



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ



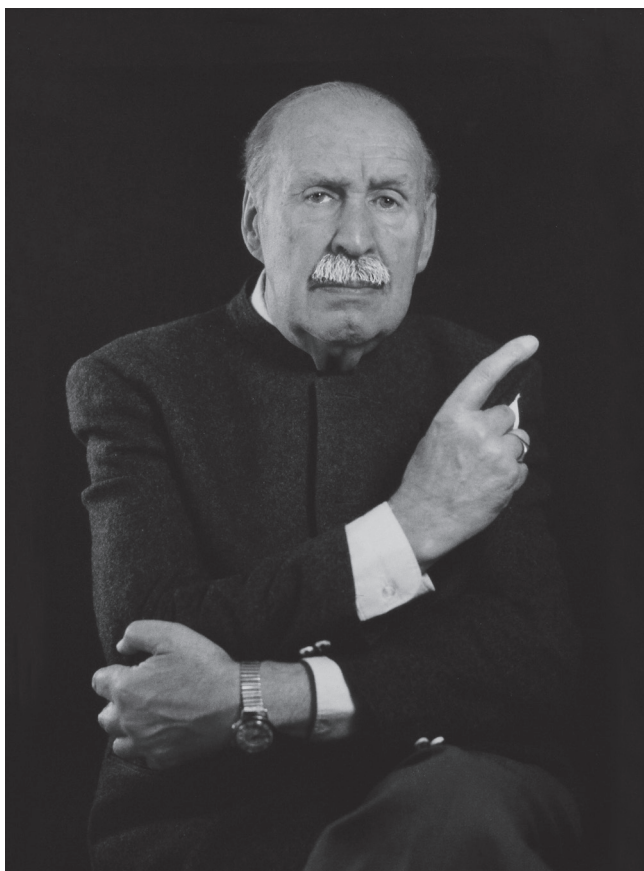
Pető Zoltán

Egy reakciós „liberális” a 20. században

Erik von Kuehnelt-Leddihn politikai filozófiája

Pető Zoltán

Egy reakció „liberális” a 20. században
Erik von Kuehnelt-Leddihn politikai filozófiája



Pető Zoltán

Egy reakciós „liberális” a 20. században

Erik von Kuehnelt-Leddihn
politikai filozófiája



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ

Budapest, 2021

Szerző
Pető Zoltán

Szakmai lektor
Egedy Gergely

A borítón a II. József és Mária Terézia uralkodása idején, 1775-ben,
a bécsi schönbrunni kastély kertjében emelt Gloriette épülete látható

Erik von Kuehnelt-Leddihn portréfotóját a Forschungsinstitut
Brenner-Archiv der Universität Innsbruck engedélyével közöljük

Kiadja a Nemzeti Közszerzői Egyetem
Ludovika Egyetemi Kiadó
A kiadásért felel: Koltay András rektor

Székhely: 1083 Budapest, Ludovika tér 2.
Kapcsolat: kiadvanyok@uni-nke.hu

Felelős szerkesztő: Pordány Katalin
Olvasószerkesztő: Pokorádi Zsófia
Korrektor: György László
Tördelőszerkesztő: Fehér Angéla

Nyomdai kivitelezés: Pátia Nyomda Zrt.
Felelős vezető: Orgován Katalin vezérigazgató

DOI: https://doi.org/10.36250/00964_00

ISBN 978-963-531-588-8 (nyomtatott)
ISBN 978-963-531-590-1 (elektronikus PDF) | ISBN 978-963-531-589-5
(ePub)

© A szerző, 2021
© A kiadó, 2021

Minden jog védve.

Tartalom

Bevezetés	9
Kuehnelt-Leddihn jellegzetes témái	23
Történelemszemlélet és antropológia	23
Az egyenlőség kritikája és az „igazi liberalizmus”	27
Jobboldaliság és baloldaliság – diverzitás és identitás	33
Utópia és ideológia	40
Politika és teológia	46
Konzervativizmus és liberalizmus	53
Kuehnelt-Leddihn és a konzervativizmus	53
A német konzervatív forradalom gondolkodói	57
Az amerikai konzervatívok hatása	64
Liberalizmus: az igazi és az „eretnek”	71
Katolicizmus és/vagy liberalizmus?	80
A totalitarizmus kritikája	87
Szocializmus és kommunizmus	89
A német nemzetiszocializmus (és az olasz fasizmus)	95
Feltárások és homályos pontok	102
A demokrácia kritikája	111
Önkormányzás	124
Tudás és felelősség	131
A demokrácia kuehnelt-leddihni kritikájának lehetséges tanulságai	135
A monarchia védelmében	141
Az elemzés lehetséges tanulságai	157
Konklúzió: Kuehnelt-Leddihn és a modern politikai filozófia	161
Erik von Kuehnelt-Leddihn életrajzi vázlata	179
Felhasznált irodalom	189
Könyvek	189
Cikkek, folyóiratok	196
Online tartalmak	198
Iráttári dokumentumok	199

Vákát

„Egy teljhatalmú fejedelem lehet Nero, mégis
némelykor Titus vagy Marcus Aurelius is. A nép
gyakran Nero, és sohasem Marcus Aurelius.”

*Antoine de Rivarol*¹

„Épp az elveszett ügyek azok, amelyek megmenthet-
ték volna a világot.”

*Gilbert Keith Chesterton*²

„[A]mit most csinálni szeretnénk, az egy Harmadik
Felvilágosodáshoz való hozzájárulás lenne: hogy
felvilágosítsuk azokat, akik felvilágosultnak hiszik
magukat.”

*Erik von Kuehnelt-Leddihn*³

¹ Idézi: Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Liberty or Equality. The Challenge of Our Time*. Caldwell, The Caxton Printers Ltd., 1952. 150.

² Gilbert Keith Chesterton: *What's Wrong With the World?* Lipcse, Tauchnitz Edition, 1910. 40.

³ Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Leftism Revisited. From de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot*. Washington D. C., Regnery-Gateway, 1990. 343.

Vákát

Bevezetés

Liberty or Equality. The Challenge of Our Time című fő művét Kuehnelt-Leddihn a következő gondolatmenettel indítja:

„A »demokrácia« minden győzelme a kontinensen a szabadság félelmetes visszaszorulásával járt együtt. Az 1917-es, 1918-as, 1922-es, 1933-as és 1938-as évek a szabadság láncszerűen bekövetkező vereségei voltak.”⁴

Ahhoz, hogy ennek az első hallásra nem teljesen egyértelmű tézisnek a mélyebb értelmét megvilágíthassuk, hogy fényt deríthessünk rá, miért társítja a szerző az oroszországi, kelet- és közép-európai kommunista forradalmak, az olaszországi fasiszta, a németországi nemzetiszocialista hatalomátvétel vagy éppen az *Anschluss* eseményeit kifejezetten a demokrácia térnyeréséhez, érdemes leásnunk a legalapvetőbb politikai filozófiai kérdésfelvetésekig. El kell gondolkoznunk azon, hogy jelen idő szerint mit is szokás érteni demokrácián és liberalizmuson, szabadságon és egyenlőségen, hogyan vélekedünk a kettő viszonyáról és összefüggéseiről, miként gondolkozunk jobboldaliságról és baloldaliságról, konzervativizmusról, a totalitarizmusok mibenlétéről, a tömegről és az elitről, a népről és annak szuverenitásáról, a legitimitásról, a monarchiáról vagy éppen az államformák permanens egymásba alakulásának lehetőségéről.

Könyvemben Erik Maria Ritter von Kuehnelt-Leddihn műveivel foglalkozom. Az elemzett szövegeken keresztül megpróbálom bemutatni a politikai filozófia (és ezen belül a 20. századi politikai filozófia) legfontosabb eszméire és fogalmaira irányuló kérdéseit és válaszait. Célom nem az, hogy biográfiát írjak, a szövegek értelmezésekor azonban mégis utalni fogok olykor biografikus adatokra, időnként pedig arra a tágabb történeti, kulturális, szociális és politikai kontextusra, amelyben a szerző élt, és amely hatott műveire és gondolkodására.

Kuehnelt-Leddihn neve még jobbára ismeretlenül cseng a hazai olvasókörzség előtt: nemcsak a politológia, a politikai filozófia vagy az eszmetörténet iránt érdeklődő laikusok, hanem gyakran még az ezekkel hivatásszerűen foglalkozók számára is. Ellentétben az olyan, a politika és modernitás immanens összefüggéseit tárgyaló gondolkodókkal, mint Friedrich August von Hayek, Carl Schmitt, Hannah Arendt vagy Leo Strauss, Kuehnelt-Leddihn műveit nem vagy

⁴ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. X.

csak nagyon ritkán elemzik tudományos konferenciákon, szövegei aligha képezik szerves részét a felsőoktatási kánonoknak és tananyagoknak vagy a tudományterületen belüli akadémiai tevékenységnek. A rendkívül szűk konzervatív, katolikus, libertárius és monarchista körökön kívül, amelyek elsősorban ideológiai alapon fogadják el eszméit vagy érdeklődtek nézetei iránt, még nem született róla olyan átfogó értékelés, amely téziseit tudományos és objektív megközelítésben vizsgálná. Alkalmi recenziókon, kritikákon, rövid ismertető írásokon és nekrológokon kívül, amelyek jobbára barátai és legközelebbi munkatársai, néha pedig ideológiai ellenfelei tollából származnak, még nem készült életéről biográfia, sem politikai gondolkodását tárgyaló doktori disszertáció. Mind ez idáig egyetlen teljes művét vagy értekezését sem fordították le magyar nyelvre,⁵ és a hivatkozások száma nemcsak hazánkban, hanem a nemzetközi szakirodalomban sem mondható magasnak.

Joggal merülhet fel a kérdés, vajon minek köszönhető ez a viszonylag csekély érdeklődés Kuehnelt-Leddihn személye és életműve iránt, a halála óta eltelt több mint húsz esztendőben miért nem bővült a róla szóló másodlagos irodalom, miért hallgat róla a kurrens politikafilozófiai diskurzus. Erre a kérdésre többféle lehetséges válasz is adható. Bizonyos, hogy a témák, amelyeket Kuehnelt-Leddihn jobbára boncolgat, kevésbé illenek bele egy a politikai gondolkodás alapkérdései és legsúlyosabb dilemmái iránt kevésbé fogékony közegbe, amely az olyan alapkérdéseket, mint az ideális államforma, gazdasági elmélet vagy politikai rendszer, nem veti fel szívesen. A modernitás elfogadott politikai diskurzusaival provokatívan szembeforduló, olykor valóban „kényelmetlen” és a *Zeitgeist*nek tudatosan ellentmondó kérdésfeltevések kétségkívül sokakban felkelthetik az anakronizmus gyanúját.⁶ Kuehnelt-Leddihn radikális baloldal-ellenessége

⁵ Az egyetlen kivétel egy regény, amely 1933-ban jelent meg magyar nyelven, *Jezsuiták, nyárspolgárok, bolsevikik* címmel. (Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Jezsuiták, nyárspolgárok, bolsevikik*. Ford. Früchtl Ede. Budapest, Pázmány Péter Irodalmi Társaság, 1933.) Három, a *Liberty or Equality*-ből származó részlet Kuehnelt-Leddihtől megjelent saját fordításomban: *A valódi liberalizmus, szabadság vagy egyenlőség: a jelen kihívása és A neotomizmus és az autoritás problémája* címmel. In Pánczél Hegedűs János (szerk.): *Miles Christi Évkönyv MMXIII*. Gyomaendrőd, Templárius Alapítvány, 2013. 83–141.

⁶ „Habár nem kritikátlanul, de vehemensen védte e régi rendet, különösen a Habsburgokat. Ludwig von Misesről azt mondták, hogy a liberalizmus utolsó lovagja volt. Erik von Kuehnelt-Leddihnről azt lehetne mondani, hogy a Habsburg-birodalom utolsó lovagja volt” – írja egyik méltatója. (Jørn K. Baltzersen: If You Can't Fight on Horseback, Continue on Foot. *Farman – LewRockwell.com*, 2007. május 24.)

elidegeníti a baloldali olvasókat, következetes kereszténysége pedig az ateistákat. A paradoxon pedig, hogy Amerikában élő európaiként elsősorban Európához kívánt szólni, mégis inkább Amerikában hallották meg, szintén kevésbé segíti a befogadást.⁷

Egy korai, 1943-as írásában Kuehnelt-Leddihn így foglalja össze politikai hitvallását:

„[...] Nem habozok magamat reakciónak nevezni. Nagyon is büszke vagyok erre a tényre. Nem látok több erényt az ismeretlen jövő iránti vágyakozásban, mint az ismert és kipróbált értékekre való nosztalgikus visszatekintésben. A »reakció« kifejezés, amit használok, nem az ideák egy kifejezett és megváltoztathatatlan készletét takarja. Ez egy szemléletbeli attitűd. Mint reakciós, elvetem és opponálok annak korszaknak a szellemét és irányulásait, amelyben élni vagyok kénytelen, és azt a szellemet szeretném magamban helyreállítani, amely legtökéletesebb kifejeződését a régmúlt korokban nyerte el. Mint becsületes reakciós, természetzerűen elvetem a náciizmust, a kommunizmust, a fasizmust és minden ezekhez kapcsolódó ideológiát, mert józan megfontolások alapján ezek nem mások, mint az úgynevezett demokrácia és csöcselékuralom *reductio ad absurdum*jai. Elvetem a többségi uralom abszurd feltevéseit, a parlamentáris hókuszpókuszot, a Manchester School hamis materialista liberalizmusát és a nagybankok és iparmágnások hamis konzervativizmusát. [...] Nemcsak szeretem a monarchia princípiumát, hanem szeretek mindenkit, aki meg van koronázva. És a koronák összes fajtája közül a legnemesebbnek azt tartom, amely tövisekből áll. [...] Mi, reakciósos (ha tudjuk, ha nem), az angolszász világban mind whigek vagyunk, és a *Magna Chartára* hivatkozunk, amelyet csak a tudatlan kívánság hívhat »demokratikusnak.« [...] Mindenkit tisztetek, aki bátran és őszintén hibás véleményekhez ragaszkodik, ha az a lelkiismeretével egyezik. Végtelenül több tiszteletet tanúsítok egy fanatikus katalán anarchista, egy ortodox zsidó, egy nyakas kálvinista vagy egy extatikus dervis iránt, mint egy humanitárius álliberális iránt, aki titokban csodálja a mindenható államot. [...] Egy igazi reakciós az abszolút hit és az abszolút nagylelkűség embere.”⁸

Kuehnelt-Leddihn elemzéseinek lendülete, azok nem ritkán merész vonalvezetése, kifejezőereje és gondolati tabukat feszegető bátorsága – amely ritkán merült ki csupán a találó megfogalmazásokban – szigorú logikával, enciklopédikus műveltséggel, filozófiai és teológiai jártassággal is párosult. Valami, úgy

⁷ A német nyelvterületről származó recepciót tekintve, a Johann Holzner – Christine Riccabona szerzőpáros Kuehnelt-Leddihnről írt rövid, főként szépirodalmi tevékenységét összegző tanulmánya is inkább az elfeledettség okaira igyekszik fény deríteni, de kevésbé elemzi a szerző politikai filozófiáját. (Johann Holzner – Christine Riccabona: *Der Löwe von Lans. Erik Maria Ritter von Kuehnelt-Leddihn. In Kulturraum Tirol. Literatur-Sprache-Medien*. Innsbruck, Innsbruck University Press, 2009. 121–135.)

⁸ Erik von Kuehnelt-Leddihn (Francis Stuart Campbell álnéven): *Credo of a Reactionary. The American Mercury*, 57. (1943a), 235. 86–87.

tűnik, mégis hiányzott ahhoz, hogy akár olyasféle ismertségre tegyen szert, mint közvetlen kor- és pályatársai közül például Eric Voegelin, Leo Strauss vagy Carl Schmitt. Amerikában és az angolszász világban hatása ma leginkább csak a Rothbard-tanítvány libertárius Hans-Hermann Hoppe és tanítványi körének munkásságában mutatkozik (Hoppe egy műve magyarul is megjelent),⁹ német nyelvterületen leginkább az olyan „újjobboldali” médiumok foglalkoznak vele, mint a Götz Kubitschek által szerkesztett *Sezession*¹⁰ (és Kubitschek kiadója, az *Antaios Verlag*), hazánkban eddig csak Megadja Gábor foglalkozott vele néhány tanulmányban,¹¹ habár a politikatudomány újabban kezdi felfedezni.¹²

Kuehnelt-Leddihn életművének feltárására irányuló kutatásom során nem kevés rosszindulatú és/vagy preconcepciózus értékeléssel találkoztam. Bizonnyos, főként a baloldaltól érkező recenzensek, úgy tűnik, világnézeti ellenszenv alapján vonták kétségbe Kuehnelt-Leddihn szakmai hozzáértését, vagy kritizálták személyeskedő módon. Jellegzetesen ilyen például egy kritikusának Kuehnelt-Leddihn egyik nagymonográfiáját illető rövid ismertetése, aki szerint a szerző, mivel nem becsüli eléggé Marxot, Mussolinit és Hitlert pedig „nagy szocialistáknak” tartja, „otromba propagandát” művel, „és hagyja, hogy előítéletei meghatározzák gondolkodását,” valamint a „szocializmus történetének komoly narratívája” helyett „trivialitásokkal és torzításokkal” foglalkozik.¹³ De hasonlóan negatív hangvételű egy, az amerikai *Catholic News Service*-ben megjelent recenzió is: Barrett McGurn tárgyi tévedéseket és tudatos ferdítéseket is tartalmazó értékelése a szerzőt „gyalázkodással” vádolja „mindazzal szemben, ami baloldali”, és a jobboldaliság következetes felvállalása okán a valóság

⁹ Hans-Hermann Hoppe: *Demokrácia, a bukott bálvány*. Budapest, Ad Librium, 2010. Hoppe a Nevada Egyetem (Las Vegas) professor emeritusa.

¹⁰ A *Sezession* az Institut für Staatspolitik német újjobboldali *think tank* folyóirata. Az intézetet 2000 májusában Götz Kubitschek, Karlheinz Weißmann és Stefan Hanz alapította. A folyóirat kimondott célja a társadalmi-politikai jelenségek jobboldali szemszögből való értékelése. (Sezession: *Konzept*. É. n.)

¹¹ Megadja Gábor: Szabadság vagy demokrácia? Erik von Kuehnelt-Leddihn és Amerika. A baloldali gondolkodás bírálata. In Megadja Gábor: *Az utópia hegemóniája*. Budapest, NKE Szolgáltató Kft., 2014. 23–59.

¹² Nyirkos Tamás két, a közelmúltban megjelent művében hivatkozik rá. (Nyirkos Tamás: *The Tyranny of Majority*. New York, Routledge, 2018b és Nyirkos Tamás: *Politikai teológiák*. Budapest, Typotex, 2018a.)

¹³ Chandra Prakash Bhambhri: Erik von Kuehnelt-Leddihn. Leftism from de Sade and Marx to Hitler and Marcuse. *International Studies*, 14. (1975), 1. 153–154.

komplexitásának „doktrinér” leegyszerűsítésével.¹⁴ Még a konzervatív *Modern Age*-ben is – amelynek Kuehnelt-Leddihn egyébként munkatársa volt – megjelentek véleményem szerint indokolatlanul negatív hangvételű kritikák vele kapcsolatban.¹⁵

Létezik azonban a kiegyensúlyozott hangvételű értékeléseknek egy jóval kisebb csoportja is, amelyből mindenekelőtt kettőt emelnék ki: az egyik Friedrich A. Hayeké, a másik pedig Kolnai Aurélé. Ezek az előbbieknél pontosabb és árnyaltabb elemzést nyújtanak Kuehnelt-Leddihn-ről, habár mind Hayek, mind Kolnai hangsúlyozza, hogy a tézisei néhol bizonyos egyoldalúságokat mutatnak, mindketten felhívják a figyelmet Kuehnelt-Leddihn kérdésfeltevéseinek fontosságára és legfontosabb meglátásainak jogosságára.

Kolnai szerint:

„A szabadság vagy egyenlőség témája nagyon is megfelelő módon tehető meg hanyatló világunk legfontosabb témáinak szimbolikus sűrítésévé; és az sem meglepő, hogy annak egyik leghevesebb kritikus, Kuehnelt-Leddihn, a tisztán látó konzervatív író jelen művét ennek az alapvető megosztásnak a tengelye köré építette.”¹⁶

Ugyanakkor Kolnai azt is hangsúlyozta, hogy Kuehnelt-Leddihn „könyve [a *Liberty or equality – közbevetés P. Z.*] amellet, hogy néhány zseniális

¹⁴ Barrett McGurn: Leftism: From Sade and Marx to Hitler and Marcuse, by Eric Maria von Kuehnelt-Leddihn. *National Catholic News Service*, 1975. augusztus 4. 1–2.

¹⁵ Ezek közül érdemes kiemelni William F. Rickenbackernek a *Modern Age* 1992-es tavaszi kiadásában megjelent írását (Steven Alan Samson és William F. Rickenbacker: Yes, but... *Modern Age*, 34. [1992], 3. 241–248.), amely valószínűleg a Kuehnelt-Leddihn-ről valaha született negatív recenziók között a legrészletesebb, legnegatívabb kicsengésű és egyben a legigazságtalanabb. Rickenbacker érvelése főként azon alapul, hogy Kuehnelt-Leddihn nem bizonyította precízen az összes gondolatmenetét, hanem feltételezésekkel is élt, emellett plagizálással vádolja, valamint helyesírási és hivatkozásokat illető pontatlanságok okán összes tudományos érdemét elvitatja. Kuehnelt-Leddihn egy William F. Buckleynek írt levelében a következőképpen reflektált egy ötletre, amely Rickenbacker esetleges lektori felkérésére irányult: „Ami a (nemek közötti) szerelemtől írt könyvemet illeti, nem hinném, hogy Rickenbacker igazán jó ötlet volna – részben azért, mert nem szeret engem, és részben azért, mert ideológiailag máshol áll, és részben pedig azért, mert biztos, hogy óriási problémái kellettek hogy legyenek a nőkkel!” (Levél William F. Buckleynek. Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Erik Kuehnelt-Leddihn, Kassette 53, „Privatkorrespondenzen”, Buckley, William F.)

¹⁶ Aurel Kolnai: The Fruit of Ideas. Dr von Kuehnelt-Leddihn's Analysis. *The Tablet*, 1952. május 17. 397.

levezetést is tartalmaz,” mégis, a „valódi és gyümölcsöző antitézist” a liberalizmus és a demokrácia közötti ellenségeskedésnek egy erőltetett, mesterséges és féloldalas [*lop-sided*] sémájává torzítja.”¹⁷ Hayek megállapításai Kuehnelt-Leddihn fő művével kapcsolatosan hasonló nyomvonalon haladnak. Szerinte a demokrácia kuehnelt-leddihni kritikája „néhány nagyon erős érvet tartalmaz azokkal szemben, akik a demokráciát önmagáért való célnak tartják”, azonban a szerzőnek nem sikerül világosan megindokolnia, hogy a demokrácia „szükségszerű hátrányai” miért volnának kifejezetten e kormányzási forma és nem pedig az állam céljaival kapcsolatos általános balhitek következményei, amelyek más kormányformák alatt is megjelenhetnek.¹⁸

Kuehnelt-Leddihn alapvető intenciója saját szavaival élve az úgynevezett „felvilágosodottak felvilágosítására” irányult,¹⁹ a *fausses idées claires*,²⁰ vagyis a világos, de hamis gondolatok kritikájára, amelyeket a szerző szerint a tömegek (és a legtöbb értelmiségi is) sokkal könnyebben és szívesebben vállal, mint a valóság komplex és bonyolult struktúráival való szembenézést.²¹ Életműve radikális felvilágosodás- és modernitáskritika.²² Mindenekelőtt a haladáseszmet kérdőjelezte meg, azt a vélekedést, miszerint – Leibniz *Theodiceáját* parafrázálva – a modern világ volna „minden lehetséges világok legjobbjika”, mivel szerinte a francia forradalom a „váltókat” rossz irányba állította.²³ Az 1789-es

¹⁷ Kolnai (1952): i. m.

¹⁸ Friedrich A. Hayek: *Democracy in Europe. The Freeman: Ideas on Liberty*, (1952), október. 66.

¹⁹ Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Konservative Weltsicht als Chance – Entlarvung von Mythen und Klischees*. Aachen, MM, 2010. 17.

²⁰ Kuehnelt-Leddihn Alexis de Tocqueville kifejezésére hivatkozik. Az eredeti francia kiadásban: *Une idée fausse, mais claire et précise, aura toujours plus de puissance dans le monde qu'une idée vraie, mais complexe*. (Alexis de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique*. Bruxelles, Société Belge de Librairie, 1837. 20.)

²¹ Lásd a könyv harmadik mottóját. Kuehnelt-Leddihn alapvető intencióit jól jellemzi az egyik, egyházzal foglalkozó könyvének címe: *Az egyház a korszellemmel szemben – felvilágosítás felvilágosodottak számára* (*Kirche contra Zeitgeist – Aufklärung für Aufgeklärte*).

²² „Ő nem csak a régi világ bajnoka volt. Maga volt a régi világ.” (Baltzersen [2007]: i. m.)

²³ Erre a tézisére utal, a *Rosszul beállított váltók – a vörös fonál/vezérfonál* (Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Die falsch gestellten Weichen: Der rote Faden 1789–1984*. Graz, Ares, 2019), amelyben majdnem hatszáz oldalon keresztül elemzi ezt a folyamatot. A könyv folytatása, a *Konservative Weltsicht als Chance* eredetileg *Die recht gestellten Weichen*, vagyis *A helyes irányba állított / jól beállított váltók* címmel látott napvilágot. (Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Die recht gestellten Weichen – Irrwege, Abwege, Auswege*. Wien, Karolinger, 1989.)

francia forradalom „őskatasztrófáját”²⁴ követően a nyugati civilizáció politikai, társadalmi és világnézeti káoszba zuhant, amelynek félreérthetetlen jele a két további (az 1789-es franciához szorosan kapcsolódó) forradalom: az oroszországi kommunista és a németországi nemzetiszocialista forradalom.²⁵ E tézisben persze még önmagában nem találhatunk túl sok újdonságot. Ha pusztán a 20. század folyamán szép számmal megjelenő modernításkritikákat tekintjük, Ortega y Gasset, Jacob Talmon, Oswald Spengler, Leo Strauss vagy Eric Voegelin munkáiban is találhatók hasonló megállapítások. Mégis úgy vélem, hogy nem fölösleges Kuehnelt-Leddihn műveivel foglalkozni, az általa felvetett megközelítésekkel közelebbről is megismerkedni. Amellett szeretnék érvelni, hogy életműve több figyelmet érdemelne a jelenleginél. Az általa középpontba állított problémák, megfogalmazott kérdések, filozófiai levezetések – akár egyetértünk ezek végkövetkeztetéseivel, akár nem – érdemesek arra, hogy éppúgy a szakmai közeg, mint egy érdeklődő olvasóközönség figyelmére egyaránt igényt tarthassanak. Kuehnelt-Leddihn ugyanis lényeges kérdéseket vetett fel a modernitás mivoltával, az állam természetével, az állam és az egyén viszonyával, az antropológiával, a teológia és a politika relációival vagy politikai fogalmaink használatával és eredetével kapcsolatosan. Eszmei elődei által megfogalmazott problémákat képes volt kreatív és izgalmas módon újrafogalmazni, árnyalni, vagy némely esetben – akár új szempontokból is felvetve – a politikai eszmék tágabb összefüggésrendszerében is értelmezni és elemezni.

Kuehnelt-Leddihn hosszú élete során számos lapnak írt, beleértve a *Chronicles*-t, a *Modern Age*-et, a *Thoughts*-ot, a *Rothbard-Rockwell Report*-ot és a *Catholic World*-öt. Dolgozott az Acton Intézetnek,²⁶ a Mises Intézet segédkutatója

²⁴ Kuehnelt-Leddihn szóhasználata. (Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Weltweite Kirche – Begegnungen und Erfahrungen in 6 Kontinenten 1909-2000*. Stein am Rhein, Christiana, 2000a. 29.)

²⁵ Kuehnelt-Leddihn a náci párt 1933-as hatalomátvételét egyértelműen forradalomként kezeli, még akkor is, ha az tulajdonképpen alkotmányos keretek között ment végbe. Szerinte „[a] 20. század szörnyűségeinek három gyökere: a szellemi restséggel párosult butaság, a gyávaság és a szadiztikus aljassággal párosult irigység [...] az efféle megfontolások nem népszerűek, mivel ma az *antropolátria* – az emberdicsőítés és emberimádás – nagyon is paradox korában élünk”. Lásd: Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Erik Kuehnelt-Leddihn, Kassette 15: *Rechts, wo das Herz schlägt: Beiträge zur dritten Aufklärung: ein Panoptikum für garantiert „unmoderne“ Menschen*. 203. 2 Typoskripte mit Korr., je 210, 47 Bl. (2 Mappen).

²⁶ Az 1990-ben alakult Acton Intézet (Acton Institute for the Study of Religion and Liberty, Grand Rapids, Michigan, Egyesült Államok) amerikai kutató és oktatási tevékenységet folytató intézet (vagy *think tank*) nevét Lord Actonról, a 19. század neves liberális katolikus történésze és társadalomfilozófusa után kapta. Az intézet küldetése saját meghatározása szerint „a szabad

volt,²⁷ bizonyos ideig tagja volt a klasszikus liberális gazdaságfilozófusokat tömörítő Mont Pelerin Társaságnak.²⁸ A legfontosabb politikai filozófiai művei: *The menace of the herd* (Francis Stuart Campbell álnéven, 1943), *Liberty or equality* (1952), *Leftism, from de Sade and Marx to Hitler and Marcuse* (1974), *Die recht gestellten Weichen* (1989).²⁹ Ezek mellett néhány teológiai-vallásfilozófiai művet is írt, mint a *Zwischen Ghetto und Katakombe: von christlicher Existenz heute* (1960), *The timeless christian* (1969), *Kirche und Moderne – moderne Kirche* (1993), *Kirche contra Zeitgeist – Aufklärung für Aufgeklärte* (1997). Szerzője egy sajátos felfogású úti- és történelemkönyvnek (*The intelligent American's guide to Europe* [1979]), és írt egy, az emberi szexualitást és a nemek viszonyait a keresztény teológia szempontjából elemző tanulmányt *Das Rätsel der Liebe* címmel (1976). Több mint ezer oldalas önéletírása mellett (*Weltweite Kirche* [2000]) többé-kevésbé sikeres regényeket is írt. Ezek: *Die Anderen* (1931, Tomislaw Witezovitz álnéven), *Jesuiten, Spießer, Bolschewisten* (1933), *The gates of hell: a historical novel of the present day* (1935), *Night over the East* (1936), *Black banners* (1952), *Moscow* (1979). Mindemellett amatőr festőként és grafikusként műveihez sajátosan groteszk, különös illusztrációkat is készített. Tizenkét nyelven beszélt – köztük magyarul, japánul, héberül és arabul is, még több nyelven olvasott és a klasszikus antik irodalmat eredeti nyelven tudta olvasni.³⁰

és erényes társadalom támogatása, amelyet a vallásos alapelvek tartanak fent és az egyéni szabadság jellemez”. (*About the Acton Institute*. 2010 és Cory Andrews: Acton Institute. In Jeffrey O. Nelson et al. [szerk.]: *American Conservatism: An Encyclopedia*. Wilmington, ISI Books, 2006. 8.)

²⁷ Az 1982-ben alapított Mises Intézet (Ludwig von Mises Institute for Austrian Economics, Auburn, Alabama, Egyesült Államok) nevét Ludwig von Mises, az úgynevezett „osztrák közgazdasági iskola” egyik legjelentősebb személyisége után kapta. Az intézet tevékenysége leginkább az iskola nézeteinek támogatására irányul a közgazdaságtan, a társadalom és politikai filozófia tekintetében. „[T]anítás és kutatás az osztrák közgazdasági iskola, az egyéni szabadság, a tisztességes történelemszemlélet és nemzetközi béke érdekében, Ludwig von Mises és Murray N. Rothbard szellemében.” (*What is the Mises Institute?* É. n.)

²⁸ Az 1947-ben alakult Mont Pelerin Társaság (Mont Pelerin Society) nemzetközi klasszikus liberális szervezet, amelynek alapítói közé tartozott többek között Friedrich von Hayek, Milton Friedman és Karl Popper. A társaság feladatának tekinti, hogy modern felfogásban interpretálja újra a gazdaság klasszikus nyugati teoretikusai által kifejtett elveket.

²⁹ 2010-ben egy új kiadás jelent meg, amelynek címében megjelenik a „konzervatív világnézet” (egy olyan kifejezés, amelyet Kuehnelt-Leddihn magára nézve elutasított): *Konservative Weltsicht als Chance – Entlarvung von Mythen und Klischees*, a tartalom azonban változatlan maradt. A továbbiakban erre a kiadásra fogok hivatkozni. Lásd: Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m.

³⁰ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m.

Szenvedélyes utazóként már 1930–1931-ben járt a Szovjetunióban, az Egyesült Államoknak pedig majdnem az összes tagállamát meglátogatta, és 1957-től kezdve rendszeresen utazott a világ körül, különösen a déli féltekére.³¹

Ifjabb William F. Buckley, a tekintélyes amerikai libertárius-konzervatív folyóirat, a *National Review* alapítója egyenesen „a világ legelbűvölőbb emberének” nevezte,³² az utolsó Habsburg-trónörökös, Magyarország örökös királya, magyar és osztrák királyi herceg, Otto von Habsburg pedig (akivel egész élete során baráti kapcsolatot ápolt) egy interjúbán így fogalmazott: „[...] Ismertem Kuehnelt-Leddiht, a kezdetektől egészen a haláláig. [...] [E]gészen bizonyosan briliáns elme volt, óriási tudással és nagy bátorsággal bíró személy.”³³

Ernst Jünger, német szépiró és gondolkodó – Kuehnelt-Leddihn szerint a legnagyobb német író a 20. században –, akivel szintén baráti kapcsolatot ápolt, naplóiban a következő megjegyzéseket tette vele kapcsolatban:

„Kuehnelt-Leddihn, akár Don Quijote vagy Donoso Cortes, hiábavaló küzdelmet folytat a korszellel ellen. Egyetemes műveltséggel bír, történetileg és logikailag megalapozott. Sok nyelven beszél, beutazta a világ országait. Egy magányos krisztustövös, amely a régi Ausztria talajában gyökerezik. Egy bizonyíték arra, hogy ma nem az iskolák, nem az elitek, hanem már csak a magányosak számítanak.”³⁴

Egy időben Kuehnelt-Leddihn Russell Kirk közeli munkatársa volt, és bírta Ludwig von Mises, Wilhelm Röpké és August von Hayek barátságát is.³⁵ John Lukacs, aki átvette tanszékét a philadelphiai Chestnut Hill College-en, így vélekedik róla halálakor írt nekrológiájában:

³¹ Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Leftism. From de Sade and Marx to Hitler and Marcuse*. New York, Arlington House Publishers, 1974a. 7–8.

³² William F. Buckley: [Erik Ritter von Kuehnelt-Leddihn \(1909–2000\)](#). *Religion & Liberty*, 9. (2000), 5. 3.

³³ Idézi: Baltzersen (2007): i. m. Egy anekdota szerint amikor elterjedt a hír, hogy a főherceg Russel Kirköt tartja a világ legnagyobb élő tudósának, valaki megkérte az Ottóhoz közel álló Kuehnelt-Leddiht, hogy erősítse meg a hírt. A táviratos válasz a következőképpen hangzott: „A válasz: NEM. Önöknek van egy Ausztriából származó fogadott fiuk. Ő áll az első helyen. Am a szerénység nem engedi, hogy megnevezem e személyt. De a barátom, Russell Kirk található a második helyen – ez pedig jó, mivel így annál jobban fog próbálkozni. Erik úr.” Idézi: William F. Campbell: [Erik Ritter von Kuehnelt-Leddihn: A Remembrance](#). *First Principles*, 2008. szeptember.

³⁴ Ernst Jünger: *Siebzig verweht II. Tagebücher 1971–1980*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1981. 213.

³⁵ Campbell (2008): i. m.

„Erik von Kuehnelt-Leddihn (EKL) az egyik legkülönlegesebb volt a most véget érő század közép-európai gondolkodói és írói között. Különleges, széles körű tudása és világnézetének irányultsága miatt, amely különbözött (és különbözik) az olyan híres közép-európai társadalomfilozófusokétól, mint Weber, Spann, Schmitt, Spengler, Heidegger, Popper, Hayek, von Mises, Heer, Habermas. Azonban volt egy közös dolog bennük: a gondolatoknak és azok kifejtésének osztrák-német módja. Ugyanakkor *sui generis* volt: ez egyetlen, de csak egyetlen oka annak, amiért nem kapta meg a széles körű intellektuális elismerést, amelyet megérdemelt volna – a konzervatív körökön kívül (többnyire, ha nem is kizárólagosan Amerikában). [...] Sajnálatos, hogy ennek az erőteljes és művelt gondolkodónak nem volt lehetősége tanítani a nyugati világ további egyetemlein, a feladatai mint újságíró és előadó további korlátozásokat róttak témáinak kiválasztása felé, néha az érveit önismeretlenül voltak, és a definíciói valamiképpen doktrínerek. Az amerikai gondolkodókra és olvasókra való hatása így csak a konzervatívokra korlátozódott. Mindenesetre, az európai (főként germán és latin) kultúráról való tájékozottsága kifinomultabb volt, mint az angol–amerikai civilizációról.”³⁶

Kuehnelt-Leddihn célja bizonyára nem az lehetett, hogy csak azok számára írjon, akik már eleve osztják világnézetét, tudományos, teológiai vagy kulturális preferenciáit. Azonban, mivel mindenekelőtt a katolicizmus iránt elkötelezett gondolkodó volt, és mivel ilyen irányú meggyőződéseit sohasem próbálta meg leplezni, John Lukacsnak igaza lehet abban, hogy azon olvasók részéről, akik világnézetileg nem állnak közel hozzá, olykor nehézkessé válik műveinek akár csak kritikus befogadása is. Olvasásakor mindvégig érdemes szem előtt tartani,

³⁶ John Lukacs: Erik von Kuehnelt-Leddihn: A Memoir. *The Intercollegiate Review*, (2000), ősz. 34–36. John Lukacs – igaz, kissé eltérő értelemben, de – szintén felvállalja és védelmébe veszi a „reakciós” jelzőt. Ahogyan az *Egy eredendő bűnös vallomásai* című munkájában fogalmaz: „Ezen a ponton tehát meg kell védenem a reakciós szót. A reakciós inkább tisztában van a bűn létezésével és az emberi természet lényegi állandóságával, mint a konzervatív (ez utóbbi egyébként nagyon képlekeny jelző, főleg manapság). A reakciós nem mindig ellenzi a változást, és nem veti el mindeztől a haladást. Az állandó haladás eszméjét veti el; azt az eszmét, mely szerint nemcsak az ember anyagi körülményeit lehetne jobbá tenni, hanem a természetét, szellemi és lelki természetét is. Tagadhatatlan, hogy az emberi lét körülményei potenciálisan javíthatók. [...] A reakciós mérlegeli a jellemet, de gyanakvással tekint a propagandára; hazafi, de nem nacionalista; híve a tradícióknak és a konzerválásnak, vagyis a régi állapotok fenntartásának, de nem híve a konzervativizmusnak; őrzi és védi a föld ősi adományait, és fenntartásokkal fogadja a technológia »áldásait«; a történelemben hisz, nem pedig az evolúcióban. Aki a huszadik század második felében reakciós, az minden lehetséges szakmai és társadalmi szempontból hátrányban van. De elkönnyelhet néhány előnyt is, ami a nyugati civilizáció mostani szomorú hanyatlása mellett bizony Isten áldása. A reakciós példának okáért felismeri, hogy az »időszerűvé vált eszme« [...] sokszor fábatkát sem ér. Ez a fajta szkepticizmus persze reakció az eszmék nagyrészt mechanikus és közönséges propagandaeszközökkel való terjesztésére a huszadik században.” (John Lukacs: *Egy eredendő bűnös vallomásai*. Budapest, Európa, 2001. 14–18.)

hogy Kuehnelt-Leddihn, miközben az ateizmus és materializmus vehemens kritikáját is kifejtette, egy mindvégig következetes és filozófiailag is megalapozott teizmus alapján állt.³⁷ A szembenállás élménye, amelyet a kor eszményei és saját hite között tapasztalt, nem ritkán harcias stílusban, olykor offenzív módon jelentkezett.³⁸ Érvei gyakran már megfogalmazásukból adódóan is szinte azonnali határozott állásfoglalásra késztetnek.³⁹ Ezek az érvek – habár Kuehnelt-Leddihn mindig kiemelt figyelmet próbált fordítani a racionális argumentációra, sőt magát több helyütt kifejezetten „racionalistának” nevezte⁴⁰ – gyakran mégsem olyan természetű kiindulópontokon nyugszanak, amelyek pusztán racionális-logikai vagy természettudományos bázisú analízis során eldönthetők lehetnének.⁴¹ Kuehnelt-Leddihn életműve tehát már a „politikai korrektség” általa alkalmazott kritikájából adódóan is számos vitára adhat alkalmat. Ennek ellenére bízom abban, hogy nem lehetetlen vállalkozás téziseit átfogó és kiegyensúlyozott módon értékelni.

Igyekszem figyelembe venni azokat a kritikus, de nem elfogult véleményeket is, amelyek már tanulmányom megírásának kezdetén felhívták a figyelmemet Kuehnelt-Leddihn stílusának bizonyos egyenetlenségeire, a koherenciaproblémákra, a túlságosan tendenciózusnak tűnő megfogalmazásokra vagy a történelmi tények néhol túl szabad kezelésére.⁴² A fejezetek végén magam is megfogalmazok néhány vitapontot és ellenvetést a szerző bizonyos állításaival szemben, a konklúzióban pedig néhány átfogóbb, Kuehnelt-Leddihn gondolkodásának egészét érintő kritikai meglátással is élek. Mindemellett igyekszem felhívni

³⁷ „Azt gondolom mindazonáltal, hogy tartozom annyi őszinteséggel az olvasónak, hogy informáljam kiindulópontom tekintetében és a premissákról, amelyekből kiindulóan dolgozom. Keresztény vagyok [...]” – fogalmaz Kuehnelt-Leddihn a *Leftism*hez írt bevezetésben. (Kuehnelt-Leddihn [1974a]: i. m. 11.)

³⁸ „A harciasság állt hitem középpontjában, most már ugyan nem, de még mindig integrálisan hitemhez tartozik.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 46.)

³⁹ „A »politikai korrektség« iránt csak megvetést tanúsítok, csakúgy, mint a théologie du chien battu (a megvert kutya teológiája iránt) – (Jean Daniélou kardinális kifejezése).” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 9.)

⁴⁰ Lásd például: Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m. 307.

⁴¹ Ilyen például Isten léte vagy a lélek halhatatlansága mint előfeltétel. Amennyiben az olvasó nem hisz Istenben, vagy legalábbis nem tudja a transzcendenciát – akár valamely istenértv racionális megfontolásából adódóan – legalább hipotetikus kiindulópontként tételezni, Kuehnelt-Leddihn érveinek egy része legalábbis bizonyosan hatástalan marad számára.

⁴² Kolnai és Hayek 1952-es recenzióin kívül lásd például Pap Milán: A tömeg mint politikai képtelenség. (Megadja Gábor könyvéről.) *Kommentár*, (2014), 1–2. 164.

a figyelmet a szerző munkásságának fontosságára, téziseit pedig mindenkor igyekszem jóindulattal és korrekt módon vizsgálni, elkerülve az olyan torzításokat, amelyek Kuehnelt-Leddihn eszméit pusztán társadalmi helyzetéből vezetnék le, vagy kizárólag pszichológiai mozgatórugókat keresnének racionálisan kifejtett, filozófiai érvrendszerek mögött.

A források kezelését illetően, mivel Kuehnelt-Leddihn életművének rendszeres tudományos feldolgozása még nem történt meg, hivatkozásaimat elsősorban nem az alig létező másodlagos szakirodalomból, hanem magukból a szövegekből fogom meríteni. Annak a hatalmas anyagnak a minden részletre kiterjedő áttekintése, amelyet Kuehnelt-Leddihn hosszú és rendkívül termékeny élete során felhalmozott – ez 31 könyvből és több száz rövidebb írásból, esszéből, tárcából és újságcikkből áll –, reménytelen vállalkozás volna ezen elemzés keretein belül. Céлом azonban nem Kuehnelt-Leddihn munkásságának historiográfiai vagy forráskritikai áttekintése, hanem eszmevilágába való kritikus bevezetés. Igyekezetemet könnyíti, hogy Kuehnelt-Leddihn előszeretettel hasznosította újra érveit és megfogalmazásait, újraírva és átfogalmazva őket, így ezek ismételtelen feltűnnek a legkülönbözőbb helyeken: a legfontosabb politikaelméleti témáit már írói működésének tulajdonképpen kezdetén majdnem kész formában vetette fel,⁴³ és ezek, egészen 89 éves korában bekövetkezett haláláig,⁴⁴ meglepő konzisztenciát mutatnak. Tekintve, hogy még nem létezik szakmai konszenzus arról, melyek tekinthetők Kuehnelt-Leddihn legfontosabb műveinek, könyvemben csak arra a néhány szövegre fogok koncentrálni, amelyeket gondolati mélységük, az életműben betöltött központi helyzetük, Kuehnelt-Leddihn saját megjegyzései és sejthető szándékai vagy a szerző eszmevilágát, filozófiai forrásait leginkább átfogó voltak miatt a legfontosabbaknak ítélem.⁴⁵ Az angol nyelven elérhető legfontosabb könyvek és cikkek mellett hivatkozni fogok még könyvekre, folyóirat-

⁴³ A legfontosabb politikafilozófiai tézisek legalább már az 1943-as *The Menace of the Herd*ben majdnem készen voltak, a későbbiekben csak ezek finomítása, csiszolása, valamint néhány újabb területre való kiterjesztése történik. Az egyetlen kivétel a kapitalizmus értékelése (lásd később).

⁴⁴ Kuehnelt-Leddihn egészen a halálát megelőző napig dolgozott. Ezzel kapcsolatban lásd: Von Jutta Winckler (Theo Hoffmann): *Der Letzte von gestern. Für Kuehnelt-Leddihn führten alle Wege nach Rom. Junge Freiheit*, (2000), október.

⁴⁵ Ezek a művek: Erik von Kuehnelt-Leddihn (Francis Stuart Campbell): *The Menace of the Herd*. Milwaukee, The Bruce Publishing Co., 1943b; Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m.; Erik von Kuehnelt-Leddihn: *The Timeless Christian*. Chicago, Franciscan Herald, 1969; Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m.; Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Die recht gestellten Weichen – Irrwege, Abwege, Auswege*. Wien, Karolingier, 1989; Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m.

cikkekre, tanulmányokra, esszékre, amelyek jelen idő szerint csak német nyelven olvashatók.⁴⁶ Mivel céljaim szerint nem biográfiát írok, az említett műveket nem kronologikus sorrendben fogom elemezni, hanem annak függvényében hivatkozok rájuk, amennyiben megvilágítják a szerző gondolkozásának karakterét, íveit és hátterét. Célom, hogy ne szakadjanak el túlzottan a szövegektől, miközben szándékaim szerint megvilágítom ezek sajátos helyét a politikai gondolkodás 20. századi alakulásának tágabb kontextusában is.

Szándékom szerint megvizsgálom, hogy Kuehnelt-Leddihn politikai gondolkodása mennyiben illeszthető be a modernitás politikai-filozófiai kritikáinak már ismert világába, és mi az, amiben esetleg a kuehnelt-leddihni gondolkodásmód „többet mondhat” vagy bővítheti a témára való rálátásunkat. Könyvem célkitűzését úgy próbálom megvalósítani, hogy vizsgálat tárgyává teszem, mi lehetett a modernitással határozottan szembeforduló, katolikus politikai gondolkodó viszonya azokhoz a fő társadalomszervezési elvekhez, amelyek a 20. század folyamán feltűntek és eltűntek. Egymást követő fejezetek során fogom megvizsgálni, hogy Kuehnelt-Leddihn hogyan értékelte sajátos nézőpontjából a kommunizmust, a fasizmust, a nemzetiszocializmust, a liberális demokráciát és a monarchiát, illetve külön a demokráciát, a liberalizmust és a konzervativizmust mint politikai doktrínákat és mint megvalósult politikai rendszereket. Ezek a kérdések azért is tűnnek számomra izgalmasnak, mert Kuehnelt-Leddihn élete során – amelynek hossza éppen felöleli a mögöttünk lévő, egymásnak feszülő politikai eszmékben, társadalmi változásokban, soha nem látott háborúkban bővelkedő 20. századot – nemcsak elemezte és kritizálta, hanem testközelbe is került e politikai eszméket megvalósítani igyekvő rezsimek többségével, világutazóként nem csak „íróasztal mellől” tapasztalhatta meg gyakorlati működésüket. Könyvem fő kérdésfeltevésével összhangban igyekszem az elsővel szorosan összefüggő, a vizsgált jelenségek hátterében meghúzódó újabb kérdésfeltevést is megvizsgálni. Ez a kérdés magára a modernitás kritikájára vonatkozik: Kuehnelt-Leddihn példáján keresztül szeretném megvilágítani, hogy milyen lehetőségei voltak a 20. században egy elkötelezett keresztény-katolikus gondolkodó számára a modernitás radikális kritikájának tekintetében.

⁴⁶ Ezek közül a legfontosabb Kuehnelt-Leddihn *Az egyház világszerte* című, több mint ezer oldalas önéletírása. Lásd: Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m.

