nyilatkozatban megfogalmazott „természetes jogokról" megfeledkeztek. Az 1781-ben életbe léptetett Konföderációs cikkelyek Nock szerint megfelelő formát kínáltak a függetlenséget kívánó államok együttműködésére; ám a philadelphiai

---

274 *„There was no idea of setting up government, the purely socal institution…"* (i. m., 55).

alkotmányozó konvenció a benne képviselt gazdasági érdekkörök nyomására valóságos államcsínyt hajtott végre, amikor a cikkelyek eredetileg tervbe vett reformja helyett új alkotmányt fogadott el, és ezzel megteremtette a centralizált államot.[275] Az alkotmány így lényegében elárulta a Függetlenségi nyilatkozat elveit. Nock igen „erősen" fogalmaz: „amennyire egy dátumot egy eseményhez kapcsolhatunk, a fegyverletétel Yorktownnál azzal járt, hogy a nyilatkozat doktrínája azonnal és teljes mértékben eltűnt Amerika politikai tudatából".[276]

Roosevelt államcsínye

A XX. századi embernek az államhoz való viszonyát Nock a középkori embernek az egyházhoz fűződő kapcsolatához hasonlítja. Az emberek megszokták a jelenlétét, passzívan elfogadják, s nagyfokú „enerváltságot" tanúsítanak vele szemben. Csak kevesen gondolkodnak el arról, hogy ennek így kell-e lennie. S a dolgok természetéből adódik, hogy az állam egyik beavatkozása szinte automatikusan elvezet az újabb és újabb intervencióhoz (i. m., 80). A Roosevelt-kormányzat aktív, beavatkozó politikájában pedig a libertárius szerző egyenesen botrányos államcsínyt *(coup d'état)* látott. Az ő megközelítésében a *New Deal* valójában egy „ravasz módszer az állam hatalmának további kiterjesztésére". Az történik tehát, vélte, amit James Madison 1794-ben úgy határozott meg,

---

275 *„They planned and executed a coup d'État, simply tossing the Articles of Confederation into the waste-basket…"* (i. m., 67–70).

276 *„…the surrender at Yorktown marks the sudden and complete disappearance of the Declaration's doctrine from the political consciousness of America"* (i. m., 61).

mint egy régi trükköt, amelynek a segítségével szükséghelyzetből kovácsolnak alkalmat a kormányzati hatalom bővítésére.

Az elemzésből kirajzolódik, hogy az államnak a társadalom kárára történő terjeszkedése három területen különösen látványosan megmutatkozott az USA-ban. Először is: az állami hatalom centralizációja nagyon előrehaladt. Ennek során „a szövetségi szint gyakorlatilag magához vette a kisebb politikai egységek szuverén jogait és jogosítványait – mindazokat, amelyek erre érdemesek" (i. m., 6). A hatalom Washingtonban egy egészen szűk kör kezében összpontosult; „perszonális kormányzás" zajlott, amely névlegesen ugyan republikánus maradt, de ténylegesen „monokratikus" jelleget öltött. A második fejlemény a bürokrácia hihetetlen felduzzadása; e folyamat Nockot a Római Birodalom kései korszakára emlékeztette, amikor is a helyhatóságok teljes mértékben a központ alá rendelődtek. A harmadik pedig az volt, hogy a szegénység problémáját politikai erőforrássá tették. A világgazdasági válság okozta egzisztenciális gondokat az állam arra használta fel – meghirdetve azt a hangzatos elvet, miszerint felelősséggel tartozik a polgárainak –, hogy „felbecsülhetetlen értékű politikai tulajdonává" tegye a nélkülözők széles csoportját.[277]

Bekövetkezett tehát Leviatán expanziója, s ez nemcsak azzal a következménnyel járt, hogy a társadalom hatalma egyre jobban elenyészett, hanem azzal is, hogy e hatalom használatának a szándéka is mindinkább meggyengült. Míg korábban szívesen adtak az emberek a koldusoknak, most azt mondják: Fordulj az államhoz! Hiszen az állam már elvette tőlünk azt a pénzt, amit neked adtunk volna. Képletesen fogalmazva tehát az állam azt üzeni a társadalomnak: rosszul gyakorlod a hatalmat, ezért inkább elveszem tőled, s majd én kezelem. Keresse tehát a koldus az államnál a pénzt! (I. m., 4.)

---

277 *„Invaluable political property"* (i. m., 8).

Hasonló jelenség játszódik le akkor is, amikor az állam beavatkozik a gazdasági életbe, az árak és a bérek szabályozásába. Ekkor ugyanis gyakorlatilag azt mondja a vállalkozónak, hogy nem bánik megfelelően a „társadalmi hatalommal" (amely alatt Nock, tegyük hozzá, a szabadpiacot érti), ezért inkább megfosztja az önálló cselekvés lehetőségétől – hogy aztán a saját szempontjai szerint járjon el. Divat újabban, írja, mindenért a „durva individualizmust" és a *laissez faire* gyakorlatát hibáztatni, holott a bajok másutt keresendők. Baj van a bankrendszerrel? A válasz az, hogy forduljunk az államhoz – amely a saját pénzügyeit sem képes egyensúlyban tartani. Baj van a vasutakkal? Forduljunk az államhoz –, amely eddig minden vállalkozásába belebukott. Baj van az áramtermeléssel és -elosztással? Forduljunk az államhoz, amely – a monopóliumok osztogatásával – csak káoszt teremtett az árampiacon.

Nock elismeri, hogy sok helyütt – és kiemeli Oroszországot, Olaszországot és Németországot – az állam még tovább jutott a hatalom monopolizálásában és a társadalom alávetésében. Az amerikai helyzetnek azonban szerinte van egy különleges vonása: míg a fentebb említett országokban az állam a nyílt erőszak eszközeivel „nyomul", Amerikában ez a folyamat szinte észrevétlenül, a felszín alatt zajlik. Összevetését azzal zárja, elárulva egyúttal azt is, hogy ő sem ismerte fel a totalitárius és a nem totalitárius berendezkedések közötti minőségi különbséget (amire persze a harmincas években még nagyon kevesen voltak képesek), hogy a részletkülönbségek keveset számítanak: a probléma maga az állam (i. m., 11). A XIX. század végén a neves angol konzervatív történész, William Edward Lecky a progresszív jövedelemadót „törvényesített rablásnak" nevezte, amelyet a demokratikus berendezkedés számlájára írt; Nock az állam mindenféle történeti formájában a rablás intézményesített mechanizmusát látta. A közhatalom határainak ilyen radikális beszűkítése még a konzervatív államfelfogás amerikai hagyományain is túllépett.

Civilizációnk jövőjét Nock ahhoz a csónakoséhoz hasonlította, aki a Niagara-vízesés felé sodródik… Sok nagy civilizáció meg-

semmisült már a történelemben, s e sors vár a jelenkori nyugati civilizációra is – vonta le a komor következtetést, elismerve, hogy ő maga sem tud semmilyen megoldást ajánlani az állam mindent romba döntő terjeszkedése ellen. Nem kizárt, írja, hogy egyszer, a nagyon távoli jövőben az emberek rájönnek majd arra, hogy a javak megszerzésének politikai eszközei mégsem fizetődnek ki hosszú távon, s az államot kormányzattal váltják fel. De addig? Más megoldás nem marad, mint gondolkodni és írni az államról, hogy jobban megértsük a lényegét. Minden civilizációban akad néhány olyan bölcs ember (*Remnant*, „maradék" Nock elhíresült megfogalmazásában), aki képes kiszakítani magát korának fogságából, s tárgyilagosan gondolkodni – az ő számukra érdemes könyvet írni. Még ha tudjuk is, hogy ezzel nem változtatunk a történelem menetén…

SZÁZADVÉG Alapítvány

Niebuhr az emberi természetről

Láthattuk, hogy az emberi természetről alkotott pesszimista véleménye vezette el Nockot államellenes filozófiájához – a hasonló kiindulópont viszont egész más következtetések felé irányította Niebuhrt. Az ő társadalomkutatói „pályakezdése" ugyancsak a harmincas évekhez köthető. Igaz, a jeles protestáns teológus, a német bevándorló családban született Reinhold Niebuhr (1892–1971) életművének egészét nem lehet sem az amerikai, sem pedig az európai kritériumok szerinti konzervatív hagyományba beilleszteni, egy-két kulcskérdésben azonban – mindenekelőtt az emberről és a közösségről alkotott felfogásával – jelentősen hozzájárult a konzervatív gondolkodás árnyalásához és gazdagításához. Ezért indokolt e könyvben is szót ejteni róla, már csak azért is, mert Niebuhr az amerikai politikai gondolkodás kifejezetten nagy formátumú, világszerte elismert képviselői közé tartozik.[278]

Arthur Schlesinger a *New York Times* hasábjain 2005 szeptemberében Niebuhrt a XX. század legbefolyásosabb amerikai teológusának nevezte, kiemelve, hogy a „vallásos jobboldallal" ellentétben ő világi ügyekben liberális volt.[279] (Schlesinger természetesen

---

[278] Niebuhr életrajzáról több feldolgozás is született, közülük a következőre támaszkodtunk: Brown 2002.

[279] Schlesinger 2005. Nagyjából ugyanezt a felfogást fejti ki abban a tanulmányában is, melyet sokkal korábban, a Charles Kegley és Robert Bretall által szerkesztett

a „liberális" jelzőt a fogalom amerikai értelmében használta.) Megállapításában sok igazság van, de valamelyest mégis leegyszerűsíti a valóságot. Niebuhr nézetei – amint azt gazdag szellemi hagyatékának a kutatói szinte egyöntetűen kiemelik – jó néhány vonatkozásban számottevően módosultak élete során, s felfogása a „keresztényszocializmustól" eljutott a polgári-kapitalista társadalom elfogadásáig, sőt Edmund Burke érdemeinek az elismeréséig. Gondolkodásában viszont „konstans" elem maradt az ember természetének illúzióktól mentes megítélése, ez pedig, amint azt már több helyütt is említettük e munkában, a konzervatív világszemlélet egyik központi eleme. Az alábbiakban nem egész életművének, hanem csak az ezzel kapcsolatos nézeteinek az áttekintésére vállalkozunk.

Niebuhrt, aki a lutheránus porosz egyesült egyház amerikai ágához tartozott, 1915-ben szentelték fel lelkipásztorrá, s egészen 1928-ig Detroit német munkásközösségében dolgozott. Munkája révén közelről megismerkedett a Ford Művek dolgozóinak az életével – önéletrajzi írásában e háttérrel magyarázza, hogy politikai „otthonát" először inkább a baloldalon találta meg (Niebuhr: *Intellectual Autobiography*; uő 1961, 4–5). A harmincas évek első felében, a *Morális ember – immorális társadalom* (*Moral Man and Immoral Society,* 1932) című nevezetes munkájában már több tekintetben is kifejezetten a marxista társadalomkép vonásait találjuk meg, ám ekkor is a keresztény ember szociális felelősségtudata és útkeresése vezette a tollát, a marxizmust pedig a szabad versenyes kapitalizmus bírálatára használta fel. Marxista analízis, a marxista eszkatológia elvetésével – állapította meg lényegre törően Beitzinger az amerikai politikai gondolkodás történetéről írott nagyszabású művében (Beitzinger 1972, 552). Niebuhr már ekkor meg volt győződve arról, hogy a XIX. század klasszikus li-

---

kötetben írt Niebuhrról: Schlesinger: *Reinhold Niebuhr's Role in American Political Thought and Life* (Kegley–Bretall 1961, 126–150).

beralizmusa alkalmatlan a század problémáinak a megoldására, akár szekuláris, akár keresztény formában jelenik is meg e liberalizmus. Miért? Mindenekelőtt azért, mert naiv és téves képet alakított ki az emberről és a közösségről. E könyvében a neves gondolkodó még nem az ember teológiai értelemben vett bűnösségét állítja előtérbe, „csak" gyarlóságát, mindenekelőtt az önzését, önérdek-vezéreltségét. Felfogására érzékelhető hatással volt a század első felének Amerikájában nagy népszerűségnek örvendő, fentebb már említett *Social Gospel*, vagyis a Társadalmi Evangélium mozgalom tanítása, amely élesen bírálta az individualizmust. A marxizmus mellett szólt Niebuhrnál, hogy míg a liberalizmus elkendőzte a közösségeken belüli konfliktusokat, addig az előbbi előtérbe állította a különféle csoportok és osztályok érdekellentéteit és egymással vívott folytonos küzdelmét.

Morális ember – immorális társadalom

A marxizmussal azonban komolyan csak néhány évig, a harmincas évek első felében rokonszenvezett Niebuhr, s valójában még életének ebben a szakaszában sem fogadta el azt teljesen. Érezte – s 1935-ben már világosan meg is fogalmazta –, hogy a marxisták részéről illúzió az a feltételezés, miszerint az osztályharc kiiktatásával az emberek közötti rivalizálásnak is vége szakad. A hatalomért folytatott küzdelem nem fog megszűnni, mert az emberi természet gyarló – hangsúlyozta. Kenneth Thompson idézi azt az 1939-ben írott cikkét, amelyben így fogalmaz a marxizmusról: „Korunk legnagyobb tragédiája az, hogy a kapitalizmus alternatívájáról kiderült, hogy rosszabb, mint a meggyógyítani kívánt betegség" (Thompson: *The Political Philosophy of Reinhold Niebuhr*; Kegley–Bretall 1961, 161). S figyelemre méltó Niebuhrnak az ehhez

fűzött indoklása: a kudarc abból fakad, hogy a marxizmus az emberi erényeket egyetlen osztálynak, a proletariátusnak, az összes rosszat pedig egyetlen intézménynek, a magántulajdonnak tulajdonítja. Nem a sztálinizmus torzította el a marxizmust, mutat rá éles szemmel, hanem belső ellentmondásaiból fakad a kudarca: egy részigazságot egésznek tekintve egy osztályt állított Isten helyére, s ennek csak kegyetlenség és erőszak lehet a következménye. Az idézett 1961-es kötetben publikált önéletrajzi visszatekintésében a *Morális ember – immorális társadalom* című művét azzal a kritikával illette, hogy annak idején nem ismerte fel kellőképp a hasonlóságot a régi liberalizmus és a marxizmus utópizmusa között (Niebuhr: *Intellectual Autobiography*; i. m., 8). A hatalmi viszonylatokat megszüntető osztály nélküli társadalom eszméje ugyanis éppoly illuzórikus, mint a liberalizmus szentimentalizmusa.

Niebuhr azonban nemcsak az emberi természet gyarlóságát hangsúlyozta, hanem a csoportok viselkedésével kapcsolatban is eljutott egy fontos és figyelemre méltó következtetéshez. A *Morális ember – immorális társadalom*ban azt a tézisét fogalmazza meg, hogy a csoportok viselkedése mintegy összegzi az egyes emberek önzését és gyarlóságát, s ezért azok az egyénnél mindig erkölcstelenebbül járnak el. Míg az egyének – elviekben – képesek lehetnek arra, hogy figyelembe vegyék mások szempontjait és érdekeit, a csoportok esetében ez kizárt (Niebuhr 1932, xi–xii)! Tévednek a nevelési szakemberek, állapítja meg, ha úgy vélik, hogy a racionális gondolkodás terjesztésével megváltoztatható az egyének – és a csoportok – magatartása. Nem az ismeretek megléte vagy hiánya, hanem az önérdek az, ami a viselkedésünket elsődlegesen motiválja. (Niebuhr egyébként sem hitt a tudományos társadalomtervezés lehetőségében.) A moralisták képtelenek felismerni a „közösségek viselkedésének brutális jellegét", s e körülmény a gondolkodásukat és elméleteiket is irreálissá teszi.[280]

---

280 *„The brutal character of the behavior of all human collectives"* (i. m., xx).

A kollektívumok önzésének elemzése kiindulópontként szolgált a nemzetközi kapcsolatok „realista iskolája" számára is. Niebuhr ugyanis párhuzamot vont a nemzet és a nemzetközi közösség között: amiként az előbbit az erős és sikeres osztályok irányítják, úgy az utóbbit az erős és sikeres nemzetek. Ebből fakad, hogy a *status quo* az ő érdekeiknek fog kedvezni, s a béke állapota egyik esetben sem nyugszik igazságos alapokon (i. m., 83–112). A teológus megítélése szerint a nemzetekre különösképpen áll a bibliai mondás, hogy könnyebben észreveszik mások szemében a szálkát, mint a sajátjukban a gerendát… E gondolatmenetre támaszkodva a külpolitikai realizmus legtekintélyesebb teoretikusa, Hans Morgenthau a *Politika a nemzetek között (Politics Among Nations)* című, 1948-ban publikált iskolaalapító művében kifejtette, hogy az államokat kizárólag saját érdekeik, nem pedig elvont filozófiai vagy erkölcsi értékek mozgatják. Az államok viselkedése végső soron az emberi természet gyarló voltára, az eredendő bűnre s az abból származó „uralkodási vágyra" *(libido dominandi)* vezethető vissza.[281] Tegyük hozzá: már a *Morális ember – immorális társadalom*ból kitűnt, hogy Niebuhr a legkevésbé sem bízott a Népszövetségben, és illuzórikusnak tekintette a háborút törvényen kívül helyező 1928-as Kellogg–Briand-paktumot (Niebuhr 1932, xxi, 19). A II. világháború kitörésekor határozottan elutasította a pacifisták érvelését, 1945 után pedig egyértelműen támogatta az USA antikommunista külpolitikáját, kiállt Izrael mellett, a vietnami háborút viszont ellenezte.

A negyvenes évekre Niebuhr egyre jobban elmélyült a protestáns teológiában, s ennek a tanítása immár a marxizmus totális bírálatának a legfőbb eszközévé vált a számára. (1928-tól aktív pálya-

[281] Ezzel Morgenthau – Niebuhrra támaszkodva – cáfolta az ugyancsak realista Edward Hallett Carr azon állítását, miszerint a nemzetközi konfliktusok végső soron anyagi tényezőkre vezethetők vissza, arra, hogy egyes államok részesülnek, mások pedig nem az anyagi javakból.

futásának végéig, 1960-ig a New York-i *Union Theological Seminary* professzoraként dolgozott.) Innentől fogva az emberi természet gyarlóságát – a részben általa kidolgozott „neoortodox teológia" keretében – már kifejezetten az eredendő bűnre vezette vissza. Joggal hangsúlyozta tehát John C. Bennett, hogy Niebuhr társadalomkritikájának az alapjául „az ember keresztény doktrínája" *(Christian doctrine of man)* szolgált (Bennett: *Reinhold Niebuhr's Social Ethics*; Kegley–Bretall 1961, 49). A már idézett történész, Beitzinger a „keresztény realizmus" fogalmát alkalmazza vele kapcsolatban, Békés Márton pedig úgy fogalmazott, hogy Niebuhr „visszakanyarodott a konzervativizmus antropológiai felfogásához", s az amerikai demokráciát teológiai alapon kívánta megvédeni (Békés 2008a, 254). Ezzel pedig közel került az amerikai konzervativizmus John Adams-i hagyományához.[282] Ami egyúttal azt is jelentette, hogy az uralkodó társadalomtudományi paradigmával ellentétben Niebuhr a politika elméletét nem a politikai intézményekből és folyamatokból kiindulva próbálta magyarázni, hanem mélyebb szintről, az ember természetéből. Világképének a módosulását tükrözi a negyvenes években írott két jelentős munkája, a kétkötetes, elsősorban teológiai tartalmú *Az ember természete és rendeltetése* (*The Nature and Destiny of Man*, 1941, 1943), és *A fény és a sötétség gyermekei* (*The Children of Light and the Children of Darkness*, 1944), amely közvetlenebbül is foglalkozik politikai kérdésekkel.

SZÁZADVÉG Alapítvány

[282] *Az amerikai történelem iróniája* című könyvében Niebuhr *expressis verbis* is utal John Adamsra, aki szerinte igen jól megértette az „emberi állapotot" (Niebuhr 1952, 21).

A fény és a sötétség gyermekei

Az előbbi művében Niebuhr összevetette az emberről alkotott bibliai és modern felfogásokat, azt bizonyítva, hogy a *Biblia* emberképe helytállóbb, mint akár a klasszikus antikvitásé, akár a modern megközelítéseké. Az ember szerinte a szellem és a természet sajátos keveréke, része a természetnek, de, az élőlények közül egyedülálló módon, fölé is tud emelkedni. Az ember bűnösségének legvégső okát abban látta, hogy nem kívánja elismerni teremtett voltát, rész helyett egésznek képzeli magát (Niebuhr 1996 I, 1–15). Állításait rögtön igen sokan hevesen bírálták: leginkább azt vetették a szemére, hogy túlságosan előtérbe állítja a bűn(össég) doktrínáját, és, ezzel összefüggésben, az emberi természet eredendő romlottságát.[283] Niebuhr azzal is kiváltotta a „korszellemnek" hódoló gondolkodók megütközését, hogy kifejezetten keresztény nézőpontból bírálta a liberális kultúra számos visszásságát. A kritikusai, amint erre szellemi önéletrajzában saját maga rámutatott, abból indultak ki, hogy ha a tradicionális társadalmi berendezkedésnek a vallás szolgált az alapjául, akkor a modern demokratikus rendszer csakis a szekularizmusra építhet (Niebuhr: *Intellectual Autobiography*; uő 1961, 12). Niebuhr ellenben éppen amellett érvelt, hogy a demokrácia hosszú távon nem alapozódhat a vallás értékeit elvető, a bűn jelenvalóságát tagadó elvekre. A modern ember hite, fejtette ki,

---

[283] Az eredendő bűn doktrínájának a megítélésében élesen eltért Niebuhr felfogásától a neves kortárs német emigráns, Erich Fromm, aki nem hitt az ember eredendően bűnre hajló természetében. 1955-ben publikált munkájában, a *The Sane Society*ben (a német eredeti címe *[Wege aus einer kranken Gesellschaft]* alapján magyarul: *Kiutak egy beteg társadalomból*) abból az utópikus meggyőződésből indul ki, hogy a szeretet a politika helyére fog lépni, s így szükségtelenné válnak az állam szabta korlátok. Egy évvel később adja ki talán legismertebb művét, *A szeretet művészeté*t *(Die Kunst des Liebens, The Art of Loving).* E két munka magyarul is olvasható: Fromm 1993, 2010.

két előfeltevésre támaszkodik: a haladás eszméjére és arra, hogy az ember tökéletessé tehető. „Az embert korlátlanul tökéletesíthetőnek látják, mert nem értik meg, hogy az emberi szabadság bármilyen mértékű növekedése nemcsak jó, hanem gonosz következményekkel is járhat" – írja. Ennek pedig az áll a hátterében, hogy az ésszerűséget azonosítják a szabadsággal, nem ismerve fel, hogy bizony az ész gyakran szolga, nem pedig úr (i. m., 15).

Az emberi természet illuzórikus-szentimentális felfogása miatt támadta Niebuhr igen élesen az úgynevezett „liberális kereszténységet" is, amely erősen relativizálta a *Biblia* tanítását, és a liberális kultúra szemléletét tette magáévá. Ez utóbbi pedig Niebuhr olvasatában egyértelműen a középosztály kultúráját jelentette, amelynek vezérlő eszméje a történelmi haladásba vetett elvakult hit volt. Niebuhr sok pozitívumot tulajdonított a liberális értékrendnek, különösen az emberi jogok tiszteletét, de nem bocsátotta meg neki, hogy képtelen a valósággal szembenézni. A „liberális kereszténység" pedig azt a végzetes hibát követte el szerinte, hogy átvette a felvilágosodástól az ember veleszületett jóságának semmilyen történelmi tapasztalat által alá nem támasztott gondolatát, s így megfosztotta magát a realista világlátástól.[284] Már a *Morális ember – immorális társadalom* bevezetésében megfogalmazódott, hogy „a liberális kereszténység annak az illúziónak lett a rabja, hogy fokozatosan minden társadalmi kapcsolatot »Krisztus törvénye« alá rendel".[285] Niebuhr nem alaptalanul utalt arra, hogy a húszas-harmincas évek folyamatai e feltételezést sem a bel-, sem pedig a nemzetközi politikában nem támasztják alá.

---

[284] Joggal állapította meg Daniel Williams, hogy a „liberális kereszténységgel" folytatott polémia Niebuhr szinte valamennyi művében hangsúlyosan megjelenik (Williams: *Niebuhr and Liberalism*; Kegley–Bretall 1961, 194).

[285] *„…liberal Christianity has given itself to the illusion that all social relations are being brought progressively under »the law of Christ«"* (Niebuhr 1932, xxi).

Számos konzervatív szerzővel ellentétben Niebuhr nem kárhoztatja a modernitást, sőt elmarasztalja a katolikus gondolkodást, amiért az – szerinte – idealizálja a középkort. Sőt még tovább is megy a katolicizmus bírálatában, amikor azt állítja, hogy a modernitás civilizációja, amelyben a középosztály forradalmát látja az arisztokratikus-klerikális rend ellen, azért vált vallásellenessé, mert a középkori egyház a feudális rend igazságtalanságait is legitimálta. A felvilágosodás eszméihez azonban igen kritikusan viszonyult. *A fény és a sötétség gyermekei*ben rámutatott arra, hogy ha a demokrácia hosszú távon is fenn akar maradni (ne felejtsük el, hogy sorait a világháború alatt írta!), akkor szilárdabb kulturális alapra van szüksége, mint a burzsoá világ filozófiája.[286] Szilárd alapzat pedig nem épülhet az emberi természet téves vagy felületes értékelésére! „A demokratikus civilizáció megőrzése a kígyó bölcsességét és a galamb ártatlanságát igényli" – állapítja meg.

E ponton jegyezzük meg, hogy Niebuhr a demokrácia fogalmának két lehetséges értelmezést tulajdonít. Az egyik egy térhez és időhöz kötött jelentés: e megközelítésben a demokrácia a polgári civilizáció és ideológia terméke, amely a középosztály érdekeit fejezi ki. Szerinte azonban lehetséges egy olyan értelmezése is a demokráciának, amely a körülményektől függetlenül „örök" érvényességű: ez a társadalmi berendezkedésnek egy olyan formáját jelöli, amely a szabadságot és a rendet harmonikusan össze tudja illeszteni egymással. A demokrácia középosztálybeli felfogása az egyént a szabadság nevében a közösség kárára egyoldalúan az előtérbe állította. Fel kell azonban ismernünk, hangsúlyozza Niebuhr, hogy az individuumnak nagyobb szüksége van a közösségre, mint ahogy azt az emberi természetet felületesen értékelő polgári gondolkodás feltételezi. E gondolkodás arra a helytelen feltevésre is hajlamos, hogy szabadságra csak az egyénnek van szüksége, ho-

286 *„If democracy is to survive, it must find a more adequate cultural basis than the philosophy which has informed the building of the bourgeois world"* (Niebuhr 1945, 12).

lott a közösségnek éppúgy szüksége van a szabadságra, mint az egyénnek, az utóbbi pedig éppúgy igényli a rendet, mint a közösség. Mindebből fakadóan a demokráciát nem lehet egyszerűen és automatikusan a szabadság rendszerével azonosítani (i. m., 10)! Ideális esetben a rend feltételeit is biztosítja, a szabadságot pedig a rend keretében valósítja meg. Talán nem téved e sorok szerzője, ha feltételezi: ez a következtetés, noha kiindulópontja, a demokrácia „örök" kategóriaként való megközelítése nyilvánvalóan megkérdőjelezhető, preferenciáit tekintve közel áll a konzervatívokhoz.

Önérdek kontra közérdek

Ha a demokráciáról gondolkodunk, a legsúlyosabb hibát Niebuhr szerint akkor követjük el, ha feltételezzük – amint azt az emberi természetet félreismerő polgári individualizmus és a marxista kollektivizmus egyaránt teszi –, hogy az önérdek és a közérdek könnyen összeegyeztethető (i. m., 12–13). Ez a vélekedés, szögezi le határozottan Niebuhr, „az emberi természet túlságosan optimista felfogásából fakad".[287] S ez az optimizmus magát a demokráciát veszélyezteti, mert nem építi szilárd alapokra. Demokráciafelfogását jól tükrözi ez a megállapítása: „Az ember képessége az igazságosságra lehetővé teszi a demokráciát, az igazságtalanságra való hajlama pedig szükségessé is teszi." Meggyőződése szerint a XVIII. századi felvilágosodás gondolkodói nem tételezték fel, hogy az egyén és a közösség között alapvető ellentétek alakulhatnak ki, mert annak az illúziónak voltak a rabjai, miszerint az egyén önzése nem lépi túl az önfenntartás ösztöne és szükséglete által igényelt szintet (i. m.,

287 *„A too optimistic view of human nature"* (i. m., 20).

35). A „modern realisták és pesszimisták" felismerték az emberi törekvések valódi mozgatórugóit, ők viszont antidemokratikus elméleteket dolgoztak ki, mivel úgy látták, hogy csak roppant erős hatalom képes ezek kordában tartására. A közösség nevében fellépő államnak biztosítani akarták az egyén elnyomásának a jogát, ám anélkül, hogy az utóbbinak lehetőséget adtak volna a közösség ügyeibe való beleszólásra. Az egyik téves megközelítés tehát az egyént, a másik pedig a közösséget abszolutizálta.

E gondolatmeneten jut el Niebuhr a „fény gyermekeinek" *(children of light)* és a „sötétség gyermekeinek" *(children of darkness)* a megkülönböztetéséhez: az előbbi megjelöléssel azokra utal, akik úgy gondolják, hogy saját akaratukat egy magasabb törvény alá kell rendelni, vagyis nem kizárólag a saját érdekeiket veszik figyelembe, míg az utóbbival azokra, akik a saját akaratukon és érdekeiken kívül semmit sem vesznek figyelembe (i. m., 14–15). Ezzel összefüggésben Niebuhr a rossz fogalmát úgy határozza meg, mint az önérdek olyan érvényesítését, amely nincs semmilyen tekintettel az egész érdekeire. Megítélése szerint a rész és az egész konfliktusa nemcsak az egyes társadalmakon belül, hanem a nemzetek között is nagyon könnyen kialakul: a nemzet lehet „egész" az egyénhez képest, ám a nemzetközi közösség egészének a szempontjából önző individuális szereplő válhat belőle. Az egyénnek a közösséghez való etikus viszonya pedig könnyen elhomályosíthatja a közösség vágyainak az etikátlan jellegét – jegyzi meg éles szemmel. A „sötétség gyermekei" „ennek a világnak a gyermekei" *(children of this world),* mert sokkal okosabban és ravaszabbul járnak el a világ ügyeiben – mindenekelőtt azért, mert „ismerik az önérdek hatalmát"[288] A „fény gyermekei" erényesebbek annyiban, hogy nekik van valamilyen elgondolásuk (még ha téves is) egy olyan magasabb törvényről, amely az ő akaratuk felett áll, ugyan-

288 *„They understand the power of self-interest"* (i. m., 15).

akkor bolondok, mert önkényes és téves elképzeléseik vannak az ember valódi természetéről.

A realista szemléletmód hangsúlyozása annál is inkább fontos, fejti ki Niebuhr, mert szerinte a modern civilizáció a határtalan társadalmi optimizmusra épül, s elutasítja az eredendő bűn keresztény tanítását. Valójában a modern szekuláris gondolkodás összes iskolája egyetért „az eredendő bűn keresztény doktrínájának" az elvetésében – hangsúlyozza Niebuhr.[289] Pedig az emberi történelem minden egyes lapja az „eredendő bűn" hatásáról tanúskodik! Az emberi természetről így ír *A fény és a sötétség gyermekeiben:* „Mivel az ember több annál, hogy csupán természeti lény legyen, nem pusztán a fizikai túlélésben érdekelt, hanem a presztízs és a társadalmi elismerés elnyerésében is." (I. m., 21.) Ugyanezt a gondolatot egy másik helyütt így fogalmazza meg e könyvében: az ember olyan élőlény, amely nem tud „csak" élni… Az ember homályosan a tudatában van annak, hogy mennyire jelentéktelen a világegyetem rendszerében, s ezt azzal kívánja kiegyenlíteni, hogy olyan pozíciót vív ki magának, amely alapot ad neki a büszkeségre. Az emberek közötti konfliktusok így nem egyszerűen csak a „túléléssel", a fennmaradással függnek össze, hanem, sokkal inkább, a hatalom és a presztízs megőrzésével. Hogy biztonságban érezze magát, az ember arra törekszik, hogy a többiek fölött úrrá legyen, nehogy mások legyenek úrrá felette. A hatalom megszerzése azonban önmagában sohasem garantálja a biztonságot. És minél nagyobb hatalmat szerez valaki magának, annál inkább fél az elvesztésétől…

Bármilyen szélesre nyílnak is tehát a perspektívák az ember előtt, nincs olyan morális vagy társadalmi eredmény, amelyet ne rontana meg az eredendő bűnből fakadó önzés. A modern gondolkodás legnagyobb hibája, hogy elveti „az emberi állapotnak ezt

---

[289] *„…all the various schools agreed in rejecting the Christian doctrine of original sin"* (i. m., 18–19).

a józan és helyes szemléletét"![290] Ha a modern idealisták ezzel a problémával találkoznak, akkor mindig valami másban keresik a magyarázatot. Egyesek a politikai intézményekben, mások a gazdaság szervezetében, megint mások az oktatás hiányosságaiban… De egyik iskola sem teszi fel a kérdést: ha annyira jó az ember, miért hoz létre zsarnoki politikai rendszereket és kizsákmányoló gazdasági struktúrákat? Mi sem cáfolja jobban „az emberi természet demokratikus felfogását" *(democratic view of human nature),* mint a fasiszta politika démoni jelensége, melyben „a kollektív akarat határtalan ambíciói" nyilvánulnak meg – jegyzi meg Niebuhr, kitekintve a kortárs eseményekre (i. m., 23).

A modern liberalizmushoz kapcsolódó hamis emberkép elutasítása elvezette Niebuhrt ahhoz a következtetéshez, hogy a konzervatív világszemlélet reálisabb módon írja le az ember igazi természetét és a politikát mozgató tényezőket. Ő azonban ezzel együtt sem vált igazán konzervatívvá, s a *Christianity and Society* című folyóirat hasábjain 1954-ben ezt írta a konzervatívokkal szembeni fenntartásainak legfőbb okáról: Russell Kirk és hívei „felfedezték ugyan Edmund Burke realizmusát, de megpróbálják összekapcsolni ezt a realizmust az egyenlőtlenségek… kritikátlan elfogadásával" (idézi: Beitzinger 1972, 562). Az egyenlőség elvének a tagadása valóban a konzervativizmus legrégibb alapelvei közé tartozik, de Niebuhr ezt életének egyetlen szakaszában sem tudta elfogadni. A kérdés számára ezért így merült fel: „Miként lehetne az igazi konzervativizmus bölcsességének a birtokába jutni úgy, hogy nem veszítjük el a liberális mozgalom humánus erényeit?" Erre azonban nem talált – nem is találhatott – választ. Azzal a mélyen realista megállapításával viszont a konzervatívok is egyetértenek, miszerint egyetlen bizonyíték sem szó amellett, hogy a történelem során a jó folyamatosan diadalmaskodna a rossz felett…

290 *„This sober and true view of the human situation"* (i. m., 19).

„Tulipánok a sivatagban”: a konzervatív reneszánsz

„A liberalizmus jelenleg nemcsak a domináns, hanem az egyedüli intellektuális hagyomány az Egyesült Államokban” – jelentette ki 1950-ben Lionel Trilling *A liberális képzelet* című kötetében, s a II. világháborút követő években roppant széles körben osztották is e vélekedést. Trilling hozzátette még e sokat idézett megállapításához, hogy a konzervatív reakciók Amerikában nem is eszmékben, csak cselekedetekben vagy „irritáló mentális gesztusokban fejeződnek ki”.[291] A konzervatív hagyomány hiányát hangsúlyozta a korszak egy másik fontos gondolkodója, a könyvünk elején már idézett Louis Hartz is *A liberális tradíció Amerikában* című munkájában. Hasonlóan látta ezt az amerikai politikai gondolkodás történetét feldolgozó Richard Hofstadter is. Tegyük ehhez hozzá, hogy Trilling, Hartz és Hofstadter meggyőződése összhangban állt a korábbi évtizedek közgondolkodásával – elég csak arra utalni, hogy a két világháború közötti időszak tekintélyes eszmetörténésze, Vernon Parrington lényegében ugyanezt a felfogást vallotta

291 *„Liberalism is not only the dominant but even the sole intellectual tradition”* (Trilling 1978, vii). Trilling ugyanakkor azt is érzékelteti, hogy a liberalizmus bizonyos értelemben a saját sikerének az áldozata lett: elkényelmesedett, a képzelete kimerült, s ez magyarázza, hogy a század legjelentősebb irodalmi alkotásai nem liberális szerzők művei; példaként T. S. Eliotra, Poundra, Faulknerre és Yeatsre hivatkozik.

az amerikai gondolkodás történetéről írott nagyszabású művében (*Main Currents of American Thought*, 1927).

A libertárius impulzus: Hayek, Mises, Rand

E háttér kiemelése azért szükséges, hogy kellően érzékelhessük annak a szellemi fordulatnak a jelentőségét, amelyet a háború után a kortársak számára is váratlanul kibontakozó „konzervatív reneszánsz" hozott. A mai fiatal konzervatív nemzedék tehetséges képviselőjének, az ezredforduló után fellépő Ross Douthatnek a költői hasonlatával ez olyan volt, mintha hirtelen tulipánok nyíltak volna ki egy sivatagban (Douthat: *Introduction to the Background Edition*; Nisbet 2010, vii)… A világháború végén még valóban nem lehetett öntudatos konzervativizmusról vagy valamilyen konzervatív mozgalomról beszélni, csak magányos és többnyire borúlátó konzervatív gondolkodókról – s úgy látszott, a *New Deal* után kedvező fordulatra a korábbiaknál is kevesebb esély kínálkozik. Az 1945-öt követő évtized viszont mégis új korszakot nyitott a konzervatív gondolkodás történetében, olyat, amely alaposan megerősítette a konzervativizmusnak az amerikai szellemi életben elfoglalt pozícióját, és előkészítette a neokonzervativizmus politikai győzelmét is az évszázad utolsó negyedében. 1960-ban Eisenhower elnök – írja John Lukacs – már pozitív értelemben használta a „konzervatív" megjelölést; ez korábban nemigen eshetett volna meg (Lukacs 2008, 34, lábjegyzet). E fordulat távlatos hatását illetően joggal emeli ki Mezei Balázs, hogy ez a „konzervatív forradalom" alapozta meg végül is azt, hogy az Egyesült Államok össze tudta roppantani a kommunista világrendszert (Mezei 2011). George H. Nash, aki több kiadást is megélt alapos monográfiában dolgozta fel a II. világháború utáni amerikai konzervativizmus történetét, e „reneszánsz"

három irányzatát különböztette meg: az állam visszaszorítását követelő libertáriust, a tradicionális konzervativizmus újjászületését és a harcias antikommunizmusét (Nash 2006, xx–xxi).

Ami a libertárius gondolkodás felpezsdülését illeti, ehhez a legnagyobb segítséget két emigráns adta meg, akik történetesen mindketten az úgynevezett osztrák közgazdasági iskolához tartoztak. Az egyik kulcsfigura a hazánkban is jól ismert Friedrich August von Hayek, aki még angliai tartózkodása alatt, 1944-ben írta meg *Út a szolgasághoz (The Road to Serfdom)* című korszakos munkáját, amellett érvelve, hogy a gazdasági szabadság minden más szabadságnak is az előfeltétele.[292] Hayek határozottan kiállt azon tézis mellett, miszerint a „beavatkozó állam" elkerülhetetlenül a „szolgasághoz" vezet, s lényegében ugyanezt tette honfitársa, a hozzá hasonlóan az USA-ban letelepedő Ludwig von Mises, csak talán még nála is keményebben elutasítva az állami intervenció minden formáját. Mises 1949-ben jelentette meg az *Emberi cselekvés (Human Action)* című ezeroldalas munkáját, melyet kommentátorai „kapitalista kiáltványként" értékeltek. Ebben a szellemi vonulatban kiemelkedő szerepet játszott Nock tanítványa és tisztelője, Frank Chodorov, aki „nockiánus"szemléletben írta meg *A jövedelemadó: minden baj forrása* (*The Income Tax: The Root of All Evil,* 1954) című könyvét, majd pedig *A társadalom felemelkedése és bukása* (*The Rise and Fall of Society,* 1959) című nagy hatású munkáját. Ő indította el újra a Nock által még a húszas években alapított *The Freeman* című lapot is; e körhöz tartozott Henry Hazlitt és Suzanne La Follette is. Chodorov alapította meg 1953-ban az *Intercollegiate Society of Individualists* elnevezésű társaságot – ezt azért fontos megemlíteni, mert ebből nőtt ki, a libertáriusok iránti egyoldalú elkötelezettséggel szakítva, az amerikai konzervatív gondolkodás országos jelentőségű kulcsintézménye, az *Intercollegiate Studies*

---

292 Magyar kiadás: Hayek 1991. Hayek értékeléséhez lásd: Gray: *Hayek as a Conservative* (uő 32–40). Eltérő megközelítésben: Békés 2008b, 83–93.

Institute (ISI, Wilmington, Delaware), amely oktató, folyóirat- és könyvkiadó tevékenységet egyaránt végez. (A *Modern Age*-et 1957 óta, az *Intercollegiate Review*-t 1965 óta jelenteti meg. Az e könyvben hivatkozott munkák közül jó néhányat az ISI adott ki.)

A tekintélyes „paleokonzervatív" politikai filozófus, Paul Gottfried hangsúlyozza, hogy – ellentétben az ezredforduló libertáriusaival – az 1945 után fellépő libertárius nemzedék a gazdasági szabadság maximalizálásának a követelését többnyire tradicionális társadalmi és kulturális értékekkel párosította.[293] Ez az állítás helyes, de, mint általában, ezúttal is van szabályt erősítő kivétel. Nem áll ugyanis az Oroszországból az USA-ba menekült filozófus és írőnő, Ayn Rand esetében, akiről – jelentőségére tekintettel – mindenképp szólnunk kell. *Ősforrás* (*The Fountainhead,* 1943) című regényében és az 1957-ben megjelentetett, nagy sikert arató *Veszett világ*ban (*Atlas Shrugged,* magyarul: Rand 2009) Rand az önérdek radikális, hagyománytiszteletet és kompromisszumot nem tűrő érvényesítése mellett állt ki. Az embert olyan „hősies lényként" határozta meg, akinek „erkölcsi feladata saját boldogsága". Politikai üzenete a kapitalizmus és a szabadság elválaszthatatlan összetartozása volt – ennek nyomatékosítására előadásaira gyakran dollárábrákkal dekorált ruhát vett fel. (Barátai és csodálói közé tartozott Alan Greenspan, a Federal Reserve későbbi híres elnöke.)

SZÁZADVÉG Alapítvány

[293] Gottfried 1993, 8. Manapság viszont, teszi hozzá Gottfried, az államot nem azért bírálják a libertáriusok, mert akadályozza a természetes hierarchia érvényesülését, hanem azért, mert nem tesz eleget a természetes hierarchia felszámolása érdekében.

Katolikusok és emigránsok

E szemlélet távol állt azoktól a konzervatívoktól, akiket Nash és Gottfried egyaránt tradicionalistaként jellemzett. (E sorok szerzője inkább az „értékelvű" jelzőt használná velük kapcsolatban.) A tradicionális vagy értékkonzervativizmus reneszánszáról valóban beszélhetünk, hiszen 1948-ban jelenik meg Weavertől *Az eszméknek következményeik vannak*, 1949-ben Viereckttől az *Újragondolt konzervativizmus*, 1952-ben Voegelintől *A politika új tudománya*, 1953-ban pedig két jelentős munka is napvilágot lát: Strausstól a *Természetjog és történelem*, Kirktől pedig a *Konzervatív gondolkodás Burke-től Santayanáig*. E jeles szerzőknek természetesen nem volt közös a világképük, de valamennyien szemben álltak a kor szellemével, a „szekuláris fundamentalizmussá" váló modernitással. E kötet számára az ő munkásságuk a leginkább releváns, így a továbbiakban elsősorban velük foglalkozunk.

Mielőtt azonban az egyes gondolkodókhoz fordulnánk, érdemes pár szót ejteni e reneszánsz néhány sajátosságáról is. Ezek közé tartozik a kereszténységhez, még pontosabban a keresztény ortodoxiához való visszafordulás. Ez a kereszténység ugyanis – amint arra Nash rámutat – nem a „Szociális Biblia" vagy a liberális kereszténység felfogását képviselte, hanem – levonva a tanulságokat a II. világháborúból – az eredendő bűn tanát állította, így vagy úgy, a középpontba. John Hallowell, *A demokrácia morális alapja* (*The Moral Foundation of Democracy*, 1954) szerzője e szavakkal fogalmazta ezt meg: „Fel kell vennünk újra a szótárunkba egy rég elfelejtett szót, a bűnt". Richard Weaver pedig úgy látta, semmi sem tesz lehetővé mélyebb betekintést az ember rejtélyébe, mint az eredendő bűn szerepének a felismerése (részletesebben: Nash 2006, 89–90). A moralitás dilemmáját állította középpontba Eliseo Vivas is *A morális élet és az etikus élet* (*The Moral Life and the Ethical Life*, 1950) című munkájában, hangsúlyozva, hogy bár az emberek, gyarlóságuktól vezettetve, saját érdekeik szerint kívánják az erkölcsi érté-

keket meghatározni, azok valójában „objektívek", tőlünk függetlenül léteznek (Vivas 1950, vii, ix, 133). A modernitás kudarcaként értelmezett világháborúnak kulcsszerepe volt a régi konzervatív hagyományok felélesztésében.

A vallással összefüggésben Nash és Gottfried egyaránt felhívja a figyelmet arra az érdekes vonásra is, hogy az 1945 utáni konzervatív reneszánszban a katolikus gondolkodásnak, s a katolikus szerzőknek kifejezetten nagy szerepük volt. Nash ezt összefüggésbe hozta azzal, hogy bizonyos értelemben a katolikusok és a (tradicionális) konzervatívok egyaránt *outsiderek* voltak a századközép Amerikájában, amelyben Paul Blanshard *Amerikai szabadság és katolikus hatalom* (*American Freedom and Catholic Power,* 1949) című, a katolikusokat élesen támadó munkája széles körök egyetértésével találkozott.[294] Gottfried a katolicizmus megnövekedett tekintélyét „az egyház jórészt megalapozottan kialakult antikommunista és antiszekularista imázsával" magyarázza (Gottfried 1993, 34). Tegyük hozzá, hisz ez is lényeges, hogy a tradicionális konzervativizmus több kulcsfogalma is (a hagyomány hangsúlyozása, az autoritás stb.) jól harmonizált a katolikus dogmatikával.

A konzervatív újjászületés egy másik lényeges sajátossága az emigránsok nagy számában és fontos szerepében ragadható meg. Joggal jegyezte meg Ted McAllister: valójában még senki sem mérte föl, milyen sokat jelentett az Európából menekültek hatása az amerikai szellemi életben (McAllister 1996, 34). Emigráns volt az antik görög filozófia felé forduló Leo Strauss és az ugyancsak az európai kultúra gyökereit vizsgáló Eric Voegelin. Közép-Európából érkezett a magát „szélsőségesen konzervatívnak" minősítő, mélyen

---

[294] Nash 2006, 121. Katolikus volt William Buckley Jr., Erik von Kuehnelt-Leddihn, Molnár Tamás, John Lukacs, Frederick Wilhelmsen, katolizált Russell Kirk és Willmoore Kendall, Voegelin pedig „a reformáció előtti keresztényként" határozta meg magát. Katolikus „társutasként" jellemezte magát a protestáns Viereck is, aki úgy vélte, hogy „a liberálisok antiszemitizmusa a katolikusüldözés" *(„Catholic-baiting is the anti-Semitism of the liberals").*

antiliberális osztrák arisztokrata, Erik von Kuehnelt-Leddihn, aki még a háború alatt publikálta *A csorda fenyegetése (The Menace of the Herd)* című könyvét a nácizmus gyökereiről. 1952-ben megjelentetett *magnum opus*ában, a *Szabadság vagy egyenlőség*ben *(Liberty or Equality)* amellett érvelt, hogy a monarchia jobb a demokráciánál. A konzervatív tábort erősítette két jelentős magyar gondolkodó, John Lukacs és Molnár Tamás is; az ő munkásságuk mára már szerencsére a magyar értelmiség előtt sem ismeretlen, ezért e helyütt nem szükséges kitérni a bemutatásukra.

A konzervatív reneszánsz idején született korszakos jelentőségű munkák sorát Richard Weaver *Az eszméknek következményeik vannak* című könyve nyitotta. A háború után a konzervatív gondolkodók zöme az ígéreteit megszegő modernitás bírálatát tekintette a legfontosabb feladatának – e szándék vezérelte a Délhez kötődő Weavert is, aki szülőföldjének agrárius hagyományaihoz kapcsolta történelemfilozófiai magyarázatát a modernitás kudarcának okairól.

SZÁZADVÉG Alapítvány

A nominalizmus csődje: Weaver

A modernitás kudarcát a legtöbb konzervatív jó ideje szinte axiómának tekintette, a bajok forrásainak a megítélésében viszont jelentős különbségek alakultak ki közöttük. Többségük a felvilágosodás eszméinek a szerepére mutatott rá, néhányan egészen a reneszánszig, megint mások pedig az antikvitásig mentek vissza. Weaver a bajok végső okát abban jelölte meg, hogy a középkor nagy szellemi polémiájában, az úgynevezett univerzáliavitában a nyugati világ – némi bizonytalankodás után – a nominalizmus mellett döntött: ez vezetett el saját metafizikai alapjainak teljes elveszítéséhez, s a valóság teljes félreértéséhez. Miről is folyt a skolasztikus filozófiának ez a nagy vitája? Arról, hogy vajon az elvont fogalmak, miként a platóni „ideák", megelőzik-e a konkrét egyedi létezőket, avagy, épp fordítva, az általános fogalmak csak gondolkodásunk termékei-e. Az általános-e az igazi létező, melyből az egyedek csak részesülnek, vagy az utóbbiak az igazi létezők, s az általános csupán üres absztrakció? A „realisták" az előbbi, a „nominalisták" pedig az utóbbi állítás igazsága mellett álltak ki. Bár a nominalizmust a legkövetkezetesebben kifejtő William Ockham XIV. századi angol ferences szerzetest végül pápai kiközösítés sújtotta, Weaver értelmezésében a Nyugat mégis az ő gondolkodásmódját fogadta el, s ezzel téves eszmék fogságába esett. [295] Az eszméknek pedig következményeik vannak…

[295] Ockhamhez részletesebben lásd: Nyíri 1993, 174–176.

Richard M. Weaver (1910–1963) Észak-Karolinában, Ashevilleben született, a Kentucky Egyetemen tanult, majd mesterfokozatot szerzett angol nyelvből és irodalomból a Vanderbilt Egyetemen, az agrárius kör szellemi központjában, John Crowe Ransom szakmai irányításával. PhD-tanulmányait a Louisianai Állami Egyetemen végezte; 1943-ra megvédett doktori disszertációját, amely a déliek gondolkodását és identitását elemezte, csak halála után, 1968-ban adták ki *A sarokba szorított déli hagyomány (The Southern Tradition at Bay)* címmel. (A könyv máig a régi Dél politikai gondolkodásának legjobb feldolgozása.) 1944-ben a Chicagói Egyetem angol tanszékén kapott oktatói állást – és itt tanított korai haláláig. Agglegényként, magányosan, szerényen, szinte aszketikusan élt, a nyilvánosságot kerülve, az autótól, a rádiótól és a korszak egyéb technikai vívmányaitól mélyen idegenkedve. Olyan egyéniség volt, akit *bookish*ként (könyvmoly) szoktak jellemezni. A legszorosabb személyes kapcsolatot egykori tanárával, az agrárius Donald Davidsonnal tartotta. Halála után több könyve jelent meg, mint életében… Bár számos tisztelője meglepetésére sosem költözött el Chicagóból, a „déli diaszpórához" tartozva egész életében a Déllel azonosult, és a világot déli szemüvegen keresztül szemlélte.[296]

[296] Északon nem is volt saját otthona: a „gyökértelen" Santayanához hasonlóan egy bérelt szobában élt, de a mélyen urbánus spanyol-amerikai filozófussal ellentétben nem egy patinás szállodában, hanem egy olcsó és jellegtelen szállón. Minden nyarat a családi birtokon töltött Weaverville-ben. Gyakran szántani is hazament, de csak lóval vagy öszvérrel, sohasem traktorral. Nemcsak, hogy neki nem volt: nem is utazott autóval. Első teljes életrajza sokáig váratott magára: Young 1995. Az életmű iránti intenzív érdeklődés is a kilencvenes évektől újult fel.

Partikularitás és univerzalitás összekapcsolása

„A Dél egy olyan örökség birtokosa, amelyet maga sem tudott teljesen megérteni… Így aztán abban a furcsa helyzetben van, hogy úgy van igaza, hogy nincs tisztában igazának az alapjaival" – írta Weaver már 1943-ban, a Dél gondolkodásáról készített doktori disszertációjában.[297] Hogy miben áll a Dél igazsága? Nem maradt adós a válasszal. „Korunk zavarodottságának és frusztrációinak az áldozatai egyre élénkebb érdeklődéssel fordulnak a régi Dél teljesítménye felé, és amit találnak, az *a nyugati világ utolsó nem materialista civilizációja*" – állította.[298] Az érzéseknek, az értékeknek és a spiritualitásnak az utolsó menedékhelye, melyet ellenfelei az erényeiért gyaláznak, és a gyarlóságaiért dicsérnek…

A Dél – sajátos civilizációjának köszönhetően – Weaver szerint ösztönösen utasította el a nominalizmust és következményeit, ám anélkül, hogy ki tudta volna fejteni az álláspontját magyarázó metafizikai elveket. Erre már a XX. századi Dél legnevesebb költője, az agráriusok köréhez tartozó Allen Tate is utalt, de Weaver volt az, aki tudatos kísérletet tett e sajátos helyzet hátterének az átgondolására és egyúttal azon eszmék kiemelésére, melyek érvényesülését egy társadalom boldogulásához nélkülözhetetlennek tartott. Tegyük hozzá: ezeket az eszméket sok tekintetben a régi Dél berendezkedésének a működési elveiről mintázta meg.[299] Tény ugyanakkor, hogy vizsgálódása során messze túllépett a déli perspektíván,

---

297 *„The South possesses an inheritance which it has imperfectly understood… It is in the curious position of having been right without realizing the ground of its rightness."* (Weaver 1989, 372.)

298 *„The last non-materialist civilization in the Western World"* (i. m., 375 – a kiemelés Weaveré).

299 Az *antebellum* Délt szerinte a következő alapvonások jellemezték: feudális jellegű politikai gondolkodás és társadalomszerkezet, a lovagiasság eszméje, a *gentleman* ideáljának a középpontba állítása, valamint a természetes vallásosság.

a Dél partikuláris viszonyain, s a modernitás egyetemes érvényű bírálatát kívánta kidolgozni.

„Inkognitóban", Prelli találó kifejezésével élve, végig jelen van a szülőföldje abban a művében is, amelyet az utókor joggal tart legnagyobb hatású alkotásának – ez a fentebb már említett 1948-as *Az eszméknek következményeik vannak (Ideas Have Consequences)*.[300] E munkát Willmoore Kendall már 1949-ben elragadtatva értékelte, Robert Nisbet pedig – visszatekintve – egyértelműen Weavernek tulajdonította az amerikai konzervatív reneszánsz elindítását. Kirkre is roppant mély benyomást tett: szerzőjét „Amerika egyik legbátrabb emberének" nevezte. Frank S. Meyer pedig, a hatvanas évek egyik meghatározó jelentőségű gondolkodója, akinek a kommunista hittől a konzervativizmushoz való személyes „megtérésében" döntő szerepet játszottak Weaver írásai, 1970-ben így értékelte e munkát: „az alapja és a kezdete a kortárs amerikai konzervatív mozgalomnak".[301]

A szerző arra vállalkozott tehát, hogy – a Dél történelemi tapasztalatait metafizikai síkra emelve – a nyugati modernitás kudarcához vezető okokat elemezze. „Ez egy újabb könyv a Nyugat széteséséről" – fogalmazza meg már a legelső mondatban, s a munka egész érvelése azt érzékelteti, hogy a bukás nem valamilyen magyarázhatatlan fátum, hanem téves eszmékből fakadó rossz döntések következménye.[302] Weavernek meggyőződése volt: eszmékre és mércékre van szükségünk ahhoz, hogy eligazodjunk a világban, és különbséget tudjunk tenni jó és rossz között. Ebből

---

300 Prelli, Lawrence: *Ideas Have Consequences as a Masterwork of Rhetoric*; Smith III 1998, 130.

301 *„The fons et origo of the contemporary conservative movement"* (idézi: Nash: *The Influence of Ideas Have Consequences on the Conservative Intellectual Movement in America*; Smith III 1998, 88).

302 *„This is another book about the dissolution of the West"* (az 1984-es kiadást használtam: Weaver 1984, 1). Az előszóban arra utal Weaver, hogy a világháború pusztítása sarkallta őt a könyv megírására.

fakadóan kulcsfontosságú konzervatív elvnek tekintette „az eszmék és értékek elsődlegességébe vetett hitet". S az ő számára az eszméket és mércéket mindenekelőtt Platón adta – akárcsak két neves kortársának, Leo Straussnak és Eric Voegelinnek. Platón „rehabilitációja" és középpontba állítása azért kiemelendő fejlemény az említett gondolkodók részéről, mert a harmincas és negyvenes években sokan benne vélték megtalálni a totalitárius gondolkodás mintaképét – így állította be Platónt – Hegellel és Marxszal együtt – Karl Popper is *A nyitott társadalom és ellenségei* (*The Open Society and Its Enemies,* 1945) című, nagy visszhangot keltő munkájában (Popper 2001, 92–196).

„A konzervatív azt gondolja, az ember ebben a világban nem teheti a saját akaratát a saját törvényévé anélkül, hogy figyelembe venné a dolgok korlátait és rögzített természetüket" – így határozta meg egyik esszéjében Weaver a saját álláspontját, amelyet az *Eszméknek következményeik vannak* című művében részletesebben is kifejtett (Weaver 1965, 158–159). E kiindulópontból fakadóan a filozófusnak mindenekelőtt „a valóság struktúráját" kell megértenie, s a dolgok „esszenciális természetét" feltárnia; csak így lehet elutasítani a modernitás azon törekvését, hogy az ember végső célját és szellemi horizontját erre az „immanens" világra szűkítse le. Egy társadalom számára tehát az a legfontosabb, hogy milyen felfogást vall a valóságról és az értékekről.

A platóni hagyomány Weaver eszmevilágában szorosan összefonódott a keresztény vallással. Amint arra életművének egyik kutatója, John P. East rámutatott, az ő olvasatában a kereszténység „a platonizmus logikai kiteljesedése volt" (East 1995, 170). Kétségtelen, hogy az Arisztotelészre építő tomista tradíció jóval távolabb állt tőle, mint Platóné és a rá építő Szent Ágostoné. *A rend víziói*ban (*Visions of Order,* 1964), amely már a halála után jelent meg, ezt olvashatjuk: „Ha Platón szolgáltatta az érvelést, Pál és Ágoston biztosította a meggyőzést. Ami ebből született, azzal még Róma ereje sem bírt el." (Weaver 1964, 67.) De miért tért el a nyugati világ a platonizmustól és a kereszténységtől?

Weaver fentebb már érintett alaptézise szerint a nyugati világ akkor került tévútra, amikor elfogadta a XIV. században fellépő William Ockham tanítását. Az angol ferences szerzetes „a nominalizmus végzetes doktrínáját hirdette", vagyis azt, hogy az általános fogalmaknak nincs valódi léte. Miért volt „végzetes" e doktrína, amely a modern korban az empirizmus, a pozitivizmus és a materializmus ruháját öltötte magára? A válasz egyértelmű: azért, mert elutasította, hogy létezik olyan igazság, amely független az embertől, és nála magasabb rendű. E felfogás hatására fordultak el az emberek a transzcendenciától, és „minden egyes ember nemcsak a saját papjává, hanem a saját etikaprofesszorává is vált, azzal a következménnyel, hogy olyan anarchia alakult ki, amely az értékkonszenzusnak a politikai állam létéhez szükséges minimumát is fenyegeti" (Weaver 1984, 2). A nominalizmus tehát elvitatta a szilárd igazságok és normák létét, és a valóságot leszűkítette arra, amit fizikailag tapasztalni lehet. Weaver megfogalmazásában „a nominalizmus az igazságról való lemondás". Az Ockham-kutatók többsége is lényegében arra az álláspontra helyezkedett a XX. század második felében, hogy a nominalista alapvetés megkérdőjelezi a világ rendezettségének az elvét. Ockham egyik legtekintélyesebb modern interpretátora, a francia Michel Villey jogfilozófus úgy fogalmazott, hogy az angol teológus elméletében a természetjog eszméjének mindössze a „látszólagos és verbális" tisztelete maradt meg, mert a nominalizmus „még felfogni sem képes" a természetjogot.[303] Weaver olvasatában a valóságnak ez a drasztikusan redukált fogalma a nyugati embert arra a tragikus következtetésre vezette, hogy akkor tudja igazán kibontakoztatni önmagát, ha szakít az eredendő bűn dogmájával. A valóság és a fogalmak viszonyá-

[303] Villey-t idézi: Tattay 2007, 115. Érdekes és gondolatébresztő tanulmányában Tattay utal ugyanakkor arra is, hogy néhány Ockham-kutató cáfolja a nominalizmusnak ezt az értelmezését.

nak materialista értelmezése a szélsőséges relativizmus és a rend nélküliség eluralkodását készítette elő a XX. századra.

A modernitás szelleme tehát mélyen a nominalizmusban gyökerezik, s megfosztja az embereket attól a képességüktől, hogy különbséget tegyenek a jó és a rossz között. Így jutunk el oda, hogy a haladás csúcspontjának kikiáltott évszázadban a gyűlölet és az erőszak példátlan megnyilvánulásait látni… „Megvan az alapja annak, hogy kijelentsük: a modern ember morális idiótává vált" – szögezte le Weaver.[304]

A „metafizikai álom" elvesztése és a forma szerepe

Weaver szerint egy közös „metafizikai álom", vagyis világkép nélkül egyetlen közösség tagjai sem élhetnek együtt harmonikusan. Az alkalmazandó logika, véli, az álomtól függ, s nem fordítva, ha pedig ez az álom elenyészik, dezintegráció következik be.

> „Akár a vallás hanyatlásának, akár pedig a metafizika iránti érdeklődés elvesztésének tulajdonítjuk, az eredmény ugyanaz, mert mindkettő integráló erejű, és ha háttérbe szorulnak, olyan felbomlás kezdődik, amely mindaddig tart, amíg csak romokban nem hever a kultúra." (Weaver 1984, 21.)

A középkor sokkal mélyebben megértette a realitásokat, mint a XX. század, s felismerte az olyan alapvető kérdések jelentőségét,

---

304 *„There is ground for declaring that modern man has become a moral idiot"* (Weaver 1984, 1).

mint hogy az általános fogalmak megelőzik-e a konkrét dolgok létezését vagy sem.

S felismerte a formák jelentőségét is – a kulturált embert Weaver szerint a formák tisztelete különbözteti meg a barbároktól. Az utóbbiakra jellemző az a törekvés, hogy mindent a maga „közvetlenségében" ragadjanak meg, „magát a dolgot" akarják nézni. A művelt ember viszont, amint azt Schopenhauer találóan kifejezte, nem annyira a dolgot magát kívánja, hanem annak az eszméjét. A filiszter-nyárspolgári gondolkodásúak – akiket Weaver a kultúra körülményei közepette élő barbárokként határoz meg – e törekvésükkel csak azt bizonyítják, hogy nem képesek túllépni a dolgok materialista szemléletén. Saját korunkban „a barbárok vertikális inváziója zajlik" – írja, vagyis nem külső erőktől kell félnünk, a barbárok belülről támadnak.[305] Az amerikai mentalitást szerinte különösképp jellemzi a formáktól való nagyfokú idegenkedés. A barbárok a formákat a szabadság akadályaként fogják fel, s nem számolnak azzal, hogy ezek hozzátartoznak a valósághoz. Mélyen igaza van Weavernek: hiszen lehet-e jó az a tartalom, amelynek rossz a formája?

Formára a társadalomnak is szüksége van. A déli hagyományról írott munkájában kiemeli: „A civilizációt azzal mérhetjük, hogy mennyire képes kialakítani és fenntartani a különbségeket."[306] A civilizált ember számára ezért nem idegen gondolat a hierarchia eszméje. A metafizikától elforduló modernitás egyik legmarkánsabb vonása viszont épp a társadalmi különbségek fokozatos eltörlése, amiben ő a formák elvesztését látja. A megkülönböztetések elleni lázadás, írja az *Eszméknek következményeik vannak*-ban, annak az „évszázados mozgalomnak" a terméke, „amelynek a kezdete a nominalizmusig vezethető vissza" (Weaver 1984, 44). Valójában

---

305 *„Vertical invasion of the barbarians"* (i. m., 24).

306 *„Civilization is measured by its power to create and enforce distinctions"* (Weaver 1989, 20).

viszont épp a különbségek alkotják a társadalmat, megszüntetésük így a társadalom alapjául szolgáló struktúra felszámolásával jár együtt.

Weaver több helyütt hivatkozik Ortega y Gassetre, és élesen elválasztja egymástól a társadalom és a tömeg fogalmát – ezek ugyanis egymással ellentétben állnak. A társadalomnak struktúrája és formája van, míg a tömeg valamiféle „állati viszonylatban" való élést jelent. Ebből pedig törvényszerűen következik számára, hogy szükség van a hierarchiára. Nem hagy kétséget az egalitarizmus híveit megbotránkoztató álláspontja felől: „A konzervatívoknak ellenségként kell kezelniük mindazokat, akik el akarják törölni az emberek megkülönböztetésének akár transzcendens, akár szekuláris alapjait." (I. m., 40.) Sőt *A rend víziói*ban azt írja, hogy a konzervatívok feladata a kultúrán belüli megkülönböztetések és határvonalak fenntartására is kiterjed. A „demokratikus kultúra" fogalma azért használhatatlan, mert a kultúra nem lehet nyitott mindenki számára ugyanazokkal a feltételekkel. A kultúra nem lehet demokratikus.[307]

Így jut el Weaver is oda, hogy nyíltan kijelentse: a legveszedelmesebb eszme az egalitarizmus, amely magát az igazságtalanságok orvosságaként próbálja beállítani ugyan, ám valójában ennek épp az ellenkezője. Szerinte az egyenlőség „dezorganizáló fogalom".[308] Érdekes eleme Weaver érvelésének, ahogyan ezt az eszmét a testvériséggel szembeállítja. Ez utóbbit sokkal régebbi eredetűnek tartja, s az emberi természettel sokkal inkább összhangban állónak. A testvériség elve olyan kötelezettségeket hordoz, melyekről az egyenlőség mit sem tud. A logikus gondolkodás képes-

---

307 Vivas, nagyra értékelve, hogy Weaver „kimond" olyan dolgokat, amelyeket a „jól nevelt liberális akadémiai nyáj" tagjai nem mernek, hiányolja, s joggal, hogy Weaver adós maradt a kultúra általa használt fogalmának egyértelmű meghatározásával (Vivas 1950, 78).