Vákát

Kuehnelt-Leddihn jellegzetes témái

Történelemszemlélet és antropológia

Kuehnelt-Leddihn teljes gondolkodói pályája során alapelvyszerűen törekedett arra, hogy az általa gyakran emlegetett *Zeitgeisttől* független legyen és maradjon.⁴⁷ Elemzéseiben sehol sem foglalt állást a minduntalan „szükségyszerűként” és „kizárólagosként” feltüntetett alternatívák mellett, miközben – kivételt alig ismerve – alapos kritikával illette az ideológiai struktúrákat, amelyekbe a világ a 20. század folyamán beilleszkedni igyekezett.⁴⁸ Munkáiban kevésbé törekedett a civilizációs, politikai vagy történeti folyamatoknak a pozitivistikus objektivitáselemzés értelmében vett leírására, az ilyen módszerrel szemben éppen-séggel előszeretettel fogalmazott meg „erős értékítéleteket”.⁴⁹ Politikatudományi tanulmányai – irodalmi és esszéisztikus vonásaik mellett – talán éppen ezért sokakban kelthetik azt a benyomást, hogy nem minden tekintetben felelnek meg a „szigorú tudomány” előfeltételeinek,⁵⁰ ez azonban sokkal inkább a választott

⁴⁷ Gyakran és szívesen idézte Pál apostolnak a rómaiakhoz írt levelét, amelyben arra figyelmezteti a keresztényeket, hogy ne illeszkedjenek a kor által kínált sémába. („Fall nicht in das Schema des Aion”, azaz „és ne hasonuljatok a világhoz”). (*Biblia – Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*. Szent István Társulat, 2018. Róm 12,2.) (Kuehnelt-Leddihn az *Aiónt* többnyire azonosította a „korszellemmel” [*Zeitgeist*]). Ahogyan egyik méltatója, Roland Baader írja róla: „Bizonyos dolgok az angol történész Lord Actonra emlékeztetnek benne, ő is egy átfogóan művelt autodidakta tudós volt, sok nyelvben jártas, és egy szilárd katolikus hit alapján állt. [...] Ezek olyan állami vagy politikai intézményektől független és ideológiailag is teljesen független elmék, akik szembe mernek menni a mindenkori korszellemmel, és nem állnak az »akinek a kenyerét eszem, annak dalát éneklek« vagy a karrieraspektusok kényszere alatt.” (Roland Baader: Előszó. In Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 10.)

⁴⁸ Egy helyütt megemlíti, hogy első amerikai állását éppenséggel a demokrácia kritikája miatt vesztette el. „Egyszer csak elbocsájtottak az egyetemről szemeszter végén, 1938. január 31-én: tájékozódnom kellett volna róla, hogy mi az, amit egy amerikai professzor megtehet, és mi az, amit nem: egy teljes bűnlajstromom volt, amelyben a demokrácia radikális kritikája számított az egyiknek.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 114.)

⁴⁹ Vagyis olyanokat, amelyeket Max Weber és az őt követők szembeállítottak az úgynevezett „tényítéletekkel”.

⁵⁰ Max Weber: A tudomány mint hivatás. In Max Weber: *Tanulmányok*. Budapest, Osiris, 1998. 155.

formából következik, mint a szerzői elemzések tudományos megalapozottságának hiányosságából.

Nem lehet kérdéses persze, hogy Kuehnelt-Leddihnt gyakran vezette apologetikus szándék, szembehelyezkedés a francia felvilágosodást követően felerősödött szekularista, materialista és vallásellenes ideológiai tendenciákkal. Sajátos megközelítésben védelmezett egy a történelem és a társadalom anyagi valóságán túlmutató, isteni transzcendencián nyugvó világképet – és vele egy a pusztán materiális szükségletekre vonatkozóan magasabb, nem hedonista értelemben vett szabadságfogalmat –, miközben azt a filozófiai, politikai és társadalmi valóságot, amit számára a modernitás iránya jelzett, alapjaiban összeegyeztethetetlennek tartotta katolikus kereszténységének alapelveivel. Kíméletlenül támadta a haladáshitét, amelyet demagóg eltévelyedésként, valamint „álvallásként” értékelt.⁵¹

Végigélve csaknem a teljes „rövid 20. századot”, amely az I. világháború borzalmas katasztrófájától a II. világháború még nagyobb tragédiáján át a hidegháború végéig tartott,⁵² úgy értékelte, hogy a francia felvilágosodás, majd a 19. század végének „nietzschei ígérete”, vagyis „minden érték átértékelésének” programja megvalósulni látszik, csak éppen negatív előjellel. Mindez a hamisítás és az értékvesztés érzetét keltette fel benne,⁵³ ezért állást foglalt minden olyan új irányzattal szemben, amely az I. világháború kataklizmája után forrongó és megroppant világ politikai-ideológiai szakadékaiból előtörni készült: szembehelyezkedett a kommunizmussal, a nemzetiszocializmussal, a fasizmussal, de a szerinte hamis alternatívát ígérő messianisztikus demokratizmussal, amelyet néhol egyszerűen csak „wilsonizmusnak” nevezett.⁵⁴

Egy elképzelt politikai-ideológiai „koordináta-rendszerben” gyakran olyan, egymástól akár rendkívül távol elhelyezhető gondolkodókra hivatkozott pozitív előjellel, mint amilyen az általa „jobboldali anarchistának” tekintett Proudhon,⁵⁵

⁵¹ „Az istentelen ember számára a »haladás« a legnagyobb vigasztaló. Ennek a fétisnek a főpapjai a politológusok, a természettudósok és a technikusok triársa – ők ajándékoztak meg minket a szép huszadik századdal.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 524.)

⁵² Vö. A „hosszú 19. századra” vonatkozó történelmi nézetekkel.

⁵³ „Az 1918/19-es tanév a borzalmas összeomlás a monarchia vége és a legújabb kor második felének kezdete, amikor a francia forradalom négy örököse, a demokrácia, a nemzeti és a nemzetközi szocializmus, mint felhergelt kutyák egymásnak estek, hogy a mi kulturális örökségünket [*unsere Kulturerbe*] majdnem teljesen megsemmisítsék.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 25.)

⁵⁴ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 157.

⁵⁵ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 121–124.

a klasszikus republikanizmus hagyományvonalába illesztett John Adams,⁵⁶ a „liberális antidemokrata” Tocqueville,⁵⁷ avagy a politikai-szociális és vallási hanyatlás megállításával szemben még a diktatúra eszközét is megengedő spanyol katolikus államférfi, Donoso Cortés.⁵⁸ A demokratikussal szemben egy arisztokratikus államforma védelmét Kuehnelt-Leddihn az „igazi liberalizmus” és a „vegyes kormányzás” (*regimen mixtum*) elképzelésével társította.⁵⁹

Mélységesen szkeptikus volt az emberi természet optimista értékelése kapcsán. Hogy ez a pesszimizmus mennyire eredeztethető sajátos lelki alkatából, az ember lényegével kapcsolatos prekonceptiókból, teológiai meggyőződésekből vagy az empirikus tapasztalatokból, nehéz volna megítélni, mindenesetre tény, hogy már kora gyermekkorában alapvető benyomást tettek rá a széthulló Osztrák–Magyar Monarchia végnapjaiban az általa becstelenségként, árulás-ként és/vagy gyávaságként értékelt helyzetek és emberi viszonyok.⁶⁰ Későbbi tapasztalatai nyomán is meglehetősen pesszimizmus alakult ki benne az emberi lény morális (és részben intellektuális) természete kapcsán, amelyet helyenként megpróbált szentírásmagyarázati alapokra fektetni⁶¹ és az ember üdvtörténeti értelemben bűnbeesett és bűnre hajlamos természeteként értékelni.⁶² A „nemes vadember” rousseau-i mítoszával vitatkozva jelentette ki, hogy a „természetes

⁵⁶ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 66–68.

⁵⁷ „Tocqueville egy valódi szabadelvű és legitimista.” Lásd: Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Democracy's Road to Tyranny. The Freeman: Ideas on Liberty*, 38. (1988), 5. 174–178.

⁵⁸ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 17.

⁵⁹ A „regimen mixtum” gondolata a középkori – főként tomista/késő skolasztikus – politikai gondolkodásban kiemelt szerepet játszott. Az úgynevezett „vegyes alkotmány” koncepcióját azonban elsősorban Polübiosz nevéhez szokás kötni, aki a kifejezést a Római Köztársaság alkotmányára alkalmazta, azonban a koncepció visszavezethető egészen Plátón *Az állam*, illetve a *Törvények* című művéig („a második legjobb” állam alkotmánya), illetve Arisztotelész *Politikájában* felállított politeia koncepciójához. (Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Gondolat, 1994. 2. könyv; Plátón: *Az állam*. Ford. János István. Szeged, Lazi Bt., 2001. 8. könyv. 256–289 és Plátón: *Törvények*. Ford. Bolonyai Gábor et al. Budapest, Atlantisz, 2008. 98–117.)

⁶⁰ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 25–28.

⁶¹ E tekintetben nem ritkán Szent Ágostont idézi: „Az ember értelme már gyerekkortól fogva hajlik a gonoszra.” Lásd: Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 28. Vö. Szent Ágoston: *Vallomások*. Ford. Városi István. Budapest, Gondolat, 1987. II. könyv, I. fejezet; és *Biblia* (2018): i. m. Ter 8,21.

⁶² Gyakran elsőszeretettel idézte George Bernanos, a nagy francia katolikus regényíró szavait az emberi természettel kapcsolatban, amelyek szerint: az „Emberiség szót szűgyen nélkül csak akkor veheti a szájára, ha ezt a hősökre és a szentekre érti, amíg a többiek mint slejm maradnak hátra”. (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 29.) „Ezt minden összeomlásnál, vereségnél, forradalomnál megerősítve láttam” – teszi hozzá Kuehnelt-Leddihn. (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 29.)

ember” egy *monstrum*, és az emberi kultúrák csak akkor pozitívák, ha tudatosan vagy öntudatlanul a keresztény ideálokra törekednek, mivel „csak egy lényegi kereszténységgel átítatott kultúra és civilizáció képes valamennyire formába önteni vagy megfékezni az emberi természetet”.⁶³ Határozottan elvetette a fejlődélméletet nemcsak a társadalmi fejlődés, hanem az emberi lény biológiai eredetének vonatkozásában is.⁶⁴ „Egy keresztény természetesen nem lehet darwinista – írja –, aki az ember keletkezését a véletlenek egy végtelen sorozatára vezeti vissza.”⁶⁵ Beszélt azonban egyfajta linearitásról, amely Krisztus eljövételétől az Utolsó Ítéletig tart, és specifikusan keresztény szemlélet a pogány vagy archaikus keleti kultúrák ciklicitására, időbeli ciklusokra épülő szemléletével szemben. Ez a linearitás azonban nem vagy nem egyértelműen fejlődés, hanem az Istentől való eredés és a Hozzá való visszatérés története.⁶⁶

Amellett, hogy elutasította a darwinizmust, nem fogadta el a naiv kreacionizmust sem – e vonatkozásban elsősorban Pierre Lecomte du Noüy francia biológusra (és filozófusra) hivatkozott, aki az úgynevezett „telefinalizmus”⁶⁷ elméletét fogalmazta meg a *Human destiny*-ben és más könyveiben.⁶⁸ Mivel Kuehnelt-Leddihn az ember eredetével kapcsolatban kizárta a tisztán biológiai-materiális eredetet, az ember spirituális – teremtett – eredete mellett foglalt állást: így lehetővé vált számára, hogy a morális és intellektuális tökéletlenséget vagy korlátozottságot az Istentől való morális, metafizikai és – racionálisan meg nem ragadható módon – „fizikai” eltávolodással magyarázza.

Mivel emberképében meghatározó szerepet játszott egyrészt a felvilágosodás racionális-szekuláris emberével, másrészt Rousseau „nemes vademberével” való szembefordulás, nem meglepő, hogy tarthatatlannak bélyegezte azokat az elveket, amelyek az emberi természet alapvető jóságát vagy legalábbis javítha-

⁶³ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 15.

⁶⁴ „Az evolúció darwinisztikus magyarázata a keresztény számára elfogadhatatlan, és tudományosan is túlhaladt.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 540.)

⁶⁵ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 144.

⁶⁶ Ez a kép véleményem szerint Kuehnelt-Leddihnnél értelmezési zavarra adhat okot, és meglehetősen problematikus – nem véletlen, hogy éppen ehhez kapcsolhatók filozófiai világképének legkevésbé koherens elemei. A fejlődéseszmé problémájára, annak a keresztény történetfilozófiában/üdv történetben betöltött szerepére és annak Kuehnelt-Leddihn értelmezésére az utolsó fejezetben – a *Konklúzió*-ban – hosszabban visszatérek.

⁶⁷ Az evolúció teleologikus és teisztikusan vezérelt magyarázata.

⁶⁸ „Pierre Lecomte du Noüy – aki biológusként nyerte vissza a hitét – meg volt győződve róla, hogy az egész teremtés az emberért lett megalkotva, és az emberben érte el tetőpontját – ez rendkívül felvilágosító volt számomra.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 144.)

tóságát feltételezve főként a baloldalhoz tartozó eszmeáramlatokban és politikai filozófiákban jelentek meg.

Az egyenlőség kritikája és az „igazi liberalizmus”

Kuehnelt-Leddihn legfontosabb, egész életművén végigvonuló témája az egyenlőségeszme radikális kritikája volt, szűkebb értelemben pedig a liberális demokrácia és a „totalitárius demokrácia”⁶⁹ kritikája. Az egyenlőség eszméjét mindekenélőtt a szabadság nevében vonta kérdőre. A szabadságnak a renddel vagy az autoritással szembeni ilyen előtérbe helyezése pedig sokkal inkább a liberális, mint a konzervatív eszmerendszer sajátja.

Kuehnelt-Leddihn a fentiek szellemében magát sohasem tartotta konzervatívnak, ezzel szemben kifejezetten liberálisnak nevezte: az általa alkalmazott sajátos liberalizmusdefiníció azonban magyarázatra szorul.⁷⁰ Hangsúlyozta, hogy liberalizmusa „jobboldali liberalizmus”,⁷¹ és ez a liberalizmus egyben az „igazi liberalizmus” definíciós alapját jelenti.⁷² Úgy vélte, hogy az eredeti liberalizmus az arisztokratikus szabadságeszménynek és a „körkörös időben” gondolkodó antik pogány világgal szakító, a Személy valóságát, a szabad akaratot hangsúlyozó keresztény történelemfilozófia örököse. A liberalizmus szerinte – eredetileg – a szabadság és a nagylelkűség arisztokratikus szellemével (*liberalitas*) függött össze. Ez az eredeti liberalizmus vett aztán baloldali fordulatot a 19. század második felében: ettől kezdve a liberalizmust nagyobb részben meghamisították, a modern, baloldali liberalizmus pedig javarészt az eredeti eszme paródiája, amely jogtalanul vindikálja magának a „liberális” nevet.⁷³ A fordulat oka – legkésőbb John Stuart Mill után – mindenekelőtt a modern egyenlőségeszme behatolása a liberalizmusba, az egyenlőségeszme pedig Kuehnelt-Leddihn szerint

⁶⁹ Eredetileg Jacob Talmon kifejezése, amelyet a nemzetiszocialista, a fasiszta és a szovjet-kommunista rendszerek kapcsán alkotott meg. (Jacob Talmon: *The Origins of Totalitarian Democracy*. Lond., Mercury Books, 1952. 38–50.)

⁷⁰ Kuehnelt-Leddihn sajátos liberalizmusértelmezését és -elemzését bővebben a *Konzervativizmus és liberalizmus* című fejezetben nyújtom.

⁷¹ Georg Alois Oblinger: Ein „katholischer, rechtsradikaler Liberaler”. Zum 100. Geburtstag von Erik von Kuehnelt-Leddihn. *Sezession*, (2009), június. 39.

⁷² Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 387.

⁷³ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 206.

a szabadságra leselkedő legnagyobb és legalattomosabb veszély.⁷⁴ Ez a forszírozott egyenlőségeszme volt az, ami szerint az egyrészt hipotetikus, másrészt pedig utópisztikus egyenlőség nevében először felszámolja, majd több részletben és többféle módon megszünteti a szabadságot.

Az egyenlőségeszme kritikájának kifejtése közben felhasználta az 1789-es francia forradalommal és utóhatásaival szemben kritikus politikai-filozófiai reflexió néhány jellegzetes toposzát, amelyet a szabadság szemszögéből főként Benjamin Constant és Tocqueville, az autoritás oldaláról pedig főként Burke és de Maistre vetettek fel, miközben hatással voltak rá a 20. századi tömeg- és elitelméletek: Ortega y Gasset és Gustave Le Bon elemzései.

Kuehnelt-Leddihn a fentebb említett szerzők közül egyértelműen Tocqueville-hoz állt legközelebb. Úgy tűnik, hogy a francia gondolkodó már számos lényegi kérdésfeltevést megelőlegezte, mind a történelemfilozófiai kibontakozáselmélet, mind a demokrácia lehetséges veszélyei kapcsán. Az 1789-es francia forradalom értelmezői és kritikusai közül talán ő mutatott rá a legélesebb hangsúllyal, hogy a forradalom jelensége mögött az „egyenlőség növekedése” áll: valami, aminek a természetét még nem ismerjük, de jelei világosan megragadhatók a történelem mozgásaiban. Mindez felismerhető a „létfeltételek kiegyenlítődésekben”.⁷⁵ *A régi rend és a forradalom* című művében Tocqueville azt is fejtegette, hogy „amit a forradalom nem megdöntött, hanem tökéletesített, az a kormányzati gyámkodásnak nevezett tevékenység”,⁷⁶ eközben élete vége felé egyre kétségesebbnek tűnt számára, hogy a demokrácia valamiféle „nagyobb szabadságba” vagy „igazibb létezésbe” vezetné az emberiséget. A demokratikus korokban, szerintem egy „lágú és jóindulatú zsarnokság égisze alatt” az emberek csupán az anyagi dolgokkal törődnek, az erényes polgárság lehanyaglik, a társadalmat

⁷⁴ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 202–227.

⁷⁵ „Az egyenlőség növekedése ugyanis egyetemes, tartós, független az emberi szándékoktól.” (Alexis de Tocqueville: *Az amerikai demokrácia*. Ford. Ádám Péter – Frémer Jusstina – Kiss Zsuzsa – Martonyi Éva. Budapest, Európa, 1993. 590.)

⁷⁶ „A régi rend idején [amelyet Tocqueville sokkal inkább a mai kora modern periódusra, és nem a szó szoros értelmében vett középkorra értett – *közbevetés P. Z.*], akárcsak napjainkban, nem volt Franciaországban város, falu, község, de még egyetlen apró tanya sem, akárcsak kórház, üzem, kolostor vagy kollégium, amely függetlenül intézhette volna saját ügyeit, vagy függetlenül rendelkezhetett volna saját javairól. Akkoriban, akárcsak manapság, a kormányzat gyámság alá vont minden franciát [...]” (Alexis de Tocqueville: *A régi rend és a forradalom*. Ford. Hahner Péter. Budapest, Atlantisz, 1994. 38.)

pedig arisztokrácia híján a rovarszerűvé válás, a szellemtelen pragmatizmus, utilitarizmus és elgépiesedés veszélye fenyegeti.⁷⁷

Tocqueville ezen témái voltak azok, amelyek Kuehnelt-Leddiht az egyenlőség kritikájának vonatkozásában elsősorban inspirálták és érdekelték, és ezeket bontogatta tovább saját életművének kifejtése közben. Ide köthető következtetése is, amelyről fő műve, a *Liberty or Equality* a címét kölcsönözte: a szabadság és egyenlőség a forradalmi gondolkozás várakozásaival ellentétben biztosan nem egyeztethetők össze egymással. Az egalitarizmus, ha a többség uralmát (vagy pontosítsunk: a többségre hivatkozó demagógokét) nem korlátozzuk megfelelő fékek és ellensúlyok révén, valamilyen formában óhatatlanul meg fogja semmisíteni a szabadságot. Ezt a nézetet Kuehnelt-Leddihn a reformáció, az angol, a francia vagy az orosz forradalom történetében éppúgy megerősítve látta, mint a 20. századi totalitarizmusokéban: a forradalmi folyamat a kiinduló állapothoz viszonyítva végül is mindig nagyobb zsarnokságot hoz létre. Tocqueville tézisével teljes egyetértésben, azt mintegy tovább szöve és a 20. századra alkalmazva mondta ki: a modernitásban a szabadság hiányáról éppen azért beszélhetünk, mert a korábbi hierarchiákat a kora modern királyi abszolutizmusok, majd az egymást követő demokratikus forradalmak felszámolták, miközben a szétrombolt struktúrák helyén keletkezett vákuumot a szabadság szelleme helyett a weberi „bürokratikus autoritás” mindenható benyomulása töltötte be. A modern állami bürokrácia mindenfajta közbülső testületi, rendi, tartományi és egyéb szabadságot felszámolt egyrésztől egy parlamentáris népszuverenitás alapján kinyilatkoztatott egyenlőség nevében, másrésztől pedig az antihierarchikus-nivelláló totalitarizmus révén, és e folyamatok gyümölcseként a modern világban – miközben valóságos dicshimnuszokat költenek róla, és hivatalos ideológia rangjára emelik – valójában minden korábbi állapotnál kevesebb a szabadság.

A modernitás kurrens fázisának egyik fő szimbóluma (és egyben szimp-tómája) az ipari nagyváros – írja a *The Menace of the Herd*-ben. A *megapolis* túlkomplikált technológiai struktúrája a törvények, szabályozások, korlátozások,

⁷⁷ „A jövő árnyai közül elég tisztán kiolvasható három nagy igazság. Az első: kortársainkat egy remélhetőleg szabályozható és mérsékelhető, de legyőzhetetlen erő ragadja magával, amely olykor lágyan, máskor rohanvást az arisztokrácia megsemmisítésére kényszeríti őket. A második: a világ valamennyi társadalma közül azok tudnak majd a legnehezebben megszabadulni az önkényes kormányzattól, amelyekben nincs már arisztokrácia, és nem is lehet többé. Végül a harmadik: a zsarnokság éppen az efféle társadalmakban fejtheti ki a legrombolóbban hatását.” (Tocqueville [1994]: i. m. 38.)

ellenőrzések végtelen sokaságát igényli, ami gyakran a mélységi dimenzióban avatkozik bele az egyén magánszférájába.

„Ezek a szükségszerű korlátozások, amelyeket a haladás illúziójáért fizettünk: gyakorlatilag mindenhez regisztráció, engedély és így tovább szükséges, ezért a technológiai fejlődés a felszabadt helyett végül is inkább korlátoz, a függésnek akár korábban nem látott, szélsőséges állapotait is létrehozva. Egy modern munkavállaló minél több technikai eszközt birtokol, annál inkább az ezekkel járó függések kiszolgáltatottja, vagyis annál kevésbé szabad.”⁷⁸

Oswald Spenglerhez hasonlóan ő is különbséget tett civilizáció és kultúra között.⁷⁹ Míg az előbbi szerinte az „egyenlőség”, addig az utóbbi a „szabadság” jegyében áll. Az előbbi termékei materiálisak (sínek, fogászati kellékek stb.), ideális terepe a nagyváros, míg az utóbbiak spirituálisak és személyes jellegűek (festészet, költészet, filozófia), amit a „vidék” jelenít meg.⁸⁰ A modernitás a hangsúlyt a civilizációra helyezi, amelynek elsődleges célja a kényelem megteremtése, a szenvedés és a heroikus önmeghaladással egybekötött erőfeszítés elkerülése. A premodern kultúra viszont mindig személyes, „kreatív diverzitás”, miközben a modern civilizációt még az állatok is értékelhetik: „egy macska sohasem lesz képes különbséget tenni két művészeti alkotás között, de egy központi fűtéses szobát még értékelhet.”⁸¹

Kuehnelt-Leddihn figyelme természetesen kiterjedt a gazdaság területére is. Pályájának kezdetén a kapitalizmussal határozottan szembehelyezkedett. A *The Menace of the Herd*-ben kifejtett gondolatai nagymértékben emlékeztetnek a polgár- és „burzsoá”-ellenes, nemesi, „romantikus antikapitalizmusnak” a 19. század első felében megjelenő toposzaira,⁸² amit kontinentális részről már a Burke *Töprengések a francia forradalomról* című művében megfogalmazott gondolatokat kommentáló Friedrich von Gentz, majd Adam Müller és Justus Möser, de Bonald és de Maistre is megfogalmaztak, a szigetországban pedig Coleridge, Wordsworth és Carlyle, később pedig T. S. Eliot és – bizonyos tekin-

⁷⁸ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 58.

⁷⁹ Oswald Spengler: *A Nyugat alkonya*. Ford. Juhász Anikó – Csejtei Dezső. Budapest, Európa, 1995. 62–67.

⁸⁰ „Különbséget kell tennünk a kultúra és a civilizáció között: van katolikus építészeti stílus, de nincsenek katolikus biciklitípusok.” Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 8.

⁸¹ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 59.

⁸² Egedy Gergely: *Brit konzervatív gondolkodás és politika*. Budapest, Századvég, 2005. 29–31, 167–189.

tetben – G. K. Chesterton folytattak. Kuehnelt-Leddihn ebben a fontos korai művében még egyenesen azt állította, hogy a szocializmus nem más, mint államkapitalizmus, és mindkettő a „harmadik rend”, a civilizáció fegyvere az arisztokratikus kultúra elleni harcban, a kapitalizmus és a szocializmus harca pedig egyszerűen nem más, mint „frakcióküzdelem”.⁸³

A *The Menace of the Herd*ben kidomborította a kapcsolatot az egyenlőség és a kapitalizmus kialakulása között. Max Weberrel egyetértve kifejezetten a protestáns reformációt jelölte meg, mint azt a mozgalmat, amely mintegy „kiszabadította” a kapitalizmus szellemét. Észak-Európa protestáns országai átlagon felüli sebességgel fejlődtek át kapitalista államokká, messze maguk mögé utasítva a tradicionálisabb, katolikus országokat:

„Jean Cauvin⁸⁴ teokratikus városállama Genfben még mindig rendelkezett egy kevés arisztokratikus vonással, de a lelke már lényegében ochlokratikussá és burzsoá volt. Halála időpontjában egy magasan fejlett középosztály-civilizációt találunk és egy kapitalista és félrepubliánus karakterű kultúrát a Rajna völgyének országaiban – Svájcban, a palotag-rófi tartományban, Alsace-ban, Hollandiában –, de egy ehhez hasonló, ugyanazon gyorsító hatásoknak engedelmeskedő folyamatot meg lehet figyelni további, távolabbi területeken is: Dél-Franciaországban, a Brit-szigeteken és Kelet-Magyarországon. [...] [A] probléma a pénznek és a technológiának ezzel az új uralmával az volt, hogy szemben a déli katolikus országokkal, kulturális sterilítást hozott létre. Néhány költőt leszámítva, úgy látjuk, hogy Cauvin e követői nagyon keveset tettek hozzá a művészetekhez és az irodalomhoz. Nélkülözték a festőket, a zenészeket, az eredeti építészeket, a vidámságot gyanakvással nézték, és humoruk korlátozott volt. [...] Itt, Északon született meg a »haladás« babonás jelszava: a régi hierarchikus és személyes társadalmakat formátlan tömegekké verte szét a »haladás« két nagy produktuma – a *megapolis* és a gyár.”⁸⁵

Úgy vélte: „a pénz bizonyosan az oklokratikussá válás közepes eszköze volt az első és második rend ellen vívott harcukban”,⁸⁶ ezért lehetséges az, hogy a demokratizmus és a kapitalizmus olyan bensőségesen együtt tudott működni a múltban. Ekkor még úgy vélte: a kapitalizmusnak „mértéktelen túlkapásai” vannak és „alapvetően amorális” a természete, egyetlen pozitívuma pedig az, hogy anarchikus tendenciái miatt képes volt olyan „káoszt teremteni”, amely lehetővé tette, hogy valamiféle szabadság képes legyen túlélni és megmaradni

⁸³ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 55, 134.

⁸⁴ Kuehnelt-Leddihn itt Jean Calvin nevét a korabeli francia átírásban használja.

⁸⁵ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 51–58.

⁸⁶ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 54.

a 19. században is.⁸⁷ Kuehnelt-Leddihn meglehetősen kemény szavakkal jellemezte fiatalkori művében a kapitalizmus és a demokrácia sajátos „összjátékát”:

„A tömegek naiv lelkesedésükben és optimizmusukban nagyon távol kerültek attól, hogy meglássák a démoni minőségeket, amelyek a többségi uralom követelésében éppúgy jelen voltak, mint a gépek uralmában. A kapitalizmus és a »demokrácia« a meggyőzésnek ugyanazt a technikáját alkalmazta: mindkettő lényegileg antropocentrikus volt a tömegnek való önhitt hízelgését tekintve, és éppoly méltóságon aluli volt a hozzáállásuk, hogy hangosbeszélővel közeledtek a csordához.”⁸⁸

Az egyetlen nagyobb törést jelenti Kuehnelt-Leddihn szemléletének alakulását tekintve, hogy ezt az álláspontját később (főként az osztrák gazdaságfilozófusokkal, Alexander Rüstowval és Wilhelm Röpkevel kialakuló barátsága hatására) Kuehnelt-Leddihn módosította, egyértelműen állást foglalt a kapitalizmus mellett, de nem adta fel szocializmusellenességét.⁸⁹ Ekkor már az „antikapitalista mentalitást” is az irigységgel hozta összefüggésbe, amelyet a modern baloldali politikai mozgalmak meghatározó elemének tartott. A „romantikus antikapitalizmust” a vágyak és az illúziók világába utalta, és hangsúlyzni kezdte, hogy a kapitalizmus valóban képes „megtartani azt, amit ígért”. Az antikapitalizmust az „eredendő bűnnel” kapcsolatos nehezteléssel hozta összefüggésbe – vagyis azzal, hogy az ember neheztel azért, mert életének fenntartása érdekében dolgozni kell, másrészt azt hangsúlyozta, hogy „egyedül a szabad vállalkozás képes olyan atmoszférát teremteni, amely összeegyeztethető a szabad döntéseket hozó ember méltóságával”. A kapitalizmus feladása – hangsúlyozta – azt jelentené, hogy vissza kellene térni a „középkori életminőséghez”, amit az emberek többsége nem szívesen vállalna.⁹⁰

⁸⁷ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 55.

⁸⁸ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 55.

⁸⁹ „[...] A *Jezsuiták, kispolgárok, bolsevikik*...-ben egy valósággal gigantikus szociáloromantikus badarság terheli a lelkiismeretemet [az antikapitalizmusa kapcsán – közbevetés P. Z.] [...] [S]zocialista sohasem voltam, hanem egy nem létező »harmadik útról« álmodtam. Későn gyógyultam ki. A második világháborút követően találkoztam két férfival, Alexander Rüstow-val Konstantinápolyból és Wilhelm Röpkevel Genfből, különösen Röpke volt az, aki az *In oeconomicis*-ban a helyes útra vezetett.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 277.)

⁹⁰ Ezzel kapcsolatban lásd főként: Erik von Kuehnelt-Leddihn: The Roots of „Anticapitalism”. *The Freeman: Ideas on Liberty*, 22. (1972), 11. 657–666.

Jobboldaliság és baloldaliság – diverzitás és identitás

Kuehnelt-Leddihn magát következetesen jobboldalinak vallotta, erről a baloldaliság eredetét kutató *Leftism. From de Sade and Marx to Hitler and Marcuse* című kötetében is vall. A jobboldaliság kuehnelt-leddihni fogalma is bővebb magyarázatra szorul. Talán különös lehet mai olvasói számára, hiszen sokszor és sok helyütt hallják felmerülni a következőket: a jelenkorban a *jobboldaliság* és a *baloldaliság* fogalmai már nem jelentenek olyan magától értetődő politikai irányvonalakat, amelyeket mindenki egyértelműen el tudna különíteni egymástól, ezek a címkék már nem takarnak reális tartalmakat, tulajdonképpen elavultak. A *jobboldali* és a *konzervatív* kifejezéseket egyrészt a politikai közbeszédben szokásos egymásra vonatkoztatni, mintegy egymással csereszabatos módon is használni, másrészt pedig határozott fokozati distinkciót is szokás felállítani közöttük. Emellett úgy is beszélnek a jobboldaliságról, mintha az valójában csak a szűk értelemben vett szélsőjobboldaliságra (nacionalizmusra, etatizmusra és antiszemitizmusra) korlátozódna. E szóhasználatban a jobboldaliság egyrészt jelenthet a politikaihoz való radikális, bizonyos esetekben forradalminak is nevezhető hozzáállást, amely ugyanakkor radikálisan baloldallelles is, míg az ettől elhatárolható konzervativizmus egy szintén baloldallelles, de kevésbé radikális, a programját a 19. században kialakult, polgári, parlamentáris és/vagy alkotmányos viszonyok között képviselni igyekvő viszonyulás lenne. A jobboldaliság emellett felmerülhet olyan tágabb értelemben is, mint valamiféle magasabb kategória, mintha arról lehetne beszélni, hogy egy általános értelemben vett jobboldaliságból különböző típusú és formájú politikai eszmék deriválhatók. Ilyen értelemben jobboldalinak nemcsak a szigorúan konzervatív irányultságú politikai ideológiákat nevezik, hanem például olyanokat is, amelyek egyrészt nem konzerválnak semmilyen megelőző állapotot, másrészt pedig csak kevés ponton érintkeznek egymással. Ilyen értelemben jobboldalinak szokás tartani a keresztényszocializmust, a libertarianizmust, a fasizmust, a nemzetiszocializmust, a falangizmust, a spanyol és portugál korporatív kísérleteket, a neokonzervativizmust, vagy éppenséggel visszamenőlegesen jobboldalinak minősítik azokat az egykor létezett tekintélyelvű nacionalista mozgalmakat is, amelyeket Boulanger vagy Maurras nevével kapcsolhatunk össze. Beszélnek továbbá a *gazdasági jobboldalról* is, jobboldaliként határozva meg minden olyan politikát, amely az államosítással szemben piacpárti, vagyis ilyen értelemben szembehelyezkedik a szocializmussal. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy a ma jobboldalinak nevezett vagy bélyegzett pártok például gyakran olyan irányvonallal azonosulnak,

amely hagyományosan a baloldal eszköztárát alkotja (lásd például a *red tory* kifejezést az Egyesült Királyságban), a baloldal pedig nem egy esetben használ fel olyan elemeket, amelyeket hagyományosan a jobboldalhoz társíthatunk.

Kuehnelt-Leddihn határozottan úgy vélte, hogy a *jobboldal* és a *baloldal* kifejezések használhatók és használandók, sőt – éppen a hagyományos politikai fogalmak és jelentések erodálódásából kifolyólag – szükség van a jobboldal ideológiai meghatározására is. Határozottan vitatta azt a nézetet, amelyet az angolszász és amerikai konzervatív gondolkodók oldaláról – csak a legjelentősebbeket említve – Russell Kirk és Michael Oakeshott is hangsúlyoztak: „Nem lelkesedünk az absztrakt doktrínákért, nevezzék bár azokat »konzervatívnak«, »liberálisnak« vagy »radikálisnak«.”⁹¹

A jobboldalt a személyes szabadsággal és az olyan utópikus víziók hiányával hozta kapcsolatba, amelyek megvalósíthatatlanok az emberi természettel kapcsolatos, irreális elvek miatt. Úgy vélte, a jobboldalnak, akármelyik kultúrában is vetődött fel, el kellett ismernie, hogy a világnak van egy bizonyos ontológiai struktúrája, amelyet egy örök szellemi elv határoz meg. Úgy véli, egy hiteles jobboldalnak ma is minden körülmények között tételeznie kellene a transzcendencia érvényét mindazzal szemben, ami pusztán világi cél, hangsúlyoznia kell azt is, hogy akciói egy olyan álláspontból következnek, amely nincs maradéktalanul kitéve az anyagi, gazdasági, társadalmi és történeti erők pusztán kontextuális hatásainak és determinizmusának, és éppen e tényből kifolyólag joggal hivatkozhat arra, hogy princípiumai örök érvényűek és „idő felettiek”.

A jobboldalnak szerinte „védelmeznie kell az élet szabadon és organikus kialakult formáit, s ezért *per se* magában foglalja a tradíció tiszteletét”. A jobboldali nem „vissza szeretne menni valamihez”, hanem inkább „a felszínre szeretné hozni azt, ami örökké érvényes”, legyen az a jelenben, a múltban vagy

⁹¹ Russell Kirk: *Prospects for Conservatives*. Chicago, Regnery, 1956. 31. Ahogyan Egedy Gergely fogalmaz: „Az ideológia Kirk szerint a »vallás és a metafizika pótléka«, »politikai fanatizmus«, meggyőződés, miszerint a világunk megfelelő tervezéssel földi paradicsommá változtatható. Hasonlóan gondolkodott a kérdésről Eric Voegelin is, aki szerint az ideológia először immanenzitálja, majd kifordítja a vallási eszméket.” (Egedy Gergely: *Konzervatív gondolkodás és politika az Egyesült Államokban*. Budapest, Századvég, 2014. 482.) Voegelin provokatív tézise szerint a liberalizmusnak, a marxizmusnak és a faszizmusnak közősek a gyökerei, mindez pedig összefügg a modernitás „Istengyilkosságával”. Szerinte „a progresszív civilizáció legvégső formája a totalitarizmus”. (Egedy [2014]: i. m. 445.)

a jövőben.⁹² Az igazi jobboldali szerinte a szabadság pártján, de az egyenlőséggel szemben áll.⁹³ Ugyanakkor szerinte a pusztán individuális-hedonista értelemben vett szabadság nem vetődik fel a jobboldal számára valamiféle önértékként, hiszen a szabadságot elválaszthatatlannak kell tekinteni a rendtől.⁹⁴

„A jobboldal víziója szabadságszerető [*freiheitlich*], pluralista, transzcendens (az emberen kívül lévő értékekre irányított) és ezért Istennek ajánlott és összefügg a Biblia bölcsességével. A jobboldalt képviselő nők és férfiak respektálják a tudást, tapasztalatot, karaktert, megvetik a »trendeket« és szeszélyeket, amelyeket közvélemény-kutatásokkal, szavazásokkal és választásokkal kutatnak. Megvetik a divatokat, mert pontosan tudják, milyen mulandóak ezek. Aki a korszellem rabja, az nem készítette fel magát a jövőre.”⁹⁵

Kuehnelt-Leddihn szerint a baloldal viszont, éppen abból a meggyőződéséből következően, hogy a társadalmi és osztálykülönbségek szükségképpen igazságtalan elnyomáshoz vezetnek, szeretne mindent egy szintre hozni, ezt véelve az igazságosság lényegének. Amíg a jobboldal vertikális szemléletű, „pluralista” és hierarchikus, addig a baloldal horizontalista, monista és egalitárius: számára tehát nem létezik a „természetes rend” vagy az ontológiai és társadalmi hierarchia, differencia fogalma: alapelve a hasonlóság, az *iszonómia*.⁹⁶ A baloldal ezért akar centralizált bürokratikus államot létrehozni, mert egyedül ez képes az egyenlőséget kikényszeríteni, és egalitárius alapon azért veti el a föderalizmust, a lokális jogok és privilégiumok rendszerét, a szubszidiaritást, mert mindegyik formává szeretne tenni: egy nyelv, egy faj, egy osztály, egy ideológia,

⁹² Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 39. Hasonló gondolat Heideggernél is megjelenik a feltárás (*Entbergen*) fogalmában. Ahogyan Csejtei Dezső és Juhász Anikó írják: „Heideggernél [...] az egyik oldalon a *phüszisz* létrehozza, generálja az embereket, akik, a másik oldalon, feltárják azt, amit a *phüszisz* önmagában véve létrehoz, generál [...]” Csejtei Dezső és Juhász Anikó: Martin Heidegger gondolkodása, mint egy lehetséges tájfilozófia alapja. *Magyar Filozófiai Szemle*, 56. (2012), 3. 82–112.

⁹³ Egy alkalmi felsorolásban kijelenti, szerinte jobboldali volt: Haller, Gentz, Adam Müller, Hurter, Frantz, Gerlach, Canitz, Humbolt, Hartmann, Schiller, Goethe, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche; és a nagy európaiak: Szókratész, Platón, Arisztotelész, Aquinói Tamás, Nagy Albert, Dante, Luther, Bodin, Leibniz, Vico, Leontjew, Solowjew, Freud, sőt még Voltaire is. (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 126.)

⁹⁴ „[E]gy valódi jobboldalnak azonban nemcsak szabadságszeretőnek, hanem autoritáriusnak is kell lennie [...] autoritás nélkül ugyanis nincs sem állam, sem társadalom vagy család, nincs még ipar sem, de még rendezett közlekedés sem.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 126.)

⁹⁵ Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m. 119.

⁹⁶ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 150.

vallás, iskoláztatás, törvény, zászló, címer, és az egész megkoronázása: egy centralizált világállam látomása.⁹⁷

A baloldali gondolkodás gyökereit Kuehnelt-Leddihn a modernitás (különösen a felvilágosodás) antimetafizikus, teológiaellenes, antro- és geocentrikus szemléletében kereste,⁹⁸ ahol is az élet értelmét, az emberi boldogságot és minden más alapvető értéket az evilágira korlátozták. Ennek a szemléletnek főként a francia forradalmat követő előretörése okozta szerinte azt a változást, amely az igazságosság hagyományos (középkori és/vagy antik) értelmezését megváltoztatva az igazságosságot mint kizárólagosan a *földi* igazságosságra irányuló törekvést határozta meg. Ahogyan az újkorban, a karteziánus *cogito* lesz minden dolgok mértékévé, úgy lehetővé válik a teocentrizmustól az antro- és geocentrizmus felé tartó mozgás. Mivel a földi állapotok eddig „megváltoztathatatlanak” tűntek, éppen ezért kell őket megváltoztatni. „Az emberek eddig Istennel mérték magukat, most pedig a szomszédaikkal [*to keep up with the Jonses*].”⁹⁹

Kuehnelt-Leddihn érvelése szerint a politikai világnézetekben kifejeződő baloldaliság és jobboldaliság összefüggnek az emberi elme tendenciáival, amelyek minden érában és történelmi korszakban manifesztálódnak. Két ilyen tendencia van jelen az emberi természetben, amelyek megjelennek a politikai elméletben, valamint gyakorlatban is: az egyik tendencia a másokkal való összeolvadásé (*identitarizmus*), a másik pedig ezzel ellentétes: „másnak lenni” (*diverzitarizmus*). Ezek az emberi létezés gyökeréig hatoló tendenciák létezésünk alaptényei, mindkettő szükséges az emberi élethez. A diverzitarizmus a „csordaösztönnel” szemben álló „romantikus érzés”, a *novarum rerum cupiditas* („kíváncsiság az új dolgok iránt”) egy olyan ösztön, amely az embert végső soron megkülönbözteti az állattól. Vágy, amely a megszokott dolgoktól eltérőek megismerésére, a létezés sokféleségének és különbözőségének átélésére irányul, létrehozza a történelmet, azonban az újra és a másra való korlátlan vágyakozás végzetes következményekkel is járhat, ha azt nem ellensúlyozza a tartósságra, az állandóra és az örökre való irányulás. Elmélete szerint azt lehet mondani, hogy a modern történelem folyamata során az identitarizmus tendenciája került az előtérbe, míg a diverzitarizmus eltűnőben van: mindez sokféle területen tanulmányozható. Az *identitárius* ösztön az, amely arra készíti minket, hogy tagadjuk a világban rejlő természetes

⁹⁷ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 39.

⁹⁸ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 32–33.

⁹⁹ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 34.

különbségeket, és helyettük a dolgokban meglévő azonosságot hangsúlyozzuk.¹⁰⁰ Az *identitárius* ösztön az emberi természet állatias/természeti részéhez tartozik, vagyis a transzcendencia helyett az immanenciában, az „emberi állatban” gyökerező. Természetszerű vonzalom ez a saját fajunk, rokonaink, osztályunk, korcsoportunk, konvencióink iránt, amely szélsőséges esetekben maga után vonhatja az ezektől eltérők iránti ellenségességet. Az egyenlőség akarásának mélyén mindig ez az azonosságelv munkál azt sugallva, hogy „senki sem jobb, senki sem feljebbvaló, senkit sem fognak »kihívni«, és ezért mindenki biztonságban van”.¹⁰¹ Ha az egyenlőséget elérték, a másik ember cselekedetei úgymond „megjósolhatók” lesznek, „és a testvériség meleg csordaérzése megvalósul”.¹⁰²

A modernitás identitarizmusa szerinte elsősorban a vallási transzcendenciaiban, a lét transzcendens gyökerének tagadásában vagy az emberi lélekben való elhomályosulásában mutatkozik meg. Ez egyrészt a transzcendencia benső és átélésszerű-szubjektív megtapasztalásának, mint „teljesen másnak” az ember számára való elveszését jelenti.¹⁰³ De nem csak azt. Ettől a veszteségtől természetesen nem teljesen függetlenül, ez jelenik meg például a technológiának a modern világ által forszírozott igenlésében, sőt imádatában is. A technika imádata a különbözőség további elvesztését jelenti: ez a folyamat észrevehető abban a vágyban, hogy a világot technológiai folyamatok segítségével egységsítsék, amelyek mindig a nagyobb identitás és konformitás irányába mutatnak.¹⁰⁴

Az egyenlősítésnek ez a modern tendenciája szerinte kapcsolatos egy lényegi keresztény tanítás mélységes félreértésével is: az „Isten előtti egyenlőségével”. Kuehnelt-Leddihn szerint ugyanis abban az esetben, ha mindenki *a szó szoros értelmében* egyenlő volna Isten előtt, akkor nem volna értelme az egyéni lelkek teremtésének. A végső egyenlőség egy spirituális lehetőség, possibilitás, amelyet *tudatos erőfeszítés* révén lehet elérni, nem pedig egy *hic et nunc* aktuális realitás.¹⁰⁵ Ez a félreértelmezés már különböző középkori eretnekmozgalmak esetében

¹⁰⁰ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 15–21.

¹⁰¹ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 21.

¹⁰² Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 17.

¹⁰³ Rudolf Bultmann protestáns teológus terminológiájában az ember vonatkozásában Isten a „Teljesen Más”, vagyis olyan, akitől/amitől az embert valóságos „ontológiai szakadék” választja el. „*Ganz Andere*.” (Kustár György: Szerethető-e a történeti Jézus? Rudolf Bultmann történelem- és szeretetértelmezése. *Református Szemle*, 109. (2016), 2. 127–159.

¹⁰⁴ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 199.

¹⁰⁵ Fejtegetése szerint, ha mindenki egyenlő volna, az azt is jelentené, hogy mindenki felcserélhető, vagyis nem lenne értelme az egyéni lelkek isten általi teremtésének. Ironikusan jegyzi meg,

is jelen volt, éppúgy, mint a reformációban, amely „szekularizálta a kolostort, és a monaszticizmust a megszüntetése által kötelezővé tette”.¹⁰⁶ E megfogalmazás Kuehnelt-Leddihnél azt jelenti, hogy a katolikus kolostor szigorú szabályait a protestantizmus a szigorú protestáns fegyelem és munkaetika aszketizmusává változtatta. A „keményen dolgozó ember” vált az ideállá, és ekkor jelent meg a „fölösleges osztályok” elképzelése: mint a papságé és a nemességé, amelyek nem gyűjtenek anyagi hasznot – azt, amelyet a protestánsok egyre inkább Isten „jutalmazásaként” szemlélték.¹⁰⁷

Ebben a folyamatban figyelhető meg tisztán az egyenlősítés tendenciája – ha mindenki alapvetően ugyanazt csinálja, akkor a földi boldogság következik, hiszen a világi kielégülés Isten áldásának jele. A protestantizmust a deizmus követte, és a francia felvilágosodás egyre növekvő mértékben szekularizált, már materialista ateizmusba hajló világképe. Ez a periódus az, ahová értelmezésében a modernitás utópizmusának gyökereit is visszavezeti. A francia forradalom értelmezésében maga is egy próbálkozás volt, hogy egy teljes egyenlőségen alapuló utópiát hozzanak létre – az eredmények magukért beszélnek Robespierre diktatúrájában, amely „odáig ment, hogy csak Robespierre bukása előzte meg az összes templomtorony és magas épület lerombolását”.¹⁰⁸

Kuehnelt-Leddihn a baloldal általa hamisnak vélt antropológiai optimizmusával, utópizmusával szemben elviekben nem próbált szélsőséges antropológiai pesszimizmust állítani – habár ez a törekvés talán nem mindig teljesült.¹⁰⁹

hogy bizonyos, a kereszténység alapvető demokratikusságát hangsúlyozó gondolkozók és teológusok elfeledkeznek arról, hogy a kijelentés, „miszerint »mindenkinek van lelke«, körülbelül annyit számít, mint hogy »mindenkinek van orra«. Az viszont igaz szerinte, hogy lehetetlen annak az objektív megállapítása, hogy ki van közelebb Istenhez, és ezért kellene olyan értelemben egymást »egyenlőként« kezelnünk, ahogyan a postás kezeli a kézbesítetlen borítékokat: nem tudhatja, milyen levelet rejtene. [...] Egy keresztény számára két újszülött csecsemő spirituális értelemben egyenlő, de fizikai és intellektuális kvalitásaik (a második természetesen ekkor még csak potencialitás) a fogantatás pillanatától fogva egyenlőtlenek.” (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 22.)

¹⁰⁶ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 105.

¹⁰⁷ Lásd különösen: Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 47–59.

¹⁰⁸ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 97.

¹⁰⁹ Emberképének bizonyos vonatkozásait tekintve voltaképpen szélsőségesebben negatívnak nevezhető egy katolikus antropológia keretei között. Ugyan alkalmanként pozitív és megengedő megjegyzéseket is közölt a „nép” vonatkozásában, arisztokratikus elitizmusa azonban nem engedte meg, hogy kiegyensúlyozottabban értékelje az emberi természetet.

A keresztény egzisztencializmusra hivatkozva¹¹⁰ a személy valóságát az egyén valósága fölé helyező szemléleti alapról érvelt a népszerűvé váló politikai eszmékkel szemben, amelyek tagadják az ember szellemi lelkét és egyáltalán a szellemi valóságot, helyére egy materialista (vagy kurrensebb kifejezéssel élve: naturalista, evolucionista vagy fizikalista) világ- és emberképet állítottak. Az embert szinte kizárólag gazdasági és élvező-vegetatív lényként értelmezve, a baloldali elméletek egy jó része Kuehnelt-Leddihn szerint megtagadja az emberi személy szellemi valóságát, a pusztá természetiség monizmusán alapuló evolucionizmuson nyugszik, amely teljesen kizárta az emberi szubjektum szellemi realitását. Mindez szerinte a modern politikában kollektívizmushoz, szellemi önelvesztéshez, lelki partikularizációhoz és primitívizációhoz vezet. Ez a torz emberkép mutatkozik meg értelmezésében a „baloldali” forradalmak „Isten-, szellem- és emberellenes természetében”, a forradalmi erőszak prófétái nem vették figyelembe a reális embert, az embert, amilyenek az a bűnbeesést követően mutatkozik.¹¹¹ A földön megvalósítandó egyenlőség hívei azonban keveset törődtek azzal, hogy „uralom nélküli rend” csupán az örökkévalóságban és a transzcendenciában létezik, de nem a földi világban.

Az antiszemitizmust is az identitarizmus egy formájának tartotta,¹¹² az antiszemitizmus fő mozgatórugója szerinte ugyanaz, mint például az antiarisztokratizmusoké – a különbségek gyűlöletével kapcsolatos mozgósítás. Nem tételezett egy kifejezett „faji létmódot”, amely a zsidóságra jellemző, és nem hivatkozott bizonyos keresztény antiszemiták középkori antijudaista alapú zsidóságkritikájára sem.¹¹³ A rassz mint tényező egyáltalán nem játszik szerepet Kuehnelt-

¹¹⁰ Lásd például: Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 117. Vö. Nyikolaj Bergyajev: *Az ember rabságáról és szabadságáról*. Ford. Patkós Éva. Budapest, Európa, 1997. 89–100. Az orosz gondolkodó szintén az Isten képmására teremtetett személy egyedülálló voltát állította szembe az állami és társadalmi kollektívizmus arctalan egalitarizmusával.

¹¹¹ A francia forradalom és a forradalmi erőszak elemzését lásd részletesen: Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 72–100 és Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m. 29–50.

¹¹² „A zsidógyűlölet az alacsonyabb néprétegekre volt jellemző, míg az arisztokraták gyakran hajlottak feléjük.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 509.)

¹¹³ „Szem előtt kell tartanunk, hogy az izraeliták Istentől kiválasztott nép, hogy Krisztus királyi sarj és messiás közöttük született, s ezért rendkívül közel állnak hozzánk – sokkal közelebb, mint bármely más vallás képviselői. [...] Egy frontális támadás az izraeliták ellen mindig a kereszténység ellen is irányul. Azonban még mindig nem képesek arra, hogy felismerjék saját messiásukat, és hogy felismerjék, csak egy keresztény, és nem egy elkereszténytelenített társadalom tudja megadni a védelmet.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 515.) Ahogyan egy publikálatlan tanulmányban fogalmaz a zsidóság küldetésével, illetve zsidóság és kereszténység kapcsolatától:

Leddihn antropológiájában, sem azok a rasszok közötti különbségek, amelyeket a fajelmélet 19. és 20. századi teoretikusai hangsúlyoztak, mint de Gobineau gróf vagy Houston Stewart Chamberlain.

Utópia és ideológia

Kuehnelt-Leddihn politikai gondolkodásának egyik központi célkitűzését akár úgy is értékelhetnénk, mint egy arra vállalkozó kísérletet, hogy határozott és kritikus választ adjon arra, ami számára a modern politikai gondolkodás egyfajta „utópisztikus” karakterében jelentkezett. E problémával számos cikkében, könyvében és tanulmányában foglalkozott, emellett széleskörűen, az olyan nagymonográfiákban is, mint a *Leftism* és a *Menace of the herd*. Az emberi természet „racionális intézmények” általi javíthatóságának szkeptikus szemlélete – amelyet a keresztény emberkép megkerülhetetlen elemének tartott – arra készítette, hogy a modernitás nagy politikai koncepcióit utópiáknak tekintse: absztrakt filozófiai konstrukcióknak, amelyek nem gyökereznek a valóságban, és az identitárius ösztöntől hajtva nem veszik tekintetbe az ember „bukott” természetét.¹¹⁴

Ebben a megközelítésben persze önmagában még nem tapasztalhatunk jelentős eredetiséget. Ha a „konzervatív politikai gondolkodás” nehezen megragadható jellegzetességeit keressük, úgy tűnhet, hogy annak egyik legmaradandóbb és folyamatosan visszatérő eleme éppen az utópia és az utópizmus kritikája. Az angol nonkonformisták millenarista álmokra épített illúzióit bíráló Richard Hookertól¹¹⁵ a francia forradalom racionalista absztrakcióit kritizáló

–[...] [A] zsidók nemzetekfelettségét nincs okunk nehezményezni (minden igazi zsidó országa mellett szintén hűséges a nép-rassz-valláshoz is [*people-race-religion*], nincs okunk nehezményezni, különösen nekünk, katolikusoknak nem, akik elsősorban egy nemzetekfeletti Egyház tagjai vagyunk.”

¹¹⁴ Kuehnelt-Leddihn utópiakritikára vonatkozó megállásait lásd különösen: Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 101–120 és Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 72–94; valamint a következő cikkeket: Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Utopias and Ideologies: Another Chapter in the Conservative Demonology. Modern Age*, 21. (1977), 3. 263–275; Erik von Kuehnelt-Leddihn: *American Conservatives: An Appraisal. National Review*, 12. (1962), 167.

¹¹⁵ Kontler László: *Az állam rejtelvei*. Budapest, Atlantisz, 1997. 69–91 és Richard Hooker: *Az egyházpolitika törvényei*. In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus 1593–1872*. Budapest, Osiris, 2000. 11–33.

Edmund Burke-ön¹¹⁶ vagy a francia ellenforradalmárokon, de Bonald-on és de Maistre-en¹¹⁷ át az olyan modernebb szerzőkig, mint például Carl Schmitt, ez egy olyan jellegzetesség, amely a diverz megközelítések, a sokgyökerűség ellenére is egyesítő elvként szolgálhat. Nehéz volna tagadni, hogy e szerzők mindannyian hasonlóképp látták, az utópia egy olyan „jó hely”, amely ugyanakkor egy „nem létező hely” is – ahogyan a szó eredeti görög etimológiája is kétféle módon olvasható, és két értelmet is implikál. Az egyik ezek közül az *ou* (tagadószó) és a *toposz* („hely”) összetétellel a másik pedig az *eu* („jó” vagy „jól”) és a *toposz* („hely”) összeolvasásából következik. Szerinte az utópia tehát egy olyan „nem létező helyre” utal, ahol „az emberiség összes problémája megoldásra kerül”, így csak valóságidegen gondolkodók elméjében létezhet. Az utópia kiritkája azonban már a modern értelemben vett konzervatív gondolkodást megelőzően is megjelent, mélyebben gyökerezvén az európai filozófia klasszikus görög és keresztény talajában: legrégebbi forrásait pedig talán a platóni *Törvények* „második legjobb alkotmányában” találja meg.¹¹⁸ De ez a megközelítés visszacseng Szent Ágoston Földi Városában is (vagyis az Ember Városában),¹¹⁹ amely sohasem lehet egyszerre Isten Városa is – csak transzcendentális értelemben, a földi és emberi történelem bevégeződése után, amikor a keresztény Szentírás ígérete szerint „új ég és új föld”¹²⁰ lesz.

Kuehnelt-Leddihn utópiaértelmezése, úgy tűnik, az utópiakritika konzervatív és keresztény hagyományából egyaránt merít. A modern politikai gondolkodás teljes „progresszívista” irányvonala, amely nála széles skálán mozog a liberáldemokratizmustól a marxizmusig, és amelynek alapvető hite szerint az emberi természet „megjavul” vagy „fejlődik” a történelem folyamán – és egyre racionalisabbá válik egy megállíthatatlan evolúció során, amelyet a 19. század második felétől kezdve a darwini biológisztikus minta alapján képzelnek el, értelmezé-

¹¹⁶ Vö. Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Ford. Kontler László. Budapest, Atlantisz, 1990.

¹¹⁷ Vö. Nyírkos Tamás: *Az ötféjű sas*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2015.

¹¹⁸ Malcolm Schofield: *Approaching the Republic*. In Christopher Rowe – Malcolm Schofield (szerk.): *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. 190–232.

¹¹⁹ Herbert Deane: *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York, Columbia University, 1963. 171–221.

¹²⁰ „Új eget és új földet láttam. Az első ég és az első föld ugyanis elmúltak, és tenger sincs többé.” „Akkor láttam, hogy a szent város, az új Jeruzsálem alászállt az égből, az Istentől. Olyan volt, mint a völgyének fölékesített menyasszony.” (*Biblia* [2018]: i. m. Jel 21,1,2.)

sében teljes joggal tekinthető utópikusnak. Hangsúlyozta, hogy e gondolat már jelentkezett a 18. századi felvilágosodás radikális szárnyánál – mint racionális társadalmi intézmények „konstruálása” az egyénhez köthető „természetes ész fényénél”. Amikor az újkori történelem politikai forradalmainak ideológiai hátterét tekintette át, nagyrészt úgy találta, hogy visszaköszönnek az ilyen és ehhez hasonló célkitűzések.¹²¹

Az utópikus gondolkodás szerint leginkább a „baloldali elmében” (*leftist mind*)¹²² érhető tetten, amely a történelemben manifesztálódó konstans erőként jelentkezik: már a kereszténységet megelőző görög gondolkodóknál is megjelent. Magától értetődően megtalálja a nyomát Platón *Allamában*,¹²³ de a modern utópizmus gyökereit szerint fel lehet fedezni a középkori eretnekmozgalmakban, mint például a kiliazmusban és a huszitizmusban (amelyet Kuehnelt-Leddihn a német nemzetiszocializmus elődjének tartott).¹²⁴

A modernitás paradigmájába lépve a marxizmus az, amelynek tekintetében a legnyilvánvalóbb módon fedezi fel a *par excellence* utópizmust.¹²⁵ Interpretációjában Karl Marx és követői, habár mindent megtettek azért, hogy „tudományos”-ként megkülönböztessék nézeteiket az „utópista szocialistákétól”, elképzeléseik mégis alig tűnnek racionálisabbnak. Kuehnelt-Leddihn szerint a „tudományos marxizmus” csupán egy illúzió, és mivel a marxista filozófia alapelveit Hegel abszolút szelleméből párolták le, semmi esetre sem használható a társadalmi folyamatok tudományos elemzéseként. Ez nem pusztán a marxista jóslatoknak a kapitalizmus elkerülhetetlen összeomlásáról való rendszeres csódjében jelenik meg, hanem annak a képtelenségében is, hogy a társadalmi folyamatokat lehetséges lenne „tervezni”.

Arra a felmerülő kérdésre, hogy Kuehnelt-Leddihn hogyan viszonyult a marxizmussal elvileg szemben álló, jobboldalinak nevezett rendszerekhez, azt válaszolhatjuk, hogy ezt az antagonizmust az utópizmus különböző koncepciói közötti harcként fogta fel: a német nemzetiszocializmus esetében az utópikus

¹²¹ Lásd például Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 47–108.

¹²² Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 15–47.

¹²³ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 83, 101.

¹²⁴ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 49–50; Erik von Kuehnelt-Leddihn: *The Roots of Leftism in Christendom. The Freeman: Ideas on Liberty*, (1968), 2. 89–100.

¹²⁵ A marxizmusra és annak utópizmusára vonatkozó elemzéseket lásd Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m. 19–124; Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 144–152; Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Free Enterprise and the Russians. The Freeman: Ideas on Liberty*, 22. (1972), 8. 461–471; Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Portrait of An Evil Man. The Freeman: Ideas on Liberty*, 23. (1973a), 9. 525–533.

elemek számára már eleve nyilvánvalók voltak az új „Ezeréves Birodalom” eszméjében, amelyet a már említett kiliasztikus (valamint az ehhez kapcsolódó huszita) forrásokból vezetett le. A náci *Reich*, amely arra készült, hogy egy új, „ideológiai és rasszbeli tekintetben tiszta” birodalmat hozzon létre, amelyből „minden idegennek tartott elemet” kipusztítottak, egyértelműen utópisztikus koncepció, amelyben Kuehnelt-Leddihn szerint Nietzsche hasonló szerepet játszott, mint Marx a kommunizmusában.¹²⁶ Kuehnelt-Leddihn nem hangsúlyozta, hogy akár az olasz fasizmusnak, akár a német nemzetiszocializmusnak lehetett volna bizonyos „ellenforradalmi” szerepe,¹²⁷ hanem ezek modern vagy egyenesen modernista vonásait kidomborítva kifejezetten arra törekedett, hogy a francia forradalomból kinövő állam- és társadalomszemlélet egyik következményeként láttassa őket. A hitlerizmus esetében szerinte a „rassz utópiája” volt a fő mozgatórugó, az olasz fasizmus esetében pedig az állam kvázi misztikus imádata – ahogyan az Mussolininek a Kuehnelt-Leddihn által gyakorta idézett mondásában összegződött: „Minden az államban, semmi az államon kívül, semmi az állam ellen.”¹²⁸

Mint azt már korábban is láthattuk, Kuehnelt-Leddihn kritikája kiterjedt a liberális demokráciára és – legalábbis pályája első felében – annak kísérőjelen-ségére, a kapitalizmusra is. Kétségtelen, hogy ez lehet az a pont, ahol elemzése még a modernitással szemben szkeptikus vagy kritikus olvasói számára is provokatívnak hathat, hiszen a nyugati liberalizmust, demokráciát és kapitalizmust még bizonyos, a konzervativizmushoz közel álló gondolkodók is gyakran úgy szokták ábrázolni, mint amelyek totalitárius rendszerek utópizmusára pozitív és reális választ adhatnak: a totalitarizmusokkal szemben a demokráciát egyáltalán nem szokásos utópizmusnak tekinteni.¹²⁹

Kuehnelt-Leddihn értelmezése szerint azonban nem csak a kommunizmus-hoz hasonló brutális, erőszakosan kollektivista vagy forradalmi módon „szocializáló” tervek tekinthetők utópiáknak. Az utópizmus nem szükségszerűen

¹²⁶ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 271.

¹²⁷ Ahogyan például Ernst Nolte, John Lukacs vagy Molnár Tamás látta. (A rájuk való hivatkozást lásd később, a nemzetiszocializmussal foglalkozó fejezetben.)

¹²⁸ Mussolinét idézi Kuehnelt-Leddihn. (Kuehnelt-Leddihn [1974a]: i. m. 160.) A nácizmusra és a fasizmusra vonatkozó reflexiókat lásd leginkább: Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 153–180 és Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 209–271.

¹²⁹ Ahogyan a modernitással szemben kritikus Raymond Aron, Eric Voegelin és Leo Strauss sem tekintették annak, sokkal inkább valami olyasminek, ami minden hibájával együtt mégis sokkal elviselhetőbb a totalitarizmusnál.

és nem mindig látványos: az utópista alapelveket több, egymástól eltérő módon is képviselni lehet, mind a totalitárius, mind a demokratikus módokon, ahogyan azt Kuehnelt-Leddihn szerint például az amerikai baloldal bizonyította be a Wilson-kormányzat alatt. Értelmezésében tehát nem arról van szó, hogy a 20. század politikai történetében létezne a társadalomnak egy „demokratikus” és egy „utópista-totalitárius” szemlélete, hanem sokkal inkább egy olyan utópisztikus társadalom- és politikaelméleti gondolkodásmódról, amelynek megvan a demokratikus és totalitárius oldala. E kettőt leginkább a tömegtermelésnek és a gazdaságnak az az utópiája kapcsolja egybe, amely – a gazdaságot látva az élet céljának – a társadalom életére egy – végső soron persze uralhatatlan – technikai apparátust erőltet (ráadásul mindezt még „haladásként” is feltüntetve). Ez végső soron az ember mint „termelőegység” felfogásán, az életmód mechanikus és praticista szabályozásán, a lét transzcendens céljainak elvételeiben és tagadásán, és az ember valós szabadaságának a gépek által fókuszált „társadalmi hatékonyság” szolgálatába állításán nyugszik: éppúgy a totalitárius, mint a demokratikus társadalomban. Ugyanakkor Kuehnelt-Leddihn a demokrácia kapcsán néhány konkrét inherens utópikus elemet is kiemelt. Ezek közül az első és legfontosabb a demokrácia legalapvetőbb kiindulópontja, „az emberek önkormányzatának” ideája, amely szerinte alkalmazhatatlan és elképzelhetetlen a modern ipari tömegcivilizáció keretei között.¹³⁰ Ugyanakkor az utópia kifejeződik abban is, hogy a modern demokrácia magára nem csupán az állam működésének egyik szükséges elemeként tekint, hanem a „demokratizáció” fanatikus ideológiájává válik, amely a világ politikai rendszereit, „demokratikusakra” és „nem demokratikusakra” osztja fel: azt hangsúlyozva, hogy az utóbbiaknak – mivel csak az lehet jó, amely „demokratikus” – el kell tűnnie.¹³¹

¹³⁰ Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m. 121.

¹³¹ Kuehnelt-Leddihn számos alkalommal tett kitérőt arra vonatkozóan, hogy azon – főként az Amerikai Egyesült Államok Demokrata Pártjának holdudvaraként szerepet játszó – baloldali értelmiségiek hozzáállását kritizálja. „Ez a szellemi háttér volt az, amely szerinte lehetővé tette a wilsoni és roosewolti adminisztráció számára, hogy olyan szlogenekkel éljen, mint »demokráciáért folytatott keresztes hadjárat« vagy »a világ biztonságossá tétele a demokrácia számára«.” Meglehetősen kritikával illette az amerikai baloldali gondolkodást, amiért az emberi természetről vallott naiv és utópikus előfeltevései miatt nem jelenthetett valódi alternatívát a szovjet kommunizmussal szemben. „Olyannyira nem, hogy ez a gondolkodás végül is egy »világkormányzat« gondolatának a megszületéséhez vezetett.” (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 223–335; Erik von Kuehnelt-Leddihn: *The Problems of a Successful American Foreign Policy. Imprimis*, 14. [1985], 11.)

Megint másrésről azonban Kuehnelt-Leddihn utópiakritikája eltér a konzervatív gondolkodásban megszokottaktól. Ő ugyanis azt hangsúlyozta, hogy a konzervatívok – különösen Amerikában – hajlamosak „utópizmusként” és „baloldalisággként” mindent elvetni, aminek köze van a politikai ideológiához.¹³² Azonban úgy látta, hogy nem az összes ideológiát kellene elvetniük, hanem meg kellene tanulniuk a „pozitív” és a „negatív” ideológiák közti különbségtételt, ugyanez igaz az utópiák esetében, és ebben a speciális esetben, a fentiek ellenére, mégiscsak szükség van egy utópiára. Ahogy egy utópiával foglalkozó cikkében fogalmazott:

„[A]z utópia fogalma az emberi gondolkodástól és intellektualitástól valójában elválaszthatatlan, hiszen [...] [e]gy utópia nélkül, amely valami jobbra irányul, »nem lenne kihívás«, azonban különbséget kell tennünk a realisztikus és az irreálisztikus utópiák között: egy »jó kormányzat« elképzelése pozitív utópia lehet, azonban egy olyan társadalom vizionálása, »amelyben mindenki egyenlő«, nem más, mint rémálom. [...] Csak az állatoknak nincs *eutoposuk* (szó szerint: »jó hely«), mert csak ösztöneik vannak, de nincsenek ideáik.”¹³³

Ha minden elmélet csak abból következően rossz lenne, mert *elmélet*, akkor minden politikai teóriát utópiaként kellene számontartanunk, amely valamiféle deontikus kritériumot fogalmaz meg a kormányzat természetével kapcsolatban.¹³⁴ Hangsúlyozta, hogy az utópikus elem minden olyan politikai filozófiában felmerül, amely nem egyszerűen egy már létező állam leírása, hanem magában foglalja a morális, etikai és metafizikai kritériumok megfogalmazását is. Ha nem különböztetnénk meg egymástól az utópiák lehetséges fajtáit, akkor Szent Tamás *De Regimine Principum*át éppúgy merő utópizmusnak kellene látnunk, mint Morus *Utópiáját* vagy Platón *Allamát*.¹³⁵

Ebből a tényből kifolyólag szerinte azoknak, akik a negatív folyamatokkal szembehelyezkednek, nemcsak le kell írniuk és meg kell érteniük a világeseeményeket, hanem „szükségük van egy ideológiára”, amely csak „teljesen kidolgo-

¹³² „Bizonyos konzervatívok minden ideológiát baloldalinak mondanak; azért, mert a baloldal minden esetben utópista-ideologikus, azt gondolják, hogy minden ideológia baloldali.” (Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Der Anti-Ideologismus. Criticon*, [1973b], 17. 120–124.)

¹³³ Kuehnelt-Leddihn (1977): i. m.

¹³⁴ „[H]áromféle utópia van: lehetetlen, elképesztően nehéz áldozatokkal megvalósítható és végül realisztikus. Egy pozitív utópia és pozitív ideológia egy olyan új rendet céloz meg, amely a tudás, tapasztalat és kultúránk és civilizációnk örök értékein nyugszik. A jövő felé fordul, de a múlton nyugszik.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 262.)

¹³⁵ Kuehnelt-Leddihn (1977): i. m.

zott, átfogó, a szívhez és az észhez egyaránt szóló” lehet, „vonzó szimbolikával”, hiszen csak így lehetséges a „marxista ideológiamonopólium” megtörése.¹³⁶ A baloldaliság (és azon belül a marxizmus) értelmezése szerint csak azért tehetett szert a modernításban ideológiai monopóliumra, mert a jobboldal elfelejtett az emberiségnek „lekerekített, kidolgozott, meggyőző ideológiát adni”, amely a személy igenlésén és a szereteten nyugszik, és amely a „csoporthisztéria, a rassz- és osztályellenesség szervezett gyűlöletének” ellenállhatna.¹³⁷

Ennek az ideológiának pedig szerinte összefüggő, benső ellentmondásokkal nem terhelt, rendezett világképnek kell lennie (amely ugyanakkor nem egyenlő a vallással),¹³⁸ amelyben a természetfeletti, a természet, az ember, az állam, a társadalom, a gazdaság, a műveltség, az igazságszolgáltatás, a művészet, a vallás és a vallástalanság harmonikusan egyesül. Csak akkor válhat kényszerzubbonyá, ha ezt az emberi személyiség ellenében használják, amely mindig variábilis.¹³⁹

Politika és teológia

A modernitás kritikájával kapcsolatos, már megfogalmazott tézisek mellett – mint amilyen az autoritásnak a világból való eltűnése, az eltömegesedés, a magas kultúra általános hanyatlása, a technokrácia, a modern életforma dezindividuáló hatása és a szekuláris ideológiák uralma – Kuehnelt-Leddihnnél alapvető tézis a *szakralitás* degradálódása, hiánya és/vagy ellentétébe fordulása. A modernitás és a modernitást megelőző világot egymástól elhatároló válaszfal nála a vallási transzcendencia mentén nyílik meg: a vallási transzcendencia ideája, illetve annak hiánya vagy eltorzulása az, amelyre a modernitás problémái szerinte végső soron visszavezethetők. Teológiai alapállása a (neo)tomizmusban gyökerezik – ugyanakkor kritizálta a kortárs tomizmus bizonyos vonulatainak értelmezése szerint túlzott formalizmusát is.¹⁴⁰

¹³⁶ Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m. 261.

¹³⁷ Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m. 261.

¹³⁸ Kuehnelt-Leddihn szerint egy vallás önmagában még nem ideológia, azonban minden ideológiának a vallásban (vagy a vallásellenességben) vannak a gyökerei. (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 263.)

¹³⁹ Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m. 262.

¹⁴⁰ „Azt gondoljuk, hogy Szent Tamás munkájának igazi jelentősége abban az erőfeszítésben található meg, hogy ellátja a katolikus teológiát egy csodálatos, logikailag konzisztens és egy

„Teológiai nézetei kiegészülnek a teista egzisztencializmus és a fenomenológiai iskola hatásaival.”¹⁴¹

Kolnai Aurél a következőképpen fogalmazott Kuehnelt-Leddihn katolicizmusa kapcsán:

„Dr. Kuehnelt katolikus íróként ír a politikai filozófiáról; ugyanakkor katolikus a szó legjobb értelmében, és csak abban. Katolicizmusa őszinte, egyenes, jöltáplált [*nourished*], szerves, víziójának egész hatókörét inspirálja, megalapozza és megtermékenyíti megszámlálhatatlan megfigyelését (amelyek nem mindig megbízhatóak vagy jól kiegyensúlyozottak, de szinte sohasem hagyhatók figyelmen kívül, és néha zseniálisak). [...] [É]s ugyanakkor egészen nagylelkű, lovagias, nyitott [*open-minded*], észszerű, humánus, és örömet lel az emberi sokféleségben, szabad egy sematikus »klerikalizmusnak« bármiféle nyomától, akár a rutin-»pietizmustól«, a szektáriánus merevségtől vagy az »adaptáció« modernisztikus viselkedésétől. Ez egyszóval egy valóban katolikus katolicizmus: a katolicizmus, nem egy katolikus pártemberé, hanem egy katolikus emberé. Nem szabad aggódunk ennek a részben (talán) »időszerűtlen« rövid távú hatásai miatt, vagy pedig amiatt, hogy egy »aszociális egyén« a »tömegek korában«. Isten egy olyan módon látja a keresztény lét e formáját, amelynek meglesznek a gyümölcsei.”¹⁴²

Véleményem szerint – mivel nyilvánvaló, hogy Kuehnelt-Leddihn gondolkodásának konzekvenciáit mindenkor megpróbálta összhangba hozni a keresztény teológia, morálfilozófia és metafizika princípiumaival¹⁴³ – Kuehnelt-Leddihn politikai gondolkodását csak teológiai összefüggéseket figyelembe véve lehet mélységében megérteni. Kétségtelen, hogy ez lehet a határ, amelytől a teológiában kevésbé jártas vagy éppen materialista-ateista meggyőződésű mai olvasó nehezebben lesz képes követni a szerzőt. Még a vallásosságot el nem utasítók számára is jelentkezhethet nehézségként Kuehnelt-Leddihn teológiai elveinek akceptálása, hiszen a keresztény egyházak – beleértve magát a katolikus egyházat is – napjainkra jobbra feladták korábbi összefonódásukat a létezés egy hie-

bizonyos fokig enciklopédikus *csontváz*sal. A *Summa* részben tankönyvként íródott – a világ talán legintenzívebb és legkimerítőbb tankönyveként. Ezt a tényt bizonyos neotomistáink semmibe veszik, akik örülten beleszerettek ebbe a csontvázba, és minden kísérletet, hogy élő húst vigyenek rá, gyanakvással és nehezteléssel figyelik. Éppen ezért vitatták azt – szerintünk helyesen –, hogy maga Szent Tamás tomista volt-e.” (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 165.)

¹⁴¹ Megadja (2014): i. m. 23.

¹⁴² Kolnai (1952): i. m. 397.

¹⁴³ „A vallás nem díszítmény vagy elégikus szórakozás bizonyos órákban. Megvilágítja létezésünket, értelmet tulajdonít neki, és egy értékskálát ad nekünk.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 62.)

rarchikus szemléletét igenlő világgéppel.¹⁴⁴ Miközben valóságos trón hiányában a „trón és oltár szövetsége” megszűntnek tekinthető, a katolikus egyház maga is egyre nagyobb hangsúlyt fektet az egyenlőségre. Mégis, anélkül, hogy Kuehnelt-Leddihn szemléletében csupán valamiféle provokatív extravaganciát szeretnék láttatni, kísérletet teszek arra, hogy megvilágítsak egy fontos összefüggést, amelyet az emberiség világról alkotott képének változásai és a politikai struktúrájának változásai között keresett. Kuehnelt-Leddihn egyértelműen állást foglalt azokkal a tendenciákkal szemben, amely az egyháznak a modern világba való integrálását szolgálták.

„Az egyház és a hitünk a mai kultúrában és civilizációban egy »aszociális egyén« a »tömegek korában«. Isten egy olyan módon látja a keresztény lét e formáját, amely »idegen test« – de a keresztény a világban csak egy zarándok, és az *Aiónt* mindig csak egy távolságból szemléli [...] Nem lehet kétséges, hogy a mi korunkban mindez sokkal kifejezettebb, mint korábban, és az igazi keresztény ebben az időszakban, sokkal inkább mint más időkben, idegenebb [...] [A] keresztény nem tudja »egész-ségét« [*Ganzheit*] fenntartani, mert »egyházi« módon másképpen kell gondolkoznia, mint politikailag [...] [a]zonban »briliáns teológusok« (mint például Maritain) és nagyértékű püspökök is áldozatul esnek a jelenkor sátni alatomosságának, nem csupán gimnáziumi tanárok.”¹⁴⁵

A fenti megfogalmazásból is nyilvánvalónak tűnik, hogy világosan érzékelték: az egalitarizmus princípiuma, már amikor először megjelent, tartalmazott valami olyasmit, amely inkompatibilis volt a „világrend” antik és keresztény elképzelésével. Nem lehetett összeegyeztetni a „létezők nagy láncolatának” (Arthur Lovejoy) elképzelésével, vagyis egy olyan hierarchiának a tételezésével, amely a premodern korszakok filozófiai és teológiai gondolkodásának értelmében nemcsak egyszerűen materiális, gazdasági vagy szociális volt, hanem mindenekelőtt ontológiai és spirituális természetű.¹⁴⁶ Felismerhető itt annak a jellegzetes késő antik-középkori keresztény államelméleti gondolkodásnak a hatása is, amely még a kora újkorban meghatározta a katolikus állameszmét vagy az államról való teológiai gondolkodást. Eszerint az emberi világnak, ha helyesen akar funkcionálni, akkor tükröznie kell ezt az isteni világot, vagyis szükség van a hierarchikus uralomra, amely Isten uralmával veszi kezdetét. Az alacsonyabb szint mindig

¹⁴⁴ Vagy Kuehnelt-Leddihn szavait használva: „vertikális renddel”.

¹⁴⁵ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 30.

¹⁴⁶ Vö. Arthur Lovejoy: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Kalifornia, Harper Torchbooks, 1960.

a magasabból következik és nem fordítva. A szellemitől az anyagi felé fordulva éppen a determinizmus növekszik, és a szabadság csökken.¹⁴⁷

Így érthető meg, hogy hogyan kapcsolódik össze Kuehnelt-Leddihn gondolkodásában a demokrácia kora a materializmus korával, és az is, hogy számára végső soron miért nem lehetséges *kereszténydemokrácia*, vagyis a demokratikus elv összeegyeztetése a vallással, sőt, miért áll e kettő egymással kifejezetten *szemben*.¹⁴⁸ Értelmezése szerint az egyenlőségre alapozó politikai eszmék lényegében ugyanazt a filozófiai relativizmust fejezik ki, amelyet a nem anyagi valóságokkal szemben szkeptikus modern filozófiai gondolkodás az abszolútumok mibenlétével vagy azok lehetőségességével szemben táplál. Kuehnelt-Leddihn szerint a demokrácia nem úgy, mint aktuálisan létező politikai rendszer, „a dolgok igazgatása” vagy mint a jövőbe vetett remény, hanem mint *alapelv* kifejez valami olyasmit, ami egy mélységes relativizmussal kapcsolatos. A „többségi uralom” princípiumában, amely abból indul ki, hogy „a többségnek igaza van” – vagyis abban hisz, hogy az igazság tisztán *menyiségi* kérdés –, felfedezhető egy, a számok mindenhatóságába vetett, szerinte már-már babonás tisztelet, vagyis valami olyasmi, ami nem független attól, ami a filozófiában mint a valóságról kialakított mechanikus-materialista koncepció jelenik meg, vagyis valami olyasmiként, amely határozottan ellenkezik az istenhittel:

„A keresztény és főként a katolikus rendnek értelmezésében »vertikális«, és nem »horizontális« karaktere volt. »Atya az égben, a szentatyja Rómában, a monarchia mint a föld [*Vaterland*] atyja, és az apa mint »király« a családban. Az ember felfelé és lefelé nézve szerető hűséget vagy felelős szeretetet látott. Az alapvető kép [*Grundbild*] a családi volt [*Famelistich*] [...] A horizontális rend az embert körbeveszi [*umzingeln*], ahol az ember nem az oroszlan mancsától, hanem ezer patkány fogától retteg (Voltaire) [...] [A] perszonalizmust kollektivismussal helyettesítik, és az ember »papaméleonná« változik, egy félig papagáj, félig kaméleon lénné – ezzel szoros összefüggésben látjuk az emberi egyenlőség és a kvantitatizmus ikerjelenségeit, amelyek alapvetően a demokratikus többségi uralomhoz tartoznak – ebbe a sémába az egyház egyáltalán nem illik bele. [...] [A] család egy szeretetközösség, amelynek megvan a saját hierarchiája – egy kifejezés, amellyel a modern ember mélyen szemben áll –, mivel ez a spirituális, és nem politikai kifejezésből származik.”¹⁴⁹

¹⁴⁷ Joseph Canning: *A középkori politikai gondolkodás története 300–1450*. Budapest, Osiris, 2002. 67–73.

¹⁴⁸ Erik von Kuehnelt-Leddihn: Gibt es eine christliche Demokratie? *Die Zeitbühne*, (1978), 8. 37–43.

¹⁴⁹ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 30.

Kétségtelen persze – és ez a mai politikatudomány számára nyilvánvaló –, hogy a világ e transzcendens alapra hivatkozó hierarchikus szemlélete számos visszaélésre és torzulásra adhat okot: éppen ez volt az, ami például a brit felvilágosodás gondolkodóinak, Locke-nak vagy Hume-nak alapot adott a filmeri típusú elméletekkel szembeni érvelésre.¹⁵⁰ Kuehnelt-Leddihn szemléletében azonban a földi hatalom, a földi igazságszolgáltatás, az egyik embernek a másik feletti hatalma és uralma azonban sokkal inkább prevencióként, mintsem önmagáért való jóként jelenik meg, vagyis nála a hatalom nem tekinthető valamiféle önmagában nyugvó célnak, instrumentalizálható eszköznek. A keresztény-perszonalisztikus alapállása is megóvta attól, hogy az állam, a hatalom, a társadalom vagy a gazdasági rend bármely formáját fetisizálja és abszolutizálja, így a politika világának nála nincsen primátusa a személy valósága és világa felett. Talán ezért is tartózkodott attól, hogy idealizálja a „hatalom akarását” a királysággal kapcsolatos fejtegetései során. E tekintetben – mintegy a hobbesi vagy filmeri abszolutista érvelést figyelmen kívül hagyva – visszatért az olyan alapelvekhez, amelyek az antik gondolkodásból erednek, és a keresztény gondolkodók közül már Szent Tamás¹⁵¹ vagy Salisbury János¹⁵² is hangsúlyoztak. A keresztény politikai gondolkodásnak ebben a hagyományában annak az uralkodónak, aki a hatalmat a saját előnyére gyakorolta, aki a hatalmat célnak és örömmek, nem pedig feladatnak és felelősségnek tekintette, valaminek, amellyel az Isten előtt számadással fog tartozni, számolnia kellett azzal, hogy alattvalói zsarnoknak tekintik.¹⁵³ Kuehnelt-Leddihn e hagyományvonalnak azt a határozott elvi nézetét is mindvégig fenntartotta, hogy a politikai hatalomra mindaddig szükség van, míg az ember az ágostoni „Földi Város” polgára. Ahogyan az Osztrák–Magyar Monarchia összeomlásakor is, az ide vonatkozó visszaemlékezései szerint elementáris erővel tapasztalta meg: az államhatalom hiánya végül is anarchiához vezet, amely mindig a katasztrófa, erőszak és összeomlás.¹⁵⁴ Kérdésként inkább az merülhet fel számára, hogyha már szükség van rájuk, melyek azok a hatalmi formák, amelyek eredményesebben szolgálják az ember „önmagától való megóvásának” célját. Mivel egyetértett

¹⁵⁰ John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Ford. Endreffy László. Budapest, Gondolat, 1986. 106–126. Vö. David Hume: *David Hume összes esszéi*. Ford. Takács Péter. Budapest, Atlantisz, 1994. II. kötet. 271–289.

¹⁵¹ Vö. Aquinói Szent Tamás: *A fejedelmek kormányzásáról*. Ford. Tudós-Takács János. Mária-besnyő–Gödöllő, Attraktor, 2016.

¹⁵² John of Salisbury: *Policraticus*. Ford. Somfai Anna. Budapest, Atlantisz, 1999. 53–55.

¹⁵³ Canning (2002): i. m. 24.

¹⁵⁴ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 28.

azzal a nézettel, amit liberális gondolkodók is megfogalmaztak, hogy az állam, ha már egyszer létrehozták, könnyen kicsúszik az irányítók kezeiből, és hajlamos a vég nélküli terjeszkedésre,¹⁵⁵ minden lehetséges államban benne rejlik a totalitarizmus csírája – és ez természetesen nem csak modern jelenség –, de Kuehnelt-Leddihn úgy vélte, hogy mindez sohasem szabadult el még annyira, mint a modernításban. E tekintetben, fejtegette, a francia forradalmat és felvilágosodást megelőző politikai felfogás éppenséggel jobban szolgálta az állam fentebb vázolt vízióját, mint az államot és a társadalmat egymásnak gyakorlatilag megfeleltető modern nézetek, amelyek az államot nem preventív, hanem sokkal inkább expanzív, extenzív és az azonosulás tendenciáját magában hordozó entitásnak tételezik.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Lásd például: Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 164–178.

¹⁵⁶ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 34.

Vákát

Konzervativizmus és liberalizmus

Kuehnelt-Leddihn és a konzervativizmus

Kuehnelt-Leddihn konzervativizmushoz kapcsolódó explicit nézeteit vizsgálva mindenekelőtt azt kell kimondanunk, hogy hosszú írói-gondolkodói pályája folyamán egy számos szellemi forrásból táplálkozó, mégis egyedülálló pozíciót alakított ki, éppúgy merítve a német gyökerű konzervativizmus, az úgynevezett „konzervatív forradalom” gondolkodásának forrásaiból, mint az amerikai konzervatív gondolkodás hagyományaiból. Véleményem szerint egy tágabb és megengedőbb konzervativizmusdefiníció értelmében egyértelműen nevezhető konzervatívnak, még akkor is, ha a *konzervatív* kifejezés használata kifejezett problémát jelentett számára, és csak fenntartásokkal használta, mivel a konzervativizmust mindenekelőtt az úgynevezett *status quo konzervativizmussal* azonosította:

„A *Menace of the herd* miatt az amerikai konzervatív mozgalom egyik nagyapjává váltam, a Heritage Foundationben (Washington) 14 portré függ ennek az irányzatnak a megalapítóiról, köztük két külföldi is. Én vagyok az egyik, habár a konzervatív etikettet elvetem. »Jobboldali radikális« vagyok, mivel: »Right is right and Left is wrong.«¹⁵⁷

Vagy másutt:

„A konzervatív kifejezés könnyen nagy félreértésekhez vezethet, mert nem mondja meg, hogy kell megőrizni, elvetni, vagy mihez visszanyúlni. Aki a mai korszellemet pontosan ismeri, annak ki kell jelentenie, hogy az igazi jobboldalnak szellemileg forradalmárnak kell lennie, és egy friss szelet kell fűjnie, hogy az utolsó 200 év áporodott levegőjét ki tudja söpörni.”¹⁵⁸

Kétségtelen, hogy a konzervativizmusnak az egyszerű megőrzésnél tágabb jelentése van. Amíg a 20. század legjelentősebb konzervatív gondolkodóinak nem jelentéktelen része, ahogyan a már idézett Russell Kirk és Michael Oakeshott nem szívesen azonosult a *konzervativizmus* gondolatával: számunka az „izmus”

¹⁵⁷ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 539.

¹⁵⁸ Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m. 126.

szó már eleve egy olyan „absztrakt doktrínát” jelentett, amelynek alkalmazását mindenekelőtt el akarták kerülni.¹⁵⁹ A konzervativizmus kétségkívül kevésbé „ideologikus” politikai eszme, mint a liberalizmus vagy a szocializmus. Számos, magát konzervatívként meghatározó filozófus, történész vagy politológus vallja azt, hogy a konzervativizmusnak nincs más, modern politikai eszmékhez hasonló „dogmatikája”. Konzervatívnak lenni sokkal inkább egyfajta lelki-szellemi habitust jelent, mint a jó társadalmi és politikai rendről vallott szigorú doktrinális elképzelések kifejtését, valakinek a konzervatív mivolta inkább abban nyilvánul meg, hogy mit nem vall, mint abban, hogy mi az, amit a politika és a társadalom „helyes működése” kapcsán állít.

Ahogy Egedy Gergely megjegyzi: „Sokféle konzervativizmus van, hiszen éppen a konzervativizmus az az eszmerendszer, amelyik – a partikuláris-nemzeti tradíciókhoz kötődve – elvileg is elutasítja az univerzális érvényű mintákat.”¹⁶⁰ Vannak azonban olyan alapelvek, amelyekben minden konzervatív egyetérteni látszik, tekintet nélkül arra, hogy melyik partikuláris nemzet szülötte vagy polgára, nevezetesen, ahogyan Anthony Quinton, a brit konzervativizmusról írott egyik legnagyobb hatású tanulmány szerzője fogalmaz: a konzervativizmus „[m]inden formája az emberi természet tökéletlenségének belátásán alapszik”.¹⁶¹

A fentebbi megfogalmazásoknál tágabban is értelmezhetjük azonban a konzervativizmus szó jelentésének lehetséges árnyalatait. Például ha a konzervativizmust elsősorban nem úgy határozzuk meg, mint világnézetet, szigorúan vett „izmust”, hanem mint egy világnézetből fakadó viszonyulást. Ekkor már nem elsősorban az értékekre és az ezekből levezethető politikai eszmék egy bizonyos dimenziójára vonatkozik, hanem egy hozzáállásra, amely az elkerülhetetlen változással kapcsolatos. Ilyen értelemben konzervativizmus a változás kritikus szemlélete, amelyben általában egy romlást és egy ezzel kapcsolatos elkerülhetet-

¹⁵⁹ Ahogyan Molnár Attila Károly fogalmaz a konzervatív gondolkodás és az ideológiák viszonyáról: „Amikor a konzervatívok elutasítják az ideológiákat, akkor nem a marxizáló tudásszociológia ideológiafogalmára gondolnak, hanem a jelszavak, a dogmák olyan csomagjára, amelyet alkotóik igyekeztek konzisztens rendszerré tenni, és amely alapján minden helyzet megérthető, és amelyből a perfekcionista célkitűzései szempontjából a legmegfelelőbb cselekvés levezethető. Az ideológia minden prudens mérlegelést feleslegessé tesz a cselekvési döntések meghozatalában.” (Molnár Attila Károly: Az amerikai konzervatívok és Molnár Tamás. 1. rész. *Magyar Szemle*, 25. [2016], 11–12. 23–30.)

¹⁶⁰ Egedy Gergely: Konzervativizmus jobboldaliság nélkül? Az MDF esete a konzervativizmussal. *Kommentár*, (2007), 6. 109–116.

¹⁶¹ Anthony Quinton: *A tökéletlenség politikája*. Pécs, Tanulmány, 1995. 16.

lenséget állapít meg. E sajátos reflexió szerint a változásban – szinte az entrópia fizikai törvényéhez hasonló módon – a valaha létezett rendezett dolgok szétesése, felbomlása vagy lassú erodálódása figyelhető meg. A konzervativizmus azonban nem kizárólag a degradációt fedezheti fel a történeti folyamatban: beszélhetünk egy olyan értelmű konzervativizmusról is, amely alkalmanként evolúcióban is gondolkodik. Ennek az evolúciónak azonban egyrészt nincs köze a biológiai darwinizmushoz, másrészt pedig semmiképpen nem tartalmazza a végtelenbe nyitott fejlődés gondolatát, hisz ez olyan elképzelés lenne, amelyet egyrészt semmilyen empirikus tapasztalat nem támaszt alá, másrészt pedig kizárja a transzcendenciát. A konzervatív evolucionizmus a civilizációk ciklikus kibontakozási folyamatahoz kapcsolható és a tapasztalatok lassú felgyülemlésével írható le: ezt az álláspontot elsősorban az angolszász konzervativizmus klasszikusai, Burke és Hume hangsúlyozták, mintegy válaszul a francia felvilágosodás értelmezésük szerint torz és elbizakodott fejlődésszemléjére. Ez a fejlődés a konzervatívok szerint tulajdonképpen a kedvező körülmények véletlen összjátékának tulajdonítható – mint amikor egy növény csírája éppen olyan helyre hullik, ahol minden feltétel megtalálható ahhoz, hogy hatalmas fává terebélyesedjen –, nincsen semmiféle „elkerülhetetlenség” benne, és ami fenyegeti, az a forradalmi türelmetlenség, amely értetlenül áll a nem racionális vagy a diszkurzív értelem számára nehezen hozzáférhető tényezők előtt, amelyek nem vezethetők le szigorúan utilitarista elvekből. Burke a 18. század végén a francia forradalom ellen intézett írásában a dolgok kontinuitásáról beszélt, arról, hogy habár a világunkat konstituáló tények elkerülhetetlenül módosulnak, a lényegük ugyanaz marad.¹⁶²

Kuehnelt-Leddihn szemléletében számos, a fentebbiekkel rokon vonás fedezhető fel: mindenekelőtt a kereszténység megjelenésének és elterjedésének ténye kapcsán egyfajta evolúcióról beszél: a kereszténység szerinte humanizálta a prekeresztény Európa erkölceit, és megteremtette az „emberi méltóság” fogalmát,¹⁶³

¹⁶² Burke a dolgok kontinuitásáról beszélt, arról, hogy habár a világunkat konstituáló tények elkerülhetetlenül módosulnak, de a lényegük ugyanaz marad. A 18. század Angliája nagyon sok szempontból különbözött mondjuk a 13. századtól, de az ősi intézmények alapvető kontinuitásában, abban, hogy az arisztokrácia megőrizte hatalmát, de legfőképpen a monarchia múltat a jövővel összekötő realitásában mégis arról beszélhetünk, hogy ugyanabban az államban élünk, amelyet az ősök alapítottak, és amelyben titokzatos módon jelen vannak a holtak generációi.

¹⁶³ „Fontos pszichológiai és intellektuális elemek, amelyeket a kereszténység hozott Európába nagyrészt hiányoznak a nem keresztény civilizációkból. Ilyen például az ember transzcendenciájának fogalma [...], megismételhetetlen személyisége és másra át nem ruházható sorsa, amely független az államtól, a társadalomtól vagy a törzstől, uralma a természet felett, a szabad akarat koncepciója,

a keresztény civilizáció kibontakozásának csúcspontja pedig szerintem nem is a középkor, hanem a reneszánsz periódusára esik.¹⁶⁴ Egy ilyen, „burke-i” értelemben vett konzervativizmus gondolata azonban a kuehnelt-leddihni elképzelés szerint már kétségkívül kevéssé érvényes a 20. században. Közel két évszázaddal korábban, Burke még az *ancien régime* „kifinomodásáról” beszélhetett, Kuehnelt-Leddihn felfogása szerint azonban a modernitás következő fázisában a francia forradalomból eredő tendenciák leromboltak mindent, amely az államban még kapcsolatban állt „a dolgok örök rendjével”: ebből következik csupán a kuehnelt-leddihni perspektívában, hogy a konzervativizmusnak ez a hagyományos értelmezése, úgy tűnik, elvesztette a létfeltételeit.

A konzervativizmus kutatásban szokás a konzervativizmus két nagy irányáról, egyrészt a konzervativizmus *angolszász* (brit és amerikai), másrészt *kontinentális* válfajáról beszélni. Miként Békés Márton is megjegyzi: a burke-i *Tőprengések*... annyira meghatározóak voltak a konzervativizmus kialakulásakor, hogy „az egész európai konzervativizmus meghatározó elméleti irányvonalát mintegy »angol« pályára állította”.¹⁶⁵ Ugyanakkor – folytatja – „[a] konzervativizmus [...] nem kizárólagosan angol szellemi import volt Európában”,¹⁶⁶ hanem a burke-i törekvések mellett a francia (de Maistre, de Bonald, Chateaubriand) és a német konzervatív törekvések is meghatározóak voltak. „Ezek azonban Burke és az általánosan vett angol konzervativizmus hangvételéhez, politikai kultúrájához képest sokkal keményebbek, hard linerebbek voltak.”¹⁶⁷ Kuehnelt-Leddihn konzervativizmusa a konzervativizmus kutatás fentebb felvetett szempontjai szerint – dacára a brit-angolszász vonzalmaknak – inkább a második, *kontinentális* csoportba sorolható, és több szállal kapcsolódik a német konzer-

saját felelőssége sorsáért a Földön és a túlvilágon. Az embernek a társadalom és az állam általi teljes bekebelezése [...] véget kellett, hogy érjen.” (Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Erik Kühnelt-Leddihn, Kasette 14; *Minotaur or An Intelligent American's Guide to the European Labyrinth*. 2 Typoskripte mit Korr., Hauptband 556 Bl., Notes 184 Bl. [2 Mappen]. 45.)

¹⁶⁴ „Mennyi ideig tartott, amíg a kereszténység valóban győzedelmeskedett e barbárok között, amíg formálta etikai attitűdjeiket? [...] Csak a XIV. századra mondhatjuk, hogy elértünk valami olyasmit, amely megközelíti a római követelményeket, és a XV. századra kezdtük felülmúlni az arab világot.” (Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Erik Kühnelt-Leddihn, Kasette 14; *Minotaur or An Intelligent American's Guide to the European Labyrinth*. 2 Typoskripte mit Korr., Hauptband 556 Bl., Notes 184 Bl. [2 Mappen]. 46.)

¹⁶⁵ Békés Márton: *Az amerikai neokonzervativizmus a kezdetektől 2008-ig*. Doktori disszertáció. Budapest, ELTE BTK Történettudományi Doktori Iskola, 2011. 11.

¹⁶⁶ Békés (2011): i. m. 11.

¹⁶⁷ Békés (2011): i. m. 11.

vatív gondolkodás azon sajátos, a két világháború közötti hagyományaihoz, amelyet „konzervatív forradalomnak” nevezünk.