308 *„Equality is a disorganizing concept..."* (Weaver 1984, 42).

ségének elveszítését tanúsítja a szemében, hogy a francia forradalom az egyenlőséget és a testvériséget egymás mellé állította és összekapcsolta. A testvériség a másik ember felé fordít minket, míg az egyenlőség követelése önmagunk felé – így válik ez utóbbi az egoizmus egyik fontos tényezőjévé. Az organikus társadalmi rend alapja tehát Weavernél a hierarchia elvével jól összeférő testvériség, amely összekapcsolja a különféle pozíciójú részeket (i. m., 43).

A „nagy sztereoptikon"

De miként lehet közös cselekvésre bírni egy közösség tagjait akkor, ha nincsenek közös értékeik, ha eltérően gondolkodnak a legalapvetőbb dolgokról is? Weaver szerint az „elsődleges szintézis" felbomlása, a dezintegráció tendenciája szerte a nyugati világban mindenütt napirendre tűzte ezt a kérdést. Válaszként azonban csak mesterséges megoldások kerültek szóba, hiszen a politikusok és az üzletemberek kizárólag „a szervezettség minimumának a fenntartásában", saját pozícióik megőrzésében érdekeltek, nem pedig a lelkek megmentésében (i. m., 92). Kézenfekvő megoldásként merült fel a vallási tartalmától megfosztott – s ily módon a tudást a metafizikától elválasztó – iskolai oktatás, kiderült azonban, hogy hatékonyságban semmi sem versenyezhet bizonyos gondolatok naponkénti sulykolásával. Ennek kivitelezésére egy „csodálatos gépezetet" alkottak, a „nagy sztereoptikont" *(Great Stereopticon).* Ez pedig nem más, mint a sajtó, a film és a rádió együttese, amely meghatározott életmintákat közvetít azzal a szándékkal, hogy utánozzuk őket. Nyugaton valamennyien – írja Weaver – egy nagy nézőtéren ülünk, s megmondják nekünk, hogy mikor nevessünk, és mikor sírjunk (i. m., 93)… (A negyvenes évek második felében a

tévé tömeghatásával még nem foglalkozhatott, de következtetései minden bizonnyal ugyanazok lettek volna.)

A sajtó kapcsán egy igen „eretnek" kérdést is megfogalmaz: vajon osztatlan áldásnak tekinthető-e az írástudás széles körű elterjedése? Válaszul felidézi Theuth [Thot] egyiptomi isten történetét, aki több találmányát is Thamus király elé tárta azzal, hogy bocsássák őket az emberek rendelkezésére, ám az uralkodó az írás átadását elutasította, mondván, az alkalmas lenne a hamis tudás népszerűsítésére. A nyomtatott szóba vetett vak hit a modern újságírókat „orákulummá", mindentudó bölccsé tette a tömeg szemében. A sajtóból nyerhető információk azonban roppant félrevezetőek, ráadásul a sajtó arra törekszik, hogy – a látszattal ellentétben – minimalizálja a párbeszéd, a vita lehetőségét. A XX. század közepén még ismeretlen volt a *political correctness* fogalma, Weaver azonban előre látta a kialakulását, amikor ezt írta: „minden jel szerint egy olyan pont felé közeledünk, hogy ha egy kérdésre nem a szabványos választ adjuk, azt csaknem árulásnak tekintik" (i. m., 96).

Aligha meglepő, hogy a platóni ideatant kiindulópontjának tekintő Weaver a „nagy sztereoptikonban" Platón nevezetes barlanghasonlatának a megvalósulását látja. A barlang lebilincselt lakói nem láthatják a valóságot: az előttük levő falon csak a valóság árnyékait pillanthatják meg. Az emberek ugyanígy vannak azzal a képpel, amelyet a sajtó vetít eléjük: ezek csak árnyékképek. A láncokat, amelyek megakadályozzák az embereket fejük megfordításában, a „nagy sztereoptikon" urai tartják a kezükben, ők pedig arra törekednek, hogy a tömeg figyelme kizárólag a falra vetített árnyékokra, s ne a valóságra irányuljon (i. m., 108).

A „nagy sztereoptikon" által véghezvitt agymosás hatására a modern ember olyan lesz, mint a gazdag család elkényeztetett gyermeke, aki nem látja az összefüggést az erőfeszítések és a jutalmak között. Akarja a dolgokat, de ha azokért küzdenie kell, azt büntetésnek tekinti és felháborodik, hiszen minden fórumról azt hallja, hogy könnyen lehet boldogulni (i. m., 113). A modern ember anyagi tekintetben sokkal többel rendelkezik elődeinél, mégis

elégedetlen. Míg a „régebbi és egyszerűbb társadalmak" bőséget éreztek, vagyis úgy érezték, hogy mindenből megvan, ami kell nekik, a jóval gazdagabb modern társadalmak állandóan a „szűkösségre" panaszkodnak. A vágyak folytonos fokozása tehát nem boldogabb állapothoz vezet, csak neurózishoz – a modernitás összekapcsolása a neurotikus állapottal visszatérő gondolat Weaver írásaiban. A kényelem a modern élet egyik bálványozott vonásává válik, noha nyilvánvaló, jegyzi meg a saját életvezetésében meglehetősen puritán Weaver, hogy nincs összefüggés a komfort fokozata és egy civilizáció teljesítménye között. Sőt… A görögök például igencsak egyszerű körülmények között alkottak nagyot (i. m., 116–117). A modern ember az áldozatnak még a gondolatától is idegenkedik, és nem találja meg a fegyelem forrását – vonja le a következtetést.

Ennek kapcsán szólnunk kell Weaver felfogásának egyik sajátos vonásáról, a középosztállyal szembeni ellenszenvéről. (Ami, tegyük hozzá, az ötvenes évek végére már megenyhült, de 1948-as munkájában még igen erősen jelentkezett.) Ismeretes, hogy Arisztotelész a társadalomban a „középrétegeknek" tulajdonította a legnagyobb jelentőséget, s ebben a konzervatív szerzők zöme messzemenően egyetért vele; a „közepet" a helyes arányokkal, és a mértékletességgel, végső soron a jó fogalmával társítják. Weaver viszont negatív érzésekkel tekintett a középosztályra, amelyet szerinte az önelégültség jellemez. Ezt az attitűdöt e réteg biztonságos pozíciójával magyarázta, azzal, hogy az alatta és fölötte levők felfogják a „sokkhatásokat". Az alsóbb rétegeknek keményen kell küzdeniük a túlélésükért, és a felső osztály sem tudja elkerülni a nehéz döntéseket, mivel nagy felelősség nehezedik rá. A középosztály viszont „szereti a kényelmet, keveset kockáztat… és arra törekszik, hogy egy materialisztikus civilizációt hozzon létre…" (i. m., 37–38). Ennek az osztálynak szerinte csak konvenciói vannak, nem pedig eszméi; „inkább megmosdatott, mint tiszta" *(washed rather than clean).* Donald Davidsonnak írott egyik levelében így vélekedett erről:

„A burzsoá alatt az amerikai nyárspolgárt értem, azt a fajta személyt, aki szerint az a legnagyobb dolog az életben, ha birtokol egy Buick autót és kérkedik vele. Az a benyomásom, ez a lélek nélküli, kiszikkadt középosztály az, amely a legtöbbet tette a nem materiális érték fogalmának megsemmisítéséért." (Idézi: Malvasi, Mark G.: *Ideas Have Consequences and the Crisis of Modernity*; Smith III 1998, 69.)

A szöveg és az érvek kontextusából kiindulva feltételezhető, hogy Weaver a középosztály alatt azt a társadalmi csoportot értette, amely a bevett német disztinkciót alkalmazva *Besitzbürgertum*ként, nem pedig *Bildungsbürgertum*ként, vagyis a vagyonra, nem pedig a műveltségre alapozódó középrétegként határozható meg. Valószínűleg, noha erre nincs bizonyíték, befolyásolta őt Tocqueville is, aki az amerikai középosztályt a „középszerűség" nem éppen túl vonzó képviselőjeként ábrázolta az amerikai demokráciáról szóló elemzésében. A tudást ennek az osztálynak a kezében Weaver olyan hatalmi eszköznek látta, amely csak az étvágy kielégítését szolgálja – ez is a baconi filozófia „végső lezüllésének" a bizonyítéka volt a szemében. Az állam pedig, elveszítve minden mélyebb tartalmát, egy hatalmas és lélektelen bürokráciává vált, amely pusztán gazdasági kérdésekkel foglalkozik – összegezte a vázolt tendenciák következményét.

Mindezt összefüggésbe hozta azzal, hogy „a középkor szakított Platón etikájával, és Arisztotelész mellé állt."[309] Az utóbbi a *Politiká*ban az erényes életet a középút választásával és a szélsőségek kerülésével azonosította, ami azért volt hibás lépés szerinte, mert nem vette figyelembe az erények valódi természetét, vagyis azt, hogy az erényeknek nem válik a károkra, ha a közepesnél jóval nagyobb mértékben gyakorolják őket. Weaver nem volt katolikus, az episzkopális egyházhoz tartozott, ám szemléletére erős hatás-

309 *„The way was prepared when the Middle Ages abandoned the ethic of Plato for that of Aristotle"* (Weaver 1984, 119).

sal volt a katolikus történelemfelfogás – e ponton viszont mégis *expressis verbis* bírálta a római egyházat, azt állítva, hogy az Arisztotelészre építő tomista filozófia hatására elfordult a patrisztikus atyák szigorú moralitásától. „Platón építette Anglia katedrálisait, Arisztotelész az udvarházait…" – e párhuzammal érzékeltette álláspontját (i. m., 119).

Marion Montgomery, Georgia Egyetemének az agráriusok második generációjához tartozó neves neotomista professzora felhívja a figyelmet arra, hogy Weaver Platón melletti feltétlen elkötelezettsége bizonyos veszélyeket is tartogat. Ez az álláspont elfeledkezik ugyanis arról, hogy a nominalizmus már Ockham fellépése előtt is megfogalmazódott, s egyik első bírálója épp az Arisztotelészre építő Szent Tamás volt.[310] Montgomery szerint a képlet megfordítható: amellett is lehet érvelni, hogy a modernitás valójában épp a platóni idealizmust alkalmazta a saját céljaira, amikor egy olyan idealizmust alakított ki, amely, transzcendens tartalmától megfosztva, kizárólag az immanens szférára korlátozódott. Ezzel pedig „a feje tetejére állította a platonizmust". Weaver „túlságosan könnyen" fogadta el a platonizmust kiindulópontként, és nem értelmezte elég pontosan Arisztotelész erénytanát – állítja Montgomery, érvelésében támaszkodva a két jeles francia neotomistára, Étienne Gilsonra és Jacques Maritainre (Montgomery: *Consequences in the Provinces: Ideas Have Consequences Fifty Years After*; Smith III 1998, 184–185).

SZÁZADVÉG Alapítvány

[310] Szent Tamás az úgynevezett „mérsékelt realizmus" álláspontját foglalta el az univerzáliavitában. (Az általános benne rejlik az egyes dolgokban, s azok lényegét alkotja; *„universalia in re"*.)

Szemantika és apagyilkosság

A kiváló íráskészségű s a retorika etikájáról nagy sikerű könyvet is publikáló Weaver (*Ethics of Rhetoric*, 1953) egyik fontos megállapítása, hogy a világ rendezettségét biztosító formák elleni modernista támadás kiterjedt a társadalmi diskurzust lehetővé tevő nyelvre is. A nyelvben egy „isteni" elem is jelen van – ez magyarázza azt az ősi tapasztalatot, hogy a nyelv feletti uralom a dolgok feletti uralmat is jelenti. Valójában az oktatás sem irányul másra, mint hogy megtanuljuk helyesen megnevezni a dolgokat. A „metafizikai közösség" léte függ attól, hogy az emberek szót értenek-e egymással (i. m., 148). Egy korszakról így roppant sokat mond el az, hogy miként tekint a nyelvre: vajon a transzcendens valósághoz vezető hídként szemléli-e, avagy csak olyan gyakorlati eszköznek, „fikciók együttesének" tartja, amely a napi ügyek intézésére szolgál.

A nominalizmus következményeinek a nyelv is áldozatul esett. A XX. században kibontakozó szemantika tudománya – amelyről Weaver úgy vélte, hogy az „a nominalizmus szélsőséges kinövése" – azért akarja szerinte szétzúzni a nyelv kialakult formáit, a „legkisebb alkotóelemekre bontás" jegyében és ürügyén, hogy a szavakat megfossza „autonóm erejüktől", a bennük foglalt „univerzális" tartalomtól. A cél annak az elfogadtatása, hogy a nyelv nem az igazság fogalmait fejezi ki, hanem csak szubjektív érzeteket. „Minden értelmes beszéd tökéletes megsemmisítése az, ha minden egyes dolgot a többitől valamennyitől elszigetelünk, mert az értelmes beszéd éppen a formáknak egymással való összekapcsolása révén jött létre"– mondja Platón *A szofistá*ban, Weaver pedig úgy látta, hogy a nominalizmus a nyelv területén is ugyanazt az „atomizációt" szeretné végrehajtani, amit a társadalmi lét egyéb szféráiban tett![311] Nem cso-

[311] Platón 1984a, 1201–1202. Bár Weaver *expressis verbis* nem utal erre, nyilvánvaló, hogy a legnagyobb hatással a nyelvfilozófiában is Platón volt rá, aki a nyelvek és

da, jegyzi meg szarkasztikusan Weaver, hogy e törekvés támogatói maguk is elismerik, a szemantika tudománya „előnyös" az egalitárius demokrácia számára.[312] A szavak az eszméket képviselik, ők viszont konkrét dolgokat akarnak a szavak helyére állítani – a Platónt követő déli gondolkodó olvasatában ez mindennél meggyőzőbben bizonyítja a társadalmi dezintegráció előrehaladását. Valójában a nyelv kialakult formáiban nem lenne szabad akadályt látni, hiszen a nyelv „az egyetemes memória nagy raktára", amely nem bebörtönzéssel fenyeget minket, hanem, ellenkezőleg, védőhálót alkot, és segít nekünk abban, hogy „egy olyan jelentéshez is eljussunk, amely túlmutat a közvetlen jelentésén".[313] Nincs tehát sürgősebb feladat a szavak rehabilitációjánál – vélte; életrajzírója, Young is hangsúlyozza, hogy írásaival és tanárként is következetesen a „szavak prostituálása" ellen küzdött (Young 1995, 6–9).

Voegelin számára az isteni alapoktól való elfordulás elvezet a *Gottesmord*hoz, „Isten meggyilkolásához", vagyis addig a törekvésig, hogy az ember önmagát állítsa Isten helyére. Weaver „apagyilkosságról" beszél: a modernitás apagyilkossá vált, amikor fegyverrel támadt mindarra, amit a „felmenői" gyermeki tisztelettel öveztek. Igaz, a modern ember nincs tisztában a bűnével, sőt, büszke a tettére, de ez nem változtat az „apagyilkosság" tényén. A modernitás álláspontjában az az egoizmus jelenik meg, amelynek kö-

---

a dolgok kapcsolatának kérdését a *Kratülosz* dialógusban tárgyalja a legalaposabban. Itt olvashatjuk tőle a Weaver kiindulópontját is meghatározó alapvetést: „Ez a Kratülosz azt állítja, Szókratész, hogy minden dolognak *természettől fogva* van helyes, valódi neve, és hogy a név nem az, amivel az emberek a dolgokat valamiféle hangot adva *megegyezés alapján*, konvencionálisan jelölik, hanem hogy van a neveknek valami természetes helyessége, valódisága…" Platón: *Kratülosz* (uő 1984b, 727). A platóni nyelvfilozófiához részletesebben lásd: Kelemen 2000, 29–36.

312 Weaver 1984, 154. Bírálatának közvetlen célpontja a neves nyelvész és szenátor, a japán származású Samuel Ichiye Hayakawa (1906–1992), a modern szemantika elméletében fontos szerepet játszó *Language in Action* (1941) című munka szerzője volt.

313 *„Aiding us to get at a meaning beyond present meaning"* (i. m., 158).

vetkeztében az ember már nem hajlandó elismerni semminek sem a jogos létét, ha az nem az ő szándékából fakad. Nem adja meg a múltnak azt, ami jár neki – holott másunk sincs, csak a múltunk. S nem adja meg a többi embernek sem azt, ami nekik jár – mindenekelőtt az, hogy a tőlünk különbözőek, sőt a velünk szemben állók létét is elfogadjuk.[314] Ez a beállítódás két embertípusnak elfogadhatatlan: egyrészt a barbárnak, aki megsemmisítené mindazt, ami tőle különbözik, másrészt pedig a modern neurotikusnak, aki mindig másokat akar irányítani, mert saját maga irányítására képtelen.

Vajon lehetséges-e még az eszmék s a bennük foglalt értékek tiszteletének a helyreállítása? Visszanyerhető-e a valóság helyes értelmezése? A szokványos válasz az, hogy „az idő kerekét nem lehet visszafelé forgatni". E megközelítés azonban azt tükrözi, mutat rá Weaver, hogy a modern ember „a pillanat foglya". Allen Tate fejti ki az Új provincializmus című, 1945 tavaszán írott esszéjében: nem a régi Dél gondolkodása provinciális, hanem a modern ember válik végtelenül „provinciálissá" azzal, hogy a látóköre kizárólag a jelen pillanatára szűkül le (Tate 1968, 535–546)… Hasonló gondolatmenetet követve Weaver megállapítja: a modernizmus lényege a provincializmus, mert csak egyetlen idősíkon, a jelenben gondolkodik. Aki hisz az igazságban, meg van győződve arról, hogy a legmagasabb rendű értékeket nem érinti az idő múlása. Az értékek felé fordulás nem „időutazás", hanem „a dolgok középpontjához" való visszatérés. A dolgoknak ugyanis szükségszerűen van egy középpontjuk *(there is a center of things)*, s „a modern dezintegráció minden egyes vonása menekülés a perifériára" (Weaver 1984, 52–53). A modern tudat talán legfájdalmasabb élménye e középpont elveszítése.

---

[314] „A tudás megfegyelmezi egoizmusunkat annyira, hogy mások létének a realitását is elfogadjuk" *(„Knowledge disciplines egotism so that one credits the reality of other selves")* (i. m., 175).

A Dél platonizmusa

Weaver „kvintesszenciálisan" platóni szellemiségű megállapítása, hogy ha a nominalizmus zsákutcájából ki akarunk jutni, akkor „az első jó lépésnek annak kell lennie, hogy gondolkodásunkban szétválasztjuk a materiális és a transzcendens szférát", mert e dualizmus nélkül sohasem tudunk előbbre jutni.[315] Az egész nyugati világnak meg kell oldania e feladatot; Amerikában szerinte a Dél hagyományos értékei kínálják a legtöbb reményt a nominalizmussal való szembefordulásra. Természetesen nem „a holdfény és a magnólia" szentimentális déli romantikája jelentkezik nála; a nosztalgikus szemléletmód kevés embertől állt távolabb, mint tőle. Úgy ítélte meg, hogy – „Amerika mostohagyermekeként" – a Dél őrizte meg a legtöbbet a platóni hagyományból.

A fentebb már idézett East joggal mutat rá: első pillantásra paradoxnak tűnhet, hogy Weaver épp az USA azon részétől remélte a szellemi megújulást, amelyet az amerikai közgondolkodás a leginkább elmaradottnak, „provinciálisnak" tartott. Valójában azonban ebben nincs ellentmondás: az ő megközelítésében a Délt épp azért minősítették provinciálisnak, mert itt voltak a legmélyebbek a platóni hagyomány gyökerei (East 1995, 181). Weaver is osztotta a déli agráriusok azon meggyőződését, hogy az ő civilizációjuk, az Északéval ellentétben, kifejezetten „európai" jellegű – olyan, amely a platóni dualista szemléletből sokat megőrzött. Még 1957-ben is azt írta, hogy a kortárs Délen továbbra is erős hagyománya van „a klasszikus keresztény-középkori szintézisnek" (Weaver 1957, 50). E gondolkodásmód a „valóság struktúrájában" megkülönböztetett szerepet tulajdonított az eszméknek és az elvont, gazdasági haszonnal nem járó értékeknek. A régi Dél szerinte a magán-

---

315 *„The first positive step must be a driving afresh of the wedge between the material and the transcendental"* (i. m., 130–131).

tulajdonról is helyes felfogást alakított ki – márpedig Weaver épp az „igazi" magántulajdonban látta „az utolsó metafizikai jogot". (Metafizikai, mert független bármiféle hasznossági kritériumtól.) Ez pedig a déli agráriusok által lelkesen felkarolt, Chesterton és a „disztributisták" által jótékony hatásúnak tekintett „kistulajdon" volt, a tulajdonnak az a formája, amely – a részvényekben megtestesülő absztrakt tulajdonnal éles ellentétben – „megőrzi azonosságát az egyénnel".[316]

A déli tradíciót elemző írásai példákat felsorakoztatva hangsúlyozzák, hogy a szilárd vallási alapon álló Délen sokkal mélyebben élt az emberekben az eredendő bűn eszméje, s ezzel összefüggésben még nem veszett ki teljesen a jó és a rossz megkülönböztetésének a képessége. A Dél nem választott hamis isteneket magának, s a modern tudományt sem tekintette soha messiásnak. A nominalizmus szinte mindenütt megfosztotta az iparosodott világot a „dolgok középpontjától", ám a Délnek – Amerikában egyedül! – megmaradt a „középpontja". A déli kultúra Weaver szavaival „a középpont felé irányuló centripetális orientációt mutatja; ez minden magaskultúrára jellemző" – ezért lehet szerinte a Délről mint fogalomról beszélni, ezért van önálló tartalma a „déli"jelzőnek. Itt tiszteletben tartották a hierarchia elvét, és – ez különösen sokat jelentett a szemében – a tragédia jelenvalóságát is másként élték meg. A Délnek ugyanis bőven kijutott a vereségből és a tragédiákból – e meggyőződésében egyébként a legtöbb déli gondolkodó osztozott. Így viszont a Dél mentes maradt attól a „hisztérikus optimizmustól", amely a modern Nyugatot rabul ejtette, s amely mindaddig uralkodni fog, „amíg a világ nem ismeri el a tragédia

316 *„The property which we defend as an anchorage keeps its identity with the individual"* (Weaver 1984, 133). Ezt a „nagytulajdon-ellenes" felfogást képviselte az agráriusok kapcsán említett, Tate és Agar által 1937-ben, Ransom közreműködésével szerkesztett kötet is, a *Ki birtokolja Amerikát*?.

létezését, a tragédia létezését pedig mindaddig nem ismerheti el, amíg nem tud különbséget tenni a jó és a rossz között."[317]

Örökségét a déli hagyomány iránt ugyancsak maximálisan elkötelezett, számos könyvet és tanulmányt jegyző Melvin E. Bradford (1934–1993) vitte tovább, aki Davidson hallgatója volt a Vanderbilt Egyetemen, és később a Dallasi Egyetem professzora lett.[318] Az ezredfordulóra már egy önálló tudományos „iparág" is kialakult Weaverről *(„Weaver industry")*, noha kisebb, mint a „Strauss- és Voegelin-iparág" (Nash: *The Influence of Ideas Have Consequences on the Conservative Intellectual Movement in America*; Smith III 1998, 83). Érdemes tehát feltennünk a kérdést, hogy milyen vonatkozásokban járult hozzá Weaver életműve az amerikai konzervatív gondolkodás fejlődéséhez a XX. század második felében.

Hosszú távú hatásának legjelentősebb mozzanatát Nash úgy fogalmazta meg, hogy a modernitás és a kulturális hanyatlás összekapcsolásával „a háború utáni jobboldal szellemi horizontját drámai mértékben kibővítette" (i. m., 93). Weaver munkássága azt sugallta, hogy a Nyugat válsága nem gazdasági vagy politikai, hanem alapvetően civilizációs jellegű: az értékek téves megválasztásának az eredménye. A nyugati gondolkodás főárama a modern civilizációt a „sötét" középkorból való kiemelkedés diadalmas történeteként értékelte, Weaver viszont megfordította ezt. Szerinte épp a középkor volt az, amely „viszonylag világosan érzékelte a valóságot", s e szemlélet elutasításával kezdődött a hanyatlás (i. m., 96). Akárcsak Voegelin négy évvel később megjelent munkája, *A politika új tudománya*, az *Eszméknek következményeik vannak* is egy

---

317 *„Hysterical optimism will prevail until the world again admits the existence of tragedy, and it cannot admit the existence of tragedy until it again distinguishes between good and evil"* (i. m., 11).

318 Bradfordot Ronald Reagan 1980-ban a *National Endowment for the Humanities* alapítvány elnökévé jelölte, de *A reakciós imperativus (The Reactionary Imperative)* című kötet szerzőjét a liberális szemléletű társadalomtudomány képviselői szinte azonnal megbuktatták.

olyan új paradigma mellett állt ki, amelyben a modernitást kibontakoztató események a Nyugat hanyatlásának állomásaivá váltak. Weaver tehát megerősítette azt a régi konzervatív meggyőződést, hogy a történelem hajtóerejét nem a gazdasági vagy technikai tényezők, s nem is az osztályharcok, hanem az eszmék biztosítják. S ebben viszont burkoltan az az ígéret is benne volt, hogy ha a „világról alkotott meghamisított képünket" megváltoztatjuk és helyes eszmékre alapozzuk, a világunkat is módosíthatjuk. Mert Weaver azt vallotta – a költő T. S. Eliottal egyetértve –, hogy nincsenek örökre elvesztett ügyek, hiszen örökre megnyert ügyek sincsenek…

SZÁZADVÉG Alapítvány

XVII. Metternich versus McCarthy: Viereck „új konzervativizmusa”

Az 1945 után gyorsan kibontakozó hidegháború nemcsak a nemzetközi kapcsolatok új, bipoláris rendszerére nyomta rá a bélyegét, hanem az amerikai politikai gondolkodást is mélyen érintette. A Vörös Hadsereg által megszállt közép-európai országok demokratikus erőinek brutális elnyomása, az 1948-as berlini blokád, majd pedig a koreai háború kirobbanása 1950-ben az amerikai jobboldalt kül- és belpolitikai téren egyaránt offenzív fellépésre ösztönözte.[319] A külpolitikában a keményvonalas republikánusok élesen bírálták a Roosevelt helyére lépett Harry Truman elnököt azzal, hogy nem lép fel elég erélyesen az oroszokkal szemben, és a szemére hányták, hogy a sorsára hagyta Lengyelországot a többi közép-európai állammal együtt. Elmarasztalták a George Kennan által kidolgozott stratégiát, amely pusztán a szovjet terjeszkedés „feltartóztatására” *(containment)* irányult, s tudomásul vette Moszkva addig megszerzett kelet- és közép-európai pozícióit. Ennél többet követeltek. Az ő álláspontjukat fogalmazta meg a hidegháború befolyásos publicistája és történésze, William Chamberlin, amikor a szovjet rendszer mielőbbi megbuktatását sürgette (*Beyond Containment*, 1953), és a trockistából konzervatívvá vált James Burnham is *Feltartóztatás vagy felszabadítás?* (*Containment or Liberation?*, 1953) című könyvében.

---

319 Részletesebben lásd: Ambrose 1993, 75–126; Magyarics 2008, 90–94.

Kémek és „boszorkányüldözők": McCarthy kampánya

A külpolitika terén talán mégis kisebb különbség mutatkozott a két párt között, mint a belpolitikában, amelyben a republikánusok konzervatív csoportja Robert Taft szenátor irányításával erőteljes kísérletet tett a roosevelti *New Deal* és a Truman nevéhez kötődő *Fair Deal* intézkedéseinek a felszámolására. A Gottfried által „az *Old Right* természetes vezetőjeként" aposztrofált Taft és hívei a demokrata elnökök tevékenységét úgy értékelték ugyanis, hogy az a szabadság kárára igyekszik az egyenlőséget érvényesíteni (Gottfried 1993, 4). A konzervatívok törekvése azonban nem járt eredménnyel, és nem tudták elérni azt sem, hogy 1952-ben a republikánusok a hozzájuk közel álló Taftot, és ne a világháborúban nagy tekintélyt szerzett tábornokot, Dwight David Eisenhowert jelöljék elnöknek. A pragmatikus extábornok, akinek 1952-ben és 1956-ban egyaránt sikerült legyőznie a demokraták jelöltjét, Adlai Stevensont, nem tartozott a konzervatívok szűkebb köréhez; elfogadta a Roosevelt és Truman által kialakított *status quo*-t, a külügyek terén pedig igyekezett mérsékelni külügyminiszterének, a „vasfüggöny felhúzását" ígérő John Foster Dullesnak a harciasságát.

A két világrendszer közötti konfliktus belpolitikai vetületeként a képviselőház Amerika-ellenes tevékenységet vizsgáló bizottsága nagy buzgalommal kezdte keresni a belső felforgatókat. A drámai fordulatra 1948-ban került sor, amikor a *Time* egyik szerkesztője, Whittaker Chambers a bizottság előtt bevallotta, hogy nemcsak a Kommunista Párt tagja volt, hanem a Szovjetunió javára kémkedett – és orosz kémként minősítette a külügyminisztérium egyik magas beosztású munkatársát, a Rooseveltet Jaltába elkísérő Alger Hisst. Az amerikai közvélemény két táborra szakadt – a liberális oldal kiállt a vádat tagadó, liberális elkötelezettségéről ismert Hiss mellett. (Akiről később bebizonyosodott, hogy valóban kémkedett.) A republikánus jobboldal viszont Hiss ügyében a demokrata kor-

mányzás lazaságának és a kommunista beszivárgás sikerességének a bizonyítékát látta, s Chambers 1952-ben megjelentetett leleplező könyvét, a *Tanú*t *(Witness)* nagy ovációval fogadta. A munka, amely inkább érzelmi, mint intellektuális téren bizonyult hatásosnak, azt „üzente", hogy az amerikai liberalizmus sok szállal kapcsolódik a kommunista mozgalomhoz.[320] A „megtérő" Chambers példáját számos értelmiségi követte, köztük a „menedzseri forradalom" koncepcióját kidolgozó James Burnham és az ugyancsak kommunistaként indult, már idézett s a konzervatív mozgalomban fontos szerephez jutó Frank S. Meyer.[321] Ekkor szakított a baloldallal a híres író, John Dos Passos is. Nem túlzás azt állítani, hogy az antikommunizmus a háború utáni konzervatív gondolkodás egyik legfontosabb formáló tényezője, amelynek Gottfried értelmezésében egy „metafizikai dimenziója" is volt (Gottfried 1993, 12).

1950-ben az atombomba titkának kiszivárogtatásával vádolva letartóztatták, majd három év múlva ki is végezték a Rosenberg házaspárt. 1950 januárjának végén Hisst öt év börtönre ítélték. Ebben az atmoszférában, februárban indította el a wisconsini republikánus szenátor, Joseph McCarthy elhíresült „boszorkányüldöző" hadjáratát a rejtőzködő kommunisták előkerítésére. Először a külügyminisztérium alkalmazottai körében kereste az ügynököket, később már a hollywoodi színészek és forgatókönyvírók között is „gyanús" elemeket vélt találni. A kongresszus által elfogadott, a kommunisták foglalkoztatását megtiltó, McCarran-féle belbiztonsági törvény, amelyet az elnök sikertelenül próbált vétójával meghiúsítani, nagy lökést adott McCarthy kampányának. A politikai *paranoia* egy sajátos formájává váló mccarthyzmus megkérdőjelez-

---

320 Az ötvenes évek első felében kulcsszerepet játszó Chambers pályafutásának és hatásának alapos feldolgozása: Tanenhaus 1998.

321 Részletesebben lásd Nash 2006, 138–150. Találóan írja Békés Márton: „Az amerikai konzervativizmus megújulásának belső forrása mindig kétféle volt: egyfelől generációs jellegű, másfelől a »másik oldalon« állók átállásából fakadt" (Békés 2013, 54).

hető módszereket alkalmazva néhány ügynököt lebuktatott ugyan, ám számos embert felelőtlenül rágalmazott meg – végül Dwight Eisenhower kormányát is. Ez aztán elvezetett McCarthy politikai bukásához 1954 végén, amikor a szenátus elmarasztalta őt, de a felszított indulatok még sokáig nem csillapodtak le (részletesebben: Sellers–May–McMillen 1995, 345–348). E történelmi háttér ismerete szükséges a konzervatívok útkeresésének a megértéséhez.

Az „új konzervativizmus" alapvetése

A konzervatív reneszánszban meghatározó szerepet töltött be a később elszigetelődött Peter Viereck (1916–2006), aki a konzervativizmus megújításának, az „új konzervativizmus" kialakításának szükségességét az elsők között hirdette meg. Niebuhrhoz hasonlóan ő is német bevándorló családban született, a Harvardon szerzett történészdiplomát 1939-ben, s ugyanitt 1942-ben PhD fokozatot, de költőként is befutott, olyannyira, hogy 1949-ben Pulitzer-díjat kapott a verseiért. Szellemi pályafutásának alakulása minden bizonnyal elválaszthatatlan attól a körülménytől, hogy az apja nemcsak szimpatizált a nemzetiszocialista Németországgal, hanem propagandát is folytatott mellette, amiért a háború alatt bebörtönözték. Peter Viereck viszont az amerikai hadseregben harcolt Hitler ellen, és minden művében hangsúlyozottan törekedett arra, hogy elhatárolja magát apja nézeteitől, élesen elutasítva a totalitarizmus mindenféle változatát. 1948-ban a jó nevű Mount Holyoke College (Massachusetts) oktatója lett, ahol aztán csaknem ötven évig, egészen a visszavonulásáig tanított történelmet; idősebb korában már csak szépirodalommal foglalkozott.

Első publikációját, a doktori disszertációjának alapjául szolgáló *Metapolitikát* (*Metapolitics. From the Romantics to Hitler,* 1941) a náciz-

mus kulturális gyökereiről írta. 1949-ben jelentette meg máig legismertebb művét, a konzervatív reneszánsznak erős szellemi lökést adó *Újragondolt konzervativizmust (Conservatism Revisited)*. Ebben összefoglalta a konzervativizmusról alkotott felfogását – és keményen bírálta azokat a konzervatívokat, akik támogatták McCarthy „gondolatrendőrségét". A mccarthyzmus kemény elmarasztalása azonban nem a kommunizmussal való rejtett rokonszenvből fakadt, s ezt egyértelművé is tette 1953-ban publikált munkájában, melynek *Az értelmiségiek szégyene és dicsősége (The Shame and Glory of the Intellectuals)* címet adta. Ebben a határozott antikommunista kiállást kérte számon az amerikai értelmiségtől, s szólt arról, hogy mit tart az értelmiség igazi feladatának. 1956-ban jelent meg *A nem alkalmazkodó ember (The Unadjusted Man)* című, kissé egyenetlen színvonalú műve: ennek egynéhány fejezete mélyenszántó gondolatokat fogalmaz meg, a kortárs konzervatív gondolkodás elemzése viszont erősen részrehajló, bár kétségkívül vannak benne figyelemre méltó megállapítások. Az alábbiakban az említett kulcsművek alapján próbáljuk rekonstruálni konzervativizmusfelfogását, de jegyezzük meg, hogy egy sikeres, számos egyetemi kurzuson használt konzervativizmustörténeti szöveggyűjteményt is szerkesztett *Konzervatív gondolkodók John Adamstől Winston Churchillig (Conservative Thinkers: from John Adams to Winston Churchill)* címmel.

A „sekélyes jómód" éveiben a konzervatívoknak az a feladatuk, hogy világos különbséget tegyenek az érték és az ár, a bölcsesség és az okosság, a boldogság és a hedonizmus között – állapította meg 1949-es művében Viereck. Ebben – saját szavai szerint – arra a kérdésre kereste a feleletet, hogy milyen értékek szerint lehet élni a világháború után kialakuló „fogyasztói társadalomban".[322] Ezen értékeket a konzervativizmusban találta meg, de vajon mit jelentett számára a konzervativizmus? E kérdés annál is inkább jogos, mert a konzervatív reneszánsz kibontakozásakor, a negyvenes évek vé-

322 A 2005-ös kiadást használtam: Viereck 2005, 72.

gén és az ötvenes évek első felében az egyetemi világban még a baloldali-liberális szemlélet uralkodott, s a „konzervatív" minősítés egyértelműen pejoratív tartalmúnak számított.

Viereck abból indult ki, hogy e jelző elutasítottságának a megszüntetéséhez a konzervatív gondolkodás középpontjába a nyugati civilizáció „humánus és etikai értékeit kell állítani". Meggyőződése szerint a brit konzervativizmussal ellentétben az amerikai mindenekelőtt kulturális és etikai jellegű, s így az „értékek újrafelfedezésére" kell törekednie.[323] Egy másik helyütt ezt így fogalmazta meg: ma már nem az arisztokrata osztály, hanem az arisztokratikus szellem az értékes, „az arisztokratikus szellem amerikai formája pedig nem politikai vagy gazdasági, hanem kulturális". Az amerikai konzervativizmus így, noha kapcsolódik a politikához, mindenekelőtt kulturális tartalmú.[324] E kulturális alapú konzervativizmusra hárul az a népszerűtlen, ám megkerülhetetlen feladat, hogy értékelje Amerikának az anyagi szférában elért látványos sikereit – vagyis hogy kiszámítsa „a haladásért fizetett árat". A konzervativizmus így nézve „spirituális aritmetika".

E megállapítások már érzékeltetik, hogy Viereck határozottan szembehelyezkedett az amerikai konzervativizmus gazdaságcentrikus hagyományával. Abból indult ki, hogy a konzervativizmus nem jelentheti a manchesteri *laissez faire* szemlélet képviseletét, s egyesek gazdasági kiváltságainak a védelmét. A XX. században szerinte a kulturális, nem pedig a gazdasági konzervativizmus a legalkalmasabb arra, hogy egy „szabad és józan" társadalom eszmei alapjaként szolgáljon. Ebből kiindulva egészen addig a felvetésig eljutott, hogy a konzervativizmus ügyét el kellene venni azoktól, akik magukat konzervatívnak nevezik Amerikában.

---

323 *Az értelmiségiek szégyene és dicsősége* 1965-ös kiadását használtam:: Viereck 1965, 248.

324 *„Thus American conservatism, though certainly overlapping with politics, is primarily a cultural movement"* (Viereck 1962, 40).

A harmincas években Edmund Wilson, azon keseregve, hogy hatalmas a különbség a kommunista eszmék és a szovjet gyakorlat között, azért könyörgött, hogy a kommunizmust vegyék el a kommunistáktól – erre az analógiára utalva javasolja Viereck, hogy a konzervativizmust el kellene venni a „rossz", azaz a „kizárólag a gazdaságra figyelő" konzervatívoktól.[325]

Szakított Viereck az amerikai konzervativizmus szociálpolitikai hagyományaival is. Arra az álláspontra helyezkedett ugyanis, hogy „az ipari forradalom óta a konzervativizmus nem igazolható, és nem is lehet hatékony anélkül, hogy gyökereket eresztene a gyárakban és a szakszervezetekben". Vagyis, más szavakkal, anélkül, hogy az „alsóbb osztályokat" is érdekeltté tennék benne. E tekintetben állandó hivatkozási alapja Disraeli szociális konzervativizmusa. Sokan állítják ugyan, fejti ki, hogy a humánus szociális reformok beleütköznek a *laissez faire* gazdaság elveibe, de ez nem tekinthető „komoly morális akadálynak". „A szociális reform nem azonos az egalitarizmussal" – szögezi le elvi éllel. E gondolati háttérrel függ össze, hogy Viereck támogatta Roosevelt elnök *New Deal* programját. Amint fentebb már érzékeltetni próbáltuk, az állásfoglalás ebben a kérdésben valóságos vízválasztónak számított az amerikai politikában, s konzervatív oldalról a támogatást sokan „kriptovörösnek" minősítették. A politikai szereplők attitűdjeit kortársként regisztráló Rossiter egyenesen úgy vélte, hogy tulajdonképpen a Roosevelt-ellenesség volt a jobboldali-konzervatív csoportok legfőbb összetartó ereje (Rossiter 1962, 165). Viereck szerint viszont a *New Deal* valójában „kriptokonzervatív" volt, ugyanis rejtett, de egyértelmű módon éppen hogy a rendszert stabilizálta

[325] *„Take conservatism away from the wrong – the solely economics-minded – conservatives"* (Viereck 1965, 251). E követelésével nem tette magát népszerűvé a *„laissez faire* konzervatívok" régi gárdájának körében.

a potenciális forradalmi-felforgató indulatokkal szemben.[326] Érvelésében kétségtelenül volt logika, állásfoglalását mégsem bocsátották meg neki konzervatív oldalról.

Az állam beavatkozásának természetesen Viereck szerint is határokat kell szabni. Ennek kapcsán dolgozta ki a *Statist Line*, vagyis az „etatista vonal" fogalmát. Ez alatt azt a pontot értette, amelyen túl a szociális indíttatású politika kisebb mértékben növeli az egzisztenciális biztonságot, mint amennyit elvesz a szabadságból. Ez az a vonal, amelyet a konzervatív soha nem léphet túl (Viereck 2005, 75)! E vonal konkrét kijelölésével azonban ő is adós maradt…

A mérséklet dicsérete

A *par excellence* konzervatív elvet Viereck az arányok és mértékek tiszteletben tartásában látta, az önkorlátozással és a dolgok lényegét megőrző reformok elfogadásával együtt. „A konzervatív *per definitionem* mindenben mérsékelt" – emelte ki az *Újragondolt konzervativizmus*ban.[327] Az arányok figyelembevételének szándéka vezette őt akkor is, amikor – a konzervatívok többségétől ismét csak eltérően – úgy ítélte meg, hogy történelmileg a radikalizmusnak is volt haszna: a múltban, a *laissez faire* uralkodása alatt a baloldal fellépése sokat segített a társadalmi bajok orvoslásában. A XX. század közepére viszont egyrészt mindenütt megerősödtek az etatista tendenciák, másrészt pedig „az egész világ egy szürrealista fest-

[326] Viereck 1965, 268–271. A konzervatívok túlnyomó többsége felettébb nehezményezte, hogy Viereck a *New Deal* elfogadását a „helyes" (burke-i) konzervativizmus melletti kiállás feltételévé tette.

[327] *„The conservative is by definition moderate in all things"* (i. m., 75).

ménnyé vált", ezért úgy látta, hogy mindenekelőtt konzervatív elvekre van szükség (Viereck 1965, 246–247). Méghozzá olyanokra, amelyek az ipari forradalom által háttérbe szorított értékekre építenek. Ezzel összefüggésben saját magát is az „értékek konzerválójaként", vagyis „értékkonzervatívként" határozta meg.[328] A modern Amerika igazi hőse az ő számára a „nem alkalmazkodó ember" *(unadjusted man),* akit a „túlalkalmazkodó emberrel" *(overadjusted man)* állít szembe. A „nem alkalmazkodó ember" alatt természetesen nem az együttélés normáit önkényesen felrúgó anarchistát érti, hanem azt, aki bátran szembefordul a korszellemmel, a divat szabta magatartásformákkal, és nem a közvélemény elvárásaihoz, hanem a nyugati civilizáció egyetemes értékeihez igazodik (Viereck 1962, 4–7). Nem az a kérdés ugyanis, hogy kell-e alkalmazkodnunk, hanem az, hogy mihez alkalmazkodunk – figyelmeztet joggal. Amiként a formalizmus elutasítása sem jelenti a formák elutasítását a költészetben, úgy a konzervativizmus sem azonosítható a konformitással.

A „túlalkalmazkodó emberből" lesz a „tömegember" – korunk barbárja. A XX. század közepén már nem az fenyeget – írja –, hogy a barbárok betörnek a civilizációnkba, mert a barbárok – vagyis a „tömegemberek" *(mass-men)* – már bent vannak; az inváziójuk belülről fenyeget. (Hasonló következtetésre jutott Weaver is.) Közülük sokan vagyonnal és szaktudással is rendelkeznek; „magas IQ-jú Neander-völgyiek". Közös vonásuk, hogy valamennyien azt vallják, a cél szentesíti az eszközt, s egyetértenek Goebbelsszel: „Nem az számít, kinek van igaza, hanem az, hogy ki nyer." Viereck osztja Babbittnek Rousseau-ról alkotott negatív véleményét, és megállapítja: a francia gondolkodónak az ember természetes jóságáról alkotott naiv tézise a XX. századra a tömegbe vetett vak hitté

---

328 Erre alapozva sorolta Charles Dunn és David Woodard Vierecket egyértelműen a tradicionalista konzervatívok közé a konzervatív gondolkodás történetéről írott művükben (Dunn–Woodard 1991, 111).

változott, és a totalitarizmushoz vezetett. A náci radikálisok a Nemes Vadembert a faji alapon meghatározott *Volk*kal azonosították, a marxisták pedig a gazdasági alapon meghatározott proletárral. Az emberi természetet illúzióktól mentesen szemlélő konzervativizmust viszont úgy jellemzi, igen szellemesen, mint az eredendő bűn politikai szekularizációját.[329]

Viereck szemléletének egyik sarokpontja az eszmék rendkívüli szerepébe vetett hit – ez szorosan összefüggött a kultúra elsőbbségéről vallott felfogásával. A történelmet az értékeinkről alkotott eszmék alakítják, nem pedig a gazdaság tényezői – hangsúlyozza (Viereck 2005, 78). Marx például hatásosan érvelt a gazdaság fontossága mellett, de valójában nem arról van szó, mutat rá, hogy a gazdaság határozza meg a történelmet, hanem arról, hogy a gazdaság determináló hatásáról alkotott eszme – bizonyos ideig – érdemben befolyásolta a történelem menetét. Hamis a „kenyér kontra erkölcsi értékek" gyakran felhozott ellentéte is. A materialista szerint előbb jön a kenyér, s csak utána az értékek, ám csak akkor lenne igaza, ha egy déltengeri hajótöröttről lenne szó, aki a természetből szerzi meg magának a „kenyerét". Egy közösségben viszont a kenyeret szervezett munkamegosztás révén állítják elő, a termelés rendszerét pedig az elfogadott értékek alakítják ki. Viereck külön is felhívja a figyelmet arra, hogy az anyagi célokat – paradox módon – nem a materiális értékek előtérbe állításával tudjuk hatékonyan elérni, hanem kizárólag „az élet idealisztikus értelmezésével". A világnak tehát rá kell ébrednie „az antiökonomikus filozófia gazdasági szükségességére".[330]

329 *„The political secularization of the doctrine of original sin"* (Viereck 2005, 81).

330 *„The economic necessity of anti-economic philosophy"* (i. m., 79).

Metternich mint elv

Egy politikai filozófia talán akkor ragadható meg a legjobban, ha egy történelmi személyhez kötjük. A Viereck által kívánatosnak tartott konzervativizmus szimbóluma Klemens von Metternich, a Habsburg Birodalom nagy hatalmú kancellárja és külügyminisztere, a Szent Szövetség eszméjének legnagyobb befolyású támogatója volt – aki viszont sokak szemében épp a konzervativizmus legroszszabb oldalát testesítette meg. Viereck olvasatában Metternich egy „elvet" is jelentett – egy olyat, amelyre a világnak a XX. században még nagyobb szüksége volt, mint a XIX. században. E sorok szerzője szerint ez az elv röviden „konzervatív internacionalizmusnak" nevezhető.[331]

Viereck a konzervatívok túlnyomó többségétől erősen eltérő felfogást képviselt a nemzet eszméjének ügyében is, amikor azt igen határozottan elutasította.[332] Metternich tevékenységét is azért értékelte oly kedvezően, mert abban – helytállóan – azt a törekvést látta, hogy mindenfajta nemzeti reneszánszt a csírájában elfojtson a szupranacionális Habsburg Birodalom fenntartása érdekében. Ez a gondolkodói beállítódás nyilvánvalóan összefügg a XX. század két világháborújának borzalmaival, melyekért, sokakhoz hasonlóan, Viereck is a nemzeti elvet tette felelőssé. Megközelítése és felfogása az eszmetörténész számára még akkor is igen érdekes, ha a történeti valóság általa kidolgozott rekonstrukciója egyébként több ponton is vitatható.

Metternich tevékenysége nem választható el a német nemzeti mozgalom kibontakozásától, az évszázados széttagoltság felszámolására irányuló – s ezzel óhatatlanul az európai *status quo*-t is átformáló – egységtörekvéstől. Viereck „Európa elleni német lá-

331 Egedy 2012a, 133–147.

332 Ebben, de csak ebben osztozott Santayana felfogásában.

zadásról" beszél ennek kapcsán: e fogalmazás igen jól érzékelteti, hogy ő gyakorlatilag nem tett különbséget a nemzeti eszme és a nacionalizmus között.[333]

Az amerikai gondolkodó abból indult ki, hogy Metternich volt az utolsó nagy formátumú államférfi, aki kiállt a nyugati világ egysége mellett, és szembefordult a nacionalizmus „tömegembereivel". Nézőpontját alapvetően meghatározta az a feltételezés, miszerint végső soron a romantikus nacionalizmus és a materialista radikalizmus egyesülése vezetett el a német nemzetiszocializmushoz és az orosz „nemzeti bolsevizmushoz" (Viereck 2005, 84). A későbbi fejlemények gyökereit kutatva arra a következtetésre jutott, hogy 1848 előtt a Metternichet támogató konzervatívoknak és a vele szemben álló liberálisoknak egyaránt sok mindenben igazuk volt, s a legnagyobb hibát azzal követték el, hogy nem fogtak össze a német nacionalistákkal szemben. Az utóbbiakban egyenesen a fasizmus előfutárait látta! A liberálisok azt a súlyos hibát követték el, hogy feltételezték, a nacionalizmus liberális jelleget ölthet, amiként azt Herder hitte. „E hiba semmisítette meg a liberalizmust és a demokráciát Közép-Európában" – véli Viereck (i. m., 86). A középosztály liberális internacionalizmusa és az arisztokraták konzervatív internacionalizmusa rengeteg energiát fordított egymás megsemmisítésére, s ezzel olyan lojalitási vákuumot teremtett, amelybe – nevető harmadikként – a militáns nacionalizmus nyomult be. E gondolat jegyében, mintegy tanulva a történelemből, az *Újragondolt konzervativizmus* 1962-es kiadásához készített előszóban Viereck megfogalmazza: 1949-ben arra törekedett, hogy előmozdítsa a konzervatívok és a liberálisok összefogását a „reálpolitikára" hivatkozó két totalitárius rendszer, a fasizmus és a kommunizmus ellenében (*Author's Note for the 1962 Edition*; Viereck 2005, 59). A mérséklet elvének elfogadása ugyanis szerinte önma-

[333] A konzervatív gondolkodásnak a nemzeti eszméhez való viszonyáról részletesebben: Egedy 2001, 143–171.

gában közös nevezőt teremthet a konzervatívok és a liberálisok között, akiknek mindig készen kellene állniuk a szélsőségekkel szembeni összefogásra. Megközelítése szellemi rokonságot mutat a vele személyesen is jó viszonyt ápoló neves antikommunista liberálisnak, Arthur Schlesingernek a „vitális centrumról" *(vital center)* alkotott felfogásával; ő a totalitárius rendszerek ellenében ugyancsak a demokrácia közös alapértékeit hangsúlyozta (Schlesinger 1949).

A XIX. századnak ez az interpretációja a háttér Metternich konzervativizmusának elemzéséhez. A kancellár által képviselt politikai irányvonalat az elvi alapú politikával azonosította, s az erőszak politikájával állította szembe. Sőt, azt érzékelteti, hogy Metternich nem is csak Ausztria érdekeiért lépett fel, hanem egész Európa rendjét tartotta szem előtt. A német egység megvalósításának két lehetséges útja, az úgynevezett kisnémet és a nagynémet megoldás e megközelítésben a porosz Stein és a Bécset képviselő Metternich elvi alapú szembenállásaként jelenik meg. Viereck azt állítja, hogy a két vezető két teljesen különböző célért küzdött: míg az utóbbi Európában gondolkodott és a kontinens politikai egységét kívánta helyreállítani, az előbbi a német nemzeti eszme elkötelezettje volt, és a vetélytárs Franciaország legyőzését tartotta a legfontosabbnak. Metternich „nemzetközi polgárháborút" vívott, Stein pedig nemzeti háborút. E megközelítésben Metternich számára a nacionalizmus és a jakobinizmus ugyanarról a tőről fakadt: mindkettő „antikonzervatív eretnekség" volt (Viereck 2005, 92).

„Vajon nem történelmietlen-e a XIX. századi Németország Metternich-ellenes nacionalizmusát a náci következmények felől megítélni?" – fogalmazza meg a kérdést maga is.[334] A felvetés nagyon is jogos, ám Viereck nem hagy kétséget afelől, hogy szerinte ez mégsem alaptalan – a hatvanas évek nagy nemzetközi Metternich-vitájának fontosabb tanulmányait publikáló kötetben egyenesen ezt a

[334] I. m., 93. Viereck, bizonyára szándékosan, a pontatlan *Germany*, Németország megjelölést használja a XIX. század első felére is.

beszédes címet adta saját írásának: Bástya a potenciális fasizmussal szemben *(Bulwark Against Potential Fascism)*.[335] Ebből fakadóan helyesnek tartja a kancellár kemény fellépését a forradalmi német diáksággal szemben; a waterlooi győztest, Blücher porosz tábornokot megtapsoló középosztálybeli egyetemistákban „nemzeti jakobinusokat" lát, akik a XX. századi fasizmust készítették elő. E vélekedése bizonyítására sokat foglalkozik Friedrich Ludwig Jahnnal, aki Arthur de Gobineau-t megelőzve lépett fel a *Volk* „biológiai tisztasága" mellett, és nyíltan a német felsőbbrendűséget hirdette; ő volt „a Metternich-ellenes németnek az az átmeneti típusa, akiben a nacionalizmus első ízben válik nácizmussá" (Viereck 2005, 95). Felidézi, hogy Goethe is úgy vélte, a Siegfried-legendák dicsőítése könnyen a teuton barbarizmus felmagasztalásához vezet, és hivatkozik Heinére, aki liberálisként elszánt ellenfele volt ugyan Metternichnek, ám a misztikus német nacionalizmustól mégis jobban tartott, mint a birodalmi kancellártól.[336] A történelmi tendenciák ezen interpretációjában egyértelmű a következtetés: „Ilyenek voltak azok a Jó Demokraták, akik megszabadították Európát Metternichtől."[337] Több helyütt is kiemeli ugyanakkor, hogy a német nacionalistákkal ellentétben Metternich sohasem bántotta azokat, akik a birodalom más nemzeteihez tartoztak.

A két világháború fényében döntenünk kell arról, foglalja össze a saját álláspontját Viereck, hogy a nyugati ember egy fokozatosan szélesedő közösség tagjának érzi-e magát (ilyennek tekintette Metternich Európáját), avagy, provinciális módon, bezárja magát egy nemzet keretei közé. „A nyugati kultúra nagy építői, mint például

---

335 Viereck 1971, 89–93. Ugyancsak pozitívan értékeli Metternichet a kötetben Henry Kissinger is.

336 I. m., 94. A német nacionalizmus születését legrészletesebben a *Metapolitika* című 1941-es művében tárgyalja.

337 I. m., 101. Az 1848-as magyar forradalom vezetőit is bírálja, azt állítva, hogy a horvátok azért fordultak Bécshez segítségért, mert féltek Kossuthék nacionalizmusától.

Nagy Sándor, Erasmus vagy Szent Pál, már régóta meghozták a döntésüket. És ebben közelebb állnak Metternich professzorhoz, mint Nápoly összes carbonarijához vagy bármilyen Stein bárónhoz." (I. m., 103.)

Metternich és a szabadság

Metternich kapcsán a magyar olvasó aligha gondolna épp a szabadságra, Viereck azonban úgy véli, a kancellár eszméi valójában sokkal közelebb álltak a brit parlamentáris rendszerhez, mint ahogy azt a történészek általában feltételezik. Ennek pedig az az oka, hogy – szerinte – Metternich is Edmund Burke-től merítette nézeteit a szerves fejlődés és a józan mérséklet kívánatosságát illetően.[338] A mérséklet parancsával összefüggésben Viereckné megkülönböztetett hangsúlyt kapott „a törvények szükségessége és szentsége"; egyik gyakran idézett, az *Újragondolt konzervativizmus*ban tett kijelentése szerint „az, ami a ma született gyermeket megmenti attól, hogy barlanglakó maradjon, nem más, mint a törvény és a hagyomány ereje" (Viereck 2005, 72). Aligha meglepő ennek fényében, hogy Metternich egyik nagy erényét is a jog iránti elkötelezettségben látta. *Kraft im Recht*, „a jogban rejlik az erő" – e jelmondat, amely a család címerében is szerepelt, szolgált az ő megközelítésében a kancellár meggyőződésének az alapjául. (Az eszmetörténész számára, noha nem lényegtelen, másodlagos

338 Burke-nek Metternichre gyakorolt hatása valójában nincs bizonyítva, de tény, hogy Metternich barátja és közeli munkatársa, Friedrich Gentz már 1793-ban németre fordította Burke-nek a francia forradalomról írott nevezetes művét. Gentz Burke-értelmezéséhez lásd: Kontler 2010, 3–22.

jelentőségű, hogy ténylegesen mennyire ragaszkodott Metternich mindig a jog uralmához, itt Viereck érvrendszere a lényeges.) Politikai bukása után, 1848-ban Metternich épp a liberális Angliában keresett és talált menedéket, amiben jó néhány egykori ellenfele a sors iróniáját látta. Tévedtek azonban, állítja Viereck, mert Anglia sikere nem a cáfolata, hanem a bizonyítéka volt a metternichi eszmék érvényességének. „A Föld legszabadabb országa, mert a leginkább fegyelmezett" – írta a szigetországról az egykori kancellár, befejezetlen politikai végrendeletében pedig kifejti: „A rend alapzata nélkül a szabadság csak egy önző csoport ambícióinak az álcázása".[339]

Metternich azt is felismerte, hogy nincs univerzális recept a jó alkotmányra, annak ugyanis a kulturális és morális hagyományokhoz kell igazodnia. Közép-Európát éretlennek tekintette a nagyobb fokú szabadságra, akárki is kormányozza, mert úgy látta, hiányzik az önkéntes jogkövetés hagyománya. Ez magyarázza, mutat rá Viereck nyilvánvalóan apologetikus célzattal, hogy bár Metternich mélyen tisztelte az angol alkotmányt, határozottan ellenállt annak a törekvésnek, hogy azt mesterségesen másutt is bevezessék (Viereck 1971, 91). Ez olyan anarchiához vezetett volna, amelynél a fölülről érvényesített fegyelem is jobb. Az igazi államférfi és a fanatikus ideológus között az a különbség, fogalmazódik meg az *Újragondolt konzervativizmus*ban, hogy az előbbi tisztában van az emberi gyarlóság következményeivel, és el tudja fogadni „a második legjobb megoldást is, ha az első nem érhető el" (Viereck 2005, 107).

Hogy Metternich nem volt a reformoknak az a vak ellenfele, amilyennek őt a történelemkönyvek többsége beállítja, azt Viereck tényként kezelte. Ennek bizonyítására megemlíti, hogy 1832-re

---

339 I. m., 106. Igaz, bírálatot is kap Metternich Viereckt̋ől: a kancellár kezdeményezésére 1819-ben foganatosított karlsbadi cenzúrarendeletek durván sértették a sajtó és a kultúra szabadságát, s ezért azokat konzervatív nézőpontból elfogadhatatlannak nevezte.

nagyszabású tervekkel állt elő egy birodalmi parlament létrehozására, valamint az alkotmány megreformálására, s nem rajta, hanem a merev Ferenc császáron múlt elképzeléseinek meghiúsulása. Viereck emlékeztet arra, hogy épp ebben az esztendőben vitték végbe az első nagy választójogi reformot Angliában: „1832 drámai bizonyítéka annak a különbségnek, melyet a nyugati és a keleti konzervativizmus között teszünk" – írja (i. m., 108). Metternich és Ferenc császár szembeállítása a konzervatív és a reakciós pozíció különbségét próbálja érzékeltetni, s ennek kapcsán az amerikai gondolkodó érezhetően mentegeti a kancellárt. (Szerinte például a kiterjedt titkosrendőri hálózat fenntartása nem Metternich ötlete volt – sőt egyes esetekben maga is szenvedett tőle.) Felidézi azt is, hogy Londonból hazatérve az idős exkancellár szót emelt Aforisztikus megjegyzések című, 1844-ben írt memorandumának kinyomtatásával – a neoabszolutizmus bécsi politikáját bírálva – a történeti magyar alkotmány intézményeinek a helyreállítása érdekében. „A szabadság konzervatív útját" először a forradalmárok, 1849 után pedig a „reálpolitika" olyan militarista képviselői torlaszolták el, mint Schwarzenberg és Bismarck (i. m., 125). Saját felfogásával összhangban hangsúlyozza: Metternich politikai világképének egyik sarokpontja a szélsőségek elutasítása volt. „A vörös és a fehér doktrinerek úgy kerülnek, mint a pestist" – idézi a kancellár memoárjából. A francia restauráció szélsőséges royalistáiról pedig így nyilatkozott a kancellár: „A legitimisták legitimálják a forradalmat."[340] S ennek a kapcsán nem mulasztja el az amerikai szerző, hogy hazája döntéshozóit is figyelmeztesse: nem teszik jól, ha olyan reakciósokat támogatnak külföldön, mint Franco tábornok, „mert az egyik szélsőség támogatása csak erősíti a másikat" (i. m., 110).

Figyelemreméltóak Viereckne azon megjegyzései is, amelyek Metternich társadalomfelfogására vonatkoznak. A kancellár

[340] Az angoltól jelentősen eltérő francia konzervatív hagyományhoz lásd: Majoros 2006, 135–144.

Marxot megelőzve ismerte fel: az a szabadság, amelyért az új kapitalista középosztály az egész európai kontinensen harcol, csak eszközt kínált ahhoz, hogy a saját gazdasági oligarchiáját állítsa a politikai hatalmat birtokló arisztokrácia helyére. A „képviseleti intézmények" hangos követelése mögött tehát nem a nép java állt, hanem saját csoportérdeke. Viereck idézi Metternich egyik levelét, amelyet Rechberg hercegnek írt azon meggyőződéséről, hogy a politikánál egyre fontosabbá válik „a szociális probléma" – ám arra nézve, hogy ezt miként kívánta érdemben megoldani, még Viereck sem tudott részleteket felidézni. Ez a Metternich-interpretáció mindenesetre teljes összhangban áll az amerikai gondolkodónak a szabad versenyes kapitalizmussal szemben táplált fenntartásaival és a *New Deal* melletti kiállásával.

A rabul ejtett értelem: az „anti-antikommunizmus" ellen

Viereck azon következetes gondolkodók közé tartozott, akik a totalitárius berendezkedések mindenfajta válfaját egyformán elutasították. Ez a magatartás egyáltalán nem volt általános a világháború utáni Nyugaton. Nála azonban a totalitarizmus nemzetiszocialista–hitleri változatának kérlelhetetlen bírálata nem jelentett semmiféle elnézést a sztálini kommunizmussal szemben, vagyis mentes maradt attól az illúziótól, amelynek az amerikai (és a nyugat-európai) értelmiség nem csekély része áldozatul esett 1945 után. Ezt annál is inkább érdemes kiemelni, mert – amint arra életművének kutatója, Ryn is joggal utal – Viereck szinte mindig megértőbbnek bizonyult

a tőle balra, mint a tőle jobbra állókkal szemben.[341] A kommunizmus megítélésében viszont abszolút következetes volt.

„Ha a liberális értelmiségiek és a *New Deal* hívei éppoly elszántsággal léptek volna fel a kommunizmus ellen, mint ahogyan korábban a fasizmussal szemben – állapította meg –, akkor a Joe McCarthy vagy a John Birch stílusú nacionalista demagógia sokkal kisebb problémává vált volna." (I. m., 143.) Mivel azonban az értelmiségiek egy számottevő része e morális feladatának nem tett eleget, az antikommunizmus ügye „sarlatánok" kezébe került. Viereck elmarasztalta azokat a konzervatívokat, akik részt vettek a McCarthy szenátor kezdeményezte „boszorkányüldözésben" – de ugyanilyen keményen bírálta azokat is, akik nem fordultak szembe a kommunista „társutasokkal". Méltányos elvárásnak tartotta, s nem alaptalanul, hogy a kommunista „társutasokat", az „anti-antikommunistákat" a baloldali–liberális táborhoz tartózók, a jobboldali „gondolatrendőröket" pedig a konzervatívok utasítsák el.

Az értelmiségről szóló munkája, *Az értelmiségiek szégyene és dicsősége* 1953-ban, a koreai háború befejezésének az évében, tehát a hidegháború „forró időszakában" jelent meg. Vagyis akkor, amikor a totalitárius fenyegetést immár nem a legyőzött Németország, hanem a szuperhatalommá vált Szovjetunió jelentette. Katyń és Bergen-Belsen korszakában élünk, figyelmeztet Viereck, tehát senki se jöjjön azzal, hogy az etika vagy az emberi méltóság fogalmai „szemantikailag kiüresedtek" (Viereck 1965, 45).

Elvi kiindulópontként négy kardinális állítást fogalmaz meg:

1. Minden polgárnak, még az elefántcsonttoronyba zárkózott értelmiségieknek is az a kötelességük, hogy szembeforduljanak és harcoljanak a totalitarizmusban megnyilvánuló gonosszal.

---

[341] Ryn, Claes G.: *Peter Viereck and Conservatism* (Viereck 2005, 37). Ryn szerint e „rejtélyes" magatartás összefügg a már említett „bizonyítási kényszerrel": a fiú minden módon el akarta határolni magát az apja felfogásától.