A német konzervatív forradalom gondolkodói

Ahogy John Lukacs fogalmazott nekrológjában:

„Élete korai szakaszában bizonyos akkori osztrák és német katolikus-konzervatív és részben hierarchikus és autoritárius filozófiák hatottak rá, reakciója nemcsak a szocializmus ellen irányult, hanem a parlamentáris demokrácia és liberalizmus elavultnak tetsző és korrump intőzményei ellen is. EKL érdeme, hogy – ellentétben sok akkori fiatal gondolkodóval – ellenállt a nemzetiszocializmus kísértésének.”¹⁶⁸

„Osztrák és német katolikus-konzervatív és részben hierarchikus és autoritárius filozófiák” alatt Lukacs jobbára a *konzervatív forradalom* gondolkodóit érti – amely személyiségekre néhol valóban találhatók hivatkozások Kuehnelt-Leddihn jegyzetei között. E gondolkodók többségét ma már kevesen ismerik, de Kuehnelt-Leddihn fiatal- és ifjúkorában, amely az 1920-as évek végére és az 1930-as évekre esett, nagy hatást gyakoroltak az osztrák–német intellektuális klímára. Walter von den Bruck, Otmar Spann, Ernst von Solomon, Ernst Niekisch vagy Edgar Julius Jung nevei ma talán csak a 20. századi német történelem és filozófia kutatói számára csengenek ismerősen, azonban olyanok, mint a később szíróként híressé vált Ernst Jünger,¹⁶⁹ a jelentős költőként számontartott Stefan George, de Oswald Spengler és Carl Schmitt is a konzervatív forradalom tágabb környezetébe sorolhatók.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Lukacs (2000): i. m.

¹⁶⁹ Kuehnelt-Leddihn Jüngert rendszeresen idézte, halála alkalmával nekrológot írt, és még a II. világháború alatt egy recenziót jelentetett meg *Auf den Marmorlippen* (magyarul: *A márványszirteken*) című regényéről, amelyet sokan a Stauffenberg-féle Hitler-ellenes összeesküvéssel asszociáltak. (Erik von Kuehnelt-Leddihn [Francis S. Campbell]: An Anti-Nazi Allegory. *The American Mercury*, 59. [1944], július. 79–81.) A recenzióban Jüngert „a legkiválóbb és -sikeresebb antináci írónak” nevezte.

¹⁷⁰ Az irányzat részletes, kritikai bemutatását lásd: Armin Mohler: *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*. Armin Mohlernek – aki rövid ideig Jünger titkára volt – a témában alapműnek számító könyve, amelyet Karl Jaspers iránymutatása alatt írt és jelentetett meg közvetlenül a II. világháború után, bemutatja a több száz kisebb irányzatot, amelyek az 1920-as évek jobboldali, konzervatív szubkultúráját jellemezték. (A 2006-ban Mohler tanítványa és szellemi követője, Karlheinz Weißmann által átdolgozott kötet tartalmazza a téma legfrissebb nemzetközi

A konzervatív forradalom – amely a hagyományos német államnak az I. világháborút követő összeomlásából következett – megpróbálta mintegy – a mozgalom egyik meghatározó alakja, Erik Moeller van den Bruck szavaival élve – „megteremteni azokat az értékeket, amelyek megőrzésre érdemesek”.¹⁷¹ Szintén von den Brucktól származik a „titkos Németország” (*geheimes Deutschland*) kifejezés, amely egy olyan, egalitárius irányú történelmi, gazdasági és politikai változásoktól érintetlen (és érinthetetlen) „ideális Németország” képére vonatkozott, amely szinte platóni ideaként testesíti meg a konzervatív forradalmárok számára mindazokat az értékeket, amelyeket egy emberi közösség pusztán gazdasági oldalán túlmutató tényezőkként értékeltek. Az olyan fogalmaknak a szellemi fókuszba állításával, mint a küzdelem, hősiesség, hűség, áldozat, a halál megvetése, a konzervatív forradalmárok igyekeztek meghaladni a weberi *Entzauberungot*, elvetve (és megvetve) mindazt, ami „polgárijólét-eszmény” (mint a prosperitás, mint a társadalmi szerződés), mindent, ami a liberalizmushoz vagy a demokráciához köthető. Arisztokratikus irányzatként a marxizmussal radikálisan szemben állva, nem lelkesedtek általánosságban tömegekért és a szocializmus más formáiért sem, a konzervatív forradalmárok *egy része* már a kezdetektől fogva eszményeik hamisítványát és profanizációját látta a nemzetiszocialista *Führer-staatban* főként annak modernizmusát és totalitarizmusát véve alapul a kritikához.

Különösen Kuehnelt-Leddihn antikapitalista és szenvedélyesen „reakciós” írásai, az állam organikus és szellemi hierarchián nyugvó felfogása viseli magán a konzervatív forradalmárok bélyegét: mindez nyomon követhető például a *Menace of the Herd*-ben és 1945 előtti munkásságában. Teljesen idegen volt azonban tőle (vagy nem hatott rá) a konzervatív forradalmárok egy részének antiszemitizmusa, habár kétségtelen, hogy ez a jelenség az ő esetükben is sokszor csupán marginálisnak mondható – ellentétben a nemzetiszocialistákkal –, nem az antiszemitizmus helyezkedett el a történelemtől és a nemzetközösségről alkotott felfogásuk középpontjában.

A Kuehnelt-Leddihn megfogalmazásaiban, stílusában megfigyelhető bizonyos irodalmi vonások, az a szenvedélyesség és lírai emelkedettség, amellyel

bibliográfiáját: Armin Mohler – Karlheinz Weißmann: *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*. Graz, Ares, 2006.) Magyar nyelven Karácsony András, illetve Csejtei Dezső és Juhász Anikó értekeztek hosszabban a „konzervatív forradalom” jelensége kapcsán. (Karácsony András: A konzervatív forradalom utópáiája a két háború közötti németországban. *Századvég*, 10. [2005], 35. 69–104; Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2009. 282–299.)

¹⁷¹ Moeller van den Bruck: *Das dritte Reich*. Berlin, Der Ring, 1923. 215.

Kuehnelt-Leddihn a modernitás visszas jelenségeit ostromozta, szintén magán viseli ennek az irányzatnak a gondolati és hangulati elemeit. A konzervatív forradalmárok képviselőire, főként Jüngerre utal az a tény is, hogy Kuehnelt-Leddihn regényeiben Jünger stílusához sok tekintetben hasonló érzelmi-hangulati motívumok közé ágyazva jelennek meg politikafilozófiai tézisei – ahogyan tudományos értekezéseiben is tetten érhetjük az irodalmi megfogalmazásokat. Egyik legfontosabb, explicit módon is megfogalmazott törekvése az, hogy „a jobboldalnak forradalminak kell lennie”.¹⁷² Ugyan nem került közvetlen kapcsolatba német konzervatív forradalmárok többségével, Ernst Jüngerrel évtizedeken keresztül levelezést folytatott.¹⁷³ Egyik utolsó megjelent írása a 100 éves korában katolikus hitre tért Ernst Jünger halálára íródott, egy évvel Kuehnelt-Leddihn halála előtt.¹⁷⁴ „Halálával Németország elvesztette legnagyobb íróját”¹⁷⁵ – írja Kuehnelt-Leddihn, mélységesen egyetértve Jüngernek azzal az álláspontjával, amely szerint a modern tömegtársadalomban már csak a tömegből kiemelkedő és a tömeget, tömegtársadalmat elutasító elszigetelt egyén, az önmagát uraló „anarcha” (Jünger egyik regényéből, az *Eumeswill*-ből származó kifejezés)¹⁷⁶ élhet

¹⁷² „Ezért a jobboldalnak teljesen másképpen kell fellépnie – szellemileg forradalmi módon, igen, forradalmi módon.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 124.) A hasonlóságok mellett meg kell említenünk Hans Freyer, a „konzervatív forradalom” egyik teoretikusa, az 1931-ben megjelent *Jobboldali forradalom (Revolution von Rechts)* című tanulmányában a szabadság *toposát* vizsgálta. Kuehnelt-Leddihnnel szemben azonban Freyer teljesen más eredményre jut: szerinte szabadság csak egy közösségben létezik, amely kizárólag az Egészért létezik: az egyéni szabadságot szűkíteni kell a Népközösség javára. A „Forradalom” az összes politikai irányzat „legkeményebb” és a „legfelnöttebb” embereinek ügye. (Jerry Z. Muller: *The Other God That Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*. Princeton, Princeton University, 1987. 186.)

¹⁷³ „Ernst Jüngerrel [...] 45 éven keresztül álltam kapcsolatban.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 502.)

¹⁷⁴ A nekrológ eredetileg *Der Tod von Ernst Jünger – alle Wege führen nach Rom* címmel, a svájci Timor Dominiban jelent meg (1998. június 12.), és a *Weltweite Kirche* függelékeként is olvasható.

¹⁷⁵ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 503.

¹⁷⁶ Kuehnelt-Leddihn meglehetősen azonosult a jüngerri elképzeléssel. „Számomra – írja – mint »anarcha« számára [Ernst Jünger kifejezése] semmilyen csábítása nincsen az egyesületeknek (csak a PEN Clubban vagyok egyesületi tag).” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 223.) Az „anarcha” kifejezés eredeti, jüngerri használatáról bővebben lásd: Mattias Schöning: *Der Anarch und die Anarchisten Ernst Jüngers "Eumeswil"*: Eine metapolitische Typologie der Staatsteineie aus dem Jahr '77. In Norman Ächtler (szerk.): *Ikönographie des Terrors? Formen ästhetischer Erinnerung an den Terrorismus in der Bundesrepublik 1978 – 2008*. Heidelberg, Winter, 2010.

szellemileg autentikus életet.¹⁷⁷ A konzervatív forradalom eszmeiségéhez köthető az a határozott polgárságellenesség is, amely néhol felfedezhető Kuehnelt-Leddihn munkáiban: az a bizonyos „nyárspolgár” (*Spießbürger*) – az anarcha ellentéte –; ez a kifejezés már az első sikeres regény címében is megjelent. Számára a „nyárspolgár” típusa egy jellegzetesen modern embertípus, és körülbelül a Le Bon-i vagy ortegai „tömegember” megfelelője, amelynek a „jóléti hedonizmus” egy jellegzetes velejárója, ő a konzumizmus, az intellektuális gyávaság, a renyhesség és a tompaság képviselője.¹⁷⁸

Miként Spengler és a konzervatív forradalom gondolkodói, Kuehnelt-Leddihn is úgy látta: a világfolyamatok tekintetében kevésbé beszélhetünk arról az „organikus fejlődésről”, amelyet az angolszász és amerikai konzervatív gondolkodás viszonylatában Hume, Burke, Russell Kirk vagy újabb képviselői, például Roger Scruton is megfogalmaztak, nincs vagy nem eléggé erős az az organikus kontinuitás, amely megőrződött volna a középkori keresztény civilizáció és a modernitás viszonylatában. A szakralitás, a világ spirituális átélésének és szemléletének ez a felfokozott igénye ad Kuehnelt-Leddihn gondolkodásának – legalábbis a különböző konzervatív felfogások viszonylatában – kétségkívül „német” jelleget: a kultúra és a civilizáció dualisztikus szembeállításához hasonlóan a „nyugat alkonyának” gondolata – habár más megfogalmazásban, mint Spenglernél – Kuehnelt-Leddihn gondolkodásában is paradigmátikus jelentőségű. Kuehnelt-Leddihn a kontinuitás helyett Spenglerhez hasonlóan olyan széthullási tendenciákat érzékelt a 18–19. század eszmetörténetében, amelyek

¹⁷⁷ „Politikailag Jünger mindig olyasvalaki volt, aki a legszélsőbb jobboldalon állt [*aussersten Rechts*] és ugyanakkor vehemens anti-nemzetiszocialista is volt: magát anarchának nevezte, de nem anarchistának.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 502.)

¹⁷⁸ Vö. José Ortega y Gasset: *A tömegek lázadása*. Budapest, Helikon, 2019 és Gustave le Bon: *A tömegek lélektana*. Miskolc, Hermit, 2004. Ahogyan Kuehnelt-Leddihn fogalmaz: „Az emberiség fontos képviselőinek fenotípusa, amely a mi kultúrkörünkben számszerűen döntővé vált. Köszönhetően a technológiai fejlődésnek, a növekvő jólétnek, egy látszólagos „tudásrobbanásnak” és egy nagyon általános demokratizálódásnak, amely szinte minden életterületre behatolt, Európában és Amerikában milliók és tízmilliók tartják magukat »érett polgároknak«. Mindenütt a legnagyobb súlyú tényezőt képviselik, nem utolsósorban a politikában, ahol a kvantitásnak és már nem a kvalitásnak van döntő szerepe. [...] A nyárspolgárnál az ember pontosan tudja, hogyan fog reagálni, nála nincsenek rejtélyek és meglepetések. Kimondottan realista és előrelátóan kalkuláló lény, aki minden kalandot nagyon aggályosan és ügyesen elkerül [...] [A] *status quó*t képviseli, amely belső nyugalmat ad neki [...] [H]a megkérdezik, hogy jobb- vagy baloldali-e, általában egy lapos pillantással azt válaszolja: »középre, középre!«, de mindig az a programja, hogy az árral ússzon.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 63–66.)

elősegítették a nyugati, már egyre inkább csak névlegesen keresztény ember leválását egy olyan világrépről, amely tágabb összefüggéseit tekintve a halhatatlanság eszméjében és az ember „isteni képmás” voltában gyökerezett. Számára ugyanis – miként a „porosz” válságteoretikus számára is – nem a technikai fejlettség, a civilizáció kényelmi szintje és „készültsége” vagy a jogi-bürokratikus rend elméleti stabilitása jelenti egy társadalom fejlettségének mértékét, hanem mindenekelőtt egy eszmei közelség „Isten országához”, vagyis a keresztény kultúrának a civilizációt átható mivolta. Az olyan konzervatív forradalmárokhoz hasonlóan, mint például Edgar Julius Jung vagy Ernst Jünger, Kuehnelt-Leddihn is úgy értékelte: az 1789-es francia forradalom – természetesen nem magával a forradalommal kezdődő, hanem egészen a középkor, sőt az antikvitás lelki-szellemi eseményeihez, tendenciáihoz visszanyúló – hatásai maguk után vonták és a jövőben is maguk után fogják vonni azokat a következményeket, amelyek eljelentéktelenítik, meghamisítják, kiüresítik a keresztény kultúrát. Különösen pályája első, „antikapitalista” periódusában vélte úgy: azáltal, hogy a modern életben a termelés és a technika növekvő fontosságával, valóságos kultuszával együtt a fogyasztói szemlélet, a világi érvényesülés és az anyagi javak birtoklásával megszerezhető hatalom kerül előtérbe, az ember végképp eltávolodik attól a spirituális vonatkozástól, amely mindenekelőtt Istennel köti össze. Az anyagi civilizáció burjánzása a modern időkben eltávolítja az embert eredendő céljától: a királyságtól, amely „nem e világból való”.¹⁷⁹ Az „egyenlőség” – Kuehnelt-Leddihn elgondolásához hasonlóan – a német konzervatív forradalmárok szemléletében is mindenekelőtt filozófiai, majd gyakorlati materializmust jelentett; előbb korlátlan individualizmust, majd olyan manipulált kollektívizmust, „tömegcivilizációt”, amely kívülről ugyan az individualizmus további kibontakozásának tűnik, valójában azonban az individualitást alulmúló tömegember megjelenésével jár együtt, amelyet politikai és szociális demagógiával manipulál egy többé-kevésbé korruptnak tekinthető politikai osztály.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Mint erre már korábban utaltam, Kuehnelt-Leddihn a későbbiekben gyökeresen megváltoztatta nézeteit a kapitalizmussal kapcsolatban. Kérdéses, hogy ez a szemléletváltás mennyire maradt összhangban világnézetének más aspektusaival.

¹⁸⁰ Lásd például: Edgar Julius Jung *Alacsonyrendűek uralma* (*Die Herrschaft der Minderwertigen*) című művét, ahol a szerző több mint hatszáz oldalon elemzte a modernitás kibontakozásával járó válságfolyamatokat. Karlheinz Weißmann szerint a „konzervatív-forradalmár alapelv” (*konser-vatív-revolutionäre Prinzip*) a művelt némethez közel állt az 1920-as és 1930-as években. (Karlheinz Weißmann: *Edgar J. Jung: zur politischen Biographie eines konservativen Revolutionärs*. Berlin, Förderstiftung Konservative Bildung und Forschung, 2015. 16.)

A német konzervatív forradalmárok alapvető törekvéseire emlékeztet Kuehnelt-Leddihn elképzelése egy olyan társadalmi és politikai rend iránti igény előtérbe helyezéséről, amelynek középpontjában nem a gazdaság, az élet materiális és külső feltételei állnak, hanem mindenekelőtt egy olyan állameszme, amely lehetővé teszi egyrészt az egyének integrálódását egy „organikus” társadalmi egységbe, ugyanakkor nem veszi el kapcsolatát a transzcendenciával. A német konzervatív forradalmárok erőteljesen hangsúlyozták antiliberalizmusukat.¹⁸¹ úgy tűnik, ebben a vonatkozásban igencsak távol állnak a kuehnelt-leddihni állásponttól. A hangsúlyozott „antiliberalizmus” azonban náluk is mindenekelőtt annak tudható be, hogy a liberalizmust olyan politikai eszmeként fogták fel, amely azért értékeli túl az egyént, mert nem tud az „Egészről”. Paradoxnak tűnhet ugyanakkor, hogy miközben a lázadás a liberalizmus individualizmusa ellen irányul, mégis – miképp Kuehnelt-Leddihn – a konzervatív forradalmárok is az individuum nevében lázadnak a tömeg és a tömegesség ellen: mindenekelőtt ebből a tényből fakad ezeknek a gondolkodóknak az a „nonkonformista arisztokratizmusa”, amely meghatározás jól jellemzi Kuehnelt-Leddihn bizonyos eszmei pozícióit is. A konzervatív forradalmár gondolkodók többsége nemcsak a liberalizmus, hanem az alternatívaként jelentkező nemzetiszocializmus, illetve a kommunizmus ellen is fellázadt – ezekben sem látva mást, mint ugyanannak a szellemnek a verzióit –, és egyáltalán minden olyasmivel szembehelyezkedett, amely az egalitárius szellemből következik, nem viselve el semmiféle uniformizálást, az egyén értékének semmiféle alávetését, valamint tagadva és megvetve bármiféle totalitarizmust és bürokratizmust. Törekvéseik középpontjában az egyenlőséggel szembe – amelyet tömegérzésként és tömegízlésként ítélnek meg – a létezést alapvetően átható egyenlőtlenség igazságának állítását helyezték: az egyenlőtlenséget azonban nem „alapvető igazságtalanságként” fogják fel – ahogyan a baloldali elméletek állítják –, hanem úgy, mint különbséget, a magasabb rendű, személyiséggel és egyéniséggel bíró, átlagot meghaladó, arisztokratikus embertípus elkülönüléseként a tömegembertől (vö. Jünger „anarchája”).

A konzervatív forradalom elsődleges célját abban látta, hogy új formákat posztuláljon, ugyanakkor olyan intézményeket teremtsen, amelyek összhangban állnak a konzervatív forradalmárok részéről hierarchikus rendként érzékelt világegészszel – amelyet a létezés szellemi alapjaként megragadott, de a természet

¹⁸¹ Lásd például: Edgar Julius Jung: Was ist Konservativ? In Weißmann (2015): i. m. 96–99 és Edgar Julius Jung: Was ist liberal? In Weißmann (2015): i. m. 108–112, 108.

látható jelenségeiben is manifesztálódó képekben ragadtak meg: a kozmikus rend látomásában, egyfajta „utópiában”.¹⁸² Ezen a ponton szintén megragadhatunk egy konvergens elemet: ahogyan arra korábban utaltam, Kuehnelt-Leddihn maga is egy „pozitív utópia” és „pozitív ideológia” szükségességét hangsúlyozta, egy olyan lehetőséget, amely az aktuális társadalom konkrét lehetőségei és viszonyai ellenére is képes valami olyasmit posztulálni, amely meghaladja a társadalom *hic et nunc* valóságát.

Kétségtelenül különbözik azonban Kuehnelt-Leddihn és a konzervatív forradalmárok nézetrendszere abban a tekintetben, hogy míg az előbbi csoport határozottan elvetette a korábbi viszonyok helyreállításának lehetőségét, Kuehnelt-Leddihn sokkal több értéket tulajdonított például a monarchia még létező intézményének. A monarchiaeszmét azonban Kuehnelt-Leddihn is olyan tartalommal próbálta megtölteni, amely különbözik az angolszász konzervatívok – például Scruton – elgondolásától a monarchia tekintetében, amely elsősorban a demokrácia negatív folyamatainak gátja, viszont maga nem kormányoz.¹⁸³

A konzervatív forradalomhoz kapcsolódva érdemes végül megemlítenünk, hogy Kuehnelt-Leddihn az itáliai, radikálisan antimodernista – és vállaltan „pogány” – filozófussal, Julius Evolával is kapcsolatba került.¹⁸⁴ Evola, habár olasz származású volt, politikailag csak mérsékeltlen rokonszenvezett az olasz fasizmussal, leginkább a német konzervatív forradalom képviselőivel rokonította nézeteit.¹⁸⁵ Evola hatalmas életművet fejtett ki az 1920-as évek végétől az 1970-es években bekövetkezett haláláig, amely a politikai témákon kívül a távol-keleti vallásokkal, az alkímiával, a szexualitással és a történelemfilozófiával is foglalkozott.¹⁸⁶ René Guénon munkássága mellett írásai az úgynevezett

¹⁸² Ahogyan Karácsony András hangsúlyozza: „[A konzervatív forradalmat – közbevezetés P. Z.] [a]z utópiák körébe sorolhatjuk – az »utópia« kifejezés hagyományos értelmében.” (Karácsony [2005]: i. m. 71.)

¹⁸³ Roger Scruton: *England: and Elegy*. London, Chatto and Windus, 2000. 188.

¹⁸⁴ A Kuehnelt-Leddihn hagyatékát őrző innsburucki kutatóintézetben (Forschungsinstitut Brenner-Archiv) talált levél szerint Evola segíthetett megjelentetni Kuehnelt-Leddihn műveit Olaszországban. Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Erik Kühnelt-Leddihn, Kasette 14. Evola, J. (Julius?), 1 Stück, 1965.

¹⁸⁵ Lásd: Hans Thomas Hakl: Julius Evola und die deutsche Konservative Revolution. *Criticon*, (1998), április–június. 16–32.

¹⁸⁶ Evola fő művét a *Lázadás a modern világ ellen* (*Rivolto contro il mondo moderno, Erhebung wider die Moderne Welt*) címmel írta 1933-ban, és a konzervatív forradalomhoz közel álló költő-gondolkodó, Gottfried Benn írt róla pozitív recenziót. A felvilágosodással kibonthatkozó „modern világ” filozófiai kritikáját tartalmazó történetfilozófiai mű a kritika radikalitását tekintve

„tradicionális” iskola filozófiai alapvetését alkotják. Evola Kuehnelt-Leddihnhez hasonlóan meglehetősen élesen kritizálta jobboldalról mind a fasizmust, mind a nemzetiszocializmust,¹⁸⁷ a II. világháborút megelőzően azonban úgy vélte, ezek a rendszerek minden hibájuk ellenére is jobbak, mint a liberális demokratizmus, és javíthatóságuk révén egy „tradicionális újjáépítés” alapjául szolgálhatnak. Evola kultúrkritikája a modernitás és a baloldaliság, valamint az ezzel kapcsolatos egalitarizmus kíméletlen bírálata okán hasonlítható össze Kuehnelt-Leddihn kultúraszemléletével. Kettejükét azonban élesen elválasztja a keresztény és az – Evola esetében – nem keresztény alapállás, Kuehnelt-Leddihn ezért nevezte – meglehetősen pontatlan módon – Evolát „az ateista vagy agnosztikus jobboldal egyik legragyogóbb képviselőjének”,¹⁸⁸ az intellektuális elismerés mellett harározottan távol tartva magát annak „pogány vertikalizmusától”.

Az amerikai konzervatívok hatása

Habár a Kuehnelt-Leddihntől származó eszmeiség főként Amerikában fejtett ki jelentősebb hatást, és első komolyabb „felfedezését” is az amerikaiaknak köszönhetette, talán e bevezetésből is nyilvánvaló, hogy eszmei forrásait és alapvető tájékozódási pontjait tekintve sok szempontból különbözött a 20. századi angolszász és amerikai konzervatív gondolkodás legismertebb alakjaitól, az olyanoktól, mint Gilbert K. Chesterton, Michael Oakeshott, Russell Kirk vagy Irving Kristol. Habár az Egyesült Államokba való átköltözése némileg átformálta – és úgy tűnik, élete végéig formálta – gondolkodását, mégsem illeszthető be teljes joggal a „neokonzervatív mozgalom” körül megjelent gondolkodók körébe. Életének

párhuzamba állítható a *The Menace of the Herd* – és Kuehnelt-Leddihn más művei – bizonyos megközelítéseivel – így különösen a protestantizmus és a technikai civilizáció kritikájával. Evola a spengleri elgondoláshoz hasonlóan a ciklicitás gondolatára építi művét, és a történelem sajátos morfológiai elemzését nyújtja, azonban a német gondolkodó megközelítésénél határozottabban vállalja fel a modern (történet)tudomány empirizmusával való teljes szakítást is. Az Evola munkásságát a politikatudomány és az ideológiatörténet szempontjából elemző Paul Furlong szerint Evola még ma is „embematikus fontossággal” bír abban a közegben, „amelyet laza kifejezéssel szélsőjobboldalnak nevezhetünk”. Paul Furlong: *Social and Political Thought of Julius Evola*. London – New York, Routledge, 2011. 8.

¹⁸⁷ Vö. Julius Evola: *Fasizmus és Harmadik Birodalom*. Ford. Jeszzenszky Ferenc – Molnár András. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2014.

¹⁸⁸ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 502.

második felében egyre nagyobb hangsúlyt fektetett a *whig* gondolkozásra: kétségtelen, hogy ekkor némileg eltávolodott fiatalkorának eszményeitől, és megpróbált mintegy „alkalmazkodni” e közegehez: a változás nyomon követhető a II. világháború folyamán írt könyvekben és cikkekben. Megjelent mindez abban a szignifikáns változásban is, amely a korai írások, valamint az első nagyobb mű, a *Menace of the Herd* és a *Liberty or Equality* megfogalmazásai között tetten érhető. Amíg a német konzervatív forradalmárok radikálisan és egyöntetűen elutasították a demokráciát, a kapitalizmust, a szocializmust és a liberalizmus minden formáját, Kuehnelt-Leddihn a liberalizmus egy bizonyos értelmezésének a védelmére kelt, annak a liberalizmusnak, amelyet ő burke-i értelemben *whignek* tartott, és amelyet megpróbált összeegyeztetni a katolicizmussal és az antimodernizmussal is. Ehhez a legfontosabb inspirációt kétségkívül az amerikai alapító atyák gondolkodásával való megismerkedés jelenthette számára: különösen John Adams, James Madison és Alexander Hamilton, a *Föderalista* szerzői voltak rá hatással: a későbbiekben Kuehnelt-Leddihn számos érvelése éppen az általuk kitaposott nyomvonalon haladt, amikor a politikai problémák középpontjába az állam túlterjeszkedését, a „kiegyensúlyozott alkotmány”, a centralizáció problémáját vagy az ochlokratikus egyenlőség veszélyeit állította.

Hangsúlyozta, hogy az alapító atyák többségükben nem voltak demokraták, és főként nem a francia felvilágosodás és a rousseau-i radikalizmus kritika nélküli hívei, ezzel szemben sokkal inkább kötődtek a brit *old whig* arisztokratikus tradíció mérsékelt liberalizmusához, amely alapvetően a modern állam centralizációs törekvéseivel szemben egy antik-cicerói ihletettségű republikánus hagyományra hivatkozott. Emellett azt is igyekezett hangsúlyozni, hogy az alapító atyák közül nem volt mindenki monarchiaellenes.¹⁸⁹ A Függetlenségi Nyilatkozat sem tekinthető monarchiaellenes dokumentumnak, az erre vonatkozó passzusok pusztán III. Györgyöt ítélik el; Gouverneur Morris az Egyesült Államok létezését egy abszolút monarchia keretei között tudta leginkább elképzelni.¹⁹⁰ Madison, az Egyesült Államok negyedik elnöke nem tartott mindenkit alkalmasnak a kormányzásra, csak azokat, akiknek erre külön képességük van.¹⁹¹

¹⁸⁹ Erik von Kuehnelt-Leddihn: Amerika–Europa: Das große Mißverständnis. *Zeitbühne*, 10. (1979), 25–30 és Erik von Kuehnelt-Leddihn: Europa in amerikanischer Sicht. *Criticon*, (1983), 75. 31–34.

¹⁹⁰ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 48.

¹⁹¹ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 54. „Alexander Hamilton, aki közöttük talán a legtehetségesebb volt, sajnálta, hogy az Egyesült Államok nem válhatott monarchiává.” (Kuehnelt-Leddihn [1974a]: i. m. 62.)

Amerika nagy *demokráciakénti* értékelése ugyanis sokkal inkább a plebejus szemléletű Andrew Jackson elnökhöz köthető, mint az alapító atyákhoz.¹⁹² Értelmezésében az alapító atyák egy olyan *vegyes kormányzat* megteremtését tartották az Egyesült Államok számára a leginkább gyümölcsözőnek, amely a hatalom megosztásának elveit a művelt és vagyonos elit szempontjából értékeli, és a különböző érdekekkel, értékekkel és műveltséggel bíró társadalmi csoportok között teremt hatalmi-politikai egyensúlyt, nem pedig a többség vagy a tömeg uralmát hozza létre. A *kiegyensúlyozott kormányzat* eszméjének híveiként szerették volna elejét venni a hatalom túlzott koncentrációjának éppúgy, mint a tömegek túlzott politikai szerepvállalásának: a *fékek és ellensúlyok* elvét pedig azért hangsúlyozták olyan kiemelt helyen, hogy védelemül szolgáljon a hirtelen és átgondolatlan politikai változtatásokkal szemben. Kuehnelt-Leddihn hangsúlyozza, hogy John Adams – aki Russell Kirk szerint is az „igazi konzervativizmus megalapítója”¹⁹³ – elsősorban azért tartotta nagyra a „törvény uralmát”, mert az emberekben egyáltalán nem bízott, a tömegeket pedig a „szabadság legrosszabb óreinek” nevezte. Antropológiai pesszimizmusa élete végére arra a felismerésre vezette, hogy a monarchia kevesebb bajjal jár, mint a köztársaság, hiszen nincsenek meg benne a közvéleményt megosztó, intrikákkal teli kampányok – egy vegyes kormányzatban a monarchikus funkció erősítése pedig csakis kifejezett haszonnal járhat az állam életére nézve.¹⁹⁴

Létezik azonban egy nagyon jelentős különbség is, amely Kuehnelt-Leddihn szemléletét az angolszász konzervatív hagyománytól megkülönbözteti. Ez a különbség az *ideológia* általános értékelésében rejlik. Ahogyan azt már korábban is megemlítettem, az angolszász-amerikai konzervatívok köreiben ugyanis az idő múlásával egyre általánosabbá vált az „ideológiaellenesség”, az ideológiának mint eredendően baloldali tévedésnek a bírálata, a szembe fordulás mindenféle filozófiai absztrakcióval, a „kizárólag a konkrétúra” való összpontosítás. Mindezt Kuehnelt-Leddihn túlzottnak és elhibázott reakciónak találta. Szerinte az angolszász-amerikai világban az ideológia szó szűk és egyértelműen

¹⁹² „Az amerikai alapító atyák valójában nem voltak demokraták, ahogyan a Függetlenségi Nyilatkozat sem egy antimonarchikus dokumentum. John Adams szerinte a demokratizmust az éretlenség jelének tekintette, és a demokráciát egyszerűen a kormányzat hiányának, amely anarchiát szül. Madison élesen antiegalitárius beállítottságú volt, és még Jefferson is, aki »agrárius romantikus« volt, a *natural aristoi*t állította szembe az egalitarizmussal.” (Kuehnelt-Leddihn [1974a]: i. m. 67–69.)

¹⁹³ Egedy (2014): i. m. 47.

¹⁹⁴ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 66–68. Vö. Egedy (2014): i. m. 47–57.

pejoratív használata egyrészt egy arra adott válasz volt, hogy a lenini kommunizmus ideológiának nevezte magát, másrészt pedig az a tény, hogy az ideológia kifejezést az *irrealizmus* értelmében kezdték használni, ennek a világnak a kompromisszumkészsége miatt következett be, amelyet a felvilágosodás kori agnoszticizmusból, relativizmusból és empirizmusból örökölt. Ő ezzel szemben úgy látta, hogy „egy állam, nemzet, ország, társadalom valójában nem tud sokáig létezni ideológia híján”.¹⁹⁵ Ebben kétségkívül egyetértett Friedrich August von Hayekkel, aki egy helyen azzal érvelt Kelsen jogpozitivizmusa ellenében, hogy minden társadalmi rend ideológián nyugszik, és „minden kulturális rendet is csak egy ideológia tarthat fent”.¹⁹⁶ Ha ugyanis nincs ideológia, akkor a konzervatív gondolkodás kiüresedik, és annak a *status quónak* az egyszerű őrzésévé válik, amely már telítődött azokkal a „forradalmi” elemekkel, amelyekkel szemben eredetileg a konzervativizmus felemelte a szavát.

A *Leftismben* Kuehnelt-Leddihn egyenesen arról értekezett, hogy a konzervativizmus nem egy „izmus”, hanem a szisztematizációja és újra megerősítése mindannak, amit a keresztény nyugati civilizáció értékei képviselnek. A konzervativizmusnak azokra az értékekre kell irányulnia, amelyek örökkévalók a keresztény civilizációban, amelyekről mélyen meg vagyunk győződve, hogy tértől és időtől függetlenek. Az itteni meghatározása szerint a konzervativizmus keresztény, szabadságszerető és tradíciókövető, és szemben egy bizonyos „német iskola” álláspontjával (ahová főként Spengler és követői sorolhatók)¹⁹⁷ nem igaz, hogy a konzervativizmus időképe ciklikus lenne, így összeegyeztethetetlen a kereszténységgel.¹⁹⁸

Kérdésesnek mondható Kuehnelt-Leddihn viszonya az olyan modernitáskritikus politikai-filozófiai elméletekhez, amelyeket főként a 20. századi amerikai konzervatív politikai gondolkodás olyan meghatározó alakjainál találhatunk meg, mint például Leo Strauss vagy Eric Voegelin. Különös, hogy Kuehnelt-Leddihn mind Strauss, mind Voegelin munkássága kapcsán meglehetősen szűkszavúnak mutatkozik: e két szerző például még említések szintjén sem szerepel a több mint ezeroldalas önéletrajzi kötetben, holott mindketten német gyökerű közép-európai emigránsok voltak Amerikában, és mindketten kortársai is, emellett az amerikai konzervatív gondolkodás élvonalába tartoztak, hatásuk pedig

¹⁹⁵ Kuehnelt-Leddihn (1977): i. m.

¹⁹⁶ Idézi: Peschka Vilmos: Hayek contra Kelsen. *Állam- és Jogtudomány*, 27. (1984), 2. 183–207.

¹⁹⁷ Vagyis itt is tetten érhető a német konzervatív forradalom bizonyos eszméitől való távolodása.

¹⁹⁸ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 395.

ma sem elhanyagolható a politikai gondolkodás – és részben a politikai cselekvés – világában. Mind Strauss, mind Voegelin foglalkoztak több hasonló témával, és legalábbis részben Kuehnelt-Leddínnhez hasonlóan közelítették meg a modern világ és politika néhány fontos aspektusát. Mindenekelőtt ők is „hanyatlástörténetként” ábrázolták a modernitásnak a felvilágosodástól a 20. század közepéig ívelő szakaszát, és többnyire kritikával vagy szkeptikusan viszonyultak a modern természettudomány módszeréhez és annak materializmusához (Voegelinnél: „szcientizmus”). A társadalmi rendet és hierarchiát úgy fogták fel, mint a civilizáció alapjait, és hasonlóan gondolkoztak a modern politika általuk baljósna és anarchikusnak vélt karakteréről, valamint a vallási gondolkodáson alapuló „világrend” eszméjéről, amelyre az intenzív reflexió először a felvilágosodás következtében szűnt meg, és amelynek elvesztése szerintük is katasztrofális történelmi következményeket okozott.

Strauss szerint „[a]z univerzum teleologikus rendjét [...] úgy tűnik, hogy a modern természettudomány pusztította el”. Ezzel az emberiséget egyrészt a relativizmushoz vagy egy megoldhatatlan konfliktushoz juttatták el a teleologikus etika és a nem teleologikus episztemológia között.¹⁹⁹ Kuehnelt-Leddínnhez hasonlóan ő is úgy érezte, hogy a liberalizmus modern formájában (amely egy univerzális szabadság felé tájékozódik, szemben az „antik liberalizmussal”, amelynek célja az emberi kiválóság volt) egy inherens tendenciát foglal magában a szélsőséges relativizmus irányában, amely a nihilizmus két típusához vezet.²⁰⁰ Az egyik a „brutális” nihilizmus, amelyet a náci és a szovjetrendszer fejez ki: mindkét ideológia a felvilágosodásból ered, és mindkettő legfőbb igyekezete, hogy elpusztítson minden hagyományt, etikát és morális mércét.²⁰¹ A másik a „gyengéd” nihilizmus, amelyet a nyugati típusú liberális demokráciák juttatnak kifejezésre „értékmentes céltalanságukkal” és hedonisztikus „permisszív egalitarianizmusokkal”.²⁰² A felsorolt hasonlóságok ellenére „Athén és Jeruzsálem”, vagyis az ész és a kinyilatkoztatás ellentéte, amelyet Strauss saját filozófiájának középpontjába állított, már nem található meg ilyen formában Kuehnelt-

¹⁹⁹ Leo Strauss: *Natural Right and History*. Chicago, University of Chicago, 1953. 8.

²⁰⁰ Thomas L. Pangle – Nathan Tarcov: Epilogue. In Leo Strauss – Joseph Cropsey (szerk.): *History of Political Philosophy*. Chicago, University of Chicago, 1987. 907–908.

²⁰¹ Leo Strauss – Alexandre Kojève: *On Tyranny*. Chicago, University of Chicago, 1961.

²⁰² Leo Strauss: *The Crisis of Our Time*. In Howard Spaeth (szerk.): *The Predicament of Modern Politics*. Detroit, University of Detroit, 1964. 41–54.

Leddihnnél, aki a középkori skolasztikus hagyomány egyik alapeszméjéből kiindulóan sokkal inkább e kettő összeegyeztetésére törekedett.

Ami Voegelinről illeti, első pillantásra úgy tűnik, hogy Voegelin modernitásról szóló elemzése egy a kuehnelt-leddihni elemzéshez nagyon is közel álló olvasaton nyugszik a modern világ intellektuális forrásainak tekintetében. Kuehnelt-Leddihnhez hasonlóan Voegelin is úgy vélte, hogy a „jó rendet” csak a „lélek igazságára”, vagyis a transzcendenciára s a lét transzcendens eredetének tapasztalására „nyitott, spirituális politikai közösség” reprezentálhatja.²⁰³ Mindkettőjük részéről megjelenik az elképzelés, hogy valóban lehetséges egy transzcendens igazság, amelyet legalábbis részben meg lehet ismerni, és hogy a politikai rendnek valamilyen formában ezt ki is kell kifejeznie, vagy legalábbis tekintetbe kell azt vennie, ha nem akar igazságtalanságba és káoszba fulladni. Voegelin nyitó sorai az *Order and history* című művében így szólnak: „Ember és isten, világ és társadalom a létezés egy primordiális közösségét alkotják [...]. Ez a közösség az alapja annak a tapasztalásnak, amelyre ember a létezés misztériumában való részesedése folytán képes lehet.”²⁰⁴ Kuehnelt-Leddihn és Voegelin elemzései megegyeznek abban is, hogy a modernitást sújtó zavart csak úgy lehet kiigazítani, ha az ember újra felfedezi a hiteles transzcendenciát.

A fogalom pontatlanságát érő kritikák ellenére Voegelin támadása az úgynevezett „gnoszticizmus” ellen a konzervatív politikai gondolkodás berkein belül ma jól ismert, amelyet ő a Nyugat hanyatlása fő okának tekintett, és amire „immanentista eszkatológiaként” tekintett.²⁰⁵ Voegelin szerint mivel a gnoszticizmus azzal az igénnyel lépett fel, hogy az istenség közvetlen megtapasztalása lehetséges az emberi egzisztencia számára, lehetővé tette a földi utópia több különböző, akár egymással is szemben álló verzióját, amelyek mind azt állították, hogy nekik, egyedül nekik lehet hozzáférésük az igazsághoz. Mivel Istennek az emberi lélekben való jelenlétét hangsúlyozva a gnosztikusok lecserélték

²⁰³ G. Fodor Gábor: A platonista és a szkeptikus konzervativizmus: Voegelin és Kolnai. Gondolati vázlat. *Századvég*, 16. (2011), 59. 157–194.

²⁰⁴ Eric Voegelin: *Order and History*. Baton Rouge, Louisiana State University, 1952. 1.

²⁰⁵ Eric Voegelin: *Új politikatudomány*. Ford. Dippold Ádám. Budapest, Nemzeti Közszerzői Egyetem – Molnár Tamás Kutatóközpont, 2014. 101. Voegelin értelmezésében a gnoszticizmus egy keresztény és keleti elemekből összeálló eszme, amely a világot alapvetően rossznak tekinti, és e világból való kitörésre biztatja a törekvőt. Ennek mikéntjét tartalmazza a tudás, vagyis a *gnószisz*. (Matthias Riedl: A modernség mint az eszkaton immanentizációja. Eric Voegelin gnoszticizmus tételének kritikai újraértékelése. *Századvég*, 59. [2011], 1. 77–102.)

a transzcendens célt, az energiákat végül is egy sokkal könnyebben megvalósítható evilági üdvözülés céljára fordították.

Mivel Voegelin szerint az immanencia helyett a transzcendenciára irányuló hit – vagyis az isteni transzcendenciának az egymást követő egyetemes zsinaton kanonizált és meghatározott szemlélete –, miszerint a Teremtő és a teremtmény léte között ontológiai hiátus van, amelyet egyedül a hit és az isteni kegyelem által lehetséges áthidalni, az emberek többsége számára túlságosan nehéz teher, egy idő után szükségszerűvé vált a „hit fonalának” elvékonyodása.²⁰⁶ Kuehnelt-Leddihn elemzéséhez hasonlóan Voegelin is úgy vélte, hogy a reformáció a rontó tendenciák egyik fő kútfeje: a reformáció a gnosztikus irányzatok első komoly győzelme a középkort követően; a puritanizmus keresztény álcában mutatkozó gnoszticizmus, és jellemző rá az új szent iratok „gyártása” – mint például Kálvin *Institúciója* –, de idetartozik a *Francia Enciklopédia* éppúgy, mint Marx művei. Nem lehet nem észrevenni a hasonlóságot, amely Voegelin gnoszticizmustézisében és Kuehnelt-Leddihnnek a „baloldaliságról” és az azt megalapozó „identitarizmusról” alkotott tézisében megjelenik: ahogyan Voegelinnél a gnoszticizmus, úgy Kuehnelt-Leddihnél az identitarizmus – és az abból megszülető szociális-politikai ideológiák – válnak minden tulajdonképpen rossz gyökerévé a 18., a 19. és a 20. században.

Habár sem Strauss, sem Voegelin nem hittek abban, hogy a liberalizmus – ez alatt természetesen nem a kuehnelt-leddihi „ősliberalizmust” értve – és a kommunizmus az ideológiai spektrum két távoli pólusán helyezkedne el,²⁰⁷ a demokráciával szemben mégis óvatosabban jártak el. Nem támadták a demokráciát olyan értelemben, mint Kuehnelt-Leddihn, sőt éppenséggel pozitívan értékelték. Ahogyan Voegelin írja: „Ebben a helyzetben az utolsó reménysugarat az amerikai és angol demokráciák képviselik: alkotmányukban ezek adják vissza leginkább a lélek igazságát, és ezzel egy időben ezek a legjelentősebb egzisztenciális erők is.”²⁰⁸

²⁰⁶ Voegelin (2014): i. m. 74.

²⁰⁷ Egedy (2014): i. m. 11–32.

²⁰⁸ Voegelin (2014): i. m. 146.

Liberalizmus: az igazi és az „eretnek”

Kuehnelt-Leddihn saját politikai-ideológiai pozícióját legszívesebben úgy írta le, mint a „jobboldali liberálisét” vagy egyenesen a „szélsőjobboldali ősliberálisét” (*arch-liberal of the extreme right*), vagy másutt: „katolikus, szélsőjobboldali liberális” (*katholischen rechtsradikalen liberalen*).²⁰⁹

Habár a *liberális* és a *demokrata* kifejezéseket manapság szokás egymással szoros kapcsolatba hozni és közel elválaszthatatlannak tekinteni, értelmezése szerint a liberalizmus gyökerei (ahogyan a parlamentarizmuséi is) nem demokratikusak, hanem arisztokratikusak, a szabadság és függetlenség ugyanis, amely a liberalizmus számára a legfontosabb érték, nem demokratikus, hanem kifejezetten arisztokratikus tulajdonság.²¹⁰

Főképp pályája második szakaszában Kuehnelt-Leddihn szívesen hivatkozott arra, hogy az „igazi liberalizmus” mindazt megtestesíti, amiért egy igazi konzervatívnak is lelkesednie kellene.²¹¹ Egy olyan liberalizmusról beszélt, amely katolikus és monarchiabarát, amely elveti a materializmust és a hedonizmust. Ragaszkodott ahhoz, hogy amit képviselni igyekszik, az valódi liberalizmus, sőt, a *valódi* liberalizmus, szemben a liberalizmus általános képviseletével a világban, amely szerinte gyakran elhibázott, torz és leegyszerűsítő. Hogy Kuehnelt-Leddihn e sajátos liberalizmus- és konzervativizmusértelmezését jobban meg tudjuk közelíteni, talán nem haszontalan egy rövid eszméletörténeti kitérőt tennünk.

Mindenekelőtt azt érdemes látni, hogy a jelenkorban kétségkívül sajátos pozíciója nincs elődök híján. A 19. század első felében a magukat egyre inkább konzervatívokként meghatározó csoportok még egyértelműen szemben álltak a liberalizmussal – többnyire rendi és vallási alapon –, azonban a konzervativizmus néhány formája, mint amilyen az úgynevezett *liberális konzervativizmus* is, a 19. század második felére eszméket kezdett átvenni a klasszikus

²⁰⁹ Georg Alois Oblinger: Ein „katholischer, rechtsradikaler Liberaler”. Zum 100. Geburtstag von Erik von Kuehnelt-Leddihn. *Sezession*, (2009), június. 39.

²¹⁰ „A szabadság az arisztokrácia ideálja, ahogyan az egyenlőség a polgárságé, a testvériség pedig a parasztságé. Az ember egyesítheti a szabadságot a testvériséggel, de egyiket sem kötheti össze az egyenlőséggel. Az egyenlőség csak erőszakkal valósítható meg, amely mind a szabadságot, mind a testvériséget megszünteti.” (Kuehnelt-Leddihn [1943b]: i. m. 48–49.)

²¹¹ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 387.

liberalizmustól, és hangsúlyozni kezdtek olyan elemeket, mint a virágzó kapitalizmus szükségessége vagy a „kis állam” előnye.²¹²

Kuehnelt-Leddihn liberalizmusának vonatkozásában közvetlen eszmei elődeiként fellelhetők azok a mára a politikai gondolkodás szűkebb berkeiben is jobbra elfeledettnek számító „régí liberálisok” – mint például Angliában a demokráciát nemes egyszerűséggel csak „törvényesített rablásnak” tekintő W. H. Lecky, a John Stuart Mill szociálliberalizmusát támadó James Fitzjames Stephen²¹³ vagy a „népkormányzat” buktatóiról és a tömegek manipulálhatóságáról értekező Henry Maine. Ezek a szerzők (egy részük aktív politikus volt) már a 19. század közepén-végén gyanúperrel éltek az egyre nagyobb mértékű állami beavatkozással szemben, amelyet az Egyesült Királyságban a Disraeli által meghirdetett *tory demokrácia* is eszközölni próbált. A liberalizmusnak létezett egy 19. század második felétől szárbá szökkenő „elitista” vagy konzervatív-liberális irányzata, amely főként az 1830-as, 1840-es évek liberális forradalmainak a politikai gondolkodás számára nyugtalanító tendenciáira reagált, eközben előszeretettel hivatkozva a kései Tocqueville-re, aki pályája második felében jóval kevésbé volt lelkes a demokrácia eljövetele kapcsán, mint korábban.²¹⁴ Kétségtelen, hogy ez a fajta liberalizmus nem örvendett hatalmas népszerűségnek a parlamentek padsoraiban vagy a választási programfüzetekben, azonban több jelentős politikaelméleti munka is született, nem utolsósorban

²¹² Vö. Ellen Grigsby: *Analyzing Politics: An Introduction to Political Science*. Albuquerque, University of New Mexico – Cengage Learning, 2011. 108.

²¹³ Habár Kuehnelt-Leddihn nem hivatkozik rá, megemlíthető Fitzjames Stephen legjelentősebb műve az 1870-es évekből, a *Szabadság, egyenlőség, testvériség* (*Liberty, Equality, Fraternity*), amely számos közös vonást hordoz a kuehnelt-leddihni filozófiával és életművel. A könyv lényegében tiltakozás John Stuart Mill legújabb írásaival szemben. Azzal vádolja őket – különösen *A szabadságról* (*On Liberty*) és a *Nők alávetése* (*The Subjection of Women*) címűeket –, hogy a francia forradalom tanait „egy új vallás krédójává” változtatják. E hitvallás rajongói végül is eltorzítják a szabadság, egyenlőség és testvériség helyes megértését: a krédó veszélyes és demagóg politikai jelszóvá válik, amelynek bűvkörében gyakorlatilag minden régi és adott dolog lebontása igazolható tekintet nélkül arra, hogy egyébként az mennyiben harmonizál az emberi természettel. Minden hierarchia és bevett, évszázadokig működő társadalmi viszonyrendszer felborítható, minden államhatalom meggyengíthető és végül – ami a legsúlyosabb – minden vallás is aláaknázható.