2. A totalitárius gonosz – miután a nácizmust leverték – a kommunizmusban testesül meg.
3. A XX. századi liberális értelmiségiek dicsősége, hogy szembefordultak a nácizmussal.
4. A XX. századi liberális értelmiségiek szégyene, hogy nem ismerték fel a sztálini totalitarizmusban ugyanazt a gonoszt, mint a „barnainges változatban". (I. m., 6.)

Viereck az elsők között mondta ki a társadalomtudományban, hogy a fasizmus és a kommunizmus egylényegű – az amerikai liberális értelmiség legsúlyosabb vétkének pedig azt tartotta, hogy ezt nem ismerte fel, és nem is akarta elfogadni. Ismeretes, hogy ez a kérdés azóta is heves viták tárgya; Viereck meg volt győződve arról, hogy a szovjet kommunizmus nem a fasizmus ellentéte, hanem maga a „megtestesült fasizmus" *(fascism incarnate).* Hitler nemzeti-szocializmusa és Sztálin nemzeti bolsevizmusa ugyanarról a tőről fakad, mindkettő „a totalitárius tömegemberre" épít (Viereck 2005, 119–120). Legkésőbb 1939 augusztusától, az ominózus Molotov–Ribbentrop-paktumtól kezdve nyilvánvalóvá kellett (volna) válnia, hogy „Sztálin pusztán Hitler szovjet változata" – hangsúlyozza.[342] Ez akkoriban még meglehetősen újszerű állítás volt, bár nem állt vele egyedül. *A totalitarizmus gyökerei* (*The Roots of Totalitarianism,* 1951) című nevezetes művében Hannah Arendt is a totalitárius berendezkedés két válfajaként tárgyalta a fasizmust és a kommunizmust. A kommunizmusból kiábránduló Franz Borkenau, a spanyol polgárháborúról szóló híres beszámoló, *A spanyol aréna* szerzője pedig már 1940-ben párhuzamot vont a nácizmus és a kommunizmus között *A totalitárius ellenség (The Totalitarian Enemy)* című könyvében.

[342] Uo. Viereck felidézi, hogy amikor 1938 márciusában Hitler bevonult Bécsbe, azt az utasítást adta ki, hogy a kommunisták beléphetnek a náci pártba, de a liberálisok és a konzervatívok nemkívánatosak.

Vajon miért mutatkozott „puhának” az amerikai liberális értelmiség a kommunizmussal szemben? Miért helyezkedett arra az álláspontra a „haladó” körökben népszerű Alger Hiss ügyében, hogy bár nem zárható ki, „egy csöppnyit hazudott”, „az a kötelességünk, hogy mélyen hallgassunk Hissről”. Vagyis hogyan esett az értelem a kommunizmus rabságába, az 1980-ban irodalmi Nobeldíjjal kitüntetett lengyel költő, Czesław Miłosz híres könyvének a címével élve (Miłosz 1992)? A választ Viereck szélesebb történelmi összefüggésbe helyezi, amikor rámutat: „A totalitarizmusnak mindig is volt egy sajátos vonzereje a humán értelmiségiek egy tehetséges kisebbsége számára.”[343] Ezek az értelmiségiek a földi paradicsomot keresik, nem ismerve fel, hogy törekvésük több roszszat eredményez, mintha a tökéletes helyett a lehetséges (kisebb) jót fogadnák el. Hasonlóan látta ezt a kommunista ideológia történetéről írott munkájában François Furet is: „De ha összegyűjtjük mindazokat a híres európaiakat, akik a XX. század egyik vagy másik pillanatában kommunisták vagy kommunistabarátok, fasiszták vagy fasisztabarátok voltak, a gondolkodás, a tudomány és az irodalom Gothai almanachját kapjuk meg.”[344] A fasizmus a maga nyíltan vállalt brutalitásával, a faji felsőbbrendűség visszataszító eszméivel kevesebb szimpatizánsra talált, világmegváltó eszmékbe burkolt bolsevik változata viszont annál inkább kielégítette számos értelmiséginek a totalitarizmus iránti lelki és szellemi igényét. A nácizmus diszkreditálódásával pedig a kommunizmus gyakorlatilag monopolhelyzetbe került a totalitárius eszmék piacán.

Magyarázatában Viereck arra a fontos szociológiai jelenségre is utal, hogy a társadalommal szemben kialakított hagyományos tá-

---

343 Viereck 1965, 110. Ezt a vonzódást Viereck egészen Platónig vezeti vissza, de ez az állítása túlzó leegyszerűsítés. Figyelemreméltó mindenesetre, hogy míg a konzervatív reneszánsz képviselői közül többen is „platonisták” voltak (Weaver, Strauss, Voegelin), ő negatívan viszonyult Platónhoz.

344 Furet 2000, 16. Molnár Tamás szavaival a kommunizmus tűnt „a legrövidebb útnak az utópiához” (Molnár Tamás 1996, 134).

volságtartás az értelmiség egy részében igen gyakran (tudat alatt) egyfajta ellenségességgé alakul át. Illusztrációképp idézi Henry Miller írót, aki a következő sorokat vetette papírra: „Egész életemben az őrültekkel és a bűnözőkkel éreztem rokonságot… A civilizáció rothadt dolog. Engedjük szabadon a primitívek ösztönös vitalitását!" (Idézi: Viereck 1965, 115.) Sőt, e romantikus póz gyakran még radikálisabb formát is ölt. Mennyire árulkodó, írja Viereck, a neves marxista drámaíró, Bertolt Brecht *Koldusoperájá*ban Jenny dala a burzsoá világot szétlövő kalózflotta érkezéséről… Vajon elválasztható-e Jenny vérszomjas vágya attól, teszi fel a kérdést, hogy a tehetséges író végül a „vasfüggönyön" túl, kedvelt kalózainak körében, a kommunista Kelet-Berlinben telepedett le? Viereck szerint a kommunistákat is gyakran azért védelmezik a frusztrált liberális értelmiségiek, mert a „rothadt civilizációt" támadják. De tegyük hozzá, hogy ebben a kérdésben jó néhányan gondolkodtak hozzá hasonlóan. Hannah Arendt is rámutatott: „Az elit és csőcselék közötti időleges szövetség nagyrészt azon alapult, hogy az előbbi őszinte örömmel szemlélte, ahogyan az utóbbi elpusztítja a tiszteletre méltó társadalmat" (Arendt 1992, 414). Furet a „legősibb" szenvedélyek közé sorolta a polgárság iránt érzett gyűlöletet, amelyben a fasiszták és a kommunisták egyaránt osztoznak (Furet 2000, 17).

Azt láthatjuk tehát, hogy a konzervatív Viereckné az értelmiséginek mint lázadónak a kedvező megítélése épp az ellentétére fordul. S joggal utal arra, hogy a kommunista eszmék felkarolása a kultúrában okozta a legnagyobb károkat, hiszen az amerikai politikai életben a Kommunista Párt sosem tudott nagyobb jelentőségre szert tenni. A példák között emlékeztet arra, hogy a kommunista „társutasok" *(fellow-travellers)* huzamos ideig meg tudták akadályozni George Orwell *Állatfarm*jának a publikálását; „tizennyolc-húsz vezető kiadó" nemet mondott (Viereck 1965, 118). S a szerzőkre általában is komoly nyomás nehezedett, hogy ne írjanak szovjetellenes munkákat. Arra is emlékeztet, hogy a kommunistaszimpatizánsok – esetenként a szovjet titkosszolgálat aktív se-

gítségével – megdöbbentő hatékonysággal épültek be a kulturális *establishment* intézményeibe. A helyes válasz e kihívásra a mérséklet iránt elkötelezett Viereck szerint mégsem lehet valamiféle olyan „boszorkányüldözés", amilyet McCarthy kezdeményezett, hiszen aki szörnyetegekkel viaskodik, annak fokozottan kell ügyelnie arra, nehogy maga is szörnyeteggé váljon… Nem lehet valaki „egyszerre antikommunista és nacionalista gondolatrendőr", mert az antikommunizmus első számú követelménye a szabad gondolkodás jogának a tisztelete.[345] A konzervatívok számára pedig a célok sohasem szentesíthetik az eszközt.

Az értelmiség mint arisztokrácia

A XX. században George Orwelltől Márai Sándorig sokan csalódtak az értelmiségben – és e sorba tartozik Peter Viereck is. A liberális értelmiségről mondott éles bírálatából azonban mégis súlyos hiba lenne arra következtetni, hogy valamiféle értelmiségellenes álláspontot foglalt el. Erről szó sincs, sőt épp az értelmiségnek tulajdonított kiemelkedő szerep miatt tartotta oly tragikusnak az értelmiség „árulását". A XX. század történelme alaposan megtanította a Nyugatot arra, hogy komolyan vegye az eszmék szerepét, s ne csak a gazdasággal foglalkozzon – hangsúlyozta több ízben is. Ebből pedig az ő olvasatában az fakadt, hogy innentől fogva sokkal kevésbé lehet lebecsülni az értelmiség jelentőségét. Ezért szögezte le: a XX. században beigazolódott, hogy tévedett a történész

[345] Viereck 1962, 165. Ráadásul, teszi hozzá, a „boszorkányüldözés" csak erősíti a kommunistaszimpatizánsok pozícióját, mert sokak szemében diszkreditálja az antikommunizmus ügyét.

Bernard de Voto, amikor úgy vélte, téveszme az értelmiségiek részéről, hogy fontos társadalmi funkciójuk van. Erről a téveszméről kiderült, hogy igaz (Viereck 1965, 13)!

Egyesek azt fogják mondani *Az értelmiségiek szégyene és dicsősége* című munkáról – írta –, hogy az meg akarja fosztani az értelmiséget a „glóriájától". Mi sem áll tőle távolabb! Ezt csak azok gondolják, akik nem ismerik fel, hogy a józan ész elleni lázadások a lincstörvényekhez és Dachauhoz vezetnek.

> „Legyünk ezért bizalmatlanok azokkal a vádakkal szemben, amelyeket válogatás nélkül zúdítanak az értelmiségiekre! Ennek az elfogadása az ész elleni amerikai lázadás lenne. Azoknak a totalitárius gondolkodású értelmiségieknek az átgondolt bírálata viszont, akik hűtlenül elutasítják civilizációs funkciójuk betöltését, nem a józan ész elleni lázadás. Ez a bírálat épp a józan ész helyreállítására irányul." (I. m., 14.)

Mi a baj az amerikai konzervativizmussal?

Viereck az amerikai konzervativizmus legsúlyosabb bajának a „gyökerek utáni gyökértelen nosztalgiát" *(rootless nostalgia for roots)* nevezte (Viereck 2005, 134). Hogy mit értett ez alatt? Azt, hogy az amerikai konzervatívok közül sokan nem a hazai hagyományok között keresik a megőrzendő tradíciókat, hanem a konzervativizmus európai hagyományait próbálják követni. Ez a bírálat természetesen nem tűnik igazán hitelesnek egy olyan gondolkodó részéről, aki Metternich személyében maga is egy európait állított követendő példaként kortársai elé. Műveinek az olvasója számára gyorsan kiderül, hogy a bírálat első számú célpontja az ötvenes

évek konzervatív reneszánszának meghatározó egyénisége, Russell Kirk.[346]

De mit kell az amerikai konzervativizmusnak konzerválnia? Viereck válasza egyértelmű. Az ő értelmezésében az amerikai történelem a Locke nevéhez kapcsolható mérsékelt liberalizmus és a Burke nevével fémjelzett mérsékelt konzervativizmus ötvözetére épül, szemben a kontinentális Európáéval, amelynek a történetére viszont a szélsőséges liberalizmus és a szélsőséges konzervativizmus ellentéte nyomta rá a bélyegét (i. m., 135). Az amerikai „új konzervatívok" egy része mégis olyan eszméket akar Európából importálni, állította, amelyek még az Amerikában honos mérsékelt liberalizmussal is szemben állnak, és Amerika mélyen gyökerező liberális–konzervatív szintézisét támadják.[347] Amerikának „humanista értékmegőrzőkre" *(humanistic value-conservers)* van szüksége, fejti ki, akik a gazdaságban készek elfogadni a *New Deal* reformjait, a politikában pedig a Locke elveire épített parlamenti liberalizmust mint amerikai tradíciót – így foglalható össze az amerikai konzervatívok számára adott, de az utóbbiak többsége által el nem fogadott útmutatása.

Viereck mind a mai napig nem kapta meg azt a figyelmet, amelyet feltétlenül megérdemelne, noha az ő életműve sem mentes az ellentmondásoktól, és jó néhány állítása vitatható. (Az érdeklődés hiányát jelzi, hogy bár a könyveit többször is kiadták, munkássá-

---

346 Akivel szemben – amint erre Ryn is rámutat – Viereck igen erős személyes ellenszenvet érzett, noha sok elvi kérdésben közel álltak egymáshoz. Lásd Ryn: *Peter Viereck and Conservatism* (Viereck 2005, 33–35). E sorok szerzője ehhez itt annyit fűz hozzá, hogy a Kirk munkásságával foglalkozó fejezet remélhetőleg bizonyítani fogja: Kirk valóban tudatosan visszanyúlt a konzervativizmus európai hagyományaihoz, de nem azzal a szándékkal, hogy az amerikaiak helyére állítsa őket. Valahogy úgy, ahogy Viereck is gondolkodott Metternichről.

347 Ezen állítását nem támasztja alá azon szerzők köre, akiket a legélesebben bírált Kirk emelt be a konzervatív gondolkodás történetét feldolgozó nagyszabású művébe, *A konzervatív tudat*ba.

gáról nem készültek monográfiák, ami a konzervatív reneszánsz többi szereplőjéről nemigen mondható el.) Az amerikai konzervatívok nem bocsátották meg neki a *New Deal* s általában is az állami szerepvállalás melletti kiállását, nem nézték jó szemmel a liberalizmus iránti nagyfokú nyitottságát, és a McCarthyval rokonszenvező republikánus jobboldalnak címzett szigorú bírálatot sem. De ő sem kereste a szorosabb együttműködést velük, a fórumaikon nem kívánt publikálni; a liberálisokkal lényegesen jobb személyes kapcsolatot ápolt, különösen Arthur Schlesingerrel. A progresszió mítoszának az elutasítása, a demokráciáról és a kultúráról vallott elitista felfogása, hangsúlyozott antikommunista meggyőződése mégis alapvető választóvonalat húzott ebben az irányban is. A munkái ezzel együtt számottevő hatást gyakoroltak a világháború után új utakat kereső amerikai konzervatívokra: a konzervatív reneszánsz talán nem is képzelhető el Viereck nélkül. E sorok szerzője különösen egyetért azzal a gondolatával, miszerint annak a konzervativizmusnak van esélye a sikerre, amely felismeri: a nyugati ember a kultúra és a művelődés révén szerezheti vissza elvesztett örökségét.

SZÁZADVÉG Alapítvány

XVIII. Buckley és a National Review

Vierecknek az amerikai konzervativizmus állapotáról tett kritikus megállapításait és a kívánatos prioritásokra vonatkozó javaslatait az újjászerveződő amerikai konzervativizmus főárama lényegében nem fogadta el. Talán azért sem, mert a kétpólusú világrendben kiéleződött ideológiai küzdelem keményebb válaszokat igényelt. Nagyobb fogékonyságra az a fajta megközelítés talált, amelyet William F. Buckley Jr. képviselt.

Nála talán senki sem vált ismertebbé a közvélemény szemében a konzervatív megújulás szereplői közül. Buckley előbb egy politikai *bestseller*rel, majd pedig a konzervatív tábor legtekintélyesebb folyóiratának a megindításával és szellemes esszék sorával kitörölhetetlenül beírta a nevét az amerikai konzervativizmus történetébe. Közéleti, szerkesztői és újságírói tevékenysége a XX. század második felének az egészét átfogta, a hatvanas évektől fontos televíziós személyiséggé is vált, aki igen szoros kapcsolatba került Ronald Reagannel. A történész Nash szavaival a század egyik legfontosabb „értelmiségi közszereplője" volt – ha a *public intellectual* fogalmát lehet így fordítani. Ugyanezt érzékelteti életrajzírója, Lee Edwards is. Írásainak mélysége nem vetekedhetett ugyan Weaverével, Strausséval, Kirkével és a többi nagy formátumú szerzőével, ám a hidegháborús korszak által napirendre tűzött problémák megfogalmazásában és a konzervatív eszmék terjesztésében kétségkívül kulcsszerepet játszott, ezért e monográfiában is szólnunk kell róla.

Isten és ember a Yale-en

William F. Buckley Jr. (1925–2008) New Yorkban született; apja sikeres és gazdag ügyvéd volt, akinek a baráti körébe tartozott Albert Jay Nock is. A gyakran náluk vendégeskedő libertáriusnak a szabadpiacról vallott felfogása már fiatal korában mély hatással volt rá, és hozzájárult világnézetének a formálásához.[348] A családi örökség másik meghatározó eleme a katolicizmus volt. 1946-ban a patinás Yale Egyetemre iratkozott be; itt szerzett tapasztalatai indították végzése után, 1951-ben első – s általa sem várt visszhangot keltő – könyvének a megírására *Isten és ember a Yale-en (God and Man at Yale)* címmel.[349] Mi motiválta őt? Tömören összefoglalva az, hogy a (protestáns) egyházi vezetésű egyetemen sem a kereszténység iránti elkötelezettséget, sem pedig a szabadpiac melletti kiállást nem találta meg. Bár a Yale elnöke, Charles Seymour több beszédében is a materialista szemlélet elleni küzdelem fontosságáról szólt, a valóság mást mutatott: az intézmény számos oktatójának a körében markáns vallásellenesség uralkodott, a vallás mellett pedig szinte senki sem állt ki nyíltan. De nem járt jobban a szabadpiac eszméje sem, amelyre Buckley Amerika berendezkedésének alapjaként tekintett: vele szemben – néha rejtett módon, gyakran pedig nyíltan is – „kollektivista" ihletettségű háborút folytattak a tanárok. Diákként ezen alaposan megütközött, hiszen pontosan tudta, hogy azok, akik az egyetemet adományaikkal fenntartják, egyáltalán nem ezeket az értékeket vallják. Ennek kapcsán pedig

---

348 Buckley életéhez: Edwards 2010. Edwards elmondja, hogy a fiatal Williamre is ráragadt apja heves Roosevelt- és *New Deal*-ellenessége; Nockot is apja biztatására kezdte olvasni középiskolás korában. Edwards a címmel is érzékelteti – *The Maker of a Movement* – Buckley szerepét a konzervatív mozgalomban.

349 Pályakezdéséhez tegyük még hozzá, hogy tanárának, Kendallnak a hatására 1950-ben önként csatlakozott a CIA-hoz, amely egy évre Mexikóba küldte őt, tekintettel jó spanyolnyelv-tudására.

így határozta meg az előszóban saját álláspontját: „Én azt gondolom, hogy a kereszténység és az ateizmus közötti párharc a legfontosabb a világon. S azt is gondolom továbbá, hogy az individualizmus és a kollektivizmus közötti küzdelem ugyanerről szól, egy másik síkon."[350]

A könyvben Buckley lényegében arra vállalkozik, hogy tanszékről tanszékre, tanárról tanárra bebizonyítsa *alma mater*ének szellemiségét érintő állításait. A vallással kapcsolatban kifejtette: ha több nem is, annyi azért elvárható lenne, hogy legalább ne azt sugallják az oktatók, hogy a kereszténység „XX. századi boszorkányság". A Yale azonban nemcsak hogy nem elkötelezett a kereszténység iránt, állította személyes tapasztalatainak a fényében, hanem még csak semlegesnek sem mondható (Buckley 2001, 4). Még a vallástudományi tanszék sem karolta fel a vallás ügyét, a társadalomtudományi intézetekről nem is beszélve… Ezek kurzusain jobb esetben a vallást „kulturális jelenségnek" vagy „hasznos babonának" állították be, de az egész egyetem egyik legnépszerűbb előadója, Raymond Kennedy szociológusprofesszor például „soha nem hagyott szemernyi kétséget sem afelől, hogy megveti a vallást" (i. m., 13). Ami a közgazdasági alapképzést illeti, ez a kollektivizmus eszméinek a jegyében zajlott – ehhez persze hozzá kell tennünk, hogy Buckley szóhasználatában ez nem a marxi, hanem a keynesi megközelítésre utal. Nock azonban meggyőzte őt arról, hogy Keynes tanai sem egyeztethetők össze az amerikai hagyományokkal. Ezért nehezményezte, hogy az előírt tankönyvek viszont egyöntetűen azt sugallták, hogy a szabadpiac felett eljárt az idő, a jövő a mindenbe beavatkozó államé. S e felfogással a kurzusok vezetői sem szálltak vitába. Különösen felháborodott Buckley az egyik kötelező tankönyv azon kitételén, miszerint a vállalkozáshoz való jog nem tartozik az olyan alapvető jogok körébe, mint például

350 Az 50. évfordulóra készített kiadást használtam: Buckley: *Author's Preface* (uő 2001, 1xvi).

a vallás- vagy szólásszabadság – mégpedig azért nem, mert ötből csak egy embernek van módja azt gyakorolni. És ha tízezer emberből csak egy szólal fel a nagy nyilvánosság előtt, akkor vajon nem beszélhetünk a mindenkit megillető szólásszabadságról? S ha százezerből csak egy alapít lapot, akkor nincs sajtószabadság? És ha egymillióból csak egy ír egyetemi tankönyvet, akkor vajon jár-e ez a szabadság a szóban forgó munka szerzőjének, Mr. Morgannak? – teszi fel a szónoki kérdést (i. m., 57).

Az *Isten és ember a Yale-en*, nem meglepő módon, heves ellentámadást váltott ki az egyetem vezetőinek részéről. Szerzőjét egyenesen a nagy inkvizítorhoz, Torquemadához hasonlították, és még katolikus voltát is a szemére hányták, arra utalva, hogy nem is lenne e helyütt keresnivalója… Buckley azonban egyértelművé tette azon meggyőződését, hogy nem kizárólag a Yale-ről van szó: a liberális elit nagyon kevés kivétellel a többi amerikai felsőoktatási intézményt is ellenőrzése alá vonta, a helyzet tehát másutt sem nagyon különbözik. A liberális értelmiséggel kapcsolatos keserű tapasztalatai indították Buckley-t arra az elhíresült kijelentésére 1967-ben, hogy az ország vezetését inkább bízna a bostoni telefonkönyvben található első kétezer szám tulajdonosára, mint a harvardi oktatói karra…

A könyv országos visszhangot váltott ki, és ismertté tette szerzője nevét, ám végső soron mégis kudarcot vallott – jegyezte meg az évfordulós, 2001-es kiadásba bevezetőt író Austin Bramwell. Arra utalt ezzel, hogy a Yale-en semmi változás sem történt a hatására, ma pedig a nagy múltú egyetem még inkább szekularizált és liberális szellemiségű, mint a múlt század derekán (Bramwell: *The Revolt Against the Establishment: God and Man at Yale at Fifty;* i. m., xi).

E sorok szerzőjének az olvasatában a munka legérdekesebb része nem a Yale állapotának pozitivista precízségű leírása, hanem egy olyan kérdés felvetése, amely tulajdonképpen sosem veszíti el időszerűségét, és minden korszakban újrafogalmazást igényel. Ez pedig a sűrűn hivatkozott „akadémiai (egyetemi) szabadság" ügye.

Balázs Zoltán joggal emlékeztet arra, hogy minden tevékenységi körnek megvan „a maga sajátos, elkülönült szabadságfogalma" – ez utóbbiba a klasszikus értelmezés szerint egyrészt beletartozik az, hogy az egyetem belügyeibe kívülről nem lehet beleszólni, a tanár oktatói szabadságát nem lehet korlátozni, másrészt pedig az is, hogy az egyetemnek nem feladata hallgatóinak politikai befolyásolása, sőt ezt nem is szabad megtennie. Ezt már a Harvard legendás elnöke, Charles W. Eliot is megfogalmazta 1869-ben, hozzákapcsolva azt az elvet is, miszerint az egyetem nem kötelezheti el magát egyetlen világnézet mellett sem. 1957-ben a Legfelsőbb Bíróság neves bírája, Felix Frankfurter elvi jelentőségű döntésben állt ki az „akadémiai szabadság" eszméje mellett, kijelentve, hogy a szabad társadalomnak szabad egyetemekre van szüksége, s ezek munkájába kívülről nem lehet beleszólni.[351]

Buckley viszont másként gondolkodott erről. Mindez szépen hangzik, ismerte el, ám a gyakorlatban az oktatási intézmények mégis kizárnak számos elvet és elméletet az oktatásukból – a Yale-en például nem sokáig maradhatott volna egy olyan politológus, aki a demokrácia elutasítása mellett érvel. Ennek fényében viszont gyenge lábakon áll az a hivatkozás, hogy az akadémiai szabadság nevében nem lehet fellépni a vallásból gúnyt űzőkkel szemben – fűzi tovább a gondolatmenetét Buckley. Ám még inkább megkérdőjelezhetőnek tartja azt az érvet a *laissez faire* oktatás mellett, miszerint az igaz eszmék amúgy is diadalmaskodni fognak. Idézi Kirkland professzort, aki az 1950-ben megjelent *Szabadság és egyetem (Freedom and University)* című kötetben így foglalt állást: „Hiszünk abban, hogy a szabad és nyílt versengésben az igazság eszméi fognak győzedelmeskedni, a téveseket pedig hosszabb távon

[351] A döntés alapjául szolgáló ügy hátterében az állt, hogy 1954-ben New Hampshire állam ügyészsége felszólított egy oktatót, a „felforgató tevékenységgel" gyanúsított Sweezey-t arra, hogy számoljon be, illetve mutassa meg a jegyzeteit arról, hogy milyen előadásokat tartott a diákoknak.

legyőzik." (Buckley 2001, 129.) Buckley szerint a történelmi tapasztalatok egyáltalán nem ezt mutatják – kézenfekvő példaként említi az I. világháború utáni Olaszországot és Németországot, amelyekben szabad akarattal fogadták el Mussolininak és Hitlernek az igazságot kiiktató rendszereit (i. m., 141). Így jut el ahhoz a sarkalatos – és sokak által vitatott – következtetéshez, hogy az igazságnak „segítő kézre" van szüksége az érvényesüléshez, az egyetemnek tehát joga van egy választott értékrend mellett elköteleződnie. Seymour elnök szerint egy ilyen irányvonal „a lehető legtermékeltlenebb skolaszticizmus" uralomra jutásához vezetne el, Buckley viszont úgy látta, ettől nem kellene tartani, mert az amerikai társadalmat irányító értékek képviselete nem vezethet ilyen következményekhez. Álláspontjának alátámasztására különbséget tett az alapértékek folyamatos „finomítása" *(refining)*, vagyis módosítása és teljes elutasítása között: az előbbi szerinte „belefér" az „akadémiai szabadságba", a második viszont nem.[352] Végső soron tehát azt fogalmazta meg, hogy egy szabad társadalomnak is szüksége van bizonyos mértékű „ortodoxiára". S ez a meggyőződés sarkallta őt arra is, hogy 1954-ben – sógorával, Brent Bozell-lel közösen – könyvet írjon McCarthy védelmében *(McCarthy and his Enemies)*.[353] Az „ortodoxia" kérdésében, amelynek a sarkított felvetése nyilvánvalóan összefügg a korszak kiéleződött ideológiai csatározásaival, mély hatással volt rá yale-i tanára, Willmoore Kendall. Ő ugyanis

---

[352] I. m., 156. Ennek kapcsán kiemelte, hogy az egyetemi oktatóknak „kettős funkciójuk"van, a kutató és a tanári. Az előbbit elvi síkon nem kívánta korlátozni, az utóbbi tekintetében viszont bizonyos korlátokat állított volna. S ha az oktató e kettőt nem tudja szétválasztani – ami nyilván nem könnyű, sőt valószínűleg nem is lehetséges –, akkor egyesek elbocsátását is elfogadhatónak minősítette az „amerikai értékrend" védelmében.

[353] A munkát a libertárius Chodorov azonnal méltatta lapjának, a *The Freeman*nek a hasábjain, tükrözve, hogy az antikommunizmus ügye közös nevezőre tudott hozni eltérő gondolkodású konzervatívokat is. Abban a kérdésben viszont Chodorov nem értett egyet Buckley-val, hogy a hidegháborús helyzetre tekintettel átmenetileg elfogadható az állam szerepének a megnövelése.

központi kérdésként kezelte azt, hogy lehet-e egy társadalomnak önvédelmi okokból kialakított „ortodoxiája" – amint azt a vele foglalkozó fejezetben látni fogjuk.

A National Review születése

A világháborút követő konzervatív reneszánsz során az egyik legnagyobb problémát kezdettől fogva a „mozgalom" szétszórtsága, a közös fórumok és „szócsövek" hiánya jelentette. A nagy múltú *The Freeman*nek erősen korlátozott olvasótábora volt, s főként csak a libertárius konzervatívokat vonzotta, az ugyancsak konzervatív *Human Events*nek pedig még kisebb. Az összefogást az a körülmény is sürgetővé tette, hogy a liberális tábor, amely eleinte érdeklődéssel vegyes csodálkozással szemlélte a konzervatív reneszánsz kibontakozását, az ötvenes évek közepére határozott ellentámadásba ment át, s bírálata elsődlegesen nem is a konzervatívok érveire összpontosult. Megihletődve Theodor Adorno *Az autoritárius személyiség* című (*The Authoritarian Personality,* 1950) című nevezetes munkájának a pszichológiai érveitől, vezető balliberális értelmiségiek – köztük Daniel Bell, David Riesman, Richard Hofstadter és Seymour Martin Lipset – *Az új amerikai jobboldal (The New American Right)* címmel 1955-ben egy nagyszabású tanulmánykötettel kívánták bizonyítani, hogy valójában frusztrált, a helyüket nem találó gondolkodók „álkonzervatív lázadásáról" van szó.[354]

A konzervativizmus ügyét Amerika „sorskérdésének" tekintő Buckley hosszas szervezés után 1955-re gyűjtött össze annyi pénzt,

[354] Bell 1955. A kötetben Viereck is közölt írást, aminek a következtében még ellenségesebbé vált a jobboldalhoz fűződő viszonya.

hogy – egy gyakorlott „lapmenedzser", William Schlamm közreműködésével – elindíthassa a *National Review*-t. Ez annyiban mindenképpen beváltotta alapítóinak reményeit, hogy hosszú évtizedekre, de talán azt is mondhatjuk, hogy napjainkig az Egyesült Államok vezető konzervatív lapjává vált, kéthetenkénti megjelenéssel. A lap első száma 1955 novemberében látott napvilágot, s Buckley már ebben leszögezte, hogy szerinte kizárólag a liberálisok irányítják az Egyesült Államokat, a cél tehát nem lehet más, mint a liberális dominancia megdöntése. Amerikában konzervatívnak lenni annyi, mint nonkonformistának lenni – állapította meg. Beköszöntő cikkében a „radikális konzervatív" megjelölést is használta, érzékeltetve, hogy a *status quo* tekintetében egyfajta ellenforradalomban gondolkodik. A liberálisokkal vívott szellemi küzdelem egyúttal az önmeghatározás célját is szolgálta: olyan időket élünk, amikor a konzervativizmus lényegét kell átgondolnunk – írta Buckley egyik Kirkhöz intézett levelében 1956 tavaszán.[355] Az amerikai konzervativizmus izolacionista külpolitikai hagyományaival is szakított lap, amikor határozottan síkraszállt a kommunista világ elleni következetes fellépés mellett.

Az új önképbe a középutasság *(Middle-of-the-Road)* nem fért bele, ezt azonban tévedés lenne úgy értékelni, hogy a szerkesztőség teljesen szakított a „prudencia" hagyományos konzervatív elvével. Joggal érzékelteti a lap történetét feldolgozó Jeffrey Hart, aki maga is évtizedeken keresztül dolgozott a szerkesztőségben, hogy Buckley és a *National Review*, hibáival és esetenkénti téves ítéleteivel együtt is egyedülállóan sokat tett a „reflektív konzervativizmus" kialakítása érdekében. Ebből következően a lapban egyáltalán nem csak egyféle hang szólalt meg; Buckley tudatosan – és elég sikere-

[355] Nash 2006, 235. 1957-ben Samuel Huntington gyakran idézett tanulmányában, az *American Political Science Review* hasábjain a konzervativizmust olyan „szituációhoz kötött" ideológiaként határozta meg, amely azt követően aktivizálódik, hogy a kialakult intézményrendszert alapjaiban megkérdőjelezik.

sen – törekedett arra, hogy a mérvadónak számító gondolkodók közül a lehető legtöbbet megnyerje szerzőként.[356] A teljességre törekvés nélkül említsük meg, hogy – *From the Academy* címmel – állandó rovatot kapott Russell Kirk, akinek azonnal nagy tisztelőjévé vált Buckley, miután elolvasta *A konzervatív tudat*ot. De más „tradicionalistákat" is megnyert az ügynek: Richard Weaver és Donald Davidson a Dél örökségét hozta be, Erik von Kuehnelt-Leddihn pedig a közép-európai monarchista hagyományt. (Az érdekesség kedvéért jegyezzük meg, hogy Buckley baráti körébe beletartozott a lapban ugyancsak megszólaló Habsburg Ottó is.) Az említett gondolkodók szellemiségétől igen messze álló libertáriusok köréből is többeket sikerült megnyernie, köztük Frank Chodorovot. Jelentős szerephez jutottak a kommunizmusból kiábrándultak is, így James Burnham, Frank S. Meyer és Willmoore Kendall.[357] A lapot belülről ismerő Hart különösen Burnham közreműködésének a jelentőségét emelte ki; ő, kiábrándulva a trockizmusból, az 1955-ös alapítástól kezdve egészen 1978-as visszavonulásáig gyakorlatilag a második ember volt a lapnál. (Burnham 1964-es munkája, *A Nyugat öngyilkossága* a háború utáni konzervativizmus egyik jelentős szellemi alkotása.) (Burnham 1965.) Buckley rugalmasságát és ügyességét tükrözi, hogy, képletesen szólva, egymás iránt kölcsönös ellenszenvvel viseltető szerzőket is egy íróasztalhoz tudott ültetni, így például az egymást sűrűn bíráló Kirköt és Kendallt.

Mindenkit azonban nem sikerült bevonni: a polarizálódott politikai légkörben a „veszteséglistára" került Viereck középutasságra törekvő konzervativizmusa. Az „anatémát" Meyer mondta ki rá 1956-ban, kijelentve, hogy a *New Deal* mellett kiálló, Eisenhower helyett nyíltan Adlai Stevensont támogató Vierecket nem lehet a

356 Buckley szerepéhez: Hart 2007, 1–15.

357 A *National Review* indulásához lásd még: Nash 2006, 224–227.

szövetségesek közé sorolni.[358] Más okokból, de határozottan elhatárolódott a *National Review* a fentebb már említett, szélsőségesen individualista Ayn Randtól is, noha akadt néhány védelmezője is a *Veszett világ* egoista filozófiájának. Buckley maga is „kiszikkadt filozófiának" nevezte Randét, olyannak, amely összeegyeztethetetlen a konzervatív szemlélettel. Az alapító ugyanakkor, jó érzékkel, arra törekedett, hogy a lapot minden irányú szélsőségtől távol tartsa – így látványosan elhatárolódott például a radikális jobboldali *John Birch Society*től. (*The respectable right* – így határozta meg lapjának pozícióját.) Talán ezért is válhatott a *National Review* hosszú távon is sikeressé. 1955-ben 7500 példányos megjelenéssel kezdtek – ez a szám 1965-re 100 ezerre, az ötvenedik évfordulóra, 2005-re pedig 170 ezerre ment föl (Hart 2007, 9). Buckley annak idején tehát jól mérte föl, hogy van igény az amerikai társadalomban egy elkötelezett, de mértéket tartó konzervatív lapra. E törekvését nem kísérhette volna siker a háború utáni évtized konzervatív reneszánsza nélkül.

SZÁZADVÉG Alapítvány

[358] Tegyük hozzá, hogy a lap megindulása után Viereck is kapott felkérést cikk írására, ám ő elutasította. Jelentős feszültségek voltak a közös munkát vállalók, így például Kirk és a libertáriusok között is, de ennek a részleteibe e helyütt nem bonyolódunk bele.

A többségi elv plebejus dicsérete: Kendall

E reneszánsz egyik legérdekesebb szereplője a Buckley-t a Yale-en tanító Kendall volt. Akik csak kevéssé ismerik a konzervatív gondolkodás sajátosságait, azok is tudják, hogy a konzervatívok általában gyanakvóak a tömegek szerepével kapcsolatban, és ezért hagyományosan elitpártiak. Ez az amerikai konzervativizmus főáramára is áll, amint ezt a fentebbi fejezetekben láthattuk. A konzervatív gondolkodáson belül azonban – kisebbségi áramlatként – létezik egy „plebejusként" jellemezhető irányzat is, amely viszont sokkal jobban bízik a tömegben, mint a kulturális és politikai elitben.[359] E felfogás néhány elemét láthattuk a Jackson elnök mellett kiálló Cooper esetében is, a XX. században pedig a plebejus megközelítés legmarkánsabb és kétségkívül legnagyobb formátumú képviselője Willmoore Kendall volt. Akit „a nép embereként" *(man of the people)* aposztrofált Daniel McCarthy, joggal jegyezve meg róla, hogy azon kevés konzervatív közé tartozott, aki egyértelműen a számbeli többség elvére alapozta demokráciafelfogását *(majority-rule democrat)* (McCarthy, Daniel 2010, 175). E megállapí-

[359] A konzervativizmus e két változatának az általános jellemzéséhez részletesebben lásd: Egedy 2009, 42–53. A tömegekhez való konzervatív viszonyulás ellentmondásosságához lásd még: Megadja Gábor 2012.

táshoz hozzá kell ugyan tennünk, hogy élete utolsó évtizedében Kendall több ponton is módosította eredeti plebejus felfogását, ám életműve ezzel együtt is markáns egyedi vonásokat mutat az amerikai konzervativizmus főáramához képest.[360] Nemcsak az amerikai, hanem az európai értelemben vett liberalizmusnak is elszánt ellenfele volt, mégis kiállt a tömegdemokrácia mellett: ez aligha nevezhető szokásos képletnek. Leo Strauss, akivel hosszú időn át levelezett, „nemzedéke legjobb bennszülött [amerikai születésű] teoretikusának" nevezte őt.[361] A dicséretek sorát lehetne folytatni Jeffrey Hart, George Nash és mások a szó legszorosabb értelmében szuperlatívuszokat használó dicséreteivel, ma viszont mégis a ritkábban idézett szerzők közé tartozik – legalábbis benyomásunk szerint.

Egy rendkívüli életút: CIA és egyetemi katedra

Kendall (1909–1968) Oklahoma államban született egy nagy műveltségű, de vaksággal sújtott metodista lelkipásztor családjában. Csodagyereknek tartották, s nem alaptalanul, hiszen már kétéves

---

360 Békés Márton az agrárius populizmus amerikai hagyományát is Kendall felfogásához társította – e sorok szerzőjének megítélése szerint nagyon is helytállóan, hiszen e hagyomány igen jól illeszkedik a plebejus világnézethez (Békés 2008a, 103–104).

361 *„The best native theorist of [his] generation…"* Strauss Kendallhoz írott levelét (1961. május 14.) közli: Alvis–Murley 2002, 237. A kötetben közölt levelezésből az az érdekes kép rajzolódik ki, hogy míg nyilvános fellépésein Kendall roppant magabiztos volt, Strauss előtt feltárta belső vívódásait. Strauss és Kendall levelezését érdekes tanulmányban dolgozta fel George Anastaplo: *Willmoore Kendall and Leo Strauss* (i. m., 157–190).

korában megtanult írni, s 18 évesen diplomát szerzett az Oklahomai Egyetemen. 1932-ben oxfordi ösztöndíjat nyert el; a patinás angol egyetemen a híres történész, Robin Collingwood volt a mentora. Ismeretes, hogy Oxfordban a harmincas években erősen hódított a baloldali-marxista szellem, s ennek hatása alól a fiatal Kendall sem tudta kivonni magát; visszaemlékezése szerint „nagy szocialista publicistává" akart válni. Baloldali elkötelezettsége és a merész vállalkozások iránti vonzalma a polgárháborúba sodródott Spanyolországba is elvezette, ott azonban oly mértékben kiábrándult a kommunistákból, hogy a jobboldal és a konzervatívok irányában kezdett tájékozódni. Hazatérése után, 1940-re elkészítette doktori disszertációját az Illinois Egyetemen; ezt a munkáját, amellyel alább még foglalkozunk, s amely szakmai hírnevét megalapozta, *John Locke és a többségi uralom doktrínája (John Locke and the Doctrine of Majority Rule)* címmel adták ki 1941-ben. Öntudatos (és kalandvágyó) amerikaiként 1942-ben a CIA elődjénél, az OSS-nél *(Office of Strategic Services)* jelentkezett szolgálatra, s a „cégnek" azután is dolgozott, hogy az CIA-ként szerveződött újjá.

Az egyetemi világba 1947-ben tért vissza, a Yale-re, ahol 14 éven át tanított. Karizmatikus tanár volt, aki Strauss szellemében mindig arra biztatta diákjait, hogy úgy olvassanak egy szöveget, ahogy azt a szerzője szerette volna. A tanítványai rajongtak érte, de 1961-ben a Yale – „nehéz" természete és markáns konzervatív felfogása miatt – mégis igen szép összeget kínált neki azért, hogy önként távozzon. (42 500 dollárt, ami ötévnyi fizetésének felelt meg!) Ezt követően a Dallasi Egyetemre került; itt érte a halál igen fiatalon, 1968-ban.

Tanítványának, Buckley-nak a felkérésére bekapcsolódott az 1955-ben indult *National Review* munkájába is; *The Liberal Line* című állandó rovatában folyamatosan „ágyúzta" a liberálisok hadállásait. Úgy találva, hogy a liberálisok számára mindaddig nem elég konzervatív egy írás, amíg az nem lesz liberális szellemű… De nemcsak a Yale-en tanító baloldali-liberális kollégáival tűzött sűrűn össze, hanem az „övéivel" is állandóan csatározott: „egy em-

bernél többel sosem volt beszélő viszonyban a *National Review*-nál" (Hart 2007, 32). Bár felfogásában konzervatív, alkatában, temperamentumában igazi forradalmár – írta róla találóan Hart (i. m., 6). Ambíciói csaknem határtalanok voltak: a baloldallal való szembefordulása után előbb az amerikai Locke, később pedig az amerikai Burke szeretett volna lenni (Nash: *The Place of Willmoore Kendall in American Conservatism*; uő 2002, 3)… Színes egyénisége, extravagáns viselkedése sokakat lenyűgözött; elvégre nem szokványos, hogy valaki egyszerre az ország egyik legkiválóbb politikai teoretikusa és magas rangot szerző CIA-ügynök, aki a koreai háborúban még az atombomba bevetését is mérlegelte volna. Római katolikus hitre tért, de háromszor nősült, és a *National Review* szerkesztőségében *in flagranti* érték egy munkatársnővel. A Stanford Egyetem által kínált vonzó álláslehetőséget a gyorshajtása által kiváltott botrány miatt veszítette el. Az ismert író, Saul Bellow egyik kisregényének a hősét róla formálta.[362]

Nash úgy véli, Kendall viszonylagos „elfeledettségéhez" számottevő mértékben hozzájárult az, hogy Locke-ról írott munkájának kivételével gondolatait nem nagy ívű monográfiákban, hanem „csak" tanulmányokban és recenziókban fejtette ki.[363] (Az utóbbi műfajt, amelyet a szakma többnyire méltánytalanul leértékel, különösen kedvelte, és remekül használta saját véleményének kifejtésére.) Közülük a legfontosabbak önálló kötetben is megjelentek *A konzervatív állítás (The Conservative Affirmation)* címmel 1963-ban; 1966-ban jött ki az általa szerkesztett s mások írásait is tartalmazó *Liberalizmus versus konzervativizmus* kötet. A halála után adták ki munkatársa, George Carey közreműködésével *Az amerikai politikai*

---

362 Bellow, Saul: *Mosby's Memoirs* (említi: Hart 2007, 32).

363 Nash: *The Place of Willmoore Kendall in American Conservatism*; uő 2002, 5. Erre hivatkozott a Yale vezetése is, amikor már végképp meg kívánt szabadulni tőle.

hagyomány alapvető szimbólumai (The Basic Symbols of the American Political Tradition) című könyvet.

Ha kissé „szétszórt" formában is, de valóban hatalmas – és korai halála miatt nem teljesen befejezett – életművet hagyott hátra Kendall, aki tudatosan törekedett arra, hogy „amerikanizálja" a konzervativizmust. Tegyük hozzá: ő egészen más hangsúlyokkal képzelte ezt el, mint Viereck. Egyetértett viszont az utóbbival Russell Kirk elmarasztalásában. A „patrícius" Kirknek mindenekelőtt azt vetette a szemére, hogy a figyelmét az „alapító atyák" helyett túlzott mértékben Burke-re fordította. *A konzervatív állítás* előszavában így írt erről: „Nem látom értelmét annak, hogy konzervatívnak nevezze magát valaki, aki csak igen kis mértékben veszi figyelembe saját hazájának kialakult intézményeit…"[364] Kendall szembeállítja tehát az amerikai hagyományokat az európaiakkal, s ez összefonódott nála a plebejus és az elitista szemlélet különbségének a kiemelésével is. A fentebb említett művében ezért hangsúlyozza, hogy ő nem kíván semmit sem kezdeni az arisztokráciával, nincs vitája Amerikának a demokrácia iránti elkötelezettségével sem, és nem flörtöl egy olyan jogállam gondolatával, amely valamiképp „kifelejti az embereket a képből".

Mindehhez hozzáfűzi még: nem tesz hűségesküt von Mises libertárius–szabadpiaci eszméi mellett, nem tisztelettel, hanem gyanakvással szemléli az 1789 előtti John Adamst, és elutasítja Burke *Töprengések a francia forradalomról* című könyvének számos érvét. Úgy vélte, az európai arisztokráciát csodáló Burke életművének jelentős része egyszerűen nem releváns Amerika számára. Az Európához való viszonyáról sokat elmond az a megállapítása, melyet *Az amerikai politikai hagyomány alapvető szimbólumai*ban

[364] Kendall, Willmoore 1963, ix. Nash információja szerint Kendall egy magánlevelében a *Conservative Affirmation*t egyenesen Kirkhöz intézett „hadüzenetnek" tekintette. Nash: *The Place of Willmoore Kendall in American Conservatism*; uő 2002, 9.

olvashatunk: „Európa gonoszsága alapvető előfeltevése központi mítoszunknak".[365] Ugyancsak fontosnak tartotta jelezni, hogy nem akar közösködni az arisztokratikus szemlélet olyan emblematikus képviselőinek konzervativizmusával sem, mint Calhouné és Babbitté (Kendall, Willmoore 1963, x). (Így, együtt említve az egymástól igencsak eltérő karakterű gondolkodókat.) Mindennek a fényében nehéz lenne tagadni a plebejus vonások meglétét gondolkodásmódjában. A kortárs konzervatívok között talán senki sem hitt annyira abban, hogy az amerikai nép képes önmagát intelligens módon kormányozni, mint ő; Nash fogalmazásában „szinte misztikus módon azonosult" a „néppel".[366] Konzervatív populista? Közeli munkatársa, George Carey egy írásában ezt a minősítést is megkockáztatja, de a kérdés mindenképp árnyaltabb elemzést igényel.[367]

Locke újraértelmezése és a többségi elv felmagasztalása

John Locke-ról írott munkája Kendall nevét összeforrasztotta az amerikai politikatudományban a többségi elv védelmével. Említettük, hogy Kendall a baloldalon kezdte szellemi pályafutását; 1939-ben publikált tanulmánya, Az amerikai demokrácia megőrzéséről *(On the Preservation of Democracy in America)* még abból indult ki,

---

365 *„The wickedness of Europe is a fundamental presupposition of our central myth"* (Kendall–Carey 1995, 150).

366 *„An almost mystical identification with the »people«"* (Nash: *The Place of Willmoore Kendall in American Conservatism*; uő 2002, 11).

367 *„A conservative populist of sorts"* (Carey 2008).

hogy a vagyonos kisebbség érdekeit képviselő „alapító atyák" lényegében meghiúsították a többségi elv érvényesülését azzal, hogy egy antidemokratikus alkotmányt kényszerítettek az amerikaiakra. „"Mintha egy XVIII. századi Machiavelli tanácsára cselekedtek volna…" – írja ebben (Kendall, Nellie 1971, 104).

John Locke és a többségi uralom doktrínája című művében a fiatal Kendall arra tett kísérletet, hogy alapvetően átértelmezze a Lockeról Nyugaton kialakult képet, azt kívánva bizonyítani, hogy a híres filozófus mindenekelőtt nem az elidegeníthetetlen jogok, hanem az abszolút többségi uralom híve volt. E helyütt aligha indokolt Locke tanainak a részletes áttekintésébe belebocsátkozni, csak annyit jegyeznénk meg, hogy Kendall a Második értekezés *(Second Treatise)* elemzése alapján arra a következtetésre jutott, hogy Locke a legtöbb kérdésben „a többségelvű demokraták" álláspontját képviselte.[368] Munkájának VII. fejezetében így foglalja össze Locke érvelését: ahol csak közösségben élnek az emberek, mindenütt megállapodnak abban, hogy „a numerikus többségre bízzák a döntéshozatal jogát… s e döntések kötelezőek a kisebbségre nézve. A többségi elv implicit módon következik a közösségi élet logikájából."[369] Ez a felfogás igencsak messze áll a konzervatív gondolkodás fősodrának hagyományaitól, de tökéletesen egybevágott Kendallnak a negyvenes években vallott felfogásával. Locke neve szimbólummá vált az amerikai alkotmány értelmezése körül folytatott küzdelemben, s így joggal mutatott, rá, hogy míg az addigi interpretáció a többségi uralom ellenfeleinek kedvezett, az általa adott értelmezés a többségi elv híveit juttatta „egy »nagyon fontos szimbólumhoz«".[370]

---

368 Az első kiadást használtam: Kendall, Willmoore 1941, 54–55. Locke *Második értekezés*hez lásd Nagy Levente előszavát: John Locke, a modern jogállam elméletének előfutára (Locke 1999, 5–39). Részletesebben lásd alapos elemzését: Nagy 2005, 128–170.

369 *„The majority principle is, in a word, implicit in the logic of community life"* (i. m., 112).

370 I. m., 57–58. Kendall azt állította, hogy vizsgálódásának kezdetekor erre az eredményre maga sem számított.

Figyelemreméltó ugyanakkor azon állítása, miszerint Locke ellentmondásba keveredett, amikor egyidejűleg próbálta képviselni az elidegeníthetetlen emberi jogok elvét (amelybe beleértette az „objektív morális normákat") és azt, hogy az igazság mibenlétét a többség határozza meg. Akkor Locke szerint a többség döntéseit miként lehet összeegyeztetni a moralitás követelményeivel és a kisebbség érdekeivel? Kendall érdekes és széles visszhangot keltő válasza az volt, hogy Locke tulajdonképpen egy ki nem fejtett „latens premisszára" *(latent premise)* építette érvelését, miszerint a többség mindig racionálisan és igazságosan jár el. E tézis jegyében fogalmazódik meg: Locke meg volt győződve arról, hogy „az emberek józan többsége" *(safe majority of men)* mindig racionális és igazságos (i. m., 134). Kendall maga is úgy vélte, hogy a „nagyobb rész" *(maior pars)* egyúttal a jobbik rész is *(melior pars).*

E meggyőződésével összhangban egy 1949-es írásában *(Prologomena to any Future Work on Majority Rule)* kijelenti: a többségnek bizonyos politikai jogok korlátozására is joga van (Kendall, Nellie 1971, 141–147). Ekkor még úgy látta, hogy aki a többségi elv híve, az nem támogathatja a többség mozgásterének korlátozását. Ezzel az érveléssel a negyvenes években igen közel jutott Rousseau-nak a többségi elvről alkotott radikális felfogásához.[371] Ettől később eltávolodott, ám az a – Rousseau-val ugyancsak rokon – meggyőződése, miszerint a jó közösség elengedhetetlen feltétele a többségi elv érvényesítésének, egész pályafutása során demokráciafelfogásának kulcseleme maradt. Egyrészt csak az erős összetartó erejű közösségek tagjaitól várható el, fejtette ki, hogy akkor is tudomásul vegyék a többség döntését, ha ők maguk éppen kisebbségbe kerültek, másrészt pedig a többség csak ilyen közösségekben képes arra, hogy

[371] Érdemes kiemelni: Kendall egyedül állt a konzervatívok között a Rousseau iránti vonzalmával. Carey utal arra, hogy Kendall úgy vélte, Rousseau-t félreértették, s tervezett is egy könyvet róla, ám az sosem készült el (Carey: *Willmoore Kendall and the Doctrine of Majority Rule;* uő 2002, 44, 18. jegyzet).

önkontrollt gyakorolva ne éljen vissza hatalmával a kisebbségek kárára.

Az ötvenes években Kendall megismerkedett Leo Strauss munkásságával, s többen is az antik természetjogi gondolkodást feltámasztó filozófus erős hatásával magyarázzák, hogy későbbi műveiben szakított a többségi elv korlátozások nélküli alkalmazásának a követelésével.[372] Levelezni kezdett Strauss-szal, akiről úgy vélekedett, hogy Machiavelli óta a legjelentősebb nyugati gondolkodó, Strauss pedig, amint idéztük, briliáns teoretikusnak tartotta őt.[373] Ezután, Eric Voegelin munkáival is megismerkedve, Kendall kezdte másként értelmezni a többségi elvet, megkísérelve azt összhangba hozni a nyugati filozófia Strausstól tanult „nagy hagyományával". E fordulat azonban a legkevésbé sem volt ellentmondásmentes, hiszen plebejus vonzalmaiból sokat *megőrizve* fogadta el a képviseleti demokrácia nem plebejus eszméjét. Pontosan érzékelte azt a nehézséget, amelyet Körösényi András úgy fogalmazott meg, hogy a „demokrácia és a képviselet elveinek szimmetrikus kombinációja nem lehetséges" (Körösényi 2005, 144–145). A képviseleti demokráciában Kendall mindenekelőtt azt értékelte, hogy ennek keretében a többségi elv a kormányzó kisebbség kiválasztásának a hatékony eszköze. Egy 1958-as recenzióban *(Conservative Reappraisals [Democracy and Catholicism in America, by Currin Shields])* már azt hangsúlyozta, hogy a többségi uralom elvének a „túlhajtását" éppúgy elutasítja, mint annak *ab ovo* elvetését. Az amerikai politika egyik fő erénye, írta, hogy egyszerre hisz a többségi uralomban és a kisebbségi jogokban (Kendall, Willmoore 1963, 149–150). Egy 1960-as levelében kifejtette, *A föderalista* tanulmányozása során

372 Strauss hatásával magyarázza a vele személyes kapcsolatban állt, e tanulmányban is idézett George Carey és John Alvis is.

373 *„The great teacher of political philosophy, not of our time alone but of any time since Machiavelli."* Straussnak a *What is Political Philosophy?* című könyvéről írott recenziójában fogalmaz így (Kendall, Willmoore: *Conservative Reappraisals of Recent Works on Politics (What is Political Philosophy? by Leo Strauss*; uő 1963, 260).

arra a következtetésre jutott, hogy „történelmi tévedés" az alapító atyák tanításának az a bevett értelmezése, miszerint ők valójában a többségi elv ellenfelei lettek volna (idézi: Carey: *Willmoore Kendall and the Doctrine of Majority Rule*; uő 2002, 31). Nem a többségi elvnek, hanem csak a korlátozások nélküli többségi elvnek voltak az ellenfelei – állította. Nash találóan állapítja meg, hogy ekkortól fogva –a többségi elvhez való ragaszkodását továbbra sem adva fel! – Kendall figyelme a többség különféle változatainak a megkülönböztetésére irányult (Nash 2006, 365). Módosított felfogását A két többség *(The Two Majorities)* című, 1960-ban publikált tanulmányában fejtette ki. Néhányan ezt tartják életműve legmaradandóbb értékű alkotásának.

A két többség

Ebben Kendall abból a megállapításból indul ki, hogy az amerikai politikai berendezkedésben állandó feszültség forrása a végrehajtó és a törvényhozó hatalom, az elnök és a kongresszus ellentéte.[374] Ebből fakad az a „megmagyarázatlan misztérium" is, miszerint a választópolgárok egyidejűleg fenntartanak egy olyan elnököt Washingtonban, aki a fennkölt elvek és a felvilágosodás öröksége iránt elkötelezett, és egy olyan kongresszust, amely mindezekre fittyet hány.[375] Kendall originális tézise szerint ez az ellentét „két többség"

---

[374] Kendall koncepciójára minden valószínűség szerint hatással volt a liberálisokkal látványosan szakító James Burnham *A kongresszus és az amerikai hagyomány (Congress and the American Tradition)* című, 1959-ben megjelent munkája.

[375] *„One and the same electorate maintains in Washington, year after year, a President devoted to high principle and enlightenment, and a Congress that gives short shrift to both"* (Kendall, Willmoore: *The Two Majorities*; uő 1963, 31–32).

létével jár együtt: az egyiket az elnök reprezentálja, a másikat pedig a kongresszus. Az utóbbi a konzervatív elemet képviseli: cselekedeteit nem „a felvilágosult értelmiségi vélemények" irányítják. Ez magyarázza, hogy a kongresszus „reakciós" álláspontot foglal el számos kérdésben. A szigorú bevándorlási politika híve, kiáll az intenzív fegyverkezési verseny mellett, a nemzetközi orientáció helyett pedig „nacionalisztikus" irányvonalat képvisel. A kongresszus azon az álláspontón van, hogy az amerikai rendszerbe bőven belefér, hogy az egyes államok között, sőt azokon belül is eltérőek legyenek a polgárok jogai és kötelességei.

A két hatalmi tényező folytonos küzdelemében, hangsúlyozza Kendall, általában a törvényhozás győz. Ennek a fényében pedig felettébb figyelemreméltónak találja, hogy az amerikai politikatudományi gondolkodás mégis úgy tesz, mintha a többségi uralom demokratikus elméletében nem lenne helye a kongresszusnak és a kongresszusi választásoknak. Mintha kizárólag az elnökválasztásnak lenne jelentősége – ezt az attitűdöt veti a neves politológus, Robert Dahl szemére is (Kendall, Willmoore 1963, 33). Ez az álláspont a kongresszust egyszerűen nem tekinti relevánsnak a többségi uralom kérdésében.

Miért van ez így? Kendall – kissé leegyszerűsítő – válasza az, hogy a végrehajtó és a törvényhozó hatalom szembenállásának a mélyén lényegében egy liberális–konzervatív konfliktus húzódik meg (i. m., 29). A liberális gondolkodás a különféle rész- és kisebbségi érdekeket felkaroló, az agrárövezeteknek aránytalanul nagy súlyt biztosító kongresszusban a többségi uralom akadályát, nem pedig az eszközét látja (i. m., 34). Azok szemében, akik így gondolkoznak, a kongresszus az alapító atyák antidemokratizmusát, a többségi uralommal szembeni ellenérzéseit tükrözi. De vajon helyes-e a feltételezésük? Kendall ekkor már úgy véli, valójában „félreértések egész soráról" van szó. Saját korábbi felfogásával is szembehelyezkedve kifejti: *A föderalista* szerzői a kormányzat fölötti demokratikus ellenőrzés megteremtésére, nem pedig ennek a megakadályozására törekedtek, vagyis többségi rendszert kíván-

tak, de olyat, amelyben a többségi döntéseket az „erényes emberek" tanácskozásának a folyamatában hozzák meg (i. m., 36–37). Madison és Hamilton tehát nem a többségi elv ellen lépett fel, amikor megpróbálta korlátozni annak a lehetőségét, hogy „demagóg vezetésű mozgalmak" gyakoroljanak hatást a kongresszusra. „Súlyosan tévedünk – fogalmazódik meg A két többségben –, ha összekeverjük az igazságtalanságot elkövető többséggel szembeni gyűlöletüket egy olyan gyűlölettel, amely a nép, az emberek többségével szemben mutatkozik."[376] Madison és a többi alkotmányozó úgy vélekedett, hogy az erényes emberek képesek megakadályozni a többség igazságtalan viselkedését, az igaz ügyeket képviselő többséget viszont nem akadályozzák. Kendallnak ez a meggyőződése erősen hasonlít a Locke kapcsán feltételezett „latens premisszához", amely szerint az erényes többség jogi garanciák nélkül is képes a kisebbség érdekeit védelmezni. Ez pedig e sorok szerzőjének a feltevése szerint összefügg konzervativizmusának plebejus színezetével, a korlátok intézményesítésének ugyanis a plebejus konzervativizmus általában kisebb szerepet tulajdonít a patrícius változatnál.

Összevetve a kortárs politikatudománynak és az alapító atyáknak a többségi uralommal kapcsolatos felfogását, Kendall arra a következtetésre jutott, hogy míg az előbbi a versengést tekinti kulcstényezőnek, addig az utóbbiak a választás elemének kisebb jelentőséget tulajdonítottak. Emlékezetes, hogy 1942-ben publikált híres, *Kapitalizmus, szocializmus, demokrácia* című munkájában Joseph Schumpeter azt a véleményét fejtette ki, hogy a klasszikussal szembeállítható kortárs demokrácia „kompetitív", vagyis versenyelvű. Az ő demokráciafogalma elsődlegesen procedurális jellegű, melyben a választás mozzanata válik túlsúlyossá; e felfogásban a

---

[376] *„We err greatly when we confuse their animus against popular majority bent on injustice with an animus against the popular majority, the majority of the people as such"* (i. m., 38).

politika a közügyek intézésének sajátos technikájává redukálódik, amely a piacéhoz hasonló elvet követ.[377] Kendall azt próbálja érzékeltetni, hogy a Robert Dahl által is osztott, lényegében „procedurális" felfogással ellentétben (amely az elnökválasztás alapjául szolgál) Madison inkább a demokrácia „szubsztantív" megközelítését preferálta. Ennek kapcsán leszögezi: az alapvető különbség Madison és Dahl mint a többségi elv két teoretikusa között épp abban áll, hogy Dahl nem tudja elképzelni a többségi uralomnak azt a formáját, amely nem a választás, hanem valamely más folyamat révén érvényesül.[378] Vele ellentétben Madisont kevéssé érdekelték a választások: ő egy olyan többségi rendszerben gondolkodott, amely az „erényes embereknek" a „tanácskozó diskurzusára" épül. (E mechanizmus szelekciós funkciója kapcsán Daniel McCarthy a szavazók „morális szakértelméről" beszél: a többségi uralom ezen rendszerében a választóktól „csak" annyi politikai szakértelmet várnak el, hogy megtalálják a megfelelő embereket.)[379] E diskurzus nem korlátozódik a választási időszakokra, s Kendall szerint tartalmi beleszólást enged a polgároknak a döntéshozatalba „az erényes emberek és választóik közötti dialektikus kapcsolat" révén.[380] A többségi uralomnak ez a Madison által támogatott formája alakítja ki a kongresszus mögött álló többséget.

Kendall meg volt győződve arról, e vonatkozásban is közel állva Rousseau-hoz, hogy a többségi uralom csak a kis közösségekben működhet jól; úgy látta, az önkormányzatra való képesség mértéke fordított arányban áll a közösség méretével. Ez magyarázza,

---

377 Schumpeter elméletének a bírálatához és a modern demokráciafelfogásokhoz lásd: Körösényi 2007, 7–28.

378 *„Dahl clearly cannot or at least does not imagine a popular majority-rule system as working through any process other than that of elections…"* (Kendall, Willmoore 1963, 41).

379 *„Moral expertise"* (McCarthy, Daniel 2010, 184).

380 *„A continuing dialectical relationship between the virtuous men and their constituents"* (Kendall, Willmoore 1963, 41–42).

hogy megkülönböztetett szerepet tulajdonított a kongresszusi képviselőket megválasztó körzetek méretének, kiemelve, hogy ezek kisebbek és átláthatóbbak a szövetségi szintnél. Az ő értelmezésében egy olyan nagy területen, amilyen az Egyesült Államok, nem lehet strukturált közösségről beszélni, ezért hagyományos értelemben vett többség sem képzelhető el. Az elnökválasztás aktusa tehát önmagában nem is eredményez valódi többségi mandátumot –vonja le a következtetését. Csak a kongresszus épül „strukturált közösségekre", ezért a nem fiktív, hanem valódi többség kialakítására csak a kongresszusi választások alkalmasak. Míg ez utóbbiak arra sarkallják a választókat, hogy reálisan szembenézzenek a problémákkal, addig az elnökválasztásban szinte kódolva van, hogy érdemben *semmiről* se essék szó (i. m., 46). Míg az elnököt és bürokráciáját absztrakt elvek befolyásolják, a jóval konzervatívabb kongresszus az általa képviselt többség konkrét tapasztalataiból indul ki. A két többség mögött tehát végső soron a „fennkölt elvek" kétféle értelmezése áll: a liberális és a konzervatív. *Az amerikai politikai hagyomány alapvető szimbólumai*ban Kendall kifejezetten téves „mítosznak" minősítette azt a felfogást, hogy az amerikai nemzeti szellem nem az alkotmányban és *A föderalista*ban található, hanem a nagy elnökök „apostoli sorában".[381]

[381] Kendall–Carey 1995, 153. Ebben a könyvben Kendall a kongresszusnak a Legfelsőbb Bírósággal szembeni elsőbbségét is megvédi, azzal érvelve, hogy a legfelső bírói testületnek joga van ugyan felülbírálni a törvényhozás döntéseit, de valójában az utóbbinak módja lenne egész sor jogi eszközzel keresztülvinnie az akaratát. Hogy ezt mégsem teszi, annak nem alkotmányjogi, hanem kulturális oka van: az amerikai politikát ugyanis végső soron „az alkotmányos moralitás" irányítja, s ez visszafogottságot és konfliktuskerülést tanácsol mindegyik hatalmi ágnak (i. m., 138–142). Ennek kapcsán még az is megfogalmazódik, hogy a három hatalmi ág elkülönítése nem az is alkotmányból ered, hanem *A föderalista* szellemiségéből. Amerika ténylegesen nem a philadelphiai alkotmány vagy a Jogok törvénye alapján áll, hanem *A föderalista* útmutatásai az irányadók, amelyek egy másfajta alkotmányt alkotnak – állítja Kendall.