²¹⁴ Tocqueville *A régi rend és forradalom* című művében, amelyet élete vége felé, vagyis körülbelül tizenöt évvel a *Demokrácia Amerikában* első kötetének befejezése után írt, úgy tűnik, egy pesszimistább hangot ütött meg, s ez valószínűleg nem volt független 1848/49 eseményeitől, de a bonapartista államcsínyről nem, amely tulajdonképpen beigazolta a demokratikus zsarnoksággal kapcsolatos előjelzéseit.

Eötvös József „uralkodó eszméi”, amely Lord Acton szerint a demokratikus liberalizmus legjobb kritikája.²¹⁵

Kétségtelen ugyanakkor, hogy az a liberalizmus, amelynek védelmében Kuehnelt-Leddihn felszólalt, nagyon is eltér az általánosan magukat liberálisnak nevező szerzők liberalizmusától és az általuk meghatározott nagy politikai filozófiai irányvonalakétól, nem is beszélve ennek a kifejezésnek a „köznyelvi” jelentéséről.

Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a liberalizmus a legfontosabb jelenkori teoretikusai szerint egy olyan politikai filozófia, amely a szabadság és az egyenlőség princípiumain alapul, és valami olyasmi, amely elősegíti és erősíti a demokráciát. A liberalizmus célja a szabadság, amely leginkább a demokráciában (egyenlőségben) valósítható meg, a szabadság és az egyenlőség között tehát alapvetően nem látnak ellentétet – a kettő leginkább erősíti egymást. John Gray, a liberalizmus egyik legfontosabb kortárs képviselője szerint a liberalizmust az különbözteti meg egyéb politikai ideológiáktól, hogy egyszerre individualista, egalitáriánus, meliorista és univerzalista.²¹⁶ Gray szerint az individualizmus az emberi személy erkölcsi elsőségét védi a társadalmi kollektívummal szemben, az egalitárius elem minden egyénnek ugyanazt a morális értéket és helyzetet vindikálja, a meliorizmus megerősíti, hogy az egymást követő generációk képesek fejleszteni szociopolitikai intézményeiket, az univerzalista elem pedig megerősíti az emberi nem morális egységét, marginalizálva a lokális kulturális különbségeket. John Dunn értelmezésében a liberalizmus „politikai racionalizmus, az autokráciával szembeni ellenségesség, a konzervativizmussal és általában a hagyománnyal szembeni kulturális ellenszenv, tolerancia, és [...] individualizmus”.²¹⁷ A liberalizmus talán legjelentősebb 20. századi teoretikusa, John Rawls munkája, *Az igazságosság elmélete* az egyenlőség filozófiai igazolásának egyik legjelentősebb kísérlete. Ez a heves vitákat, csodálatot és bírálatot egyaránt kiváltó mű, amely 1971-es közzététele óta a jóléti állam és a szociál-liberális és pluralista demokrácia híveinek sokat idézett hivatkozási alapjává vált – egyszerűen nem is szerepel Kuehnelt-Leddihnnél, és hiába keressük a rá való – akár kritikai – hivatkozásokat; hogy miért, az tulajdonképpen rejtély.

²¹⁵ Vö. Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra*. I–II. Budapest, Magyar Helikon, 1981.

²¹⁶ John Gray: *Liberalizmus*. Ford. Nagy László Ábel. Pécs, Tanulmány, 1996. 14.

²¹⁷ John Dunn: *Western Political Theory in the Face of the Future*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993. 33.

Kuehnelt-Leddihn saját liberalizmusát neoliberalizmusnak is nevezte,²¹⁸ azonban e kifejezés alatt nem azt kell érteni, amit a fogalom ma többnyire jelöl (elsősorban *laissez faire* gazdasági liberalizmust), hanem abban a sajátos Wilhelm Röpke-i értelemben, amelyhez a Mont Pelerin Társaság eredeti célkitűzései köthetők.

Habár Kuehnelt-Leddihn foglalkozott gazdasági kérdésekkel, és a *neoliberalis* kifejezés érthető gazdaságilag is (főként pályája második felében, az állam gazdasági szerepvállalásának liberális-kapitalista felfogásával kapcsolatosan),²¹⁹ sokkal kevésbé nevezhető gazdasági érdeklődésűnek nevezetes kortársainál. Már 1947-ben, vagyis kialakulásakor belépett a Mont Pelerin Társaságba, amelyet Hayek és más neves klasszikus liberálisok alapítottak a klasszikus liberális közgazdászok és politikai gondolkodók összefogására. Alkalmanként hivatkozott a libertarianizmusra is, mint az „igazi liberalizmusra”, azonban kétségkívül távol esett tőle egy rothbardi jellegű anarchokapitalista állásfoglalás.²²⁰

A liberalizmussal foglalkozva Kuehnelt-Leddihn mindvégig arra koncentrált, hogy elválassza azt a demokratizmustól. A liberalizmus gyökerei ugyanis szerte nem demokratikusak, hanem arisztokratikusak, mivel a szabadság és függetlenség nem demokratikus, hanem kifejezetten arisztokratikus tulajdonságok. Amíg a demokrácia alapvetően a „Ki uralkodjon?” kérdésre válaszol, addig a liberalizmus a „Hogyan kell uralkodni?” kérdését tartja szem előtt, vagyis a két doktrínát szerinte már emiatt sem szabadna egymás rokonaiként, különösen nem szinonimákként kezelnünk. Ahogyan a *Liberty or Equality* bevezető oldalain fogalmaz:

„Az összes politikai címke közül egyik sem volt többször helytelenül alkalmazva, mint a »liberális« és a »demokratikus«. Egy liberális olyan férfi vagy nő lehet, aki abban érdekelt, hogy az embernek a lehető legnagyobb és szűre szabott szabadság legyen biztosítva – és ennek semmiféle köze sincsen a kormányzat jogi formájához, amely alatt él. Igaz, hogy az összefüggés a szabadság és bizonyos politikai formák között nem egyértelmű – az is igaz, hogy

²¹⁸ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 198.

²¹⁹ E tekintetben például meleg szavakkal dicséri Wilhelm Röpke és Alexander Rüstow *laissez-faire* kapitalizmust támadó *ordoliberalizmusát*, de elfogadja Hayek és Friedman pozícióját a kapitalizmus bizonyos pozitív aspektusait illetően.

²²⁰ Mégis egy Rothbard-tanítvány az, aki egy bizonyos szempontból hatása alatt áll: a demokráciát libertárius alapon kritizáló Hans-Hermann Hoppe számos érvet átvesz tőle, s talán éppen az ő hatására veti el – a ma is aktív, liberális gyökerű gondolkodók között talán egyedül állva – azt a szemléletet is, miszerint a történelemben a társadalom egy szüntelenül felfelé ívelő, lineáris fejlődésen megy keresztül.

bizonyos politikai formák kimutatható liberális jeleket hordoznak –, magukban rejtik ennek ellenére (dialektikájuk folytán) a messzemenő elnyomás lehetőségét. A tény megmarad, hogy egy igazi liberális egyetlen kifejezett államformához sem kötődik, hanem a választását alárendeli annak a vágyának, hogy ő és polgártársai a lehető legnagyobb szabadságot élvezhessék. Ha úgy látja, hogy a monarchia nagyobb szabadságot képes biztosítani, mint egy köztársaság, az előbbit választja, bizonyos körülmények között pedig még egy katonai diktatúra aktuális korlátozásait is előnyben részesítheti egy demokrácia lehetséges végkimenetelétől tartva.”²²¹

Amíg a demokrácia identitárius doktrínaként a „Ki uralkodjon?” kérdésére azt a választ adja, hogy a *nagyobb szám*, addig az igazi liberalizmus ezt függőben hagyja, és azt mondja ki, hogy bárki is uralkodik, azt úgy kellene tennie, hogy a polgárok a közjával még összeegyeztethető, lehető legnagyobb szabadságot élvezhessék. Vagyis annak a demokráciának, amely liberálisnak nevezi magát, a kisebbség érdekeit éppúgy el kell ismernie, mint a többség érdekeit, vagyis a „Mi az igazság?” kérdésének eldöntését (amely magában foglalja a „Ki uralkodjon?” kérdését is) semmi esetre sem bízhatná a pusztá többségi akaratra. Ezzel éppenséggel ellentmondana a demokrácia legfőbb kritériumának, így módon a *liberális demokrácia* kifejezés nem volna más, mint *contradictio in adjecto*. A probléma gyökere Kuehnelt-Leddihn értelmezésében éppenséggel az, hogy a többség nem szükségképpen toleráns, sőt nagyon gyakran éppen ennek az ellenkezőjéről van szó. Számára ebből a tényből az a megállapítás következik, hogy a totalitárius és monolitikus tendenciák már inherensen benne rejlenek a többségi koncepciókban (s ez szerinte abban is megmutatkozik, hogy a modern totalitarizmusok kivétel nélkül a többség támogatására hivatkoztak). A demokráciával szemben egy monarchia vagy egy arisztokrácia természetesen lehet liberális, vagyis Kuehnelt-Leddihn értelmezése szerint a liberalizmus és a demokrácia közötti affinitás valójában nem nagyobb, hanem kisebb, mint más lehetséges rezsimek esetében. Amíg az „abszolút” uralkodók hatalmát korlátozhatja az egyház és a rendi gyűlés, addig a demokratikus hatalom képes egy mágikus formulával operálni, ami így hangzik: „*we are the people*”, s mindez szerinte a hatalommal való (hamis) azonosulásra készítet.²²²

A liberalizmus kifejezést elsősorban etimológiailag ragadta meg, vagyis az ő megközelítésében a liberalizmus mindenekelőtt a szabadság erőteljes igénylését jelenti, amelynek kvalitatív értelmet adott, továbbá azt is leszögezte, hogy a szabadság szeretete nem jelentheti sem a szabadságnak mint „legfőbb jónak”

²²¹ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 3.

²²² Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 34.

a szubsztancializálását, sem pedig az abszolutizálását. „Ösliberalizmusa” határozottan elveti az absztrakt szabadságjogokra hivatkozó egyenlőséget, és az olyan szabadságjogokat, amelyek egy racionális fogalmi *tabula rasából* következhetnek.

Az ember viszonylatában a szabadság éppenséggel nem egy hedonista, hanem egy aszketikus erény, amely csak azért tulajdonítható az embernek, mert Isten „képére és hasonlatosságára” teremtetett, vagyis kétségkívül rendelkezik lélekkel és intellektussal, amelyek megkülönböztetik őt az ösztönök testi determinációinak totálisan alávetett állatvilágtól, és amelynek révén képes Isten felé közeledni. A szabadság szerinte az ember *személy* voltának méltóságában alapozódik meg, ez viszont magában foglalja a személyek közötti különbözőség elvét is, vagyis nem vethető alá semmilyen *volonté générale*-nak (Rousseau), amely az egyes személyek kiválósága helyébe a többség akaratának általánosságát állítja. A személy ugyanis mindig több, mint az atomisztikusan felfogott egyén, vagyis az egymással lényegük szerint *összemérhetetlen* személyek nem állhatnak össze egyetlen általános akarattá.²²³ Kuehnelt-Leddihn számára ezen a ponton kerül összeütközésbe az egyenlőség a szabadsággal, vagyis a demokrácia az „igazi liberalizmussal”. A személy elve ugyanis nem demokratikus, nem egyenlősítő, hanem arisztokratikus, különbözőségeen nyugvó elv. Arisztokratikus, ám nem úgy, mint egy rendi-születési státusz, hanem a *natural aristoi* értelmében, vagyis azt a természetes arisztokráciát jelenti, amely az egyes embernek mással, másokkal össze nem mérhető kiválóságából, a szellem eleve arisztokratikus természetéből és a lélek önmeghaladási törekvéséből keletkezik.

Ugyanakkor szerinte a szabadság nem jelentheti ugyanazt minden korban, minden körülmények között és minden ember számára.²²⁴ Értelmezése szerint az a politikai rendszer képes megadni a legnagyobb szabadságot, amely az állam polgárai számára a legnagyobb lehetséges önállóságot biztosítja. Ez az önállóság, ez a szabadság azonban nem jöhet létre a rend hiányában. Az akarat általánosságban éppúgy irányulhat a semmire, mint a platóni értelemben vett „Jó”-ra (vagy a keresztény felfogásban: Istenre), a destrukcióra éppen úgy, mint az építésre. Minthogy az egyéni autonómia foka Kuehnelt-Leddihn szerint nem annak a függvénye, hogy az egyén milyen mértékben szólhat bele az állam irányításába, minden további nélkül beszélhetünk egy olyan abszolút uralomról, amely liberális karakterű, és olyan többségi alapon álló kormányzatról, amelyben brutálisan elnyomják az egyént vagy üldözik a népszerűtlen kisebbségeket.

²²³ Rousseau kritikáját lásd különösen: Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 84–87.

²²⁴ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 30.

Mindebből az következik, hogy szerinte a politikai szabadság problémáját nem a *valamire* vagy a *valamitől* való szabadság értelmében kellene felvetni, vagyis úgy, ahogyan Benjamin Constant is felvetette.²²⁵ A politikai szabadság lényege az autonómia és autarkia, az *önállóság* princípiumában ragadható meg.

Olyan, a liberalizmus elméletéről értekező szerzőkkel szemben, mint például Hannah Arendt, Kuehnelt-Leddihn egy teljesen ellentétes pozíciót foglalt el.²²⁶ Azt hangsúlyozta, hogy a liberalizmus, mielőtt még tulajdonképpen „izmussá” vált volna, a parlament jelentőségének növekedésével párhuzamosan, először Angliában mint *old whig* ellenzék jelent meg,²²⁷ azonban a lojalitást ez az ellenzék sohasem tagadta meg a korona irányába, oly módon, hogy *His Majesty's Most Loyal Oppositionról* (Őfelsége leglojálisabb ellenzékéről) beszélhettünk.²²⁸ Az egalitarizmus idegen volt még ettől a liberalizmustól, hiszen nem olyan szabadságokban gondolkozott, amelyeket bárki egyenlőként követelhetne magának, és nem is egy politikai-szociális ideológiát fogalmazott meg, hanem egy, a politikai rendszer aktuális formájától függetlenül fenntartandó követelményt, amelynek értelmében az egyénnek a legnagyobb észszerű szabadságot kell élveznie, miközben elismerik a privát szféráját, a magánéletét, és ezek mentesek maradnak egy külső és kollektív erő behatolásától. Ezt követően azonban a liberalizmus irányvonalának határozott

²²⁵ Constant ismert megkülönböztetése szerint a régiek és a modernek szabadsága nem ugyanarra vonatkozik: míg a régiek (az ókoriak) szabadsága kollektív szabadság volt, addig a modernek szabadsága individuális szabadság. (Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Ford. Réz Pál – Kiss Zsuzsa – Jancsó Júlia – Csepeli Réka. Budapest, Atlantisz, 1997. 180–188.)

²²⁶ Arendt a forradalomról szóló könyvében a szabadságot kifejezetten összekötötte a „politikai életforma iránti vágygal”. Arendt szerint az ókori polisz-köztársaságok *iszonómiája* vagyis a *nomosz* által megteremtett egyenlősége feltételezte a szabadságot, valakit ugyanis csak mások relációjában tartottak szabadnak. „Amikor Hérodotosz egyenlőségjelet tesz a szabadság és az uralomnélküliség között, annak az a lényege, hogy maga az uralkodó sem szabad: mivel elfogadja, hogy másokon uralkodjon, megfosztja magát az egyenrangúaktól, akiknek a társaságában szabad lehetne. [...] A görög politikai gondolkozásban azért ragaszkodtak annyira a szabadság és az egyenlőség összekapcsolásához, mert úgy gondolták, hogy a szabadság egyáltalán nem mindenfajta, hanem csak bizonyos emberi tevékenységekben nyilvánul meg, ezek a tevékenységek pedig csak akkor tudnak megjelenni és valódivá válni, ha mások látják azokat, megértik őket és emlékeznek rájuk. Egy szabad ember élete nem nélkülözheti mások jelenlétét. Magának a szabadságnak ezért olyan helyre van szüksége, ahol az emberek össze tudnak jönni: agórára, piacérre, poliszra, a valódi politikai térre. [...] [A] valódi szabadság [...] résztvétel a közügyekben és bebocsátás a politikai szférába.” (Hannah Arendt: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Budapest, Európa, 1991. 38–41.)

²²⁷ Egy kifejezés, amelyet Burke nyomán – igaz, más értelemben – Kuehnelt-Leddihn mellett Hayek is előszeretettel használt.

²²⁸ Vö. Steve Pincus: *1688: The First Modern Revolution*. London, Yale University Press, 2009.

megváltozásával találkozunk, egy egalitárius liberalizmussal, amely ideologikus formát öltött, később pedig összeolvadt a „felvilágosult” racionalista mozgalmakkal. Ez utóbbiból következik Kuehnelt-Leddihn szerint a modern, vagyis az „eretnek liberalizmus”, amelynek princípiuma nem más, mint az agnoszticizmus, amely – tagadva az objektív igazság megismerhetőségét – erkölcsi és ismeretelméleti szkepticizmushoz, morális relativizmushoz és végül is metafizikaellenességhez, vulgáris vagy gyakorlati és filozófiai materializmushoz vezet.

„Nehéz meghatározni, hogy az arisztokratikus, whig liberalizmus hol végződik, és hol kezdődik a gazdasági (manchesteri) liberalizmus. Ez utóbbi már nem arisztokratikus, hanem polgári liberalizmus, amely a marxizmushoz hasonlóan egy gazdasági elméletként indult, és később szintén *Weltanschauung*-á vált.”²²⁹

A liberális tolerancia elve eszerint eredetileg az „ösliberalizmus” diverzitárius, különbségteljes magatartásából következett, amely nem a közömbösséggel,²³⁰ hanem a szabadság és a nagylelkűség arisztokratikus szellemével (*liberalitas*) függött össze, s az egyéni létezők közötti természetes rangsort elismerve öröndetesnek találta a sokféleséget, és nem vágyott arra, hogy a dolgokat minden körülmények között egyenlővé tegye. Az ösliberalizmus a modernnel szemben nem jelenthetett sem morális, sem metafizikai relativizmust.

„Akinak ugyanis nincsenek alapelvei (»dogmái«), az valójában toleráns sem lehet, tehát az igazi liberalizmus előfeltételez valamilyen igényt az abszolútumra. A modern liberális számára azonban ezzel éppen ellenkezően az igazság vagy »nem létezik«, vagy elérhetetlen a szubjektum számára, nincs »jó« és »rossz« vagy »igaz« és »hamis«, csakis praktikus jelentésű mondatok elfogadhatóak, mert »elrabolták az értékek iránti érzéket«, az instrumentalizmus, a behaviorizmus és a divatos »*polite doubt*« uralkodik.”²³¹

Innen származtatható szerint a liberálisok részéről az autoritás elvének határozott tagadása is, amely összekapcsolódik a „szekuláris humanizmus” mítoszával. Az ember eszerint csak akkor lehet szabad, ha tagadja Istent mint objektív korlátot, és többé nem ismeri el maga felett a tekintély egyetlen formáját sem, legyen az transzcendens vagy világi, s csak a saját maga eszére támaszkodva meg akar szabadulni minden „irracionálisnak” bélyegzett korláttól.

²²⁹ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 117.

²³⁰ Vö. John Gray: *The Two Faces of Liberalism*. New York, The New Press, 2002.

²³¹ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 206.

Négy olyan *iskolát* különített el, amelyek az „igazi liberalizmushoz” sorolhatók:

1. Az első az úgynevezett *preliberális iskola*, amely nem más, mint a „renewansz és a kálvinizmus szintézise”, leginkább az úgynevezett *manchestermushoz* köthető. Kiindulási pontja a deizmus (amely értelmében Isten, aki a tökéletes világot alkotta, visszavonult a cselekvéstől, így minden rossz, ami a világban van, az emberi beavatkozásból származik). Mindezekelőtt Adam Smith és David Hume sorolható ide.
2. A második a *korai liberális iskola*, amely mindenekelőtt Tocqueville-t, Royer-Collard-t, Lord Actont és Montalambert-t foglalja magában, kifejezetten patrícius-arisztokrata gyökerekkel rendelkezik, és cseppet sem vallásellenes, sőt, politikai krédójának inspirációs forrásait kifejezetten a keresztény kinyilatkoztatásból merítette.
3. A harmadik, a *régi liberális iskola* (John Stuart Mill, Carl Meyer, Eugen von Böhm-Bawerk és Ludwig von Mises) már egy gazdaságilag kevésbé radikális, demokratikusabb s egyben agnosztikus irányba hajlik. Minden szilárd meggyőződés és minden erős állítás automatikusan intoleranciához vezet, a szabadságnak ez az értelmezése már konfrontálódik a kereszténységgel, és a „tolerancia nevében indított kereszties hadjáratához” vezet az abszolútumokban hívók ellen. Agnoszticizmusuk miatt válnak a régi liberálisok a demokrácia szövetségeseivé.
4. A negyedik, a fentebb már említett *neoliberális iskola* (elsősorban a Mont Pelerin Társaságot alapító Wilhelm Röpke és Alexander Rüstow, bizonyos vonatkozásokban August von Hayek, és Kuehnelt-Leddihn magát is egyértelműen ide sorolja) már a liberalizmus egy gazdaságilag kevésbé radikális irányzata, amely felismeri, hogy a gazdasággal nem lehet elszigetelten, más diszciplínákat mellőzve foglalkozni. Az állam irányában a régi liberalizmusnál elfogadóbb, a demokráciával szemben szkeptikus, a korlátok nélküli *laissez faire-t* pedig határozottan elveti. Megtörténik a kereszténység újraértékelése is, a szabadság melletti teológiai érvek hangsúlyozása, az utilitarizmus és a materializmus elutasítása, a szabadság elsőbbségének állítása a jólét fölött. Európában a neoliberálisok és a konzervatívok a II. világháborút követően szinte megkülönböztethetetlenek egymástól.²³²

²³² Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 183–224.

A liberalizmus karakterében – főként Amerikában – bekövetkezett változás Kuehnelt-Leddihn szerint azzal magyarázható, hogy az amerikai liberálisok a konzervatívoknál kevésbé akartak ellenállni a „jövő hullámának” (*wave of the future*), ennek a változásnak azonban általánosságban baloldali karakterjegyei voltak: a baloldali ideológiák mind a jövőt hirdették, egy jóléti utópiát és „kiliasztikus” milleniumot, a hitet a szinte automatikus haladásban, amely már csak egy apró lökést igényel. A kevés megmaradt régi típusú liberálison kívül (mint amilyenek szerinte Arthur Jay Nock vagy H. L. Mencken voltak) végül is a többség attól rettegett, hogy „reakciónak” fogják bélyegezni, ezért elfogadta a demokráciának mint „maximális szabadságnak” az utópiáját. Az 1930-as évek amerikai *red decade-jében* már nem a szabadság, hanem a biztonság és az egyenlőség a legáhíttabb célok: a szocializmus, a *szovjet kísérlet* mintha már többet nyújtana, mint az *amerikai kísérlet*. A konzisztens gondolati rendszer, a szilárd ideák és a vezetőség hiánya végül is oda vezetett, hogy az amerikai liberalizmus sodródni kezdett az áramlatokkal, ezek pedig a determinizmus és a kollektívizmus felé sodorták, eredeti álláspontjukkal szemben, éppen az illiberalizmus felé. A „nagy amerikai szemantikai félreértést” egész egyszerűen az okozza, hogy a „pseudoliberálisok” továbbra sem akarták feladni a liberális címkét.²³³ Az abszolút igazságok tagadása, a permanencia elvének elvetése végül is védtelenül hagyta a liberálisokat a gonosszal szemben, és mivel a természet nem tűr hiányt, az abszolút igazságok helyén keletkező vákuumba a totalitárius ideológiák léptek be. Az amerikai liberalizmus, a *balközép* (*left-off centrism*) már a baloldali identitárius zsargont beszéli, ehhez még hozzájárul a komplex rendszerektől való brit-amerikai idegenkedés, a félelem a nagy történelemmagyarázó filozófiáktól, a szélsőségektől és attól, hogy a gyökerekig ássanak.²³⁴

Katolicizmus és/vagy liberalizmus?

Kuehnelt-Leddihnnak a konzervatívizmusnak a liberalizmussal és a liberalizmusnak a katolicizmussal való sajátos összeegyeztetésére irányuló elemzése kétségkívül számos kérdőjelet hagynak maguk után. Valóban nem könnyű feladat a liberalizmusnak a katolicizmussal, a monarchiával, a hierarchia elvének határozott igenlésével vagy akár a világrend tomista alapú elképzelésével való

²³³ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 206.

²³⁴ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 202–224.

koherens összeboronálása. Kuehnelt-Leddihn kritikus olvasói számára ezért talán úgy tűnhet, hogy ezt a feladatot nem is mindig sikerült maradéktalanul megoldania, nem sikerült a védelmezni kívánt eszmék és alapelvek közötti koherenciát megtalálnia. Kuehnelt-Leddihn mint liberális inkohereus, mert a liberalizmust leszűkítően és túlságosan tendenciózusan értelmezi, a liberális elvek közül kiemeli a neki szimpatikusakat, másokat viszont elhallgat. Ez abból is kiviláglik, hogy az általa liberálisként hivatkozott gondolkodók egy része valójában sokkal szkeptikusabb volt a kortársak által liberalizmusnak nevezett jelenség kapcsán, mint azt Kuehnelt-Leddihn állítja vagy feltételezi, egy másik része pedig olyan eszméket is képviselt, amelyek kifejezetten ellentmondásban állnak a liberalizmussal. Így egy olyan, némileg önkényesnek mondható „privát liberalizmus” meghatározáshoz jutunk csak el, amelyet voltaképpen a szerzőn kívül senki sem vall, vagy ha vallaná, nem nevezné liberalizmusnak. (Valószínű, hogy ennek tulajdonítható az a lényegében diametriálisan ellentétes jelentés, amelyet például John Gray ad a liberalizmusnak.) A legnagyobb bizonytalanság kétségkívül a liberalizmus és a katolicizmus összeegyeztetése kapcsán merül fel.

Egy helyütt Kuehnelt-Leddihn például kifejezetten arra hivatkozik, hogy a modernizmus ideológiái nem a reformációra, hanem a felvilágosodásra mennek vissza, amely a „degenerált pogány humanizmus” késői produktuma volt szemben azzal a „keresztény humanizmussal”, amely mindenekelőtt szerinte a reneszánszt jelenti.²³⁵ A reneszánsz Kuehnelt-Leddihn értelmezésében valószínűleg katolikus aranykorként jelenik meg, amely ha hagyják kibontakozni, és a protestáns reakció nem nyomja el, azokat a bizonyos „váltókat”, amelyek a modern világ félresiklásáért felelősek, helyes irányba helyezte volna, ami a keresztény társadalom megvalósulását hozhatta volna el.²³⁶ A modernitás itt egyszerre pozitív jelentést kap, mintha a reneszánsz egyfajta „helyes modernitás”

²³⁵ Vö. Molnár Tamás nagyon hasonló gondolataival a *Keresztény humanizmus* című művében. Molnár azonban, Kuehnelt-Leddihntől eltérően, inkább negatívan, mint pozitívan értékeli a reneszánsz jelenségét.

²³⁶ „A reneszánszsal, amely Hellász és Róma második megkeresztelése volt, elérte Európa először az ő első érettségét és túlszárnyalta az iszlám civilizációt. (A 14. századig Európa nagy része fájdalommal az iszlám alatt volt kulturális színvonalát tekintve.) [...] Nem a középkor, hanem a reneszánsz és a keresztény humanizmus volt az, amely a katolikus egyház legnagyobb dicsőségét szolgálta, és amely a katolikus népek komplex karakterét érzékelhetően formálta.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 223.)

lett volna, a reformáció által képviselt „hamis” vagy „dekadens” modernitással szemben – amely végül is maga lesz a modernitás.²³⁷

Összefoglalva: ami a reneszánsz felvirágzásából megmaradt, az volna a liberális, katolikus, perszonalista jobboldaliság, hiszen a katolicizmusnak szerinte „liberális kezdetei” vannak. Az emberi szabadság jelentése mélyebb értelemben csak az *orbis catholicus*on található meg, és a „radikális, vad, korlátokat nem ismerő szabadság” csak a katolikus és az ortodox területeken található meg, szemben a protestantizmussal, amelynek semmi köze nincs a szabadsághoz. Ezek a tézisek elnagyoltnak tűnnek, egyrészt azért, mert az időbeli szukszcessziótól eltekintve semmiféle pozitív és hatás szerinti kapcsolatot nem feltételeznek a reneszánsz és a felvilágosodás között (amely nyilvánvalóan nem igaz, már csak abból a tényből kifolyólag sem, ha megvizsgáljuk a jakobinizmus Róma- és antikvitáskultuszát), de legfőképpen azért, mert egyáltalán nem veszik figyelembe a reneszánsz kifejezetten világias aspektusát. Ez viszont határozottan megjelenik például Machiavellinél, Baconnál, Kopernikusznál vagy Galileinél:²³⁸ egy olyan szemléletről van szó, amely Molnár Tamás szerint voltaképpen szétrombolta a középkor szakrális és spirituális kozmoszát²³⁹ – mindez nagyon kevésbé értékelhető koherens módon „katolikus kibontakozásként”.

A Kuehnelt-Leddihn által gyakran pozitívan hivatkozott és az „igazi liberalizmushoz” sorolt gondolkodók, mint Lord Acton, Lammenais vagy Montalam-

²³⁷ „Luther, aki az akkori modernitás ellen küzdött, amelynek keresztény lényegét azonban nem látta és nem tudta megragadni [...] A reneszánsz adta meg az embernek az ő legitim állását a világképben, egy állást, amely még megvolt a barokkban és az utána következő időben, a katolikus világban [...]” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 235–236.) „Fiatal koromban azt hittem, hogy a reformátorok, mint felvilágosult, haladó és demokratikus gondolkodók, liberális modernitásunk ősapái voltak – a reformátorok éppen a Róma által gyakorolt modernitás, a reneszánsz, a keresztény humanizmus, a szabad akarat princípiuma és szentisztelet, az antikvitás szellemének tisztelete, a művészet iránti lelkesedés és racionális intellektus ellen. [...] A reformáció semmi esetre sem szeretett volna valami új lenni, hanem vissza akart menni az ősegyházhoz – vagyis ahhoz, ahogyan ők azt elképzeltek –, a katolikus egyház ez ellen volt – semmi esetre sem konzervatívként, hanem úgy, mint »élő misztikus test«, a kép változó, anélkül hogy az alapokat megváltoztatná, vagy valami esszenciálisan újat bevezetne [...] és ez ellen harcolt Luther, egy középkori szerzetes, aki számára Rómának mint reneszánsz centrumnak a meglátogatása traumatikus hatású volt.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 43.)

²³⁸ Kuehnelt-Leddihn a reneszánsz kapcsán hallgat például az olyan keresztény okkultistákról is, mint például Paracelsus vagy John Dee, pedig e személyiségek egyáltalán nem nevezhetők marginálisnak a korban. (Vö. Szőnyi György Endre: *Keresztény mágia és okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben*. Szeged, JatePress, 1998. Különösen 31–39.)

²³⁹ Molnár Tamás: *A hatalom két arca*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Európa, 1992. 125–181.

bert – legalábbis pályájuk egy szakaszán – azzal kísérleteztek, hogy megpróbálják kibékíteni a katolikus-keresztény alapelveket a francia forradalom princípiumaival, azonban ezek a próbálkozások vitatható sikerrel jártak. Az úgynevezett „liberális katolicizmus” – amelyet Kuehnelt-Leddihn egyébként határozottan elutasít – egészen a II. Vatikáni Zsinatot megelőző időig egy meglehetősen marginális és periférikus jelenség maradt az egyház keretein belül, folyamatosan a kiközösítés veszélyét kockáztatva. Mivel képviselői az agnoszticizmust és „szabadgondolkodást” is igenelték, a liberalizmus és a kinyilatkoztatott vallás között a szakadék egyre nehezebben áthidalhatónak bizonyult: a katolikus gondolkodóknak határozott feleletet kellett adniuk arról, hogyan értékelendő az isteni legitimációkon nyugvó hierarchiákat, hagyományokat és legitimitásokat megkérdőjelező világnézet, s egyáltalán, köthető-e kompromisszum egy olyan értékrendszerrel, amely a társadalmi és anyagi haladást, a földi és világi „jólétet” tekinti az emberiség legfőbb céljának?

Az persze, hogy voltaképpen mi is a liberalizmus, mindenkor ütköző vélemények tárgyát képezheti, mint az „igazi demokrácia” vagy éppen a „valódi konzervativizmus” mibenléte: a kérdést így felfogva azonban ismét ahhoz a fogalmi relativizmushoz jutunk vissza, amelyet Kuehnelt-Leddihn szándékai szerint ki szeretett volna küszöbölni. Úgy tűnik azonban, hogy az általa következetesen liberalizmusnak nevezett eszmekör, különösen a mai viszonyokat tekintetbe véve, aligha lenne vonzó liberálisként meghatározó pártok vagy személyek számára, sokkal inkább az antimodernista vagy tradicionalista konzervatívoknak, ha érveket keresnek a liberalizmus ellenében.²⁴⁰

Annak a voltaképpeni meghatározása persze, hogy mi is a szabadság – vagyis a liberalizmus – eszméjének voltaképpeni célja és értelme, persze egyáltalán nem könnyű feladat: a filozófiai gondolkodás történetében ezért is született többféle, akár egymásnak is ellentmondó filozófiai kísérlet a szabadság mibenlétének meghatározására.²⁴¹ Kuehnelt-Leddihn értelmezése szerint a szabadság

²⁴⁰ A liberalizmushoz köthető irányzatok közül ma egyedül a libertáriusok hivatkoznak Kuehnelt-Leddihnre, de ott is a jobboldali libertárius szárny, amely erősen közelít a kulturális konzervativizmushoz.

²⁴¹ Habár az angol nyelvben a *freedom* és a *liberty* szavak szinonimák, nem teljesen ugyanarra a szabadságra vonatkoznak. A *freedom* inkább arra a szabadságra vonatkozik, amelyet Benjamin Constant „valamitől való szabadságnak” nevezett, vagyis a külső beavatkozástól való mentességre és a választás szabadságára vonatkozik. A *liberty* ezzel szemben a „valamire való szabadsággal” függ össze: inkább a politikai, szociális és polgári szabadságra vonatkozik. (Constant [1997]: i. m. 180–188.)

úgy tűnik, mintha valamiféleképpen a pozitív és a negatív szabadság egyfajta „keveréke” lenne²⁴² (szabadság = önállóság), azonban mégis úgy vélem, politikai értelemben inkább a „valamitől való” (negatív) szabadság ez. Elsősorban a modern, ipari-bürokratikus államtól és annak apparátusától való függetlenségre utal, és arra, hogy az külső erőként ne avatkozzon bele az individuum életébe. Ugyanakkor – és ez volna a szabadság „pozitív” oldala – ez a szabadság mindene-előtt a keresztény ember szabadsága,²⁴³ vagyis azt előfeltételezi, hogy az ember csak a kereszténység által előírt elvek betartása/megvalósítása által válhat szabaddá. Ez a szabadság pedig természetesen számos tiltást is magában foglal: például a gyilkosság erkölcsi tilalmát,²⁴⁴ hiszen a „gyilkosság szabadsága” nem lehet valódi szabadság. Ezek a szabadságelvek megint csak azt előfeltételezik, hogy az ember a pusztá racionalitásra hivatkozva tulajdonképpen el sem tudja dönteni, hogy mi a valódi szabadság: és éppen ezért van rászorulva egy isteni kinyilatkoztatásra, mintegy külső, transzcendens forrásra: ez kétségkívül így van a kereszténység szempontjából, azonban ezeket az alapelveket egy modern liberális vagy akár libertárius nagyon kevésbé fogadná el.²⁴⁵

Legvégül találunk még valamit, amely Kuehnelt-Leddihn gondolkodását megkülönbözteti szinte az összes többi, magát liberálisnak nevező szerzőtől. Nála ugyanis egyáltalán nem bukkanunk nyomára a haladás eszméjének, amely más, magukat a liberalizmushoz valamilyen értelemben közelítő szerzőknél,

²⁴² Ahogyan a *Liberty of Equality*-ben fogalmaz: „A szabadság [*freedom*] ebben a tanulmányban az önrendelkezés [*self-determination*] legnagyobb mennyiségét jelenti, amely egy adott helyzetben eszközölhető [*feasible*], észszerű és lehetséges. Egy arra szolgáló eszközént, hogy megőrizze az ember boldogságát és megvédje a személyiségét egy közbülső cél, és így a közjó részét képezi.” (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 2.)

²⁴³ Egy helyen Romani Guardinira hivatkozva megjegyzi, hogy szabadnak lenni annyi, mint ugyanakkor „kötöttnek lenni Krisztusban” („Guardini sagte uns, dass der Christ gebunden ist, aber gebunden in Freiheit”). (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 526.)

²⁴⁴ Mindez vonatkozik katolikus szempontból az abortusz tilalmára is – Kuehnelt-Leddihn keményen abortuszellenes nézeteket vallott –, ez pedig az individuum hedonista értelemben vett „szabadsága” szempontjából természetesen további korlátozás.

²⁴⁵ Ahogyan Molnár Attila Károly írja a liberalizmus – vagy a magukat liberálisnak nevező politikai rendszerek – szabadságfogalmával kapcsolatban: „A szabadság a mai gyakorlatban egyszerűen következménymentességet jelent, kicsit csúnyábban fogalmazva, felelőtlenséget. De tévednénk, ha azt hinnénk, hogy e szabadság képviselői a felelőtlenséget bármilyen formában is felvállalnák. A felelőtlenség mai »etikája« felelősségetikaként van forgalomban.” Molnár Attila Károly: „Sikerükben meglelték büntetésüket.” *Magyar Szemle*, 4. (1995), 9. 904–928.

gondolkodóknál, politikusoknál rendre jelentkezett. Kuehnelt-Leddihnnél még a visszafogott, burke-i vagy hume-i értelemben vett „csiszolódási” elképzelésekre is csak nagyon kevés utalást találunk, amelyek a társadalom organikus evolúciójával vagy a szokások és intézmények lassú „kifinomódásával” kapcsolatosak.²⁴⁶ A *Miért nem vagyok konzervatív* című esszéjében nézeteit *old whigként* definiál Hayek szintén azt feltételezte, hogy a monarchiából a demokrácia korába való átmenet javulás, és hogy az emberi természet valamilyen értelemben fejlődik.²⁴⁷ Kuehnelt-Leddihnnél azonban sehol nem találunk az emberi természet fejlődésével, javulásával kapcsolatos eszmét, sőt, inkább az ellenkezőjére találunk – nem is egy – példát. Nyilvánvaló, hogy ez talán abból is következhet, hogy Kuehnelt-Leddihn az agnosztikus Hayekkel szemben következetesen ragaszkodott egy teológia által meghatározott antropológiához, amelyet a Teilhard de Chardin-hez vagy Maritain-hez hasonló teológusokkal ellentétesen értelmzett. A fejlődésszeme tételezése ugyanis szerinte olyan, ami eljelentékteleníti az istenhez való *visszajutás* – mint legfőbb cél – szükségességét.²⁴⁸ Végeredményben Kuehnelt-Leddihn érvelése mögött – habár nem fogalmazta meg félreérthetetlen módon – ontológiai természetű gondolkodás állhatott: ha ugyanis az isteni transzcendenciát létezőnek tekintjük, akkor a világ és az ember mindig egy másodlagos ontológiai realitás marad,²⁴⁹ amely a transzcendenciából következik.²⁵⁰ Az ember mindig kiegészítésre és a transzcenden-

²⁴⁶ Szécsényi Endre: *Társiasság és tekintély: Esztétikai politika a 18. századi Angliában*. Budapest, Osiris, 2002. 132–179.

²⁴⁷ Friderich A. Hayek: *Miért nem vagyok konzervatív?* In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II*. Ford. Balogh Katalin et al. Budapest, Atlantisz, 1993. 149–173, 167.

²⁴⁸ Amellett, hogy szerinte a halál materiális és spirituális tényének már eleve figyelemztetően kellene hatnia a haladásban hívőkre.

²⁴⁹ Ezért nevezi például „antropolátriának” – emberimádatnak – a felvilágosodás emberképét.

²⁵⁰ Ennek a gondolatnak a filozófiai kifejtéseként írta Etienne Gilson, a 20. század egyik legjelentősebb neotomistája: „Ha Isten a Lét, akkor ő nem csak a teljes lét: *totum esse*; amint láttuk, Ő az igazi lét is: *verum esse*. Ez azt jelenti, hogy minden más csupán részleges léttel bír, és még csak meg sem érdemli igazán a létező nevet. Így tehát mindaz, amiről első pillanatra azt hisszük, a *par excellence* valóságot alkotja: a kiterjedés és mozgás bennünket körülvevő világa a látszat félhomályába kerül és a majdnem irreális alsóbbrendű övezetébe utasítatik. [...] Mindaz, amit Platón e tárgyban mondott (arról, hogy az érzéki valóság nem az igazi valóság) igaz a keresztény számára. [...] Mihelyt azt mondjuk, hogy Isten a Lét, világos, hogy egy bizonyos értelemben Isten az egyetlen, aki van.” (Etienne Gilson: *A középkori filozófia szelleme*. Ford. Turgonyi Zoltán. Martonvásár, Paulus Hungarus, 2000. 65.)

ciához való „folyamodásra” szorul, az ember mindig tökéletlen, és pusztán emberi eszközökkel aligha lehet a problémákat megoldani, legyenek akár azok mélyen a személyt érintően egzisztenciálisak vagy társadalmiak: ez a felismerés pedig mélyen áthatja Kuehnelt-Leddihn gondolatiságát, ugyanakkor végképp el is határolja őt más liberálisokétól.

A totalitarizmus kritikája

Kuehnelt-Leddihn nagy ívű, újszerű és merész téziseket fogalmazott meg a modern totalitárius rendszerek kapcsán: a kommunizmus, a német nemzetiszocializmus (és részben az olasz fasizmus) genezisével és természetével kapcsolatosan. E tézisek a vele rokonszenvező, kisszámú körökben, például bizonyos libertáriusoknál lelkes igénlésre találtak, mások azonban e tézisek tendenciózus voltát hangsúlyozták.²⁵¹ A legfontosabb és talán a leginkább figyelemreméltó a megközelítés, amelyet e rendszerek kapcsán felállított; ezek magának a modern diktatúrának mint *totalitárius diktatúrának*²⁵² az újszerű értelmezési lehetőségei voltak. Kuehnelt-Leddihn tézise szerint arról van szó, hogy a kommunizmus és a náciizmus elsősorban nem azért harcoltak egymás ellen, mert egymás ellentétei, hanem mert riválisai voltak.²⁵³

Míg a diktatúra kifejezésnek a mai politológiai szaknyelvben leginkább a hatalom illegitim módon történő gyakorlásához van köze,²⁵⁴ addig a demokrácia a jogosság kritériumaival kapcsolódik össze. Kuehnelt-Leddihn ezzel megegyezően a modern diktatúrát az illegitim uralom vagy önkényuralom egy formájának tartotta, miközben úgy vélte, az már egyáltalán nem igazolható ilyen bizonyossággal, hogy egyben a demokrácia diametriális ellentéte volna.²⁵⁵ Nézetei szerint másodlagos jelentőségű, hogy az önkényuralom gyakorlója milyen jogcím alatt uralkodik, ha a „proletariátust” vagy a „fajt”, esetleg a „nemzetet” megtestesítő

²⁵¹ Ernst Nolte, *A fasizmus korszaka (Der Faschismus in seiner Epoche)* szerzője azt kifogásolja, hogy Kuehnelt-Leddihn számára „a fasizmus plebejus vonásai jelentik a botránykövet” – miközben *érthető módon* elfeledkezik számos olyan aspektusról, amely Hitler és Mussolini mozgalmait a polgársághoz és az arisztokráciához kötik. Nolte koncepciója Kuehnelt-Leddihnével szinte diametriálisan ellentétes: a fasizmuskönyvben a fasizmust alapvetően jobboldali és kifejezetten antimodernista jelenségnek tartja, amely a modernitással harcol a modernitás ellen, s amelynek gyökere szerinte a reakciós-monarchista *action française*. (Ernst Nolte: *A fasizmus korszaka*. Ford. Tallai Gábor. Martonvásár, Kairosz, 2003. 48–49.)

²⁵² A kifejezés megkülönböztetendő az antik diktatúrafogalomtól.

²⁵³ Lásd például: Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 127.

²⁵⁴ David Miller (szerk.): *Politikai filozófiák enciklopédiája*. Budapest, Kossuth, 2003. 466.

²⁵⁵ „A második világháború [...] ideológiailag egy testvérháború volt a francia forradalom három baloldali örököse között, az első felvilágosodás politikai produktumai: a demokrácia, a nemzeti és a nemzetközi szocializmus között. Mind a három »felvilágosodott« volt, és mindhárman hazug módon apelláltak a legmagasabb eszmékre és a legalantasabb ösztönökre, mind borzalmas bűnöket követet el a háború előtt és után.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 164.)

vezér a rousseau-i *volonté générale* megtestesítőjeként tűnik fel.²⁵⁶ A népszuverenitás demokratikus princípiuma tökéletes táptalajt szolgáltat az önkény számára. Mivel a 20. századi diktatúrákban a szuverenitást demokratikus alapokra helyezték, és a Hitlerhez vagy Mussolinihez hasonló vezérek előszeretettel lépnek fel a „nép egyszerű fiaiként”, akik az osztálytársadalom és a „régí rend” igazságtalanságaival szemben jelentkeznek a politika színpadán, politikai alapelveik a demokratikus és „népi” (*völkisch*) egalitarianizmus körében mozognak. A nemzetiszocialista és a kommunista típusú diktatúra és a „tisztá demokrácia” természetét tekintve közös, hogy egyrészt egy politikailag tájékozatlan kispolgári vagy munkásosztálybeli bázisra támaszkodtak.²⁵⁷ Mivel nem ismeri a fékek és ellensúlyok rendszerét, a monarchiát és a nemességet, a maga egyszerűségében megfogalmazott többségi elv nem ismeri el a kvalitatív kritériumokat, a döntés lehetősége mindig csak a mennyiség kérdése lenne; a különbség csak az, hogy diktatúrákban a népet a vezér vagy a párt testesíti meg. A modern totalitárius diktatúrát ezért (vagyis inkább a diktatúrát mint *modern totalitárius* jelenséget) úgy látta, hogy az nem egy tágabb demokratizálódási folyamatban bekövetkezett időleges visszalépésnek tulajdonítható, hanem sokkal inkább e folyamat eredményének és következményének. Megadja Gábor szerint:

„A modern totalitarizmusok kialakulásának hátterében tehát Kühnelt-Leddihn szerint az a komplex folyamat áll, amely a francia forradalom óta jellemzi az európai történeket: a demokrácia győzelme a monarchiák felett, a reformáció felülkerekedése a katolicizmus felett, a determinizmus a szabad akarat felett, a materializmus a spiritualizmus felett és az utilitarizmus a keresztény erkölcs felett.”²⁵⁸

E diktatúrátípusok megjelenése megint csak más szempontból a katolikus egyháznak a társadalomban és politikában játszott szerepe visszahúzóódásával kapcsolatos.²⁵⁹ A folyamatot szerinte a protestantizmus indította el, amely egyrészt

²⁵⁶ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 512.

²⁵⁷ „A szocializmus és a nemzetiszocializmus abból következett, hogy megpróbálták a polgárokat politikailag mobilizálni – egy kis falu vagy kanton problémáit még át is tudnák ugyan látni, azonban nagyobb politikai egységekben és komplex ideológiákban reménytelenül elvesznek.” Kuehnelt-Leddihn szarkasztikusan szellemes hasonlata szerint mindez olyan, mint „egy tetőfedő munkást arra kényszeríteni, hogy vakbélműtétet hajtson végre, majd lefejezni, ha a beteg meghal”. (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 85.)

²⁵⁸ Megadja (2014): i. m. 32.

²⁵⁹ Kuehnelt-Leddihn némileg szorosabb kapcsolatot feltételez a protestantizmus és a modern diktatúrák, de különösen a nemzetiszocializmus és a huszitizmus között, az ilyen fokú, szoros

reakció volt a reneszánszra és a humanizmusra, amelyet – amint azt korábban láttuk – meglehetősen szokatlan módon a valódi katolikus kibontakozás koraként értékelt. A reformáció támadása az egyház tekintélye ellen ahhoz vezetett, hogy az egyház szerepének gyengülésével párhuzamosan az állami centralizáció erősödött – mindennek kísérőjelenségeként a protestantizmus is, noha a német vidékek többsége katolikus maradt. Az egyház gyengülése nemcsak az államhatalom erősödésével járt együtt, hanem a katolikus *oikumené*, a *Res Publica Christiana* megszüntetésével is, amely nacionalizmusok erősödését hozta magával, egy olyan jelenséget, amelyet Kuehnelt-Leddihn szintén a protestantizmus közvetlen hatásaként értékelt.

Az egyházi tekintély gyengülésével eltűnt az államhatalommal szembeni ellensúlyozó erő is. A népszuverenitás tana immár az állam szövetségese, a machiavellizmus, „benthamita utilitarizmus” és egyéb elszánt „progresszív”, antikatólikus erők küzdelme²⁶⁰ a „klerikalizmus” és a „reakció” ellen lehetőséget adott egy új jelenség, a modern zsarnokság létrejöttére. Értelmezésében a francia forradalom, a forradalomban megszülető jakobinus diktatúra nélkül nem érthetők meg a totalitárius rezsimek, sem a totalitárius gondolkodás természete, mivel a modern totalitarizmus legmélyén azt a demokratikus irigységet és gyűlöletet találjuk, amely a francia jakobinusok terrorját is mozgatta: az érzések legtöbbször a kiemelkedő kisebbségek ellen irányulnak: zsidók, nemesség, a kapitalizmus, a „burzsoázia”, a királyság ellen. Nem lehet véletlen – fogalmaz Kuehnelt-Leddihn –, hogy Marx és Engels is a forradalomba vezető nyitóakkorkként tekintettek a demokráciára.²⁶¹

Szocializmus és kommunizmus

Kuehnelt-Leddihn szocializmussal, illetve kommunizmussal kapcsolatos tézisei kisebb részt a II. világháborút megelőzően, nagyobb részt pedig azt követően születtek meg. Ez idő tájt a két részre osztott világrend örök érvényűnek tetszett, a bármelyik pillanatban bekövetkező atomháború réme pedig nem tűnt pusztán fenyegetésnek. Ilyen körülmények között természetesen különös hangsúlyokkal

összefüggésének tézise némileg szokatlan. Vö. Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Nation und Reich. Criticon*, (1987), 103. 215–218.