A nyitott társadalom bírálata és az ortodoxia védelme

A plebejus jellegű konzervativizmus bizonyos kérdésekben engedékenyebb, másokban viszont szigorúbb az elitista vagy patrícius változatnál. A szólásszabadság kérdése többnyire az utóbbi körbe tartozik, s ezzel kapcsolatban Kendallnak különösen erős fenntartásai voltak. Fölfogásának a megértéséhez abból a – már említett – meggyőződéséből kell kiindulnunk, miszerint a többségi uralom csak erős összetartó erejű közösségekben érvényesülhet, a kohézió fenntartása tehát abszolút elsőbbséget élvez. Ennek féltéséből ered tehát az úgynevezett nyitott társadalom *(open society)* eszméjével szembeni mély ellenérzése; azt az ellenérvet, hogy a disszenzus, az eltérő vélemények kifejezésre juttatása nem veszélyezteti a társadalmi-politikai rendet, nem fogadta el.[382] Ezzel összefüggésben Alvis párhuzamot vont Rousseau-nak az „általános akaratról" *(volonté générale)* alkotott koncepciója és Kendall konszenzuskeresése között (Alvis: *The Evolution of Willmoore Kendall' Political Thought*; uő 2002, 51). A többségi elv nála ugyanis mindenekelőtt a konszenzus kialakítását volt hivatva szolgálni.

Karl Popper 1945-ben publikálta *A nyitott társadalom és ellenségei* című munkáját, s ez a politikatudományi gondolkodás középpontjába állította a zárt és a nyitott társadalmak különbségeit. Kendall szerint a nyitott társadalom elvi alapjait a legmagasabb szinten John Stuart Mill nevezetes 1859-es esszéje, A szabadságról *(On Liberty)* foglalta össze, s ezért saját nézeteinek a kifejtését is elsősorban nem Popper, hanem Mill állításainak a bírálatára alapozta A konzervativizmus és a „nyílt társadalom" című tanulmányában.

---

[382] Nash feltételezi, hogy a spanyol polgárháborúban szerzett szörnyű élményei győzték meg arról, hogy a konszenzus fenntartása mindennél fontosabb (Nash 2006, 358).

Mill felfogása a legtömörebben azzal a megállapítással foglalható össze, hogy biztosítani kell minden nézet képviseletének és terjesztésének a szabadságát, még ha közülük egyeseket immorálisnak vagy ostobának tartunk is.[383] Az ő számára, amint ez világosan kiderül esszéjéből, a szólás- és gondolatszabadság nemcsak egy a védendő szabadságjogok között, hanem a lehető legfontosabb, semmilyen más érték érdekében sem lehet korlátozni. E megközelítésben a társadalomnak nem lehetnek megkérdőjelezhetetlen értékei, és így – Kendall kedvelt kifejezésével – nem lehet saját „ortodoxiája" sem.[384]

Millt sokan elemezték már, de Kendall plebejus konzervatív nézőpontja újszerű következtetések levonását is lehetővé tette. Az amerikai gondolkodó szerint Mill – számos epigonjával ellentétben – maximálisan a tudatában volt annak, hogy új és forradalmi jelentőségű tant hirdetett meg a szólásszabadság korlátozhatatlanságának a követelésével; „korábban soha senki nem fogalmazott meg még csak egy valamennyire is hasonló doktrínát sem". Machiavellihez hasonlítja Millt annyiban, hogy mindketten „gonosz" tanokat hirdettek. „Aki egy társadalmat tönkre akar tenni, annak először azt a *nyilvános igazságot (public truth)* kell megsemmisítenie, amelyet az meg akar testesíteni, s Mill tézise a szólásszabadságról, amennyiben azt elfogadják, épp ezt teszi" – hangsúlyozza.[385] Mill írása, akárcsak Poppernek a nyitott társadalomról szóló könyve, az ő értelmezésében alapvetően hamis dilemmákkal szembesíti olvasóját: vagy korlátozatlan szólásszabadság, vagy korlátlan gondolat-ellenőrzés. Vagy nyitott, vagy zárt társadalom. Az így meg-

---

383 Mill híres tanulmányának magyar fordítása: Mill 1994.

384 *Conservatism and the „Open Society"* (Kendall, Willmoore 1963, 106). Mill alapvetése szerint egy közösségnek „egy kubai vudu hittérítőt éppúgy kell kezelnie, mint saját egyházának az érsekét" – hozza fel elrettentő példaként.

385 *„For he who would destroy a society must first destroy the public truth it conceives itself as embodying…"* (i. m., 110–111).

fogalmazott kérdések azonban elrejtik a tényleges választási lehetőségeket. Választani ugyanis nem csak két megoldásból lehet. Mill és Popper azt szeretné elhitetni, írja Kendall, hogy egy társadalom nem lehet „kicsit nyitott" vagy „kicsit zárt", mint ahogy egy nő sem lehet csak egy kicsit terhes… Ebbe a csapdába azonban nem szabad besétálni, szögezi le (i. m., 111). A jól feltett kérdés tehát így hangzik: mennyire lehet nyitott egy társadalom úgy, hogy a jövőben is nyitott maradhasson? Szerinte nincs biztosabb út a zárt társadalomhoz, mint azon ajánlások megvalósítása, melyeket Mill és Popper a nyitott társadalom megteremtésére kidolgozott.

Állításának magyarázataként Kendall rámutatott, hogy ha egy társadalom hajlandó lenne magáévá tenni Mill ajánlásait a szólásszabadság korlátlanná tételére, akkor abból a világ legintoleránsabb társadalma válna, amelyben szükségszerűen megszűnne az igazság keresése. Ahhoz ugyanis, hogy toleráljuk az igazság keresését, mindenekelőtt hinni kell az igazságnak a létében. „A *minden kérdés nyitott kérdés* elvét valló társadalom ebben nem hisz, s ezért türelmet sem tud gyakorolni azokkal szemben, akik más véleményen vannak. Üldözni kezdi az utóbbiakat, s így, saját magának köszönhetően, megbénítja az igazság keresését." (I. m., 116.)

Hol követte el Mill és Popper a legnagyobb tévedést? Kendall szerint az ember és a társadalom természetének helytelen értékelésében. Mill elképzelései arra az *expressis verbis* meg nem fogalmazott feltevésre épülnek, hogy a társadalom egy „vitaklub" *(debating-club),* amely mindenekelőtt az igazság keresésére törekszik, s kész mindent e célnak alárendelni. Valójában azonban a társadalomnak számos más célja van – köztük saját fennmaradásának a biztosítása és az általa vallott igazság védelme. Ezeket legalább annyira – vagy épp még jobban – értékeli, mint az absztrakt igazság keresésére irányuló erőfeszítéseket. És így is kell erről gondolkodnia – jegyzi meg a közösségi összetartó erőért az elitista konzervatívoknál jobban aggódó plebejus Kendall. A Szókratészről írott 1958-as cikkében egyértelműen úgy foglal állást, hogy bár a saját szemszögéből nézve igaza volt a görög filozófusnak, az athéni bíróság

mégis jogosan járt el vele szemben, sőt Szókratész maga sem vonta kétségbe a város jogát a büntetés kiszabására egy olyan emberrel szemben, aki megkérdőjelezte a polisz közösségének alapelveit (Kendall, Willmoore: *The People versus Socrates Revisited*; Kendall, Nellie 1971, 149–167). Tisztelhetjük a filozófust, aki nem élt a felkínált menekülés lehetőségével sem, jegyzi meg Kendall, de Athént is meg kell értenünk. Az őt jól ismerő Alvis írja, hogy egyetemi óráin Kendall gyakran utalt Rousseau azon tanácsára, miszerint érdemes lenne megteremteni a Római Köztársaság cenzori hivatalának modern megfelelőjét.[386] Nem sűrűn lehet találkozni ilyen véleménnyel a XX. századi angolszász konzervatívok munkásságában… Levonható mindenesetre az a következtetés, hogy Kendall a szabadság fogalmának nem azt a „modern" felfogását osztotta, amely az egyéni szabadságjogokat állítja a középpontba, hanem az antik értelmezést, amely a hatalom kollektív gyakorlásában való részvétel lehetőségét jelenti.[387]

A szólásszabadság határainak a megvonását tehát Kendall a társadalom kohéziós igényére tekintettel kívánta megszabni, nem fogadva el azt a követelményt, miszerint a „jó társadalom" fogalmába beletartozik, hogy az övétől eltérő értékeket és erkölcsöket is befogadjon. Buckley-hoz hasonlóan úgy látta, hogy a szabad társadalom nem azonos a nyitott társadalommal. Szerencsés a társadalom, állapítja meg, ha van egy olyan „kiválasztott kisebbsége" (Ortega y Gasset kifejezését használja), amely nagyra értékeli az igazság keresését, és szerencsés ez a kisebbség is, ha a társadalom támogatja ezt a törekvését – vagy legalábbis nem akadályozza. Ennél többet azonban nem szabad kérni a társadalomtól, azt tehát

---

386 Alvis: *The Evolution of Willmoore Kendall' Political Thought*; uő 2002, 89. Valójában ebben is Rousseau hatását láthatjuk, ha „A censori hivatalról" írott sorokra gondolunk (vö. Rousseau 2001, 188–191).

387 Az antik és a modern szabadságfogalom különbségét először a francia Constant fejtette ki még a XIX. század első negyedében: Constant 1997. Constant disztinkciójához lásd: Lánczi András 2000, 18–19.

nem lehet elvárni, hogy e kisebbség tagjai az egész társadalom számára mindent nyilvánosan megkérdőjelezhessenek. Ha mindent kérünk – jegyzi meg bölcsen Kendall –, azt is kockáztatjuk, amit megkaphattunk volna (Kendall, Willmoore 1963, 113).

A nyitott társadalom eszméjéhez való viszonyulás kérdése állt Kendall szerint annak a törésvonalnak a hátterében is, amely az ötvenes években szinte két táborra osztotta az amerikai politikai közéletet. Joseph McCarthy populista kampányára gondolunk, melyet nemcsak Viereck, hanem a konzervatív értelmiségiek többsége is elutasított, Kendall viszont (Buckley-val együtt) fenntartások nélkül, sőt szenvedélyesen támogatta. A mccarthyzmus jelenségét elemző írásában kifejti, hogy minden társadalomnak szüksége van az alapkérdésekre kiterjedő konszenzusra, a „közösen vallott hitek kemény magjára" (Kendall, Willmoore: *The Pons Asinorum of Contemporary Conservatism*; i. m., 74). E ponton emlékeztessünk arra, hogy Sartori a konszenzus fogalmának három szintjét különbözteti meg: a végső értékekre, a játékszabályokra és a kormányzatok elfogadására vonatkozót (Sartori 1999, 53–54). Míg az olasz politikatudós a procedurális konszenzust tekinti a demokrácia legfontosabb feltételének, s nem az értékekben való konszenzust, Kendallnál a hangsúly egyértelműen a végső értékekre kerül. „Egyes kérdések a konszenzust olyan mélységben érintik, hogy a társadalom önmagát számolná fel, öngyilkosságot követne el, ha nyitottnak tekintené őket…" – szögezi le (Kendall, Willmoore: *The Pons Asinorum of Contemporary Conservatism*; 1963, 75). Az ő szemében tehát a McCarthyról folytatott vita is a közösség által elfogadott ortodoxia megítéléséről szólt, de az antikommunista publicisták zömével ellentétben ő nem azt állította érvelésének középpontjába, hogy a kommunisták nagymértékben veszélyeztetik Amerika hagyományainak megőrzését. Az ő olvasatában a heves kampányt nem a kommunisták veszélyességének a tényleges mértéke indokolta, hanem az, hogy az általuk képviselt doktrína „immorális" és összeegyeztethetetlen az amerikai értékrenddel (i. m., 76). Ismeretes, hogy a konzervativizmus főárama, az abszolutista

és a relativista pozíciót egyaránt elutasítva, elfogadja, sőt bizonyos fokig értéknek tekinti a pluralizmust, a sokféleséget, még ha nem is tartja korlátozhatatlannak, amint arra Balázs Zoltán joggal rámutat (Balázs 2003, 248). Kendall viszont e tekintetben (is) „unortodox" álláspontot képviselt, mert nemcsak a kommunizmustól, hanem ösztönösen a pluralizmustól is idegenkedett, és a toleranciának szigorú, az amerikai politikai hagyományban legalábbis igen szigorúként jellemezhető határokat akart szabni.

A frontvonalak kijelölése és a konzervativizmus hivatása

Mi is hát a konzervativizmus, és mi a rendeltetése? E kérdést számos művében érinti a magát tudatosan konzervatívnak minősítő Kendall, de *A konzervatív állítás* című kötetében közölt, sőt első helyre tett Mi a konzervativizmus? (*What is Conservatism?)* című írásában külön is foglalkozik ezzel. Tömören összefoglalva álláspontját: saját korának konzervativizmusát a „liberális forradalommal" szemben tanúsított ellenállásként határozza meg (Kendall, Willmoore 1963, 10). Ismeretes, hogy a hatvanas években az egész nyugati világban – s az Egyesült Államokban is – egy mély és nagyszabású kulturális forradalom bontakozott ki a hagyományokkal való szakítás jegyében. A változások mélységét Kendall, igen helyesen és éleslátásról tanúskodva, olyan léptékűnek tekintette, hogy „liberális forradalomról" beszélt. E történeti kontextusba helyezve a kérdést úgy foglalt állást, hogy a konzervatívok azok, akik – akár tudatosan, akár ösztönösen – ellen akarnak állni a liberális térfoglalásnak, amely az amerikai életmód teljes átalakulásával – az ő értékrendjében „elsilányulásával" – fenyegetett. Azt állította, hogy a liberálisok „gondosan kidolgozott program alapján"

a többségi uralom történetileg kialakult amerikai rendszerét teljes mértékben át akarják alakítani. Törekvéseik szerinte magukban foglalták a kongresszus átalakítását, az elektori rendszer és a szenátus eltörlését, a pártrendszer átszabását, a „fékek és ellensúlyok" megszüntetését (i. m., 16–17). Talán meglepőnek tűnik, de Kendall saját korának amerikai társadalmát még megfelelő mértékben „zárt" társadalomnak tartotta, s úgy látta, a liberálisok ezt nyitott társadalommá akarják alakítani. Elképzeléseivel kapcsolatban joggal használja Békés Márton az ellenforradalom minősítést; az alapító atyák „új Sionját" kívánta helyreállítani (Békés 2008a, 116).

Szélesebb értelemben azokat tekintette konzervatívoknak, akik a Strauss által emlegetett „nagy hagyomány" követőiként elfogadják az abszolút értékek létét. E megközelítésből kiindulva fogalmazott úgy, hogy a liberalizmus és a konzervativizmus közötti „végső kérdés" *(ultimate issue)* a társadalmi szerződésről való vélekedés (*The Social Contract: The Ultimate Issue between Liberalism and Conservatism*; Kendall, Willmoore 1963, 85–86). A liberálisok azoknak a görög „konvencionalistáknak" (vagyis a szofistáknak) az utódai, akik úgy vélték – a természetjogi felfogást képviselő Platónnal és Arisztotelésszel ellentétben –, hogy az igazság kérdései kizárólag emberi megállapodásokon nyugszanak. A „konvencionalistákat" és a modern liberálisokat a kora újkor szerződéselméleteinek a kidolgozói kötik össze, ők ugyanis mindent az egyén beleegyezéséből vezettek le. A kortárs liberalizmus és konzervativizmus közötti határvonalat – a plebejus konzervatívokra gyakran jellemző vehemenciával – Kendall kifejezetten háborús frontvonalnak tekintette, amelynek egyik oldalán a liberálisok, a másikon pedig a konzervatívok helyezkedtek el. „Az a tézisem – írja –, hogy az általunk keresett választóvonal egy frontvonal… S azt is állítom, hogy ez egy olyan háború frontvonala, amely ténylegesen a haladásról szól, a front bal oldalán a liberális csapatokkal… a jobbon pedig a konzervatívokkal." (*What is Conservatism*?; i. m., 8.) Ezt a háborút a liberálisok robbantották ki, agressziót akartak elkövetni – tette hozzá. Az „övéit" arra biztatta, hogy menjenek át ellentámadás-

ba a kongresszus által reprezentált többségre támaszkodva, hiszen Amerika sorsa a tét (i. m., 11).

Érdemes kiemelni, hogy élete utolsó éveiben is nélkülözhetetlennek tartotta a Locke-hoz való viszony pontos meghatározását – ennek a konzervatív identitás szempontjából tulajdonított nagy jelentőséget. Ekkor már egyértelműen azt vallotta, hogy a konzervatívok nem lehetnek Locke őszinte hívei; az angol filozófust is a liberálisok elődei közé sorolta. „A locke-iánusok Amerikában… a liberálisok, a konzervatívoknak pedig, akik vitatkoznak és vitatkozniuk is kell a liberálisokkal minden fontos kérdésben, meg kell tanulniuk, hogy Locke-ellenesként határozzák meg magukat – írta." (*The Social Contract*; i. m., 99.) Ennek a hangsúlyozását annál is inkább fontosnak tartotta, mert úgy látta, a konzervatívok többnyire maguk is osztoznak abban a tévhitben, miszerint Amerika berendezkedése Locke elveire épül. Ezért ragaszkodnak annyira az egyénnek tulajdonított összes jog védelméhez, szinte „neurotikusan" reszketve az erős államtól. Kendall szerint azonban a konzervatívoknak nincs okuk osztozniuk a libertáriusok elszánt államellenességében, s az állam korlátait nem az elidegeníthetetlen egyéni jogok eszméjében, hanem a természetjogban kell keresniük. Strauss hatását láthatjuk abban, hogy a többségi elvre épülő kormányzat melletti érvelését természetjogi alapokra helyezte.

Az amerikai politikatudományban ma is sokféleképpen vélekednek Kendallról. E sorok szerzője szerint olyan plebejus konzervatív volt, akinek az eszmerendszerében a liberalizmusellenesség kapott elsőbbséget, s aki az amerikai konzervativizmus tradicionalista vonulatához tartozott az általa gyakran bírált Kirkkel és az általa is nagyra tartott Richard Weaverrel együtt. Kendall azonban plebejusként is konzervatív maradt, s a többségi elv elfogadásával együtt is nemet mondott a többség zsarnokságára. Az alkotmányos garanciákkal korlátozott többségi elv mellett mindvégig kiállt, elutasította a demokrácia elitista értelmezését és a nyitott társadalmat. Kulcsszerepet tulajdonított a többség körében élő „alkotmányos moralitásnak" *(constitutional morality)*, s meg volt győ-

ződve arról, hogy az amerikai nép mindaddig felelősen tud élni a szuverenitásával, amíg a liberális forradalom nem fosztja meg szellemi örökségétől.

SZÁZADVÉG Alapítvány

SZÁZADVÉG Alapítvány

A politikai filozófia rehabilitálása: Strauss

A II. világháború után kibontakozott konzervatív reneszánsz egy másik vonulata a klasszikus antikvitás öröksége felé fordult – s e körben a legjelentősebb gondolkodó a Kendallra oly mély hatást gyakorló Leo Strauss volt. Nem egyszerű feladat őt elhelyezni az amerikai konzervatív gondolkodás történetében. Egyrészt joggal tartják Strausst a XX. századi amerikai filozófia egyik kiemelkedő, nemzetközileg is elismert képviselőjének, másrészt viszont saját magát éppúgy nem sorolta a konzervatívok közé, ahogy például Hayek sem. Még inkább megnehezíti az eszmetörténész helyzetét az a körülmény, hogy – Békés Márton találó fogalmazását idézve – az ő konzervativizmusa „nem kifejezetten politikai konzervativizmus, és végképp nem 1789 a viszonyítási pontja, hanem Platón" (Békés 2008a, 145). Talán ez magyarázza, hogy bár filozófiai munkásságának a szó szoros értelmében hatalmas szakirodalma van, az amerikai konzervatív gondolkodás történetének feldolgozásai közül több is méltánytalanul csekély figyelemben részesíti. E sorok szerzője szerint azonban Strauss nem maradhat ki e könyvből – annak az oka, hogy kiterjedt munkásságát viszonylag röviden tárgyaljuk, az, hogy Lánczi András kitűnő monográfiája révén már a hazai olvasók számára is rendelkezésre áll egy alapos elemzés róla (Lánczi 1999). E munka – az életmű néhány alapvonásának szükséges felvázolása után – annak a konfliktusnak a kiemelésére össz-

pontosít, amely a klasszikus természetjog és a konzervativizmus hagyományos szemlélete között húzódik. Ennek a megvilágítására Straussnak Burke-ről mondott bírálatát vizsgáljuk meg, amely jól tükrözi Strauss prioritásait, s több izgalmas teoretikus dilemmát is felvet. Választásunk mellett szól, hogy Strauss maga kifejezetten ritkán taglalta a konzervativizmust, így a Burke-kel kapcsolatos eszmefuttatása nagyon is releváns e monográfia szempontjából.

Leo Strauss (1899–1973) Németországban született, ortodox zsidó családban, s egyetemistaként többek között Edmund Husserlt és Martin Heideggert is hallgatta. Pályakezdése a berlini zsidó akadémiához kapcsolódik, majd a hitleri rendszer kiépülése miatt először Angliába, 1937-ben pedig az USA-ba emigrált, ahol 1949-től egészen 1969-ig a Chicagói Egyetemen tanított politikai filozófiát. Sokan az 1953-ban publikált, a konzervatív reneszánsz szempontjából is jelentős *Természetjog és történelem (Natural Right and History)* című művét tartják a legfontosabbnak, de említsük meg néhány más fontos könyvét is: *Gondolatok Machiavelliről* (*Thoughts on Machiavelli,* 1958), *Mi a politikai filozófia?* (*What is political philosophy?*, 1959), *A* város és az ember (*The City and Man*, 1964), *Antik és modern liberalizmus* (*Liberalism Ancient and Modern,* 1968), *Xenophón Szókratésze* (*Xenophon's Socrates,* 1972).[388] Markáns nézeteivel Strauss sok tisztelőt és jó néhány ellenfelet szerzett magának.[389] Az akadémiai világban a straussiánusok sokáig szinte elkülönült szektát alkottak. Strauss nevét szélesebb körben egyik tehetséges tanítványa, Allan Bloom tette ismertté *Az amerikai tudat bezárulása* (*Closing of the American Mind,* 1987) című, az amerikai felsőoktatást

---

[388] Szerzői és szerkesztői közreműködésével a tanítványai egy nagyszabású munkában a politikai filozófia történetét is feldolgozták (*History of Political Philosophy,* 1963), amely magyarul is olvasható (Strauss–Cropsey 1994).

[389] 1985 októberében például a baloldali szellemiségű *New York Review of Books* – felettébb szokatlan módon – megdicsérte a konzervatív *National Review*-t, amiért 1985 márciusában Strauss követőit *un-American* jelzővel illette, vagyis „nem amerikainak" nevezte felfogásukat a straussi szemlélet európai gyökerei miatt.

bíráló művével, amely felkerült a *New York Times bestseller*listájára, és országos visszhangot keltett. Lánczi szavaival: „Strauss politikai filozófiája Bloom könyvén keresztül vált hozzáférhetővé az amerikai közélet és az érdeklődők szélesebb köre számára." (Lánczi 1999, 5.)

Természetjog kontra historizmus

Strauss politikai filozófiájának az áttekintését érdemes talán arról a pontról indítani, amelyet Lánczi is hangsúlyoz: „Strauss a modernség egyik legradikálisabb és legkövetkezetesebb kritikusa volt" (i. m., 17). Mire alapozódott ez a kritika? Mindenekelőtt arra a meggyőződésre, hogy a modernitásban válságba került a filozófia. A filozófia válságának, a gondolkodás zsákutcába jutásának a következményei alól pedig egyetlen közösség sem tudja kivonni magát: a társadalom és a filozófia kapcsolata Strauss számára kulcsjelentőségű tényező. (Ez is európai gyökereire utal, hiszen Amerikában kevés gondolkodó tulajdonított ekkora fontosságot a filozófiának.) Az ő értelmezésében a nyugati kultúra két pillérre épült: egyrészt a klasszikus antikvitás, mindenekelőtt a görög filozófia örökségére, másrészt pedig a *Biblia*éra. E két forrást tekintette a nyugati politika „nagy hagyományának", s a legnagyobb bajt abban látta, hogy a Nyugat egyre inkább hűtlen lett e hagyományhoz, különféle modern utópikus eszmék hatása alá kerülve.[390]

[390] Strauss: *Progress or Return?* (uő 1989, 239–240). Strauss ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy e két hagyomány, vagyis hit és ész, Jeruzsálem és Athén között egy állandó feszültség is van, s „ez a Nyugat vitalitásának a titka" (*„The Western tradition does not allow of a synthesis of its two elements, but only of their tension: this is the*

A politikai filozófia ideológiává süllyedt, s elveszítette kapcsolatát a valósággal. Strauss szerint a filozófia válsága így azonossá vált a modernség válságával. *A város és az ember* című művének bevezetésében egyértelműen meg is fogalmazza: nem valamiféle romantikus elvágyódás sarkallja arra, hogy visszaforduljon a klasszikus antikvitás politikai gondolkodásához, hanem „korunk válsága, a Nyugat válsága kényszerít minket erre" (Strauss 1964, 1). E válságot pedig szerinte végső soron az magyarázza, hogy a modern gondolkodás szakított a klasszikus filozófiával, mert két téves eszme fogságába került. Egyrészt hinni kezdett a tudomány korlátlan fejlődésének lehetőségében, másrészt pedig a progresszió, a haladás gondolatának az elfogadásával a történetiségben találta meg a világ magyarázatának az elvét.

A premodern és a modern filozófia alapvető szemléleti különbsége mutatkozik meg a politikáról való gondolkodás átalakulásában is. A politika tanulmányozása hosszú évszázadokon át az igazságosság és a természetjog mibenlétének a kutatására irányult, a Nyugat politikai gondolkodása azonban elfordult ettől, és a tudományok pozitivista szemléletét tette magáévá. E fordulat nemcsak a tudományos és a morális relativizmus eluralkodásához vezetett, hanem tulajdonképpen a klasszikus politikai filozófia halálához is.[391] Amikor a konzervatív reneszánsz kibontakozott a világháború után, az amerikai egyetemeken az agresszíven terjeszkedő pozitivista politikatudomány már a legtöbb tanszékről kiszorította a politika elméletének és a politikai eszmék történetének a vizsgálatát. Ez a rövidlátó szemlélet egyszerűen „idejétmúltnak" tekintette a politikai filozófiát. Strauss viszont nem fogadta el az „értékmentes" tudomány Max Weber által felkarolt eszméjét, s nagyon

---

secret of the vitality of the West"; Strauss: *Thucydides: The Meaning of Political History*; uő 1989b, 72–73.)

391 A „klasszikus politikai filozófia" straussi fogalmához lásd: Strauss: *On Classical Political Philosophy* (uő 1989c, 49–62).

komoly fenntartásai voltak az empirikus eszközökkel dolgozó, behaviorista szemléletű XX. századi politikatudománnyal szemben; meg volt győződve arról, hogy a politikatudomány megfelelő formája a politikai filozófia.[392] E diagnózisból adódóan a válságból való kilábalás előfeltételét a klasszikus politikai filozófia rehabilitálásában látta, az alapokhoz való visszatérésben.[393]

Hogy az antik hagyomány felélesztését sokan ellenezték, abban Strauss egyik tanítványának és neves kommentátorának, Thomas Pangle-nek a véleménye szerint fontos szerepet játszott, hogy a klasszikus politikai racionalizmus erős fenntartásokkal viszonyult a demokráciához – elvégre Platón, Arisztotelész és Xenophón egyaránt bírálták a demokráciát (Pangle: *Editor's Introduction*; uő 1989, xii–xiii). Strauss hívei közül többen is megpróbálták az antik hagyománynak ezt a „népszerűtlen" elemét szándékosan homályban hagyni, a „mester" azonban nem értett egyet az ilyen törekvésekkel, és saját maga is bírálta a demokrácia modern, liberális formáját. Világossá tette ugyanakkor azt is, hogy számára e kritika nem jelenti a demokrácia eszméjének az elutasítását. Az *Antik és modern liberalizmus* című könyvében erről így írt: „Épp azért nem hízelghetünk a demokráciának, mert a demokrácia barátai és szövetségesei vagyunk." (Strauss 1968, 24.)

A klasszikus és a modern gondolkodás szétszakadása elválaszthatatlan Strauss olvasatában attól, hogy a modernség a természettel szembeállította a történelmet. 1953-ban, az amerikai konzervativizmus történetének ebben az igencsak termékeny évé-

---

392 *„Classical political philosophy is the primary form of political science because the common sense understanding of political things is primary"* (Strauss 1964, 12). Weber tudományfelfogásának bírálatához lásd Mándi Tibornak a politikai tudás angol–amerikai (neo)konzervatív interpretációiról készített úttörő monográfiáját: Mándi 2012, 159–167.

393 Strauss 1964, 11. Említsük meg, hogy e rehabilitáláshoz, vagyis a klasszikus filozófia autentikus feldolgozásához dolgozta ki az úgynevezett „szoros olvasatnak" a Bevezetésben már említett követelményét.

ben jelent meg a *Természetjog és történelem* című munkája, amelyet szinte teljes egészében annak szentelt, hogy részletesen kibontsa a természetjogi szemlélet és a historizmus *(historicism)* ellentétének hátterét és következményeit. A modernitás gondolkodásmódját Machiavelliig vezeti vissza (erről szól a *Gondolatok Machiavelliről* című nagy hatású könyve is), és megállapítja, hogy a történelem nevében támadás indult a természetjog ellen, arra a feltevésre alapozva, hogy „az igazságosságnak nincsenek változhatatlan alapelvei" (Strauss 1999, 15–16). A természetjog modern ellenfelei meg vannak győződve arról, hogy „minden emberi gondolkodás történeti, ezért képtelenek bármiféle örökkévalónak a megragadására". Strauss emlékeztet arra, hogy az antik felfogás szerint a filozófiával való foglalkozás lényegében a Platón által leírt barlang elhagyása: „a filozofálás a barlangból a napfényre, az igazsághoz való fölemelkedést jelenti" („A barlang a tudással szembeállított vélemény világa"). A modernek szerint viszont a filozofálás ahhoz az „árnyékvilághoz" kapcsolódik, amelyet Platón barlangnak nevezett. Ez utóbbi felfogást nevezte Strauss „historizmusnak" (i. m., 17). A historizmus eszméjének az elvetésében nagy hatással volt Straussra Nietzsche és Husserl.[394] Amint arra Lánczi is felhívja a figyelmet, Strauss historizmusfogalma nem azonosítható a kortárs Karl Popper historicizmusfogalmával, amelyet az utóbbi gondolkodó *A historicizmus nyomorúsága* (*The Poverty of Historicism,* 1957) című munkájában fejtett ki, a történelem determinista felfogásának az elutasítása mellett érvelve (Popper 1989, Lánczi 1999, 35).

A kifejlett historizmus a XIX. századra alakult ki, a progresszió jelszavát írta a zászlajára, és szorosan összefonódott az úgyneve-

[394] Edmund Husserl *Az európai tudományok válsága* című művében (1936) szintén a modern tudományok kríziséről beszél. Mezei Balázs szavaival e válság Husserl szerint „egyben a kortárs (az első világháborús összeomlást követő) eurocentrikus civilizáció válsága is, s mivel e civilizáció alapja az egyetemes tudományként felfogott filozófia, ez a válság a filozófia válsága" (Mezei: Utószó; Husserl 1998 II, 264).

zett „történeti iskola" kialakulásával. Ezzel kapcsolatban Strauss kiemeli: ez az iskola a francia forradalomra és az azt előkészítő természetjogi tanokra való reakció volt. A forradalmat az amerikai filozófus is elítéli, szerinte azonban a múlttal való erőszakos szakítás elutasítása „megtehető lett volna a természetjog bírálata nélkül is" (Strauss 1999, 17). A „historisták" viszont úgy találták, hogy valójában bármilyen univerzális érvényű elv elfogadása óhatatlanul fölforgató-forradalmi hatással lenne a gondolkodásra. Miért? „Az egyetemes elvek elismerése ugyanis arra készteti az embert – ad választ Strauss –, hogy a természetes vagy ésszerű rend alapján maga ítélje meg a fennálló rendet…" Mivel pedig bármely konkrét, valóságos rend „nagy valószínűséggel alatta marad az egyetemes és változatlan normának", az egyetemes elvek elfogadása akadályozni fogja az embereket annak a társadalmi rendnek a maradéktalan elfogadásában, amelyben élnek. S mi lesz ennek a következménye? „Elidegeníti őket a földnek attól a helyétől, ahol élnek." (I. m., 18.) Ezzel szemben a historizmus azt a benyomást keltette, mintha az embert „az otthonosság minden kellékével" el akarta volna látni. Szándékaival ellentétben azonban a historizmus megfosztotta az embert minden otthonosságától e földön, foglalta össze a véleményét Strauss, utalva arra is, hogy a historizmus „csupán a dogmatizmus korunkban fölöltött álcája", amely szükségszerűen fullad bele a nihilizmusba. A historizmus hívei úgy gondolják, kizárólag a történelem szolgálhat megalapozott ismeretekkel arról, hogy „mi is igazán emberi", miben áll az ember nagysága és nyomorúsága. Szilárd elvi álláspont azonban nem alapozható a történelemre, hanem csakis a filozófiára. E megközelítésben a politikai filozófia érvényességének a bizonyítása azon múlik, hogy a legjobb politikai rend kérdésére adandó válasz történeti vagy filozófiai jellegű-e – mutat rá Lánczi. (Joggal utalva ugyanakkor arra is, hogy Strauss nem önmagában a történeti jellegű gondolkodást bírálta, hanem

annak „eltorzult, dogmatikussá vált formáját”.)[395] A historizmus bírálata Strauss számára a politikai filozófia rehabilitálásának az előfeltétele volt.

Nehéz lenne nem észrevenni, hogy e gondolatmenetével Strauss igen határozottan szembehelyezkedik a konzervativizmus azon hagyományos szemléletével, amely az absztrakt igazságok helyett mindig a konkrétra és a lokálisra helyezi a hangsúlyt. Ez utóbbi felfogás abból indul ki, hogy „ami egyetemesnek tünteti fel magát, az végül valamilyen helyben és időben korlátozottnak a származéka”.[396] Strauss a konzervatívokat a történeti iskola képviselői közé sorolja, és *expressis verbis* bírálja őket, azt állítva, hogy az egyetemes normák tagadásával ők „tulajdonképpen ellenfeleik forradalmi erőfeszítéseit folytatták, sőt támogatták”. Miért? E kérdésre a legpontosabb választ abból az elemzésből kapjuk meg, amelyet Strauss Edmund Burke-ről írt a *Természetjog és történelem* utolsó fejezetében. Ebben Burke-öt a klasszikus természetjogi hagyományt eláruló modernek sorába állítja, és Rousseau-val együtt a modern természetjog válságának a részeként tárgyalja. Úgy véli, Burke eredeti szándéka a természetjog premodern felfogásához való visszatérésre irányult ugyan, a természetjogot azonban történeti módon közelítette meg, s ezzel szakított a premodern gondolkodással.

SZÁZADVÉG Alapítvány

[395] Lánczi 1999, 37–38. Strauss elsősorban a historizmusnak a német történettudományban kialakított hagyományával vitatkozik. A „historizmus” eredeti német koncepciójához lásd Georg Iggers magyarul is hozzáférhető munkáját: Iggers 1988; a fogalom tartalmának rövid jellemzése: i. m., 11–26.

[396] Strauss 1999, 18. A természetjog fogalmához lásd: D’Entrèves 1998, 195–202. Strauss természetjog-felfogásához részletesebben: Lánczi 1999, 99–108.

Burke bírálata és az elméletellenesség felülvizsgálása

Mivel váltotta ki Burke Strauss bírálatát? A válaszadás előtt érdemes jelezni, hogy az amerikai filozófus több fontos kérdésben egyetértett Burke-kel. Különösen nagyra értékelte, hogy a brit gondolkodó a „mélyenszántó antik szerzők" pártját fogta a „párizsi filozófusok" ellenében, s érdekes megállapítása, hogy Burke a modern természetjog nyelvén beszélt ugyan az ember jogairól és a társadalmi szerződésről, de eszméit klasszikus keretbe helyezte. Burke munkásságának „legfontosabb részét" azonban Strauss az elmélet és a gyakorlat egymáshoz való viszonyának értelmezésében látta. Nevezetesen abban, hogy Burke ellenezte „a spekuláció szellemének, illetve az elméletnek a gyakorlat vagy a politika világába való behatolását", s amellett érvelt, hogy „az elmélet nem lehet a gyakorlat egyetlen vagy elegendő útmutatója" (i. m., 211). (Ismeretes, hogy Burke a francia forradalom egyedülálló jellegét – és legrosszabb vonását is – abban látta, hogy „az elméleti dogma forradalma" volt.) Első pillantásra úgy tűnhet, mondja Strauss, hogy a gyakorlati tudás előtérbe állítása feleleveníti azt az Arisztotelésztől származó s a modern természetjog által elfeledett igazságot, hogy az elmélet nem lehet a gyakorlati cselekvés *kizárólagos* irányítója. Míg azonban Arisztotelész azt vallja, hogy a jó társadalom elvének kidolgozásában az elsőbbség az elméletet illeti meg, Burke azt hangsúlyozza, hogy az elmélet lényegéből fakadóan hajlamos arra, hogy eltorzítsa a gyakorlati cselekvést. Burke tehát végül is szakít az arisztotelészi hagyománnyal, kigúnyolja az elméletet, és a modern „felvilágosult" racionalizmussal szembeni ellenérzése mindenfajta racionalizmusra kiterjed.

Az elméletellenesség következményét látja Strauss abban is, hogy Burke elvileg is elutasította azt a lehetőséget, hogy egy bölcs törvényhozó az ésszerűségre alapozva jó alkotmányt „csinálhat". Abból indult ugyanis ki, hogy az alkotmányok csak lassan, hosz-

szú idő elteltével, számos véletlentől befolyásolva, spontán módon alakulhatnak ki (i. m., 217–218). Tagadta, hogy a természetjog önmagában túl sokat mondhat el arról, hogy egy adott alkotmánynak milyen a legitimitása; szerinte csak az az alkotmány legitim, amely a konkrét feltételek közepette a leginkább alkalmas a konkrét emberi szükségletek kielégítésére. Másként fogalmazva: az alkalmasság kérdését nem a természetjog, hanem a történelmi tapasztalat határozza meg. Ez a következtetés mélyen idegen Strauss természetjogi felfogásától.

A Burke-kel kapcsolatos kritikai beállítódás háttere jól kirajzolódik a Burke és Cicero között vont párhuzamból is. Az amerikai filozófus szerint a XVIII. századi brit és az antik római gondolkodó között nagyfokú a hasonlóság, ugyanis mindketten ideálisnak találták saját politikai közösségük berendezkedését: az előbbi a brit alkotmányos rendszert, az utóbbi a római kormányzatot. Egyikük sem valami újat talált ki, mint például Szókratész Platón államában.[397] (Cicerót azonban, jegyzi meg Strauss, Burke-től eltérően „egy új kormányzat megalkotásának a puszta ötlete… mégsem töltötte el undorral és rémülettel".) A klasszikus antikvitás nagy filozófusai – Strauss szerint helyesen – arra törekedtek, hogy kidolgozzák a lehető legjobb politikai rend elméleti kereteit – XX. századi terminológiával a *sollen*, vagyis a „kell" szemléletben gondolkodtak. Burke viszont a jó rendet a brit alkotmánnyal azonosította, elutasítva annak a gondolatát is, hogy a jó rendet egyetemes elvekre lehetne építeni. Ez pedig Strauss szerint a klasszikus gondolkodással való szakítást jelzi, a politikai filozófiának ugyanis azt kell(ene) keresnie, hogy milyen legyen a jó társadalom. Burke igyekezete viszont arra irányult, hogy fölfedezze a ténylegesen létezőben kifejeződő „latens bölcsességet". A politikaelmélet így nála „a gyakorlat által létrehozott vagy a tényleges értelmezésévé vált, és megszűnt

[397] Az ezzel kapcsolatos felfogásához részletesebben lásd: Strauss: *The Problem of Socrates* (uő 1989d, 150–168).

annak keresésének lenni, hogy minek kellene lennie" (Strauss 1999, 221). Burke-nek olyan mércét kellett volna alkalmaznia a brit alkotmányra, amely túlmutat rajta – ehelyett azonban arra az álláspontra helyezkedett, hogy az alkotmány autoritását az biztosítja, hogy „emberemlékezet óta létezik". Robert Devigne joggal utal arra, hogy Strauss – az amerikai gondolkodók többségétől eltérően – az amerikai politikai közösség „alapítási mítoszát" is elsősorban az antik mérce által egyetemesnek tekinthető értékek nézőpontjából vizsgálta (Devigne 1994, 53–54).

S mindez el is vezet minket a Burke-kel szembeni legsúlyosabb kritikához, nevezetesen ahhoz, hogy ő „a történelem nevében támadta kora uralkodó elméleteit". Ez súlyos vétek Strauss szemében, de hozzáteszi, hogy ez az állítás ebben a formában csak korlátozott mértékben érvényes (i. m., 211–212). Burke ugyanis, ezt készséggel elismeri, nem osztotta a historizmusnak azt a felfogását, amelynek alapját a progresszió elkerülhetetlensége és folytonossága adja. „Aki Burke-nek tulajdonítja azt a nézetet, hogy az egészséges politikai rend a Történelem terméke, az túlmegy azon, amit Burke maga mond" – olvashatjuk (i. m., 218). Burke számára a történelemnek csak korlátozott értéke volt, mert abból indult ki, hogy sok bölcsesség szűrhető le belőle ugyan, de csak „mint adottság, és nem mint előírás". Más szavakkal: a történelemben a gyakorlati tapasztalatok és szokások tárházát, s nem valamiféle absztrakt erőt látott. Amit tehát „történeti folyamatnak" szoktak nevezni, az Burke számára csupán „véletlen okozatiság", illetve „a fölmerült helyzetek ésszerű kezelése által módosított véletlenszerű okozatiság" volt.[398] Ez pedig nem a Strauss által oly élesen elítélt „historizmus" elvi platformja. Strauss több művében is kifejti, hogy a historizmus lényege az a meggyőződés, miszerint a saját korunk nézőpontja magasabb rendű a korábbi korokénál, s Burke-től távol

[398] *„…accidental causation or accidental causation modified by the prudential handling of situations as they arose"* (uo.).

állt ennek feltételezése. Ezért hangsúlyozza az amerikai filozófus: nem Burke fedezte fel a történelmet… A történelemfilozófiát végül a német filozófia alkotta meg, Hegellel kezdve.[399]

A brit gondolkodó Strauss olvasatában mindazonáltal olyan „engedményeket" tett a modernitás szellemének, amelyek a következő szigorú ítélet megfogalmazásához vezettek el.

> „A francia forradalommal szembeni engesztelhetetlen fellépése nem vakíthat el minket annyira, hogy ne vegyük észre a tényt: miközben a francia forradalmat bírálja, ugyanahhoz az alapelvhez fordul, amely a forradalmi sarkigazságokat élteti, és elüt minden korábbi gondolkodásmódtól." (I. m., 219.)

A részletesen kifejtett bírálat szerint Burke vétke mindenekelőtt az volt, hogy a gondviselésnek szekularizált értelmet tulajdonított, ami aztán elvezette őt a történelmi dimenzió túlértékeléséhez és az abszolút értékeket tagadó relativizmushoz. Strauss evidenciának tekintette, hogy a történelem eszméje „a gondviselésben való hagyományos hit módosulásaként jelenhetett meg", vagyis a gondviseléssel kapcsolatos felfogás szekularizációjának következtében. E változást úgy határozhatjuk meg, mint egy kísérletet „az öröknek világi kontextusba való helyezésére". Gondolatmenetét tovább folytatva Strauss megállapítja: a gondviselés hagyományos értelmezésében benne volt ugyan, hogy Isten a jó céljaiért megengedi a gonoszt is, de ez nem adott felmentést a gonoszság elkövetésének a tilalma alól. A teológiai hagyomány azt a felfogást képviselte ugyanis, hogy az ember „nem tájékozódhat az isteni

[399] Strauss tartott attól, hogy a historizmussal a II. világháború után a németek rákényszerítik a maguk gondolkodásmódját Amerikára. „A történelem folyamán nem ez volna az első eset, hogy egy nemzet, amely vereséget szenved a csatamezőn, és mint politikai test megsemmisül, azáltal, hogy saját gondolkodásmódjának igájába hajtja legyőzőit, megfosztja őket diadaluk gyümölcsétől." (Strauss 1999, 9.)

gondviselés, hanem csak az isteni törvény által, amely kereken megtiltja gonoszság elkövetését".[400] A gondviselés szekularizált értelmezéséből viszont az a meggyőződés fakadt, hogy Isten útjai a felvilágosult ember számára kifürkészhetők. S amilyen mértékben a gondviselés rendje az ember számára megismerhetőnek kezdett látszani, „úgy vált a gonosz nyilvánvalóan szükségessé vagy hasznossá, s a gonosz elkövetésével szembeni tilalom elvesztette magától értetődő mivoltát". Burke gonosznak tartotta a francia forradalmat, de maximálisan elítélő véleményével együtt is lehetségesnek tartotta, legalábbis az amerikai gondolkodó értelmezése szerint, hogy a francia forradalmat az isteni gondviselés idézte elő. Ebből a feltevésből pedig Strauss arra a következtetésre jut, hogy Burke kész volt belenyugodni a francia forradalomba, egyfajta relativista alapra helyezkedve, és megfeledkezve „a végsőkig való kitartás nemességéről".[401]

E sorok szerzője szerint a Burke-öt érő kemény bírálat nem teljesen megalapozott, még akkor sem, ha a természetjoghoz való viszonyában valóban kimutathatók ellentmondások, s ezekre éles szemmel mutatott rá Strauss. Elviekben természetesen igaza van az amerikai filozófusnak, amikor arról ír, hogy „az emberiség ellenségeivel szembeni kétségbeesett ellenállás", amely „fényes fegyverekkel és lobogó zászlóval a kézben bukik el", sokat segíthet abban, hogy az emberiség ügyei később jobbra fordulhassanak. Bár e helyütt egyáltalán nem cél Burke eszméinek az érdemi taglalása, annyit érdemes jelezni, hogy az ő érveiből nem következik szükségszerűen a forradalom következményeibe való bele-

---

400 Strauss 1999. *„…man cannot take his bearings by God's providence but only by God's law which simply forbids men to do evil"*.

401 Strauss 1999, 220. *„…the nobility of last-ditch resistance"*. Tegyük hozzá, hogy Strausséhoz hasonló kritika Burke-kel szemben más gondolkodók részéről is megfogalmazódott. Lee Cameron McDonald a nyugati politikai gondolkodásról írott könyvében úgy vélte, hogy Burke túlságosan filozófiaellenes volt ahhoz, hogy tudatára ébredjen saját „történelmi relativizmusának" (McDonald, Cameron Lee 1968, 427).

nyugvás. Burke-nél kevés elszántabb ellenfele volt a forradalomnak, s ha ő valóban olyan relativista lett volna, amilyennek Strauss feltételezte, akkor a moralitásról azt tartotta volna, hogy abban semmi állandó sincs, mert helytől és időtől függően folyamatosan változik. Valójában Burke ezt a felfogást sosem vallotta: elégséges csak a korrupt bengáli főkormányzó, Warren Hastings elleni híres vádbeszédeire utalni, melyekben egyértelművé tette, hogy szerinte nem létezik „földrajzi moralitás" *(geographical morality)*, mert a moralitás törvényei mindenütt ugyanazok. Jól érzékelte Strauss, hogy Burke felfogásában valóban megjelenik a történetiség, ám annak a sugallása, miszerint Burke eszméi a mindent relativizáló s joggal bírált XX. századi radikális historizmus számára törték az utat, erősen túlzó. Joseph Baldacchino logikusan és egészében véve elfogadhatóan érvel amellett, hogy Burke jól össze tudta egyeztetni a történelmet figyelembe vevő álláspontját a szilárd értékek iránti elkötelezettséggel, bár minden állításáról e sorok szerzőjét sem tudta meggyőzni (vö. Baldacchino 2012, 3; e dilemmához lásd még: Stanlis 1958).

A két gondolkodó nézeteltérésének a gyökere tehát abban a bonyolult dilemmában keresendő, hogy milyen is lehet a természetjog viszonya a történelmi változásokhoz. Strauss olyan kérdést állított a középpontba, amely kulcsfontosságú a konzervatív gondolkodás szempontjából, s joggal hangsúlyozza, hogy a normatív alapú gondolkodásról a modern ember sem mondhat le. A burke-i konzervativizmusnak viszont alighanem igaza van abban, hogy a konkrét történelmi körülményektől és a nemzeti-kulturális hagyományok szerepétől sem lehet eltekinteni. A felfogásbeli különbség végső soron kiindulópontjaikra vezethető vissza. A filozófia a rációra alapozva keresi a jót, a Burke-öt követő konzervatívok pedig a jót többnyire abban találják meg, ami kiállta az idő és a körülmények próbáját. A filozófia, a saját szempontjából helyesen, fenntartja magának a jogot, hogy kétségbe vonja azt, amit a konzervatívok jónak tartanak, az utóbbiak pedig, ugyancsak nem alaptalanul, felettébb szkeptikusak a filozófia és általában a ráció lehetőségeit

illetően. A filozófia a helytől és időtől független igazságot keresi, a konzervatív politikai gondolkodás viszont számot vet a körülmények hatalmával. Talán nem tévedünk, ha feltételezzük: mindkét megközelítésnek megvan a létjogosultsága.

Az azonban konzervatív nézőpontból is egyértelmű, hogy Strauss teljes joggal vélte úgy, hogy a XX. század addig ismeretlen léptékű borzalmainak a megértésében többet tudhatunk meg Platón és az ószövetségi próféták tanulmányozásából, mint ha a haladás modern eszméjéből indulunk ki (Strauss 1983, 168). Érthető tehát, hogy a természetjoggal és a modernitás kritikájával kapcsolatos gondolatai az amerikai konzervatívok több nemzedékére is nagy hatást gyakoroltak – és relevánsak voltak olyan nagy horderejű kérdések megítélésében is, mint az, hogy milyen hagyományokra épült Amerika politikai berendezkedése. Gordon Wood fogalmazta meg a legnehezebb kérdést: ha Amerika elválaszthatatlan a modernségtől, akkor alkothat-e olyan politikai közösséget, amely magába foglalja az antik gondolkodás által középpontba helyezett erényt (Lánczi 1999, 179)? A XX. század utolsó negyedében kibontakozó – e kérdésre is választ kereső – neokonzervatív mozgalom képviselői Strauss munkásságában fedezték fel egyik legfontosabb szellemi forrásukat.[402]

[402] Straussnak a neokonzervatív mozgalomra gyakorolt hatásához lásd: Békés 2008a, 145–149. Strauss hatását erős kritikával elemzi: Drury 1997. Drury és mások felelőssé tették Strauss tanítását a neokonok agresszív külpolitikájáért: erre válaszul, Strauss védelmében íródott Minowitz munkája: Minowitz 2009.

Istengyilkosság és a modernitás: Voegelin

„Ez a világ súlyos válságban, a folyamatos kiszáradás korában van, aminek az oka a szellem szekularizálódásában, a világi szellem vallásos gyökereitől való elszakadásában keresendő" – ezt az ítéletet alkotta a modernitásról Voegelin, aki Strausshoz hasonlóan ugyancsak a politikai filozófia feltámasztásától várta a válságból kivezető út megtalálását, de tőle eltérően közelített a vallás szerepéhez. Eric Voegelin (1901–1985), az ötvenes évek konzervatív reneszánszának egy másik kiemelkedő gondolkodója, szintén Németországból érkezett az USA-ba a harmincas évek végén. A Kölnben született Voegelin Bécsben nőtt fel és egyetemi tanulmányait is ott végezte, olyan hírességek szakmai irányításával, mint Hans Kelsen jogbölcselő, Georg Simmel szociológus és Othmar Spann konzervatív filozófus. A nemzetiszocializmus elleni nyílt kiállása miatt az Anschluss bekövetkezése után menekülnie kellett – Amerikát választotta, ahol 1942-től 1958-ig a Louisianai Állami Egyetemen oktatott.[403] Ezt követően visszatért szülőföldjére, s 1969-ig Münchenben tanított, Max Weber egykori tanszékén, élete utolsó másfél évtizedét viszont ismét Amerikában töltötte, a Stanford

[403] Pályakezdéséhez és életének ehhez a szakaszához alapos áttekintést ad Cooper monográfiája: Cooper, Barry 1999, 1–32.

Egyetemen. Még a bécsi éveiben született *Az autoritárius állam (Der autoritare Staat)* és a *A politikai vallások (Die Politischen Religionen)* – ezek miatt kellett a német bevonulás után menekülnie. A legolvasottabb munkája, *A politika új tudománya (The New Science of Politics)* viszont már Amerikában jelent meg 1952-ben. 1959-ben publikálta a *Tudomány, politika és gnoszticizmus (Science, Politics and Gnosticism)* című könyvét. Élete *magnum opus*ának sokan a *Rend és történelem* (*Order and History I–V.*, 1956–1987) című művét tartják. Összegyűjtött munkáit 34 kötetben adták ki.[404] Az alábbiakban elsősorban a modernitásról szóló kritikáját kíséreljük meg lényegre törően rekonstruálni.[405]

A pozitivizmus mint a tudomány perverziója

Voegelin nem könnyen értelmezhető, bonyolultságában Hegeléhez hasonlított munkásságának az áttekintéséhez induljunk ki abból a meggyőződéséből, hogy minden társadalom megpróbálja magyarázni létének értelmét, és ennek során valamilyen eszmét is képvisel. Ahogy *A politika új tudomány*ában írja, „a társadalom valami

404 Hatalmas munkabírásáról és „erős érzelmi motiváltságáról" érzékletes képet fest a *Századvég*ben közölt visszaemlékezésében a neves német politikatudós, a „műhelyéhez" tartozó Tilo Schabert. Egy váratlanul talált idézet, írja Schabert, olykor „napokra felfokozott izgalmi állapotba hozta". Első reggeli olvasmánya viszont mindig a *Wall Street Journal* volt – a tőzsdei hírek miatt (Schabert 2011, 7–25).

405 Ebben két jeles, az alábbiakban hivatkozott hazai Voegelin-kutató munkásságára is támaszkodhattam: G. Fodor Gábor alapos Voegelin-monográfiájára *(Kérdéstilalom)* és Balogh László Leventének *A politikai vallások*ról készített elemzésére. A rekonstrukciós kísérlethez lásd még: Egedy 2013a, 53–69.

olyannak a képviselőjévé válik, ami túlmutat saját magán."[406] Amikor ugyanis az emberek egy politikai közösséget, Voegelin terminológiájával *kosmion*t alkotnak, a kozmosz isteni teremtésének az analógiájára járnak el, és – saját korlátaik között – maguk is részt vesznek a kozmikus rend kialakításában. De vajon egy közösség mindig az igazságot képviseli-e? Voegelin válasza erre az, hogy egy társadalom önértelmezése nem szükségszerűen képviseli az igazságot, ezért a filozófus igazsága könnyen ellentmondásba kerülhet a politikai közösség által elfogadott igazsággal. (Az *Anschluss* bekövetkezése után saját maga is keményen szembesült a filozófus és a zsarnok állam konfliktusának klasszikus dilemmájával…) A nyugati fejlődés nagy vívmányát látta abban, hogy a szervezett politikai társadalmak önértelmezésének és értékrendjének a helyességét a filozófia igazságának a nevében kétségbe lehet vonni (Voegelin 1987, 60). Ennek a lehetősége vezetett el szerinte Nyugaton a görög értelemben vett filozófia és politikaelmélet megszületéséhez.[407] Az ő olvasatában tehát a premodern Nyugat a filozófiájának köszönhette eredményeit – e ponton igen közel jutott Strauss felfogásához.

Ebből kiindulva pedig ő is arra a kardinális jelentőségű következtetésre jutott, hogy a modernitás fosztotta meg a Nyugatot a filozófiától, ha tehát a nyugati világ vissza akarja nyerni elveszített örökségét, vissza kell térnie Platónhoz és Arisztotelészhez. Az ő filozófiájuk volt a politika tudományának eredeti formája. Voegelin szerint Platón megalkotta a rend helyes fogalmát, ami azért fontos, mert a politika elméletének azonosnak kell lennie a rend elméletével. Más szavakkal fogalmazva: a politika tudományának a rend tudományává kell válnia. A *Rend és történelem* első kötetének a bevezetésében így fogalmazott: „A történelem rendje a rend

---

406 Az 1987-es kiadást használtam: Voegelin 1987, 54.

407 *„Only in the West… has the outbreak culminated in the establishment of philosophy in the Greek sense and in particular of a theory of politics"* (i. m., 59–61).

történetéből bontakozik ki."[408] A rend története tehát valójában a politikai közösségek önértelmezésének a története; minden egyes társadalomnak meg kell alkotnia egy olyan rendet, amely „létének tényét értelemmel ruházza fel". A jeles Voegelin-kutató, G. Fodor Gábor találó szavaival: „az egyes rendek a lét értelmének adekvát megértéséért folytatott harc állomásai" (G. Fodor 2004, 90). A politikai eszmék ily módon kulcsszerepet játszanak a rend megteremtésében: Voegelin értelmezésében a szerepük tehát nem a valóság leírásában, hanem a teremtésében és alakításában áll. Az eszméket ezért meg kell különböztetni a leíró funkciójú politikai elméletektől.[409] A modernitás szakított a rend fogalmának klasszikus értelmezésével, és ezért a nyugati politikai gondolkodás zsákutcába jutott. A pozitivizmusába.

Akárcsak Strauss, Voegelin is azt vallotta, a politikatudománynak csak a klasszikus, platóni-arisztotelészi formája képes arra, hogy a nyugati gondolkodást kiszabadítsa a pozitivista tudományszemlélet fogságából. Keményen és határozottan fogalmazott: a pozitivizmus tragikus mértékben tönkretette a tudományt (Voegelin 1987, 6, 12). A szilárd elveket nélkülöző pozitivizmust a modernitás alkotásának tartotta, olyannak, amely alkalmatlan a rend megértésére. Barry Cooper szerint *A politika új tudománya* átütő sikerének az egyik tényezője épp a pozitivizmusról adott megsemmisítő kritika volt.[410]

Miért okozott a pozitivizmus oly katasztrofális szellemi pusztítást? Ez két okra vezethető vissza Voegelin megközelítésében. Egyrészt arra, hogy a természettudományok látványos fejlődése

---

408 *„The order of history emerges from the history of order"* (Voegelin 1956, ix).

409 Voegelin gondolatmenetének az elemzését, az „evokáció", vagyis a teremtés és a kontempláció, vagyis az elmélkedés megkülönböztetését részletesebben lásd: G. Fodor 2004, 33–50.

410 Cooper, Barry 1999, 67. A neves német társadalomtudós, Klaus von Beyme Voegelin felfogását – akárcsak Straussét – az úgynevezett „normatív" politikaelméletek körébe sorolta.

azt a benyomást keltette, miszerint a matematikai módszerek alkalmazása eleve különleges értékű. Ez súlyos tévedés, önmagában azonban mégsem lenne akkora baj, ha nem kapcsolódna össze azzal a meggyőződéssel, hogy a tudományosság feltételét (a „teoretikus relevanciát") *kizárólag* a természettudományos módszer alkalmazása jelenti. E felfogás veszélye abban áll, hogy a tudomány tartalmi kérdéseit alárendeli a módszer kérdésének, ezzel pedig a tudomány alapvető értelmét torzítja el.[411]

A pozitivizmus viszont a módszert tekinti a tudomány legfontosabb feltételének, és minden tényt relevánsnak minősít, amennyiben megfelelő eljárással választották ki. A pozitivisták így rengeteg felesleges adatot halmoznak fel, s eközben akaratlanul is a tudomány elsatnyulásához, a lényeges dolgok elfedéséhez járulnak hozzá. A legsúlyosabb felelősség ezért Voegelin véleménye szerint a pozitivista gondolkodás első apostolát, Auguste Comte-ot terheli, akiről egy hosszú tanulmányt is írt. Ebben – tanításának következményeit tekintve – Comte-ot Marx, Lenin és Hitler körébe sorolta, azt állítva, hogy „az ember sátáni apokalipszise Comte-tal kezdődik..."[412] Ilyen súlyos vádat talán senkitől sem kapott Comte.

Ez a fajta pozitivista metodológia Max Weber munkásságában jutott el saját logikájának a végpontjára, őt azonban ezzel együtt mégis lényegesen kedvezőbben értékelte. Weber, mint ismeretes, az „értékítéletek" kiiktatásával igyekezett a társadalomtudományt „objektívvé" tenni. E törekvésben Voegelin „a rendtudomány előli pozitivista menekülés kísérletét" látta, és rámutatott: zseniális gondolkodóként Weber maga is pontosan észlelte annak a dilemmának a megoldhatatlanságát, hogy amennyiben a tudomány tárgyát az „értékekre vonatkoztatott módszer" alapján kívánjuk meghatározni, akkor valamilyen (előzetes) értéket mégis választanunk kell.

---

411 Voegelin 1987, 4–6. A különböző kutatási célok különböző módszereket igényelnek, nem lehet tehát egyetlen módszert sem abszolutizálni – fűzi hozzá.

412 *„The Satanic Apocalypse of Man begins with Comte…"* (Voegelin 1975a, 159).

Ez magyarázza, fejtette ki, hogy „szociológiája grandiózus épületének" megalkotásakor Weber végül is túllépett az értékmentesség elvén, és választott az értékek közül, méghozzá jó szemmel. Így tett különbséget a fontos és a kevésbé fontos civilizációk, a világvallások és a lényegtelen vallási jelenségek között (Voegelin 1987, 21). Voegelin ugyanakkor azt állítja, hogy bármilyen elmélyült vallásszociológiai tanulmányokat folytatott is Weber, nem tudott mit kezdeni a középkori, a reformáció előtti kereszténységgel (ezért nem is írt róla érdemben), mert az lehetségesnek tartotta – a természetjogra alapozva – a rend racionális tudományát. Ugyanezen okból tekintett el a görög filozófia beható vizsgálatától is. Aquinói Tamás, Platón vagy Arisztotelész nézeteinek az elvetéséhez ugyanis azt kellett volna bizonyítania, hogy e nagy gondolkodók felfogása nem állja ki a pozitivizmussal azonosított tudományosság próbáját. Ezt a képtelenséget azonban maga Weber sem kívánta állítani. Voegelin szerint tehát Weber végső soron felismerte a metodológia abszolutizálásának a veszélyét, de pozitivista szemlélete miatt mégsem tudott túllépni a metafizikával szembeni előítéletén. E megközelítésben Weber hangsúlyozott és sokat emlegetett racionalizmusa valójában irracionalizmus volt. A nagy német társadalomtudós „meglátta az ígéret földjét, de nem léphetett be" – ezért maradt két világ határán (i. m., 22).

A politikai vallások

A pozitivizmus rabságába esett modernitás a filozófia látásmódjának az elveszítésével Voegelin szerint a valósággal való kapcsolatát is elveszítette, ez pedig a teljes szellemi eltévelyedéshez vezetett. Strausshoz hasonlóan ezért a modernséget ő is a válsággal azonosította, de tőle élesen eltérően a legnagyobb bajt abban látta, hogy a

modernitás megszakította a kapcsolatát a transzcendenciával. S ez a politikai életet is deformálta. E meggyőződésének első megfogalmazását az utolsó bécsi évében, 1938-ban megjelentett könyvében *A politikai vallások*ban találjuk meg. Joggal állapítja meg a munkáról készített alapos elemzésében Balogh László Levente: „Voegelin itt kísérli meg először rekonstruálni azt a folyamatot, amelynek során feltárja a modernitás válságát…" (Balogh 2011, 68–69.) Ebben a kis terjedelmű, de számos későbbi tézisét megelőlegező fontos könyvében Voegelin azt fejti ki, hogy a nemzetiszocializmus – s általában a totalitarizmus – nem érthető meg anélkül, hogy ne vegyük figyelembe vallási jellegű indítékait. Elvi jelleggel szögezi le: egy politikai közösség életének a vizsgálatából nem lehet a vallást kihagyni, hiszen a közösség állapotáról szerzett ismereteink épp a legfontosabb kérdésekben lesznek hiányosak, ha figyelmen kívül hagyjuk a közösségben meglevő vallási erőket s a megjelenítésükre szolgáló szimbólumokat (Voegelin 2011, 64). A politikai kollektivizmus ugyanis nem pusztán politikai jelenség: „sokkal fontosabbnak tűnik számomra benne a vallási elem" – írja. A totalitárius mozgalmak politikai vallásoknak tekinthetők abban az értelemben, hogy valamennyien megváltást – evilági megváltást – ígérnek, és saját szimbólumaikat szakrálisnak tekintik. Az önmegváltásra irányuló törekvést Voegelin azzal a szorongással magyarázza, amely abból fakad, hogy az ember „teremtett lényként" (a német eredetiben a *kreatürlich*, az angolban a *natural* szó szerepel) éli meg a létezését. „A vallásellenesnek és ateistának látszani akaró mozgalmak követői idegenkednek attól a gondolattól, hogy fanatikus magatartásuk mélyén vallásos élmények rejlenek, csak épp más tisztelnek szentként, mint az a vallás, ami ellen harcolnak." (I. m., 34.)

A vallási tényező szerepét hangsúlyozza Voegelin a könyve második, stockholmi kiadásához 1938 karácsonyán írott előszavában is. A híres író, Thomas Mann azon bírálatára válaszolva, miszerint *A politikai vallások*ban nem elég szenvedélyes a hitleri rendszer elmarasztalása, rámutat: épp azért nem tud elég radikális lenni a nemzetiszocializmus elleni küzdelem, mert elsiklik a jelenség

gyökere, a vallási elem fölött.[413] A moralizáló értelmiségiek nem vették észre – mutatott rá –, hogy annak a hanyatlásnak az oka, amely a nemzetiszocialista jellegű mozgalmakat útjára indította, a szekularizáció. Vagyis ugyanaz a tényező, amely a kollektivista mozgalmakkal szemben kudarcot valló humanista moralizmust is életre hívta.

E gondolatmenet természetesen a vallás fogalmának pontos meghatározását – kibővítését – igényli. Voegelin nem maradt ezzel adós, és kifejtette: ha meg akarjuk érteni a politikai vallások lényegét, a vallásosság fogalmát úgy kell kiterjeszteni, hogy az ne csak a „megváltó" vallásokat, hanem más olyan jelenségeket is magába foglaljon, „amelyeket az államfejlődésben mint vallásos jelenségeket ismertünk fel" (Voegelin 2011, 30). Így különbséget tesz „transzcendens" *(überweltliche)* és „evilági" *(innerweltliche)* vallások között: az előbbiek a „legvalóságosabbat", a *realissimum*ot a „világalapban" *(Weltgrund)* találják meg, míg az utóbbiak az istenit a világ „résztartalmaiban" vélik felfedezni – megtagadják tehát a valóság egészét, s ezzel elutasítják a transzcendenciát. Voegelin diagnózisa szerint a modern kor szellemi légkörében az evilági vallások váltják fel a „transzcendenseket".

A gnoszticizmus anatómiája

*A politika új tudomány*ában, valamint a *Tudomány, politika, gnoszticizmus* (1959) című munkájában Voegelin tovább árnyalta a politikai vallások eszméjét a gnosztikus gondolkodás szerepének előtérbe állításával. (*A politikai vallások*ban erről még nincs szó.) Fő tézise

[413] Voegelin: Előszó; 2011, 28. A Thomas Mann által kifejtett bírálathoz lásd: Henningsen: *Editor's Introduction* (Voegelin 2000, 1).

szerint a modern világ „gnosztikus" jellegűvé vált.[414] Mit értett ez alatt? A „gnózis" görög szó, a tudást jelenti, a „gnoszticizmus" pedig a korai kereszténységnek egy olyan, keleti és görög elemekkel ötvöződött, eretneknek nyilvánított misztikus áramlata volt, amely a tökéletesség elérésére törekedett. Voegelin olvasatában azonban a gnoszticizmus több egy késő antik és középkori eretnek mozgalomnál: azt a fajta sajátos gondolkodásmódot jelenti, amely szerint a világ alapvetően rosszul van berendezve, következésképp a rossz nem az ember tökéletlenségéből, hanem a világéból fakad. Ehhez kapcsolódik a gnosztikus tudatnak az a meggyőződése, hogy a rossz uralma alól van megváltás, s ehhez nem szükséges megvárni a történelem végét, az utolsó ítéletet. A megváltást már a földön végbe lehet vinni, hiszen a világ megjavítása nem Istentől, hanem magától az embertől függ. Eszköze pedig maga a gnózis, a tudás (Voegelin 2000a, 256). A *Pótvallások (Ersatz Religion)* című művében Voegelin a következő hat pontban jellemzi a gnoszticizmus szemléletét:

1. A gnosztikus elégedetlen a saját helyzetével;
2. hisz abban, hogy helyzete előnytelen voltáért a világ rossz berendezkedése a hibás;
3. hisz abban, hogy lehetséges a megszabadulás (szó szerint: megváltás) az evilági rossztól;
4. hisz abban, hogy a lét rendjét a történelem során meg lehet változtatni;
5. hisz abban, hogy ezt a változtatást az ember a saját erejéből véghezviheti;

---

414 *Science, Politics, and Gnosticism*; Voegelin 2000a, 251–253. Tegyük hozzá: a *Tudomány, politika és gnoszticizmus* című munkájában Voegelin emlékeztet arra, hogy a gnoszticizmus „felfedezése" semmiképp sem új keletű. Az európai gondolkodásra gyakorolt hatását először 1835-ben Ferdinand Baur *Die Christliche Gnosis, oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* című nagyszabású műve taglalta. Sokat merített Voegelin Hans Jonas *Gnosis und spätantiker Geist* című, 1934-ben publikált könyvéből is.

6. hisz abban, hogy a gnosztikusok képesek és egyúttal kötelesek is a tökéletességhez vezető út megtalálására (*Ersatz Religion*; Voegelin 2000b, 297–298).

Voegelin tehát abból indult ki, hogy a modernség lényege a gnosztikus gondolkodás uralomra jutása. Megítélése szerint a középkori gnosztikusok és a modern „izmusok" között roppant erős formai és tartalmi rokonság áll fenn; az ő olvasatában a régi és a modern gnosztikusok egyaránt a rosszul berendezett világ ellen lázadnak. *A politika új tudományá*ban így fogalmazza ezt meg: „A gnosztikus forradalom célja az ember természetének a megváltoztatása és egy átalakított társadalom létrehozatala."[415] A gnoszticizmus meg van győződve arról, hogy a tudás hatalmával át lehet alakítani a valóságot; ez Voegelin szemében a „prométheuszi forradalom" programja, melynek során az emberek isteni képességeket tulajdonítanak maguknak. A gnosztikus tudás általi önmegváltás azonban illúzió; ahogy a *Rend és történelem* negyedik kötetében írta, „ókori és modern formájában egyaránt zsákutca" (*Introduction;* Voegelin 1974, 27). G. Fodor joggal hangsúlyozza tehát, hogy Voegelin végső soron „az isteni alapok megtagadását" teszi felelőssé a XX. század diktatúráiért (G. Fodor 2011, 175).

Abból a küzdelemből, hogy végül is melyik igazságot fogadják el a Római Birodalomban, a kereszténység került ki győztesen. A korai keresztény közösségekben ugyanakkor továbbra is erősen élt a „forradalmi" vágy, hogy Krisztus második eljövetele egy új, igazságos földi rendet alakítson ki, felszámolva a különféle igazságtalanságokat és egyenlőtlenségeket (Voegelin 1987, 107–109). E törekvésekkel szemben íródott az V. században Szent Ágoston korszakos műve, az *Isten állama (Civitas Dei),* amely határozottan elválasztotta a spirituális és az evilági szférát. A társadalom tökéle-

---

415 *„The Gnostic revolution has for its purpose a change in the nature of man and the establishment of a transfigured society"* (Voegelin 1987, 152).

tesítésére irányuló gnosztikus törekvések azonban a középkorban új impulzusokat kaptak; ezt Voegelin azzal magyarázza, hogy míg Szent Ágoston korában, a Római Birodalom utolsó óráiban úgy látszott, közel a világvége, a virágzó feudális Nyugat-Európában már sokan nem kívántak beletörődni a passzív várakozásba.[416] E fordulat eszmei megalapozásában Voegelin *A politika új tudománya*ban kulcsszerepet tulajdonított a XII. században élt híres misztikusnak, Fiorei Joachimnak. A calabriai apát a történelem értelmét a haladásban látta, és a történelmet a Szentháromság analógiájára három részre osztotta: az Atya és a Fiú korszaka után a Szentlélek korszakának az eljövetelével számolt, s ettől a szellem és a szabadság rendjének a megvalósulását várta, a „Harmadik Birodalom" kialakulását.[417] Voegelin szerint ez a szemlélet jelent meg Comtenak és Hegelnek, „a spekulatív gnosztikusok legnagyobbikának" a híres periodizációiban is, éppúgy, mint a hitleri Harmadik Birodalomban. Megítélése szerint Joachim koncepciója megkísérelte a történelem „immanentizációját"; a történelem menetét értelemmel ruházta fel, ami hiányzott az ágostoni koncepcióból. Sőt, azt állította, hogy Joachim szimbólumrendszere „a mai napig meghatározó módon irányítja a modern politikai társadalmak önértelmezését".[418] Az apát még nem szakított ugyan a kereszténységgel, de az evilági megváltás eszméje fokozatosan teret nyert, s elvezetett az „immanentizáció" második szakaszához, a szekularizációhoz. Ezt Voegelin az „immanentizáció" korábbi formáinak a radikalizálódásaként határozta meg (Voegelin 1987, 111).

---

416 A magyarázat legkövetkezetesebb kifejtéséhez lásd: *Science, Politics and Gnosticism* (Voegelin 2000a, 300–301).

417 Fiorei Joachimhoz részletesebben lásd: Nyíri 1993, 141. A IV. lateráni zsinat egyértelműen elítélte Joachim tanítását.

418 *„In his trinitarian eschatology Joachim created the aggregate of symbols which govern the self-interpretation of modern political society to this day"* (Voegelin 1987, 111).

A gnosztikus gondolkodás Voegelin értelmezésében a középkori „immanentista" eszkatológiától – a humanizmuson és a felvilágosodáson keresztül – eljutott a modern haladáshitig, a pozitivizmusig, a marxizmusig és a fasizmusig, s valójában a maga képére formálta az egész modernitást. „A fokozatos változások íve köti össze a középkori és a kortárs gnoszticizmust" – írja, hangsúlyozandó, hogy lényegében a modern gnoszticizmusnak is ugyanazok a forrásai, mint a középkorinak. Ebből kiindulva állította: Iranaeusnak az eretnekek ellen Kr. u. 180 körül írott nagyszabású munkáját *(Adversus Haereses)* ma is haszonnal forgathatja bárki, aki meg akarja érteni a kortárs politikai eszméket és mozgalmakat… (I. m., 126.)

A gnoszticizmus szemléletét Voegelin egy olyan, felettébb sokatmondó idézettel illusztrálja *A politika új tudományá*ban, amely Harold Laskinak az egyik művéből származik. A XX. század közepén világhírnévnek örvendő baloldali brit politikatudós a *Hit, ész és civilizáció* (*Faith, Reason, and Civilization,* 1944) című művében így foglalt állást:

> „Leninnek teljesen igaza volt, amikor arra törekedett, hogy itt a földön teremtse meg a mennyországot…" Abban is egyetértett a baloldali gondolkodó Leninnel, hogy a civilizációt nem lehet más alapon újraépíteni, mint az orosz forradalom eszméjén. Ez ugyanis (ismét Laskit idézzük) „a természetfölötti alapjától eltekintve igen pontosan megegyezik azzal a szellemi világgal, amely a kereszténységet a Nyugat hivatalos vallásává tette…". Ezután így folytatja: „Bizonyos mértékig jogosan lehet tehát amellett érvelni, hogy az orosz elv mélyebbre hatol, mint a kereszténység, mert a tömegek számára ezen a világon keresi a megváltást, s ezáltal újraszervezi az általunk ismert világot." (Idézi: i. m., 174.)

Voegelin jól választotta ki az idézetet, hiszen e sorokból elénk tárul az általa gnosztikusként jellemzett gondolkodás lényege: a mennyországot a földön teremtik meg, az ember önmagát üdvözíti, a leg-

fontosabb feladat pedig a tömegek anyagi igényeinek az azonnal kielégítése. Vagyis a gnoszticizmus nem számol azzal, ami minden konzervatív számára kiindulópont: az emberi természet állandóságával. Az ember átalakítását tűzte ki célul, s ezért tagadta az ember eredendő gyarlóságát, ebből fakadóan pedig hitt a társadalmak tökéletesíthetőségében. A *Rend és történelem* egyik fő állítása viszont épp az, hogy bár az emberi természetről alkotott felfogásunk történelmileg változik, az emberi természet maga változatlan. Marx forradalmi tanításáról írva ezért emelte ki Voegelin: „Az eszme tragédiája előre ismert: ha a megjósolt forradalom egyszer mégis bekövetkezik, az emberek szíve semmit sem fog változni, és az új világ éppolyan történelem előtti és gonosz lesz, mint a régi."[419] A szépirodalom nyelvén pontosan ezt fogalmazta meg egy évszázaddal korábban Hawthorne is a múlt elégetéséről szóló kisregényében…

Az álomvilág csapdája

Hobbes a XVII. századi Anglia vallási és belpolitikai krízisének, a „puritán válságnak" a fő okát a *theologia civilis,* vagyis a felekezeti ellentéteket háttérbe szorító „polgári teológia" hiányában jelölte meg. Voegelin szerint a gnoszticizmus egy ilyennek a megalkotását ígérte a nyugati világnak. Ez az ígéret azonban igencsak súlyos veszélyeket rejtegetett. Míg a kereszténység előtti pogány civilizációk a maguk módján mind törekedtek arra, hogy a lelket nyitva tartsák az isteni alapok felé, az evilági irányultságú gnosz-

[419] Voegelin: *Marx: Inverted Dialectics* (uő: *From Enlightenment to Revolution;* 1975b, 241).

tikus mozgalmak el akarják nyomni a „nyitott lélek igazságát" *(the truth of the open soul),* s nem érik be a „civil vallás" szerepével: fel akarják számolni a kereszténységet (Voegelin 1987, 163). A gnoszticizmus tehát nem visszatérés a pogánysághoz; az utóbbi tulajdonképpen kisebb veszély a lélekre nézve, mint az előbbi. S a lélek igazságának elpusztításával összefüggésben, mutat rá Voegelin, a gnoszticizmus félre is értelmezi „az immanens valóság szerkezetét". A történelem eszkatológiai felfogása ugyanis ahhoz a hamis következtetéshez vezet, hogy helytelen azon „ősrégi bölcsesség", miszerint az immanens világtól elválaszthatatlan a tökéletlenség és a rossz. A történelem lényegéről való gnosztikus okoskodás ennek épp az ellenkezőjét sugallja, amikor úgy gondolja, hogy a történelem szükségszerűen bekövetkező harmadik szakaszában, a „Harmadik Birodalomban" megvalósul a földi mennyország. A lét alapelvével tehát egy hamis ellenelvet állít szembe, és így egy „álomvilágot" teremt. A gnoszticizmus ebben a megközelítésben úgy írható le, állapítja meg Voegelin, mint egy általános emberi tapasztalat, a léttől való félelem szélsőséges kifejeződése (i. m., 167). E jelenséget azzal magyarázza, hogy egy társadalomnak csak a rendje érthető meg, a léte, a létének oka nem.[420] Egy társadalom létrejötte olyan tény, amely a kedvező körülményeknek köszönhető – s a feltételek megváltozása e létet bármikor meg is szüntetheti. A közösség tagjai e folyamatot csak igen korlátozott mértékben tudják befolyásolni. A létezésnek ezt a kockázatokkal terheltségét „még az erősszívűek is nehezen viselik", hangsúlyozza Voegelin, a gyenge lelkeknek pedig egyenesen kibírhatatlan. A léttől való félelem fényében pszichológiailag érthető tehát az a törekvés, hogy „a rend értelmét kiterjesszék a lét értelmére is".[421] Más szavakkal: míg az emberek ösztönösen hajlamosak arra, hogy a létet eleve

---

420 *„Only the order of an existing society is intelligible; its existence itself is unintelligible"* (uo.).

421 *„To extend the meaning of its order to the fact of its existence"* (i. m., 168).

adottnak tekintsék, a gnosztikus szellem által uralt társadalmak „ezt a kiterjesztést az önértelmezés elvévé emelik". A gnoszticizmus esetében tehát a realitás figyelmen kívül hagyása elvi követelménnyé válik. Itt az számít rendhagyónak, ha esetenként mégis marad némi hajlandóság a lét kockázataival számot vetni, annak ellenére is, hogy erről a gnosztikus álomvilág „hivatalosan" nem akar tudomást venni. A radikális „immanentizáció" következményeképp az álomvilág teljes mértékben kiszorította a valóságost; „az álmodozók használják a valóság szótárát, miközben megváltoztatják annak a jelentését…" (i. m., 169). Ebből viszont az következik, hogy azon cselekedetek, amelyeket a valóságos világban morálisan elmarasztalnak, a gnosztikusok álomvilágában egészen más megítélés alá esnek. A morális felelősségvállalás teljes hiányát értékelik moralitásnak, a bölcsesség és a józanság erényeit pedig erkölcstelennek.

A német-amerikai filozófus ugyanakkor arra a fontos körülményre is emlékeztet, hogy az evilági tevékenységnek az üdvözülés eszméjével való összekapcsolása révén a gnoszticizmus kétségkívül sokat tett a nyugati civilizáció fejlődéséért, az anyagi-technikai haladásért. A gnoszticizmus ugyanis hatalmas energiákat szabadított fel azzal, hogy az evilági sikereket összefüggésbe hozta az üdvözüléssel. „A haladás ára azonban a szellem halála" – figyelmeztet Voegelin.[422] Hosszú távon ezért nem tartotta elképzelhetőnek, hogy a civilizáció egyidejűleg fejlődjön materiális értelemben, és süllyedjen szellemi tekintetben. Minél nagyobb erővel törekednek ugyanis az emberek arra, hogy már ezen a világon üdvözüljenek, annál messzebb kerülnek a lélektől. A rend forrása pedig a lélek, az emberen belül éppúgy, mint a társadalomban, a gnosztikus alapú civilizációnak tehát épp ezért a saját sikere lesz a sírásója.

A *Rend és történelem* negyedik, 1974-ben megjelent kötetében *(The Ecumenic Age)*, amely igen nagy időbeli eltolódással követte

422 *„The death of the spirit is the price of progress"* (i. m., 131).

az előző hármat (1956–1957), Voegelin részlegesen módosította eredeti gnoszticizmustételét. Eszerint, mint láttuk, a modernitás egyértelműen és kizárólag a gnosztikus mozgalmak gondolkodásából vezethető le. Később viszont arra az álláspontra helyezkedett, hogy mégsem lehet a modernitást pusztán erre az egyetlen forrásra visszavezetni – más előzményeket is figyelembe kell venni.[423] A gnoszticizmustételről azonban továbbra sem mondott le, amint azt a tétel revíziójával külön tanulmányban foglalkozó német vallástörténész, Matthias Riedl is elismerte. Felfogásának módosulásához Riedl szerint hozzájárult az a körülmény, hogy megismerkedhetett a kopt nyelvű Nag Hammádi könyvtár angolra fordított és publikált anyagával – az ötvenes években még csak a gnosztikus források kis részét ismerhette. Az újonnan feltárt szövegek azt sugallták neki, hogy „a gnoszticizmus és a kereszténység között nem lehet olyan éles választóvonalat húzni, mint ahogy az a hereziológiai írásokból látszott" (Riedl 2011, 87). Riedl szerint Voegelin nem ítélte meg jól Fiorei Joachimot sem: úgy véli, Joachim rendhagyó felfogása ellenére sem tekinthető igazi gnosztikusnak. E kérdéskörben e sorok írója, a szükséges szakismeretek hiányában, nem tud megalapozottan állást foglalni, tény viszont, s számunkra igazából ez releváns, hogy a *Rend és történelem* negyedik kötetében Voegelin a modern szellem deformálódásának gyökereit már egészen a bibliai szövegekig vezeti vissza, János evangéliumát kifejezetten gnosztikus jellegűnek nevezve. Azt állítja, hogy az Újszövetséggel foglalkozó kutatók maguk is elismerik olyan hatások jelenlétét a Szentírásban, amelyeket ő gnosztikusként jellemzett.[424] Annyi bizonyosan állítható, hogy *Az ökomenikus korban*, a *Rend*

---

423 *Introduction*; Voegelin 1974, 1–59.

424 *„New Testament scholars acknowledge the conflict by speaking of Gnostic »influences« or »tendencies« in the gospel"* (*Introduction*; Voegelin 1974, 18). G. Fodor utal arra, hogy ez meg is rendítette azt a nagyfokú bizalmat, amelyet vallásos hívei addig Voegelin iránt tanúsítottak (G. Fodor 2004, 28).

és történelem negyedik kötetében Voegelin már úgy foglal állást, hogy a forradalmi haladáselvűség gyökerei nem vezethetők vissza egyetlen szimbolikus hagyományra; a gnosztikus mellett más hatások is alakították a modernitást (Riedl 2011, 97).

A gonosz változatai

Voegelin egyik kulcsfontosságú megállapítása, hogy „a progresszív civilizáció végső formája" a totalitarizmus.[425] A totalitarizmust a gonosszal asszociálta, arról pedig mélyen meg volt győződve, hogy a gonosz nemcsak a jó hiányaként létezik a földön, hanem ténylegesen is, „sátáni erőként". „Ez a gonosz nem a lét egy *modus deficiens*eként, nem mint negatívum létezik, hanem mint egy igazi, a világban ható szubsztancia és erő" – írja *A politikai vallások*ban (Előszó; Voegelin 2011, 28). E gondolat pedig át is vezet minket ahhoz a problémához, amely a voegelini érvrendszer egyik leginkább bírálható pontja – nevezetesen ahhoz, hogy ebben az értelmezési keretben a modernitás minden politikai irányzata egyaránt „gnosztikusnak" minősül, a totalitárius és a nem totalitárius egyaránt. Ez viszont óhatatlanul elsikkasztja a köztük levő, a legkevésbé sem jelentéktelen különbségeket. G. Fodor és Barry Cooper egyaránt emlékeztet arra, hogy Hannah Arendt élesen és jogosan bírálta *A totalitarizmus gyökereiről* recenziót író Voegelint, amiért „egy kalap alá veszi" a modern liberalizmust és a totalitarizmusokat (Cooper, Barry 1999, 130–139; G. Fodor 2004, 171–172). Arendt tiltakozása egyáltalán nem alaptalan: a gnoszticizmuselmélet gyenge pontjára mutatott rá. Tegyük azért hozzá, Voegelin maga is jelezte, hogy az

425 *„...the end form of progressive civilization"* (Voegelin 1987, 132).

„immanentizálódásnak" vannak fokozatai: a totalitarizmus sokkal radikálisabb és következetesebb változat, mint a liberális és a progresszivista irányzatok. De ő a hangsúlyt arra helyezte, hogy – végső soron – a liberalizmusnak, a fasizmusnak és a marxizmusnak ugyanazok a gyökerei. Ezért állította, hogy Arendt könyve „briliáns megállapításaival" együtt is „korunk intellektuális zűrzavarát tükrözi", s ezzel magyarázatot ad arra, „miért találnak a totalitárius eszmék tömegtámogatásra". (Érvelése lényegében hasonló ahhoz a válaszhoz, amelyet Thomas Mann-nak adott 1938-ban *A politikai vallások* kapcsán kifejtett kritikára.) A liberalizmus és a kommunizmus viszonyáról így vélekedett *A politika új tudomány*ában: „Ha a liberalizmust az ember és a társadalom immanens megváltásának tekintjük, akkor a kommunizmus ennek egészen biztosan a legradikálisabb kifejeződése." (Voegelin 1987, 175.) Szerinte tehát nem áll meg az a széles körben elfogadott állítás, miszerint a liberalizmus és a totalitarizmus a politikai spektrum két ellentétes pontján helyezkedik el.[426]

[426] A hidegháború légkörében arra is rámutatott, miért nehéz a kommunizmussal szemben fellépni. „A Nyugat gnosztikus társadalmai azért vannak az intellektuális és lelki bénultság állapotában, írja, mert a baloldali gnoszticizmusnak semmilyen lényegi kritikája nem képzelhető el úgy, hogy egyúttal ne adják fel a gnoszticizmus jobboldali változatait is. Nincs előrelépés addig, amíg a valóság szerkezetét nem ismerik fel, s amíg a civilizációt reakciónak, a »morális őrületet« pedig haladásnak tekintik." *(„…as long as civilization is reaction, and moral insanity is progress…")* (I. m., 178.)

Voegelin és a konzervativizmus

A fentiekből kitűnik, hogy Voegelint mindenekelőtt a valósághoz való visszatérés szándéka indította arra, hogy a politikai gondolkodást a platóni-arisztotelészi alapokhoz vezesse vissza. Arról már volt szó, hogy e törekvése megegyezett Strausséval, de azt is érdemes kiemelni, hogy számottevő különbség is mutatkozott a felfogásukban, mégpedig főként az antik görög és a keresztény hagyomány megítélésében. Ahogy Lánczi András rámutatott, míg Strauss a platóni-arisztotelészi politikatudományt összeegyeztethetőnek tartotta az univerzalitás eszméjével, Voegelin meg volt győződve arról, hogy csak a keresztény felfogásra alapozott tudomány lehet univerzális érvényű.[427] Míg Strauss azt állította, hogy Voegelin felfogása jóval nagyobb mértékben támaszkodik a kereszténységre, mint a platóni-arisztotelészi hagyományra, a mélyen vallásos Molnár Tamás nem tekintette elég szilárdnak Voegelinnek a kereszténység iránti elkötelezettségét. Egyik hozzá intézett levelében így írt: „Minden alkalommal, amikor Platónt az Ön szemével olvasom – és véleményem szerint Ön inkább »görög« gondolkodó, mint keresztény –, felötlik bennem, hogy Platón bizonyára könnyebben spekulálhatott volna, ha tudomása lett volna a hitről." (Idézi: Mezei 2011, 150.)

De vajon konzervatív gondolkodónak tekinthető-e Voegelin? Saját maga igyekezett mindenféle „skatulyától" elhatárolódni, és a következőket írta:

> „Engem már neveztek kommunistának, fasisztának, nemzetiszocialistának, régi liberálisnak, új liberálisnak, zsidónak, katolikusnak,

[427] Lánczi 2011, 123. Voegelin valóban hangsúlyozta, hogy „a legjobb polisz platóni-arisztotelészi paradigmája sem kínálhat választ korunk legnagyobb kérdéseire" (*Science, Politics, and Gnosticism*; Voegelin 2000a, 260).

protestánsnak, platonistának, új ágostoninak, tomistának és természetesen hegeliánusnak – nem szólva arról, hogy Huey Long hatása alá kerültem."

Az életmű egyik kommentátora, James Wiser joggal fűzi ehhez hozzá: figyelemreméltó, hogy az elutasított címkék közül hiányzik az, amellyel a legtöbben azonosítani szokták: a konzervativizmusé (Wiser 2010, 29). Ezzel együtt Voegelin nem nevezte magát konzervatívnak, sőt több magánlevelében elzárkózott e minősítéstől is: a konzervativizmus is ideológiának tűnt a szemében. Az ideológiát pedig azzal a tudásformával azonosította, amely az evilági üdvözülés elérésére szolgál. Ám az is tény, hogy antimodernizmusa elsősorban konzervatív gyökerekből táplálkozott, az általa kifejtett gondolatok ezért a konzervatív körökben találtak rokonszenvre, s műveit olyan jelentős konzervatív szerzők méltatták, mint Russell Kirk, William Buckley és Frank S. Meyer. (Kutatásait is konzervatív szellemiségű alapítványok támogatták.) E sorok szerzője ezért – az amerikai történészek többségéhez hasonlóan – a konzervatívok közé sorolja őt. A konzervatív gondolkodás történetében nem ritkaság, hogy egy konzervatív szellemiségű szerző nem nevezi magát konzervatívnak…

Ami eszméinek a recepcióját illeti, szülőföldjén ez a kilencvenes évekig váratott magára; több jelentős művét csak ezt követően fordították németre. Ekkortól viszont valóságos „Voegelin-reneszánsz" bontakozott ki – ebben kulcsszerepet töltött be a Münchenben alapított Voegelin Intézet (részletesebben: G. Fodor 2004, 14–21). Az Egyesült Államokban viszont, ahol egykori munkahelyén, a Louisianai Állami Egyetem keretében szintén létezik egy Voegelin Intézet, jóval erősebb a hatása. Mezei Balázs arra is felhívja a figyelmet, hogy Voegelin mély hatással volt Molnár Tamásra, akivel levelezett. Molnár könyveiben Voegelin az egyik leggyakrabban idézett szerző, ráadásul többnyire egyetértőleg idézi. Mezei szerint Voegelin „a görög filozófusok, misztikusok és látnokok módján"

volt részese az amerikai konzervativizmusnak, Molnár pedig „a hagyományőrző Symmachusok útján" (Mezei 2011, 150).

McAllister értékelése szerint Voegelin művei „a legjobb filozófiai választ adták a kor liberális társadalmának a kihívásaira" (McAllister 1996, 271). Strauss-szal ellentétben ő nem kínált szellemi muníciót a neokonzervatívoknak, viszont annál inkább a tradicionalistáknak. Ez bátran állítható, hiszen az utóbbiak köréből jó néhányan egyetértettek azon állításával, hogy a transzcendencia kiiktatására törekvő modernitás „istengyilkosságot" *(Gottesmord)* követ el. Istent ugyanis újra és újra meggyilkolják azok, akik feláldozzák őt a haladás oltárán…[428] Voegelin meggyőződéssel vallotta, hogy Isten halála az antik és a modern gnoszticizmusnak egyaránt a központi tézise. S afelől sem volt kétsége, hogy az „istengyilkosságot" nem a földi mennyország, hanem csak az emberek legyilkolása követheti…

SZÁZADVÉG Alapítvány

[428] *„This Gnostic murder is constantly committed by the men who sacrifice God to civilization"* (Voegelin 1987, 131). Az „istengyilkosság" témájához részletesebben lásd: *Science, Politics, and Gnosticism*; Voegelin 2000a, 278–292.

Közösség vagy állam? Nisbet

Amerikára a bőség korszaka köszöntött. Az első világháborúval ellentétben a második világégés után az egész világgazdaságban hatalmas fellendülés ment végbe, s ennek a legnagyobb haszonélvezőjévé éppen az Egyesült Államok vált, ahol a vietnami háborúig tartó időszakban a bruttó nemzeti termék megnégyszereződött. Nem tért vissza a harmincas évek súlyos társadalmi problémája, a nagyarányú munkanélküliség sem. Az amerikai családok életszínvonala jelentősen megnőtt; a legfőbb státusszimbólum, az autó is széles körben elérhetővé vált. A csillogó új bevásárlóközpontok szinte minden vásárlói igényt kielégítettek. Megszületett a „fogyasztói társadalom", amelyet az átlagpolgár számára is érthető módon elemzett és magyarázott meg *A bőség társadalma* (*The Affluent Society*, 1958) című híres könyvében a neves liberális közgazdász, John Kenneth Galbraith. A Harvard Egyetem professzora bírálta, hogy míg a jómódúak hatalmas összegeket költenek fogyasztási cikkekre, a közszolgáltatások színvonala igen alacsony, és kiállt amellett, hogy a társadalom érdekei az aktív állami beavatkozást igénylik. A fehér középosztály elegáns elővárosokba költözött – az ötvenes években csaknem annyian költöztek ki a városokból az agglomerációs övezetbe, ahányan a bevándorlás legnagyobb századfordulós hulláma idején Európából az Újvilágba érkeztek (Sellers–May–McMillen 1995, 357). A régi városközpontok viszont a kisebbségek pusztulásnak induló birodalmaivá váltak, figyelmeztetve a prosperitás terjedésének komoly egyenlőtlenségeire és az új társadalmi törésvonalakra.

A látványos változások nem hagyták érintetlenül a társadalom karakterét sem. Nagy visszhangot kiváltó könyvében, *A magányos tömeg*ben (*The Lonely Crowd,* 1950) a szociológus David Riesman arra hívta fel a figyelmet, hogy az amerikaiak egyre inkább „mások által irányítottá" válnak, s többé már nem azok az autonóm individuumok, akik korábban voltak. A konformitásra való törekvés jelenségére mások is rámutattak, s többen is úgy látták, hogy az USA-ban egy „előre csomagolt társadalom" jött létre a század közepére, „amelyben még az anyák napi érzelmeket is előre gyártott formában készítik tömeges fogyasztásra" (i. m., 360). Molnár Tamás joggal mutatott rá, hogy ahol a legtöbb dolog fogyasztási tárggyá válik, ott az értékrend is óhatatlanul megváltozik: egy új rangsor alakul ki, amely nemcsak az árucikkeket érinti, hanem az embereket is, tevékenységüket és meggyőződésüket egyaránt (A fogyasztói társadalom és variációi; Molnár Tamás 1999, 109). Ebben a társadalmi légkörben a hagyományos közösségek porladásnak indultak, amit az állam előretörésével magyarázott és az amerikaiakra leselkedő legsúlyosabb veszélyként értékelt a konzervatív reneszánsz egy másik meghatározó személyisége, Robert Nisbet.

Vágy a közösség iránt

A neves filozófus, Henri Bergson jegyezte meg egy alkalommal, hogy az igazán nagy szellemek egy gondolatot járnak körbe egész életükben, s mindent ennek a prizmáján keresztül szemlélnek. Robert Nisbet egész életművén mintegy vörös fonalként húzódik végig az államtól való félelem és a közösség *(community)* sorsa felett érzett aggodalom. *A közösség nyomában (The Quest for Community)* című, 1953-ban publikált nagy hatású könyvével ő is a konzervatív reneszánsz egyik kiemelkedő jelentőségű szereplőjévé vált. Ez az-

zal együtt áll, hogy Nisbet saját bevallása szerint világnézetének konzervatív jellege csak azt követően tudatosodott benne, miután elolvasta Kirk ugyancsak 1953-ban megjelent nevezetes művét, *A konzervatív tudat*ot. Addig elsősorban európai jelenségként tekintett a konzervativizmusra, Kirk viszont bebizonyította neki, hogy Burke az amerikai fejlődés számára is releváns (Stone 2010, 77–78).

A kiindulópont – akárcsak a konzervatív reneszánsz többi gondolkodójának az esetében – Nisbet számára is a modernitás teljesítményének a megkérdőjelezése. Az ő figyelme elsősorban a nagyfokú elidegenedés s ezzel összefüggésben a társadalmi és kulturális dezintegráció jelenségeire összpontosult – és a magyarázatot keresve eljutott az individuummal és a kollektívummal egyaránt élesen szembeállított közösségek hanyatlásáig. Ami igazán újszerű az ő érvelésében, az a közösség elsorvadásáért elsősorban felelőssé tett állam szerepének az elemzése.

Robert Nisbet (1913–1996) Los Angelesben született egy munkáscsaládban és a neves Berkeley-n szerzett PhD fokozatot 1939-ben. A világháború után ugyanitt ő alapította meg a szociológia tanszéket. 1953-ban a Kaliforniai Egyetem (University of California, Riverside) oktatója lett, s egészen 1972-ig itt tanított. Később a Columbia Egyetemen dolgozott, majd nyugdíjasként a washingtoni American Enterprise Institute külsős munkatársa volt; tevékenységét Reagan elnök is figyelemmel kísérte. Számos jelentős alkotás fűződik a nevéhez: a már említett *A közösség nyomában* mellett a legismertebbek a következők: *A szociológiai hagyomány* (*The Sociological Tradition,* 1966), *Az autoritás alkonya* (*Twilight of Authority,* 1975), *A haladás eszméjének a története* (*History of the Idea of Progress,* 1980), *Konzervativizmus: álom és valóság* (*Conservatism: Dream and Reality,* 1986) – ez utóbbit magyarul is kiadták. Legjelentősebb cikkei a *Modern Age,* az *Intercollegiate Review* és a *Commentary* hasábjain jelentek meg.[429]

---

429 A legjobb intellektuális életrajz Nisbetről: Stone 2002.

Tömören fogalmazva: Nisbet mindenekelőtt azért bírálta a modernitást, mert tönkretette a közösségeket.[430] „Vajon nem a közösségtől való menekülésben láthatjuk-e, teszi fel a kérdést, a modern civilizáció lényegét?"[431] A szekularizáció és az individualizmus nemcsak a morális bizonyosságoktól idegenítette el az embereket, hanem egymástól is. Az egymás iránti bizalmukat is aláásta – márpedig joggal írja Balázs Zoltán, hogy „a politikai közösség léte függ attól, hogy a normális és természetes bizalmi viszonyok egy magasabb szintű bizalmi renddé, struktúrává szerveződnek-e" (Balázs 2003, 79–80). Korunk legjelentősebb tényezője, fogalmazza meg Nisbet *Az autoritás alkonya* első fejezetében, nem a technológiai vagy gazdasági fejlődés, hanem „a történelmi politikai közösség felmorzsolódása".[432]

Hogy mit jelent számára a közösség? Az amerikai egyetemekről írott 1971-es könyvében elsősorban azt emelte ki, hogy minden közösség valamilyen funkcióra épül. „Semmi sem vezet hosszabb távon oly nagy bizonyossággal a közösség széteséséhez, mint annak a funkciónak az elveszítése, amely eredetileg létrehozta…" (Nisbet 1971, 43.) A közösség „hisz valamiben", tekintélye, s nem formális hatalma van, hierarchikus felépítettségű, s tagjait bizonyos szolidaritás fűzi össze. A modern liberálisok ellenfelei a közösségeknek, mert azokat kizárólagosságra törekvőnek, intoleránsnak és autoritáriusnak tartják, Nisbet viszont – ez minden munkájából kitűnik – nagy rokonszenvvel tekintett arra a középkori felfogásra, amely szerint a társadalom legkisebb oszthatatlan egységei, „atomjai" nem az egyének, hanem a partikuláris közösségek.

A közösségek hanyatlásának okait keresve az amerikai gondolkodó arra a következtetésre jutott, hogy a XX. századi nyuga-

---

430 Nisbet alapkoncepciójához lásd: Egedy 2012b, 73–92.

431 *A közösség nyomában*-nak a 2010-es kiadását használtam: Nisbet 2010, 38.

432 *„The waning of the historic political community"*. A 2000-es kiadást használtam: Nisbet 2000, 1.

ti társadalom olyan célokat tűzött maga elé, amelyek egyszerűen irrelevánssá tették és megfosztották funkcióiktól az elsődleges csoportokat. Az egyének emancipációja együtt járt tehát azon struktúrák hanyatlásával, amelyek kötelékeiből az individuumok felszabadultak. Ez a folyamat, amelyet Sir Henry Maine már a XIX. század második felében észlelt és a „státusz" háttérbe szorulásával jellemzett, a XX. századra a pusztán szerződésen alapuló kapcsolatok teljes uralmáig vezetett. A változásnak áldozatul estek azon közbülső intézmények és csoportok, amelyek az egyén és az állam szintje között helyezkedtek el, s amelyek kulcsfontosságúak a társadalom és a politika konzervatív felfogásában.[433] Nisbet emlékeztet arra, hogy a közösségből való kiszakadás, a társadalmi anómia következményeire a neves szociológus, Émile Durkheim már a századfordulón éles szemmel figyelmeztetett. A XX. századi ember „természetes állapotává" a nyugtalanság és az elidegenedettség vált – ezért találtak például oly széles visszhangra Franz Kafka művei is. S ezzel függ össze, hogy míg az előző évszázad kulcsszavai a „változás", „haladás", „ráció" voltak, az új korszellemet olyan fogalmak jelzik, mint a „dezintegráció", „hanyatlás", „bizonytalanság".[434]

Nisbet felfogását azonban nem a múlt iránti nosztalgia hatotta át: egyértelművé tette, hogy a fő baj nem a régi típusú közösségek felbomlásában áll, hiszen a változások elkerülhetetlenek a történelem során, hanem abban, hogy a helyükön nem tudtak újak kialakulni. Ezért hangsúlyozza: az a „hatalmi struktúra", amely képes volt a hagyományos közösségek felbontására, képes az új

---

433 A konzervativizmusnak a közbülső intézményekhez és csoportokhoz való viszonyához részletesebben: Egedy 2001, 137–139.

434 Nisbet 2010, 4. A haladás eszméjének történetéről írott munkájában Nisbet kifejti: a progresszió gondolata 1750–1900 között ért a „csúcspontjára", „*egy* fontos eszméből *az* uralkodó eszmévé válva" (Nisbet 1980, 171).

közösségek kialakulását is meggátolni.[435] Ezt a struktúrát pedig a modernitás teremtette meg, amely az individualizmus és a kollektivizmus egyidejű térnyerését eredményezte; a két folyamat, paradox módon, egymást erősítve bontakozott ki. Nisbet amellett érvel, hogy az individualizáció és a centralizáció összetartozik, mert csak egy abszolút hatalom tudja az individualizmus kiteljesedésének a feltételeit megteremteni – mindenekelőtt az egyént korlátozó régi kötelezettségek eltörlésével. Így történhet meg, hogy az individualizmust előtérbe állító liberalizmus könnyen elvezet akár a totalitarizmusig is. Konzervatív gondolkodóként Nisbet úgy vélte, hogy az egyénnek ténylegesen szüksége van a közösségre: ha az embert kiemelik a közösségből, ennek a következménye nem a teljes szabadság lesz, hanem az elszigeteltségből fakadó kiszolgáltatottság, a szenvedélyektől és a félelmektől való függőség. S a konzervatívok zöméhez hasonlóan arról is meg volt győződve, hogy az emberben mélyen benne is van a közösség iránti vágy; ezzel magyarázta, hogy a hagyományos közösségtől „megszabadított" individuum, ha más módon nem képes e vágyát kielégíteni, az állam által kínált mesterséges közösséget is kész elfogadni.

SZÁZADVÉG Alapítvány

[435] *„…a structure of power capable of obliterating traditional types of community is capable of choking off new types of community"* (*Preface to the 1970 Edition,* xxii; Nisbet, 2010).

Az állam mint forradalom

Nisbet azt állítja, hogy a modernizáció folyamatában a nyugati társadalmak fejlődésére a legnagyobb hatással a „szuverén politikai állam" hatalmának folyamatos növekedése volt.[436] A Nyugat elmúlt négy évszázadának legfontosabb vonását abban látta, hogy az állam fokozatosan maga alá gyűrte az önálló funkcióval és belső autoritással rendelkező közösségeket. Szilárdan hitte, hogy Arisztotelész és sok más gondolkodó véleményével ellentétben az állam nem természetes úton nőtt ki a kis helyi közösségekből, hanem éppen hogy velük élesen szemben állva fejlődött, s e folyamat kezdetén kulcsszerepe volt a háborúknak – e tekintetben igen közel állt tehát Albert Jay Nock fentebb már elemzett felfogásához.[437] Minden ok megvan így arra, állapítja meg Nisbet, hogy az állam fejlődését a „permanens forradalom" kifejezéssel jellemezzük.[438] A nyugat-európai állam Gianfranco Poggi által oly alaposan leírt történeti expanziója nemcsak területi, hanem funkcionális értelemben is lezajlott, hiszen a központi kormányzat mindazokat a jogokat magához ragadta, amelyek korábban különféle partikulá-

---

436 *„The single most decisive influence upon Western social organization has been the rise and development of the centralized territorial State"* (Nisbet, 2010, 91). Nisbet e könyvében mindvégig nagybetűvel írja az államot.

437 1971-ben Nisbet személyesen mesélte el Nashnek, hogy a II. világháború alatt a Csendes-óceánon teljesített katonai szolgálata közben olvasta és „szinte memorizálta" Nock már említett visszaemlékezéseit *(Memoirs of a Superfluous Man)* (Nash 2006, 18).

438 *„A process of permanent revolution"* (Nisbet 2010, 91). Egy másik helyütt Nisbet még azt a megkérdőjelezhető állítást is megkockáztatja, miszerint tévedés, hogy a XIX. században a „gyenge állam" dominált: az iparosodást és az individualizmust még Angliában is a központi hatalom addig példátlan mértékű megerősödése kísérte szerinte (i. m., 154).

ris közösségeket illettek meg.[439] Ez utóbbi folyamatban Nisbet „a modern történelem egyik leginkább forradalmi fejleményét" látta (Nisbet 2010, 78). Súlyos tévedés tehát szerinte azt gondolni, hogy az állam pusztán „jogi kapcsolat" *(legal relationship)* vagy „felépítmény" *(superstructure)*, hiszen valójában az emberi lét minden dimenziójába mélyen behatolt. Ennek következtében pedig a közösség keresésére irányuló erőfeszítések – egy kifejezetten veszélyes kombinációban – egyre inkább összefonódtak a politikai hatalom fokozatos központosításával. *Az autoritás alkonyá*ban úgy írja ezt le, hogy Nyugaton az állam többé vált egy „hatalmi struktúránál": a közösség sajátos formája lett, s ezért a nyugati társadalom kifejezetten „politikai társadalommá" alakult.[440]

Monizmus kontra pluralizmus

Mindebből pedig logikusan levezethető, hogy Nisbet olvasatában a nyugati gondolkodás legmélyebb törésvonala miért nem a liberálisok és a konzervatívok vagy a haladók és a tradicionalisták között húzódik, hanem a politikai monizmus és a társadalmi pluralizmus hívei között. Az előbbiek, elmosva a társadalom és az állam közötti határt, elutasítják az autonóm társadalmi egységek létét, és abból indulnak ki, hogy az állam maga az igazság, a szabadság és a béke. Az így gondolkodók közé sorolta Nisbet, többek között, Platónt,

---

439 Poggi 1978. A modern állam kialakulásának tömör és lényegre törő hazai összefoglalása: Takács 2011b, 134–154.

440 *„To an astonishing degree modern Western society has been political society, and this has been made possible only by the growing sense of the state in modern times as being more than a structure of power, as being a cherished form of community"* (Nisbet 2000, 1).

Hobbest, Rousseau-t, Fichtét és Lenint, az utóbbiak közé pedig Arisztotelészt, Szent Tamást, Burke-öt, Tocqueville-t – sőt még az utópista szocialista Proudhont is. Az ő neve ékes bizonyítéka annak, hogy Nisbet számára valóban az volt a legfontosabb szempont, hogy ki milyen álláspontot képvisel a monolitikus állammal kapcsolatban.

> „Nem habozok kijelenteni, hogy sokkal több közös vonás van az alapvető perspektívát illetően Burke és Proudhon között, mint az előbbi és néhány olyan mai személy között, aki konzervatívnak nevezi magát. És több közös vonása van kettőjüknek, mint az utóbbinak [Proudhonnak] és azon radikálisoknak, akik Marxhoz igazodnak." (Nisbet 2000, 226–227.)

E megközelítésben a szabadság megléte vagy hiánya elsősorban nem egy állam alkotmányos berendezkedésének a formájától függ, hanem attól, hogy milyen jellegű a viszony az állam és a társadalom intézményei között. Nisbet nem kételkedett abban, hogy korunk számára a pluralizmus hagyománya a „leginkább releváns".

A korábbi fejezetekben már láttuk, hogy az amerikai konzervatív gondolkodás kulcsszerepet tulajdonított – negatív értelemben – Rousseau-nak, Kendall kivételével. Nisbet – Babbitthez hasonlóan – „a modern gondolkodás igazi démonának" tekintette őt, benne látva azt a filozófust, aki a legtöbbet tette a teljhatalmú állam elvi alapú igazolásáért. Rousseau úgy tudta bemutatni az államot, mint az egyetlen intézményt, amely képes az embereket a társadalom zsarnokságától megszabadítani. Szerinte az igazi elnyomást a tradicionális társadalom jelenti: az állam szabadította meg az egyént a patriarchális család, az egyház, a faluközösség és céh kötelékeitől.[441] Rousseau értelmezésében az államban az egyén

441 *„To Rousseau the real oppressions in life were those of traditional society…"* (Nisbet 2010, 98).

a moralitás és a szabadság magasabb fokára jut, mint bármilyen más keretben, cserébe viszont kész is mindenről lemondani az állam javára. (Nem véletlen, hogy példaképe Spárta „totális politikai közössége" volt!) Az állam hatalmát ebben a megközelítésben nem lehet elnyomónak tekinteni; segítsége nélkül az egyén sem szabadulhat meg középkori eredetű kötöttségeitől. A rousseau-i szabadság koncepciója tehát, amelyet a modernitás a magáévá tett, a csoportoktól és az intézményektől való szabadságot jelenti, annak a szabadságát, hogy bekapcsolódhatunk a Leviatánba.[442]

Az egyén emancipálódásának másik oldala az állam emancipálódása, ugyanis nemcsak az egyén szabadult ki a tradicionális kötelékek közül, hanem ezzel együtt az állam is a korábbi morális, vallási és gazdasági tekintélyek alól. Nisbet egyenesen azt állítja, „minden emancipációnak" ez áll a hátterében (2010, 101)! Az állam és a felszabadulni vágyó individuum érdekei így sok tekintetben összekapcsolódtak. E tény jelentőségét a két fél közötti későbbi konfliktusok sem homályosíthatják el – hangsúlyozza az amerikai gondolkodó (i. m., 99). Ebből következik, hogy az állami szuverenitás kialakulása során a legélesebb konfliktus, a közhiedelemmel ellentétben, nem az állam és az egyén, hanem az állam és a széles autonómiájú társadalmi csoportok között bontakozott ki. Tévedett tehát szerinte a liberális Herbert Spencer, amikor *Man versus the State* című munkájában az individuum és az államhatalom szembenállásából indult ki; ezek ugyanis elsősorban nem egymással, hanem a „közbülső csoportokkal" állnak szemben. Nem vitatható, fűzte hozzá Nisbet, hogy az állam terjeszkedésének voltak humanitárius szempontból fontos eredményei, ám ugyanebből a

[442] Nisbet éles szemmel vette észre: a végbement változások pontosan tükröződtek az állampolgárság új fogalmában, hiszen a központosított állam újkori fejlődése során a polgár és az alattvaló státusza gyakorlatilag egymás szinonimájává vált. „Az állampolgárság modern felfogásában nemcsak a szabad státusz középkori eszméje rejlik benne, hanem a szuverén politikai hatalomnak való alárendeltség eszméje is" – állapítja meg (i. m., 100).

konfliktusból súlyos gondok is fakadtak: az állam tönkretette a közösségeket. Az *Előítéletek: filozófiai szótár* (*Prejudices: A Philosophical Dictionary,* 1982) című írásában Nisbet határozottan leszögezte: a konzervatív hagyomány „egyetlen célja", hogy a különféle csoportokat és ezáltal az egész társadalmat megvédje az állam erősödő bürokráciájától, végső soron magától az államtól (Nisbet 1982, 59). Ebből kiindulva a konzervatív jelző használatának jogosságát mindazoktól következetesen elvitatta, akik – ilyen vagy olyan érvekkel – az állam hatalmának bővítése mellett emeltek szót.

Nisbet a nemzetet is az állam és a csoportok konfliktusának kontextusába állítja, azt az álláspontot foglalva el, hogy a modern állam nem a nemzet gyermeke, vagyis nem a nemzetté válás következménye, hanem inkább fordítva áll a helyzet: a nemzet az állam gyermeke. A modern nemzettudat csak úgy alakulhatott ki, hogy a korábban uralkodó partikuláris lojalitások és kötelékek erodálódtak, és a nemzetállamra tevődtek át. A régi tagsági viszonyok felmorzsolódása nyomán ugyanis az állam vált a lojalitás fókuszpontjává; „az állam válik nemzetté".[443] E sorok szerzője szerint az állam és a nemzet viszonya ennél mindenképpen bonyolultabb, hiszen a nemzetet nem lehet automatikusan levezetni az államból (miként az államot sem a nemzetből), ám azt helyesen érzékelte Nisbet, hogy a modern nemzetállam a szuverenitásnak egy újfajta koncepciójára támaszkodik, arra, amely a szuverén uralkodó helyett a nemzettől eredezteti legitimitását (bővebben: Egedy 2001, 147–163).

443 *„A State becomes a nation"* (Nisbet 2010, 150).

Tömeg és közösség

A közösségek leépülése akár a totalitarizmus számára is előkészítheti a talajt – amint azt a XX. század több példával is igazolta. A totalitárius berendezkedés „újdonságát" a II. világháború utáni politikatudományban sok mindenben keresték; az egyik legtekintélyesebb kutató, Hannah Arendt arra a következtetésre jutott, hogy míg a „hagyományos" zsarnokságnak a törvénytelenség, a totalitárius hatalomnak a terror a megkülönböztető vonása. Nisbet olvasatában viszont a totalitarizmus lényege nem a különféle brutális eszközök alkalmazása, hanem a közösséghez és a vele szembeállítható tömeghez való viszonyulás eltérő módja.[444] A totalitárius rendszer a terrort a szervezett közösségek és a kisebbségi csoportok ellen alkalmazza, a mindenféle szervezettség nélküli tömeggel szemben viszont a hízelgés és a manipuláció eszközeit választja. Csak becsapjuk magunkat, ha azt gondoljuk, jegyzi meg Nisbet, hogy mindig szükségszerű konfliktus van a totalitárius kormányzatok és a tömeg vágyai között. A totalitárius állam gonosz, de nem feltétlenül irracionális, hiszen jól ismeri a tömeg igényeit. A tömeg lényege pedig nem a számokban van; „nem a mennyiségi, hanem a minőségi aspektus számít" (Nisbet, 2010, 181). Egy népesség lehet olyan nagy, mint Indiáé, de az indiai társadalom hagyományos szervezetének kiforrottsága mégis megakadályozza a tömegjelleg kialakulását. A totalitárius rendszer démosza a tömegtársadalom, amelyben már elsorvasztották a közbülső csoportokat, s amely nélkülözi a stabil normákat. A tömegtársadalom tehát gyakorlatilag felszámolja a társadalmat.

---

444 *„The essence of totalitarianism lies in its relation to the masses…"* (Nisbet 2010, 177). Ennek kapcsán arra is utal, s teljes joggal, hogy abszurd dolog a totalitarizmust a konzervativizmusból levezetni, ahogy egyesek időről időre megpróbálják: valójában a kettő szöges ellentéte egymásnak.

Peter Drucker megközelítésében a kulcsot a fasizmus igazi megértéséhez a tömeg elkeseredettsége adja meg; nem a tömegek lázadása és nem is a propaganda hatásossága, hanem a gyökértelenné válás mély kétségbeesése (Drucker 1939, 66–67). Lényegében e felfogást vallja Nisbet is, amikor rámutat, hogy a totalitárius rendszer előfeltétele a tömeg megléte. Ha a történelmi előzmények következtében már „készen" áll a tömeg, a vezetőknek nincs más dolga, mint hogy „megmentse" az elkeseredettségtől és a magánytól, és elvezesse az ígéret földjére – az „abszolút államba". Ha viszont még nincs készen a tömeg, akkor mutatkozik meg „a totalitarizmus legdöbbenetesebb arca", az, amelyet a tömeghez való viszonyában már nem észlelhetünk – a társadalmi beágyazottságukat még el nem vesztett embereket a lehető legbrutálisabb eszközökkel fosztja meg közösségüktől és gyúrja őket masszává (Nisbet 2010, 182). A totalitárius rendszer elsődleges célja nem az, írja Nisbet, hogy minél több embert kiirtson, hiszen az emberekre a gazdaságban és a hadseregben egyaránt nagy szükség van, hanem az, hogy megsemmisítse azokat a társadalmi kapcsolatokat, amelyekben az individualitás ki tud fejlődni. A cél az autonóm lét felszámolása. A totalitárius rezsim tehát nemcsak a politikai, hanem a társadalmi pluralizmust is teljesen meg akarja szüntetni, míg a hagyományos autoritárius rendszerek „csupán" az előbbit akarják kiiktatni – fűzhetjük hozzá. Ahhoz pedig, hogy az individuumot politikailag rabbá tegyék, jegyzi meg Nisbet, mindenekelőtt emancipálni kell őt a régi tekintélyekhez fűződő kötelékei alól – azon kötelékek alól, amelyek elszigetelték a külső politikai hatalomtól, egyfajta védőburkot alkotva.[445]

Így járulhat hozzá a közösségek lerombolása a totalitárius rendszer kialakulásához – Nisbet elemzése igen pontos. Egy kritikai

---

445 *„The political* enslavement *of man requires the* emancipation *of man from all the authorities and memberships… that serve, in one degree or another, to insulate the individual from external political power"* (i. m., 184–185).

megjegyzést azonban mindenképp hozzá kell ehhez fűznünk, mégpedig azt, hogy Nisbet – jó néhány társadalomkutatóhoz hasonlóan – eléggé pongyolán, igencsak kitágított módon használja a „totalitárius" jelzőt. Hajlamos ugyanis minden olyan államot totalitáriusnak nevezni, amely az ő megítélése szerint túlságosan sok hatalmat vont magához, s így használja a „totalitárius közösség" fogalmát is. A társadalom összes alrendszerébe beleszóló, a hazai szakirodalom kedvelt kifejezésével „túlsúlyos" állam azonban anélkül is jogosan bírálható, hogy minden további nélkül totalitáriusnak (vagy abszolútnak) nevezzük, akaratlanul is elmosva ezzel a minőségbeli különbségeket a túlságosan bürokratizálódott államok és a totalitárius diktatúrák között.

Az autoritás háromszöge

„Aki szabadságot mond, az társulást is mond" – idézi fel Nisbet *A közösség nyomában* című művében a Brownson kapcsán már emlegetett XIX. századi francia gondolkodó, Lamennais véleményét (Nisbet 2010, 247). Ezzel arra kívánt utalni, hogy a „közbülső csoportok" megléte nélkülözhetetlen a konzervatívok által is nagyra értékelt szabadság érvényesüléséhez. Rámutat, hogy bár sok modern filozófus állítja, az egyén vagy azzal nyeri el a szabadságát, hogy leráz magáról mindenféle hatalmat, vagy azzal, hogy részt vesz valamilyen központosított hatalomgyakorlásban, mint például a Rousseau-féle „általános akarat" kifejezésében, az igazi szabadság nem nyugodhat sem a hatalomtól való megszabaduláson, sem pedig a kollektív hatalomból való részesedésen. A szabadság kizárólag a hatalom decentralizálásán alapulhat. Ehhez pedig nélkülözhetetlenek a különféle társulások; az államban csak az ő révükön alakítható ki tartós egyensúly a szükséges mértékű szer-

vezettség és az egyéni szabadság megőrzése között. Ha ugyanis az emberek nem találnak maguknak támaszokat, „önkéntes prédái" lesznek az államnak, vagyis az iránt kezdenek vágyódni, hogy a hobbesi Leviatánban találják meg a közösségüket. Az emberi kultúra felvirágzását hozó korszakok mind olyan történelmi periódusok voltak, emlékeztet az amerikai gondolkodó, amelyekre a sokféleség és a sokszínűség nyomta rá a bélyegét, s e mögött a közösségek sokasága állott.

E gondolatmenet megalapozza azt a következtetést, hogy súlyos tévedés a szabadságot kizárólag az egyén és az állam egymáshoz való viszonyának a fényében vizsgálni, ez a megközelítés ugyanis figyelmen kívül hagyja a csoportok és testületek szabadságát. Nisbet világszerte ismert kései munkája a *Konzervativizmus: álom és valóság*, amely a konzervativizmus „dogmatikájának", azaz legfőbb állításainak és értékeinek tömör összefoglalására tesz kísérletet, nemcsak azt fogalmazza meg, hogy szabadság nem létezhet rend nélkül – ezt már sok konzervatív hangsúlyozta –, hanem a csoportok szerepét és helyét is kiemeli. E megközelítésben a szabadság „elválaszthatatlan az autoritás háromszögétől, melynek egy-egy csúcsát az egyén és az állam adja, a harmadikat azonban az előbbi kettő közé ékelődő csoportok" (Nisbet 1996, 52). Elmondható: Nisbet felfogásában a konzervativizmus az az eszmerendszer, amely a Nyugat történelmét nem a megszokott módon, az állam és az egyén hagyományos duális viszonyában közelíti meg, hanem az állam, az egyén és a csoport háromoldalú kapcsolatának értelmezési keretében.

Az „autoritás háromszöge" kapcsán jegyezzük meg: tekintély és hatalom megkülönböztetése régi hagyománya a konzervatív gondolkodásnak, s e disztinkció Nisbet számára is kiindulópont. Ő azonban még tovább lép, amikor amellett érvel, hogy a konzervatívok vonzódnak ugyan az autoritáshoz – de nem az állam autoritását állítják a középpontba. E felfogás egyértelműen az angolszász hagyományokhoz köthető, hiszen az európai kontinentális konzervativizmusnak mások a hangsúlyai – amit már csak azért is érde-

mes kiemelnünk, mert egyébként Nisbetet többen is azzal bírálták, hogy túlságosan kötődik az „óvilági" tradíciókhoz. Nisbet számára evidencia, hogy minden társadalomnak és minden csoportnak szüksége van tekintélyre – a személyes szabadság megőrzésének pedig egyetlen módja a tekintélyek pluralitásának a fenntartása. Ez utóbbi körülmény teszi lehetővé, hogy a különböző autoritásforrások korlátozzák egymást. A konzervativizmusról írott könyvében emlékeztet arra, hogy már a francia restauráció neves teoretikusa, De Bonald is úgy vélte, hogy az Istentől származó szuverenitás többé-kevésbé egyenlő módon oszlik meg a család, az egyház és a kormányzat között, s „az isteni eredetű tekintélyből mindegyikük része mindenek fölött való a maga területén". A zsarnokság e szférák határainak az átlépését jelenti – írta De Bonald (i. m., 54). (*A jogfilozófia alapvonalai*ban Hegel ugyancsak azt hangsúlyozta, hogy az állam számára át nem hágható határt kell alkotniuk a főbb társadalmi csoportok jogainak és autonómiáinak.) Addig, amíg egymással versengő tekintélyforrások vannak egy társadalomban – fogalmazza meg a következtetést Nisbet –, az egyénnek megvan az a lehetősége, hogy megszabaduljon az őt túlságosan elnyomó tekintélytől, és egy másik tekintély alá helyezze magát. Amíg pedig ez a lehetőség fennáll, nem veszett el a szabadság (Nisbet 2010, 249). Számára a szabadság és a tekintély középkori szintézise a kívánatos minta – és szomorúan jegyzi meg, hogy a modern történelem az ettől való „folyamatos eltávolodásként" is leírható. Henry Adamshez hasonlóan ő is csodálta a középkort, de elsősorban nem a kultúrája és a vallás tisztelete miatt, hanem intézményeiért.

Nisbet meg volt győződve arról, hogy „a konzervatív filozófia legfontosabb alapelve a szabadság és az egyenlőség szükségszerű és abszolút összeférhetetlensége" (Nisbet 1996, 64). Az egyenlőség elvét azonban nemcsak a szabadságra nézve tartotta fenyegetőnek, hanem a közösségek tekintetében is, hiszen azok egyik lényegi jegye a hierarchia.

„Mindaz, ami erősítette az állapotbeli egyenlőséget, tendenciájában eltörölte vagy legalábbis gyengítette azon akadályokat, amelyeket a társadalmi osztályok, a rokoni kapcsolatok, a céhek és más csoportok állítottak a központi hatalom elé; e csoportok virtuális lényege épp a hierarchia." (Nisbet 2000, 190.)

A nyugati világban folyamatosan erősödő egalitarista, az egyenlőséget erőltető szemlélet ezért mély aggodalommal töltötte el. Álláspontját árnyalttá téve elismerte ugyan, hogy bizonyos feltételek mellett az egyenlőség elvével önmagában nincs gond, ha azonban összekapcsolódik az anyagi javakra való törekvéssel, márpedig Nyugaton ez a helyzet, az „halálos hatású a társadalmi struktúrára". Így például ha valamilyen csoda folytán a demokráciák polgárai – egy kolostori szerzetesközösség tagjaihoz hasonlóan – lemondanának a világi javak hajszolásáról, az egyenlőség nem okozna gondot. De az sem, ha valamilyen hasonló csoda folytán a demokráciák polgárai úgy törekednének az anyagi javak megszerzésére, hogy eközben feladják az egyenlőség igénylését (i. m., 88–89). A kettő együtt azonban súlyosan deformálja a politikai közösséget. „Egy demokratikus társadalomban a közhatalmak központosításának legfontosabb és bizonyos fokig egyetlen feltétele az egyenlőség szeretete… Ezért a zsarnokság hajdan oly bonyolult tudománya egyszerűsödik, úgyszólván egyetlen princípiumra korlátozódik." E megállapítást Tocqueville fogalmazta meg, de *Az amerikai demokrácia* negyedik részéből idézett szavak pontosan tükrözik Nisbet felfogását, vagyis azt, hogy az egalitarizmus és a politikai hatalom koncentrációja szorosan összekapcsolódik egymással. (Tocqueville 1993, 954.)

Amerika bürokratizálódása

Nisbet olvasatában a közösségek és az állam közötti viszony deformálódásának következményei saját hazájában is markánsan megmutatkoztak. Amerika megalapítása olyan elvek jegyében történt meg, hangsúlyozza, amelyek a hatalom decentralizálására és a civil társadalom aktív szerepére építettek – s e véleményét valóban igazolják *A föderalista* cikkelyei. A szövetségi állam „túlburjánzása" ennyiben tehát az alapító atyák elveinek az elárulását is jelenti, hiszen ők elkötelezett hívei voltak az állam és az egyén közötti szintek fenntartásának. Nisbet több művében is részletesen kifejti, hogy Woodrow Wilson elnök tevékenységével kezdve erősen bürokratizálódott és militarizálódott az Egyesült Államok, mindenekelőtt abból a célból, hogy képessé tegye magát nagyszabású külpolitikai expanzióra. *Az autoritás alkonyá*ban azt állítja, hogy hazája arculata 1917–1919 között változott meg alapjaiban; a „háborús állam" *(war state)* ekkor terjesztette ki a befolyását az élet minden szférájára.[446] És a „háborús államból" született meg a jóléti állam; értékelése szerint valójában a Roosevelt elnök által kezdeményezett *New Deal* sem volt más, mint az 1917-ben kidolgozott elvek és módszerek alkalmazása.[447] Nisbet szemében e folyamatért nagy felelősség terhelte az állam kiterjesztésében érdekelt értelmiségi réteget, amely a II. világháború után még szorosabbra fonta a kormányzattal való együttműködését. Az állampárti „politikai klerikusok" *(political clerisy)* tevékenysége nyomán vált uralkodóvá

---

[446] I. m., 166. Egyenesen azt mondja, „a Nyugat első igazi tapasztalata a totalitarizmussal" Wilsonhoz köthető! Ez is tükrözi, milyen tágan – és pongyolán – használta a „totalitarizmus" fogalmát.

[447] *„To a large degree the so-called New Deal was no more than an assemblage of governmental structures modeled on those which had existed in 1917"* (i. m., 168).

az a felfogás, miszerint az állam nem csupán az optimális, hanem az egyetlen lehetséges közösség.

Utolsó nagyobb művében, amely *A jelenkor: haladás és anarchia a modern Amerikában* (*The Present Age: Progress and Anarchy in Modern America,* 1988) címmel látott napvilágot, Nisbet felettébb borúlátó következtetésre jutott. Szerinte a politikai hatalom centralizációja olyan mértéket ért el a nyolcvanas évekre, hogy bekövetkezett az alapító atyák rémálma: az ország „monolit politikai Leviatánná" vált (Nisbet 1988, 41–44). A fő problémát abban látta, hogy a centralizált politikai hatalom a XX. század második felére már jelentős mértékben fölszámolta a közösségek alapjait, a polgárok így arra kényszerültek, hogy a biztonság és a státusz iránti igényüket a nagyszabású szervezetekben keressék. S ő már 1953-ban úgy látta, hogy a modern társadalom személytelensége a nagy szervezetek személytelenségéből fakad (Nisbet 2010, 63). A változások legnagyobb haszonélvezője szerinte a bürokratikus állam lett, amely a közösség iránti vágyat remekül használta ki a közösségteremtés ígéretével.