²⁶⁰ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 344. 742. jegyzet.

²⁶¹ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 115.

jelenhetett meg a kommunizmus kritikája, főként, hogy könyveit leginkább amerikaiak vagy az amerikai kultúrába beilleszkedni kívánó európaiak olvasták; talán ezért is találhatók gyakori utalások az amerikai kommunistákra, a szovjetszimpatizáns baloldaliakra.²⁶²

Főbb téziseit már a nagyrészt saját tapasztalataiból táplálkozó *Jezsuiták, kispolgárok, bolsevikok* című regényben megelőlegezte, amely egy katolikus fiatalembernek a Szovjetunióban átélt kalandjairól szól. A fiatalember az egyház megbízásából utazik a „Gonosz Birodalmába”, hogy segítsen ébren tartani az ellenállás lángját. A tragikus végű történet során a főszereplő először Moszkvába megy, majd megjárja a szovjet internálótáborok poklát – a regényben Kuehnelt-Leddihn a Szovjetuniót egyfajta falanszterként mutatja be, ahol az Istentől elszakadt modern civilizáció önmaga groteszk paródiájává válik.

Az amerikai szovjetszimpatizánsok kihívása is állhatott a *Leftism* bizonyos állításai mögött – miszerint az 1936-os sztálini alkotmány papíron éppenséggel sokkal demokratikusabb volt, mint az USA alkotmánya²⁶³ –, így az olvasó elgondolkozhat azon is, hogy a nyugat marxista érzelmű értelmisége évtizedeken keresztül jogosan hivatkozott-e arra, hogy a szovjet doktrína a Nyugatonál radikálisabban valósította meg lényegében ugyanazt a programot, amelyet a francia forradalom jakobinusai is maguk elé tűztek. Kuehnelt-Leddihn szerint a szovjet kommunizmus lényege a gyorsított progresszió volt, és az arra való cinikus, embertelen – de a marxizmus szívében helyet foglaló materializmusból leplezetlen módon következő – hivatkozás, hogy „egyetlen harcot sem lehet megvívni áldozatok nélkül”, vagyis „ahol fát vágnak, ott hull a forgács is”.²⁶⁴

A szocializmus, illetve kommunizmus kuehnelt-leddihni kritikáját olvasva eszünkbe juthat, hogy mindezt az olyan, a klasszikus liberalizmus talaján álló filozófus-közgazdászok már megalapozták, mint Friedrich Hayek vagy Mises. Az egyik meghatározó tézis nem kis részben ehhez a körhöz köthető, elsősorban a Kuehnelt-Leddihnnel egy időben barátságot ápoló Friedrich A. Hayek nevéhez. Hayek *Út a szolgasághoz* című művében amellet érvelt, hogy a termelőerők fölötti ellenőrzés megszerzése és a vagyon arányos elosztása megköveteli

²⁶² Az Egyesült Államokban ugyan nem létezett erős kommunista párt, azonban Kuehnelt-Leddihn élesen támadta a kommunistákkal nagyrészt szimpatizáló amerikai baloldalt (*left-liberalism*, „*left of centrism*”), valamint igyekezett kimutatni a kapcsolatokat az általa „hamis liberalizmusként” aposztrofált eszmerendszerrel, amelyet főként az amerikai Demokrata Párt körül csoportosuló ideológusok képviseltek. Lásd például: Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 210.

²⁶³ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 291.

²⁶⁴ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 152.

a kényszert, és a szocializmushoz vezető út a társadalmat a totalitarizmusba rántja – a fasizmus és a náciizmus pedig hasonló szocialista gazdasági trendeknek volt a következménye Olaszországban és Németországban. Hayek szerint a szocializmus nem a munkásosztály mozgalma volt, ahogyan a szocialisták állították, hanem inkább „elméletalkotók konstrukciója, amelyet az absztrakt gondolkodás bizonyos tendenciáiból vezettek le, amelyek hosszú ideje csak az értelmiségieknek mondtak valamit, és hosszú időbe telt, mire a munkásosztályt meggyőzték arról, hogy elfogadja programjukat”.²⁶⁵

Megkülönbözteti azonban Kuehnelt-Leddihn kritikáját Hayek, illetve Mises kritikájától²⁶⁶ a vallási eszmék vonalán megközelíthető szemlélete. Kuehnelt-Leddihn számára – sokkal inkább, mint a kereszténység iránt el nem kötelezett Hayek vagy a zsidó vallást nem gyakorló Mises számára – a marxizmus egy *istentelen* elmélet volt, így gazdasági alapjairól leválasztva is elfogadhatatlan. Kuehnelt-Leddihn szemében a marxizmus kirívó példája volt annak, amit a keresztény gondolkodók az individuum Istennel szembeni „intellektuális hübriszének” tartottak – és számára mindez talán a szovjet kommunizmus gyakorlatában tanulmányozható legpregnansabban. Nyikolaj Bergyajevhez hasonlóan hangsúlyozta, hogy a marxizmus maga is vallás – amely nagyon sok szállal kötődik egy kifordított és eretnek kereszténységhez.²⁶⁷

A szocializmus bizonyos alapideáit (mint például a személyi tulajdon hiánya, a mindenkire és mindenre *kötelező* egyenlőség, a nem örökletes kormányzat, a közös munka, a közös szociális élet) Kuehnelt-Leddihn egészen a középkori monaszticizmusig (és az ókori esszéus közösségekig) vezette vissza.²⁶⁸

²⁶⁵ Friedrich A. Hayek: *Út a szolgasághoz*. Ford. Mezei György István. Budapest, Közgazdasági és Jogi, 1991. 105.

²⁶⁶ Vö. Ludwig von Mises: *Planned Chaos*. Auburn, Ludwig von Mises Institute, 2009.

²⁶⁷ Vö. Nyikolaj Bergyajev: *A történelem értelme*. Ford. Szűcs Olga. Budapest, Aula, 1994.

²⁶⁸ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 47–59. Kuehnelt-Leddihn persze sohasem állította, az olyan szocializmus- és kommunizmusellenes beállítottságú szerzőkkel együtt, mint például Nietzsche, de Gobineau vagy Maurras, hogy a szocializmus és a helyesen felfogott kereszténység között lényegi és természetbeni rokonság volna, sőt, kifejezetten igyekezett elválasztani a szocializmus lényegi gyökereit a kereszténység természetétől. Tagadta, hogy a kereszténység valaha is „proletár” jellegű lett volna, vagyis szerinte szándékosan torzít az a részben filozófiai, részben történeti intellektuális konstrukció, amely „királyi papságuk” helyett állandóan elnyomott státusukra emlékeztette a keresztényeket. A *The Timeless Christian*ban éppenséggel Jézusnak és tanítványainak arisztokratikus beállítódását és hagyományait hangsúlyozza. (Erik von Kuehnelt-Leddihn: *The Timeless Christian*. Chicago, Franciscan Herald, 1969. 141.) József szerinte nem egy egyszerű ács volt, hanem Dávid király leszármazottja, ahogyan a görög *tektón* szó egyszerre jelenthet ácsot és építésszt.

Értelmezésében a középkori monasztikus életforma az elhivatással és az áldozattal függött össze, lényege pedig spirituális természetű volt, amelyet senki sem mérhetett a gazdasági sikerben, és nem utolsósorban önkéntes alapokon nyugodott, ezzel szemben egy „hamis monaszticizmus” áll úgy, mint a középkor alkonyával lehanyagló igazi monaszticizmus groteszk ellenképe. A katolikus reneszánszsal szemben fellépő aszkétizmus és rigorizmus a reformált államokban (szemben a katolikusokkal, ahol a reformációt követően individualista és anarchisztikus tendenciák mutatkoztak) megerősödött a közösségi szellem. A szekularizált és „kötelezővé tett” aszkézis az egalitárius és kommunisztikus tendenciák erősödését jelentette.

A „hamis monaszticizmus” legerőteljesebb motívuma a biztonság ígérete volt, elvégre is – teszi fel a kérdést – „nem vagyunk-e néha mindannyian irigyek az apácákra és a szerzetesekre, akik rendezett és biztonságos életet élhetnek, akiknek minden alapvető igénye, a munka, szellemi gondozás, orvosi ellátás, lakás, étel, ingyenes ruha, alkalmanként szórakozás, ki van elégítve”?²⁶⁹

Minél inkább csökken a világban a valódi monasztikus közösségek száma, annál erősebbé válik a vágyakozás a „hamis monaszticizmus” iránt. Campanella és Joachim da Fiore már olyan szerzetesek voltak, akik a világra is ki akarták terjeszteni a monasztikus ideált, az ő nyomdokait követik a korai romantikus és utópista szocialisták. „Mivel az örültség gyakran nem más, mint hideg és számító racionalizmussal keveredve egy valóságtól elrugaszkodott fantáziálás”²⁷⁰ – Saint-Simon utópiája pedig egyfajta kapcsolatot jelent az utópista és a „tudományos” szocializmus között.²⁷¹

Mária, Jézus Krisztus anyja arámita volt, papi leszármazott, tehát mindketten a társadalom felsőbb osztályaiból származtak, valószínűleg nem voltak gazdagok, de szociális szempontból mégis magas státuszt élveztek. Krisztus későbbi tanítványai közül Péter a halászok főnöke volt, János és Pál pedig „első vonalbeli értelmiségiek”. A korai keresztények valójában minden társadalmi osztályban megtalálhatók, nem csupán a szegények között; összehasonlítani őket az arisztokratikus társadalmat aláaknázó „rabszolgahaddal” Kuehnelt-Leddihn szerint vérbeli demagóg megközelítés.

²⁶⁹ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 104.

²⁷⁰ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 110.

²⁷¹ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 110–111.

Kuehnelt-Leddihn szerint Marx – „mint szenvedélyes gyűlölködő, illuzionista és képzett demagóg, aki a valóságtól teljesen elrugaszkodott”²⁷² – a brutális erő segítségével szeretne volna elpusztítani az államot, nem téve mást, mint „tudományos bizonyítékokat keresett az érzelmeire”, magát elsősorban művésznek tekintette, és „álmainak be nem teljesülése tette őt forradalmárrá”.²⁷³

Marx a moralitást leegyszerűsítette a materiális jólétre („az ember azért bűnözők, mert éhes”), ugyanakkor Kuehnelt-Leddihn szerint mindenkor esztéta maradt, ami végső soron immoralitást jelentett: „egy embert nem lehet felelőssé tenni azokért a dolgokért, amelyeket elkövetett”, hiszen ha a dialektikus materializmus értelmében a világ *minden* eseménye determinált, az események mintegy a természeti törvények szükségszerűségével következnek be. Marx materializmusából következik, hogy az ember legjobb esetben egy magasabb rendű állat, amely patkányokkal vagy férgekkel rokon, nem meglepő hogy a marxista kormányzatok alattvalóikat rovarokként kezelték nagyon logikusan, és ha szükség volt rá, mint férgeket semmisítették meg.²⁷⁴

A társadalmi törvények természeti törvények általi magyarázata, a „mechanizmus általi önfelmentés” nem független Marx öngyűlöletétől, amely Kuehnelt-Leddihn szerint a kommunista gondolkodás legjellemzőbb karakterjegye. „A burzsoá civilizáció tipikus produktumaként Marx gyűlöli a burzsoáziát, zsidó származása léteire antiszemita, a kapitalista Anglia lakójaként antikapitalista, arisztokrata feleséggel antiarisztokrata, [...] a modern ipari munka elidegenítő hatásáról beszél, és közben iparosítást szeretne.”²⁷⁵

Marx tagadta az ember sajátos elhivatottságát és a „saját természet” szerinti létmódot. Az ideális kommunista társadalomban megvalósuló egyenlőség előfeltételezné, hogy egy bizonyos személy mindenki másnak a munkáját is képes

²⁷² Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 123.

²⁷³ „Marx filozófiája a tiszta lap létrehozatala egy világegésben, egy *Götterdämmerungban*, ahol az örökségből kizárt munkásság mindent szétver és elpusztít. Ebből egy új emberiség fog hallatlan művészi beállítottsággal kiemelkedni – Marx egy frusztrált művész volt – éppen úgy, mint a sajátlatosan híres, frusztrált akvarellista Braunauból.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 109.)

²⁷⁴ Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m. 109.

²⁷⁵ Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m. 126.

legyen elvégezni, mert csak ekkor lehet valójában szabad,²⁷⁶ ráadásul Marx szerint voltaképpen még a gazdasághoz sem értett.²⁷⁷

A kommunizmus voltaképpen mozgatóereje Kuehnelt-Leddihn szerint az *irigység*, gyökere pedig az a gondolat, hogy „én szegény vagyok, mert ő gazdag”, ami már azért is a tapasztalattal ellentétes állítás, mert:

„Eloise alapvetően nem Isabel szépsége miatt csúnya. A tömegek alapvető identitásvágyából hasznát húzóknak ezt az alapvető tényt ügyesen elhallgatták, és ez az, amely egy szintén egészen abszurd kompenzációs kényszert hozott létre, amelyet a forradalmi politikai demagógia gátlástalanul ki is használt: »gazdag de gonosz«, »nemes de erkölcstelen«.”²⁷⁸

Az antikommunizmus – különösen a tengelyhatalmak I. világháborút követő vereségétől kezdve – egyre gyakrabban fonódott össze az antiszemitizmussal. Az 1920-as és 1930-as években nemcsak a német nemzetiszocialisták, hanem az antikommunista európai jobboldal egy része (a brit Nesta Webster asszonytól az orosz „fekete százak” különítményeseiig vagy akár a későbbi magyar miniszterelnökig, Gömbös Gyuláig) egy olyan – Leon de Poncins, egy francia katolikus esszéista kifejezésével élve – „titkos háborúban”²⁷⁹ gondolkodott, amelynek célja az európai civilizáció értékeinek elpusztítása.

²⁷⁶ Kuehnelt-Leddihn idézi Marx egy passzusát a minden józan gondolkodástól elrugaskodott utópizmus megvilágítására: „A megvalósult kommunista társadalomban az ember nem lenne a cselekvés egy bizonyos területére kényszerítve, hanem minden területen fejleszthetné magát, ahol a társadalom szabályozza a közös termelést, és lehetővé teszi számára, hogy ma ezt csinálja, holnap meg azt, hogy reggel vadásszon, délben halásszon, némi munkát végezzen az állatok körül este, irodalmi kritikát végezzen az ebéd után, anélkül, hogy elkötelezze magát amellett, hogy valaha is vadássza, halássza, juhássza vagy kritikussá váljon.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 126.)

²⁷⁷ „Közgazdaságilag Marx a filozófus, teljesen amatőr volt – egyáltalán nem meglepő, hogy epigonjai egy munkásellenes államkapitalizmust hoztak létre, amely csupán annyit tett, hogy a polgári uralkodó osztályt egy nagyon elnyomó gazdasági pártbürokráciával helyettesítette.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 109.) Különös módon Kuehnelt-Leddihn a marxizmus tömegekre tett hatását leginkább a marxista alaptézisek abszurdításával magyarázta: mivel a francia forradalom egyenlőségdogmáit követően a számok korszakában élünk, ezért lehetett olyan sikeres az eszme, „minél butább a tézis, annál vonzóbb a sokaknak”. A marxizmus mint „bendő- és pénztárca-teória” a primitív tömegek számára azonnal „megvilágító”, mindez szerinte éppen ellentétben áll a kereszténységgel, amelynek három évszázadra volt szüksége az áttéréshez. (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 124.)

²⁷⁸ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 18.

²⁷⁹ Vö. Leon de Poncins: *Les forces secrètes de la révolution*. Paris, Édition Bossard, 1928. Idekapcsolható a *Cion bölcséinek jegyzőkönyveivel* kapcsolatos korabeli vita is, amelyben az egyik

Úgy tűnik, Kuehnelt-Leddihn nem említi a titkos társaságok történelemformáló működését a történelem színpaljai mögött.²⁸⁰ A történelem metafizikája – mert Kuehnelt-Leddihn kétségkívül metafizikus, és nem pozitivistá módon szemléli a történelmet – a keresztény üdvértörténet keretei közé illeszkedik, ahol az „antikrisztusi erők” magából az emberi természetből kiindulva operálnak – rasszra, nemzetiségre, felekezetre való tekintet nélkül.

A német nemzetiszocializmus (és az olasz fasizmus)

Dacára annak, hogy Kuehnelt-Leddihn már korán következetesen a jobboldaliság mellett foglalt állást, politikai eszmélésétől fogva határozott és elutasító álláspontra helyezkedett a fasiszta és a nemzetiszocialista eszmékkel és mozgalmakkal szemben. Ez a határozottság – nem meglepő módon – az ő esetében korántsem abból következett, hogy ezeket az állami és politikai formációkat „haladásellenes kormányformákként”, „történelmi anakronizmusokként”, „az európai történelem zárójeleként”, netán egy korábbi állapotba történő „regresszióként” határozta volna meg, hanem éppen ellenkezőleg, megpróbálta minden lehetséges eszközzel bebizonyítani e politikai eszmekörök lényegileg modern vagy egyenesen modernista voltát. (Hogy ez maradéktalanul sikerült-e neki, talán kétséges.) Azt is érdemes azonban szem előtt tartanai, hogy hogy Kuehnelt-Leddihn elemzése némileg provokatív céllal irányult egy olyan baloldali gondolkodásmód visszatetsző tendenciái felé, amely miközben a sztálinizmus és a náciizmus egyformán „elfogadhatatlan” voltát hangsúlyozza, folyamatosan engedményeket kívánt tenni a kommunizmusnak.²⁸¹

fél – a kommunizmussal, illetve a szabadkőműves törekvésekkel is összefüggésben – a keresztény civilizáció elpusztításának tervét tulajdonította a zsidóság titkos köreinek.

²⁸⁰ Igaz, a szabadkőművességről szólva megjegyzi: „Azt gyakran túl- és néha alábecsülik.” Ugyanakkor józan ítélőképességgel teszi hozzá: „A történész számára a szabadkőművesség hatalma egy megoldatlan probléma, mivel erről nem állnak fent számunkra dokumentumok. [...] Kevésbé egysegűek, mint gondolják. Európában a »Grand Orient« páholyfiókjával, amely Közép-Európában a Duna-monarchia felbontásán dolgozott. Spanyol Amerika »felszabadítói« mind szabadkőművesek voltak.” (Kuehnelt-Leddihn [1974a]: i. m. 606.)

²⁸¹ Hogy ez a törekvés mennyire valós, arról elgondolkoztató dolgokat ír például Alain de Benoist a *Kommunizmus és náciizmus* című könyvében. A szerző számos olyan szerzőt sorol fel és nevesít, mint például Jean-Jacques Becker, aki szerint „a kommunizmus eredetében humanizmus van, a náciizmusban ennek ellentéte” – ebből Benoist szerint azt a következtetést lehet levonni, hogy a náciizmus bűnei előreláthatók voltak, a kommunizmusé nem. Sztálin bűnei a kommunizmus

A fasizmus (és a náciizmus) a kuehnelt-leddihni értelmezésben *nem* jobboldali politikai ideológiák – vagyis minden tekintetben nélkülözni látszanak a jobboldaliság olyan alapvető elveit, mint például a *diverzitarizmus*²⁸² –, a fasizmus és a nemzetiszocializmus diktatúrái valójában a demokrácia totalitárius formáját képviselik.²⁸³

Hitler programja Kuehnelt-Leddihn értelmezésében teljes egészében baloldali-szocialista. Amikor uralomra jutott, a „német tömegek” megtestesítőjének tekinti magát, Németországot pedig „teljes monotóniában” szeretné látni, a helyi sajátosságok felszámolásával, az egyházak erőltetett egyesítésével és az egyre uniformizáltabbá váló németek fizikailag is kivitelezett „tenyésztésével”, az előírt normától különbözőek deportálásával együtt.²⁸⁴ Kuehnelt-Leddihn szerint Hitler nem csupán a marxizmus megsemmisítőjeként, hanem szerinte egyben a beteljesítőjeként is tekintett magára, a „marxizmus lényegi és igaz részének, eltávolítva belőle a talmudi-zsidó dogmát”, s ebben az értelemben tekinti Hitler az új Németországot ugyanakkor „igazi demokráciának”.²⁸⁵ A zsidók mellett Kuehnelt-Leddihn szerint a náci által leginkább gyűlölt csoportok a királyok és a nemesek voltak, így szerinte az sem véletlen, hogy a fegyveres erőkn belül 1944-ben nemesi vezetésű ellenállás jön létre. „A náciizmus valójában a francia forradalom szadisztikus rémálmaikat egyesítette az amerikai pragmatizmussal

elfajulásából eredtek, amely „önmagában az ember felszabadításának az ideálja” (Robert Hue). Ahogyan Robert Hue „szörnyűségként ítéli el a Gulágot, éppen azt célozza, hogy beteges kinövésnek mutassa a sztálinizmust, bármiféle kapcsolat nélkül a »valódi« kommunizmussal”. (Alain de Benoist: *Kommunizmus és náciizmus. Gondolatok a XX. századi totalitarizmusokról*. Ford. Gazdag István. Budapest, Europa Authentica, 2000. 24–25.)

²⁸² Kuehnelt-Leddihn szerint éppenséggel a diverzitarianizmus hiánya jelenik meg például a nemzetiszocialista faji gondolatban és rasszelméletben.

²⁸³ Megadja szerint Kuehnelt-Leddihn értelmezésében: „A náciizmus végeredményben nem más, mint egy burzsoá, etatista, progresszív ideológia, amely odaadással tekintett az abortuszra, a sterilizációra, az »egészségtudatosságra«, és megcélzott társadalmi közege az egyszerű, »decens« ember volt. A vallás ellen a nemzetiszocialisták legalább annyira »tudományos« érveket használtak, mint akármelyik »mai, balos hetilap«. Burzsoának azon vonásait nevezi mind a nemzetiszocializmusnak, mind a kommunizmusnak, hogy céljuk a biztonság volt, mely leginkább gazdasági biztonságot jelentett. A *Lebensraum* követelése is erre vonatkozott, a társadalom középrétegének jólétét kívánták kiterjeszteni – ezzel elfogadták a marxizmus programját. A proletariátusnak nem célja proletárnak maradni, a forradalom célja a középrétegek jólétének szintjére való felemelkedés.” (Megadja [2014]: i. m. 35–36.)

²⁸⁴ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 161.

²⁸⁵ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 173.

és az egyetemes pozitivizmussal. A náci Németország volt a gorgói tükör, amelyben a dekadens nyugat a saját tulajdonságait szemlélhette.”²⁸⁶

Kuehnelt-Leddihn a nemzetiszocializmus létrejöttének hátterében összetett képet vázol fel, amiről részben a fentebbiekben már volt szó. Azonban különleges és egyedi esztétörténeti előzményeket is megnevez, amelyek kifejezetten a mozgalom kialakulásáért felelősek, szándékkal vagy anélkül. Ez a kiindulópont Kuehnelt-Leddihn szerint a cseh protestantizmus – a huszitizmus, a táboríták és Luthernek a Husztól átvett eszméi –, a nemzetiszocializmus tulajdonképpen Csehszorból indul.²⁸⁷

1896-ban a Cseh Szociáldemokrata Munkáspártból jön létre a Cseh Nemzetiszocialista Párt, amely tipikus baloldali jelszavakkal tipikus baloldali programot fogalmaz meg: „Mi egy liberális, nacionalista párt vagyunk, amely határozottan küzd a reakció, a feudális, klerikális és kapitalista privilégiumok ellen, akárcsak az idegen befolyások ellen.”

A cseh párt német megfelelőjének, a DNSAP-nak (Hitler pártjának előfutára) programjában pedig ez áll:

„A Német Nemzetiszocialista Munkáspárt nem kizárólag munkások pártja; minden tisztességes és őszinte vállalkozás érdekét képviseli. Ez egy liberális és szigorúan népi párt, amely harcol minden reakciós próbálkozás, klerikális, feudális és kapitalista privilégiumok ellen; ám mindenekelőtt a zsidó kereskedelmi mentalitás ellen, amely élősködik a közéletünkön.”²⁸⁸

Kuehnelt-Leddihn a nemzetiszocializmus tárgyalása kapcsán mindenekelőtt azt szerette volna bebizonyítani, hogy a baloldali véleményformálás vélekedésével ellentétben a nácizmus nem a „reakciót”, hanem éppenséggel a „progressziót”

²⁸⁶ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 189.

²⁸⁷ Egy Russel Kirknek írott levelében Kuehnelt-Leddihn a következőképpen fogalmazott Luther és egy megírsult könyvkiadás kapcsán: „A valódi ok, amiért Horowitz úr elutasította a könyvet, teljesen más: Luther, akit (helytelenül) Amerikában a liberáldemokratikus modernitás megalapozójának tartanak, a könyvben elvakult antiszemitaaként és a német koncentrációs táborok atyjaként jelenik meg (ami valójában igaz is). És Horowitz úr ezt »veszélyesnek« tartja.” (*Levél Russell Kirknek*. 1991. június 26. Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Erik Kühnelt-Leddihn, „Privatkorrespondenzen” Kassette 40, Kirk, Russell [Annette], 46 Stück, 1954–1994.)

²⁸⁸ A párt programját idézi Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 163: „Ez a program igazi szintézise a huszadik század összes kollektivistá, többségelvű, egalitárius, demokratikus és pszeudoliberális áramlatának” – füzi hozzá.

képviselte.²⁸⁹ Hitler szerint a nemzetiszocializmust egy kifejezetten modern, a technikai fejlődés és a racionalizmus alapján álló mozgalomnak tekintette, nem pedig vallási tannak: „olyan népi mozgalomnak, amely egzakt tudományon alapul.”²⁹⁰ A demokratizmus és a népszuverenitás lényegisége miatt a vezér mindenki „megtestesítője”, a tömeg benne önmagát látja és így önmagát szereti. Ezenfelül az „állam” azonos lesz a „néppel” és a „nemzettel”.

Kuehnelt-Leddihn szerint Hitler kijelentette: „A mi forradalmunk a francia forradalom pontos másolata.”²⁹¹ Legtöbb, a témát illető írásában folyamatosan felhívja arra a figyelmet, hogy mind a fasizmus, mind a nemzetiszocializmus *hangsúlyozta* a forradalmi tényezőt, amely – főként a gazdaság, a technika alkalmazása és a társadalom *szervezése* vonatkozásában – egy központosító, technokrata, racionalizáló és „modernista” nézőpontot is magáévá tehetett.

Összevetette a modern totalitárius diktatúrát – és különösen annak nemzetiszocialista formáját – a keresztény monarchia eszméjével és valóságával is, Platónhoz hasonlóan, aki a türanniszt a monarchia ellenképének tartva úgy találta, hogy a modern diktatúra csak a monarchia paródiája vagy kifordított ellenképe lehet. Hangsúlyozta, hogy az ilyesféle rendszerek legmeghatározóbb vonása, hogy a diktátor, a vezér figurája, konkrét személyisége, amely hatványozottan rányomja a bélyegét az állam egész szervezetére, a vezér bukásával pedig általában összedől maga a rendszer is. Az elemzés szerint éppen azt a nyugalmat, a pozitív személytelenséget nem birtokolja a diktatúra karizmatikus vezetője, amely a hagyományos királyi autoritást olyan időtállóvá és bizonyos szempontból kiszámíthatóvá, mértékadóvá és mértéktartóvá, stabillá tette, amely képes volt felülkerekedni a természetéből adódó szeparatizmuson. Amíg a tradicionális autoritásban elsősorban nem a király konkrét személye, hanem maga a királyság mint funkció és alapelv a hűség és a rend központi princípiuma, a diktatúrában ez nem más, mint maga a diktátor.²⁹² A modern diktátor – szemben ókori meg-

²⁸⁹ „Az *Anschluss* után Bürckel helytartó [Josef Bürckel náci tisztviselő, 1940-től 1944-ig »Reichsstatthalter der Westmark« – *közbevetés P. Z.*] mindenkinek kezet nyújtott, a kommunistáknak is, kivéve a legitimistákat.” (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 464.) „Hitler támogatói között a lutheránusok liberálisait találjuk, nem a konzervatívokat.” (Kuehnelt-Leddihn [1974a]: i. m. 176.)

²⁹⁰ Hitlert idézi: Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 170.

²⁹¹ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 67.

²⁹² A monarchia és a diktatúra összevetéséhez lásd leginkább Kuehnelt-Leddihn *A demokrácia útja a zsarnoksághoz* című írását (Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Democracy's Road to Tyranny. The Freeman: Ideas on Liberty*, 38. [1988], 5. 174–178) és az *A monarchia karikatúrája* című alfejezetet a *Liberty or Equality*-ben. (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 143–149.)

felelőjével – *self made man*, aki a tömeg erejére támaszkodva kapaszkodott fel a hatalom csúcsaira, és aki mindent meg is tesz azért, hogy a megkaparintott hatalmat megtartsa. Mindenbe beleavatkozik, mindenütt jelen van, mindent felügyel, és minden szálát személyesen mozgat, a tradicionális királyokkal szemben nem arisztokratikusan elkülönül, hanem plebejus módon összeolvad a társadalommal, sőt, magát tekinti a társadalom perszonifikációjának.²⁹³

Elemzése szerint a nemzetiszocializmus a párhierarchiában szinte teljes mértékben alárendelte a nemességet a hitleri doktrínának, amelynek csak funkcionáriusai lehettek, mert Himmler és az SS célja egy új náci nemesség „kitermelése” volt új kritériumok alapján, amelybe csak beolvadni lehetett, és a korábbi viszonyrendszereket nem vette figyelembe. A hagyományt megjelenítő régi elittel való különös szakítás pedig élesen világít rá a modern totalitárius diktatúrákban megfigyelhető karizmatikus autoritás forradalmi karakterére.²⁹⁴ A fasiszta és a nemzetiszocialista rezsimek hierarchikus karaktere szerint nem a hagyományon nyugodott, hanem a vezéren, és egy, a vezér személyéhez hű, karizmatikus alapokon szerveződő elitcsapat kialakítására törekedett. Ez az ideológiai különítmény teljes egészében az ő figurájára összpontosított, és a régi nemességtől eltérően teljes egészében tőle is kellett függenie, éppen ez okból törve szét és törölve el a régi társadalmat meghatározó feudális gyökerű hierarchiákat. Az uralkodó és a nemesség, a vezér és a pártelit viszonya erősen eltérő tendenciákat mutat. A ténynek, hogy a rendszer kedvezményezettjei, vagyis a rendszert fenntartó elitcsoportok egészen másképpen viszonyulnak egy hagyományos típusú monarchiában a vezető személyéhez, mint a modern diktatúrákban, messzemenő társadalmi következményei lettek a későbbiekben.

A gyakran jobboldalinak vagy szélsőjobboldalinak nevezett rendszerek Kuehnelt-Leddihn szerint az igazi jobboldallal ellentétben nem a demokráciával szembeni reakció kifejezései voltak, hanem éppenséggel a demokrácia ideológiájának sajátos irányát voltak hivatottak továbbvinni.²⁹⁵ Így beszélhettek a német nemzetiszocialisták *jogosultan* (a bolsevik és „népi demokrácia”

²⁹³ Mindez Kuehnelt-Leddihn szerint mindenekelőtt azért lehetséges, mert szuverenitását is a népre alapozza, egyáltalán nem tagadva meg a rousseau-i demokrácia legfőbb alapelvét, az általános akaratot, csupán más értelmet adva neki. Ő maga ez az általános akarat, és a nép ezt is látja megtestesülni a diktátor személyében, ily módon legitimációs elvet szolgáltatva számára.

²⁹⁴ Kuehnelt-Leddihn (1944): i. m. és Kuehnelt-Leddihn (1988): i. m.

²⁹⁵ Sajátos meghatározása szerint egy politikai rendszer filozófiai értelemben nem akkor tekinthető demokráciának, ha ott valamilyen formában képvisleti kormányzás és parlamentáris intézmények működnek, hanem akkor, ha a korlátlan népszuverenitás elvi alapján áll, csak ez biztosítja

párhuzamára) „germán demokráciáról” (Göbbels), vagy nevezhette magát Hitler fő- vagy ősdemokratának.²⁹⁶ Ezek a rezsimek ugyan szembehelyezkedtek a liberális demokráciával és a demokratikus parlamentarizmussal, azonban nem azért, mert szemben álltak volna a demokráciával *per se*, hanem mert elvetették a liberalizmus minden formáját. Mindez úgy vált lehetségessé, hogy a liberalizmus individualizmusával a demokratikus kollektívizmus egy totalitárius értelmezését állították szembe, mint „igazi demokráciát”.²⁹⁷

A demokrácia alapelve ugyanis értelmezésében semmilyen formában nem tartalmazza sem az egyenjogúságot, sem a szabadságot, kizárólag azt jelenti, hogy abban a nép van uralmon, az már másodlagos, mondhatni „technikai kérdés”, hogy éppen ki vagy mi a népszuverenitás megtestesítője.²⁹⁸ A totalitarizmus szintén nem jelent *ab ovo* antitézist a demokráciával szemben, hiszen – Kuehnelt-Leddihn szerint a demokrácia inherens módon totalitárius²⁹⁹ – a pusztá számra alapozott politika ugyanis természete szerint hajlamos mindent áthatni; és a legbrutálisabb akkor, ha fékek és ellensúlyok nélkül hagyják, hogy kövesse saját nehézkedését. A szovjet kommunizmusnak így a nemzetiszocializmus és a fasizmus nem a kommunizmus valódi ellenfelei voltak, hanem sokkal inkább a vetélytársai, és a közöttük kétségkívül megjelenő antitézist – és a párhuzamos történetüket végigkísérő fegyveres küzdelmet (amely végül is a II. világháborúban, a Szovjetuniónak a Harmadik Birodalom általi megtámadásában csúcsosodott ki) – egy „frakcióküzdelemként” is fel lehet fogni, amely a „barnák és a vörösek” között folyt. „Amit Németország új vezetői csinálnak, az nem más, mint Émil Combes, Jeremy Bentham, John

ugyanis a „nép kormányzását”, e kritériumnak pedig a modern diktatórikus rezsimek kétségkívül megfeleltek. Lásd például: Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 144–146.

²⁹⁶ „Ő [Hitler – *közbevetés P. Z.*] magát Fődemokratának (»arch-democrat«) nevezte, a nemzetiszocializmust »a legeredetibb demokráciának« és a náci alktmányt »valóban demokratikusnak«. A *Mein Kampf*-ban »a vezér választásának szabad germán demokráciájáról« írt. Goebbels a nemzetiszocializmust »autoritárius demokráciának« vagy »német/germán demokráciának« hívta, ha éppen nem »az európai demokrácia legnemesebb formájának«. Fenntartotta, hogy a nemzetiszocialisták nem beszélnek sokat a demokráciáról, de mindazonáltal az »általános akarat« végrehajtói voltak.” (Kuehnelt-Leddihn [1974a]: i. m. 174.)

²⁹⁷ A nemzetiszocializmus demokratikus-egalitárius katarakterének jellemzéséhez lásd különösen: Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 150, 264–267.

²⁹⁸ „A kisebbségek tisztelete, azonkívül a szólásszabadságnak, a többség uralma korlátozásának semmi köze nincs a demokráciához mint olyanhoz. Ezek liberális elvek – vagy megtalálhatók egy demokráciában, vagy nem.” (Kuehnelt-Leddihn [1943b]: i. m. 6.)

²⁹⁹ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 274.

Dewey, Robespierre másolása, amit tesznek az nem más, mint hit az utilitarizmus, environmentalizmus, a biologizmus és a »survival of the fittest« tanításában, és a korlátozatlan modernizmus teljes katekizmusa.”³⁰⁰

Azokkal szemben, akik a nemzetiszocializmust sajátosan ellenforradalmi vagy konzervatív jelenségnek vélték, Kuehnelt-Leddihn azt is felvetette, hogy a nemzetiszocialista vezérelv, a *Führerprinzip* csak egy másik aspektusa a kollektívizmusnak, és csak egy nagyon felületes szemlélő fedezheti fel benne a középkori patriarchizmus nyomát.³⁰¹ Szerinte a német – ahogyan a brit – konzervatívok is ott követik el a legnagyobb hibát, hogy a nacionalizmusban jobboldali mozgalmat látnak, a német konzervatívok pedig akkor hozták a leggroteszkebb döntésüket, amikor a nemzetiszocialistákat a *Reichstag* legszélsőbb jobboldalára ültetik, hiszen valójában valahová a kommunisták és a szociáldemokraták közé kellett volna ültetni őket.³⁰² A nemzetiszocialisták zsidóellenes politikáját és gyakorlati intézkedéseit éppen úgy, mint a szovjet Gulagot egyszerűen az ateizmus logikus végkövetkezményének tartotta.³⁰³

Egy, az antiszemitizmus eredetéről írott esszéjében kifejtette,³⁰⁴ hogy a zsidógyűlölet épp olyan, mint a „nemesgyűlölet”, vagyis az elkülönülés, átláthatatlanság – a nem népszerű kisebbségek mindig kivívják a tömeg gyűlöletét –, ezért is veszélyes az izraeliták számára a demokrácia. Sok zsidó a felvilágosodással/emancipációval azért állt a baloldalra, mert a baloldal vallásellenes vagy vallásilag közömbös volt, és a zsidók többségében a keresztény antijudaizmus emléke még erősen élt.³⁰⁵ Az esszé szerint az emancipált izraelita, aki a fokozatosan elkereszténytelenített társadalomban teljes állampolgárnak érezte magát liberálisra vagy szocialistává lett, igenelve a demokráciát is, mivel ez az egyenlőséget követelte, azonban teljes mértékben elfelejtette, hogy a többségi elv alapján áll, ami egy kisebbség számára a legrosszabb következményekhez vezethet.³⁰⁶ Ez a folyamat

³⁰⁰ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 190.

³⁰¹ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 185.

³⁰² Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m.

³⁰³ „Mi volt a reakció a nemzetiszocialisták embertelen gaztetteire? Bántott, de nem lepett meg engem, teljesen logikus volt. Ez éppen az istennélküli emberek természete a Genesis 8,21 szerint – az ember felháborodhat Torquemadán vagy Marburgi Konrádon, akik hívők voltak, de nem Saint-Justön, Himmleren vagy Beriján.” (Kuehnelt-Leddihn [1943b]: i. m. 168.)

³⁰⁴ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 506–515.

³⁰⁵ „A keresztények számára a középkorban a zsidók egyszerre voltak átkozottak és a Megváltó rokonai.” (Kuehnelt-Leddihn [1943b]: i. m. 508.)

³⁰⁶ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 512.

vezetett egyrészről éppen ahhoz, hogy sokan zsidók közül kommunistákká váltak, másrészről pedig, ennek ellenhatásképpen, a jobboldali antiszemitizmus kialakulásához és a nemzetiszocialisták részéről hangoztatott „kommunizmus mint zsidó eszme” mítoszához.

Az olasz fasizmus értékelése végeredményben alig tér el a német nemzetiszocializmusétól. A *Leftism*ben az itáliai fasizmussal foglalkozó rész hangsúlyozza, hogy Mussolini ugyan az I. világháborúban feladta ortodox marxista nézeteit, és Marxszal szemben Sorelt, Péguy-t, Legardelle-t és Nietzsche-t részesítette előnyben, de éppígy elveti de Maistre-t és de Bondald-t is, a forradalommal szembeni reakció legfontosabb filozófusait. „A fasiszta jelenséget valójában lehetetlen leírni a forradalmi szocializmushoz való kapcsolódásai nélkül.”³⁰⁷

A fasizmus – hangsúlyozza Kuehnelt-Leddihn – igent mondott a katolicizmusra mint „nemzeti vallásra”, de machiavellista, pragmatista és utilitarista alapon, a mozgalom „plebejus ereje és erőszaka” egy „progresszív” konstruktivista programon alapult: iskolaépítések, a mocsarak lecsapolása, iparosítás, birodalomépítés: egy „új rend” víziója, amely vonzó a baloldal számára. Habár Mussolini híres doktrínája volt, hogy „minden az államban, semmi az államon kívül, semmi az állam ellen”, az sohasem valósult meg, és a fasizmus a gyakorlatban sohasem volt a nemzetiszocializmushoz vagy a kommunizmushoz hasonlóan totalitárius. Egy helyütt határozott kapcsolatot vélt felfedezni a fasiszta Duce és a 19. századi demokrata Abraham Lincoln elnök monisztikus formulái között. (Lincoln szerint a demokrácia „az emberek kormányzata, az emberek által, az emberekért”.³⁰⁸)

Feltárások és homályos pontok

A nemzetiszocializmus kuehnelt-leddihni kritikája, habár számos ponton meglepően innovatívnak és plauzibilisnek tűnik, számos megoldatlan és elnagyolt oldallal is bír. Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy számos előzménye van. Kuehnelt-Leddihn alapvetően egy olyan régebbi hagyományt folytatott, amely Ernst Nolte szerint az osztrák és német arisztokrácia egy részének a „népi” eredetű – főként a kispolgárságban és az ipari munkásságban gyökerező – mozgalmakkal szembeni természetes reakciójából fakadt.³⁰⁹ Ennek a hagyománynak

³⁰⁷ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 159–160.

³⁰⁸ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 160.

³⁰⁹ Nolte (2003): i. m. 47–49.

volt az egyik legismertebb képviselője az a Hermann Rauschning, aki Danzig polgármesterként, a konzervatív forradalomhoz közel állva csatlakozott a nácikhoz, kiábrándulása után megírva az először 1939-ben megjelent *Gespräche mit Hitler* című művét, ahol hevesen támadta a nácizmust.³¹⁰ Habár Rauschning műve bővelkedik hatásvadász elemekben és a talán túlságosan fantáziadús részletekben,³¹¹ a munka mindenekelőtt azért fontos, mert elvi-eszmei kiindulópontja nem a nácizmussal szemben jobbára megszokott liberáldemokratikus vagy kommunista kritika, hanem Kuehnelt-Leddihnéhez hasonlóan egy alapvetően jobboldalról megfogalmazott bírálat. Ahogyan Nolte is megjegyzi: „Rauschning olyan ismereteket nyújt a jelenség lényegéről, amelyeket egy szocialista vagy liberális gondolkodó aligha.”³¹² Hitler és a nemzetiszocialisták először Rauschningnál jelennek meg úgy, mint fanatikus vagy néhol egyenesen tébolyodottnak tűnő utópisták, akik a kommunistákhoz hasonló absztrakt koncepciókat próbálnak meg ráhúzni a valóságra, ez – Rauschning (aki evangélikus volt) erősen hangsúlyozta keresztény álláspontját, a materialisztikus vagy „újpagány” szellemi alapra helyezkedő nemzetiszocialistákkal szemben – a *Gespräche mit Hitler* tanulsága szerint a nemzetiszocializmusból való kiábrándulását megalapozta.³¹³ Rauschning egy másik művében „Hitlert a rousseau-i kezdeményezés legszélsőségesebb következményeként, a fasiszta forradalmat pedig a francia forradalom folytatójaként jellemzi”.³¹⁴ Ebbe a vonalba illeszthető be egy olyan szerző is, mint a pappá lett olasz báró, Don Luigi Sturzo, aki már „jobboldali bolsevizmusként” jellemzi az olasz fasizmust.³¹⁵ E ma már kevésbé ismert, de az 1920-as és 1930-as években kétségkívül némi visszhangot keltő szerzők közé sorolható még az oroszországi születésű német, majd Amerikába emigrált katolikus Waldemar Gurian is, aki „Lenin kései fivéréként” aposztrofálta

³¹⁰ Magyarul: Hermann Rauschning: *Hitler bizalmasa voltam*. Ford. Laczkó Géza. Budapest, Zrínyi Katonai, 1970.

³¹¹ A történetíráskor megkérdőjelezi ennek a műnek a forrásértékét. Az egyik legismertebb Hitlerről írt biográfiában Ian Kershaw megjegyzi: „Egyetlen alkalommal sem idéztem Rauschning *Hitler speaks*-jét [a mű címe angolul – közbevetés P. Z.] egy olyan munka, amelyet most már csak nagyon kevésbé tartanak autentikusnak, ha egyáltalán annak tartanak, így a legjobb az egészet elvetni.” (Ian Kershaw: *Hitler 1889–1936: Hubris*. London, Penguin. 2001. 14.)

³¹² Nolte (2003): i. m. 48.

³¹³ Rauschning (1970): i. m. 186–187.

³¹⁴ Vö. Hermann Rauschning: *Masken und Metamorphosen des Nihilismus*. Frankfurt, Humboldt, 1954.

³¹⁵ Vö. Luigi Sturzo: *Über italienischen Faschismus und Totalitarismus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.

Hitlert, a náciizmust pedig „barna bolsevizmusként”.³¹⁶ De megemlíthetjük itt akár a Magyarországon 1941-ben megjelent nyilasellenes pamfletet, amelynek *Zöld bolsevizmus* volt a címe, a szerzőként megjelölt Budaváry László név pedig sokak szerint magát Mindszenty bíborost rejtette; vagy akár a „politikai katolicizmus” hazai változatát képviselő Bangha Béla pátert, aki számos művében kritizálta a nemzetiszocializmust mint neopogány világnézetet és világrendet.³¹⁷

Kuehnelt-Leddihn nemzetiszocializmus és fasizmus értelmezése, habár a legtöbb esetben lényeges és valós jelenségekre reflektál, számos kérdést, amely e jelenségek kapcsán felmerülhet, mégis megválaszolatlanul vagy homályban hagy. Munkásságában talán – a liberalizmus meghatározásának már említett nehézségeitől és képviselététől eltekintve – éppen a nemzetiszocializmus kritikája kapcsán merülhet fel leginkább a „túlegyszerűsítés” gyanúja. Úgy tűnik, elsősorban az elméleti keret megtartása érdekében, de bizonyos pontokon nem lehet kizárni a határozottan érzelmi, nem racionális motivációt sem. A nemzetiszocializmus vagy éppen az olasz fasizmus jelenségének vizsgálata folyamán Kuehnelt-Leddihn túl kevés figyelmet fordított ezek sajátos történeti kontextusára és történeti valóságba való beágyazottságára, pedig apologetikus szándék nélkül is lehetséges ezeknek a jelenségeknek az objektívebb vizsgálata is. A továbbiakban néhány ilyen kérdéses pontot szeretnék megvilágítani.

Az olvasóban mindenekelőtt jogosan merülhet fel a kérdés, hogyha Kuehnelt-Leddihnnek igaza van, ha a nemzetiszocializmus valóban a vegytiszta baloldaliságot képviselte, akkor hogyan lehetett ennyi konzervatív-jobboldali „társutas” – miközben a kommunizmushoz mindezeknek eszébe sem jutott volna közeledni. Hogy csak a legismertebb neveket említsük, idetartozik például a baloldalinak vagy demokratának semmiképpen sem nevezhető Carl Schmitt és Martin Heidegger esete, de vannak még más nevek is, amelyek főként a „konzervatív forradalom” irányából érkeztek, a náci mozgalommal rokonszenvező – és ahhoz (időlegesen) csatlakozó – katolikus gondolkodók, mint Othmar Spann,³¹⁸ a szintén katolikus történész, Taras von Borodajkevicz vagy rövidebb ideig maga Ernst Jünger is.³¹⁹

³¹⁶ Vö. Waldemar Gurian: *Der Bolschewismus als Weltgefahr*. Luzern, Vita Nova, 1935.

³¹⁷ Vö. Bangha Béla: *Világnézeti válaszok*. Budapest, Pázmány Péter Irodalmi Társaság, 1940.

³¹⁸ Spannt ugyan később kritikái miatt eltávolították a pártból, és a nemzetiszocialista rezsim bukásáig egyfajta háziőrizetben tartották.

³¹⁹ Habár Jüngert a vele szimpatizáló Kuehnelt-Leddihn egyértelműen és kérlelhetetlenül „náciellenesként” és az „igazi jobboldal képviselőjeként” állítja be, a valóság ennél jóval bonyolultabb. Jünger valójában az 1920-as években szimpatizált a nemzetiszocialistákkal, és egy hosszú, több évtizedes

Az olyan, egyébiránt Kuehnelt-Leddihnéhez közel álló eszmei platformról közelítő keresztény-katolikus elkötelezettségű elemzők, mint amilyenek Molnár Tamás vagy John Lukacs voltak, a nemzetiszocializmus (és a fasizmus) vonatkozásában például elismertek – egy nagyon speciális értelemben is felvethető – ellenforradalmi szerepet. Molnár Tamás például úgy vélte, hogy főként a marxizmussal szemben való kétségkívül radikális oppozícióban nyilvánult meg valami ilyesmi, ami miatt a náciizmus bizonyos konzervatív körök szimpátiáját is élvezte.³²⁰ Ilyen alapon jött létre például 1932-ben az úgynevezett *harzburgi front* is, amely a nemzetiszocialista és a jobboldali-konzervatív erők összefogását kísérelte meg a weimari demokrácia és a kommunisták erőivel szemben.³²¹ úgy

eltávolodási folyamatra volt szüksége a végleges szakításhoz. (Ráadásul Kuehnelt-Leddihn azt sem említi meg, hogy Jünger Ernst Niekisch-sel, az ugyan náciellenes, de kommunistabarát „nemzeti bolszevizmus” képviselőjével is szimpatizált, lapjában publikált.) Lásd ezzel kapcsolatban: Laura Honsberger: *A Difference of Degrees. Ernst Juenger, the National Socialists, and a New Europe*. PhD-disszertáció. Boston, Boston College, 2006.