Az amerikai szociológiai szakirodalom fényében Nisbet elemzése mindenképp némi pontosításra szorul. Részletekbe bocsátkozás nélkül e helyütt elégséges utalni Robert Putnam mára már klasszikusnak számító, a közösségi életet vizsgáló munkájára (*Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community,* 1995, 2000). Ebben a neves szociológus is arra a következtetésre jutott ugyan, hogy a XX. század során a közösségek hanyatlásnak indultak Amerikában, ám kutatásai azt is jelezték, hogy ez nem egy olyan „egyvonalú" folyamat keretében ment végbe, amilyenben azt Nisbet lefestette. Putnam, aki a társadalmi tőkét a szociális hálózatok *(social networks)* értékével azonosította, úgy látta, hogy az „állampolgári öntudattal rendelkező II. világháborús nemzedék" aktivitásának köszönhetően a század ötvenes évei a közösségi élet felélénkülését hozták, s a folyamatos hanyatlás csak a hetvenes évektől állapítható meg, ám ekkortól sem minden területen egyen-

letes mértékben.[448] A hosszú távú történelmi tendenciát azonban helyesen ítélte meg Nisbet, s e sorok szerzője szerint abban is igaza van, hogy a közösségek elsatnyulásával hozza összefüggésbe az amerikai politikai közösség súlyosbodó zavarait is.[449]

Ha Nisbet aggodalma az amerikai társadalom fejlődési irányával kapcsolatban némileg eltúlzott volt is, semmiképp sem volt alaptalan, és a közösség fontosságáról írott sorai mára sem veszítették el érvényességüket. Ez akkor is elmondható, ha látjuk Nisbet munkásságának a támadható pontjait is. Így mindenekelőtt azt, hogy az állam tevékenységének szinte kizárólag a negatív oldalát állította előtérbe.[450] A 2008-ban kibontakozott világgazdasági válság tanulságos e tekintetben, hiszen ennek az okai éppen hogy nem az állam túlterjeszkedésére, hanem a piac felett gyakorolt ellenőrzésének a visszaszorulására, a szélsőséges *laissez faire*-re vezethetők vissza. S találóan jegyzi meg életművének egyik kutatója, David Bosworth: akármilyen élesen is bírálta az államot Nisbet, mi sem állt távolabb tőle, mint hogy az államtól visszaperelt jogosítványokat a közösségek helyett a piac urainak, a személytelen nagyvállalatoknak adja át (Bosworth: *Modernity's New World Dangers*; Nisbet 2010, 286).

Nisbet érvrendszerének másik könnyen bírálható vonása, hogy túlságosan leegyszerűsítve, statikusan kezelte az emberi termész-

---

448 Putnam 2000, 16–17, 64. A hanyatlás nemcsak a közösségekre, hanem a barátokkal és szomszédokkal fenntartott kapcsolatokra is kiterjedt – emeli ki a szerző (i. m., 115).

449 Ezek közé sorolta Nisbet a hagyományos ideológiák háttérbe szorulását is; az ő értelmezésében ez azt jelezte, hogy a modern politikából kiszorulnak az elvek és értékek, s az egyetlen mozgatóerővé a puszta zsákmányszerzés válik. Dunn és Woodard hangsúlyozza is, hogy Nisbet – Russell Kirkkel és a konzervatívok többségével ellentétben – kifejezetten ideológiának tekintette a konzervativizmust, anélkül, hogy az ideológia fogalmának negatív jelentést tulajdonított volna (Dunn–Woodard 1991, 30).

450 Az állam fontos szerepének az „államrezon" nézőpontjából történő kifejtéséhez lásd: Horkay Hörcher 2007, 50–71.

tet; ennek a kérdését egyszerűen háttérbe szorította. Dennis Wrong igen találó kifejezésével Nisbet felfogása az emberről *oversocialized*, vagyis túlságosan a társadalomra összpontosító (Wrongot idézi: Stone 2010, 88–89). Ebben valószínűleg közrejátszott az a csábítás is, amelynek a szociológusok néha nem tudnak ellenállni, vagyis hogy az egyént olyan üres lapnak tekintsék, amelyre a társadalom szabadon írhat szinte bármit – mintha az embert kizárólag a társadalmi viszonyok alakítanák. E kritikai megjegyzések fényében sem vonható azonban kétségbe Nisbet életművének rendkívüli értéke. A közösség a XXI. században is a konzervatív szemlélet egyik kulcseleme marad, s az amerikai gondolkodó meggyőzően bizonyítja hiányának a következményeit. A modern állam által teremtett mesterséges közösség nem tudja pótolni a közvetlenül megélhető kisebb közösségeket.

Nisbet eszméiből sokat merítettek a több tekintetben hasonló gondolatokat megfogalmazó kommunitárius mozgalom képviselői is. Michael Sandel, Michael Walzer, Amitai Etzioni, az említett Robert Putnam és sokan mások szintén úgy gondolták, hogy az egyének radikális emancipációja és a modern társadalmakban mindenütt megjelenő elidegenedés között szoros összefüggés van.[451] Joggal jegyzi meg azonban Horkay Hörcher Ferenc, hogy a „közösségelvű" iskola végső soron „a baloldali gondolkodás XX. századi újjászületésének a terméke" (Bevezetés; Horkay Hörcher 2002, 6). A kommunitáriusok túlnyomó többségétől távol állt a Nisbet által felkarolt határozott kulturális konzervativizmus, és ahogy Stone hangsúlyozza monográfiájában, a közösséget a baloldalról keresők

[451] Jeanne Heffernan Schindler úgy véli, Nisbet műveinek a tanulmányozása nélkülözhetetlen kiindulópont mindazok számára, akik a civil társadalommal foglalkoznak (Schindler: *The Enduring Achievement and Unfinished Work of Robert Nisbet;* Nisbet 2010, 289).

sosem tudtak kikerülni a nagy állam, a „monisztikus gondolkodás" bűvköréből.[452]

A közösség nyomában megjelenésének 40. évfordulójára Nisbet cikket publikált az *Intercollegiate Review* hasábjain Tovább keresve *(Still Questing)* címmel, s ebben lényegében megerősítette régi meggyőződését: Amerikát nem az elszigetelt egyének, hanem a családi, szomszédsági, egyházi közösségek, különféle önkéntes társulások tették naggyá. A nyugati civilizációnak csak akkor van esélye a megújulásra, ha nem az absztrakt individuumot, hanem a közösségeket állítja előtérbe (Nisbet 1993). S e gondolattal azok a konzervatívok is egyetérthetnek, akik nem osztják Nisbet erős államellenességét.

SZÁZADVÉG Alapítvány

[452] Stone 2002, 145–146. A kommunitárius és a konzervatív hagyományra egyaránt reflektálva az egyén, a közösség és az állam kapcsolatának egy lehetséges új megközelítését vázolja fel a hazai szakirodalomban Lányi András (uő 2012, 105–130).

XXII. A „morális képzelet" konzervativizmusa: Kirk

Munkánk utolsó fejezetére hagytuk Russell Kirköt, noha akár a konzervatív reneszánsz tárgyalásának az elején is foglalkozhattunk volna vele – a némi hezitálással meghozott döntés mellett mindenekelőtt az szól, hogy talán az ő életműve tekinthető a leginkább átfogónak: az „újjászületés" által felvetett kérdések szinte mindegyikére reflektált, s ezzel az amerikai konzervativizmus világszerte ismert szimbólumává is vált. Lee Edwards szerint az Amerikát átalakító konzervatív forradalom három szakaszból áll: először az originális eszmék kidolgozói jöttek, köztük Kirk, utána az eszmék népszerűsítői, mint például Buckley, a harmadikat pedig az olyan konzervatív politikusok alkották, mint Goldwater és Reagan (Edwards 1999). Valójában azonban Kirk nem csupán alapozó, hanem építő is volt.

Az „örök dolgok" szószólója

A konzervatív tudat (The Conservative Mind) című művének megjelenését (1953) sokan – és a legkevésbé sem alaptalanul – nevezik korszakhatárnak az amerikai politikai gondolkodás történetében.

Kirk munkája az angolszász világ konzervatív hagyományának a feltámasztásával olyan eszméket legitimált, amelyeket – egy csípős megfogalmazásban – a kor befolyásos liberális értelmisége addig „a burzsoá Babbittek ostoba bégetésének" tartott. *A konzervatív tudat* sokak szemében véglegesen megcáfolta a konzervatív eszmék elavultságát állító tézist; hatását jól tükrözi, hogy nemcsak a liberális *New York Times Book Review* foglalkozott vele és dicsérte, hanem az egész országban olvasott *Time* magazin is kiemelt helyen írt róla, addig teljesen ismeretlen szerzőjét az USA egyik „vezető értelmiségijeként" aposztrofálva. Hasonlóan foglalt állást a világszerte olvasott *Newsweek* is. William Newman Kirköt „a konzervativizmus Karl Marxának" nevezte, és azt a véleményt fogalmazta meg, hogy ő „az 1945 utáni amerikai konzervativizmus legfontosabb gondolkodója, sőt talán az egész XX. századé" (Newman 1961, 29, 138).

A konzervatív tudat ugyanakkor határozottan zavarba is ejtette az amerikai egyetemi-akadémiai *establishment* tagjait, ugyanis nem tudták, hogy mit kezdjenek egy olyan konzervatív szerzővel, „aki egyszerűen nem illett bele a prekoncepcióikba" (McDonald, Wesley 2004, 3). Kirk ugyanis nem illett a *mainstream*be. Nem fogadta meg a befolyásos liberális, Arthur Schlesinger Jr. jóindulatú tanácsát, miszerint Amerikában a konzervativizmus csak akkor lehet autentikus, ha nem az arisztokratikus hagyományok felé tájékozódik, hanem az „üzleti körök" eszméit és érdekeit karolja fel… Kirk azonban nem a *laissez faire* kapitalizmus védelmét tekintette a feladatának, hanem az európai gyökerekhez visszanyúló, az „örök dolgokra" *(the permanent things)* építő értékkonzervativizmus képviseletére törekedett. Harvey Wheeler igen epésen úgy fogalmazott, a kapitalizmus dicsérete helyett Walter Scott „*Waverley*-regényeinek a politikai elméletét kínálta nekünk…" (idézi: i. m., 5). Viereck, mint láttuk, úgy vélte, Kirk összekeverte a konzervativizmus gyökereit a gyökerek utáni vágyódással, a Viereckẗől lényegesen „jobbra álló" Kendall neheztelését pedig szintén azzal vonta magára, hogy a konzervativizmus európai gyökereit kereste, kije-

lentve, hogy az Amerika által vallott elvek „nem tisztán amerikai eredetűek".

Mit is érdemes tudni az amerikai tudományos életbe 1953-ban szinte berobbanó Russell Kirkről? 1918-ban a Detroit melletti Plymouthban született, egy szürke és szegény ipari körzetben, egy skót származású vasúti mérnök családjában.[453] 1936-ban iratkozott be a Michigani Állami Egyetemre, mester szakos diplomáját pedig a virginiai Duke Egyetemen szerezte meg 1941-ben; szakdolgozatát a neves déli államférfi, John Randolph pályafutásáról írta. Katonai szolgálatának jó részét Utah államban, a Nagy-sóstó sivatagában töltötte, unalmas és nyomasztó légkörben; visszaemlékezései szerint ekkor ébredt rá a transzcendens dimenzió jelentőségére. Leszerelése után egykori egyetemén kapott történelemtanári állást; az intézmény színvonaláról már diákként is elég rossz véleménnyel volt, s ezt oktatóként sem változtatta meg. Doktori disszertációjának megírására Skócia legrégebbi egyetemére, a St. Andrewsra utazott; „a folytonosság metafizikai elve itt látható realitás volt" – írta később. Témájául Burke-öt és az angol–amerikai konzervatív hagyományt választotta, ennek kibővített változatát jelentette meg 1953-ban *A konzervatív tudat Burke-től Santayanáig* címmel a chicagói Henry Regnery kiadónál.[454] A könyv sikere országos híresség-gé emelte őt, s ez lehetővé tette, hogy felmondjon az egyetemen. A szabadúszó pályafutást választva a közeli Mecostában telepedett le, nagyapja romantikus öreg házában, ahol addig is a legtöbb nyarát töltötte. 1994-ben bekövetkezett haláláig itt élt, s *Piety Hill,* ahogy elnevezte, nemcsak népes családjának, hanem igen sokféle embernek adott otthont: országúti csavargóktól menekült dél-viet-

---

453 Életrajzához részletesebben lásd: Person 1999.

454 A chicagói Henry Regnery (1912–1996) – addig ismeretlen szerzők (Buckley, Kirk és mások) munkáinak a kiadásával, anyagi kockázatok vállalásával – kulcsszerepet játszott a konzervatív reneszánsz kibontakoztatásában. 1996 júniusában a *New York Times* nekrológja úttörő *(ground-braking)* konzervatív kiadónak nevezte őt. Regnery memoárja: Regnery 1979.

nami katonatiszten át érdeklődő egyetemi hallgatókig és oktatókig sokan élvezték rövidebb vagy hosszabb ideig a vendégszeretetét.

További munkái már itt, Mecostában születtek. 24 *non-fiction* könyvéből csak a legjelentősebbeket kiemelve, időbeli sorrendben, *A konzervatív tudat*ot követően, amely a harmadik kiadástól kezdve *The Conservative Mind: From Burke to Eliot* címmel jelent meg: *Program a konzervatívok számára* (*A Program for Conservatives,* 1954, az 1956-os kiadástól: *Prospect for Conservatives* címmel); *Amerika ügye* (*The American Cause,* 1957); *Edmund Burke, az újraértékelt zseni* (*Edmund Burke: A Genius Reconsidered,* 1967); *Az örök dolgok ellenségei* (*Enemies of the Permanent Things,* 1969); *Eliot és kora* (*Eliot and His Age,* 1971); *Az amerikai rend gyökerei* (*The Roots of American Order,* 1974); *Hanyatlás és megújulás a felsőoktatásban* (*Decadence and Renewal in the Higher Learning,* 1978) *Hordozható konzervatív olvasókönyv* (*The Portable Conservative Reader,* 1982 – szerkesztette, előszó); *Amerika brit kultúrája* (*America's British Culture,* 1993); *A józanság politikája* (*The Politics of Prudence,* 1993); és végül szellemi önéletrajza: *A képzelet kardja: fél évszázad irodalmi konfliktusainak a memoárja* (*The Sword of Imagination. Memoirs of a Half-Century of Literary Conflict,* 1995). Mintegy kétezer (!) cikket és recenziót írt; rendszeresen publikált a *National Review* és az általa alapított *Modern Age* hasábjain. Az utóbbiról mondjuk el, hogy negyedéves folyóiratként kiadója, Henry Regnery segítségével 1957-ben indította útjára, azzal a céllal, hogy – az inkább közéleti jellegű *National Review*-tól eltérően – kifejezetten tudományos fórumot biztosítson a tradicionalista konzervatív gondolkodás számára.[455] (A máig megjelenő, nagy presztízsű lap 1976-ban került az ISI tulajdonába.) A Heritage Foundation felké-

[455] Az eredeti szerkesztőbizottságot olyan nevek fémjelezték, mint Richard Weaver, Eliseo Vivas, Frederick Wilhelmsen, Francis Wilson és, Európából, Wilhelm Röpke, a munkatársak és a szerzők között pedig megtaláljuk – többek között – Donald Davidsont, Jeffrey Hartot, James Kilpatricket, Frank S. Meyert, Robert Nisbetet, Molnár Tamást, Irving Horowitzot, Claes Rynt, Paul Gottfriedet, Paul Hollandert és Ellis Sandozt.

résére számos előadást tartott, és idősebb korában tanítást is vállalt a michigani Hillsdale College meghívására, amelyet a *National Review* „az amerikai konzervativizmus fellegvárának" minősített. Barry Goldwater, Richard Nixon és Ronald Reagan egyaránt kikérte a tanácsát és nagyra értékelte tevékenységét; az utóbbitól magas elnöki kitüntetést is kapott (Russello 2004). Felnőtt fejjel római katolikus hitre tért át, hasonlóan a konzervatív reneszánsz több kiemelkedő képviselőjéhez. Érdekességként említsük meg, hogy néhány regényt is írt, nagyobbrészt „gótikus" szellemtörténeteket. Visszafogott egyéniségére egyik tanítványa úgy emlékezett vissza, hogy élőszóban „Kirk körülbelül annyira volt kommunikatív, mint egy teknősbéka".

A konzervatív örökség feltámasztása

*A konzervatív tudat*ban a magát történészként meghatározó Kirk nemcsak az angol–amerikai konzervatív gondolkodás történetét írta meg, egyébként úttörőként, hanem ennél többre vállalkozott. Nem csupán összefoglalta a múltat, de bizonyos értelemben meg is teremtette, a konzervatív örökséget élő hagyományként jelenítve meg. A vizsgált gondolkodók eszméinek értékelésével pedig a saját meggyőződését is igen pontosan kifejezésre juttatta – joggal írja tehát a Kirk örökségét értékelő tanulmányában David Frum, hogy *A konzervatív tudat* többről szól, mint a történelemről: valójában „a modernitás alapos kritikája" (idézi: Person 1999, 52).

Kirk felfogása arra az előfeltevésre támaszkodik, hogy a konzervativizmusnak a Burke által kifejtett eszmei alapokra kell épülnie. Ez *expressis verbis* is megfogalmazódik: „Burke-é az igazi [konzer-

vatív] iskola".[456] Ezért aztán csak olyan gondolkodók kaptak helyet a műben, akik – legalábbis Kirk szerint – valamilyen mértékben mind „Burke vonalán" *(in the line of Burke)* helyezhetők el. A radikálisan államellenes konzervatívok így éppúgy kimaradtak, mint a „parlamentarizmusellenes", antidemokrata Carlyle. Frank S. Meyer erősen hiányolta az előbbi, általa „szabadságpártinak" nevezett csoport kimaradását. Ez a kétségtelenül szubjektív választás azt jelentette, hogy Kirknél háttérbe szorult a konzervativizmusnak és az individualizmusnak az a fajta egyesítése, szintézise, amely kulcsszerephez jutott az amerikai politikai hagyományban. Burke középpontba állításával (s a róla írt monográfiával) Kirk nagyot sokat tett azért, hogy a jeles gondolkodó elfoglalhassa helyét az amerikai konzervatív kánonban is (Kirk 1997). Életművének egyik kutatója, a *Piety Hill*-i házban sokszor megforduló Wesley McDonald arra is felhívja a figyelmet, hogy Burke mellett a jó és a rossz etikai dualizmusát valló Babbitt az a gondolkodó, aki a legnagyobb hatással volt rá; tulajdonképpen Burke-öt is Babbitten keresztül ismerte meg Kirk.[457]

De először is nézzük meg, hiszen sokatmondó, hogy kikkel is foglalkozik a munka! Burke részletes elemzése után John Adams következik, majd a benthami utilitarizmust elutasító angol romantikusok, Walter Scott és Samuel Coleridge. Nem maradtak ki az amerikai Dél jeles, az arisztokratikus tradíciók védelmében fellépő konzervatívjai sem, John Randolph és John C. Calhoun. A XIX. század kiemelkedő „liberális konzervatívjaiként" tárgyalja Kirk a neves angol történészt, Thomas Babington Macaulay-t, az író James Fenimore Coopert és a francia Alexis Tocqueville-t. „Új-

---

456 *„Burke's is the true school…"* (Kirk 2008, 5). Joggal hangsúlyozza Person: aki meg akarja érteni Kirköt, annak Burke-öt kell olvasnia… (Person 1999, 36).

457 McDonald, Wesley 2004, 11. McDonald arra is utal, hogy bár Kirk áttért a katolicizmusra, a konzervatív gondolkodás specifikusan katolikus elemei nem játszottak különösebb szerepet munkásságában.

Anglia" XIX. századi konzervativizmusát John Quincy Adams, Orestes Brownson és a híres író, Nathaniel Hawthorne bemutatásával vázolja fel. Marx materializmusára adott válaszként értékeli két olyan konzervatív tevékenységét, akiket szerinte kifejezetten a „képzelet" vezetett: a neves brit államférfiét, Benjamin Disraeliét és a híres katolikus kardinálisét, Henry Newmanét. A konzervatív szellemiségű „jogi és történelmi" gondolkodás kapcsán tárgyalja a kollektivizmust elutasító James Fitzjames Stephent, a jogtörténész Henry Maine-t és a társadalomtörténész William E. Hartpole Leckyt. A polgárháborút követő „frusztrált" amerikai konzervativizmus időszakából Henry és Brooks Adams munkásságát tartja kiemelésre méltónak, a századforduló brit gondolkodásából pedig elsősorban a szocializmusnak hadat üzenő William Hurrell Mallockot. A XX. század első felében fellépő kritikai konzervativizmus három meghatározó – saját nézeteire is mély hatást gyakorló – gondolkodóját Irving Babbittben, Paul Elmer More-ban és George Santayanában látta. Kirk elismeri, hogy munkájában kizárólag az angol–amerikai hagyomány feldolgozására tett kísérletet – az egyedüli kivétel a zseniális francia Tocqueville, akit az amerikai gondolkodásra gyakorolt erős hatása miatt emelt be. De végül is csak Nagy-Britannia és az Egyesült Államok mondhatja el, fűzi hozzá magyarázatképp, hogy 1789 óta mindenfajta forradalmi törekvésnek ellent tudott állni – s ez konzervativizmusuk erejét és sikerességét mutatta az ő szemében.

A kötet bevezető fejezetében Kirk arra is vállalkozott, hogy a konzervativizmus tartalmának meghatározása érdekében „örök érvényű" alapelveket keressen. Gerald Russello e kánont tekinti az egész könyv leggyengébb pontjának (Russello 2010, 127). Ez valóban igencsak kockázatos próbálkozás, hiszen a konzervatív gondolkodás hagyományosan éppen hogy megkérdőjelezi a tértől és időtől független, univerzális érvényű politikai elvek létét. S valójában a könyv maga is ezt bizonyítja, fűzhetjük hozzá. E „kánon" támadhatóságát Kirk is elismerte, ám úgy gondolta, ez mégis fontos és hasznos lehet az olvasók eligazításához. E sorok szerzője úgy

véli, hogy Russello fentebb idézett állítása erősen túlzó: amit Kirk kiemelt, jól harmonizál a nyugati konzervativizmus széles körben elfogadott értékeivel és vonásaival. Melyek tehát ezek az elvek (Kirk 2008, 7–8)?

1. *„Hit abban, hogy a társadalmat és a lelkiismeretet egyaránt isteni szándék irányítja, eltéphetetlen kapcsolatot kovácsolva a jogok és a kötelességek között... A politikai problémák, lényegükben, vallási és morális problémák."* Ezt az első helyre tett alapelvet három évtizeddel később a *Hordozható konzervatív olvasókönyv* bevezetőjében Kirk úgy módosította, hogy a konzervatívok hisznek „egy transzcendens morális rendben", amelyhez a társadalmaknak igazodniuk kell (*Introduction*; Kirk 1982, xv). Kirk azon konzervatívok közé tartozott, akik a konzervativizmust és a vallásos hitet gyakorlatilag elválaszthatatlannak tartották.
2. *„A tradicionális élet túlburjánzó változatosságának és misztériumának a szeretete"*. Ezt Kirk a modernitás rendszereinek „leszűkítő uniformizáltságával, egalitarizmusával és utilitárius céljaival" állította szembe, hangsúlyozva, hogy az organikusan kifejlődött kultúrák homogenizálása súlyos károkkal jár.
3. *„Az a meggyőződés, hogy egy civilizált társadalomnak rendekre és osztályokra van szüksége."* Az a régi konzervatív tétel fogalmazódik itt meg, miszerint az egyenlőségnek egyedül morális síkon van létjogosultsága, a társadalmi és gazdasági egyenlősítési törekvések károsak és elfogadhatatlanok. (Tegyük hozzá: másutt ugyanakkor érzékelteti Kirk, hogy nem egy merev, kasztosodott struktúra mellett emel szót, az érdemekre alapozódó mobilitást természetesnek tekinti.)
4. *„Az a meggyőződés, hogy a magántulajdon és a szabadság elválaszthatatlanul összefonódik, a gazdasági egyenlősítés nem azonos a gazdasági haladással."* A magántulajdon felszámolása, fűzi hozzá Kirk, a szabadság megszűnését is maga után vonja.
5. *„Hit a preskripcióban"*, vagyis – magyarul talán így adhatjuk vissza – abban, hogy a dolgoknak előírt rendjük van, a társa-

dalomnak pedig egy természetes tagolódása, amelyet nem lehet önkényesen felborítani.

6. *„Az a felismerés, hogy a változás és a reform nem ugyanaz”* – az újítás gyakrabban okoz kárt, mint hasznot. Burke szellemében Kirk hangsúlyozza: a változás nélkülözhetetlen, de soha nem lehet öncélú és elkapkodott.

Kirk úgy érezhette, nem teljesen kielégítő az 1953-ban alkotott „kánon”, mert többször is módosított álláspontján. *A józanság politikája* című kötetében, amely élete utolsó évében jelent meg, tízre emelte az „alapelvek” számát (*Ten Conservative Principles*; Kirk 1993b, 15–29). Az elsőnél itt már csak „tartós morális rendről” *(enduring moral order)* ír, igaz, hozzáfűzve, hogy ezt a rendet „az ember számára alkották”, s „az emberi természet változatlan, a morális igazságok pedig állandók” *(human nature is a constant and moral truths are permanent)*. Kirk olvasatában az erkölcsi elvek állandósága tehát nem állt ellentétben azzal a meggyőződéssel, hogy a jó berendezkedés *politikai* elvei nem függetlenek tértől és időtől. Külön is kiemelte második alapelvként a szokásokhoz, a konvenciókhoz és a folytonossághoz való ragaszkodást. „A konzervatívok előnyben részesítik azt az ördögöt, amelyet ismernek, azzal szemben, amelyet még nem” – fűzte hozzá (i. m., 18–19). Önálló elvként tárgyalja a kötet címében is szereplő „prudenciát”, körültekintő józanságot, azt hangsúlyozva, hogy ez a konzervatív politika vezérlő elve. A kapkodásnak nincs helye: „A gondviselés lassan jár, de az ördög mindig siet.” Kiemeli a konzervatívok azon meggyőződését, hogy az ember tökéletlen lény: mivel nem tökéletesíthető korlátlanul, tökéletes társadalmat sem lehet létrehozni. Az utópia keresése katasztrófába torkollik. Alapelvként kezeli a kollektivizmussal szembeállított önkéntes közösségek iránti elkötelezettséget is, hozzátéve, hogy ennek érvényesülésére jó példa Amerika: bármennyire is óvják az amerikaiak a privát szférájukat, egyúttal mély közösségi szellem is áthatja őket.

Ideológia és konzervativizmus

Nemcsak *A konzervatív tudat* minden fejezetén, hanem Kirk összes írásán vörös fonalként húzódik végig az a meggyőződés, hogy a konzervativizmus nem ideológia. Sőt, határozottan állította, hogy „a konzervativizmus az ideológia ellentéte". Burke szellemében eljárva ő is éles vonalat húzott az ideológia és az elvek közé. De mit értett ideológia alatt? – adódik a kérdés, amellyel különösen részletesen foglalkozott *Az örök dolgok ellenségei* és a *A józanság politikája* című kötetben. Kirk az ideológia megjelenését a „politikai normalitás" visszaszorulásával, az „abnormalitás" térnyerésével hozza összefüggésbe, kifejtve, hogy a társadalmi dezintegráció egyik fontos kísérőjelensége és egyúttal kiváltó oka is az, hogy a politikáról való hagyományos gondolkodást felváltja az ideológia (Kirk 1969, 153–154). A fogalom megjelenését a francia Antoine Destutt de Tracynek *Az ideológia elemei (Éléments d'idéologie)* című ötkötetes művéig (1801–1815) vezeti vissza; ebben az „ideológia" a felvilágosodás racionalizmusának a gyermekeként jelenik meg, olyan eszmeként, amely elutasítja a vallást és a metafizikát. Egyetértéssel idézi John Adamst, aki 1813-ban azt írta, még az idiotizmus sem elég erős kifejezés az ideológia jellemzésére… Marx újfajta értelmezést adott az ideológiának azzal, hogy az osztályérdekek tudatos leplezésével azonosította – Mannheim szerinte jóval közelebb járt a valósághoz, amikor a fogalmat az utópizmussal rokonította.

Kirk olvasatában az ideológia politikai fanatizmus (Kirk 2004, 2). Más szavakkal az a meggyőződés, miszerint a világunk megfelelő tervezéssel földi paradicsommá változtatható. A II. világháború óta eltelt időben – állapítja meg – a „komoly értekezésekben" az ideológia „olyan dogmatikus politikai elméletet jelentett, amely szekuláris doktrínákat és célokat kíván a vallási doktrínák és célok helyére állítani" (Kirk 1969, 154). (Nehéz nem Voegelinre gondolni, azt olvasva, hogy az ideológia „immanentizálja" a vallási szimbólumokat és kifordítja a vallási doktrínákat…) Ezt úgy is megfogal-

mazza, hogy az ideológia az üdvözölés és elkárhozás fogalmait a „progresszív" és a „reakciós" fogalmaira cseréli. Az ideológia kifordított vallás tehát, amely tagadja az üdvözülés keresztény tanát, és abban hisz, hogy létezik evilági kollektív üdvözülés a forradalom erőszakos eszközei révén. Az ideológus számára az emberiség két részre oszlik: a haladás barátaira és reakciós ellenségeire. Az ideológusok önmagukat a tökéletes „objektivitással" azonosítják, holott ténylegesen „egy furcsán kifordított szubjektivitás önmagukat becsapó áldozatai, akik türelmetlen szenvedéllyel hirdetik a türelmet, szenvedélyesen támadják a szenvedélyeket, bigott módon a bigottságot" (i. m., 160). Az ideológia tévedései című tanulmányában arra is rámutat Kirk, hogy az ideológia a vallásokra gyakran jellemző fanatizmust világi ügyekben alkalmazza, és elutasítja a kompromisszum lehetőségét. Míg a konzervatív úgy gondol a politikára, mint „a lehetséges művészetére", az ideológus – „könyörtelenül" menetelve a maga elé tűzött cél felé – árulásnak tekinti a kompromisszumot. Ez a beállítódás vezet aztán a „reakciósok" kiirtásához, a polgárháborúhoz, és a jól működő társadalmi intézmények lerombolásához (*The Errors of Ideology;* Kirk 1993b, 5–6). A konzervatívok ezért elutasítják a XVIII. század vége óta keletkezett összes ideológiát, melyek közül legfontosabbakként a jakobinizmust, a szocializmust, a kommunizmust, az anarchizmust, a fasizmust és a nácizmust emeli ki az amerikai gondolkodó. Kirk megközelítésében minden ideológia, még a „demokratikus" jellegűek is, lényegüknél fogva ellenségesek a renddel és a szabadsággal szemben.

Saját hazáját illetően némi megnyugvással állapítja meg, hogy „az amerikai talaj" nem igazán alkalmas az ideológiák terjeszkedésére. Ennek okát az amerikai történelemben találja meg: „Politikai hagyományaink megmentettek minket az ideológiától" (Kirk 1969, 166). Szerinte az angolokhoz hasonlóan az amerikaiak is idegenkednek a politikai spekulációktól; az új eszmék többnyire válsághelyzetekben születnek, az amerikai társadalom harmonikus fejlődése pedig nélkülözte ezeket. Nem volt szükség arra, hogy a

kezdetektől fogva érvényesített „első elveket", vagyis az alapelveket megkérdőjelezzék, vagy akár csak vizsgálat tárgyává tegyék. Valójában az amerikai nép a világ legkonzervatívabb népe, jegyzi meg, még ha ez a konzervativizmus nem is tudatos reflexió eredménye, hanem szokásokra épül.

Az ideológiára alapozott politikával Kirk a konzervatívokkal asszociált prudens politikát *(prudential politics)* állítja szembe, amit e sorok szerzője „a józanság politikájaként" fordított magyarra. E politikát a „morális képzeletnek" *(moral imagination)* kell vezetnie, amely a lélek és a társadalom rendjének a megteremtésére irányul. E Burke-től eredő s Babbitt által előtérbe állított fogalom kulcsfontosságú Kirknél: az ő értelmezésében a morális képzelet az embernek az a képessége, hogy egyéni tapasztalatain és korlátain túllépve felismerje az etikai igazságokat, bizonyos értelemben tehát az etikai ítélő erő képessége *(man's power to perceive ethical truth).* Ez természetesen feltételezi egy transzcendens eredetű morális rend és valamiféle természetjog meglétét. Ahogy Strauss kapcsán már szó volt róla, e sorok szerzője is megalapozottnak látja azt a bírálatot, miszerint Burke nem tisztázta teljesen egyértelműen a természetjoghoz való viszonyát – s ehhez most hozzátesszük, hogy ez a kritika Kirkre is áll.[458] Mégsem járunk azonban messze a valóságtól, ha feltételezzük, ennek elfogadása nem állt tőle távol. A *Hordozható konzervatív olvasókönyv* előszavában mindenesetre már szerepel az a megfogalmazás, miszerint a transzcendens rendbe vetett hit „a természetjog formáját öltheti".[459] A morális képzelet tehát olyan erkölcsi princípiumokra irányul, amelyek a természetjogban gyökereznek. A morális képzeletet Kirk az utópiákat ker-

---

[458] Ezzel függ össze, hogy nemcsak a Kirkkel szemben kritikus Kendall, hanem a vele rokonszenvező Weaver is kétségeket táplált Burke középpontba állításával kapcsolatban.

[459] *„Such convictions may take the form of belief in »natural law«…"* (*Introduction*; Kirk 1982, xv). Kirkre nagy hatással volt e tekintetben Peter Stanlis már említett munkája Burke és a természetjog kapcsolatáról.

gető „idilli képzelettel" és az az anyagelvűségre esküvő „ördögi képzelettel" állította szembe; elsorvadása előbb dekadenciához, majd dezintegrációhoz vezet. A XX. században a nagy költő, T. S. Eliot ismerte fel a legjobban a morális képzelet jelentőségét – vélte az amerikai gondolkodó.[460]

Rend, autoritás és demokrácia

Kirk számára evidencia volt, hogy nincs fontosabb a rendnél. A rend „a legeslegelső szükségletünk", amely még az étel és a hajlék iránti igényünket is megelőzi – idézi teljes egyetértéssel a fiatalon elhunyt kiváló írónő, Simone Weil megállapítását, melyet a *Begyökerezettség (L'enracinement)* című könyvében fogalmazott meg.[461] Kirk éles szemmel mutat rá, hogy bár a *law and order*, a „törvényesség és rend" fogalmai állandósult szókapcsolatot alkotnak, nem teljesen azonos súlyúak. A törvények a társadalmi rendből fakadnak, a rend tehát megelőzi a törvényeit és fontosabb náluk.[462] Sőt a rend még a szabadságot is megelőzi. E meggyőződésében megerősítette őt az az orosz emigráns ismerőse is, aki – megtapasztalva az 1917-es forradalom utáni Odesszában eluralkodott teljes káoszt, látva az utcákon büntetlenül fosztogató és gyilkoló bandákat – arra a következtetésre jutott, hogy még a diktatúrát is könnyebb túlélni, mint a totális anarchiát (Kirk 1974, 7).

---

460 Kirk 1971, 7–8. A képzeletnek egyre jelentősebb forrásává válik Kirk szerint a történelem – a kultúra őrzésében ezért egyre nagyobb szerep hárul a történészre.

461 Kirk 1974, 3–4. Weil magyar kiadása: Weil 2012.

462 Kirk 1974, 5. A rend fogalmának konzervatív értelmezéséhez lásd még: Lánczi: A rend fogalmai (uő 2002, 69–78).

A rend pedig az ő olvasatában elválaszthatatlan az erőszaktól élesen megkülönböztetett tekintélytől.[463] A konzervatív gondolkodás e fontos eleme Kirknél különösen nagy hangsúlyt kapott. *Az örök dolgok ellenségei*ben úgy fogalmazott, hogy „a civilizált ember az autoritás által él", e nélkül nincs „igazán emberi létezés".[464] E véleménye szorosan összekapcsolódik azzal a meggyőződésével, hogy a „rendezett szabadság" *(ordered freedom),* vagyis a rendre épülő a szabadságnak az az egyetlen formája, amelyet érdemes birtokolni. Szerinte a világtörténelem nagy vitái is végső soron arról folytak, hogy mik az autoritás forrásai. A liberalizmus, noha vannak jó vonásai is, abba rokkant bele, hogy szembefordult az autoritás eszméjével.

Az autoritásról alkotott felfogás a demokráciához való viszonyt is nagymértékben meghatározza. Így volt ez Kirk esetében is: az európai konzervatívok többségéhez hasonlóan ő is komoly fenntartásokat táplált a demokráciával szemben. Konkrétabban: egy olyan absztrakciót látott benne, amelyet „Isten autoritásának" a helyére kívánnak állítani. „A modern tudat a demokrácia eretnekségébe esett", abba a katasztrofális hatású tévedésbe, hogy a szavazóurna az igazság letéteményese – állapítja meg.[465] Ő is úgy vélte, akárcsak később a Burke-monográfiájának 1997-es kiadásához előszót író Roger Scruton, hogy a demokrácia csak egy módja „az elviselhető társadalmi rend" kialakításának – de nem az egyetlen módja. A lényeg az, hogy a nyugati politikai berendezkedés három alapeszméje, a rend, az igazságosság és a szabadság érvényesüljön. Kirk

---

463 Joggal hangsúlyozta Hannah Arendt, hogy erőszak és tekintély abszolút ellentétben áll egymással (Arendt 1995, 100–150).

464 *„Civilized man lives by authority…"* (Kirk 1969, 282). Hasonló szellemben írt az autoritásról Roger Scruton is, amikor kiemelte: [nélküle] „nincs akarat, csak étvágy, egyéniség helyett a nyájszellem, szabadság helyett az »alternatívák« céltalan hajszolása érvényesül…" (Scruton 1995, 20).

465 *„The modern mind has fallen into the heresy of democracy…"* (*Popular Government and Intemperate Minds*; Kirk 1993b, 274).

emlékeztet arra, hogy az alapító atyák annak idején nem is tulajdonítottak pozitív tartalmat a demokrácia eszméjének, és „1787-ben nem demokráciát, hanem föderális köztársaságot hoztak létre". A demokrácia később kifejlődött amerikai változata azért különbözött az „instabil és gyakran véres" európai demokráciáktól, mert a keresztény erkölcs erős korlátozó hatással volt rá. S valóban, már Tocqueville is észlelte, hogy Amerikában a szabadság eszméje szorosan összefonódott a kereszténységgel. Ezzel kapcsolatban Kirk kiemeli: „a mi polgári rendünk a keresztény hitben, nem pedig az ész kultuszában gyökerezik".[466] Az ő olvasatában tehát a vallási erkölcs érvényesülése volt az amerikai demokrácia sikerének a titka. Tegyük hozzá, Kirk véleményének a kiegészítéseként: az Egyesült Államok úgynevezett „polgári vallása", amely az amerikai identitás politikai alkotórésze, a vallás és a hazafiság szoros összekapcsolódására épült. S amint Huntington rámutatott, ez azt a feltevést is magába foglalta, hogy „az amerikai kormányzati rendszer vallási alapon nyugszik" – így nézve Isten tagadása az amerikai berendezkedés alapjait kérdőjelezi meg (Huntington 2005, 170).

A XX. században viszont egyre többen törekedtek arra, hangsúlyozza Kirk, hogy a szabadságot elválasszák vallási alapjától. (Különösen John Dewey-nak és híveinek az iskolai nevelésre kifejtett hatását kárhoztatja ezért.) Elemzéséből az tűnik ki, hogy – szinte észrevehetetlen folyamatok révén – a demokrácia eszméje, amely egykor a személyes szabadsággal és a vallási tanítással kapcsolódott össze, ideológiává vált az Egyesült Államokban is (*Popular Government and Intemperate Minds*; Kirk 1993b, 279). Az uralomra jutott liberális értelmezésben a demokrácia már elsődlegesen nem a köztársaság intézményrendszerét jelenti, hanem az „egy ember – egy szavazat" elvének sérthetetlenségét, a politikai rend teljes sze-

[466] Kirk 1969, 293. Kirk Amerikát „alapvetően keresztény" nemzetnek tartotta, de nem hangsúlyozta a protestáns jelleget, ami viszont Huntington számára meghatározó jelentőségű volt (Huntington 2005, 109–116).

kularizálódását, s azt az elvet, hogy minden egyéni vélemény teljesen azonos értékű. A szabadság erősítése helyett a demokratizmus ideológiája így Amerika alkotmányos rendszerét is kikezdte. Kirk kimondatlanul is azt érzékelteti, hogy a XX. század elején a kevesebb demokrácia nagyobb egyéni szabadsággal járt, mint a század végén a több demokrácia (i. m., 272)…

Neokonzervatívok és libertáriusok

Az ötvenes években még nem voltak olyan éles törésvonalak az amerikai konzervatívok között, mint három-négy évtizeddel később, amikorra a konzervatív mozgalom már roppant erősen polarizálódott. A hetvenes években fellépő s a nyolcvanas évekre meghatározó szerephez jutó neokonzervatívokkal Kirk egyre inkább ambivalenssé vált, de egyértelműen csak a nyolcvanas évek végén fordult velük szembe.[467] *A józanság politikája* egy külön fejezetet szentel nekik, a Heritage Foundationnél tartott, nagy visszhangot kiváltó előadása alapján (*The Neoconservatives: An Endangered Species*; Kirk 1993b, 172–190). Ebben azt fejti ki, hogy eleinte komoly reményeket fűzött hozzájuk, és néhány gesztussal támogatta is őket, de a nyolcvanas évek végére lényegében csalódott bennük. Miért?

Először is arról, hogy – árnyalt képet igyekezve rajzolni róluk – több fontos érdemet is tulajdonított nekik. Nagyra értékelte, hogy felléptek a hatvanas évek „kulturális forradalmának" és diákmozgalmainak a szellemiségével szemben, elutasították a bennük kife-

[467] Az 1982-es *Hordozható konzervatív olvasókönyv*be Irving Kristoltól is beválogatott egy szemelvényt, a *Kétszeres hurrá a kapitalizmusnak (Two Cheers for Capitalism)* című híres művéből.

jeződő radikális fanatizmust, és így „a józanság politikáját" folytatták. Érdemüknek tekinti, hogy jó néhány új konzervatív folyóirat és újság megindításával felpezsdítették a konzervatív szellemi életet, segítve annak bizonyításában, hogy John Stuart Millnek nem volt igaza, amikor „a buták pártjának" nevezte a konzervatívokat… A külpolitika terén is voltak tiszteletre méltó eredményeik, mindenekelőtt az, hogy világosan felismerték: a kétpólusú világrendben az Egyesült Államok nem pusztán csak egy rivális nagyhatalommal áll szemben, hanem „egy felfegyverzett doktrínával" is. Kétszáz évvel korábban Burke is így tekintett a jakobinusokkal vívott küzdelemre (i. m., 179).

A neokonzervatívok azonban „gyakran okosak, de ritkán bölcsek", vélte Kirk. Az ő olvasatában ugyanis a neokonok több tekintetben is kudarcot vallottak az amerikai civilizáció évszázadok során felhalmozott bölcsességének megértésében. A legnagyobb vétküknek – ez a Kirkről fentebb mondottak fényében aligha meglepő – azt tekintette, hogy a konzervativizmusból tudatosan ideológiát kívántak faragni. Ezzel összefüggésben felidézte azt a vitáját, amelyet a Heritage Foundation egyik rendezvényén a neokonzervatívok szellemi vezetőjével, Irving Kristollal folytatott: ezen Kristol azzal érvelt, hogy a marxista ideológiával szemben egy ellenideológiára van szükség.[468] Ő Orwelltől kölcsönözte a válaszát: az ideológusok „szlogenekben gondolkodnak, és puskagolyókkal beszélnek"… A neokonok nem veszik észre, állította Kirk, hogy nemcsak a kommunista és a fasiszta eszméknek, ha-

[468] I. m., 180–181. Az ideológiához való viszony szerepének kulcsjelentőségét, a „konzervatív" és a „neokonzervatív" megközelítés ellentétét emelte ki Mándi Tibor is monográfiájában. Felidézte, hogy Kristol a londoni *Encounter* szerkesztőjeként például nem kívánta publikálni Oakeshott Konzervatívnak lenni című nevezetes esszéjét. Kristol úgy látta ugyanis, hogy az „ideológiai jellegű patriotizmust valló" amerikai neokonzervativizmus alapvetően különbözik az Oakeshott által „briliánsan védelmébe vett" hagyományos angol konzervativizmustól (Mándi 2012, 75–76).

nem minden modern ideológiának irracionális gyökerei vannak, és mindegyikük egyfajta valláspótlék szerepét kívánja betölteni. S ez bizony még az úgynevezett demokratikus kapitalizmus ideológiájára is áll, amelynek a terjesztése mellett ők oly harciasan kiálltak. Kirknek az volt a benyomása, hogy a neokonok szerint az egész addigi nyugati történelem lényegében a demokratikus kapitalizmus előkészítéseként értelmezhető, vagyis a múltból csak annak van értéke, ami ehhez hozzájárult.

A demokratikus kapitalizmus koncepciójában egyébként is több problémát látott, mindenekelőtt azt, hogy a kapitalizmus nem demokratikus. Sohasem volt az, és nem is kell, hogy az legyen; a piac nem a demokrácia elvei alapján jutalmaz vagy büntet (Kirk 1993b, 183). A demokratikus kapitalizmus elméletét kidolgozó Michael Novak azzal sem tett jó szolgálatot szerinte a konzervatív ügynek, hogy a kapitalizmus ideológiáját állította az előtérbe, ezzel csak megalapozva azt a kritikát, hogy a neokonok figyelme túlzottan és egyoldalúan a gazdaság szférájára összpontosul.[469] „A legtöbbjük hite nem jobb, mint egy új kiadású utilitarizmus" – vélte.[470] Aki pedig olvasta *A konzervatív tudat*ot, az tudja, milyen véleménnyel volt Kirk Jeremy Benthamről és követőiről…

Végül, de egyáltalán nem utolsósorban – a „hagyományos" konzervatívok többségéhez hasonlóan – Kirk elvi alapon ellenezte a neokonzervatív mozgalomnak azt a törekvését, hogy az USA a demokrácia globális exportőrévé váljon. Korábban abban bízott, írja, hogy a neokonzervatívok „a világ diverzitásának" a szószólói lesznek, ehelyett azonban az egész Földet Amerika képére akarják formálni. A társadalmi berendezkedések egyediségének burke-i elvét vallva Kirk a világ „amerikanizálásának" a tervét a konzervatív szemlélettől idegennek, sőt kifejezetten „imperializmusnak" nevezte. Az amerikai külpolitikáról írott egyik tanulmányában

469 Novak legismertebb munkája magyarul is olvasható: Novak 1994.

470 *„No better than a latter-day Utilitarianism"* (Kirk 1993b, 187).

úgy fogalmazott, hogy a külpolitikában a helyes konzervatív irányvonal nem „intervencionista", és nem is „izolacionista", hanem „prudens" (*Toward a Prudent Foreign Policy*; Kirk 1993b, 221). A józan megközelítésben pedig gyakorlati és elvi okok egyaránt szólnak az amerikai demokrácia exportálásának politikája ellen. Erőszakos magatartásával az USA éppúgy megutáltja magát a világ népeivel, mint ahogy az oroszok tették. (Kirk ezért az 1991-es kuvaiti beavatkozást is határozottan elítélte.) De a konzervatív gondolkodás lényegéből is az fakad, mutatott rá, hogy intézmények és kultúrák nem ültethetők át egyszerűen egyik országból a másikba. „Egy uniformizált és unalmasan standardizált" világ egyébként sem lehet cél. Morálisan is elfogadhatatlan az a politika, amely lényegében ezt mondja: „Vesd magad alá nekem, és én meg fogom javítani a helyzetedet azzal, hogy megfosztalak az identitásod terhétől, és átformállak a saját képemre."[471] Az egyes nemzeteknek és országoknak saját maguknak kell megtalálniuk a „rendezett szabadsághoz" vezető utat.

A neokonokkal szemben megfogalmazott elvi kritikához szubjektív elemek is kapcsolódtak, elsősorban a mozgalom stílusát illetően. Kirk úgy látta, hogy a neokonzervatívok „zárt szektát" alkotnak, „ügyes intrikusok, és készek arra, hogy bárkit kirekesszenek, aki esetleg nem tekinthető a neokonzervatív ideológia elkötelezett hívének" (*The Neoconservatives: An Endangered Species*; Kirk 1993b, 187–188). Kirk sok tekintetben megalapozott kritikájából e sorok szerzője annak a különbségnek a finom érzékeltetését hiányolja, amelyre a hazai szakirodalomban Békés Márton hívta fel a figyelmet már többször idézett művében, nevezetesen a neokonok első és második generációjának a különbségére, s ezzel összefüggésben az általuk kezdeményezett ellenforradalom „kisiklására" (részletesebben: Békés 2008a, különösen 393–397)…

---

471 *„Submit yourself to me, and I will improve your condition by relieving you from the burden of your own identity and by reconstituting your substance in my image"* (i. m., 217).

Hasonlóan kritikus véleményt képviselt Kirk az amerikai szellemi élet egy másik olyan irányzatával kapcsolatban is, amelynek néhány fontos ponton ugyancsak voltak közös elemei a „hagyományos" konzervativizmussal. Az USA-ban mindig is befolyásos libertáriusokra gondolunk, akik a szabadság abszolutizálására törekednek, s akikkel már a *National Review*-ben is voltak vitái (*A Dispassionate Assessment of Libertarians*; Kirk 1993b, 156–171). A libertáriusok is védik az individuumot az állam túlterjeszkedésével szemben, ellenzik – a Kirk által nagyra becsült Röpke kifejezésével – a „kolosszus kultuszát", ők is az emberléptékű dolgokat szeretik. A libertarizmus ezért gyakran „toborzóiroda a fiatal konzervatívok számára". A közös pontoknál azonban erősebbek az ellentétek, s ennek felismerése a konzervatív érzelműeket idővel elfordítja a libertáriusoktól. Az utóbbiak – Ayn Randot és Murray Rothbardot hozza fel példaként Kirk – „radikális doktrinerek", akik megvetéssel viszonyulnak Amerika kulturális örökségéhez; „filozofikus anarchisták burzsoá ruhában". A társadalom régi intézményei közül egyedül csak a magántulajdont fogadják el, és egy olyan absztrakt szabadságot kergetnek, ami valójában egyetlen civilizációban sem létezett, sőt, még a barbárok között sem.[472] Az „örök dolgok" számukra éppúgy alárendelt jelentőségűek, mint a neokonok gazdaságcentrikus értékrendjében.

A libertárius szemlélet destruktív voltát Kirk a neves konzervatív angol író, Chesterton egyik novellájával (A sárga madár, *The Yellow Bird*) illusztrálja, melynek főhőse, egy emigráns orosz pszichológus vendégségbe érkezik egy régi angol vidéki házba. Az első nap a kanárit engedi ki a kalitkájából, amely aztán gyorsan elpusztul a környező erdőben, a második nap széttöri az aranyha-

---

472 I. m., 160. Rothbard, Chodorov mellett a korszak másik meghatározó jelentőségű libertáriusa, Von Mises tanítványa volt. Egy ideig Rand tisztelőinek a köréhez tartozott, később azonban elfordult tőle. Libertárius felfogásának tömör összefoglalásához lásd: Rothbard: *What is Libertarianism?*; Schneider 2003, 262–273.

lak akváriumát, hogy kiszabadítsa őket, a harmadik napon pedig az őt befogadó házat is felrobbantja; ki akart törni abból a „kerek börtönből", amelyet a föléje tornyosuló ég alkotott. Mi a szabadság? – teszi fel a kérdést a romhalmaz láttán a szomorú esemény egyik szemlélője Chesterton – és persze Kirk – szócsöveként. A válasz az, hogy egy dolognak az a képessége, hogy önmaga legyen.[473] Ebbe pedig a korlátai is beletartoznak. Tudatunk és testünk által mi is erősen korlátozva vagyunk, s ha ki akarunk ebből törni, akkor nem minden, hanem semmik leszünk… A társadalomban előbb van a rend, s csak utána jöhet a szabadság. Az abszolút szabadság követelésével a libertáriusok épp a szabadság alapjait, a szabadságot lehetővé tevő rendet veszélyeztetik – vonja le a következtetést Kirk. A szabadság ugyanis nem a társadalmi rend előfeltétele, hanem következménye.

Ezzel összefüggésben határozottan bírálta a libertáriusok közismert államellenességét. A konzervatívok meg vannak győződve arról, fejti ki, hogy az államra szükség van az emberi természet kiteljesítéséhez és a civilizáció fenntartásához egyaránt; Szent Ágoston szavaival „állam nélkül az emberi lét szegényes, mocskos, brutális és rövid" (i. m., 168). Emlékeztet arra, hogy Burke igen meggyőzően érvelt a kormányzat fontossága mellett, amikor rámutatott: az embereknek arra is szükségük van, hogy a szenvedélyeik korlátok közé zárassanak – s ennek biztosítása a kormányzat feladata.[474] A kényszer és a korlátok kérdésének megítélésében a konzervatív és a libertárius pozíciót Kirk tehát összeegyeztethetetlennek tartotta.

A libertárius álláspont bírálata nem mond ellent annak, hogy Kirk egyáltalán nem rokonszenvezett az állam terjeszkedésével, és kulturális értelemben is destruktívnak tekintette azt az állam-

---

473 *„What is liberty?... First and foremost, surely, it is the power of a thing to be itself"* (Kirk 1993b, 164).

474 „Az emberekre nehezedő béklyók, éppen úgy, mint szabadságaik, szintén a jogaik közé tartoznak" – fejtette ki Burke (Burke 1990, 148).

polgári attitűdöt, amely a kormányzattól várja gondjainak orvoslását. Az állami centralizációt, a „behemót államot" határozottan kárhoztatta – ezért is emelte be a tíz leginkább ajánlott konzervatív könyv közé a déli David Davidson 1938-as munkáját: *Támadás Leviatán ellen (The Attack on Leviathan)*.[475] Person szavaival „a lokalizmus filozófiájának" a híve volt, az önkéntes alapú és organikusan kialakult csoportok és szervezetek tevékenységének jótékony hatásában bízva (Person 1999, 4).

A kulturális konzervatívok és a brit örökség

Kirkhöz – nem csupán mások megítélése, hanem saját maga szerint is – a kulturális konzervativizmus állt a legközelebb. A kultúra fogalmát széles – szociológiai – értelemben fogta fel, oly módon, ahogyan azt az általa oly nagyra értékelt T. S. Eliot tette *A kultúra meghatározása* című könyvében. A jeles angol történészt, Christopher Dawsont és Eliotot követve ő is abból indult ki, hogy a kultúra és a vallás szorosan összekapcsolódik, a kultúra a kultuszból *(cult)* származik, s ha az ennek alapjául szolgáló vallásos hit megszűnik, „maga a kultúra is darabokra kezd hullani". A kultúra gyökerei tehát a vallásba nyúlnak vissza. „A civilizáció, az általunk ismert formában, az egyház kultúrájának a gyermeke" – olvashatjuk a kulturális konzervativizmusról szóló egyik írásában (*The Cultural Conservatives*; Kirk 1993b, 201). A konzervativizmust és a vallást összetartozónak érző Kirk biztos volt abban, hogy egyetlen

[475] *Ten Conservative Books*; Kirk 1993b, 54–55. Davidson könyvének új kiadásához, amely *Regionalism and Nationalism in the United States* címmel jelent meg, maga Kirk írt előszót.

civilizáció sem élheti túl a transzcendens rend létébe vetett hit elporladását, hiszen ez a hit hozta létre magát a kultúrát. A modern kultúra fő baja az, hogy elveszítette kapcsolatát a vallással, s ezt az ideológiára cserélte. A kulturális konzervatívok feladata tehát mindazoknak a szellemi és erkölcsi értékeknek a megőrzése, amelyek egyedülállóan sikeressé tették „a keresztény civilizáció amerikai változatát".

Az amerikai civilizáció szellemi védelmének a szükségessége – egy sajátos aktuálpolitikai kontextusban – már az ötvenes években felmerült Kirkben. A koreai háború (1950–1953) során foglyul ejtett amerikai katonákat ugyanis Észak-Koreában és – még inkább – Kínában ideológiai indoktrinációnak vetették alá, s a kommunista propagandisták még saját magukat is meglepő eredményeket értek el. Ennek okát a kérdéssel foglalkozó szenátusi bizottság is abban jelölte meg, hogy az amerikai fiataloknak roppant kevés ismeretük volt saját hazájuk politikai rendszeréről. Kiadójának, Henry Regnerynek a javaslatára Kirk vállalkozott egy olyan munka megírására, amely nem tudományos nyelvezettel, de precízen és lényegre törően összefoglalja, milyen elveket képvisel Amerika – s ezek miért méltók a mellettük való kiállásra.[476] Így született meg 1957-ben az *Amerika ügye*, *(The American Cause)* egy kis terjedelmű, de fontos könyv, amely – noha a példányok egy részét maga a szövetségi állam vásárolta fel és terjesztette – semmilyen módon sem nevezhető olcsó propagandamunkának, hanem kiérlelt módon szól egyén és közösség viszonyáról, a vallás szerepéről, a szabadság értékéről s Amerika hagyományairól. Nem engedhetjük meg magunknak a tudatlanság luxusát napjainkban – hangsúlyozta (Kirk 2004, 1).

Az alapító atyák meggyőződésével összhangban ő szintén abból indult ki, hogy Amerikának Istentől kapott hivatása van.

---

476 A munka születésének hátteréhez részletesebben lásd: Whitney: *Editor's Introduction*; Kirk 2004, x–xi.

A neokonzervatívokkal ellentétben azonban Kirk e missziót nem a világ meghódításában és amerikanizálásában, hanem a rend és a szabadság – modellértékű – összeegyeztetésében látta. Könyvét áthatja az amerikai eszmények iránti elkötelezettség – anélkül azonban, hogy ez bármilyen kérkedéssel vagy sovinizmussal társulna. Mivel egyáltalán nem bocsátkozott napi politikába, hanem elveket fejtett ki, munkája időtállónak bizonyult – 1966-os második kiadásának előszavában a neves író, Dos Passos úgy fogalmazott, hogy a hatvanas évek kulturális turbulenciájának világában talán még nagyobb szükség van rá, mint tíz évvel korábban (Whitney: *Editor's Introduction*; i. m., xii–xiii)... S joggal jegyzi meg a legutolsó kiadás szerkesztője, Gleaves Whitney, hogy 2001. szeptember 11-e után ismét felettébb aktuálissá vált a mondanivalója, hiszen Kirk nemcsak a politikai, hanem a vallási totalitarizmust is elutasította. Ennek illusztrálására idézzük az alábbi mondatokat az *Amerika ügye* lapjairól:

> „Nemzetünk vallásos alapzata, melyhez a vallásgyakorlás és az egyéni lelkiismeret teljes szabadsága társul, nem jelenti természetesen azt, hogy eltűrjük a vallási fanatizmus akcióit, vagy hogy nem vagyunk hajlandók üldözni azokat a cselekedeteket, melyeket a társadalomra nézve erkölcstelennek vagy veszélyesnek találunk pusztán azért, mert a vallás nevében követik el őket." (I. m., 37–38.)

Az *Amerika ügye* egyúttal bevezetésnek is tekinthető Kirk azon nagyszabású tudományos művéhez, amely *Az amerikai rend gyökerei (The Roots of American Order)* címmel arra vállalkozott, hogy – csaknem ötszáz oldalon – feltérképezze az amerikai politikai közösség kialakulásához és fejlődéséhez hozzájáruló eszmei előzményeket. Kirk nem gondolta, hogy hazájának civilizációja a semmiből teremtette meg önmagát, ezért nélkülözhetetlennek tartotta, hogy az éltető forrásokra is kiterjessze vizsgálódását. Az 1974-ben publikált munka háttereként érdemes utalni arra, hogy a hatvanas évek második felének radikális diákmozgalmai alapjaiban kérdőjelezték

meg az amerikai örökség értékét. 1970 júniusában Voegelinhez írott levelében Kirk jelezte, hogy akkor kezdett munkájához meríteni az emigráns gondolkodó könyveinek a szellemiségéből (idézi: Person 1999, 69).

A gyökereket nagyon messzire vezeti vissza. „A rend forrásait kutató utunk négy városba vezet el: Jeruzsálembe, Athénba, Rómába és Londonba" – olvashatjuk az első fejezetben, pontos tájékoztatást kapva arról, hogy mely tradíciókat tekinti az amerikai civilizációra nézve relevánsnak (Kirk 1974, 6). A zsidó hagyomány kapcsán az Istennek tetsző morális lét gondolatát emeli ki, a görög kapcsán a filozófiai és politikai öntudatra ébredést, a római tekintetében pedig a jogot és az államszervezést. Bár városhoz nem köti, de kulcsfontosságúnak tekinti az emberi kötelességek és remények keresztény eszméit, és részletesen foglalkozik a középkor szellemi örökségével. Londonhoz mindenekelőtt az Angliában kialakult szabadságfogalmat kapcsolja, amely meghatározó szerephez jutott az amerikai politikai közösségben is. Amerika gyarmati korszakát elemezve ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a telepesek közösségépítését nagymértékben segítette a befelé forduló anyaország „jótékony nemtörődömsége" *(salutary neglect).* A függetlenségi háborút Burke megközelítésében tárgyalja, vagyis abban nem forradalmat, hanem annak az ellentétét, a tradíciókhoz való ragaszkodást és az Angliából kiinduló erőszakos „innováció" elleni jogos tiltakozást látja. Forradalom kirobbantása helyett ezzel éppen hogy megakadályozták a forradalmat – állítja![477]

Az anyaországgal való politikai szakítás ellenére az Egyesült Államokban továbbra is a brit kultúra maradt a meghatározó, ezért e kultúra védelme Kirk meggyőződése szerint az amerikai konzervatívok legfontosabb feladatai közé tartozik. Akkora jelentőséget

---

[477] Amerika gyarmati korszakához lásd: i. m., IX. fejezet: *Salutary Neglect: the Colonial Order,* 301–346; a függetlenségi mozgalomhoz és az alkotmányhoz: X. fejezet: *Declaration and Constitution,* 393–440.

tulajdonított ennek, hogy egy külön monográfiát is írt róla *Amerika brit kultúrája (America's British Culture)* címmel – ebből már idéztünk is a gyarmati korszakra visszatekintve. Kirk egyenesen úgy fogalmaz, hogy ha a brit komponenst kiemelnék valahogy az ország kultúrájából, az amerikaiak koherens kultúra nélkül maradnának, sőt barbárokká válnának.[478] A brit örökség szerepének hangsúlyozását azért találta sürgetőnek, mert a multikulturalizmus jegyében a XX. század utolsó harmadában egyre többen kezdték követelni, hogy Amerika szakítson európai kulturális gyökereivel, az úgynevezett „eurocentrizmussal". Kétségtelen ugyan, jegyzi meg Kirk, hogy az afrikai, az ázsiai és a növekvő erejű latin-amerikai kulturális hatások befolyásolják és színesítik hazájának a kultúráját, a XX. század végéig azonban ezek mind beleolvadtak az Egyesült Államok brit hagyományokra épülő kultúrájába (Kirk 1993a, 6–7). A brit hagyomány annál is inkább védendő, mutat rá, mert Amerikát épp a brit kulturális örökség tette olyan vonzó hellyé, hogy a világ minden pontjáról vonzza a bevándorlókat. Büszkén vallja ezért: az Amerikába átültetett brit kultúra az emberiség egyik legsikeresebb teljesítménye![479] E véleményével Kirk természetesen egyetlen más kultúrát sem kívánt lebecsülni, mint ahogy az egykori anyaországgal szemben sem valamiféle kisebbrendűségi komplexus vezette.

Kik jelentik a legnagyobb veszélyt erre a kulturális hagyományra? Kirk olvasatában nem a kínai vagy vietnami bevándorlók, még csak nem is a spanyol anyanyelvűek, akik legalább nem vonják kétségbe az európai civilizáció értékeit, hanem mindenekelőtt az akadémiai-egyetemi világ fanatikus liberális ideológusai.[480] Azok,

---

478 Erről jóval részletesebben: Egedy 2013b, 549–562.

479 *„The transplanted culture of Britain in America has been one of humankind's more successful achievements"* (i. m., 7).

480 Az ötvenes évek konzervatív reneszánsza még nem foglalkozott a bevándorlás tematikájával, az ebből fakadó dilemmákra igazából csak a század végére figyelt fel

akiknek a szemléletét a hatvanas évek kulturális forradalma alakította ki, s akik mindent le akarnak rombolni, ami régi és tiszteletre méltó. Ők fogalmazzák meg az olyan radikális követeléseket, mint például azt, hogy a főiskolákon és egyetemeken ne legyenek kötelező olvasmányok „halott fehér férfiak" által írott könyvek. Ők a történelmi tények meghamisítását sem tartják nagy árnak azért, írja Kirk, hogy az amerikai campusokon „a tudat proletárdiktatúráját" valósítsák meg, kiiktatva az amerikai gondolkodásból Platónt és Arisztotelészt, Dantét és Shakespeare-t. Hogy aztán a preferenciáiknak megfelelő sokadrangú írók műveit állítsák középpontba (i. m., 8, 87–92)...

Az egyetem hivatása

A kulturális konzervatívoknak megkülönböztetett figyelmet kell fordítaniuk az oktatásra – vallotta Kirk, akit ez a kérdéskör pályakezdésétől fogva élénken foglalkoztatott. Az oktatásügy kapcsán már fiatalon „reakciós radikálisként" jellemezte magát – azonnali és gyökeres változásokat sürgetett ugyanis. Kiinduló tézisében természetesen egyáltalán nem csak a konzervatívok osztoztak: „Valami nagy baj van az oktatással Amerikában" (*Cultivating Educational Wastelands*; Kirk 1993b, 240). Személyes tapasztalatai és ismeretei elsősorban a felsőfokú oktatás alaposabb vizsgálatára képesítették őt; több könyvében és számos cikkben írt erről, és a *National Review* hasábjain is főként oktatással kapcsolatos kérdésekről ér-

a konzervatív gondolkodás. Többször idézett művében, amely már a XXI. században jelent meg, Huntington már drámai kihívásként értékeli a mexikói bevándorlást.

tekezett *From the Academy* című állandó rovatában. Az amerikai egyetemekről készített átfogó elemzésében, a *Hanyatlás és megújulás a felsőoktatásban* (*Decadence and Renewal in the Higher Learning*, 1978) című könyvében arra a következtetésre jutott, hogy az amerikai felsőoktatás színvonala, a belé fektetett rengeteg pénz ellenére, folyamatosan romlik, s ezt a pesszimista véleményét haláláig fenntartotta. A modern kor „demokratikus miliőjében" a felsőoktatásra egyre erősebb „lefelé nivelláló" nyomás nehezedik. Nagy-Britanniában egy munkáspárti politikus – emlékeztet Kirk 1993-as munkájában – már odáig ment, hogy Oxfordot és Cambridge-et „rákos centrumoknak" nevezte, de a Harvardról is hallani olyan hangokat, miszerint nem lenne szabad „diszkriminálni" a butaság és a lustaság ellen: ugyan miért nem juthat mindenki diplomához, a teljesítményétől függetlenül (i. m., 242)?