³²⁰ Molnár Tamás *Politikai és irodalmi fasizmus* című tanulmányában azt állítja, hogy „a fasizmus az ellenforradalomban egy olyan fázist jelent, amely a forradalommal szembeni reakcióból született, viszont maga is élt forradalmi eszközökkel. Példaként említi meg Carl Schmittet, aki a váltást képviseli a „konzervatív-tradicionista Maurras-i koncepcióról [...] a kvázi arisztoteliánus organikus szemléletről a hobbesiánus nézetre, amely abszolutizálja az államot”. (Molnár Tamás: *Politikai és irodalmi fasizmus: egy konzervatív nézőpont*. Saját fordítás. In Pánczél Hegedűs János [szerk.]: *Miles Christi Évkönyv MMXIV*. Gyomaendrőd, Templárius Alapítvány, 2014. 105–127.) (Az írás eredetileg az *Intercollegiate Review* 1972-es őszi számában jelent meg.) Másutt Hitlerrel kapcsolatban Molnár a következőket állítja: „Azzal, hogy megteremtette a nemzeti egységet – amely a kontinens más országaiban már rég ismert volt – Hitler Németországot a bolszevizmussal szembeni legerősebb európai védőbástyává tette. *Mutatis mutandis* ugyanez volt elmondható az utóbbi fél évszázad valamely időszakában a francia, az olasz, a spanyol, a portugál, görög, brazil, argentin ellenforradalmi rendszerek kialakulásáról.” (Molnár Tamás: *Az ellenforradalom*. Budapest, Kairosz, 2005. 119.) John Lukacs szerint is éppen ez az erőteljes és harcos antimarxizmus volt az oka annak, hogy a hagyományos jobboldal képviselői közül sokan Hitler szövetségesei, sőt „követői” lettek – Lukacs például a finn Mannerheim marsallt említi (Lukacs [1995]: i. m. 398), de nyugodtan ideesorolhatnánk akár magát Hindenburgot, vagy az 1920-as évek elején Luddendorft és számos más fontos, a kuehnelt-leddihni kritériumok alapján is jobboldalinak nevezhető alakot. (Ilyen például magyar vonatkozásban maga Horthy is.)

Ilyen például a *Heinrich von Gleichen-Rußwurm* báró vezette Deutscher Herrenklub. (Ernst Klee: *Das Kulturlexikon zum dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945*. Frankfurt am Main, S. Fischer, 2007. 185.)

³²¹ A Stahlhelm, a Német Nemzeti Néppárt, több jobboldali szervezet és a Nemzetiszocialista Német Munkáspárt a Harzburgi Frontban tömörült. Olyan ismert, konzervatív tábornokok is támogatták, mint például Hans von Seeckt, és az ipari nagytőke képviselői is, mint Hjalmar Schacht, a német

tűnik, hogy Kuehnelt-Leddihn kevés figyelmet szentelt azoknak a különböző komponenseknek, amelyeknek részük volt a nemzetiszocialista és a fasiszta jelenségek megszületésében és felépítésében.

További vitapontként merülhet fel, hogy a kuehnelt-leddihni interpretáció nem minden esetben tette meg a fasizmus és a nemzetiszocializmus közötti *államelméleti és doktrinális* megkülönböztetéseket. Habár a két mozgalmat nem szándékozott összemosni, a különbségek a leírtaknál nagyobbak voltak a két politikai eszmerendszer között.

Mussolini fasizmusát tekintve például Kuehnelt-Leddihn hajlamos volt elfeledkezni arról, hogy az olasz fasiszta rendszerben is voltak a weberi értelemben vett „tradicionális autoritáshoz” köthető elemek, amelyre főként magának a királyság intézményének a megtartása utal. Érdemes megemlíteni ennek kapcsán magát az állameszmét, amelyet Mussolini a baloldali-liberális és a kommunista-szociáldemokrata „államellenességgel” szemben fogalmazott meg – ennek kétségkívül olyan gyökerei vannak, amelyek egy 1789 előtti államfelfogásba nyúlnak vissza –, s ha ez a kísérlet nem is volt igazán sikeres, a fasiszta vezető itt egy olyan aspektust elevenített fel, amely nem kifejezetten a modernitáshoz köthető.³²²

Az, hogy a fasiszta vagy a nemzetiszocialista vezérek alkalmanként hogyan nyilatkoztak az 1789-es francia forradalomról, önmagában még nem teszi feltétlenül a jakobinizmus egyenesági leszármazottaivá őket.³²³ Mussolini egyébként – ahogyan bizonyos nemzetiszocialista vezetők is, például Walter Darré vagy Alfred Rosenberg – olyan kijelentéseket is tett, amelyek szerint a francia forradalommal szemben határozta meg e mozgalmakat. Mussolini például 1922-ben így fogalmazott: „Én nem imádom az új istenséget, a tömeget. Ez a demokrácia és a szocializmus teremtménye.” Vagy 1926-ban: „Mi az egész világ szemében 1789 halhatatlan princípiumainak a világos, kategorikus, meghatározott antitézisést képviseljük.”³²⁴

Kuehnelt-Leddihn előszeretettel hivatkozott a Hitlerrel szemben létrejövő Stauffenberg gróf által vezetett belső ellenállásra, amelynek gyökerét a náciz-

nmzeti bank elnöke. (Lásd: Karl Dietrich Bracher: *Die Auflösung der Weimarer Republik. Eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie*. Stuttgart, Ring, 1955.)

³²² Vö. Benito Mussolini: *A fasizmus doktrinája*. Budapest, Gede Testvérek Bt., 2000.

³²³ Kolnai Aurél hivatkozott recenziójában arra utal, hogy az efféle gesztusok éppenséggel a nyugati liberális demokráciák felé tett „gúny és kihívás” megnyilatkozásai voltak. (Kolnai [1952]: i. m.)

³²⁴ Mussolinit idézi: Evola (2014): i. m. 17.

mussal szembeforduló „konzervatív forradalmárok” szolgáltatták. Ez az ellenállás azonban csak akkor szerveződött meg, amikor a Harmadik Birodalom helyzete már minden fronton veszélyessé, sőt kilátástalanná vált, maga Stauffenberg, aki az egyik legelőkelőbb bajor katolikus családból származott, egészen a Babrарossa-terv kudarcáig egyáltalán nem utasította el olyan mértékben Hitlert és a nemzetiszocializmust, mint azt követően, hogy a katonai helyzet rosszabbra fordult. Sőt, a náci hatalomátvételt közvetlenül megelőző években még így fogalmazott:

„A Führerség gondolata [...] összekapcsolva egy népközösségével [*Volksgemeinschaft*], a »közösség az egyén előtt« alapelve és a korrupcióellenes küzdelem, a nagyvárosi szellem elleni harc, a rassz gondolat és az akarat, amely egy új, németiség által meghatározott jogrendre irányul számunkra egészségesnek és jövőbe mutatónak tűnik.”³²⁵

A nemzetiszocializmus – és ez ismét csak gyengíti a kuehnelt-leddihni értelmezést – a kommunizmussal ellentétben nem vetette el *minden tekintetben* az arisztokratizmust, ugyanis jelen volt benne egy – főként nietzschei eredetű – „magasabb rendű” vagy „uralkodó” embertípus megvalósításának gondolata, vagyis ebben a tekintetben nem beszélhetünk egyértelmű egalitarizmusról. A szocializmushoz való viszony tekintetében is meg kell jegyeznünk, hogy Kuehnelt-Leddihn elfelejti meghúzni a különbséget az Ernst Röhm-féle irányzat és a Hitler-féle irányvonal között: pedig Röhm és társai éppen az elmaradt „második forradalmat”, a nacionalista forradalmat követő szocialista forradalmat kérték számon Hitleren. A tömeg jelenségének értékelése kapcsán is inkább egy sajátos ambivalenciáról kell beszelnünk: kétségtelen, hogy mind Hitler, mind Mussolini használták és kihasználták a tömeget, hivatkoztak rá, azonban a *Mein Kampf*-ban például olyan passzusokat is találunk, amelyek a nagy tömegek lomha és feminin természetéről elmélkednek.³²⁶ Hitler szerint az „árja faj” már ősidők óta fényhozóként, a „kultúrateremtő őserő” egyedüli hordozójaként nyomul be az alacsonyabb rendű emberek tömegeibe, és miközben az alávettettek eltartják őket munkájukkal, ők kibontakoztatják minden alkotóképességüket,

³²⁵ Idézi: Steven Krolak: *Der Weg zum Neuen Reich. Die politischen Vorstellungen von Claus Stauffenberg. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des deutschen Widerstandes.* In Jürgen Schmädeke: *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler.* München, Piper, 1986. 550.

³²⁶ Adolf Hitler: *Harcom.* Hódmezővásárhely, Interseas Editions, 1996. 112.

de elpusztulnak, ha az ősbűn áldozatává válnak, és vérüket rabszolgák vérével keverik.³²⁷ Ez az elképzelés – bármennyire is ellenszenves a keresztény etika univerzalista és antirasszista szempontjából tekintve –, akárhogy is nézzük, nem nevezhető egalitáriusnak. Ahogyan azt például Ernst Nolte is sugallja, egyáltalán nem idegen attól a „prenemzeti” gondolattól, amely például a francia arisztokrácia önértelmezésének megalapozása.³²⁸ Ilyen például „a természet arisztokratikus princípiumának” hangsúlyozása is, amely természetesen szimpatikus volt az arisztokraták számára. Hitler magát nem egy esetben úgy értékelte, mint aki „mágnesként vonzza és gyűjti maga köré a nép fajilag értékes elemeit” – az NSDAP tehát nem más, mint a német nép ama bizonyos újjászületett „árja fajmagva”, amelyet szerinte a természet uralkodásra teremtett.³²⁹

Meg kell jegyezni, hogy a nemzetiszocializmus kritikája kapcsán Kuehnelt-Leddihn kevésbé reflektált az olyan szerzők eredményeire, mint például Hannah Arendt, Raymond Aron; ugyanakkor érintkezési pontokat lehet felfedezni a politikatudományi struktúraelemzéssel, amely később „totalitarizmuselméletként” néven vált ismertté. Ez az elemzés egymás mellé helyezte Hitler nemzetiszocializmusát és Sztálin bolsevizmusát a „nyugati alkotmányos állam” szemszögéből kvázi egyenlőségjelet téve közéjük. Arendt vagy Raymond Aron, habár nem állították azt, hogy a fasiszmus vagy a nemzetiszocializmus kifejezetten az antimodernizmust testesítenék meg, azzal sem próbálkoztak, hogy a rendszereket *minden aspektusában* a modernitás szülötteiként vagy annak „gorgói tükréiként” állítsák be.³³⁰

Legvégül arra a pontra szeretnék kitérni, amely a náciizmus és vallás viszonyával kapcsolatos. Kuehnelt-Leddihn itt is egyértelműen – a tézisé bizonyítandó – a fasiszta és a nemzetiszocialista jelenségek ateista-materialista oldalára helyezi a hangsúlyt, holott a helyzet itt sem volt ennyire magától értetődő, hiszen mind a fasiszta Olaszország, mind a náci Németország „a világnézetért vívott harc szükségességének felismerését” hirdette, valamint – legalábbis a retorika szintjén – „harcolt az ateizmus és a materializmus minden formája ellen”.³³¹

³²⁷ Hitler (1996): i. m. 172–173.

³²⁸ Nolte (2003): i. m. 613.

³²⁹ Nolte felhívja rá a figyelmet, hogy „1938-ban Nürnbergben mondta Hitler százötvenezer hivatali vezető előtt”, hogy ők a nép. (Nolte [2003]: i. m. 614.)

³³⁰ Vö. Raymond Aron: *Demokrácia és totalitarizmus*. Ford. Kende Péter. Budapest, L'Harmattan, 2005 és Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert et al. Budapest, Európa, 1992.

³³¹ Evola (2014): i. m. 123–136.

Hitler beszédeiben és a *Mein Kampf*ban is előszeretettel hivatkozott a „gondviselés” eszméjére – igaz, nem lehetett pontosan tudni, hogy mit is értett ez alatt –, mindenestre az *Asztali beszélgetések* nem mutatja Hitlert kimondott ateistának, miközben igaz, hogy a könyv számos olyan kirohanást tartalmaz a kereszténységgel szemben, amely a vallás lényeges aspektusainak racionalista elutasítását vagy meg nem értését mutatja.³³²

Létezett azonban a nemzetiszocialista mozgalomnak (ez a fasizmusra kétségkívül kevésbé volt jellemző) egy olyan aspektusa is, amely újfent bizonyos távolságra helyezi azt a kommunizmus explicit materializmusához képest. Ez pedig a sajátos pángermán okkultizmus („árjazófia”) volt, amelynek gyökerei a 19. században vannak, azonban az I. világháborús vereséget követően fejtette ki hatását szélesebb körben. Ezzel a jelenséggel Kuehnelt-Leddihn szinte nem foglalkozott, holott egy nagyon fontos szeletét világítja meg a német nemzetiszocializmus születésének és a nemzetiszocialista világszemlélet kialakulásának. Alfred Rosenberg náci filozófus a *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* című munka szerzője (1934-ben Hitler a párt kulturális és oktatásügyi vezetőjének nevezete ki) nem a materializmust, hanem egy irracionalista-panteista, germán „vérmisztikát” állított előtérbe, kapcsolódott a Thule Társasághoz, amely okkultista és teozófikus gyökerekkel bírt. Ahogyan Nicholas Goodrick-Clarke, a témát *A nácizmus okkult gyökerei* című könyvében alaposan körüljáró brit történész megjegyzi, a „Thule-vendégek” között Rosenbergen kívül szerepelt Dietrich Eckhart és Rudolf Hess is. Sőt, Goodrick-Clarke szerint Rudolf Sebottendorf azért alapította meg a Deutsche Arbeitervereint, az NSDAP közvetlen elődszervezete, a DAP (Deutsche Arbeiterpartei) elődjét, mert „a munkásosztályra is megpróbálta kiterjeszteni a Thule nacionalista ideológiájának hatókörét”.³³³

³³² Lásd például: Adolf Hitler: *Asztali beszélgetések 1941–1944*. Ford. Barabás Miklós. Budapest, Ármádia, 1999. 144.

³³³ Nicholas-Goodrick Clarke: *A nácizmus okkult gyökerei*. Ford. Vinczvári László. Budapest, Nemzetek Európája, 2003. 189.

Vákát

A demokrácia kritikája

Már többször is utaltam Kuehnelt-Leddihnnek a demokráciával kapcsolatos kritikus viszonyulására. A demokrácia tanulmányozásának kérdése azonban oly mértékben tűnik központi elemnek mind a politikai filozófia kurrens vonulataiban, mind specifikusan a kuehnelt-leddihni életműben, hogy ennek a problémának egy külön, hosszabb fejezetet szentelek. Valószínűleg az sem véletlen, hogy Kuehnelt-Leddihn éppen a demokrácia elemzését állította érdeklődése homlokterébe, hiszen a politikai gondolkodásban talán e mára legfontosabbá vált fogalom volt számára mindenekelőtt az a kiindulópont, amely lehetővé tette a modernitás, a 20. századi politika és gondolkodás átfogó bírálatát. Politikai fogalmakról való gondolkodása nagyon sok esetben a demokrácia jelenségéből indult ki, és ide is tért vissza. Kevés olyan szövege van, ahol a demokráciával összefüggő problematika ne jelentkezne valamilyen formában. Mindez már a *Menace of the Herd*ben megmutatkozott, a fő mű, a *Liberty or Equality* pedig a demokrácia kritikájának szentelte a leghosszabb fejezetet. Kuehnelt-Leddihn emellett számos folyóiratcikkben és számos rövidebb írásában is foglalkozott a témával. A demokrácia problematikájának elsőrendű fontosságát az is jelzi, hogy még 1996-ban, vagyis halála előtt három évvel is megjelentetett egy 120 oldalas kis könyvet német nyelven, *Demokratie – eine Analyse* címmel foglalva össze eszméit, amelyek egy kivételesen hosszú és intenzív gondolkozó pályára vonatkozásában kristályosodtak ki.³³⁴

Széles körű alaposággal vizsgálta meg a demokrácia elméletének és gyakorlatának mibenlétét, mindenekelőtt próbálta lefejtetni a demokráciafogalomról azokat a konnotációkat és jelentésrétegeket, amelyek a több mint két évszázados modern használat során ráakódtak. A témát számos és sokoldalú szempont szerint járta körbe: az antik és a modern demokráciafogalom összefüggéseinek tekintetében, a kialakulás és a történeti fejlődés vonatkozásában, a demokráciára vonatkozó hit és a demokrácia valóságát és igazságát illető diszkrepancia vetületét tekintve. Foglalkoztatta a demokrácia és zsarnokság problematikája, a demokrácia és a liberalizmus összefüggései, a képviselőlet mibenlétének és működésének elve, a tömeg és az elit viszonya – határozottan az úgynevezett

³³⁴ Vö. Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Von Sarajevo nach Sarajevo. Österreich 1918–1996*. Wien, Karolinger, 1996.

„elitelmélet” mellett foglalt állást³³⁵ –, a demokráciában lehetséges önkormányzatiság, a demokratizmus és republikanizmus különbsége, a szavazók lehetséges viselkedése vagy a képviselők felelőssége. Nem titkolt szándéka volt, hogy megkérdőjelezze a demokráciát mint „politikai summum bonumot”, miközben megpróbálta eloszlatni a szemantikai zűrzavart is, amely értelmezése szerint a demokrácia fogalma körül keletkezett.³³⁶ Megkülönböztetett figyelmet fordított arra, hogy különbséget tegyen az angolszász demokráciafelfogás és a kontinentális között, mivel az előbbi „felülről irányított voltánál fogva” szerint inkább megtarthatja egy „arisztokratikus köztársaság” karakterjegyeit, amíg a második a tömegdemokrácia felé hajlik.³³⁷ Mindvégig tudatában volt annak, hogy a demokráciakritikával nem könnyű feladatra vállalkozik, ahogyan annak is, hogy valószínűleg kevesen lesznek, akik a kortárs helyzetben nem pusztán provokációként fognak majd kezelni egy demokráciaellenes érvelést.³³⁸ Kétségtelen, hogy nem volt demokrata – és ebből egyáltalán nem következik az, hogy popperi vagy adornói értelemben „autoritárius” vagy „totalitárius” gondolkodású lett volna. Ahelyett, hogy azonosult volna velük, egyszerűen elvetette azoknak a fogalmaknak a használatát, amelyek a közbeszédben és a politikai publicisztikában (részben a politikatudományban is) meghonosodtak, miközben jól érzékelte azt, hogy a demokrácia fogalma, miközben valóságos „politikai

³³⁵ A politikai elitek körforgásának elméletét Kuehnelt-Leddiht megelőzően már mások is megfogalmazták. Habár ritkán kerülnek elő a hivatkozásai között főként az itáliai szociológiai iskola képviselői, Pareto, Michells és Mosca is megfogalmazták az úgynevezett „elitelméletet”. Ennek értelmében minden politikai rendszerben, amely kormányzottakra és kormányzókra tagolódik, valójában egy oligarchikus karakterű elit, a kormányzók elitje uralkodik, és az elit hozza meg végül a konkrét kormányzati döntéseket, amelybe a választóknak már nincs semmilyen beleszólása. Ez az „oligarchia vastörvénye”. (Vilfredo Pareto: *The Circulation of Elites*. In Talcott Parsons – Edward Shills – Kaspar D. Naegle – Jesse R. Pitts [szerk.]: *Theories of Society; Foundations of Modern Sociological Theory*. New York, The Free Press of Glencoe, 1961. 551–557.)

³³⁶ A félreértések elkerülése végett tisztázni igyekezett, hogy ugyan a demokrácia és a köztársaság fogalmát sok esetben használják csereszabatos módon, létezik ezek között egy megkülönböztető kritériumrendszer, amelyet a „klasszikus republikanizmus” e tekintetben felállított. A demokrácia és a köztársaság, a demokratizmus és a republikanizmus közötti különbözőség azonban a történelmi folyamatok során elmosódott: erre a legjobb példa az Egyesült Államok első hatvan éve, amely a szigorú „klasszikus republikanizmus” dominanciájától (John Adams, Alexander Hamilton, Thomas Jefferson) folyamatosan tolódott el a „jacksoni demokrácia” irányába. (Kuehnelt-Leddiht [1952]: i. m. 10.)

³³⁷ Lásd például: Erik von Kuehnelt-Leddiht: *Gibt es eine christliche Demokratie? Die Zeitbühne*, (1978), 8. és Kuehnelt-Leddiht (1952): i. m. 10, 86–88.

³³⁸ Kuehnelt-Leddiht (1952): i. m. 7–9.

vallássá” lett, manapság a kiüresedés, a megmásulás, sőt a jelentésnélküliség állapotában van. Ahogyan Nyirkos Tamás is fogalmazott a francia ellenforradalmárokról írott kötetében:

„Az alternatív politikai gondolkodás szinte teljes hiányával függ össze az is, hogy a nyugati politikatudomány hovatovább demokráciatudománnyá válik, a politikai filozófia pedig a demokrácia – sőt, egy bizonyos demokrácia – igazolásává, mintha más politikai berendezkedések sohasem lettek volna a világon.”³³⁹

Akármilyen módon is ítéljük meg Kuehnelt-Leddihn demokráciakritikus nézeteit – tartsuk ezeket megfontolandó valóságoknak vagy pusztán vádaknak –, igényelhetnek némi előzetes magyarázatot, hiszen amellett, hogy a demokráciaelmélet Kuehnelt-Leddihn munkásságának talán legerősebb és legkoherensebb, legkevésbé támadható pontja, a leginkább olyan pont is egyben, amely reflexióra, továbbgondolásra késztet.

A teóriához való bevezetésként azt mondhatnánk, hogy demokrácia alatt manapság szinte bármi érthető, amely bizonyos jogfilozófiai elképzelések és társadalompolitikai feltételek teljesülése esetén kimerítheti a jó kormányzat fogalmát. Jelen idő szerint mindazt, amely a politika világában észszerűnek, jónak vagy kívánatosnak tűnik majdhogynem automatikus módon, hajlamosak vagyunk valamiféle „demokratikusságként” tételezni: a demokrácia, a demokratikusság gondolata egyértelműen privilegizált helyzetet élvez. Ahogyan az egyik kézikönyvben, a *Politikai Filozófiák Enciklopédiájában* is olvashatjuk: „a demokráciát akár úgy is értelmezhetjük, mint hatalommegosztást, hatalomkorlátozást és a jog uralmát”.³⁴⁰ A monarchikusból a demokratikus korba vezető átmenetet

³³⁹ Nyirkos Tamás: *Az ötfejtű sas*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2015. 137. Hasonló következtetésre jut Molnár Tamás is: „A modernitásig minden gondolkodó elismert a politika és a változó rendszerek fölött egy magasabb szférát, amelyet semmiképpen nem kérdőjeleztek meg: a vallást. A mi korunk az első, amelyben a vallást hivatalosan kizárják a közéletből. Így marad a *politika mint abszolútum*. Előttünk áll tehát az »abszolutizált«, vallássá tett vagy, ahogyan Ön mondotta, »metapolitika« rangjára emelt demokrácia. Semmi akadálya annak, hogy ebből egyenlő hasznot húzzon. Ahogyan Isten mindent és mindennek az ellenkezőjét igazolhatja az egyiptomi vagy az inka teokráciában, ugyanúgy használják napjainkban a »demokráciát« a legellentmondásosabb rendelkezések és törvények igazolására. [...] Nincs más abszolútum, mint a demokrácia és azok, akik kisajátítják maguknak.” Molnár Tamás: *A modern-kór. Tünetek és ellenszerek. Őt beszélgetés Jean Renaud-val*. Budapest, Kairosz, 2008. 110.

³⁴⁰ Miller (2003): i. m. 466.

a legszélesebb fórumokon (középiskolai vagy akár egyetemi tankönyvekben, ismeretterjesztő és tudományos cikkekben is) szokás úgy ábrázolni, mint magától értetődő átmenetet a politikai elnyomás korából a szabadság korába. Úgy tűnik, az aktuális politikai filozófiai állásfoglalások szerint a népszuverenitás doktrínája valamiképpen az „autonóm ember” elképzelésével forr össze, aki önmaga sorsát szabadon alakítja, és aki nem egy másik szuverenitás, egy isteni vagy uralkodói szuverenitás függvénye, vagyis politikai centrumát magában hordozza.³⁴¹

A demokrácia kritikája azonban mindig is létezett. Kuehnelt-Leddihn természetesen nem a demokrácia egyedülálló elméleti kritikusa volt, sőt azt is mondhatnánk, hogy igen előkelő a társaság, amelybe ily módon belépést nyert. Mielőtt még a demokrácia fogalmát a politikai filozófiában egyértelműen azonosították volna a „fejlett társadalom” vagy a „szabadság” elképzelésével, szinte csak azok a „radikálisok” hangsúlyozták lehetséges pozitív értelmét, akik – az akkori többség véleményével ellentétben – hittek az „elkerülhetetlen történelmi haladásban” és valamiféle jövőben bekövetkező ideális egyenlőség lehetőségében. Kuehnelt-Leddihn a demokrácia kritikája kapcsán előszeretettel hivatkozott klasszikus ókori, középkori és újkori, kora újkori szerzőkre. Ez a meglehetősen patinás nevetek magába foglaló hivatkozási sorozat nem a francia forradalommal szembehelyezkedő politikai konzervativizmus reflexióival kezdődik, hanem igényt tart az emberiség – általában a jelenkor által is – legnevesebbnek tartott elméire. Platónnal indul, és Arisztotelészen, Cicerón, Aquinói Szent Tamáson, Dantén, Machiavellin keresztül Hobbes-on, Hume-on, Goethén, Hegelen, Kierkegaard-on, Nietzsche-n keresztül jut el a 20. századba. Tény, hogy a filozófiatörténet kiemelkedő gondolkodói közül a demokráciát sokan elvetették, mint Platón, vagy szkeptikusak maradtak vele szemben, mint Hume és Kant, esetleg Tocqueville-hez hasonlóan figyelmeztettek a demokrácia veszélyeire, még akkor is, ha eljövételét elkerülhetetlennek tartották. Kuehnelt-Leddihn fogalomtisztázási szándékai érthetőek voltak, hiszen a demokrácia a rá való hivatkozás népszerűsége ellenére meglehetősen nehezen megragadható politikaelméleti fogalom. Ahogyan már T. S. Eliot is rámutatott, „egyszerre jelent túl sok mindent

³⁴¹ Ahogyan például John Strachey írja: „A mai demokrácia nem más, mint a hatalom szélesítése a társadalomban. S minél szélesebb körű, annál inkább jelzi, hogy végül is fel fogja számolni önmagát. Mert ha minden embernek egyforma hatalom jutna, senkinek sem volna hatalma a másik felett. Ez persze számunkra még távoli eszme: a tökéletes szabadságban megvalósuló tökéletes együttműködés eszméje.” (John Strachey: *Contemporary Capitalism*. New York, Random House, 1956. 217.)

és túl keveset”, mivel a demokráciát olyan sokat emlegetik különböző fogalmi keretekbe ágyazva, hogy voltaképpen jelentése gyakran kiüresedik.³⁴² A demokrácia egyszerre vonatkozhat egy államformára, egy hitvallásra, lehet a jó rend szinonimája; de adott esetben csupán egyszerűen eljárások rendszere, amelynek bármi is legyen az eredménye, a tény, hogy ezen eljárások „demokratikusak”, garantálja legitimitásukat.

Habár még ma sem lelkesedik mindenki egyforma módon a demokráciáért, első pillantásra még abban az esetben is jobbnak tűnik azonban más lehetséges államformáknál, ha csupán Churchillhez hasonlóan nem a legtökéletesebb, hanem a „legkevésbé tökéletlen” lehetőségnek tekintjük.³⁴³ Beszélhetünk persze *sikeres* vagy *sikertelen* demokráciákról, olyanokról, ahol a demokratikus alapelvek inkább vagy kevésbé érvényesülnek, a *valódi* demokrácia megvalósulását elnapolhatják a távoli jövőbe, de a demokrácia eszméjét ma már aligha szokás megkérdőjelezni. Arról, hogy ennek a demokratizálódási folyamatnak lehetőségei-e árnyoldalai, megoszlanak a vélemények, de az a tény, hogy a demokrácia előretörése megállíthatatlannak tűnik, legalábbis az I. világháború befejeződése után, már kevesek számára lehetett kétséges.³⁴⁴ Amennyiben napjaink kormányzati rendszereit értékelik, a „kevesebb demokrácia” nem éppen pozitív értelemben szokott felvetődni; főként nem az aktuálpolitika és az ehhez kapcsolódó retorika szintjén, ahol a „minél demokratikusabb” „minél jobbat” jelent, hiszen *in concreto* annyit jelent, hogy a politikai rendszer elnyomóvá válik.

Az utóbbi közel egy évszázad politikai gondolkozásában – éppúgy, mint a gyakorlati politikában, a médiákban, az oktatásban vagy a közvélemény

³⁴² „Amikor egy kifejezés olyan mértékben szakralizálódik, mint ma a demokrácia, gyanakodni kezdek, hogy egyáltalán jelent-e még valamit, hiszen túl sok mindent jelent egyszerre: talán olyan helyzetben lehet, mint a Meroving császár: amikor valaki hozzá folyamodik, azonnal keresni kezdi a majordomust.” (Thomas Stearns Eliot: Egy keresztény társadalom eszméje. Saját fordítás. In Pánczél Hegdüs János [szerk.]: *Miles Christi Ékvönyv MMXII*. Gyomaendrőd, Templárius Alapítvány, 2012. 367–393, 371.)

³⁴³ Egy Winston Churchillnek tulajdonított ismert kijelentés szerint: „A demokrácia a legrosszabb kormányzási forma – nem számítva az összes többi, amellyel az emberiség időről időre megpróbálkozik.”

³⁴⁴ Tocqueville már a 19. század első harmadában így vélekedett: „Nem tudom elhinni, hogy Isten évszázadok óta csupán azért ösztökélne két-háromszázmillió embert az egyenlőség felé, hogy azután tiberiusi vagy claudiusi önkény alatt találják magukat. Kár lenne egy ilyen fáradtságért. Nem tudom, miért vezet minket a demokrácia irányába, de ha már olyan hajóra szálltam, amelyet nem magam építettem, legalább megpróbálok vele eljutni a legközelebbi kikötőig.” (Idézi: John Lukacs: *Demokrácia és populizmus*. Ford. Komáromy Rudolf. Budapest, Európa, 2008. 16.)

meghatározó egyéb fórumokon – a demokráciát olyan gyakran ábrázolták a zsarnoksággal szemben a legjobb, sőt egyetlen orvossággént, hogy az úgynevezett antidemokratikus gondolatokat szinte automatikusan rokonítjuk a szabadságellenességgel, a zsarnoksággal, sőt a – közelebbről gyakran nem meghatározott – totalitarizmussal. Talán ebből is adódhat, hogy kevesen fordítanak komoly figyelmet magának a demokráciának a zsarnoki lehetőségeire. Kuehnelt-Leddihn demokráciával kapcsolatos elemzéseiben talán éppen az lehet a legfontosabb és egyben legnyugtalanítóbb, hogy rávilágít egy ősi aggodalom lehetséges indoklására. A félelem, amit a középkori és az antik politikai gondolkodás a „többség zsarnokságával” szemben táplált, értelmezésében nemcsak indokolt, hanem éppenséggel a modernitásban válik a legkritikusabbá.³⁴⁵

„Néhányakat Európa (és Amerika) legjobb elméi közül kísértett a félelem, hogy vannak erők, alapelvek és tendenciák a demokráciában, amelyek egyrészt legbensőbb természetükből következően vagy legalábbis dialektikus lehetőségeik tekintetében szemben állnak sok alapvető emberi ideállal – a szabadság egy ezek között.”³⁴⁶

Idekapcsolható a „demokrácia kizárólagosságának” problémája, amelyet ő a demokrata és liberális kifejezések körül keletkezett szemantikai zavarral, e fogalmak nem kielégítő használatával hozott összefüggésbe. Kuehnelt-Leddihn értelmezésében azok a demokráciameghatározások, amelyek a demokráciát egyszerűen megfeleltetik a „jó rend”-nek, több szempontból is félrevezetők lehetnek, mivel nem magyarázzák meg például, hogy miért kellene a *liberálisnak* tekinthető alapelveket a politikai demokráciával azonosítanunk, amennyiben a liberalizmus fogalmának adható egy olyan sajátos definíció is, amely határozottan megkülönbözteti azt a demokráciától. Szerinte nincs megnyugtató válasz arra, hogy miért kellene a *több demokráciát* automatikusan a *nagyobb szabadság* fogalmával társítanunk. Valamely politikai rendszerben a hatalom lehet korlátozott, ettől azonban még nem válik automatikusan demokráciává, a hatalom korlátozásának elve részét képezte a klasszikus politikaelmélet azon elképzeléseinek

³⁴⁵ A témát mélységében tárgyalja Nyirkos Tamás a *The Tyranny of the Majority* című könyvében. (Nyirkos [2018b]: i. m.)

³⁴⁶ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 14.

is, amelyek kifejezetten nem a demokráciára vonatkoztak. A hatalomkorlátozás és demokrácia összefüggése tehát *nem szükségszerű*.³⁴⁷

A hatalommegosztás doktrínája érvelése szerint nem lehet *par excellence* demokratikus alapelv, ha tekintetbe vesszük, hogy az osztott szuverenitás éppenséggel ellenkezni látszik a népszuverenitás doktrínájának rousseau-i értelemben vett korlátlanágával. Ha az absztrakt népakarat, a népszuverenitás bázisa egy olyan fórum, amely gyakorlatilag felülbírálhatatlan, ha a nép szava valóban Isten szava és *minden* legitimitás végső forrása, akkor nincs olyan hivatkozási alap, amely a nép által felhatalmazottak tetteit felülbírálhatná, amennyiben a többség a vezérét esetleges abszurd vagy örült cselekedetei ellenére is követi. A demokratikus ideológia alapja az immanens voluntarizmus, *szemben* a transzcendens törvénynek való alávetettség eszméjével, hiszen itt a törvény nem valami transzcendens, hanem eredője a nép állandóan változó *akarata*.³⁴⁸ A modern totalitárius rezsimek bűnei éppen azért válhattak a korlátlan népszuverenitás segítségével lehetségessé, mert nélkülöztek mindenféle *forum externumot*, amely a nép nevében fellépő politikai csoportosulások hatalmi igényeit korlátozhatta volna. A zsarnokság valódi ellenszere tehát nem a demokrácia lenne, hanem a liberalizmus, liberalizmus és demokrácia azonban nem létezhetnek egymás mellett szimultán módon. Vagy a liberalizmus javára billen a mérleg, vagy a demokrácia javára, a demokrácia viszont eleve determinálja magát arra, hogy zsarnokság legyen:

„Hogyan tudna egy demokrácia, még egy kezdetben liberális demokrácia is a totalitárius zsarnokságig eljutni? Ahogy az imént említettük, ez három úton-módon lehetséges, és mind a három esetében »szerves« fejlődésről beszélhetünk. A zsarnokság még egy liberális demokrácia jellegzetességeiből is egyenesen kifejlődhet, hiszen kezdettől fogva már ott a féreg az almában; szabadság és egyenlőség sehogy sem illik össze, sőt, tulajdonképpen kizárják egymást. *Egyenlőség nem létezik a természetben, így csupán erővel, erőszakkal alakítható ki.* Annak, aki földrajzi egyenlőséget akar, föl kell robbantania a hegyeket és fel kell tölteni a völgyeket. Ha egy sövényt egyenletesre akarunk nyírni, bozótvágó ollókat

³⁴⁷ Lényegében amellettt érvel, hogy a hatalomkorlátozás gondolata ugyanakkor nem is csak a kifejezetten „liberálisnak” tartható államelméletekben jelentkezik. Ez kétségkívül igaznak tűnik, hiszen a hatalomkorlátozás elve már például Platónnál a *Törvényekben* is megjelenik, vagy más (egyébként abszolutistának tartott) elméleteknek is része lehetett, például Bodin-nál és Bousset-nél is megtalálhatjuk.

³⁴⁸ Ennyiben is hasonlít szerinte a demokrácia a zsarnoksághoz.

kell használnunk. Ahhoz, hogy iskolákban egyenlő tudományos színvonalat érjünk el, egyes diákokat folyamatosan nyomni kéne előre, míg másokat visszatartani.”³⁴⁹

Amíg Kuehnelt-Leddihn szerint a demokrácia alapvetően a „Ki uralkodjon?” kérdésre válaszol, addig a liberalizmus a „Hogyan kell uralkodni?” kérdését tartja szem előtt, vagyis a két doktrínát már emiatt sem szabadna egymás rokonaiként, különösen nem szinonimákként kezelnünk. A demokrácia alapvetően identitárius doktrínaként a „Ki uralkodjon?” kérdésre azt a választ adja, hogy a *nagyobb szám*, addig az igazi, diverzitárius liberalizmus ezt függőben hagyja, és azt mondja ki, hogy bárki is uralkodik, azt úgy kellene tennie, hogy a polgárok a közjával még összeegyeztethető, lehető legnagyobb szabadságot élvezhessék. Az a demokrácia, amely valóban liberális, éppen ezért nem is nyugodhatna a többségi döntés kritériumán, hiszen a kisebbség véleményét éppúgy el kell ismernie, mint a többség érdekeit, vagyis a „Mi az igazság?” kérdésének eldöntését (amely magában foglalja a „Ki uralkodjon?” kérdését is) elméletben nem bízhatná a pusztá többségi akaratra.³⁵⁰ A probléma gyökere éppen az, hogy semmi sem bizonyítja a többség toleráns voltát, sőt nagyon gyakran éppen ennek az ellenkezőjéről van szó. Habár szerinte az igaznak tűnik, hogy emberek nagy többsége valóban inkább a szabadságot, mint az elnyomtatást választaná, a materiális javakra éppúgy (ha nem jobban) vágynak, mint a szabadságra, ezeket pedig nagyok sok esetben, és főképp a modern világ körülményeit tekintve, csak a szabadság bizonyos feladásával lehet megszerezni.³⁵¹

Kuehnelt-Leddihn Tocqueville-hez hasonlóan nem tagadta, hogy a világ demokratizálódása elkerülhetetlennek látszik, és elfogadta a tényt, hogy a hagyományos elitiek lehanyatlottak, az arisztokrácia kora, amely a francia forradalmat megelőző emberi történetet nagyjából meghatározta, elkerülhetetlenül átadja a helyét egy olyan kornak, amelyben a politikában már nem lehetséges eltekinteni a tömegek szerepétől.³⁵² Mindvégig fenntartotta azonban azt az álláspontját, hogy a nép nevében való hatalomgyakorlás egyrészt nem jelent valóságos szabadságot, sem pedig valóságos önkormányzatot. Érvelése szerint az, hogy a modern korban a szuverenitás forrása a nép, nem pedig Isten, a hatalom technikai feltételeit nem sokban befolyásolja, hiszen a hatalmat mindig gyakorolják, a népre hivatkoznak

³⁴⁹ Kuehnelt-Leddihn (1988): i. m.

³⁵⁰ A demokrácia összefoglaló kritikáját lásd leginkább a *Liberty or Equality* című művének *A Critique of Democracy* című fejezetében (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 150, 86–133).

³⁵¹ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 88.

³⁵² Amely kifejezést nem lehet minden további nélkül azonosítani a „néppel”.

pedig annyit jelent, mint Isten helyett – aki (legalábbis a keresztény teológia előfeltevései szerint) egy személyes és tudatos *Valóság* – egy arctalan és kollektív entitást megtenni a végső igazság letéteményesének. A modern politika *ab ovo* demokratikus, mert nem tekinthet el az úgynevezett *közvéleménytől* (vagy legalábbis a közvélemény manipulálására irányuló energiabefektetéstől), ugyanakkor a szabadság növekedése nem állhat egyenes arányban a „számok általi kormányzással”.³⁵³ Ha a többségnek kell uralkodnia, az önmagában nem szabadságot jelent, hanem pusztán a mennyiségi erő túlsúlyát: a „többség dönt” elve jelenik meg Thermophyle-nél vagy Pilátus esetében, aki a többségnek kedvezett.³⁵⁴

A demokratikus egyenlőség, az egy fő/egy szavazat elve már eleve azt feltételezi, hogy a politikai közösség minden szereplője egyenlő, nincsenek közöttük kvalitatív különbségek, és ebből következik, hogy a többségi döntés a politikai döntéshozatal egyetlen valódi kritériuma. Ezzel a mechanizmussal ugyanaz a probléma, mint a modern politikai ideológiákkal általában: vak az emberek közötti *valós* minőségi különbségekre, mint amilyen az intelligencia, a megfontoltság, a kompetencia, és e vakság miatt a minőséget feláldozza a mennyiség oltárán.³⁵⁵ A többségi döntés mechanizmusa ráadásul szerinte inherens módon totalitárius, mivel egy mindenre kiterjedő demokráciában *in abstracto* nem léteznek korlátok a többség hatalmával szemben. A többség az abszolút szuverén, és elméletben bármit megtehet, mert ő minden jog forrása, ez pedig a sokaság szakralizálását jelenti, egyfajta „antropolátriát”,³⁵⁶ amely az emberek pusztán számosságának (vagyis a mennyiségnek) illegitim módon tulajdonít kvalitatív dimenziót.³⁵⁷ Mindemellett szerinte a modern demokrácia elmélete egyfajta

³⁵³ A kifejezést Kuehnelt-Leddihn Charles Maurras-tól vette át.

³⁵⁴ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 48.

³⁵⁵ „Egy gondolkodó ember számára végül is egy olyan kormányforma, ahol sem a karakter, sem a műveltség, sem a tapasztalat, sem a bölcsesség, hanem mindössze személyek népszerűsége vagy pártprogramok játszanak döntő szerepet egy valódi nonszensz, amelynek katasztrófához kell vezetnie.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 295.)

³⁵⁶ „Az Egyház vajon ebben a horizontális antropolátriában, amely nem Istenben, hanem az emberekben, az ő »összeadhatóságukban« hisz, valójában nem egy idegen test-e?” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 86.)

³⁵⁷ „Az eredendő bűnnel nemcsak az uralom, hanem a radikális emberi egyenlőtlenség is a világra jött, de a tipikus demokratista ezt meg nem történtté szeretné tenni: az ember az ő szemében többé nem egy egyszeri és pótolhatatlan, teljesen összececerélhetetlen és nem megismételhető lény, hanem egy algebrai, sőt aritmetikai egység. [...] A nagy választási csatákban összeadni és kivonni lehet, 1 meg 1 meg 1 az három, de a meg b meg c még mindig meg b meg c marad. A demokráciának,

utópizmusnak tekinthető, mert arra az igazolhatatlan előfeltevésre épít, hogy a többség mindig bölcs. Úgy látja azonban, hogy a többség többnyire nem bölcs, hanem éppenséggel könnyen félrevezethető – ezt a jelleget szerinte a legpregnansabb módon a német nemzetiszocializmus történetében láthatjuk igazoltan, ahol Hitler a népszerűséget és a „népakaratot” használta fel. A demokrácia alapvető hibái emellett olyan érdekeltségeiből fakadnak, mint a tömegtermelés, a militarizmus, a nacionalizmus, a rasszizmus, és minden olyan tendenciából, amely a „szimplifikáció” felé irányul, amelyek az uniformitás és az azonosság („identitarianizmus”) megjelenítői. Az individuális és a kollektív-szociális szabadság sérül, és a demokratikus kormányok fokozatonként átmennek zsarnokságokba. Ha a demokratikus államokban kifejezett diktátorok nem is emelkednek fel, a totalitarianizmus ennek ellenére is kifejezi magát az állam bürokratikus apparátusában.

A demokrácia mindenekelőtt a nép, a *démosz* hatalma, amely a *kratoszon*, vagyis az erőn nyugszik, a kifejezésnek abban az értelmében, amely Kuehnelt-Leddihn szerint egyfajta brutalitást is magában foglal.³⁵⁸ Úgy véli, a demokráciát mindenekelőtt tisztán politikai fogalomként kellene meghatározni, amelynek nincsen egyértelmű szociális kontextusa, vagyis semmi esetre sem népbártság, valamiféle jóindulatú viszonyulás a néphez, „amellyel mégis lépten-nyomon összetévesztik”.³⁵⁹

Határozottan úgy véli, hogyha a modernitás politikatörténetét végigtekintjük, igazolva láthatjuk a tételt, hogy a zsarnokság szemlátomást magából a demokráciából fejlődik ki:

„Ha a parlamenti választásokat versenypályához hasonlíthatjuk, ahol a valódi győztes több kör után emelkedik ki, de amint elérte a győzelmet, azt is tekintetbe kell vennünk, hogy a győztes majd a verseny »befagyasztására« fog törekedni, és arra, hogy az alkotmány eszközeit használva egyszer s mindenkorra bebetonozza magát az abszolút többségben.”³⁶⁰

mondta Gonzague Reynold: a mennyiség a szám törvénye. [...] A demokrácia nem a személyre épít (test és lélek), hanem az individuumra, az utolsó oszthatatlan egységre: így az ember egy homokszem marad a homokdombban.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 79.)

³⁵⁸ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 2.

³⁵⁹ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 6.

³⁶⁰ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 126–127.

A demokrácia azonban, a kuehnelt-leddihni értelmezés szerint, nemcsak eleve magában rejtí a zsarnokság lehetőségeit és előfeltételeit, hanem már maga is egyfajta zsarnokság, amely minden más vélemény, nézet, igazság elnyomására, megbélyegzésére vagy marginalizálására törekszik. Annak ellenére, hogy a demokrácia elméletben toleránsként tünteti fel magát, mindig van bizonyos veszélyessége annak, ha valaki felhívja a figyelmet a demokrácia hátulütőire. Létezhetnek kisebbségek is, például olyanok, akik nem tekintik magától értetődőnek az egyenlőséget vagy a demokrácia üdvös voltát, és ehelyett más politikai formára hivatkoznak; olyan kisebbségek, amelyeket pusztán a demokráciáról való többségi gondolkodással szemben álló nézeteik miatt a többség egyszerűen kirekeszthet a nyilvánosság fórumairól, erkölcsi és morális megbélyegzésével közmegvetés tárgyává teheti.

A demokrácia Kuehnelt-Leddihn szerint nemcsak ideológiai konformizmust követel, hanem „az egyéniség ellenségeként” (Michael Oakeshott kifejezése)³⁶¹ magát a közészerűséget állítja piedesztálra. A demokratikus elmélet azért válhatott olyan népszerűvé, mert azt sugallja, hogy „senki sem jobb, senki sem feljebbvalóbb”.³⁶² A demokrácia eszménye a *common man*, vagyis az átlagember.³⁶³ Ott azonban, ahol a többség dönt, illuzórikussá és jelentéktelenné válik az egyéniség szerepe. Kuehnelt-Leddihn nagyon sokszor visszatért ahhoz a toqueville-i gondolathoz, hogy a demokrácia látszólagos individualizmusának másik oldala éppen a kollektívizmusa, vagyis éppen azáltal, hogy a demokrácia az egyént elszigetelte és kiszakította a hagyományban rögzített helyéről, nemcsak felszabadította, hanem ki is szolgáltatta azoknak az erőknek, amelyekről eddig relatíve védett volt.

Ahogy már Le Bon vagy Ortega y Gasset is hangsúlyozták, a rendi határok megszüntetésével nem csupán szabad és „egyenlő” egyének vágyott közössége jön létre, hanem a *tömeg* is, egy kollektív és alaktalan entitás, amelyben

³⁶¹ Michael Oakeshott: *Politikai racionalizmus*. Ford. Kállai Tibor – Szentmiklósi Tamás. Budapest, Új Mandátum, 2001. 397–423.

³⁶² Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 21.

³⁶³ Ezen a ponton szeretnék utalni a kuehnelt-leddihni terminológia hasonlóságára Martin Heidegger *das Man* fogalmához: a német filozófus, a német általános alany főnévi változatával jelölte az „autentikus én” fogalmával szemben álló, a dolgokban feloldódó embert (vagy emberi magatartást), akit/amelyet egyrészt a fecsegés, másrészt a kíváncsiság jellemez: az egyik a sekélyesség, a másik a szórakozás megjelenése, és mindkettő a valódi érdeklődés hiányára utal. A *das Man* uralma az inautentikus emberi létet jelképezi: valami olyasmit, amely Heidegger értelmezésében is mélységesen összefügg a modern világ demokratikus folyamataival.

a gondolkodás világosságát könnyen felválthatja az irracionális érzelmi impulzusok világa, és amely adott esetben egy demagóg korlátlan manipulációjának a tárgya lehet. A modern társadalom csordaembere (*herdist man*) minden személyességen alapuló hierarchia és értékrend született ellensége. „Jobban lenyűgözi egy ezer identikus ablakkal bíró felhőkarcoló látványa, mint egy Boticelli- vagy egy Zurbarán-kép.” Gyűlöl mindent, ami eredeti és különleges, ideális terepe pedig a megapolisz.³⁶⁴

„John Doe, az identitárius egy nemzetet, egy világot vagy egy világegyetemet szeretne látni John Doe-k millióival benépesítve [...] A tömegember bátorsága talán nem túl nagy, de a nyájjal együtt tömegpszichózis hatása alá kerülve valóságos csodákra képes.”³⁶⁵

A nietzschei *Phatos der Distanz* hiánya, az emberi személy és a társadalom, az egyén és az államhatalom között erősen hat az identitárius ösztönre, hiszen a demokrácia azt sugallja, hogy aki valójában uralmon van az „Mr. Átlagember” (*Mr. Average Man*).³⁶⁶ Minél többször találkozik szembe a politikus képével az utca embere, és ez a kép minél inkább hasonlít *őrá*, minél egyszerűbb és banálisabb a hozzá társított üzenet, annál valószínűbb, hogy végül is rá szavaz. Az ember, akiben az identitarizmus eljutott a lehetséges maximumig, dühödten tagadni fog mindent, ami nálánál magasabbnak mutatkozik, a politikai rezsimek, amelyek az identitarizmusra épülnek, a *több* és a *magasabb* iránti ellenszenvből táplálkoznak.