De mi is az oktatás igazi feladata? Az iskoláknak mindenekelőtt etikus viselkedésre kell nevelniük, hiszen „az etikus államnak az etikus oktatás az alapja". Az oktatási rendszer által képviselt normák fogják a társadalmi rend karakterét is kialakítani. Ami szűkebben az egyetemek feladatát illeti, Kirk egyetértéssel idézi a XIX. században erről értekező John Henry Newman kardinális szavait: „az intellektus kiképzése arra, hogy filozofikus gondolkodásmódot alakíthasson ki".[481]

Ebből kiindulva Kirk arra a következtetésre jut, hogy az egyetemek elsődleges célja nem lehet más, mint „a gondolkodás megfegyelmezése". Ennek révén tudják a hallgatók elsajátítani a „józanság erényét", ami viszont nélkülözhetetlen a lélek és a közösség rendjének a megteremtéséhez. Babbitthez és More-hoz hasonlóan ő is meg volt győződve arról, hogy az egyetemeknek kell(ene) a társadalom irányításához nélkülözhetetlen „természetes arisztokráciát" létrehozniuk. A felsőoktatási intézmények tehát roppant

---

481 *„The training of the intellect to form a philosophical habit of mind"* (i. m., 241). Newman koncepciójához lásd: Egedy 2005, 76–84.

fontos társadalomi funkciót töltenek be: kialakítanak egy széles értelemben vett vezetői réteget (Kirk 1993b, 244). Ebből az is következik, hogy nem középszerűségre, hanem kiválóságra és vezetésre kell nevelniük. Mindenekelőtt a konzervatívokra hárul az a feladat, hangsúlyozza Kirk, hogy a hanyatlásnak indult felsőoktatást ismét képessé tegyék e funkció betöltésére.

Ehhez viszont szakítani kell azzal a téves szemlélettel, miszerint a gazdasági hasznosság a legfontosabb szempont, s az egyetemeknek a benthami értelemben kell „szolgálniuk a társadalmat". Az utilitarizmus sohasem lehet az egyetemek vezérlő elve! Stratégiai kérdésnek tekintette a tananyag helyes megválasztását, ám elképzelései és prioritásai nem olyanok voltak, amilyenekkel a manapság javasolt reformok kapcsán általában találkozni lehet. Úgy vélte ugyanis, nagy baj, hogy a tisztán elméleti diszciplínák, és különösképpen a képzeletet megmozgató humán tudományok erősen háttérbe szorultak; „ezen a bolondságon változtatni kell".[482] *A konzervativizmus perspektívái* című könyvében már az ötvenes években azt fejtegette, hogy a klasszikus humán tudományok oktatói és kutatói maguk is „árulást" követnek el, ha engednek a korszerűnek kikiáltott, „benthami és szociológiai" módszertannak, ha a kvantitatív szemléletű módszertant állítják a középpontba. Ha például a történelemben pusztán a tények halmazát látják, a filozófiát pedig formállogikai műveletekre redukálják (Kirk 1956, 54–55)… Lényegében arra a veszélyre figyelmeztet tehát, amelyre Strauss és Voegelin is rámutatott a pozitivista metodológia erőltetése kapcsán, de ő elsősorban azt emelte ki, hogy ez a szemlélet teljesen elapasztja a képzeletet. Ennek a hiányát pedig még az ember fizikai sérüléseinél nagyobb csapásnak tartotta.[483]

---

482 I. m., 248. A bölcsészeti tudományok fontosságáról meggyőző és szép konzervatív érveléssel szól Horkay Hörcher 2012.

483 Kirk 1978, 258–279. „A képzelet mozgatja tudatunkat, irányítja érzelmeinket, és formálja jellemünket. S ha a képzelet silány, a társadalom is lezülleszti magát" – írja (i. m., 260).

De az amerikai társadalomnak egy másik téves beidegződésével is szakítania kellene, mutat rá, azzal nevezetesen, hogy szinte mindenkinek diplomát kell szereznie. Emiatt állt elő ugyanis az a helyzet, hogy a felsőoktatási intézmények „olyan fiatalokkal vannak tele, akik szívük szerint inkább másutt lennének". Pályakezdő tanárként *alma mater*ében, a Michigani Egyetemen Kirk szembesült a tömegoktatás problémájával, amelyet súlyosbított a világháború után leszerelő fiatalok tömegeinek tudatos becsatornázása a felsőoktatásba. Mivel az egyetemeknek szerinte kifejezetten „az absztrakciók tanulmányozásának" a központjaiként kellene működniük, ide csak az erre alkalmas fiatalok jelentkezése lenne kívánatos. „Sikerült rengeteg embert főiskolára és egyetemre küldenünk, de nem sikerült megnevelnünk a túlnyomó többségüket" (Kirk 1978, 342). Ha az egyetemeket megszabadítanák azok tömegétől, akik a későbbiekben pusztán rutinjellegű munkákra pályáznak, akkor sokkal inkább eleget tudnának tenni elsődleges hivatásuknak. A tömegoktatás szükségtelensége mellett érvelve rámutat: az igazán művelt emberből ugyan soha sem lehet elég, ám az Amerikában megvalósuló oktatás legjobb esetben is csak „félművelteket" állít elő, azt a típust, amelynek a megítélésében osztozott Babbitttel és Kekessel.

Kirk értékelése természetesen igen eltérő hangsúlyokat kapott az amerikai konzervatívok táborán belül, amely a XX. század két utolsó évtizedére belsőleg erősen meghasadt.[484] Míg az *Old Right* körében *A konzervatív tudat* első kiadása óta hatalmas tekintélynek örvendett, a neokonok többsége bírálta őt, eszméit elavultnak és irrelevánsnak nevezve, hogy a még élesebb, a „reakciósságát"

[484] Szellemi hagyatékáról szólva feltétlenül emeljük ki, hogy halála után családtagjai és hívei létrehozták a Russell Kirk Kutatóközpontot *(Russell Kirk Centre for Cultural Renewal).* Örökségét a Heritage Foundation is ápolja: számos tanulmányát és előadását őrzi internetről letölthető formában, a róla szóló anyagokkal együtt.

emlegető kritikákról ne is szóljunk… Többnyire az úgynevezett paleokonzervatívok táborába sorolják őt, s ez nem is alaptalan, de McDonald joggal utal arra, hogy valójában itt is találunk egy lényeges törésvonalat. A Paul Gottfried, Thomas Fleming, Samuel Francis és Claes Ryn nevével fémjelzett csoport ugyanis magától idegennek érezte a tradícióknak azt a fajta hangsúlyos tiszteletét, amely Kirk szemléletét jellemezte (McDonald, Wesley 2004, 215–216). Kétségtelenül elmondható, hogy Kirk kissé egyoldalúan viszonyult a történelemhez: felfogásába nem tudta igazán beépíteni a változások elfogadását. Azzal együtt sem, hogy gyakran idézte Burke megállapítását a változásokhoz való helyes konzervatív viszonyulásról… Ezért nem tudott meggyőző választ adni ő sem az amerikai konzervativizmusnak arra a régi dilemmájára, hogy milyen szerepe lehet a tradíciókra építő politikának egy olyan társadalomban, amelynek szinte „lételeme" a folytonos változás.[485]

Csaknem fél évszázadot átívelő munkássága mindezzel együtt a világháború utáni amerikai konzervativizmus kiemelkedő jelentőségű teljesítménye, megkerülhetetlenségét még ellenfelei sem vonják kétségbe. Molnár Tamás írta, hogy „a konzervatív erő legotthonosabb terepe a kultúra, nem a politika", ebből fakadóan a „védelmi és támadási stratégiákat" a kultúra terére kell összpontosítani.[486] Nagyon hasonlóan gondolkodott erről Kirk is, a lehető legkövetkezetesebben törekedve arra, hogy a konzervativizmust összekapcsolja a kultúrával és az oktatással. Erre irányuló törekvése magyarázza, hogy számos olyan írót és költőt is beemelt a kon-

---

485 Jól példázza ezt az amerikai életben oly fontos autóval szemben tanúsított személyes ellenszenve is: „mechanikus jakobinust" látott benne, amelyet közvetlenül felelőssé tett a hagyományos közösségek felbomlásáért. Igaz, Weaverrel ellentétben ő hajlandó volt autóban utazni, még ha a vezetését el is utasította (Person 1999, 50).

486 Miért nem vagyok konzervatív? (Molnár Tamás 1999, 286). Egy másik írásában Molnár megjegyzi: ez annál is inkább fontos, mert „korunk kultúráját a baloldaliság jegyzi", s ehhez „bizonyos jobboldali paralízis erősen, talán döntően hozzájárul" (A jobboldal diagnosztikája; i. m., 296).

zervatív panteonba, akiknek addig figyelmen kívül hagyták a politikai relevanciáját. Bizonyos volt ugyanis abban, hogy a művészek intuitív meglátásai nélkülözhetetlenek az „örök dolgok" rendjének a felismerésében. Nem bízott abban, hogy a politika önmagában képes lehet a kor kihívásaira választ adni – ez magyarázza munkásságának azt a sajátos, egyesek által bírált vonását is, hogy a napi politika kérdései többnyire nem jelentek meg a munkáiban. E sorok írója szerint ezzel nem csökkentette eszméinek politikai relevanciáját – semmi sem lehet ugyanis fontosabb gondolkodásunk gyökereinek az ápolásánál. S e tekintetben ő nagyon sokat tett.

Láttuk, többen is azzal vádolták, hogy az európai hagyományok iránt érez nosztalgiát, és nem az amerikai valóságból indul ki. Valójában nagyon is a magáénak érezte az amerikai örökséget. Pontosan tudta és soha nem is felejtette el, mennyire szerencsés, hogy egy olyan országban élhet, ahol szabadon írhat… Ez viszont nem jelentette azt, hogy ne kritizálta volna Amerikát; egyszerre védelmezte szenvedélyesen és bírálta keményen, egy olyan mérce alapján, amelyet számára az „örök dolgok" jelöltek ki.

Kirk örömmel fogadta Ronald Reagan választási győzelmét, később mégis a csalódottság érzése lett rajta úrrá, noha az elnök teljesítményét nagyra értékelte, és kitűnő személyes kapcsolatot tartott fenn vele. Úgy érzékelte ugyanis, hogy a konzervatív eszmék nem tudták igazán átalakítani Amerikát, sőt inkább maga a konzervativizmus alakult át és vált hűtlenné eredeti eszméihez… Posztumusz megjelent kötete mégis egyfajta visszafogott optimizmusról árulkodik, amikor azt fejtegeti, hogy a hanyatlás nem elkerülhetetlen. A nagy civilizációk történetének nemcsak dekadens, hanem megújuló korszakai is vannak – mutatott rá (Kirk 1996, 304–305). Bízott abban, hogy a morális képzeletnek több esélye lehet a posztmodern korban, mint az azt megelőző modernben. Hogy ez így lehet-e, arra még korai lenne választ adni…

XXIV. Utószó: Goldwater és ami utána következett…

A bevezetésben említettük, hogy ez a munka az amerikai konzervatív gondolkodás történetét a születésétől a neokonzervativizmus színre lépéséig tekinti át. Ez utóbbi fejleményre a múlt század hatvanas éveinek a végén és hetvenes éveinek az elején került sor, s így a konzervatív reneszánsz nagy nemzedékének az áttekintésével többé-kevésbé eljutottunk a nyilván csak felettébb pontatlanul és hozzávetőlegesen meghúzható korszakhatárig. Az utószóban már csak arra vállalkozunk egészen röviden, hogy kitekintést nyújtsunk a paradigmaváltás közvetlen előzményeire, különös tekintettel arra a kísérletre, amellyel az öntudatra ébredt konzervatívok megpróbálták a politikai hatalmat is meghódítani Barry Goldwater felkarolásával. Kudarcuk döntő mértékben járult hozzá a konzervativizmus egy új formájának, a neokonzervativizmusnak a felíveléséhez.

Goldwater felemelkedése és bukása

A háború utáni konzervatív reneszánsz szellemisége az ifjú generációban is hódított – 1960 szeptemberében mintegy száz fiatal gyűlt össze Buckley connecticuti otthonában, Sharonban azzal a

céllal, hogy megalakítsák a Fiatal Amerikaiak a Szabadságért (*Young Americans for Freedom,* YAF) mozgalmat. Az elfogadott Sharoni nyilatkozat *(Sharon Statement)* kinyilvánította azt a meggyőződésüket, hogy a gazdasági és politikai szabadság a lehető legszorosabban összetartozik, a szövetségi állam kizárólag az alkotmányban rögzített kérdésekben korlátozhatja a tagállamok szabadságát, és végül, de nem utolsósorban kijelentették, hogy a szabadságra leselkedő legnagyobb veszély a kommunizmus, az Egyesült Államoknak ezért nem a békés egymás mellett élésre, hanem a kommunista nagyhatalom legyőzésére kell törekednie (Schneider 2003, 229–230). A YAF és Buckley köre a Republikánus Párton belül azokat a konzervatívokat támogatta, akik kezdettől fogva elégedetlenek voltak a John Lukacs által „gyakorlott opportunistaként" jellemzett Eisenhower óvatos és pragmatikus politikájával. 1960-ban a republikánusok jelöltjeként a McCarthy kampányát támogató Richard Nixon indult – és veszített – a demokraták John Fitzgerald Kennedyjével szemben. A hatvanas évek elején a konzervatívok Barry Goldwater arizonai szenátorban fedezték fel azt az embert, akit elveik autentikus képviselőjeként elnökké szerettek volna választatni.

A „Mr. Konzervatívként" emlegetett Goldwater lényegében mindazon követelés mellett kiállt, amelyet a Sharoni nyilatkozat megfogalmazott: ellenezte a *New Deal*t, üzletemberként maximálisan elkötelezett volt a kapitalizmus mellett, követelte a szövetségi költségvetés és az adók csökkentését, és Eisenhowerénél sokkal harciasabb fellépést sürgetett a Szovjetunióval szemben. Nem élvezte azonban a Republikánus Párt egészének a támogatását, főként a keleti parti elitét nem, így előtérbe állítása egyúttal azt a kérdést is felvetette, hogy a konzervatív eszméknek milyen tényleges erejük van a republikánus táboron belül. (Ne felejtsük el, hogy a Republikánus Párt egészét soha nem lehetett a konzervatív felfogással azonosítani!) Goldwater országos ismertségét nagyban megnövelte az a sikeres – négy év alatt számos utánnyomást megélő – könyv, amely az ő nevében *Egy konzervatív lelkiisme-*

rete (The Conscience of a Conservative) címmel 1960-ban jelent meg. Az „ő nevében" fordulat magyarázata, hogy a munkát lényegében Buckley már említett sógora, a *McCarthy védelmében* társszerzője, Brent Bozell írta. A Sharoni nyilatkozat szellemével összhangban e „hitvallás" hangsúlyozza: az amerikai alkotmány lényege, hogy akadályokat emeljen a (szövetségi) állam abszolutista jellegűvé válása elé (Goldwater 1960, 4).

Goldwater, ha nem is könnyen, végül elnyerte pártja támogatását; ellenfele az 1964-es választáson a demokrata Lyndon B. Johnson volt, aki J. F. Kennedy meggyilkolása, 1962 óta volt az USA elnöke. A kampányban az arizonai szenátor nem sietett megnyugtatni azokat, akik tartottak harciasságától: azt üzente nekik, hogy az igazságért folytatott küzdelemben nem tekinti erénynek a mértékletességet… Országos népszerűségét nem növelte, hogy 1964-ben nemmel szavazott arra a törvényre, amely előírta a (déli) állami iskolák szegregációs gyakorlatának a megszüntetését *(Civil Rights Act).* Kongresszusi beszédében elmondta ugyan, hogy egyetért a diszkrimináció felszámolásával, de a szövetségi állam jogkörének ehhez javasolt bővítésével semmiképp sem. Sokakat pedig az nyugtalanított a leginkább, hogy a nemzetközi arénában még a taktikai nukleáris fegyverek bevetését sem zárta ki… Joggal jegyzi meg Gottfried: bár Goldwater Kirköt tekintette szellemi mentorának, az az intellektuális gazdagság, amelyet Kirk, Burnham, Meyer és mások gondolatai jelentettek, teljes mértékben hiányzott a kampányából (Gottfried 1993, 39).

Súlyos vereséget szenvedett: csak hat államban tudott győzni, köztük öt déli volt…[487] A választók ítélete pedig nemcsak az ő karrierjét, hanem a mögötte álló konzervatív csoportosulás programjá-

[487] Micklethwait–Wooldridge 2004, 54–60. Tegyük hozzá: Goldwater stratégiája jelentős mértékben hozzájárult ahhoz a fordulathoz, hogy a Dél a republikánusok felé fordult – a polgárháborút követő évszázadban a déliek az őket legyőző Észak képviselőjét látták a republikánusokban, s ezért nem voksoltak rájuk.

nak az esélyeit is megpecsételte. A konzervatívoknak csak Ronald Reagannel sikerült elérniük azt, amit Goldwatertől és csapatától reméltek. A nem várt arányú győzelmet Johnson felhatalmazásnak tekintette arra, hogy – tovább fejlesztve a *New Deal*t – hozzákezdjen régi terve, a „nagy társadalom" *(Great Society)* megvalósításához, amely a szegénység visszaszorításának a jelszavával lényegében az állam szociális funkciójának a jelentős kibővítésére irányult. A konzervatívok szemében viszont a „nagy társadalom" programja épp azokat a veszélyeket testesítette meg, amelyektől az individuális szabadságot a leginkább féltették.

A fúzió kísérlete

A fegyverkezési kiadások drasztikus növekedése és Washington szélesedő nemzetközi szerepvállalása eközben konzervatív berkekben is éles vitákhoz vezetett. A libertáriusok, élükön Murray Rothbarddal, a magas adókra és a sorozási kényszerre tekintettel már Eisenhower alatt támadták a szövetségi kormányzat bel- és külpolitikáját, míg Buckley és hívei azon az álláspontón voltak, hogy a hidegháborús erőfeszítések érdekében az állam szerepének a megerősödését is „le kell nyelni". A libertáriusok reakcióját jól tükrözte, hogy 1961-ben a Ralph Raico alapította *New Individualist Review* úgy foglalt állást, hogy Buckley és a *National Review* hűtlen lett eredeti elveihez, s már nem „korlátozni", hanem csak „ellenőrizni" akarja az államot (Nash 2006, 264). A libertárius gondolkodás jelentős szellemi impulzust kapott a „chicagói iskola" legismertebb reprezentánsa, Milton Friedman 1962-ben megjelent könyvétől, a *Kapitalizmus és szabadság*tól *(Capitalism and Freedom).* Ebben a neves közgazdász, egyebek között, cáfolni akarta azt a

közkeletű vélekedést, miszerint a szabadpiaci verseny idézte elő az 1929–1933-as nagy válságot (Friedman 1996).

A hatvanas évek első felében a *National Review* köréhez tartozó libertárius Frank S. Meyer, aki az állami kényszernek még azt a szintjét sem fogadta el, hogy két fiát iskolába küldje, és otthon tanította őket, egy fúziós javaslatot tett a konzervatív gondolkodóknak a nagyobb mértékű szakadás elkerülésére. Meyer úgy vélte, hogy a politikai rend alapjának és zsinórmércéjének az egyén szabadságának kell lennie, de feltétezte, ennek elfogadása nem jelenthet akadályt az összefogásban. A *Modern Age*-ben 1960-ban kifejtette: a nyugati konzervatív hagyomány a XIX. században sajnálatos módon „kettéágazott". Az egyik vonulatot szerinte az autoritárius konzervatívok alkották, akik joggal aggódtak a rendért és az erkölcsért, viszont céljaik érdekében készek voltak az állam apparátusát is felhasználni a szabadság korlátozására. A másik vonulatot azok a liberálisok alkották, akik viszont középpontba állították ugyan az egyén szabadságát, ám közömbössé váltak az „organikus morális rend" eszméje iránt, „nem tudva különbséget tenni az intézmények autoritarizmusa és Isten és az igazság autoritása között".[488]

A fúziós álláspont e két hagyomány összeegyeztethetőségét vallotta, s ennek bizonyítására Meyer vállalkozott egy kötet szerkesztésére is, amelybe az ismertebb konzervatív szerzők nagy többségétől kért – és kapott is – írást. Így született meg 1964-ben a *Mi a konzervativizmus? (What is Conservatism)* című fontos kötet (Meyer 1964). A kísérlet ígéretes volt, ám az autoritás szerepének a megítélésében az ellentétek nehezen voltak áthidalhatók, s Kirktől Kendallig egész sor tradicionalista tartotta Meyer álláspontját az anarchizmussal határosnak. Beigazolódott, hogy a konzervativiz-

---

488 Meyer 1960, 355–363. *„They could not distinguish between the* authoritarianism *with which men and institutions suppress the freedom of men and the* authority *of God"* (i. m., 362). Lényegében erre az érvelésre támaszkodott Meyernek *A szabadság védelmében (In Defense of Freedom)* című, 1962-ben megjelent munkája is.

must még Amerikában sem lehet teljesen elválasztani az autoritástól. Ezzel együtt a fuzionista kísérlet mégsem volt teljesen eredménytelen: Meyernek nagy szerepe volt abban, hogy a mérvadó szerzők a hetvenes évek elejéig a „vitális centrumon" belül maradtak – s így nem is került sor olyan mértékű hasadásra, mint a század végén a „neo" és a „paleo" tábor között.

De mik is voltak azok a közös pontok, amelyek a jelentős különbségek ellenére is összekapcsolták a világháború utáni konzervatív reneszánsz jeles gondolkodóit? A Meyer kötetében feltett kérdésre e helyütt is érdemes röviden feleletet keresni. Hogy válaszkísérletünk ne legyen parttalan, forduljunk a politikai eszmerendszerek morfológiai elemzésének módszeréhez, amelynek alapjait Michael Freeden oxfordi professzor dolgozta ki, s amelynek kapcsán a hazai társadalomtudományban Nagy Levente végzett úttörő kutatásokat (Freeden 1998, Nagy 2011, 1–32). A kiindulópont annak felismerése, hogy a politikai fogalmak – melyek „alapvetően vitatható fogalmak" *(essentially contested concepts)* – részelemekből tevődnek össze, s egy elem jelentése így elválaszthatatlan attól a strukturális pozíciótól, amelyet egy fogalomszerkezetben elfoglal. Az egyes eszmerendszerek tulajdonképpen nagyrészt ugyanazon elemekből épülnek fel, ám a komponensek más és más szerepet kapnak bennük. „Egy ideológia a politikai fogalmaknak egy sajátos strukturális konfigurációja" – írja Freeden, s az elemző feladata, hogy egy adott történeti helyzetben fontossági sorrendet állítson fel az alkotóelemek között, megkülönböztetve az úgynevezett „magelemeket" és a hozzájuk kapcsolódó másodlagos vagy szomszédos elemeket (Freeden 1998, 317).

A konzervativizmus fogalmának is van egy belső struktúrája, amelyet különösen gazdag morfológiai komplexitás jellemez, s ebben az egyes elemek pozíciója természetesen tértől és időtől függően változhat.[489] Erre tekintettel e munka az amerikai kontextusban

[489] Joggal hangsúlyozza ezt Nagy Levente a szinkronitás és a diakronitás szempontjainak a beemelésével, a Freeden által kidolgozott úgynevezett „rögzített lista

másnak ad elsőbbséget, mint amit Freeden javasol: nem a változáshoz és a hagyományhoz való viszonyulásnak, amely mellett persze jól lehet érvelni a brit minta esetében. Amerikában viszont a hagyomány, noha kevesen tagadják fontosságát és hasznosságát, aligha töltheti be a magelem funkcióját, e sorok szerzője ezért egyetért Melvin Thorne véleményével, hogy a meghatározó szerepet az amerikai konzervativizmusban egyrészt az emberi természetről alkotott felfogás, másrészt pedig „az objektív morális rendbe", másként fogalmazva a morális értékek állandóságába vetett hit töltötte be.[490] Ezeket nevezhetjük magelemeknek az 1945 utáni amerikai konzervativizmusban, olyanoknak, amelyeket mindenki osztott.

Az emberi természet optimista felfogásának az elutasítása, az „antropológiai pesszimizmus" valójában John Adamstől kezdve jellemzi az amerikai konzervatív gondolkodást, s az 1945 utáni reneszánsz tradicionalista gondolkodóinál éppúgy megtaláljuk, mint a libertáriusoknál. Az emberi természet gyarlóságáról alkotott véleménybe az emberi racionalitás korlátozottságáról való meggyőződés is beletartozik. A libertáriusok körébe tartozó Meyer éppúgy vallotta, hogy a társadalom nem tökéletesíthető racionális elképzelések alapján, mint Kirk, aki visszatérően hangsúlyozta, hogy az embereket inkább az érzelem, mint az ész vezérli. Weaver szép fogalmazásában a ráció „gyümölcsöző alkalmazásának a területe csak egy sziget a preracionális érzelmek tengerében".[491]

A másik magelem a modernitás relativizmusának az elutasítása – vagyis, Thorne említett kifejezésével élve, az „objektív morális rend" feltételezése. Ennek tartalmát jól tükrözi Vivasnak

---

elmélete" *(fixed list theory)* ugyanis kissé statikus (Nagy 2011, 7–8).

490 Thorne 1990, 8. Thorne szó szerint a „változatlan emberi természetről" *(unchanging human nature)* beszél, e sorok szerzője azonban ezt egy kicsit leszűkítő tartalmúnak érzi, hiszen a konzervatív gondolkodás nemcsak az emberi természet állandóságát, hanem, még inkább, a gyarló viselkedésre való hajlamát állítja előtérbe.

491 *„Now we have paid sufficient tribute to reason, but we have also insisted that the area of its profitable operation is an island in a sea of prerational sentiment"* (Weaver 1984, 182).

az a fentebb már idézett megállapítása, miszerint az értékek objektívek s tőlünk függetlenül léteznek. Láttuk, Weaver a nominalizmus hatásával magyarázta az értékek erózióját, a relativizmus eluralkodását, amelynek következtében a modern ember „morális idiótává" vált. Kendall arra a következtetésre jutott, hogy a konvencionalistákhoz, vagyis az objektív értékeket tagadó relativistákhoz való viszony a „végső vitakérdés" a liberálisok és a konzervatívok között. Ezért tartotta Strauss és Voegelin a politikai filozófia legfontosabb feladatának az örök értékek felmutatását. A nyugati civilizáció évszázadok alatt kiérlelt etikai értékeinek a középpontba állítását szorgalmazta Viereck is, a hidegháború történésze, a fentebb ugyancsak megemlített William Chamberlin pedig úgy fogalmazott a *Modern Age*-ben, hogy „a konzervatív a nihilista ellentéte".[492] A vallásos Kirk transzcendens, egy „több mint emberi" *(more than human)* rend meglétéről beszélt, Molnár Tamás pedig úgy fogalmazott, hogy bizonyos jelenségek fölötti erkölcsi méltatlankodásunk „abból a meggyőződésből fakad…, hogy a törvények és intézmények mögött valamilyen magasabb, az erkölcsi intelligenciánkat kielégítő törvény áll" (Molnár Tamás 2002, 197). Ezzel azonban nem kívánjuk azt sugallni, hogy e magelem minden konzervatív részéről feltétlenül vallásos elkötelezettséget tételezett fel. (Valószínűleg erre tekintettel „enyhített" Kirk is a konzervativizmus alapelvein 1993-as könyvében, amikor már csak „tartós morális rendről" írt.)[493] Kétségtelen ugyan, hogy az 1945 utáni konzervatív reneszánszban a vallás nagyobb szerepet kapott, mint a

---

492 *„The conservative is the opposite of the nihilist who wants to make a clean sweep of existing institutions…"* (Chamberlin 1963, 253).

493 *„…there exists an enduring moral order. That order is made for man and man is made for it: human nature is a constant, and moral truths are permanent."* (*Ten Conservative Principles*; Kirk 1993b, 17.) A vallással kapcsolatos konzervatív lelki beállítódást igen szellemesen foglalja össze egyik esszéjében Buckley. „Lehetsz-e úgy konzervatív, hogy hiszel Istenben? Természetesen igen. Lehetsz-e úgy konzervatív, hogy nem hiszel Istenben?... A válasz ismét az, hogy természetesen igen. Lehetsz-e úgy kon-

század első felének konzervativizmusában, de nem vált *sine qua non conditió*vá. Azt a meggyőződést viszont, miszerint a társadalom rendjének a forrását, „a lét rendjét" nem lehet kizárólag az emberi akaratra visszavezetni, gyakorlatilag minden konzervatív osztotta. Ez a magelem szabta meg valójában a tradícióhoz való viszonyt is: az amerikai konzervatívok nem abszolutizálták a hagyomány értékét – azt tekintették megőrzésre méltónak, ami az „objektív morális renddel" összhangban állt – amit Kirk az „örök dolgok" kifejezéssel illetett.

A konzervatív reneszánsz „konzervativizmus" fogalmának belső szerkezetében az említett magértékek természetesen szoros kölcsönhatásban álltak azon – e funkcionális megközelítésben másodlagosnak minősülő – elemekkel, amelyek tekintetében már erősen megoszlottak a vélemények. S talán egy kérdésben sem jobban, mint a szabadság és az azt korlátozó tekintély vonatkozásában. Az írásokból jól kirajzolódik, hogy a konzervatív gondolkodók szerint a szabadságnak és a tekintélynek egyaránt „magasabb célokat", az ember javát és erkölcsi épülését kell szolgálnia, de az is pontosan érzékelhető, hogy míg egyesek (a tradicionalisták) az előbbinek, mások (a libertáriusok) az utóbbinak adták az elsőbbséget. A tradicionalista Kirk így azt emelte ki, hogy a rend megelőzi a szabadságot, Meyer viszont ezen álláspont ellenkezőjét képviselte. A szabadság melletti érvek általában azt hangsúlyozták, hogy az embert megilleti a választás joga és lehetősége – az ember ugyanis csak úgy válhat erényessé, ha szabadon választhatja a jót. E megközelítésben a szabadsághoz való jog az objektív morális rendben gyökerezik. Nisbet arra is figyelmeztetett, hogy az ember szabadsága elválaszthatatlan a pluralizmus érvényesülésétől, aminek, mint láttuk, kulcsfontosságot tulajdonított.

---

zervatív, hogy gúnyolod Istent és megveted azokat, akik hisznek benne? Erre az a válaszom, hogy nem."

Az autoritás szükségessége közvetlenül fakad abból a meggyőződésből, hogy a gyarló és irracionális emberi természet korlátokra szorul. A szabadság és az autoritás közötti feszültségnek az amerikai konzervatívok is a tudatában voltak, s ezzel kapcsolatban felettébb találóan jegyzi meg Thorne, hogy tulajdonképp épp ezzel, vagyis a feszültség tényének a tudatosításával sikerült egyensúlyban tartaniuk e két érték ellentétes igényeit – s egyikről sem kívántak lemondani (Thorne 1990, 83). E feltevését Kirknek az a megállapítása is igazolja, amelyet *Az örök dolgok ellenségei*ben olvashatunk tőle. Ebben az amerikai örökség olyan elemeként utal a rend és a szabadság közötti feszültségre, amely kifejezetten jótékony hatású.[494] Az autoritásról írva viszont a markánsan tradicionalista Molnár Tamás is hangsúlyozza, hogy az autoritás nem szabadságellenes fogalom, s felkarolása nem azonos az autoritárius diktatúra támogatásával; „az autoritás tudja magáról, hogy korlátozott, hogy a közös cél korlátokat szab a számára" (Molnár Tamás 2002, 181). Megfogalmazhatjuk tehát, hogy a szabadságot az autoritáspárti konzervatívok sem adták fel, amiként a szabadságpárti konzervatívok sem mondtak le az autoritásról, s így közös platformon tudtak maradni a rivális eszmerendszerek képviselőivel szemben.

E szempontokkal összefüggésben a két magelem hatása a kormányzathoz (az államhoz) és a demokratikus rendszerhez való viszonyulásban is érvényesült, ami, mint láttuk, a legtöbb konzervatív gondolkodó munkásságának egyik középponti kérdése volt. Mindenféle anarchista jellegű megközelítéssel ellentétben kiálltak az autoritással rendelkező állam szükségessége mellett, mert nem tételezték fel, hogy a gyarló egyedekből álló politikai közösség nélkülözheti a korlátokat, ugyanakkor tartottak is a kormányzat szerepének olyan mértékű megnövelésétől, amely a szabadság jelentékeny szűkítésével járt volna együtt. Az emberi természetről vallott

494 *„…a healthy tension between the claims of order and the claims of freedom"* (Kirk 1969, 32).

felfogásuk megmentette őket attól az illúziótól, hogy azt gondolják, az állam „megválthatja" és tökéletessé teheti a társadalmat. Nisbet felfogását osztva egyetértettek a helyi szint, a kisebb közösségek és a civil társadalom felkarolásával, ezen túlmenően azonban nagy – esetenként óriási – különbségek alakultak ki a tradicionalisták és a libertáriusok között. Az egyik „végpontot" a munkánkban említett szerzők körében a szabadságot az állammal szemben maximalizálni kívánó Meyer álláspontja, a másikat pedig a *New Deal*t elfogadó Vierecké jelöli ki. Az előbbi emlékeztetett arra, hogy a gyarlóságtól a politikai vezetők sem mentesek, ezért a hatalom koncentrációja veszélyes csábításokhoz vezet, az utóbbi pedig azzal érvelt, hogy az állam által kezdeményezett szociális reformok nem azonosak az egalitarizmussal, s ezért nem jelentenek veszélyt mindaddig, amíg nem lépik túl „az etatista vonalat". Abban viszont minden konzervatív egyetértett, hogy e nehéz dilemmák kezelésére nincs egyedül üdvözítő és általános érvényű megoldás.

Az emberi gyarlóságról való meggyőződés gyakorlatilag John Adams óta arra sarkallta az amerikai konzervatívokat, hogy a többségnek a demokrácia keretében kifejeződő akaratával szemben felettébb szkeptikusak legyenek. Láttuk, erre már Cooper is nyomatékosan figyelmeztetett, s ez az attitűd 1945 után sem változott. A demokrácia megítéléséről szólva joggal emlékeztet Thorne arra, hogy a konzervatívok fő bírálata elsősorban nem az volt, hogy a tömegdemokrácia működésképtelen, hanem az, hogy nem igazán kívánatos, mivel aláássa az erkölcsi értékeket: nemcsak a szabadságot, hanem az igazságot is fenyegeti.[495] Tehát nem erősíti a morális rendet, tehetjük hozzá, mert nem illeszkedik jól a konzervativizmus magértékéhez. Ahogy Kirknél láttuk, konzervatív olvasatban a demokrácia nem is nélkülözhetetlen a szabadsághoz: csak egy módja az „elviselhető társadalmi rendnek". Az eszmék

[495] Thorne 1990, 125. Thorne Donald Atwell Zollt idézi, aki kiemeli, hogy a demokrácia vétkei a morális rendet fenyegetik.

következményeiről írott művében Weaver úgy véli, hogy a demokrácia a „közembernek" való hízelgéssel és a „távolabbra látó" értelmiségiek iránti „mély gyanakvással" az erkölcsileg igénytelen embertípust támogatja (Weaver 1984, 46). A demokráciát bíráló idézeteket lehetne még sorolni. A kivétel Kendall: ő nem szükséges rosszként tekintett a demokráciára, ám, mint láttuk, az etikai elem az ő megközelítésében is megjelent, amikor a demokrácia feladatát az „erényes emberek" kiválasztásában jelölte meg.

Milyen eredményeket tudott felmutatni a konzervatív reneszánsz a hatvanas évek közepéig-végéig? A fentebbi fejezetekben vázolt hatalmas és sokrétű szellemi teljesítményből e sorok írója zárógondolatként mindenekelőtt azt emeli ki, hogy a konzervatív szerzők be tudták bizonyítani, Amerika nem olyan ország, amelytől szükségszerűen idegen a konzervatív szellemiség. Egyértelművé tették: pusztán az a körülmény, hogy – Európával ellentétben – Amerikának nem volt feudális múltja, még semmiképp sem zárja ki eleve az *amerikai* konzervativizmus lehetőségét. Ez utóbbi „kivételességének" az eszméjét a leghatározottabban Kendall képviselte, aki élete utolsó évtizedében azt tekintette legfontosabb céljának, hogy igazolja, Amerika társadalma sohasem volt olyan liberális és „nyitott", amiként azt Hartz és mások állították. Ezért határozta meg a konzervativizmust is a liberalizmussal szemben tanúsított ellenállásként. De a Burke-öt oly nagyra értékelő s a Jeruzsálemtől, Athéntól, Rómától és Londontól kapott örökséget kiemelő Kirk is hazája szerves hagyományának látta és láttatta a konzervativizmust. Burke középpontba állításáért a konzervatívok köréből is sokan bírálták, ám ő abból indult ki, hogy Burke azért nem idegen az amerikai tradíció számára, mert – már idézett terminológiájával – az „örök dolgok" mellett állt ki.[496] Ez az érvelés tehát úgy próbálta cáfolni a konzervativizmus „idegenségének" a tézisét, hogy

[496] Burke-ről írott monográfiájának végén össze is foglalja, miért érdemes az amerikaiaknak is a neves filozófust tanulmányozniuk (Kirk 1997, 213–229).

háttérbe szorította az amerikai és az európai konzervativizmus közötti különbségeket. Más szellemi forrásokból fakadt ugyan, de az „örök dolgok" kirki kereséséhez több ponton is jól illeszkedett, amint erre a jeles eszmetörténész, Nash is utal, a straussi „nagy tradíció" gondolata, a nyugati hagyomány folytonosságának a kiemelésével. S végül ne feledkezzünk meg a Délről sem, amely a saját tradíciókat kutató konzervatívok figyelmét nem alaptalanul vonzotta magára a világháború után. Weaver az „autochton" konzervativizmus megkerülhetetlen forrásaként mutatta fel ezt a hagyományt. Igaz, maga is tudatában volt e hagyomány partikuláris jellegének, de ezt ellensúlyozta azzal, hogy igyekezett kiterjeszteni az érvényességét, és a Délt az amerikai konzervativizmus letéteményesének, az egész ország számára követendő mintának állította be. A *National Review* az ötvenes-hatvanas években nagyfokú érdeklődést és nyitottságot tanúsított a Dél öröksége iránt, számos liberálist haragítva emiatt magára. Az amerikai konzervativizmus főárama első ízben fogadta be a Délt.

A neokonzervatívok színre lépése: egy új korszak kezdete

William Rushernek, a *National Review* egyik szerkesztőjének, *A jobboldal felemelkedése* (*The Rise of the Right*, 1984) című munka szerzőjének alighanem igaza volt, amikor 1964-et „vízválasztó évnek" nevezte a háború utáni konzervativizmus történetében. S ugyanezt a véleményt fejtette ki Gottfried is a konzervatív mozgalom történetét áttekintve (Gottfried 1993, 29–31). Miért? Azért, mert a Goldwaterre mondott nemmel a választók többsége nemet mondott azon „jóléti" intézkedések visszavonására is, amelyeket Roosevelt és Truman vezetett be, Eisenhower pedig tudomásul vett

– s amelyek felszámolásáért a konzervatívok kiálltak.[497] 1964 nyilvánvalóvá tette, hogy új hangsúlyokra, új stratégiára van szükség, mindenekelőtt arra, hogy a konzervatívok valamilyen mértékben kompromisszumot kössenek a *welfare state*, a jóléti állam gondolatával és az erősödő polgárjogi mozgalmak méltányosnak tekinthető követeléseivel.

Az 1964-es választási kudarc üzenete azonban csak az egyik tényezője volt a hagyományos amerikai konzervativizmust átformáló neokonzervativizmus sikerének. A legfontosabbnak az amerikai értelemben vett liberalizmus drámai mértékű radikalizálódása bizonyult. E folyamat pedig szorosan összekapcsolódott a „nagy szétbomlással", vagyis azzal az addig példátlan társadalmi turbulenciával, amelyet a hatvanas években az egész nyugati világban, így Amerikában is kibontakozó „kulturális forradalom" váltott ki.[498] E fejlemény elválaszthatatlan az „új baloldal" kialakulásától, amelynek a legjelentősebb képviselője Amerikában Herbert Marcuse volt. Előtte azonban szólnunk kell C. Wright Millsről, aki az ötvenes években előkészítette az „új baloldal" eszméi számára a talajt a „kritikai szociológia" megteremtésével és legismertebb művével, *Az uralkodó elit*tel *(The Power Elite),* amelyet 1956-ban jelentetett meg. Mills a gazdasági, a politikai és a katonai elitet azzal vádolta, hogy minden hatalmat a kezében összpontosítva folyamatosan manipulálja az amerikai társadalmat. Implicit módon ebből

---

497 A Micklethwait–Wooldridge-szerzőpárosnak az a megállapítása azonban, miszerint Goldwater kudarca „páriává tette a konzervatívokat", nemcsak túlzó, hanem téves is (Micklethwait–Wooldridge 2005, 57). A hatvanas évek közepére megerősödött konzervatív tábor egyáltalán nem adta fel a küzdelmet, s a választási kudarc után, már 1964 decemberében létrehozta az Amerikai Konzervatív Uniót *(American Conservative Union),* 1965-ben pedig a New York-i konzervatív párt színeiben Buckley a New York-i polgármesterségért is indult (és a liberális nagyvárosban a voksok 13 százalékát nyerte el).

498 A hatvanas évek változásaihoz lásd: Kodolányi Gyula: A Nagy Szétbomlás és a Nagy Kinyílás – változatok a hatvanas évekre (uő 2003, 384–437).

az érvelésből az következett, hogy Amerikában nincs pluralizmus – a szociológus ezért arra buzdította az amerikai fiatalokat, hogy a „hamis tudat" csapdáit elkerülve álljanak ki a radikális változások mellett.

E gondolatot vitte tovább barátja, Marcuse, aki a harmincas években Max Horkheimer és Theodor Adorno később nevezetessé vált frankfurti iskolájában kezdte szellemi pályafutását, majd a hatvanas évekre a lázadó ifjúság példaképévé vált. Előbb az *Erósz és civilizáció*ban (*Eros and Civilization,* 1955), majd pedig leghíresebb művében, *Az egydimenziós ember*ben (*One-Dimensional Man,* 1964) annak az igazolására törekedett, hogy az embert szexuálisan és politikailag egyaránt fel kell szabadítani a kibontakozását akadályozó társadalmi kontroll minden formája, az „egydimenziós lét" alól (magyarul: Marcuse 1990). Míg a konzervatívok szerint a hatalom soha, még a demokráciában sem nélkülözhető, e megközelítésben a szabadság a hatalom kiküszöbölésével vált azonossá. Az Amerikában érvényesülő toleranciát Marcuse „represszívnek" minősítette, mert szerinte az igazi türelem semmilyen korlátot nem fogad el. Ezért, kissé paradox módon, sürgette, hogy vonják meg a toleranciát mindazon eszméktől, amelyek kiállnak a korlátok mellett – Represszív tolerancia (*Repressive Tolerance,* 1965) című esszéjében e türelem teljes megvalósítását a jobboldali mozgalmakkal szembeni intoleranciával azonosította. Ahogy Beitzinger rámutatott, Marcuse valójában azt igényelte, hogy az amerikaiak szakítsanak örökségükkel, s annak helyére valamiféle „hegeli–marxi–freudi–egzisztencialista" megalapozottságú „német romanticizmust" állítsanak (Beitzinger 1972, 589).

A Marcuse eszméivel összekapcsolódó „ellenkultúra" diadala, a vietnami háború elleni látványos tiltakozási hullámmal és a legpatinásabb egyetemeket is elérő radikális diákmozgalmakkal együtt, az amerikaiak többségét megdöbbentette. Stephen Tonsor, a Michigani Egyetem konzervatív történésze 1968 júliusában úgy fogalmazott a *National Review*-ban, hogy „egy korszak végére" értek, a liberális dominancia az „utolsó óráit" éli… Buckley szerint

egyenesen az USA „túlélése" volt a tét. Mintha beigazolódott volna Burnham 1964-es jóslata, melyet *A Nyugat öngyilkossága* című művében fejtett ki: az öngyilkosság ideológiája a liberalizmus…

E kihívás természetesen nem hagyta érintetlenül a hatalmas tekintéllyel és jól szervezett intézményi hálózattal, az egyetemek világában pedig uralkodó pozíciókkal rendelkező liberális kulturális elitet sem. S e tekintetben idézzünk egy másik jóslatot is. A már többször említett Jeffrey Hart 1966-ban a következőket írta az amerikai konzervativizmus tendenciáit vizsgáló könyvében: a drámai társadalmi változások („világforradalom") hatására „a liberalizmus minden bizonnyal fragmentálódni fog. Sok liberális balra fog tolódni, megszabadulva a nyugati kulturális örökség maradékától is. Mások viszont, éppily elkerülhetetlenül, jobbra fognak mozdulni, konzervatívabbá válva." (Hart 1966, 107.) S pontosan ez történt. Peter Steinfels, a neokonzervatívokról szóló első – s ma már klasszikusnak számító – monográfia szerzője állapítja meg: saját önértelmezése szerint a neokonzervativizmus nem más, mint a liberalizmus folytatása, azt követően, hogy a liberalizmus főárama a hatvanas években látványosan baloldalra mozdult el (Steinfels 1979, 273). Az „ellenkultúra" offenzívája sok egykor baloldali-liberális gondolkodót elidegenített saját korábbi meggyőződésétől és neokonzervatívvá tett, ahogy Hart megjósolta. Irving Kristol sokszor idézett megfogalmazásával a „neokonzervatívok olyan liberálisok, akiket arcul csapott a valóság" *(mugged by reality).* Kristol – Daniel Bell-lel, Seymour Martin Lipsettel, Nathan Glazerrel, a hozzájuk később csatlakozó Norman Podhoretzcel és másokkal együtt – arra az álláspontra helyezkedett, hogy, Békés szavaival, „egy értelmiségi kört kell képezni ahhoz, hogy hosszú távra ki lehessen dolgozni egy megfelelő teoretikai és cselekvési tervet Amerika kormányzásának új módjára" (Békés 2008a, 264).

Ennek során természetesen több történt, mint hogy egyszerűen folytatták volna a régi, vagyis a balratolódás előtti liberalizmust, amint ezt alapos elemzéssel bizonyítja is Békés Márton munkája. Az új mozgalom – szakítva a *New Deal* örökségével – egyrészt

visszatért a liberalizmus klasszikus (európai) gazdasági elveihez, másrészt több fontos tradicionális konzervatív értéket is felkarolt, s eközben némely „jóléti" intézkedés elfogadásától sem zárkózott el. E bonyolult, belső ellentmondásoktól sem mentes neokonzervatív képlet elemzése azonban már túllépne azon, amire e munka vállalkozott, ezért csak jelezzük, hogy a neokonok pozíciója a hetvenes évek második felére dominánssá vált az amerikai konzervativizmuson belül. S míg eleinte a Demokrata Párt irányában tájékozódtak (vezető képviselőik 1964-ben még Goldwater ellen, Johnson mellett szavaztak), a hetvenes évek végére a republikánusok mellett sorakoztak fel. Ekkortól már a neoprotestáns „morális többség" *(moral majority)* által fémjelzett Új Jobboldal *(New Right)* támogatását is élvezték. Ronald Reagan 1980-as választási győzelmét még minden konzervatív a saját sikerének tekintette, a nyolcvanas évek végétől viszont a neokonok és az erősen kisebbségbe szorult „régi konzervatívok", az úgynevezett paleokonzervatívok útjai végképp elváltak.[499]

E ponton azonban – a neokonzervatívok sikeres ellenforradalmának, majd pedig belső meghasonlásuknak az áttekintéséhez – e sorok szerzője, képletesen fogalmazva, átadja a szót Békés Mártonnak… Bizakodva abban, hogy a két munka együtt immár teljes képet ad a hazai érdeklődőknek az amerikai konzervatív gondolkodás több mint két évszázados történetéről, a kezdetektől a XXI. század elejéig.

Századvég Alapítvány

[499] A történtek neokonzervatív értelmezéséhez lásd: Kristol 1999. A paleokonzervatív nézőponthoz lásd Paul Gottfried már idézett áttekintését a világháború utáni konzervativizmusról (az első kiadás társszerzője a „paleók" ugyancsak jelentős képviselője, Thomas Fleming). A paleokonzervatív elnevezés is Gottfriedtől származik.

Irodalom*

Adams, Henry 1920: *The Degradation of the Democratic Dogma* (szerk., bevezető Brooks Adams). New York, Macmillan.

Adams, Henry 1924: *Mont-Saint-Michel and Chartres.* Boston (MA) – New York, Houghton Mifflin Company.

Adams, Henry 1931: *The Education of Henry Adams.* New York, Modern Library.

Adams, Henry 1952: *Democracy. An American Novel.* New York, Farrar, Strauss and Young.

Adams, Henry 1986: *Thomas Jefferson első elnöksége, 1801–1805. Fejezetek az Amerikai Egyesült Államok történetéből* (vál., utószó Kodolányi Gyula, ford. Pap Mária, Kiskun Farkas László, Rakovszky Zsuzsa). Budapest, Európa.

Adams, Henry 2000: *Esther.* London, Penguin.

Adams, John 1982: On Natural Aristocracy. In Kirk, Russell (szerk.): *The Portable Conservative Reader.* New York – London, Penguin.

Adams, John 1997a: Gondolatok a kormányzásról. In Lévai Csaba (szerk.): *Új rend egy új világban. Dokumentumok az amerikai politikai gondolkodás korai történetéhez.* Debrecen, Multiplex Media – Debrecen University Press.

* Az irodalomjegyzékben kizárólag olyan művek szerepelnek, amelyre a munkában hivatkozunk.

Adams, John 1997b: Három levél Roger Shermanhez az Egyesült Államok alkotmányáról. In Lévai Csaba (szerk.): *Új rend egy új világban. Dokumentumok az amerikai politikai gondolkodás korai történetéhez.* Debrecen, Multiplex Media – Debrecen University Press.

Adams, John 2000: Az Egyesült Államok alkotmányainak védelme. In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus 1593–1872. Szöveggyűjtemény.* Budapest, Osiris.

Adams, John 2000: Értekezések Daviláról. In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus 1593–1872. Szöveggyűjtemény.* Budapest, Osiris.

Állást foglalok (szerk. nélkül) 1962: *I'll Take My Stand. The South and the Agrarian Tradition by Twelve Southerners.* New York, Harper and Brothers.

Alvis, John E. 2002: The Evolution of Willmoore Kendall' Political Thought. In Alvis, John E. – Murley, John A. (szerk.): *Willmoore Kendall. Maverick of American Conservatives.* Lanham (MD), Lexington Books.

Alvis, John E. – Murley, John A. (szerk.) 2002: *Willmoore Kendall. Maverick of American Conservatives.* Lanham (MD), Lexington Books.

Ambrose, Stephen E. 1993: *Rise to Globalism. American Foreign Policy since 1938* (7th revised edition). New York – London, Penguin.

Anastaplo, George 2002: Willmoore Kendall and Leo Strauss. In Alvis, John E. – Murley, John A. (szerk.): *Willmoore Kendall. Maverick of American Conservatives.* Lanham (MD), Lexington Books.

Arendt, Hannah 1992: *A totalitarizmus gyökerei* (ford. Braun Róbert et al.). Budapest, Európa.

Arendt, Hannah 1995: *Múlt és jövő között* (ford. Módos Magdolna). Budapest, Osiris.

Babbitt, Irving 1919: *Rousseau and Romanticism.* Boston (MA) – New York, Houghton Mifflin.

Babbitt, Irving 1979: *Democracy and Leadership.* Indianapolis (IN), Liberty Classics.

Babbitt, Irving 1986a: *Literature and the American College.* Washington, National Humanities Institute.

Babbitt, Irving 1986b: The Rational Study of Classics. In uő: *Literature and the American College.* Washington, National Humanities Institute.

Babbitt, Irving, 1986c: What is Humanism? In uő: *Literature and the American College.* Washington, National Humanities Institute.

Balázs Zoltán 2003: *A politikai közösség.* Budapest, Osiris.

Balázs Zoltán 2007: *Politikai értékelmélet.* Budapest, L'Harmattan.

Baldacchino, Joseph 2012: The Value-Centered Historicism of Edmund Burke. www.nhinet.org/burke.htm, utolsó letöltés: 2014. február 3.

Balogh László Levente 2011: Isten lefejezése. Utószó A politikai vallásokhoz. *Századvég,* 59. szám, 2011/1.

Barnes, Harry Elmer 1967: William Graham Sumner. Spencerism in American Dress. In uő (szerk.): *An Introduction to the History of Sociology.* Chicago (IL), University of Chicago Press – Phoenix.

Bartlett, Irving H. 1993: *John C. Calhoun: A Biography.* New York, W. W. Norton.

Bennett, John C. 1961: Reinhold Niebuhr's Social Ethics. In Kegley, Charles – Bretall, Robert (szerk.): *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought.* New York, Macmillan.

Bayer József 2003: *A politikai gondolkodás története.* Budapest, Osiris.

Beard, Charles Austin – Beard, Mary Ritter 1927–1948: *The Rise of American Civilization I–IV.* New York, Macmillan.

Beitzinger, Alfons J. 1972: *A History of American Political Thought.* New York, Dodd.

Békés Márton 2006: A reformkonzervativizmus lehetősége. *Kommentár,* 2006/6.

Békés Márton 2008a: *Amerikai neokonzervativizmus. Egy kisiklott ellenforradalom.* Budapest, Századvég.

Békés Márton 2008b: A spontaneitás ideológiája. Konzervatív Hayek-kritika. *Kommentár,* 2008/2.

Békés Márton 2013: Amerikai janicsárok. Amerikai ifjúkonzervatívok 1950-től napjainkig. *Századvég,* 69. szám, 2013/3.

Bell, Daniel (szerk.) 1955: *The New American Right.* New York, Criterion.

Berlin, Isaiah 1990: A szabadság két fogalma. In uő: *Négy esszé a szabadságról* (ford. Erős Ferenc és Berényi Gábor). Budapest, Európa.

Billington, Monroe L. (szerk.) 1969: *The South. A Central Theme?* New York, Holt, Rinehart and Winston.

Bloom, Allan 1994: Rousseau (ford. Tagai Imre). In Strauss, Leo – Cropsey, Joseph: *A politikai filozófia története I–II.* Budapest, Európa.

Bode, Carl 1986: *Mencken.* Baltimore (MD) – London, Johns Hopkins University Press.

Bollobás Enikő 2006: *Az amerikai irodalom története.* Budapest, Osiris.

Bradford, Melvin Eustace 1985: *Remembering Who We Are: Observations of a Southern Conservative.* Athens (GA), University of Georgia Press.

Bramwell, Austin 2001: The Revolt Against the Establishment: God and Man at Yale at Fifty. In Buckley Jr., William F.: *God and Man at Yale* (50th Anniversary Edition). Washington, Regnery Gateway.

Bremer, Francis – Webster, Tom (szerk.) 2006: *Puritans and Puritanism in Europe and America. A Comprehensive Encyclopedia I–II.* Oxford, ABC-CLIO.

Brennan, Stephen – Yarbrough, Stephen 1987: *Irving Babbitt.* Boston (MA), Twayne.

Brown, Charles C. 2002: *Niebuhr and His Age. Reinhold Niebuhr's Prophetic Role and Legacy in the Twentieth Century.* Harrisburg (PA), Trinity Press International.

Brownson Orestes 1990a: The Present State of Society. In Kirk, Russell (szerk.): *Orestes Brownson. Selected Political Essays.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Brownson Orestes 1990b: Socialism and the Church. In Kirk, Russell (szerk.): *Orestes Brownson. Selected Political Essays.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Brownson Orestes 1990c: Liberalism and Socialism. In Kirk, Russell (szerk.): *Orestes Brownson. Selected Political Essays.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Brownson Orestes 1990d: Liberalism and Progress. In Kirk, Russell (szerk.): *Orestes Brownson. Selected Political Essays.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Brownson Orestes 1990e: The Democratic Principle. In Kirk, Russell (szerk.): *Orestes Brownson. Selected Political Essays.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Buckley Jr., William F. 2001: *God and Man at Yale* (50th Anniversary Edition). Washington, Regnery Gateway.

Burke, Edmund 1990: *Töprengések a francia forradalomról* (ford. Kontler László). Budapest, Atlantisz.

Burke, Edmund 2000: Fellebbezés a mai whigektől a régebbiekhez (ford. Babarczy Eszter). In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus 1593–1872. Szöveggyűjtemény.* Budapest, Osiris. 183–232.

Burnham, James 1965: *Suicide of the West. An Essay on the Meaning and Destiny of Liberalism.* London, Jonathan Cape.

Calhoun, Craig (szerk.) 2007: *Sociology in America: A History.* Chicago (IL), Chicago University Press.

Calhoun, John C. 2003a: A Disquisition on Government. In Cheek, H. Lee (szerk.): *John C. Calhoun: Selected Writings and Speeches.* Washington, Regnery.

Calhoun, John C. 2003b: A Discourse on the Constitution and Government of the United States. In Cheek, H. Lee (szerk.): *John C. Calhoun: Selected Writings and Speeches.* Washington, Regnery.

Canovan, Margaret 1981: *Populism.* London, Junction.

Carey, George 2002: Willmoore Kendall and the Doctrine of Majority Rule. In Alvis, John E. – Murley, John A. (szerk.): *Willmoore Kendall. Maverick of American Conservatives.* Lanham (MD), Lexington Books.

Carey, George, 2008: How to Read Willmoore Kendall? First Principles. *ISI Web Journal.* www.firstprinciplesjournal.com/articles.aspx?...2, utolsó letöltés 2013. december 15.

Cash, Wilbur Joseph 1973: *The Mind of the South.* Harmondsworth, Penguin.

Chadwick, Owen 1983: *Newman.* Oxford, Oxford University Press.

Chamberlin, William H. 1963: Conservatism in Evolution. *Modern Age,* 1963/3. (szeptember). http://www.unz.org/Pub/ModernAge-1963q3-00249, utolsó letöltés: 2014. február 6.

Cheek, H. Lee 2001: *Calhoun and Popular Rule. The Political Theory of the Disquisition and Discourse* (5th edition). Columbia (MO), University of Missouri Press.

Cheek, H. Lee (szerk.) 2003: *John C. Calhoun: Selected Writings and Speeches.* Washington, Regnery.

Coit, Margaret L. 1991: John C. Calhoun. *American Portrait.* Columbia (SC), University of South Carolina Press.

Concha Győző 1884: *Újkori alkotmányok I.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.

Conkin, Paul K. 1988: *The Southern Agrarians.* Knoxville (TN), University of Tennessee Press.

Constant, Benjamin 1997: *A régiek és a modernek szabadsága* (vál. Ludassy Mária, ford. Csepeli Réka et al.). Budapest, Atlantisz.

Contosta, David 1980: *Henry Adams and the American Experiment.* Boston (MA), Little, Brown and Company.

Cooper, Barry 1999: *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science.* Columbia (MO) – London, University of Missouri Press.

Cooper, James Fenimore 1969: *The American Democrat. Hints on the Social and Civic Relations of the United States of America* (szerk., előszó Dekker, George – Johnston, Larry). Harmondsworth, Penguin.

Cooper, James Fenimore 1991: *The Notions of the Americans. Picked up by a Travelling Bachelor* (szerk. Williams, Gary). Albany, State University of New York Press.

Cooper, James Fenimore 2000a: *Homeward Bound.* Charlottesville (VA), University of Virginia.

Cooper, James Fenimore 2000b: *The Redskins.* Charlottesville (VA), University of Virginia.

Crunden, Robert M. (szerk.) 1999: *The Superfluous Men. Conservative Critics of American Culture, 1900–1945.* Wilmington (De), ISI.

d'Entrèves, Alexander 1998: A természetjog. In Varga Csaba (szerk.): *Jog és filozófia.* Budapest, Osiris.

Dakin, Arthur Hazard 1960: *Paul Elmer More.* Princeton (NJ), Princeton University Press.

Davidson, Donald 1999: H. L. Mencken. In Crunden, Robert M. (szerk.): *The Superfluous Men. Conservative Critics of American Culture, 1900–1945.* Wilmington (DE), ISI.

Dawidoff, Robert 1992: *The Genteel Tradition and the Sacred Rage. High Culture vs. Democracy in Adams, James and Santayana.* Chapel Hill (NC) – London, University of North Carolina Press.

Devigne, Robert 1994: *Recasting Conservatism. Oakeshott, Strauss and the Response to Postmodernism.* New Haven (CT), Yale University Press.

Dolbeare, Kenneth – Cummings, Michael (szerk.) 2004: *American Political Thought.* Washington, CQ Press.

Domitrovic, Brian 2003: Paul Elmer More: America's Reactionary. *Modern Age,* 45., 2003/4. (ősz).

Dorey, Peter 2011: How Conservatives Explain and Justify Inequality. In uő: *British Conservatism. The Politics and Philosophy of Inequality.* London, Tauris.

Drucker, Peter 1939: *The End of Economic Man. A Study of the New Totalitarianism.* New York, John Day.

Drury, Shadia B. 1997: *Leo Strauss and the American Right.* New York, Palgrave Macmillan.

Dunn, Charles – Woodard, David 1991: *American Conservatism from Burke to Bush.* Lanham (MD) – New York, Madison.

Durant, Will 1943: *A gondolat hősei* (ford. Benedek Marcell). Budapest, Dante Kiadás.

East, John P. 1995: The Conservatism of Affirmation. In Scotchie, Joseph (szerk.): *The Vision of Richard Weaver.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Edwards, Lee 1999: *The Conservative Revolution. The Movement That Remade America.* New York, Free Press.

Edwards, Lee 2010: *William F. Buckley Jr.: The Maker of a Movement.* Wilmington (DE), ISI.

Egedy Gergely 2001: *Konzervativizmus az ezredfordulón.* Budapest, Magyar Szemle Könyvek.

Egedy Gergely 2005: *Brit konzervatív gondolkodás és politika (XIX–XX. század).* Budapest, Századvég.

Egedy, Gergely 2009: Political Conservatism in Post-Communist Hungary. *Problems of Post-Communism.* 56., 2009/3. (május–június).

Egedy Gergely 2011a: Igazságosság kontra állam? Anthony de Jasay államelmélete. *Pro Publico Bono,* 1. évf., 2. különszám.

Egedy Gergely 2011b: Oppenheimer az államról. In Rácz Lajos (szerk.): *Magister Scientiae et Reipublicae. Ünnepi tanulmányok Máthé Gábor tiszteletére 70. születésnapja alkalmából.* Budapest–Pécs, Dialóg Campus.

Egedy, Gergely 2012a: Peter Viereck's View of Metternich's Conservative Internationalism. *West Bohemian Historical Review,* 2., 2012/1.

Egedy, Gergely 2012b: History as the Decline of Community: Nisbet on Modernity. *Romanian Journal of Modern History,* 3., 2012/1.

Egedy, Gergely 2013a: Gottesmord and Modernity: Voegelin on the Order of History. *Romanian Journal of Modern History*, 4., 2013/1.

Egedy Gergely 2013b: A brit örökség védelmében. Kirk Amerika brit kultúrájáról. *Világtörténet,* 35., 2013/4.

Eliot, Thomas Stearns 1964: Tradition and the Individual Talent. In uő: *Selected Essays.* New York, Harcourt, Brace and World.

Eliot, Thomas Stearns 2003: *A kultúra meghatározása: jegyzetlapok* (ford. Lukács Huba). Budapest, Szent István Társulat.

Ferling, John 1992: *John Adams: A Life.* Knoxville (TN), University of Tennessee Press.

Fischer, David Hackett 1989: *Albion's Seed: Four British Folkways in America.* Oxford – New York, Oxford University Press.

Fitzhugh, George 1960a: Sociology for the South. In Wish, Harvey (szerk.): *Ante-Bellum. Writings of George Fitzhugh and Hinton Rowan Helper on Slavery.* New York, Capricorn.

Fitzhugh, George 1960b: Cannibals All! or Slaves without Masters. In Wish, Harvey (szerk.): *Ante-Bellum. Writings of George Fitzhugh and Hinton Rowan Helper on Slavery.* New York, Capricorn.

Freeden, Michael 1998: *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach.* Oxford, Clarendon.

Friedman, Milton 1996: *Kapitalizmus és szabadság* (Rose Friedman közreműködésével, ford. Bősze, Suzanne M.). Budapest, Akadémiai.

Fromm, Erich 1993: *A szeretet művészete* (ford. Várady Szabolcs). Budapest, Háttér.

Fromm, Erich 2010: *Utak egy egészséges társadalom felé* (ford. Szalay Virág). Budapest, Napvilág.

Furet, François 1993: Amerika felfedezése. In Tocqueville, Alexis de: *Az amerikai demokrácia* (ford. Ádám Péter et al.). Budapest, Európa.

Furet, François 1996: *A francia forradalom története* (ford. Pöcz Erzsébet). Budapest, Osiris.

Furet, François 2000: *Egy illúzió múltja. Esszé a 20. század kommunista ideológiájáról* (ford. Mihancsik Zsófia). Budapest, Európa.

Furtwangler, Albert 1984: *The Authority of Publius: A Reading of the Federalist Papers.* Ithaca (NY), Cornell University Press.

Gaston, Paul M. 1970: *The New South Creed. A Study in Southern Mythmaking.* Baton Rouge (LA), Louisiana State University Press.

Genovese, Eugene D. 1967: *The Political Economy of Slavery. Studies in the Economy and Society of the Slave South.* New York, Random House, Vintage.

Genovese, Eugene D. 1994: *The Southern Tradition. The Achievement and Limitations of an American Conservatism.* Cambridge (MA), Harvard University Press.

Genovese, Eugene, D. 1991: *The Slaveholders' Dilemma: Freedom and Progress in Southern Conservative Thought, 1820–1860.* Columbia (SC), University of South Carolina Press.

Gjerde, Jon 2012: *Catholicism and the Shaping of Nineteenth-Century America.* (szerk. Kang, Deborah). Cambridge, Cambridge University Press.

Goldwater, Barry 1960: *The Conscience of a Conservative.* New York, Hillman.

Gottfried, Paul 1993: *The Conservative Movement* (revised edition). New York, Twayne.

Gray, John 1996: *Post-Liberalism. Studies in Political Thought.* London, Routledge.

Grimes, Alan Pendleton 1955: *American Political Thought.* New York, Henry Holt and Company.

Gyurácz Ferenc 1992: A „populizmus"értelmezéseiről. *Hitel,* 5., 1992. szeptember.

Hahner Péter 1998: *Az Egyesült Államok elnökei.* Budapest, Maecenas.

Hamilton, Alexander 1997: Washington elnök úrhoz egy Nemzeti Bank felállításának alkotmányosságáról. In Lévai Csaba (szerk.): *Új rend egy új világban. Dokumentumok az amerikai politikai gondolkodás korai történetéhez.* Debrecen, Multiplex Media – Debrecen University Press.

Hamilton, Alexander – Madison, James – Jay, John 1998: A *föderalista. Értekezések az amerikai alkotmányról* (ford. Balabán Péter). Budapest, Európa.

Hart, Jeffrey Peter 1966: *The American Dissent. A Decade of Modern Conservatism.* Garden City (NY), Doubleday.

Hart, Jeffrey 2007: *The Making of the American Conservative Mind. National Review and its Times.* Wilmington (DE), ISI.

Hartz, Louis 1991: *The Liberal Tradition in America* (2nd HBJ ed.). San Diego – New York – London, Harcourt Brace Jovanovich.

Havard, William – Sullivan, Walter (szerk.) 1982: *A Band of Prophets. The Vanderbilt Agrarians after Fifty Years.* Baton Rouge (LA), Louisiana State University.

Hawthorne, Nathaniel 1973: *Derűvölgy románca* (ford. Vámosi Pál). Budapest, Európa.

Hawthorne, Nathaniel 1979: *A lelkipásztor fekete fátyla* (vál. Gy. Horváth László, ford. Balabán Péter et al.). Budapest, Európa.

Hawthorne, Nathaniel 1983: *A skarlát betű. A hétormú ház* (ford. Bálint György, Kászonyi Ágota). Budapest, Európa.

Hayek, Friedrich A. 1991: *Út a szolgasághoz* (ford. Mezei György). Budapest, Közgazdasági és Jogi.

Hayek, Friedrich A. von 1995: A társadalmi igazságosság atavizmusa. In uő: *Piac és szabadság* (vál. Madarász Aladár, ford. Atkári János, Mezei I. György, Tóth Sándor). Budapest, Közgazdasági és Jogi.

Henrie, Mark C. é. n.: George Fitzhugh. http://www.firstprinciplesjournal.com/articles.aspx?article=880&loc=r, utolsó letöltés: 2014. január 15.

Herrera, Robert A 1999: *Orestes Brownson: A Sign of Contradiction.* Wilmington (DE) ISI.

Hobson, Charles F. 1996: *The Great Chief Justice. John Marshall and the Rule of Law.* Kansas, University Press of Kansas.

Hobson, Fred 1994: Prelude. The Elusive Mencken. In uő: *Mencken: a Life.* Baltimore (MD) – London, The Johns Hopkins University Press.

Hoeveler, J. David 1977: *The New Humanism: A Critique of Modern America, 1900–1940.* Charlottesville (VA), University Press of Virginia.

Hofstadter, Richard 1985: *The American Political Tradition And The Men Who Made it.* New York, Alfred A. Knopf.

Hofstadter, Richard 1992: *Social Darwinism in American Thought.* Boston (MA), Beacon Press (reprint).

Horkay Hörcher Ferenc (szerk., utószó) 1996: *Skót felvilágosodás. Morálfilozófiai szöveggyűjtemény.* Budapest, Osiris.

Horkay Hörcher Ferenc 2002: Bevezetés. In uő (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák.* Budapest, Századvég.

Horkay Hörcher Ferenc 2007: Államrezon és konzervativizmus. *Kommentár,* 2007/6.

Horkay Hörcher Ferenc 2012: Mire való a bölcsészettudomány – válság idején? *Kommentár,* 2012/5.

Huizinga, Johan 1943: Amerikai szellem. In uő: *Válogatott tanulmányok* (vál. Tolnai Gábor, ford. Radnóti Miklós). Budapest, Pharos.

Huntington, Samuel 2005: *Kik vagyunk mi? Az amerikai nemzeti identitás dilemmái* (ford. Szabó László Zsolt). Budapest, Európa.

Husserl, Edmund 1998: *Az európai tudományok válsága I–II.* (ford. Berényi Gábor et al.) Budapest, Atlantisz.

Huyler, Jerome 1995: *Locke in America: The Moral Philosophy of the Founding Era.* Lawrence (KS), University Press of Kansas.

Ickstadt, Heinz 1985: Instructing the American Democrat: Cooper and the Concept of Popular Fiction in Jacksonian America. In Robert Clark (szerk.): *James Fenimore Cooper: New Critical Essays.* London, Vision Press: Barnes and Noble.

Iggers, Georg G. 1988: *A német historizmus* (ford. Gunst Péter, Telegdy Bernát). Budapest, Gondolat.

Jasay, Anthony de 2002: *Az állam* (ford. Orosz István). Budapest, Osiris.

Kammen, Michael (szerk.) 1986: *The Origins of the American Constitution: A Documentary History.* New York – London, Penguin.

Kateb, George 1969: The Majority Principle: Calhoun and His Antecedents. *Political Science Quarterly,* 84., 1969/4. (december).

Kegley, Charles – Bretall, Robert (szerk.) 1961: *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought.* New York, Macmillan.

Kekes, John 2001: *A konzervativizmus ésszerűsége* (ford. Balázs Zoltán). Budapest, Európa.

Kelemen János 2000: *A nyelvfilozófia rövid története Platóntól Humboldtig.* Budapest, Áron.

Kendall, Nellie D. (szerk.) 1971: *Willmoore Kendall Contra Mundum.* New Rochelle (NY), Arlington House.

Kendall, Willmoore 1941: *John Locke and the Doctrine of Majority Rule.* Urbana (IL), University of Illinois Press.

Kendall, Willmoore 1963: *The Conservative Affirmation.* Chicago (IL), Henry Regnery.

Kendall, Willmoore – Carey, George 1995: *The Basic Symbols of the American Political Tradition.* Washington, Catholic University of America Press.

Kirk, Russell 1956: *Prospects for Conservatives.* Chicago (IL), Henry Regnery.

Kirk, Russell 1969: *Enemies of the Permanent Things.* New Rochelle (NY) Arlington House.

Kirk, Russell 1971: *Eliot and His Age: T. S. Eliot's Moral Imagination in the Twentieth Century.* New York, Random House.

Kirk, Russell 1974: *The Roots of American Order.* La Salle (IL), Open Court.

Kirk, Russell 1978: *Decadence and Renewal in the Higher Learning.* South Bend (IN), Gateway.

Kirk, Russell (szerk.) 1982: *The Portable Conservative Reader.* New York – Harmondsworth, London, Penguin.

Kirk, Russell 1990a: *The Conservative Constitution.* Washington, Regnery Gateway.

Kirk, Russell (szerk.) 1990b: *Orestes Brownson. Selected Political Essays.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Kirk, Russell 1993a: *America's British Culture*. New Brunswick (NJ) – London, Transaction.

Kirk, Russell 1993b: *The Politics of Prudence.* Bryn Mawr (PA), ISI.

Kirk, Russell 1996: *Redeeming the Time.* Wilmington (De), ISI.

Kirk, Russell 1997: *Edmund Burke. A Genius Reconsidered* (előszó Scruton, Roger). Wilmington (DE), ISI.

Kirk, Russell 2004: *The American Cause* (szerk. Whitney, Gleaves). Wilmington (DE), ISI.

Kirk, Russell 2008 [1953, reprint]: *The Conservative Mind.* Thousand Oaks (CA), BN Publishing.

Koch, Adrienne – Peden, William (szerk.) 1946: *The Selected Writings of John and John Quincy Adams.* New York, Alfred A. Knopf.

Kodolányi Gyula 1986: Utószó. In Adams, Henry: *Thomas Jefferson első elnöksége, 1801–1805. Fejezetek az Amerikai Egyesült Államok történetéből*

(vál., utószó Kodolányi Gyula, ford. Pap Mária, Kiskun Farkas László, Rakovszky Zsuzsa). Budapest, Európa.

Kodolányi Gyula 2003: *Amerika ideje. Esszék modernizmusról, modernségről.* Debrecen, Magyar Szemle Alapítvány – Kossuth Egyetemi.

Kolko, Gabriel 1963: *The Triumph of Conservatism: a Re-Interpretation of American History, 1900–1916.* New York, Free Press of Glencoe.

Kontler László (szerk.) 2000: *Konzervativizmus 1593–1872. Szöveggyűjtemény.* Budapest, Osiris

Kontler László 2010: Változatok a régi rend témájára. Gondolatok és töredékek a Töprengések német recepciójáról. *Századvég*, 56. szám, 2010/2.

Körösényi András 2005: *Vezér és demokrácia. Politikaelméleti tanulmányok.* Budapest, L'Harmattan.

Körösényi András 2007: A demokratikus elitizmus konszenzusán túl. *Politikatudományi Szemle*, 16., 2007/4.

Kristol, Irving 1999: *Neoconservatism. The Autobiography of an Idea.* Chicago (IL), Elephant Paperbacks.

Kulcsár Kálmán 1978: Utószó. In Sumner, William Graham: *Népszokások* (ford. Félix Pál). Budapest, Gondolat.

Labaree, Leonard Woods 1959: *Conservatism in Early American History.* Ithaca (NY), Great Seal Books – Cornell University Press.

Lambert, Byron (szerk.) 1972: *The Essential Paul Elmer More. A Selection of His Writings.* New Rochelle (NY), Arlington House.

Lánczi András 1999: *Modernség és válság. Leo Strauss politikai filozófiája.* Pallas Stúdió – Attraktor.

Lánczi András 2000: *A XX. század politikai filozófiája.* Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor.

Lánczi András 2002: *Konzervatív kiáltvány.* Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.

Lánczi András 2011: „Biztosan nem pisztisz…". Strauss és Voegelin levelezése, 1934–1964. *Századvég*, 59. szám, 2011/1.

Lányi András 2012: Az ökológia mint politikai filozófia. *Politikatudományi Szemle*, 21., 2012/1.

Lapati, Americo D. 1965: *Orestes A. Brownson.* New York, Twayne.

Lee McClung, Alfred (szerk.) 1980: *Earth-Hunger and Other Essays. William Graham Sumner.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Lévai Csaba (szerk.) 1997: Új rend egy új világban. Dokumentumok az amerikai politikai gondolkodás korai történetéhez. Debrecen, Multiplex Media – Debrecen University Press.

Lévai Csaba 2003: *A republikanizmus-vita. Vita az amerikai forradalom eszmetörténeti hátteréről.* Budapest, L'Harmattan.

Lévai Csaba 2014: Az amerikai és a francia forradalom között. Állandó és változó elemek John Adams politikai gondolkodásában az 1770-es évek végétől az 1790-es évek elejéig. *Századvég*, 71. szám, 2014/1.

Lippmann, Walter 2004: *Public Opinion.* New York, Dover.

Locke, John 1999: *Második értekezés a polgári kormányzatról* (ford. Endreffy Zoltán). Kolozsvár, Polis.

Lukacs, John 1988: *Az Egyesült Államok 20. századi története* (ford. Zala Tamás). Budapest, Gondolat.

Lukacs, John 2008: *Demokrácia és populizmus. Félelem és gyűlölet* (ford. Komáromy Rudolf). Budapest, Európa.

Magyarics Tamás 2008: *Az Amerikai Egyesült Államok története, 1914–1991.* Budapest, Kossuth.

Maine, Henry Sumner 1885: *Popular Government. Four Essays.* London, John Murray.

Majoros István 2006: Bossuet-től Maurras-ig. Megjegyzések a francia konzervativizmusról. In Békés Márton – Majoros István (szerk.): *A hagyomány politikája. Fejezetek a konzervativizmus történetéből.* Budapest, ELTE BTK Történeti Intézet.

Malvasi, Mark G. 1998: Ideas Have Consequences and the Crisis of Modernity. In Smith III, Ted J. (szerk.): *Steps Toward Restoration: The Consequences of Richard Weaver's Ideas.* Wilmington (DE), ISI.

Mándi Tibor 2012: *Ideológia és hagyomány. A politikai tudás problémája az angolszász konzervatív és neokonzervatív politikai gondolkodásban.* Budapest, Századvég.

Mannheim, Karl 1994: *A konzervativizmus* (ford. Kiss Endre). Budapest, Cserépfalvi.

Marcuse, Herbert 1990: *Az egydimenziós ember* (ford. Józsa Péter). Budapest, Kossuth.

McAllister, Ted V. 1996: *Revolt Against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin and the Search for a Postliberal Order.* Lawrence (KS), University Press of Kansas.

McCarthy, Daniel 2010: Willmoore Kendall, Man of the People. In Deutsch, Kenneth L. – Fishman, Ethan (szerk.): *The Dilemmas of American Conservatism.* Lexington (KY), University Press of Kentucky.

McCloskey, Robert Green 1964: *American Conservatism in the Age of Enterprise, 1865–1910.* New York, Harper and Row.

McCormick, John 1987: *George Santayana. A Biography.* New York, Alfred A. Knopf.

McDonald, Cameron Lee 1968: *Western Political Theory.* New York, Harcourt Brace.

McDonald, Wesley W. 2004: *Russell Kirk and the Age of Ideology.* Columbia (MO), University of Missouri Press.

Meacham, Jon 2012: *Thomas Jefferson. The Art of Power.* New York, Random House.

Megadja Gábor 2012: Elitista populizmus vagy populista elitizmus? A tömegek kérdése a modern politikában. *Kommentár,* 2012/4.

Mencken, Henry Louis 1908: *The Philosophy of Friedrich Nietzsche.* Boston (MA), Luce and Company.

Mencken, Henry Louis 1927: *Notes on Democracy.* London, Jonathan Cape.

Mencken, Henry Louis 1928: *A nők védelmében* (ford. Feke Oszkár). Budapest, Révai.

Mencken, Henry Louis 1999: The Need for an Aristocracy. In Crunden, Robert M. (szerk.): *The Superfluous Men. Conservative Critics of American Culture, 1900–1945.* Wilmington (DE), ISI.

Meyer, Frank S. 1960: Freedom, Tradition, Conservatism. *Modern Age,* 1960/4. (december) (http://www.unz.org/Pub/ModernAge-1960q4-00355, utolsó letöltés: 2014. január 10.).

Meyer, Frank S. (szerk.) 1964: *What is Conservatism?* New York, Holt, Rinehart and Winston.

Mezei Balázs 1998: Utószó. In Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága I–II.* (ford. Berényi Gábor et al.) Budapest, Atlantisz.

Mezei Balázs 2011: Lázadás a modernitás ellen: Eric Voegelin és Thomas Molnar. *Századvég*, 59. szám, 2011/1.

Micklethwait, John – Wooldridge, Adrian 2004: *The Right Nation. Conservative Power in America.* New York – London, Penguin.

Middlekauff, Robert 1999: *The Mathers: Three Generations of Puritan Intellectuals, 1596–1728.* Berkeley – Los Angeles (CA), University of California Press.

Mill, John Stuart 1994: *A szabadságról* (ford. Pap Mária). Budapest, Századvég – Readers International.

Miłosz, Czesław 1992: *A rabul ejtett értelem* (ford. Fejér Irén, Murányi Beatrix, Pálfalvi Lajos). Budapest, Európa.

Mingardi, Alberto 2013: *Herbert Spencer.* Major Conservative and Libertarian Thinkers Series. London, Bloomsbury Academic.

Minowitz, Peter 2009: *Straussophobia: Defending Leo Strauss and Straussians against Shadia Drury and Other Accusers.* Lanham (MD), Lexington Books.

Molnár Attila Károly 2000: *Edmund Burke.* Budapest, Századvég.

Molnár Tamás 1996: *Az értelmiség alkonya* (ford. Mezei Balázs). Budapest, Akadémiai.

Molnár Tamás 1999: *Századvégi mérleg* (szerk. Körmendy Zsuzsanna). Budapest, Kairosz.

Molnár Tamás 2002: *Az autoritás és ellenségei* (ford. Ábrahám Zoltán). Budapest, Kairosz.

Montgomery, Marion 1998: Consequences in the Provinces: Ideas Have Consequences Fifty Years After. In Smith III, Ted J. (szerk.): *Steps Toward Restoration: The Consequences of Richard Weaver's Ideas.* Wilmington (DE), ISI.

More, Elmer Paul 1915: *Aristocracy and Justice. Shelburne Essays, Ninth Series.* Boston (MA) – New York, Houghton Mifflin.

More, Paul Elmer 1936: *New Shelburne Essays III.* Princeton (NJ), Princeton University Press.

Morris, Richard B. (szerk.) 1957: *The Basic Ideas of Alexander Hamilton.* New York, Pocket.

Morris, Richard B. 1987: *The Forging of the Union, 1781–1789.* New York, Harper and Row.

Muccigrosso, Robert 2001: *Basic History of American Conservatism.* Malabar (FL), Krieger.

Murphy, Paul V. 2001: *The Rebuke of History. The Southern Agrarians and American Conservative Thought.* Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press.

Muzslay István 1995: *Gazdaság és erkölcs.* A PPKE Hittudományi Karának sorozata, 7. Budapest, Márton Áron.

Nagy Levente 1999: John Locke, a modern jogállam elméletének előfutára. In Locke, John: *Második értekezés a polgári kormányzatról* (ford. Endreffy Zoltán). Kolozsvár, Polis.

Nagy Levente 2005: *A klasszikus szerződéselmélet és szerepe Thomas Hobbes és John Locke filozófiájában* (PhD-disszertáció). Debreceni Egyetem.

Nagy Levente 2011: The Meaning of a Concept: Conservatism. In Doğancan, Özsel (szerk.): *Reflections on Conservatism.* Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.

Nash, George H. 1998: The Influence of Ideas Have Consequences on the Conservative Intellectual Movement in America. In Smith III, Ted J. (szerk.): *Steps Toward Restoration: The Consequences of Richard Weaver's Ideas.* Wilmington (DE), ISI.

Nash, George H. 2002: The Place of Willmore Kendall in American Conservatism. In Alvis, John E. – Murley, John A. (szerk.): *Willmoore Kendall. Maverick of American Conservatives.* Lanham (MD), Lexington Books.

Nash, George H. 2006: *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945.* Wilmington (DE), ISI.

Nevin, Thomas R. 1984: *Irving Babbitt: An Intellectual Study.* Chapel Hill (NS) – London, University of North Carolina Press.

Newman, William 1961: *The Futilitarian Society.* New York, Braziller.

Niebuhr, Reinhold 1932: *Moral Man and Immoral Society.* New York – London, Charles Scribner' Sons.

Niebuhr, Reinhold 1945: *The Children of Light and the Children of Darkness.* London, Nisbet and Company.

Niebuhr, Reinhold 1952: *The Irony of American History.* New York, Charles Scribner's Sons.

Niebuhr, Reinhold 1961: Intellectual Autobiography. In Kegley, Charles – Bretall, Robert (szerk.) 1961: *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought.* New York, Macmillan.

Niebuhr, Reinhold 1996: *The Nature and Destiny of Man.* Louisville (KY), Westminster John Knox Press.

Nisbet, Robert 1971: *The Degradation of Academic Dogma.* New York, Basic.

Nisbet, Robert 1980: *History of the Idea of Progress.* Heinemann, London.

Nisbet, Robert 1982: *Prejudices: A Philosophical Dictionary.* Cambridge (MA), Harvard University Press.

Nisbet, Robert 1988: *The Present Age: Progress and Anarchy in Modern America.* New York, Harper and Row.

Nisbet, Robert 1993: Still Questing. *First Principles, ISI Web Journal,* http://www.firstprinciplesjournal.com/articles.aspx?article=392, utolsó letöltés: 2014. január 30.

Nisbet, Robert 1996: *Konzervativizmus: álom és valóság* (ford. Beck András). Pécs, Tanulmány.

Nisbet, Robert 2000: *Twilight of Authority.* Indianapolis (IN), Liberty Fund.

Nisbet, Robert 2010: *The Quest for Community.* Wilmington (DE), ISI.

Nock, Albert Jay 1943: *The Memoirs of a Superfluous Man.* New York, Harper and Brothers.

Nock, Albert Jay 1973: *Our Enemy, the State* (előszó Grinder, Walter E.). New York, Free Life.

Nock, Albert Jay 1999: Anarchist's Progress. In Crunden, Robert M. (szerk.): *The Superfluous Men. Conservative Critics of American Culture, 1900–1945.* Wilmington (DE), ISI.

Novak, Michael 1994: *A demokratikus kapitalizmus szelleme* (ford. Gieler Gyöngyi). Budapest, General Press.

Nyíri Tamás 1993: *A filozófiai gondolkodás fejlődése* (4. kiadás). Budapest, Szent István Társulat.

Oppenheimer, Franz 1975: *The State.* New York, Free Life.

Országh László 1962: *Az amerikai irodalom a XX. században.* Budapest, Gondolat.

Ortega y Gasset, José é. n.: *A tömegek lázadása* (ford. Puskás Lajos). Budapest, Hindy András.

Owsley, Frank L. 1999: The Pillars of Agrarianism. In Crunden, Robert M. (szerk.): *The Superfluous Men. Conservative Critics of American Culture, 1900–1945.* Wilmington (DE), ISI.

Pangle, Thomas L. (szerk.) 1989: *The Rebirth of Classical Political Rationalism. Essays and Lectures by Leo Strauss.* Chicago (IL), Chicago University Press.

Parrington, Vernon Louis 1954: *Main Currents in American Thought II (1800–1860).* New York, Harcourt, Brace and World.

Pease, Donald E. (szerk.) 1994: *National Identities and Post-Americanist Narratives.* Durham (NC), Duke University Press.

Perman, Michael (szerk.) 1991: *Major Problems in the Civil War and Reconstruction. Documents and Essays.* Lexington (MA), Heath and Company.

Person, James, E. Jr. 1999: *Russell Kirk. A Critical Biography of a Conservative Mind.* Lanham (MD), Madison.

Platón 1984a: Kratülosz. In *Platón összes művei I.* (ford. Szabó Árpád). Európa, Budapest.

Platón 1984b: A szofista. In *Platón összes művei II.* (ford. Kövendi Dénes). Európa, Budapest.

Poggi, Gianfranco 1978: *The Development of the Modern State. A Sociological Introduction.* Stanford (CA), Stanford University Press.

Pollack, Neal (szerk.) 2004: *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America by John Adams.* New York, Akashic.

Popper, Karl Raimund 1989: *A historicizmus nyomorúsága* (ford. Kelemen Tamás). Budapest, Akadémiai.

Popper, Karl Raimund 2001: *A nyitott társadalom és ellenségei* (ford. Szári Péter). Budapest, Balassi.

Prelli, Lawrence 1998: Ideas Have Consequences as a Masterwork of Rhetoric. In Smith III, Ted J. (szerk.): *Steps Toward Restoration: The Consequences of Richard Weaver's Ideas.* Wilmington (DE), ISI.

Putnam, Robert 2000: *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community.* New York, Simon and Schuster.

Rand, Ayn 2009: *Veszett világ* (ford. Kovács Lajos). Pécs, Alexandra.

Reed, John Shelton 1982: For Dixieland: The Sectionalism of I'll Take My Stand. In Havard, William – Sullivan, Walter (szerk.): *A Band of Prophets. The Vanderbilt Agrarians after Fifty Years.* Baton Rouge (LA), Louisiana State University.

Regnery, Henry 1979: *Memoirs of a Dissident Publisher.* New York, Harcourt Brace Jovanovich.

Riedl, Matthias 2011: A modernség mint az eszkaton immanentizációja. Eric Voegelin gnoszticizmustételének kritikai újraértékelése. *Századvég,* 59. szám, 2011/1.

Ripley, B. Randall 1965: Adams, Burke and Eighteenth-Century Conservatism. *Political Science Quarterly,* 80., 1965/2. (június).

Roland, Charles P. 1982: The South of the Agrarians. In Havard, William – Sullivan, Walter (szerk.): *A Band of Prophets. The Vanderbilt Agrarians after Fifty Years.* Baton Rouge (LA), Louisiana State University.

Romsics Gergely 2006: Konzervatív (kon)textusok. *Politikatudományi Szemle,* 15., 2006/1.

Rossiter, Clinton 1962: *Conservatism in America. The Thankless Persuasion.* New York, Vintage.

Rousseau, Jean-Jacques 2001: *A társadalmi szerződés* (ford. Mikó Imre). Bukarest–Kolozsvár, Kriterion.

Rubin Jr., Louis D. 1991: The American South: The Continuity of Self-Definition. In uő (szerk.): *The American South. Portrait of a Culture.* Washington, United States Information Agency, Forum Reader Series.

Russell, Bertrand 1994: *A nyugati filozófia története* (ford. Kovács Mihály). Budapest, Göncöl.

Russello, Gerald 2004: Reagan and Kirk, Two Men Who Made a Movement. Young America's Foundation, június 10. http://old.nationalreview.com/comment/russello200406100854.asp., utolsó letöltés: 2013. december 20.

Russello, Gerald 2010: Russell Kirk. Traditionalist Conservatism in a Postmodern Age. In Deutsch, Kenneth L. – Fishman, Ethan (szerk.): *The*

Dilemmas of American Conservatism. Lexington (KY), University Press of Kentucky.

Ryan, Alan 1995: *John Dewey and the High Tide of American Liberalism.* New York, W. W. Norton.

Ryn, Claes G. 2005: Peter Viereck and Conservatism. In Viereck, Peter: *Conservatism Revisited. The Revolt Against Ideology.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Samuels, Ernest 1989: *Henry Adams.* Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press.

Santayana, George 1920: *The Life of Reason or the Phases of Human Progress, Introduction and Reason in Common Sense.* New York, Scribner's.

Santayana, George 1936: *The Last Puritan.* New York, Scribner's Sons.

Santayana, George 1939: *Egotism in German Philosophy.* London, Dent.

Santayana, George 1940: Apologia pro Mente Sua. In Schilpp, Paul A. (szerk.): *The Philosophy of Santayana.* Evanston–Chicago (IL), Northwestern University.

Santayana, George 1945: *Persons and Places II. The Middle Span.* New York, Charles Scribner's Sons.

Santayana, George 1951: *Dominations and Powers. Reflections on Liberty, Society and Government.* New York, Scribner and Sons.

Santayana, George 1953: *Persons and Places III. My Host the World.* New York, Charles Scribner's Sons.

Santayana, George 1967a: English Liberty in America. In uő: *Character and Opinion in the United States.* New York, W. W. Norton.

Santayana, George 1967b: The Academic Environment. In uő: *Character and Opinion in the United States.* New York, W. W. Norton.

Santayana, George 1968: Alternatives to Liberalism. In uő: *The Birth of Reason and Other Essays* (szerk. Cory, Daniel). New York, Columbia University Press.

Santayana, George 1982: The Irony of Liberalism. In Kirk, Russell (szerk.): *The Portable Conservative Reader.* New York – London, Penguin.

Santayana, George 1995: Az amerikai filozófia finomkodó hagyománya (ford. Beck András). In Beck András (szerk.): *A filozófus az amerikai életben.* Pécs, Tanulmány.

Santayana, George 1999: A Brief History of My Opinions. In Crunden, Robert M. (szerk.): *The Superfluous Men. Conservative Critics of American Culture, 1900–1945.* Wilmington (DE), ISI.

Sartori, Giovanni 1999: *Demokrácia* (ford. Soltész Erzsébet). Budapest, Osiris.

Schabert, Tilo 2011: Eric Voegelin műhelyében. *Századvég,* 59. szám, 2011/1.

Schlesinger, Arthur M. Jr. 1939: *Orestes Brownson. A Pilgrim's Progress.* Boston (MA), Little, Brown and Company.

Schlesinger, Arthur M., Jr. 1949: *The Vital Center. The Politics of Freedom.* Boston (MA), Houghton Mifflin.

Schlesinger, Arthur M. Jr., 2005: Forgetting Reinhold Niebuhr. *New York Times,* szeptember 18.

Schneider, Gregory L. (szerk.) 2003: *Conservatism in America Since 1930. A Reader.* New York, New York University Press.

Scotchie, Joseph (szerk.): *The Vision of Richard Weaver.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Scruton, Roger 1995: Mi a konzervativizmus? In uő: *Mi a konzervativizmus? Válogatott esszék* (szerk. Sunley, Jonathan, ford. Jónás Csaba). Budapest, Osiris.

Scruton, Roger 2002: *A konzervativizmus jelentése* (ford. Szabó Péter). Budapest, Novissima.

Sellers, Charles – May, Henry – McMillen, Neil 1995: *Az Egyesült Államok története* (ford. Hahner Péter). Budapest, Maecenas.

Singer, Irvin 2000: *George Santayana, Literary Philosopher.* New Haven (CT) – London, Yale University Press.

Skidmore, Max J. 1978: *American Political Thought.* New York, St. Martin's.

Skinner, Quentin 1997: Jelentés és megértés az eszmetörténetben. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe.* Pécs, Tanulmány.

Smith III, Ted J. (szerk.) 1998: *Steps Toward Restoration: The Consequences of Richard Weaver's Ideas.* Wilmington (DE), ISI.

Smith, Jean Edward 1998: *John Marshall. Definer of a Nation.* New York, Owl Books, Henry Holt and Company.

Spain, August O. 1951: *The Political Theory of John C. Calhoun*. New York, Bookman Associates.

Spalding, Matthew 2011: *Az amerikai Függetlenségi nyilatkozat és alkotmány alapelvei* (ford. Csonka Judit). Budapest, Common Sense Society – Századvég.

Stanlis, Peter 1958: *Edmund Burke and the Natural Law.* Ann Arbor (MI), University of Michigan Press.

Starr, Harris E. 1925: *William Graham Sumner.* New York, Henry Holt and Company.

Steinfels, Peter 1979: *The Neoconservatives: The Men Who Are Changing America's Politics.* New York, Simon and Schuster.

Stenerson, Douglas C. 1971: *H. L. Mencken. Iconoclast from Baltimore.* Chicago (IL), University of Chicago Press.

Stettner, Edward A. 1993: *Shaping Modern Liberalism. Herbert Croly and Progressive Thought.* Lawrence (KS), Kansas University Press.

Stone, Brad Lowell 2002: *Robert Nisbet.* Wilmington (DE), ISI.

Stone, Brad Lowell 2010: Robert Nisbet and the Conservative Intellectual Tradition. In Deutsch, Kenneth L. – Fishman, Ethan (szerk.): *The Dilemmas of American Conservatism.* Lexington (KY), University Press of Kentucky.

Strauss, Leo 1964: *The City and Man.* Chicago (IL), University of Chicago Press.

Strauss, Leo 1968: *Liberalism, Ancient and Modern.* New York, Basic.

Strauss, Leo 1983: *Studies in Platonic Political Philosophy.* Chicago (IL), University of Chicago Press.

Strauss, Leo 1989a: Progress or Return? In Pangle, Thomas L. (szerk.): *The Rebirth of Classical Political Rationalism. Essays and Lectures by Leo Strauss.* Chicago (IL), Chicago University Press.

Strauss, Leo 1989b: Thucydides: The Meaning of Political History. In Pangle, Thomas L. (szerk.): *The Rebirth of Classical Political Rationalism. Essays and Lectures by Leo Strauss.* Chicago (IL), Chicago University Press.

Strauss, Leo 1989c: On Classical Political Philosophy. In Pangle, Thomas L. (szerk.): *The Rebirth of Classical Political Rationalism. Essays and Lectures by Leo Strauss.* Chicago (IL), Chicago University Press.

Strauss, Leo 1989d: The Problem of Socrates. In Pangle, Thomas L. (szerk.): *The Rebirth of Classical Political Rationalism. Essays and Lectures by Leo Strauss.* Chicago (IL), Chicago University Press.

Strauss, Leo 1994: *Az üldöztetés és az írás művészete* (ford. Lánczi András). Budapest, Atlantisz.

Strauss, Leo 1999: *Természetjog és történelem* (ford. Lánczi András). Pallas Stúdió – Attraktor.

Strauss, Leo – Cropsey, Joseph (szerk.) 1994: *A politikai filozófia története I–II.* Európa, Budapest.

Sumner, William Graham 1883: *What Social Classes Owe to Each Other.* New York, Harper and Brothers.

Sumner, William Graham 1978: *Népszokások* (ford. Félix Pál). Budapest, Gondolat.

Sumner, William Graham 1980a: An Examination of a Noble Sentiment. In Lee McClung, Alfred (szerk.): *Earth-Hunger and Other Essays. William Graham Sumner.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Sumner, William Graham 1980b: Equality. In Lee McClung, Alfred (szerk.): *Earth-Hunger and Other Essays. William Graham Sumner.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Sumner, William Graham 1980c: Liberty and Property. In Lee McClung, Alfred (szerk.): *Earth-Hunger and Other Essays. William Graham Sumner.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Sumner, William Graham 1980d: Social War in Democracy. In Lee McClung, Alfred (szerk.): *Earth-Hunger and Other Essays. William Graham Sumner.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Sumner, William Graham 1980e: The Conflict of Plutocracy and Democracy. In Lee McClung, Alfred (szerk.): *Earth-Hunger and Other Essays. William Graham Sumner.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Sumner, William Graham 1980f: The Power and Beneficence of Capital. In Lee McClung, Alfred (szerk.): *Earth-Hunger and Other Essays. William Graham Sumner.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Sumner, William Graham 1980g: What is Civil Liberty? In Lee McClung, Alfred (szerk.): *Earth-Hunger and Other Essays. William Graham Sumner.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Szántó Konrád 1984*: A katolikus egyház története II.* Budapest, Ecclesia.

Szerb Antal 1942: *A világirodalom története.* Budapest, Révai.

Takács Péter 2011a: *Államtan. Az állam általános sajátosságai.* Budapest, Budapesti Corvinus Egyetem, Közigazgatástudományi Kar, Jogtudományi Tanszék.

Takács Péter 2011b: *Államtan. A modern állam és elmélete.* Budapest, Budapesti Corvinus Egyetem, Közigazgatástudományi Kar, Jogtudományi Tanszék.

Tallár Ferenc 1999: Erkölcs és eszkatológia. Dosztojevszkij etikájáról. In uő: *A szabadság és az európai tradíció.* Budapest, Atlantisz.

Tanenhaus, Sam 1998: *Whittaker Chambers. A Biography.* New York, Random House.

Tate, Allen 1968: The New Provincialism. In uő: *Essays of Four Decades.* Chicago (IL), Swallow.

Tattay Szilárd 2007: A rózsa neve: Ockham. Nominalizmus és természetjog Eco regényében. *Iustum Aequum Salutare,* 3., 2007/2.

Thompson, C. Bradley 1998: *John Adams and the Spirit of Liberty.* Lawrence (KS), University Press of Kansas.

Thompson, Kenneth 1961: The Political Philosophy of Reinhold Niebuhr. In Kegley, Charles – Bretall, Robert (szerk.): *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought.* New York, Macmillan.

Thoreau, Henry David 2008: *A polgári engedetlenség iránti kötelességről* (ford. Szöllősy Klára, Vámosi Pál). Budapest, Fekete Sas.

Thorne, Melvin 1990: *American Conservative Thought Since World War II.* New York, Greenwood.

Tindall, George Brown 1970: *The Emergence of the New South, 1913–1945.* Baton Rouge (LA), Louisiana State University Press – Littlefield Fund For Southern History.

Tocqueville, Alexis de 1993: Az amerikai demokrácia (ford. Ádám Péter et al.). Budapest, Európa.

Trepanier, Lee 2003: The Need for Renewal: Nathaniel Hawthorne's Conservatism. *Modern Age,* 45., 2003/4. (december) (http://www.mmisi.org/ma/45_04/trepanier.pdf, utolsó letöltés: 2014. január 15.).

Trilling, Lionel 1978: *The Liberal Imagination.* New York, Harcourt.

Urbán Aladár 1998: Az Amerikai Egyesült Államok. In Vadász Sándor (szerk.): *19. századi egyetemes történet.* Budapest, Korona.

Vajda Zoltán 1998: Republikanizmus az Amerikai Egyesült Államok 18–19. századi történetében. *Aetas,* 13., 1998/4., 39–68.

Varon, Elizabeth R. 2008: *Disunion! The Coming of the American Civil War, 1789–1859.* Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press.

Veblen, Thorstein 1975: *A dologtalan osztály elmélete* (ford. Berényi Gábor). Budapest, Közgazdasági és Jogi.

Viereck, Peter 1962: *The Unadjusted Man. A New Hero for Americans.* New York, Capricorn.

Viereck, Peter 1965: *Shame and Glory of the Intellectuals. Babbitt Jr. Vs. the Rediscovery of Values.* New York, Capricorn.

Viereck, Peter 1971: Bulwark Against Potential Fascism. In Kraehe, Enno (szerk.): *The Metternich Controversy.* New York, Holt, Rinehart and Winston.

Viereck, Peter 2005: *Conservatism Revisited. The Revolt Against Ideology* (előszó Ryn, Claes G.). New Brunswick (NJ), Transaction.

Vivas, Eliseo 1950: *The Moral and the Ethical Life.* Chicago (IL), University of Chicago Press.

Vivas, Eliseo 1995: The Mind of Richard Weaver. In Scotchie, Joseph (szerk.): *The Vision of Richard Weaver.* New Brunswick (NJ), Transaction.

Voegelin, Eric 1956: *Order and History I. Israel and Revelation.* Baton Rouge (LA), Louisiana State University Press.

Voegelin, Eric 1956–1987: *Order and History I–V.* Baton Rouge (LA), Louisiana State University Press.

Voegelin, Eric 1974: *Order and History IV. The Ecumenic Age.* Baton Rouge (LA), Louisiana State University Press.

Voegelin, Eric 1975a: The Apocalypse of Man: Comte. In Hallowell, John H. (szerk.): *From Enlightenment to Revolution. Eric Voegelin.* Durham (NC), Duke University Press.

Voegelin, Eric 1975b: Inverted Dialectics. In Hallowell, John H. (szerk.): *From Enlightenment to Revolution. Eric Voegelin.* Durham (NC), Duke University Press.

Voegelin, Eric 1987: *The New Science of Politics.* Chicago (IL), University of Chicago Press.

Voegelin, Eric 2000a: Science, Politics, and Gnosticism. In uő: *Modernity Without Restraint. The Collected Works of Eric Voegelin V.* (szerk., előszó Henningsen, Manfred). Columbia (MO) – New York, University of Missouri Press.

Voegelin, Eric 2000b: Ersatz Religion. In uő: *Modernity Without Restraint V. The Collected Works of Eric Voegelin V.* (szerk., előszó Henningsen, Manfred). Columbia (MO) – New York, University of Missouri Press.

Voegelin, Eric 2011: A politikai vallások (ford. Balogh László Levente). *Századvég,* 59. szám, 2011/1.

Weaver, Richard M. 1964: *Visions of Order: The Cultural Crisis of Our Time.* Baton Rouge (LA), Louisiana State University Press.

Weaver, Richard M. 1957: The South and the American Union. In Rubin, Louis D. Jr. – Kilpatrick, James Jackson (szerk.): *The Lasting South: Fourteen Southerners Look at their Home.* Chicago (IL), Henry Regnery.

Weaver, Richard M. 1965: *Life Without Prejudice and Other Essays.* Chicago (IL), Henry Regnery.

Weaver, Richard M. 1984: *Ideas Have Consequences.* Chicago (IL), University of Chicago Press.

Weaver, Richard M. 1989: *The Southern Tradition at Bay: A History of Postbellum Thought.* Washington, Regnery Gateway.

Weber, Max 1995: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* Budapest, Cserépfalvi.

Weil, Simone 2012: *Begyökerezettség. Előhang az emberi lénnyel szembeni kötelességek nyilatkozatához* (ford. Gutbrod Gizella). Budapest, Gondolat.

Williams, Daniel 1961: Niebuhr and Liberalism. In Kegley, Charles – Bretall, Robert (szerk.): *Reinhold Niebuhr. His Religious, Social and Political Thought.* New York, Macmillan.

Wilson, Douglas L. (szerk.) 1967: *The Genteel Tradition. Nine Essays by George Santayana.* Cambridge (MA), Harvard University Press.

Wineapple, Brenda 2003: *Hawthorne: a Life.* New York, Alfred A. Knopf.
Winthrop, John 2004: The Little Speech. In Dolbeare, Kenneth – Cummings, Michael (szerk.): *American Political Thought.* Washington, CQ Press.
Wiser, James L. 2010: Eric Voegelin and American Conservatism. In Deutsch, Kenneth L. – Fishman, Ethan (szerk.): *The Dilemmas of American Conservatism.* Lexington (KY), University Press of Kentucky.
Wish, Harvey (szerk.) 1960: *Ante-Bellum. Writings of George Fitzhugh and Hinton Rowan Helper on Slavery.* New York, Capricorn.
Wood, Gordon S. 2006: *Revolutionary Characters: What Made the Founders Different.* New York, Penguin.
Wreszin, Michael 1972: *The Superfluous Anarchist. Albert Jay Nock.* Providence (RI), Brown University Press.
Young, Fred Douglas 1995: *Richard M. Weaver, 1910–1963. A Life of the Mind.* Columbia (MO), University of Missouri Press.
Ziff, Larzer 1973: *Puritanism in America. A New Culture in a New World.* New York, Viking.
Zinn, Howard 1980: *A People's History of the United States.* New York, Harper and Row.

SZÁZADVÉG Alapítvány

Névmutató

SZÁZADVÉG Alapítvány

A

Acton, Lord 103, 129, 210
Adams, Brooks 180, 191, 479
Adams, Charles Henry 172
Adams, Henry *169–191,* 196, 198, 264, 466, 479
Adams, John 42, *47–61,* 63–66, 71, 79, 98, 150–151, 162, 169, 171, 174–175, 179, 186, 269, 314, 357, 393, 478, 482, 511, 515
Adams, John Quincy 65, 101, 171, 186, 479
Adorno, Theodor 385, 519
Agar, Herbert 289, 349
Almond, Gabriel 258
Alvis, John E. 390, 392–394, 396–398, 403, 406
Ambrose, Stephen E. 353
Anastaplo, George 390
Aquinói (Szent) Tamás 344, 434, 459
Arendt, Hannah 372, 374, 445–446, 462, 486
Arisztotelész 28, 199, 214, 300, 335, 342–344, 417, 421, 431–432, 434, 447, 457, 459, 499
Arnold, Matthew 200

B

Babbitt, Irving *193–230,* 234, 256, 265, 297, 361, 394, 457, 474, 478, 484, 500, 502
Bacon, Francis *201–206,* 211, 213, 343
Bailyn, Bernard 24
Balázs Zoltán 224, 383, 408, 454
Baldacchino, Joseph 426
Balogh László Levente 430, 435
Bancroft, George 66, 177
Barnes, Harry Elmer 155
Bartlett, Irving H. 101
Barton, Bruce 254
Bau, Ferdinand 437
Bayer József 28
Beard, Charles 147
Beard, Mary 147
Beitzinger, Alfons J. 191, 310, 314, 321, 519
Békés Márton 12, 170, 213, 286, 314, 325, 355, 390, 409, 413, 427, 491, 520–521
Bell, Daniel 385, 520
Bellamy, Edward 152
Belloc, Hilaire 182, 289
Bellow, Saul 392
Bennett, John C. 314
Bentham, Jeremy 48, 141, 186, 250, 478, 490, 501

Bergson, Henri 452
Berlin, Isaiah 301
Beyme, Klaus von 432
Billington, Monroe L. 93, 287
Birch, John 371
Bismarck, Otto von 263, 369
Blanshard, Paul 328
Bledsoe, Albert 93
Bloom, Allan 201, 414
Bode, Carl 255–256
Bollobás Enikő 79, 123, 128, 185
Bosworth, David 470
Boucher, Jonathan 26–29
Bozell, Brent 384, 507
Bradford, Melvin Eustace 287, 350
Bramwell, Austin 382
Brecht, Bertolt 374
Brennan, Stephen 197
Breslau, Daniel 155–156
Bretall, Robert 309–310, 314–316
Briand, Aristide 313
Brownson, Orestes A. *121–143,* 464, 479
Bryan, William Jennings 150, 265
Buckley Jr., William 328, *379–388,* 391, 406–407, 448, 473, 475, 505–508, 512, 518–519
Burckhardt, Jacob 180
Burke, Edmund 30–31, 33, 38, 48, 56–57, 74–75, 106, 162, 169, 205, 207–2010, 213, 218–219, 275, 296, 310, 321, 327, 360, 367, 377, 392–393, 414, 420, *421–427,* 453, 459, 475–478, 481–482, 484, 486, 489–490, 493, 497, 503, 516
Burnham, James 353, 355, 389, 398, 507, 520

C

Caesar, Julius 189
Calhoun, Craig 155–156
Calhoun, John C. *89–119,* 208, 279, 394, 478
Caligula 178
Canovan, Margaret 150
Carey, George 392, 394, 396–397, 402
Carlyle, Thomas 96, 132–134, 276, 478
Carnegie, Andrew 148, 151, 238
Carr, Edward Hallett 313
Cash, Wilbur 287
Cauley, Troy J. 275
Chadwick, Owen 141
Chamberlin, William 353, 512
Chambers, Whittaker 354–355
Cheek, H. Lee 102–103, 106, 115, 119
Chesterton, Gilbert K. 289, 349, 492–493
Chodorov, Frank 297, 325, 384, 387, 492
Churchill, Winston 357
Cicero 268, 422
Cleveland, Groover 149
Cohen testvérek 69
Coit, Margaret 101
Colden, Cadwallader 23, 29
Coleridge, Samuel 478
Collingwood, Robin 391
Comte, Auguste 95, 433, 439
Concha Győző 115
Condorcet, Nicolas de 58
Conkin, Paul 272, 282, 290
Constant, Benjamin 406
Contosta, David 171, 174
Coolidge, Calvin 253–254
Cooper, Barry 432, 445
Cooper, James Fenimore *63–88,* 131, 389, 429, 478, 515
Cotton, John 20
Coughlin, Charles 293
Cowley, Malcolm 238
Cram, Ralph Adams 196
Croly, Herbert 195, 294
Cromwell, Oliver 18
Cropsey, Joseph 414
Crunden, Robert M. 290, 302
Cummings, Michael 68

D

d'Entrèves, Alexander 420
Dahl, Robert 399, 401
Dakin, Arthur Hazard 216
Darwin, Charles Robert 153, 156, 181, 188, 189, 256
Davenport, John 20
Davidson, Donald 260,269, 272, 285, 287–290, 332, 350, 387, 376, 494
Davila, Caterino 59
Dawidoff, Robert 172, 241, 251
Dawson, Christopher 494
Debs, Eugene 194
Dekker, George 71, 87
Delbrück, Hans 263
Démokritosz 232
Devigne, Robert 423
Dewey, John 151, 196–197, 215, 217, 277, 294, 487
Disraeli, Benjamin 177, 227, 359, 479
Dixon, Jeremiah 91
Dolbeare, Kenneth 68
Domitrovic, Brian 230
Dorey, Peter 55
Dos Passos, John 355, 496
Douthat, Ross 324
Drucker, Peter 463
Drury, Shadia B. 427
Du Bois, William 194
Dulles, John Foster 354
Dunn, Charles 361, 470
Durant, Will 251
Durkheim, Émile 455

E

East, John P. 335, 348
Eaton, Clement 93
Edison, Thomas Alva 193
Edwards, Lee 379–380, 473
Egedy Gergely 132, 227, 244, 262, 266, 289, 299, 363–364, 389, 430, 454–455, 461, 498, 500
Eisenhower, Dwight D. 324, 354, 356, 387, 506, 508, 517
Eliot, Charles W. 186, 251, 383
Eliot, Thomas Stearns 198, 229, 286, 323, 351, 475, 485, 494
Emerson, Ralph Waldo 123–124, 239
Engels, Friedrich 131
Etzioni, Amitai 471

F

Faulkner, William 323
I. Ferenc császár 369
Ferling, John 47, 51, 56, 60
Fichte, Johann Gottlieb 243, 459
Field, Stephen 164
Filmer, Robert 95–96
Finney, Charles 121
Fiorei Joachim 439, 444
Fischer, David Hackett 17
Fitzgerald, Scott 254, 506
Fitzhugh, George *89–119*
Fitzpatrick, John B. 142
Fleming, Thomas 503, 521
Fletcher, John Gould 272
Fletcher, Robert 67
G. Fodor Gábor 430, 432, 438, 444–445, 448
Ford, Henry 263
Fourier, Charles 122
Franco tábornok 369
Frankfurter, Felix 383
Freeden, Michael 510–511
Friedman, Milton 162, 508–509
Fromm, Erich 315
Frum, David 477
Fuller, Margaret 121
Furet, François 78, 203, 373–374
Furtwangler, Albert 37

G, GY

Galbraith, John Kenneth 451
Gallatin, Albert 175
Gandhi, Mahátma 123
Garibaldi, Giuseppe 187
Garrison, William Lloyd 90, 95
Gaston, Paul M. 275
Genovese, Eugene 90, 97, 280–281, 290
Gentz, Friedrich 367
George, Henry 151
George, Lloyd 207
I. Gergely pápa 138
XVI. Gergely pápa 136
Gilman, Charlotte P. 185
Gilson, Étienne 344
Gjerde, Jon 130
Glazer, Nathan 520
Gobineau, Arthur de 366
Gobineau, Joseph 93
Godkin, Edwin Lawrence 186
Goebbels, Joseph 361
Goethe, Johann Wolfgang von 366
Goldman, Emma 194
Goldwater, Barry 473, 477, *505–521*
Gottfried, Paul 326–328, 354–355, 476, 503, 507, 517, 521
Grady, Henry 275
Grant, Ulysses 149, 177, 188–189
Gray, John 245–246, 248, 325
Grayson, William 93, 96
Greenspan, Alan 326
Grimes, Alan Pendleton 26, 73, 100
Grinder, Walter 297
III. György angol király 24
Gyurácz Ferenc 150

H

Habsburg Ottó 387
Hahner Péter 65, 149, 253
Hallowell, John 327
Hamilton, Alexander 34, 37, 39, 41–42, 44–46, 55, 57, 63, 65, 68, *72–76,* 100, 150, 176, 269, 400
Harding, Warren 253
Harper, William 93
Harrington, James 25
Hart, Jeffrey 386–388, 390, 392, 476, 516, 520
Hartz, Louis 11, 323
Hastings, Warren 426
Havard, William 291
Hawthorne, Nathaniel *121–143,* 441, 479
Hayakawa, Samuel Ichiye 346
Hayek, Friedrich A. von 223, *324–326,* 413
Hazlitt, Henry 325
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 243, 335, 424, 430, 439, 466
Heidegger, Martin 414
Helper, Hinton R. 99
Hemingway, Ernest 215
Henningsen, Manfred 436
Herder, Johann Gottfried von 364
Herrera, Robert A. 129–130, 143
Hiss, Alger 354–355, 373
Hitler, Adolf 249, 356, 372, 384, 433
Hobbes, Thomas 23, 96, 100, 209, 229, 441, 459
Hobson, Charles 67
Hobson, Fred 255, 265, 270–271
Hoeveler, J. David 198
Hofstadter, Richard 33–34, 64, 102, 115, 146, 155–156, 293–295, 323, 385
Hollander, Paul 476
Holmes, George Frederick 95
Hook, Sidney 249
Hoover, Herbert 253, 293
Horkay Hörcher Ferenc 22, 470–471, 501
Horkheimer, Max 519
Horowitz, Irving 476
Hughes, Henry 95
Hugo, Victor 204

Huizinga, Johan 217
Huntington, Samuel 18, 117, 233, 386, 487, 499
Huxley, Aldous 222
Huxley, Thomas 221
Huyler, Jerome 23

I

Ickstadt, Heinz 73

J

Jackson, Andrew *64–66*, 69, 71, 73, 79, 101, 131, 169, 287, 389
Jahn, Friedrich Ludwig 366
II. Jakab angol király 31
James, William 196, 232–233
Jasay, Anthony de (Jászay Antal) 262, 266
Jay, John 37, 39
Jefferson, Thomas 33, 43, 44, 47, 61, 63, *64–66*, 73, 89, 100, 133, 150, 154, 172, *173–177*, 186, 206, 267, 269, 295, 300, 303–304
Johnson, Lyndon B. 507–508, 521
Johnston, Larry 71, 87
Jonas, Hans 437

K

Kafka, Franz 455
Kallen, Horace 233
Kammen, Michael 33
Kant, Immanuel 239
I. Károly angol király 18
Kászonyi Ágota 125
Kateb, George 103
Kegley, Charles 309–310, 314–316
Kekes, John 49–50, 205, 222, 502
Kelemen János 343
Kellogg, Frank B. 313
Kelsen, Hans 429
Kendall, Nellie 395–396, 406
Kendall, Willmoore 328, 334, 380, 384, 387, *389–411*, 459, 474, 484, 509, 512, 516
Kennan, George 353
Kennedy, John Fitzgerald 506–507
Kennedy, Raymond 381
Keynes, John Maynard 294
Kilpatrick, James Jackson 287, 476
Kirk, Russell 22–23, 33, 45, 47–48, 61, 92, 129–130, 146, 171–172, 206–207, 244–246, 321, 327–328, 334, 379, 386–388, 393, 410, 448, 453, 470, *473–504*, 507, 509, 512–517
Kirkland, Edward C. 383
Kissinger, Henry 366
Kline, Henry Blue 272
Koch, Adrienne 47, 56
Kodolányi Gyula 176, 518
Kolko, Gabriel 195
Kontler László 48, 52, 367
Kossuth Lajos 366
Kölcsey Ferenc 162
Körösényi András 54, 397, 401
Kristol, Irving 488–489, 520–521
Kuehnelt-Leddihn, Erik von 328–329, 387
Kulcsár Kálmán 155

L

La Follette, Suzanne 325
Labaree, Leonard Woods 22–23, 26, 29, 32
Lafayette márki 45, 70
Lambert, Byron 228
Lamennais, Hughes Felicité Robert de 135–136, 464
Lánczi András 406, 413, 425, 418–420, 427, 447, 485
Lanier, Lyle H. 272, 277, 288, 291

Lányi András 472
Lapati, Americo D. 129, 131, 142
Laski, Harold 215, 440
Lawrence, William 150
Le Bon, Gustave 261
Lecky, William Edward 307, 479
Lee McClung, Alfred 160, 164
Lenin, Vlagyimir Iljics 249, 433, 440, 459
Lévai Csaba 25, 47–48, 52
X. Leó pápa 178
Lewis, Sinclair 215
Lijphart, Arend 109–110
Lincoln, Abraham 91, 101
Lippmann, Walter 255, 257–258, 265
Lipset, Seymour Martin 385, 520
Locke, John 23–26, 28, 95–96, 100, 377, 377, 391–393, *394–398*, 400, 410
Lolme, Jean Louis de 51
London, Jack 194
Long, Huey P. 293, 448
Lowell, James Russell 170, 327
Lukacs, John 254, 324, 328–329, 506
Lytle, Andrew Nelson 272, 291

M

Macaulay, Thomas Babington 478
Machiavelli, Niccolò 213, 395, 397, 404, 418
Madison, James 34–37, 39–43, 57–58, 60, 63–64, 66, 172–174, 186, 305, 400–401
Magyarics Tamás 253
Maine, Henry 262, 455, 479
Majoros István 369
Mallock, William Hurrell 479
Malvasi, Mark G. 343
Mándi Tibor 417, 489,
Mann, Thomas 435–436, 446
Mannheim, Karl 36, 482
Márai Sándor 375
Marbury, William 66
Marcuse, Herbert 518–519
Maritain, Jacques 344
Marshall, John *63–88*, 175
Marx, Karl 102, 131, 134, 164, 166, 179, 335, 362, 433, 441, 459, 474, 479, 482
Mason, Charles 91
Mather, Cotton 20
Mather, Increase 20
Mather, Richard 20
May, Henry 37, 149, 193, 254, 356, 451
McAllister, Ted 329, 449
McCarran, Patrick Anthony 35
McCarthy, Daniel 389, 401
McCarthy, Joseph *353–378*, 384, 407, 506–507
McCloskey, Robert Green 146, 153, 159, 164, 167
McCormick, John 232–234, 249
McCulloch, James 68
McDonald, Cameron Lee 425
McDonald, Wesley 474, 478, 503
McKinley, William 149, 193
McMillen, Neil May 37, 149, 193, 254, 356, 451
Meacham, Jon 64
Megadja Gábor 389
Mencken, Henry Louis 215, *253–270*, 271, 297
Merton, Robert 248
Metternich, Klemens von *353–378*
Meyer, Frank S. 334, 355, 387, 448, 476, 478, 507
Mezei Balázs 324, 418, 447–449
Michels, Robert 86
Micklethwait, John 507, 519
Middlekauff, Robert 20
Mill, John Stuart 103, 403–405, 489
Miller, Henry 374
Mills, C. Wright 518
Miłosz, Czesław 373
Milton, John 25
Mims, Edwin 273
Mingardi, Alberto 156
Minowitz, Peter 427

Mirabeau, Honoré-Gabriel Riquetti de 2011
Mises, Ludwig von *324–326*, 393, 492
Molnár Attila Károly 31
Molnár Tamás 121, 328–329, 373, 447–449, 452, 476, 503, 512, 514
Molotov, Vjacseszlav Mihajlovics 372
Monroe, James 64
Montesquieu, Charles-Louis de 39, 57, 108
Montgomery, Marion 344
More, Paul Elmer *193–230*, 234, 256, 265, 479, 500
Morgenthau, Hans 313
Morris, Richard B. 37, 43–46
Muccigrosso, Robert 146, 151, 196, 298
Murád szultán 204
Murley, John A. 390, 392–394, 396–398, 403, 406
Murphy, Paul 276, 289,
Mussolini, Benito (Duce) 234, 249, 384
Muzslay István 137

N, NY

Nagy Levente 395, 510
Nagy Sándor 189, 367
Napóleon, Bonaparte 175, 210–211
Nash, George H. 324–325, 327–328, 334, 350, 355, 379, 386–387, 390, 392–394, 398, 403, 457, 508, 517
Nevin, Thomas R. 198, 201–202, 206–207
Newman, Henry 130, 140, 479, 500
Newman, William 474
Niebuhr, Reinhold 295, *309–321*, 356
Nietzsche, Friedrich 194, 200–201, 223–224, 249, 256, 258, 261, 263, 269, 418
Nisbet, Robert 324, 334, *451–472*, 476, 513, 515
Nixon, Herman Clarence 272, 284, 289
Nixon, Richard 477, 506
Nock, Albert Jay *293–308*, 309, 325, 380–381, 457
Norton, Charles Eliot 170
Nott, Josiah 93, 96
Nyíri Tamás 331, 439

O

Oakeshott, Michael 250, 489
Ockham, William 331, 336, 344
Odum, Howard 288
Oppenheimer, Franz 298–299, 301–302
Országh László 255
Ortega y Gasset, José 260–262, 297, 302, 339, 406, 250
Orwell, George 374–375
Osterweis, Rollin 93
Otis, James 25
Owen, Robert 129
Owsley, Frank Lawrence 272, 274, 278, 280–281, 287, 289

P

Paine, Thomas 33
Pangle, Thomas L. 417
Panichas, George 198–199
Parrington, Vernon 70–71, 92, 323
Pease, Donald E. 17
Peck, John 67
Peden, William 47, 56
Peirce, Charles Sanders 196
Perman, Michael 280
Person, James, E. 475, 477–478, 494, 497
Phelps, William Lyon 159
Platón 151, 218, 335, 341, 343–346, 373, 409, 413, 417, 422, 427, 431, 434, 447, 458, 499
Podhoretz, Norman 520
Poggi, Gianfranco 457–458
Pollack, Neal 47
Popper, Karl 335, 403–405, 418

Pound, Ezra 234, 323
Proudhon, Pierre-Joseph 135, 459
Putnam, Robert 469–471

R

Raico, Ralph 508
Rand, Ayn *324–326*, 388, 492
Randolph, John 475. 478
Ransom, John Crowe 272–276, 279, 282, 284–289, 332, 349
Rauschenbusch, Walter 194
Reagan, Ronald 350, 379, 453, 473, 477, 504, 508, 521
Reed, John Shelton 287, 289
Regnery, Henry 475–476, 495
Ribbentrop, Joachim von 372
Riedl, Matthias 444–445
Riesman, David 385, 452
Ripley, George 123
Robespierre, Maximilien de 203, 210
Rock, Virginia 290
Rockefeller, John 148
Roland, Charles P. 273
Romsics Gergely 15
Roosevelt, Franklin Delano 257, *294–296, 305–308*, 353–354, 359, 380, 468, 517
Roosevelt, Theodore 193, 195–196, 206,
Rosenberg házaspár 355
Rossiter, Clinton 36, 45–46, 145, 252, 154, 170, 359
Rothbard, Murray 297–298, 492, 508
Rotterdami Erasmus 367
Rousseau, Jean Jacques 197–198, *201–206*, 207–2011, 213, 214, 216, 225, 361, 396, 401, 403, 406, 420, 459, 464
Royce, Josiah 232
Röpke, Wilhelm 476, 492
Rubin Jr., Louis D. 100, 288
Rusher, William 517
Ruskin, John 180, 276
Russell, Bertrand 233
Russello, Gerald 477, 479, 480
Ryan, Alan 197
Ryn, Claes G. 370–371, 377, 476, 503

S, SZ

Samuels, Ernest 171, 179
Sandel, Michael 471
Sandoz, Ellis 476
Santayana, George 215, 230, *231–253*, 256, 266, 327, 332, 363, 475, 479
Sartori, Giovanni 80, 177, 218, 269, 407
Schabert, Tilo 430
Schindler, Jeanne Heffernan 471
Schlamm, William 386
Schlesinger, Arthur 131, 309–310, 365, 378, 474
Schneider, Gregory L. 492, 506
Schopenhauer, Arthur 171, 200, 338
Schumpeter, Joseph Alois 400–401
Schwarzenberg, Felix zu 369
Scopes, John T. 255, 272
Scott, Walter 77, 92, 474, 478
Scruton, Roger 146, 227, 263–264, 287, 486
Sellers, Charles 37, 149, 193, 254, 356, 451
Seymour, Charles 380, 384
Shaw, George Bernard 256
Sherman, John 148, 165
Sherman, Roger 49
Sherman, William T. 285
Sidney, Algernon 25
Simmel, Georg 429
Sinclair, Upton 194, 215
Singer, Irvin 239
Skidmore, Max 25, 79, 99, 151, 290, 293
Skinner, Quentin 14, 85
Smith, Adam 95
Smith, Jean Edward 66–67,
Smith III, Ted J. 334, 343–344, 350
Spain, August O. 103
Spalding, Matthew 33

Spann, Othmar 429
Spencer, Herbert 156, 181, 300
Starr, Harris E. 155
Stein báró 365, 367
Steinfels, Peter 520
Stenerson, Douglas 258, 260–261, 263–264
Stephen, James Fitzjames 479
Stettner, Edward A. 195
Stevenson, Adlai 354, 387
Stone, Brad Lowell 453, 471–472
Stowe, Harriet Beecher 95
Strauss, Leo 13, 201, 327–328, 335, 350, 373, 379, 390–391, 397, 409–410, *413–427*, 429, 431–432, 434, 447, 449, 484, 501, 512
Stringfellow, Thornton 93
Sullivan, Walter 291
Sumner, William Graham *154–159*, 160–167, 256, 259, 260, 263, 267, 296, 512
Sweezey, Paul Marlor 383
Szántó Konrád 136
Szent Ágoston 335
Szent Pál 141, 367
Szerb Antal 122
Szókratész 205, 222, 346, 405–406, 414, 422
Szolón 223
Sztálin, Joszif Visszarionovics 372

T

Taft, Howard 195
Taft, Robert 354
Takács Péter 298, 458
Tanenhaus, Sam 355
Tate, Allen 272, 281–283, 285–289, 333, 347, 349
Tattay Szilárd 336
Taylor, John 55
Thamus király 341
Thompson, C. Bradley 47
Thompson, Kenneth 311
Thoreau, Henry David 123–124
Thorne, Melvin 511, 514–515
Theuth (Thot) fáraó 341
Tindall, George Brown 273, 287–290
Tocqueville, Alexis de 23, 54, 69, 72, 77, 78, 81, *171–173*, 175, 186, 218, 236, 258, 343, 459, 467, 478–479, 487
Tolsztoj, Lev 151
Tonsor, Stephen 519
Torquemada, Tomás de 382
Tracy, Antoine Destutt de 482
Trepanier, Lee 126
Trilling, Lionel 236, 323
Truman, Harry 353–354, 517
Turgot, Anne-Robert-Jacques 52, 58
Turner, Frederick Jackson 17
Twain, Mark 92, 146

U

Urbán Aladár 37, 91

V

Vajda Zoltán 109
Van Buren, Martin 79
Varon, Elizabeth R. 91
Veblen, Thorstein 161
Viereck, Peter 327–328, *367–378*, 379, 385, 387–388, 393, 407, 474, 512, 515
Villey, Michel 336
Voegelin, Eric 327–328, 335, 346, 350, 373, 397, *429–449*, 482, 497, 512
Voto, Bernard de 376

W

Wade, John Donald 272
Wagner, Robert F. 295
Walzer, Michael 471

Ward, Lester Frank 161
Warren, Robert Penn 272, 283, 291
Washington, Booker T. 194
Washington, George 34, 42–40, 47, 63, 85, 116, 133, 187, 189, 267, 398
Weaver, Richard M. 291, 327, 329, *331–351,* 361, 373, 379, 387, 410, 476, 484, 511–512, 516–517
Weber, Max 21, 91, 283, 416–417, 429, 433–434
Webster, Daniel 101
Webster, Noah 43
Webster, Tom 19
Weil, Simone 485
Wheeler, Harvey 474
Whitman, Walt 184
Whitney, Gleaves 495–496
Wilhelmsen, Frederick 182, 328, 476
Williams, Daniel 316
Wills, Garry 37
Wilson, Douglas L. 236, 239–241
Wilson, Edmund 359
Wilson, Francis 476
Wilson, Larry D. 68
Wilson, Thomas Woodrow 196, 206, 253, 468
Wineapple, Brenda 124
Winthrop, John 20–21
Wiser, James 448
Wish, Harvey 94, 98
Wood, Gordon 54, 427
Woodard, David 361, 470
Wooldridge, Adrian 507, 518
Wreszin, Michael 296
Wrong, Dennis 471

X

Xenophón 414, 417

Y

Yarbrough, Stephen 197
Yeats, William Butler 323
Young, Fred Douglas 332, 346
Young, Start 272

Z

Zinn, Howard 101, 149
Zoll, Donald Atwell 515

SZÁZADVÉG Alapítvány