A demokrácia totalitárius zsarnokságba való átfejlődése folyamatának elemzése közben Kuehnelt-Leddihn visszatért a protestantizmus központi szerepéhez. Megjegyzi, hogy ideologikusan a demokráciák relativisztikus alapelveken nyugszanak, amelyek maguk is a protestáns mozgalmak karakterjegyeihez tartoznak:

„A relativizmus, amelyet a tisztán gondolkodó és a logikus elvet, hatalmas szerepet játszik a demokrácia politikai és spirituális tartományában. A pszichológusra hagyjuk, hogy meghatározza ennek a relativizmusnak a feminin implikációit. De a relativizmus és a kompromisszumra való készség kéz a kézben járnak, és az alapelvek tekintetében való kompromisszumképesség abszolút elutasítása (inkább egy katolikus, mint egy protestáns tulajdonság) a demokratikus mechanizmust hamarosan működésképtelenné teszi.”³⁶⁷

³⁶⁴ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 21–22.

³⁶⁵ Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 20.

³⁶⁶ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 122.

³⁶⁷ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 126.

Nézete szerint a demokrácia azért is ért el nagyobb sikereket a protestáns országokban, mert a katolikusok hajthatatlanok, ha a dogmáról van szó, a protestánsok sokkal szubjektívebbnek mutatkoznak a doktrinális kérdések megközelítésében, mivel szerinte a katolikusok sokkal biztosabbak alapelveikben, és nem kedvelik a latitudinarizmust. A protestánsok, akik félnek a szociális fragmetációtól, természetes módon a legkisebb közös nevezőt keresik, amely a kollektivistá rendszerekre jellemző. A katolikusoknál azonban a személy elve sokkal kifejezettebb, mint a protestánsoknál, akik a kompromisszumra, a szolidaritásra, a kooperációra, a szomszédságra való hajlamaik miatt sokkal konformistábbak.³⁶⁸

Ha mindenki egyenlő, akkor Kuehnelt-Leddihn szerint a „Mi igaz?” kérdésre is csak többségi válaszok adhatók. Ez pedig az igazságosság minőségtelen, absztrakt, mennyiségileg racionalizált felfogását jelenti, amely a „legnagyobb szám pillanatnyi boldogságának” oltárán feláldozhatja a szabadságot. Ha a többség a hatalomba szavazza a népet esetleg megtévesztő demagógot, akkor a demagóg hatalma biztosított, és nincsen olyan kritérium, amely szerint a demokratikus keretrendszert szem előtt tartva, békés körülmények között attól megfosztható lenne.

Ezek azok az „inherensen totalitárius jegyek”, amelyek lehetővé teszik a diktatúrává való átféjlődését. Ezt az előfeltevést pedig, értelmezése szerint, a francia forradalmat követő modern történelem egyáltalán nem cáfolta meg. Nemcsak I. és II. Napóleon diktatúrái, hanem a szocialista, fasiszta és nemzetiszocialista forradalmak is mind a demokráciákból fejlődtek ki, mondhatni logikus továbbviteleiként bizonyos eleve meglévő identitárius irányulásoknak.

„A megfigyelést, hogy a zsarnokság természetes módon alakul ki a demokráciából, vissza lehet vezetni egészen a legkorábbi politikai elméletalkotókhoz; vannak erre utalások Arisztotelész *Politikájában* (v. 8. 2–3., 18.), de ennek az evolúciós folyamatnak a leírása Platón *Államában* (VIII. és IX. Könyvek) egy olyan képet mutat, amely szinte túlzás nélkül állíthatóan tökéletes hasonmása azoknak az alattomos változásoknak, amelyek Közép- és Kelet-Európában történtek 1917, és különösen 1930 után. Itt megtaláljuk a tömegek *élite*-ek elleni lázadását, a fiatalság istenítését, a tehetősek egyre növekvő kizsákmányolását egészen addig a pontig, amíg nem kezdenek el fegyverkezni, s erre hivatkozva a tömegek egy »vezért« választanak, akinek a feladata az, hogy megvédje az »embereket«. Látjuk a demagóg által fizetett testőröket, a gazdagok és az intelligencia menekülését, a demokrácia elvetését a kétségbeesett felsőbb osztályok által, mint ennek a fejlődésnek az eredményét, az evolúciót, amely a »védelemről« a zsarnokságig vezet, a templomok lerontását, a tömegek militarizálódását, a bűnözők toborzását a rendőrségbe, katonai konfliktusok

³⁶⁸ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 192.

provokálását azért, hogy szükségtörvényeket hozzanak otthon és így szigorúbb nemzeti fegyelmet, végül pedig a »tisztogatások« és a korrupció növekvő hullámát.”³⁶⁹

Az utóbbi kétszáz évben a politikai siker kulcsát valójában éppen ennek az irigységnek a kizsákmányolása jelentette.³⁷⁰

A demokráciában különböző rendi vagy akár gazdasági értelemben is vehető csoportoknak, elméletben nincs joguk a kiemelkedő pozícióra, vagyis nincs joguk „különbözőnek lenni”, és alkalmazkodniuk kell a többséghez, identikussá kell válniuk az „emberekkel”. Mindent, ami nem könnyen érthető, azonnal gonosznak lehet bélyegezni, aki pedig nem alkalmazkodik a többséghez, az áruló lesz. Mindez azzal is összefüggésben áll, hogy az „ugyanolyanság” (*sameness*) jobban felfogható, különösen az egyszerűbb elmék számára, akik a tömeg nagyobb részét alkotják, vagyis az erre való apellálás nagyobb gyakorlati politikai hasznot hajt.³⁷¹

Önkormányzás

Habár Kuehnelt-Leddihn a demokrácia alapgondolatát, az emberek önkormányzás iránti vágyát érthetőnek és respektálhatónak tartotta,³⁷² úgy vélte, a forma, ahogyan mindez a modernitásban testet öltött, az emberi természet utópisztikus félreismerésén (vagy fel nem ismerésén) alapszik, amely – mivel eltekint az aktuális ember „bukott” állapotától³⁷³ – egy irreális és idealizált emberi individuumot vetít rá a kollektivizált valóságra. Maga a gondolat ugyan, amely szerint az állam mint kényszerítő és korlátozó hatalom valamiképpen egy „eredendő bűn” következménye, keresztény és Szent Ágoston-i eredetű, azonban a szekularizált felfogás miatt, ahogyan ezt a modern demokrácia érti, az alapeszme alaposan ki lett forgatva és el lett torzítva. A modern demokrácia transzcendens világkép és eszkatológia hiányában úgy véli, hogy az eredendő büntől megszabadult (vagyis „felvilágosult”) embernek valójában nem lenne szüksége államra (amennyiben az emberek valóban magukat kormányozzák, akkor praktikusán nincs állam),

³⁶⁹ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 12.

³⁷⁰ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 18.

³⁷¹ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 16.

³⁷² „[M]ilyen gyökerezik az emberi természetben, és magától értetődően gerjeszt szimpátiát.” (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 237.)

³⁷³ Teológiai értelemben felfogva az eredendő büntől.

vagyis a hegeli „úr-szolgá” reláció a megvalósított demokrácia körülményei között lényegében felszámolódik.³⁷⁴ A nézet azonban utópikus. *Ab ovo* feltételezi az emberi természet morális javulását, az intelligencia növekedését. Feltételezi, hogy emberi lény intelligensebbé, racionálisabbá, bátrabbá, jobbá stb. vált a történelem folyamán – és éppen ezért képes az önkormányzásra –, holott ezeket a vágyakat nem igazolja semmilyen egyértelmű vagy cáfolhatatlan tapasztalat, empirikus körülmény vagy tudományos kimutatás. A demokrácia ideológiája nem méri fel valójában az ember képességeit, és olyan feladatokat ró az állampolgároknak, amelyek meghaladják a lehetőségeiket, így valójában sohasem az emberek önkormányzása, hanem az emberek nevében történő kormányzás történik, amelyet aztán képmutató módon önkormányzásnak neveznek.

Igazi önkormányzatot csak az a képzett (*mastery*) ember képes gyakorolni, aki egyáltalán nem szorul rá az államra, vagyis képes az önellátásra. Emellett rendelkeznie kell egy olyan személyes szférával is, amelyet sem az állam, sem a társadalom nem háborgat. A modern államok és társadalmak esetében azonban ez a személyes élettér valójában lecsökkent a korábbihoz képest, és tulajdonképpen maga az állam vette át az autonóm közösségek szerepét, észrevétlenül kivéve az ember kezéből a valódi függetlenséghez és az önellátáshoz szükséges feltételrendszert.³⁷⁵

³⁷⁴ Kuehnelt-Leddihn ezen érvelése biztosan nem alaptalan. Ahogyan például Bibó István az európai társadalomfejlődés értelméről írott nagyívű esszéjében fogalmaz, a modernitás demokratikus programjának benső értelme a hatalmi és uralmi viszonyok megszüntetése és egy kívánatos „anarchia” elérése. „A modern demokráciában nem az az újság, hogy a modern demokrácia sokak közvetlen uralma, hanem az, hogy a modern demokrácia az uralom fogalmának, az uralom jelenségének a megszüntetésére irányul [...]” – írja. A hatalmat szükségképpen valamilyen negatívumnak tekinti Bibó, például az ember tudatosodásával megjelenő „ösfélelemből” eredezteti. (Bibó István: Az európai társadalomfejlődés értelme. In Bibó István: *Válogatott tanulmányok*. 3. kötet, 1971–1979. Budapest, Magvető, 1986. 5–125, 60, 96.)

³⁷⁵ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 108. Hans-Hermann Hoppe is hasonlóan érvel. A demokrácia egyik legmegdöbbentőbb következménye Hoppe szerint abban rejlik, hogy végső soron nem csökkenti, hanem éppenséggel növeli az állam hatalmát és a lehetséges hatalomkoncentráció mértékét, vagyis éppen oda érkezik meg, amit szeretne elkerülni. Az egyenlőségi elv által elmosza ugyanis a különbséget a kormányzók és a kormányzottak máshol jól megkülönböztethető csoportjai között, azonban a kormányzók és a kormányzottak különbségei ettől függetlenül nem szűnnek meg. Az illúzió által, hogy a kormányzók közé „bárki bekerülhet”, végső soron az önkénnyel szembeni ellenállás csökken. (Hoppe [2010]: i. m. 37.) A szociológus Bertrand de Jouvenel írja összefoglalóan a folyamatok kapcsán: „A tizenkettediktől a tizennyolcadik századig az állam hatalma fokozatosan nőtt. A folyamatot annak minden szemtanúja megértette, és ez szüntelen tiltakozásra, erőszakos ellenállásra sarkallta őket. A későbbi időkben a folyamat egyre inkább felgyorsult, és magával hozta

Az információ gigantikus expanziója nem könnyíti, hanem éppenséggel megnehezíti azt, hogy az ember valóban átláthassa világát: „Ha például a középkori svájci tartományi gyűlést összevetjük a modern óriásdemokráciával, csak az első esetben tapasztalnánk valami olyasmit, amely a választók helyi politikai problémákról való valóságos tudását implicálná.”³⁷⁶

A modern világ egyre bonyolódó információs, technikai és tudományos apparátusa, az egekbe szökött fogyasztás fenntartásának bonyolult feltételrendszere között szüntelenül nő a szakadék a „tudott dolgok” (*scita*) és „azok között, amelyeket tudni kellene” (*scienda*).³⁷⁷ Mindezt az oktatáshoz fűzött remények képesek a legkevésbé áthidalni, hiszen az egalitárius eszmények eredményeképpen kötelezővé tett oktatás a gyakorlatban nem magasabb, hanem alacsonyabb színvonalat fog eredményezni.³⁷⁸

Ami a modernitás körülményei között történik, az semmiképpen nem nevezhető az önkormányzati elv kiteljesedésének, hanem inkább a weberi értelemben vett „bürokratikus autoritás” megszilárdulásának. Mivel a modern állam természetéből fakadóan minden korábbinál komplexebb struktúrákkal terhelt, hiába nyugszik az önkormányzás alapelvén, valójában hivatalnokok és specialisták irányítják és igazgatják, akik a pártok képezte elitből kerülnek ki, így a hatalom gépezetében nincs túl sok hely az egyéni vagy civil kezdeményezésnek, szemben a modernitást megelőző időszakokkal, különösen a középkorral, amelyet az autonóm és félautonóm szférák sokasága jellemezett.³⁷⁹

A képviseleti demokráciákban a képviselőktől nem azt várják el, hogy a tömeg véleményét visszhangozzák, hanem kifejezetten azzal bízzák meg őket, hogy

a háborúk kiterjedtségének növekedését is. Most pedig nem is értjük a folyamatot, ezért nem is tiltakozunk, nem is állunk ellen. A hallgatásunk új dolog, melyet a Hatalom annak a füstfátyolnak köszönhet, amelybe burkolta magát. Régebben a hatalom jól láthatóan összpontosult a király személyében, aki nem tagadta, hogy ő az úr, de akiben meg lehetett figyelni emberi vonásokat. Most azonban a névtelenségbe burkolózva még a létezését is tagadni igyekszik, és magát a közakarat személytelen és józan eszközének próbálja beállítani – ám ez nyilvánvalóan kitaláció, hiszen mint mindig, most is a hatalom szálait csak kevés ember mozgatja [...] [H]a minden nagyravágó tehetség előtt nyitva áll a hatalom, annak kiterjesztése sokkal egyszerűbbé válik.” (Idézi: Hoppe [2010]: i. m. 38.)

³⁷⁶ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 117.

³⁷⁷ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 278.

³⁷⁸ Az oktatás folyamatos kiterjesztése éppenséggel azt jelenti, hogy inkább lesz mennyiségi, mint minőségi: „Amikor a PhD mindenki számára kötelező lesz, az intellektuális élet meg fog szűnni Amerikában.” (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 150, 129.)

³⁷⁹ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 119.

törvényt adjanak másoknak. Ezzel a lépéssel azonban máris illuzórikussá vált az önkormányzati tényező, mivel az egyén, akinek érdekképviselőt a modern tömegdemokrácia körülményei között a parlamenti rendszernek elvileg érvényesítenie kellene, oly mértékben eltölpül az egészhez képest, amelynek részét képezi, és amelybe mintegy „beleolvad”, hogy még csak esélye sincs arra, hogy a valóban *saját* akarát a képviselő elven keresztül érvényesíteni tudja.

„Nagy nemzetek esetében a választó, mondanunk sem kell, egy mikroszkopikus egység. Ha az Egyesült Államok választóinak összességét egy vastag fekete vonallal lehetne szimbolizálni, amely olyan magas, mint az Empire State Building New York-ban, egyetlen szavazat körülbelül 4 mikrométert jelentene ezen a vonalon, amely egy milliméter négyezred része. Az »önkormányzat« formulája ilyen körülmények között aligha jelent valamit.”³⁸⁰

A hatalomgyakorláshoz szükséges *nagyobb szám* mindig a szociokulturális piramis alacsonyabb fele által határozódik meg, vagyis a politikai döntéshozatal szempontjából potenciálisan „értékesebb” (műveltebb, képzetesebb, hozzáértőbb) elemeket, amelyek nagyobb eséllyel találhatók meg a társadalom felsőbb rétegében, minden esetben le lehet szavazni, ez pedig kifejezetten kontraproduktívá teszi a rendszer egészét. Elképzelhető ugyan olyan eset, hogy a „természetes arisztokrácia” nagyobb része éppenséggel a győztes pártban található meg, de egy kellőképpen ügyes kezű demagóg ebben az esetben is képes a tömegek mozgósítására, így a kvalifikálatlan tömeg minél egyszerűbb és minél alacsonyabb rendű igényeit megcélözva korlátlanul képes lehet azt manipulálni. Mivel a pártok és a képviselők választása a demokráciában eleve korlátozott és „előkészített”, a szavazók gyakran csak negációkban gondolkozhatnak (valaki vagy valami *ellen* szavazni), és nem pedig afirmációkban. Nagyon sok esetben pusztán az történik, hogy a szavazó elfogadja az éppen aktuális politikai hitet, és becsukja a szemét a jelölt valószínű személyisége vagy a párt programja előtt, amelyet egyáltalán nem vagy csak nagyon nagy vonalakban ismer.³⁸¹

³⁸⁰ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 31. A Kuehnelt-Leddihnéhez hasonló érveken alapult az a félelem is a 19. század elején, amely arra vonatkozott, hogy „a szegények kiszavazzák a gazdagokat”. A censzusok általában vagyoni alapon működtek, és ez a tény számos félreértésre és inadekvát megfogalmazásra adott okot velük kapcsolatban. Joggal kelthetett visszatetszést a kortársakban Guizot híresen cinikus mondása – „Gazdagodjanak uraim, és lesz választójoguk!” –, mivel nyilvánvalónak tűnik, hogy önmagában a pusztán materiális gazdagság még nem feltételez semmiféle, a kormányzásba való beleszóláshoz szükséges kvalifikációt.

³⁸¹ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 107.

Egyetértéértve az úgynevezett „elitista hagyomány” képviselőivel (Gaetano Mosca, Pareto vagy Ortega y Gasset),³⁸² Kuehnelt-Leddihn úgy vélte, hogy a dolgok természetéből következően a politikai hatalmat mindenkor csak egy kisebbség képes gyakorolni, mégpedig éppen kisebbségi, vagyis a tömeggel szemben *szervezettebb* voltánál fogva képes vezetni a többséget. Hangsúlyozta, hogy a képviseleti demokrácia alternatívájaként tételezett közvetlen (vagy bázis-) demokrácia (amelyet a klasszikus politikai gondolkodás egyedül nevezett demokráciának, megkülönböztetve azt a köztársaságtól) a történelem folyamán csupán a kis területű, korlátozott hatáskörű egységekben volt lehetséges. Főképpen az olyanokban, ahol az emberek nemcsak ismerték egymást, hanem azokat a kérdéseket is képesek voltak átlátni, amelyekkel kapcsolatban szavazniuk kellett, mindezt a modernitás államalakulataira vonatkoztatni merő utópia.

Értelmezése szerint ugyanis merő utópizmus lenne arra számítani, hogy a technikai fejlődés gyümölcseként a direkt demokrácia mintegy bevezethetővé válik a nagyobb területi egységekben is, habár azt minden további nélkül elképzelhetjük, hogy a lakosokat rádión keresztül informálnák az aktuális kérdésekről, és gombok segítségével szavazhatnának.³⁸³ Ez a demokrácia csak abban az esetben volna működőképes, ha az ember érintetlen volna az eredendő bűntől, hiszen csak egy „tökéletes személyekből” álló közösséget lehetséges ilyen feladatokkal megbízni. A szavazóknak ebben az esetben nemcsak tökéletesen tisztán látóknak kellene lenniük minden egyes kérdésben, hanem egyszerre végtelen intellektuális kapacitással és tévedhetetlenséggel is rendelkezniük kellene, vagyis mindenkinek szakértőnek kellene lennie a politikában. A valódi helyzet azonban az, hogy a társadalom „nyomorékokból” (*cripples*) áll, akiknek segíteniük kell egymást, és természetesen azok, akik valódi politikai tudással rendelkeznek, a „kevésnél is kevesebben” vannak.³⁸⁴ Ez a gondolatkísérlet Kuehnelt-Leddihn szerint megmutatja, hogyan működne a demokratikus alapelv „tisztán és egyszerűen”, amely a lehető legmesszemenőbb harmonizációját jelentené a többségi akaratnak az aktuális politikai gyakorlattal, törvényekkel s így tovább. Azonban azok, akik ma demokratáknak mondják magukat, a valóságos megjelenési formáját tekintve

³⁸² Nyirkos (2018b): i. m. 98–102.

³⁸³ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 95.

³⁸⁴ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m.

sokkal inkább egy olyan rendszert preferálnának, amely a vegyes kormányzatra emlékeztet, és amelyben a demokrácia csupán az egyik elem.³⁸⁵

Vagyis, Kuehnelt-Leddihn szerint hiába is ragaszkodnánk ahhoz az alapelvezhez, hogy a demokrácia önkormányzat, ha a gyakorlatban mindig a kormányzók és a kormányzottak közötti megkülönböztetésbe ütközünk, hiszen lehetetlen volna egy olyan kormányzás, amelyben a sokak akarata ne a kevesekben manifesztálódna, akiket végül majd megbíznak a kormányzással. A szigorú identitárius elv itt eleve sérül, hiszen a képviseleti eszme gyökere egyértelműen arisztokratikus, és maga a képviselet egy arisztokratikus elvet jelenít meg, még akkor is, ha ezt a demokrácia egalitárius ideológiája megpróbálja elkendőzni.

A kisebbséget a képviseleti demokráciákban nem véletlenszerűen választják ki, hanem éppenséggel az „erényalapú preferencia” szerint, vagyis a jövőben azok fognak kormányozni, akikről valamiért úgy vélik, hogy kiemelkedő képességekkel rendelkeznek.³⁸⁶ Azzal, hogy a képviseleti demokráciákban a képviselőknek szabad mandátumuk és cselekvési autonómiájuk van, a tömegtársadalom méretei között máris illuzórikussá válik az önkormányzati tényező, másrészt pedig óhatatlanul felmerül egy eredendően nem demokratikus elem. Ez ugyan valóban a „nép általi szentesítésből” veszi eredetét, de a kormányzottak beleegyezése minden politikai rendszer szükséges előfeltétele, a zsarnokságot kivéve:

³⁸⁵ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 97. Nyirkos is hasonló következtetésre jut egyik, fentebb már hivatkozott művében. A többségi zsarnokság hatékony ellenszereként említi meg a középkori egyházi rendek bizonyos döntéshozatali mechanizmusait, amelyek a szavazások rendszerének akkurátus „súlyozásával” képesek voltak kizárni az egyszeri többség túlhatalmát, és a kiegyensúlyozott kormányzás olyan mintájául szolgáltak, amelyet sok esetben aztán a világi hatalom is átvett. Nyirkos szintén kiemeli: a felvilágosodás korában egy ma már kevésbé ismert francia író, d’Argenson márki kezdte a Rousseau által elképzelt közvetlen jellegű demokráciát „hamis demokráciának” nevezni. Nyirkos hangsúlyozza: d’Argenson szerint a közvetlen demokrácia, amelyet az antikok és középkoriak demokráciának neveztek, valójában anarchia (vagy inkább annak előfoka), míg a képviselet fogalma – amely már jól ismert volt a középkori rendi társadalom különböző parlamentjeiből – valójában demokrácia. Nyirkos szerint d’Argenson márki egyrészt egy szemantikai fordulatot jelez, másrészt egy olyan fogalmi tisztázatlanság veszi vele a kezdetét, amely rendkívül kedvező feltételeket teremt egy „demokráciavallás” kialakulásához, amelyben a demokrácia egyfajta politikai *summum bonum* szinonimájává válik. (Nyirkos [2018b]: i. m. 31–55.)

³⁸⁶ A szenátus (parlament) funkciója esetében, amely a képviseleti demokrácia elítjének mozgásterepe, még az sem határozható meg egyértelműen, hogy ez végső soron egy demokratikus vagy republikánus testület-e. Kuehnelt-Leddihn szerint szigorú értelemben csak egy olyan szenátus volna demokratikus testületnek nevezhető, amely csak a közvéleményt próbálja visszhangozni, ilyenek azonban a legritkább esetekben találhatók meg a képviseleti demokráciákban. (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 97.)

az a vélekedés például, hogy a nagy monarchiák idejében a nép például nem volt „monarchista”, egy nem igazolható ideológiai premisszán nyugszik.

Elméletben a képviseleti demokrácia elitrétege nem zárt nemesi kaszt, hanem mindenki számára nyitott, a kuehnelt-leddihni felfogás értelmében azonban az elméleti lehetőség és a gyakorlati megvalósulás közötti diszkrepancia hatalmas. Nem függetlenül a modern államapparátus gigantizmusától és bonyolultságától, a modern képviseleti demokráciában számtalan tényezőnek szükséges *egyszerre* teljesülnie ahhoz, hogy valaki végül bejusson a kormányzó elitbe, de még ahhoz is, hogy egyáltalában a politikusi pálya irányába mozduljon. A kormányzati szféra elvi és feltételezett „nyitottsága” már eleve csak nagyon súlyos megkötésekkel és korlátokkal érvényesülhet. Főként abban az esetben, ha egy „stabil” demokráciáról beszélünk, egy közös politikai elit alkotja minden politikai párt „nyersanyagát” attól részben függetlenül, hogy az adott párt éppen mit látszik képviselni, milyen „színekben” indul:

„Egy kívülálló például amellett is érvelhetne, hogy az USA-ban valójában egypártrendszer van, és a választások csupán a párt szárnyainak erősségét szabályozzák. A szavazat nagyon gyakran nem is egy ideológiai manifesztum, hanem egyszerűen egy hatalomban lévő személy elleni tiltakozás.”³⁸⁷

Így tehát lépten-nyomon eltérésekbe ütközünk az elmélet és a gyakorlat között, és a „tisza demokratikus princípium” amely elméletileg az elvont és teljes egyenlőség alapján állna, a valóságos körülmények között nem teljesül. A demokráciák kénytelenek bizonyos fékeket beépíteni a rendszerükbe, amit a demokratikus mennyiségi elv szigorú és konzekvens alkalmazása elvileg nem engedne meg. Az egyenlőségre alapozó, demokratikusnak nevezett rendszerek így kénytelenek több-kevesebb teret adni az emberek közötti, tagadott, bár természetes különbségeknek, mondhatni nem érvényesül a rendszerben a szigorú identitarizmus, és a létező demokráciák helyt adnak egy olyan elvnek, amely nem egalitárius, vagyis szemben áll a saját maguk által megfogalmazott ideológiai posztulátumokkal. Ez pedig mindenekelőtt a parlamentarizmus elve, amelyet szintén nem lehetne minden további nélkül azonosítani a demokráciával. Ez az elv nem identitárius, hanem sokkal inkább arisztokratikus és diverzitárius. „[...] a demokratizmus és a republikanizmus is a parlamentarizmus intézményrendszeréhez

³⁸⁷ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 100.

köthetőek, amelynek gyökerei arisztokratikusak és oligarchikusak.”³⁸⁸ A valószínűs demokratia végül is maga is sajátos *regimen mixtumot* jelent – bár ezt sohasem vallja be, mert ellenkezik a demokratikus ideológiával.

„A direkt demokrácia nem működőképes széles skálán, a képviselői demokrácia pedig csak akkor működőképes, ha »arisztokratikus« (parlamentari) és »monarchikus« (elnöki) támasztékokat kap, habár ezek a támasztékok [*alloy*] magukban is teljesen működőképesek lennének.”³⁸⁹

Tudás és felelősség

A demokrácia kritikájának egyik legrégebbi és legalapvetőbb toposza a választók kvalifikátlanságával kapcsolatos.³⁹⁰ Természetesen az, hogy milyen kérdésben ki is a kvalifikált, elsősorban magától a kérdéstől függ, de egy kérdés minél nehezebben eldönthető, a kvalifikáltak köre annál inkább szűkül. Kuehnelt-Leddihn szerint egyetlen kérdés sem lehet – amely legalábbis olyan fontos, hogy a közösség egészét érintse, például egy politikai vezető kiválasztása – egyszerűen mind olyannyira egyszerű, hogy mindenféle megszorító kritériumtól el kellene tekintenünk, és hogy pusztán olyan, lényegileg semmit vagy igen keveset eláruló határokat kellene felállítanunk, mint például az életkor vagy éppen az állampolgárság.

Kuehnelt-Leddihn szerint mivel a modern világ körülményei fokozott mértékben nem kedveznek az autonóm ítélet kialakításának (mindenekelőtt a tömegoktatás és a tömegmédia közege miatt), és – mivel az emberek többsége sohasem bölcs – a modern világ akarva-akaratlanul a vélemények bizonyos preformálását és manipulálását hajtja végre. Ez azért lehetséges, mert szerinte egyrészt a valószínűsban nem létezik az a kantai értelemben vett „racionális individuum”, amely

³⁸⁸ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 97.

³⁸⁹ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 104.

³⁹⁰ A klasszikus politikai gondolkodásban a demokrácia kifejezés elsősorban Platón nyomán jelentett leginkább „csöcselékuralmat” (*ochlokrácia*). Ezt pedig már Platón és Arisztotelész is hangsúlyozták, összeegyeztetve az athéni demokrácia működéséből levont tapasztalataikkal. Platón szerint a demokrácia a „vágyak ész feletti uralma”, Arisztotelész pedig a demokráciát éppenséggel a joguralom ellentétéként értelmezi: „[A] népszavazás itt ugyanaz, mint amott a parancs [...] mindenben a népszavazás az uralkodó, és nem a törvény.” Arra a kérdésre, hogy „Vajon a demokrácia-e a legkevésbé rossz politikai rendszer?”, az egész antik, középkori és kora újkorai politikai gondolkodás egyértelmű nemmel felelt.

képes lévén a szilárd és befolyásolhatatlan ítéletalkotásra a „felvilágosodás” mindenkori alanya lehetne.³⁹¹ Értelmezésében magának a tudásnak a modernitásban kialakított koncepciója tévesnek nevezhető. A valódi tudás hierarchikus – a különböző tudásfajták különböző területekre irányulnak, és ezért különböző képzést is igényelnek –, így nem mindenki képes elsajátítani a politikai döntések meghozatalához szükséges ismereteket. Annak az egalitárius tudáskonceptiónak, amelyet a modernitás kialakít, alapvető tévedése, hogy úgy véli, a tömegoktatás elterjedésével és a mindenkitől elvárt „általános műveltség” koncepciójával az emberek aktuális „tudásszintje” exponenciálisan növekedik:

„[A modernitás] [a]helyett, hogy ragaszkodott volna a hierarchikus alapelvhez minden tárgykör legarisztokratikusabbikában – az intellektuális képzés területén –, a tömegszellemmel való kompromisszumok összes következménye az lett, hogy az oktatás végül semmi mássá nem lett, mint az egyenlősítés újabb aspektusa, párhuzamosan az industrializmussal.”³⁹²

Az oktatásban a természettudományos tárgyak dominálnak a filozófiai, teológiai képzés rovására – a koncepció figyelmen kívül hagyja az értelem, „ész” és a „megértés” közötti különbséget.³⁹³ A valóságban a tudás hierarchikus formáival szembeni ellenállás elősegíti azt, hogy a politikát teljes egészében emocionális alapokra helyezték.

Ezek a megjegyzések azt feltételezik, hogy Kuehnelt-Leddihn szerint a tudás – közel platonikus értelemben – az „igaz ismeret” birtoklását jelenti, hiszen egy objektív ítélet csak akkor alkotható meg, ha megismerjük a kérdéses tárgy lényegét. Ez a tudás, amely a jó és a rossz, az igaz és a hamis, a valós és a valótlán közötti különbségtétellel irányulva a *lényeg*et ragadja meg. A tudással ellentétben az emóciók a *látszatra* irányulnak; valami azért tetszik vagy nem tetszik, mert valamilyennek *tűnik*, és nem azért, mert tisztában vagyunk vele, hogy milyen önmagában, így a tudás hiányában szükségképpen emocionálisak vagyunk. Kuehnelt-Leddihn értelmezésében legfőképpen az emocionalitás az, amely a modern tömegdemokráciában a választók legnagyobb többségének ítéletét vezeti: a racionalitás helyett a látszatok szerepének megnövekedéséhez

³⁹¹ Mindez persze Kuehnelt-Leddihn kritikusi részéről tartható egyszerűen túlzott antropológiai pesszimizmusnak is – kérdés azonban, hogy mivel igazolható a túlzott antropológiai optimizmus: vagyis a felvilágosodás racionális emberének léte.

³⁹² Kuehnelt-Leddihn (1943b): i. m. 66.

³⁹³ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 116.

és a megtevesztés igényéhez vezet. Ebből a tudáskonceptióból számára mindekelőtt az következik, hogy aminek a társadalom szempontjából előnyösnek kellene lennie – vagyis az, hogy a kormányzottak kiválasztják az őket kormányzókat, elméletileg maguk közül –, hátránnyá válhat. Abszurd és igazságtalan volna például azt mondani, hogy „egy 18. életévét betöltött, teljesen képzetlen prostituált hölgy véleménye például éppen annyit ér, mint a politikai gondolkodás 65 éves professzoráé, aki, mondjuk, az életét kockáztatta a hazáért vívott háborúban, ahol is elvesztette a fél lábát”.³⁹⁴

A demokráciát szokás úgy is emlegetni, mint „felelős kormányzatot”, sőt mint az egyetlen olyan kormányformát, ahol a döntéshozók felelőssége valamiképpen megnyilvánulhat a kormányzottak irányában. A kormánytagok azáltal elszámoltathatók, hogy a kormányzási ciklus végén ki vannak téve a nép ítéletének, a hatalomban töltött idő korlátozottsága pedig mintegy automatikusan megakadályozza a túl nagy hatalom kiépítését. Kuehnelt-Leddihn szerint ez a fikció elsősorban azért nem igaz, mert a demokrácia hívei abból a posztulátumból indulnak ki, hogy az emberek általában nagyra értékelik a szabadságot. Bízunk abban, hogy a szabadságukat veszélyeztető kormányokat azzal büntetik, hogy nem választják őket újra, azonban egyik feltétel sem igazolódik be a gyakorlatban.

Szerinte a demokráciában valójában nem felelősségteljességről, hanem sokkal inkább a felelősség felfokozott hiányáról beszélhetünk, a szavazás titkossága pedig mindenekelőtt felelőtleniséget szül.³⁹⁵ Az amerikai rendszerben például az elektorok, akik név nélkül szavaznak, tulajdonképpen bármikor letagadhatnák a saját hibáikat, ha az általuk választott kormány inkompetens módon vagy egyenesen kontrafunkcionálisan működik, katasztrofális helyzetbe sodorva az államot. A képviselők viszont, akiket az általuk okozott kár következtében esetlegesen már nem választottak újra, bármikor hivatkozhatnak arra, hogy az időszak túl rövid volt ahhoz, hogy véghezvigyék a terveiket. A kormányzati ciklus időkorlátja helyett, hogy a felelősséget erősítené, minden korábbinál nagyobb felelőtleniséget szül, ami a kölcsönös hazudozás és egymásra mutogatás rendszerében kulminál: a lehetőség a felelősség elhárítására éppenséggel ebben a demokratikus rendszerben a legnagyobb. Az újra nem választott kormány az ellenzék demagógiáját, és soha nem a saját inkompetenciáját fogja felhozni a veresége igazolására – a felelősséget végül is a népnek sem kell viselnie semmiért, a *nép* (pontosabban a választók mindenkori többsége) sohasem fogja

³⁹⁴ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 23.

³⁹⁵ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 276.

elismerni azt, hogy megvezették, az elmélet értelmében ők ugyanis a szuverén, vagyis *ab ovo* a törvények eredője. A demokrácia emellett nem ismeri a hűséget, mert posztulátumai előfeltételezik, hogy a dolgoknak *mindenképpen* változniuk kell.³⁹⁶

Mindez a hatalmi pozíció bizonytalanságát jelenti, s éppen ezért felelőtlenebb gazdálkodásra fogja készíteni azokat, akiket már megválasztottak, mint azokat, akik örökletes úton birtokolják a hatalmat, és nem kell attól tartaniuk, hogy rövidesen megfoszthatnak tőle. „Az eredmény: korrupció, felelőtlenség, kicsinyes bürokratikus mentalitás eluralkodása a közéletben. Úgy tűnik, a klasszikus államférfi (*statesman*) éppen ezért inkompatibilis a (sajátosan demokratikus értelemben vett) politikával.”³⁹⁷ A pozíció biztosságának teljes hiánya a „merő politikával” való állandó elfoglaltságot jelenti, és ez végzetes hátrányt jelent a valódi államférfiúi képességek kibontakoztatásának területén.³⁹⁸

Abban az esetben, ha a képviselő nem ért egyet az aktuális „népakarattal”, kínzó morális dilemma elé állítja, hogy a népszerűség megtartása érdekében a saját feje szerint beszéljen, vagy egyszerűen a közvéleményt visszahangozza-e. Ha valaki keresztény, csak akkor cselekszik jól, ha a saját lelkiismerete szerint cselekszik, ekkor azonban a demokrácia lényegét tagadja meg, hiszen ellentmond azoknak, akik megválasztották. Ez valószínűleg nem teszi őt népszerűvé a tömeg előtt, s így egyszerűbbnek tűnik a többség akaratát visszahangozni, akár a saját legjobb meggyőződése ellenére, például egy háború megindítása esetén, hiszen a többségnek való hízeltetés óhatatlanul népszerűséget hoz, és a képviselő legelemibb érdeke az, hogy minél tovább hatalomban maradjon. A modern demokráciákban még tovább súlyosbítja a helyzetet, hogy a képviselő egyéni, „gazdasági” sikeressége nagyon sokszor a választások kimenetétől függ, és mivel a személyes egzisztenciát a politikai sikeresség teremti meg, szinte „kényszerítve” lesz arra, hogy a saját helyzeti előnyét helyezze előtérbe meggyőződéseivel szemben:

³⁹⁶ „A demokrácia épülete a diszlojalitáson nyugszik, hiszen egy idő után mindig fogunk találni olyanokat, akik mélyen meg vannak győződve az *Acton-formula* igazságáról (amelyet csak erős korlátozottsággal fogadhatunk el), és a körülményektől függetlenül a párt ellen fognak szavazni, amely »túl régóta« van hatalmon [...] A erény [*Tugend*] mint egy teljesen nem demokratikus, feudális erény – a feudális hűség [*Treue*] egy vertikális rendben kétoldali, a parlamentáris demokrácia ezzel szemben a hűtlenségen nyugszik, az állandó változáson és a jól szervezett, jól fizetett hűségmegszegési kísérleteken [*Treuerschütterungsversuchen*] a választási küzdelemben.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 28.)

³⁹⁷ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 161.

³⁹⁸ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 120.

mindez rombolja a politikai kultúrát és a kisszerű politikuskreatúráknak kedvez, lehetetlenné téve az államférfiúi hivatás (*statemanship*) kialakulását.³⁹⁹

Kuehnelt-Leddihn szerint az igazi felelősség mindazonáltal csakis Isten, a transzcendencia felé irányított, vagyis valaki felé, akit praktikusán nem lehet becsapni – ezért is különös például a „csak Istennek felelős” uralkodók felelőtlenségéről beszélni –, miközben fenntartani valakinek a népszerűségét, „demosz király” előtt egy olyan lehetőség, amely szinte felhívás a minél nagyobb demagógiára.⁴⁰⁰ A nép ítélete felettébb bizonytalan valami, hacsak nem feltételezzük, hogy létezik valamiféle „kollektív bölcsesség”. Habár bizonyos értelemben akár beszélhetünk is ilyenről, a „népnek” (ha ez a kategória egyben a közészűrűsége való redukciót is jelent) egyszerűen hiányzik a kellő ismeretanyaga ahhoz, hogy egy politikai döntés vagy egy kormány működésének hosszú távú kihatását egzakt módon meg tudja ítélni.⁴⁰¹

A demokrácia kuehnelt-leddihi kritikájának lehetséges tanulságai

Az, hogy valaki számára Kuehnelt-Leddihn demokráciát illető elemzése meggyőző lehet-e, leginkább annak a függvénye, hogy el tudja-e fogadni a szerző antropológiáját. Amennyiben a felvilágosodás racionális embereszménye alapján gondolkodik, akkor Kuehnelt-Leddihn érvelését valószínűleg túlzottan pesszimisztikusnak, így irreálisnak fogja érezni. Néhány felvetés azonban még akkor is csak nehezen látszik cáfolhatónak, ha valaki nem fogadja a szerző antropológiai premisszáit.

A sokrétű és számos részterületet érintő elemzés legfontosabb tanulságait röviden összefoglalom. Mivel egyenlőség nem létezik a természetben, így nem igaz az sem, hogy „mindenki alkalmas mindenre” vagy hogy „senki sem pótolhatatlan”. A demokratikus mentalitás azonban a valósággal ellentétes, utópista meggyőződéséből kiindulva megpróbálja mindenkire az egyenlőség elvét alkalmazni – ennek következménye például a mindenkire nézve kötelező, egyöntetű

³⁹⁹ „Egy Disraeli vagy egy Gladstone is elképzelhetetlen lenne modern parlamenti körülmények között.” (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 150, 120.)

⁴⁰⁰ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 126.

⁴⁰¹ „A laikus választók véleménye ugyan nagy gyakorlati, de kevés etikai, történeti és »tényszerű« értékkel bír, így az igazi felelősség iránti érzék inkább elvész, mint megnövekszik.” (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m.)

oktatás, a sorkatonaság és általában a gondolkodásbeli és szemléletbeli konformitás sugalmazása. A demokráciák megkövetelnek egyfajta látens, ideológiái „közös nevezőt”, amelyen *belül* lehetnek csak eltérések. Az „egyenlő szintre hozás” az eltérésekkel és a sokszínűséggel szemben intoleranciát eredményez, az identitárius és egalitárius posztulátumok egyénekre nehezedő horizontális nyomáshoz vezetnek. Az „egymást ellenőrző” individuumok a személyes szabadságnak csak kis teret engednek. Az uniformizmus és konformizmus elvárásai behatolnak a személyes szférába, és közel totális kontrollt gyakorolnak az egyének gondolatvilága és benső élete fölött. A demokrácia egyrészt könnyen átvezethet totalitárius zsarnokságba, másrészt már maga is zsarnoki. Az *önkormányzás* demokratikus alapelve a tömegtársadalmakban illúzió. Az egyén az utolsó, tovább nem osztható számtani egységgé válik, ahol a személyiségnek és az egyéni kvalitásoknak helye nincs. (Ugyanez a „jelentéktelenség” biztosítja a „felelőtlenséget” is.) A demokrácia meg van arról győződve, hogy a nagyobb szám mindig a lehető legbölcsebb döntést hozza, mivel a problémákat a legnagyobb szám képes átlátni, és „többmillió szem nem tévedhet”. Ez a vélekedés azonban téves. Az általános választójog bevezetése ugyan hihetővé teszi az illúziót, hogy a törvények a többség véleménye alapján készülnek, arról azonban nem vesznek tudomást, hogy a többség könnyedén manipulálható: a tömeget a pillanatnyi hangulat, az érzelmi motiváció és a jelszavak szintjére leegyszerűsített párt- vagy kormányzati propaganda manipulálja, mivel a tömeg képtelen igazi véleményalkotásra. A nép önkormányzata – különösen a modernitás feltételei között, a gigászi méretű társadalmakban és államokban – nem lehetséges, mivel nem lehet valaki egy időben kormányzott és kormányzó, a kormányzat fogalma eleve feltételezi azt, hogy legyenek kormányzottak, és legyenek kormányzók. Habár a demokrácia elméletben tagadja az elitet, a kormányzat itt is mindig hierarchikus, így a többség mindenkorí akarátát mintegy „kiigazítandó” kvázi arisztokratikus és kvázi monarchikus (a gyakorlatban inkább oligarchikusként működő) elemeket kénytelen bevezetni, mint amilyen a képviselő és a képviselői parlamentarizmus elve. A kormányzó csoportok azonban a demokratikus ideológiából kiindulva képesek elhitetni az emberekkel, hogy ők nem valóságos elit, hogy az emberek „valójában” önmagukat kormányozzák. A tömeg politikai inkompetenciája a gyakorlatban többnyire párosul az „elit” politikusok alkalmatlanságával, az igazság problémája pedig pusztán a többségi akarat függvényévé válik. Az igazságkövetelmény számbeli többséghez való kötése végül magának az igazságnak, az igazság platóni ideájának elvetését eredményezi. A törvény uralma épp ezért nem lehet azonos a többség uralmával. Mivel nincsen transz-

cendens hivatkozási pont, nincsen valóságos tekintély sem – az éppen „nagyobb szám” pedig ily módon mindig megfelel az „igazabb résznek”: a demokrácia így erkölcsi és morális relativizmushoz, önáltatáshoz és a kisszerű politikusok uralmához vezet.

Kétségtelen, hogy Kuehnelt-Leddihn állításainak egy részével nehéz racionálisan vitatkozni. A kritika kritikusai azonban – és *audiatur et altera pars* – joggal ellene vethetik, hogy elemzései gyakran sarkítanak, és nem mindig írják le megfelelően a működő és létező demokráciákat. Habár a történelmi tapasztalat fényében talán mindenki számára igazoltnak tűnik, hogy a többség nem dönt mindig jól, azonban azt sem lehetne igazolni, hogy a többségi döntés *ab ovo* katasztrofális következményeket eredményez. Kuehnelt-Leddihn példái gyakran túlságosan is árnyalatlanoknak tűnnek, a valóságban pedig ritkán fordulnak elő ennyire egyértelmű helyzetek. Az oktatás és a tudáseszmeny kritikája kapcsán például fel lehetne vetni, hogy ugyan az oktatás mindenkire kötelezően hozzávetőlegesen ugyanaz a középiskola elvégzésééig, a felsőoktatásban azonban ki-ki a saját benső vonzalmai természete szerint differenciálódhat – vagyis az érv, amely a tudáseszmeny *gleichsaltolásával* kapcsolatos, csak félig tűnik igaznak. Megjegyezhetnénk azt is, hogy az emberek többségében nemcsak kényelemszeretet, hanem szabadságszeretet is van: csak egy szélsőséges antropológiai pesszimizmus mondhatja azt, hogy az emberek többségében szabadságszeretet egyáltalán nincs, ezt pedig ugyanaz a történelmi tapasztalat látszik bizonyítani, amelyre Kuehnelt-Leddihn hivatkozott. A nyugati típusú, liberális demokráciák nagyobb része (még) nem vált totalitárius diktatúrává, ez pedig nem azt látszik bizonyítani, hogy a demokrácia és a totalitarizmus közötti átmenet mintegy determinálva van, ahogyan azt Kuehnelt-Leddihn állítja: a napóleoni vagy a hitleri fejlemények következhetek a történelmi körülmények véletlenszerű összjátékából is. Nem tűnik bizonyítottnak, hogy a liberalizmus és a demokratizmus egymást kizárnák: ezen a ponton Kuehnelt-Leddihn önkényesen általánosít, az elmélet koherenciája érdekében felnagyítva bizonyos jelenségeket. A „bonapartista” jelenség, vagyis a diktatúra kifejlődése a demokráciából annak köszönhető, hogy sem az 1790-es évek Franciaországában, sem a weimari köztársaság Németországában nem voltak eléggé meggyökeresedve a liberális meggyőződések – ez azonban nem abból fakad, hogy a demokrácia *ab ovo* kizárja a liberalizmust, hanem abból, hogy az „autoritárius” meggyőződések csak lassan és nehezen oldhatók fel. A *jogállam* modern koncepciója, az intézményes és átlátható eljárásokhoz való ragaszkodás, az emberi jogokban való hit meggyökeresedése, az alkotmánybíró-ság (és általában a bíróságok) függetlensége, valamint a *törvény uralmának* mint

a politikai élet fundamentumának a társadalom többsége általi elfogadása már eleve biztosíthatja a „többség zsarnokságának” elkerülését. Még ha el is lehetne fogadni azt a nézetet, hogy minden társadalom *vezetők és vezetettek* közösségére tagolódik, nehéz volna olyan egyértelmű objektív kritériumot találni, amelynek alapján bizonyos csoportokat be lehet emelni, más csoportokat viszont ki lehet zárni az államigazgatási pozíciók megszerzésére való jog, akár a szavazati jog gyakorlóinak köréből. Sohasem tudhatjuk – mondhatnák –, hogy egy alapvetően kvalifikálatlannak látszó személyben milyen rejtett lehetőségek bújhatnak meg, és mivel arányaiban és a társadalom egészét tekintve első pillantásra nem tűnik túl nagyoknak azok száma, akiket úgymond döntésre abszolút képtelennek lehetne tekinteni, és elviekben „mindenkinek” meg lehet adni legalábbis egy implicit lehetőséget, hogy szunnyadó képességeit kibontakoztathassa.

Nehezebb volna vitába szállniuk azokkal az érvekkel, amelyek a modern demokráciák életviszonyaira, a demokratikus ideológia és a gyakorlat, a demokratikus egyenlőség illuzórikus természetére és a demokráciák oligarchikus elveken való működésére vonatkoznak.⁴⁰²

Plauzibilisnek tűnik az a kuehnelt-leddihni megállapítás, miszerint a politikai hatalmat minden lehetséges rendszerben, így a modern demokráciákban is politikai elitek gyakorolják, jól megszervezett kapcsolati hálóval rendelkező kisebbségek, amelyek valójában nem nyitottak „mindenki számára”. Nem beszélhetünk „a teljesítménynek egy bizonyos szabadon mozgó elitjéről”, ahogyan például Bibó István,⁴⁰³ hanem gyakrabban oligarchikus és kliensviszonyokról, amelyek nagyon is összefonódnak a gazdasági élet szereplőivel.⁴⁰⁴ Kétségtől úgy tűnik: azzal együtt, hogy az egész világon elterjedtek a demokráciák, a hatalom és a függési viszonyok egyáltalán nem szűntek meg, hanem szerves részét

⁴⁰² A demokrácia és a kulturális hanyatlás összefüggésének értékelését ide nem vonom be, mivel a kultúra mibenlétének definíciója akár külön dolgozat tárgya is lehetne.

⁴⁰³ Vö. Bibó (1986): i. m.

⁴⁰⁴ Ahogyan például Charles Coulomb amerikai katolikus történész – akire bevallottan hatott Kuehnelt-Leddihn gondolkodása is – írja: „Egyetlen rendszer sem demokratikus, nem lehet, vagy lehetett valaha is! Némelyik képviseleti volt, abban az értelemben, hogy a népesség nagyobb részének volt valamiféle beleszólása a vezetőik kiválasztásába (de jóformán semmi a vezetők által kivitelezett politikába). De minél nagyobb a kormányzandó terület, annál kevesebbet számítanak a szavazatok. Valójában a hatalom elkerülhetetlenül azoknak a személyeknek és/vagy intézményeknek a kezében van, akiknek egy adott társadalomban pénzük vagy földjük túlnyomó befolyást biztosít, illetve azoknak, akik valójában napról napra adminisztrálják az államot.” (Charles A. Coulombe: *Monarchy FAQ*. Archived Articles by Charles Coulombe. É. n.)

képezik a modern gazdaságnak és politikának. A modern államok lakosságának nagy többsége ma nem rendelkezik autonóm gazdasági alappal, alkalmazottként közvetlenül függ munkaadójától, életviszonyait, legközvetlenebb kapcsolatait és még a politikai közösségben való jelenlétét is mindenekelőtt ez a viszony, nem pedig a négyévenkénti szavazás elvi lehetősége befolyásolja. Mivel a modern ipari kapitalizmus feltételrendszere szinte leplezetlenül a gazdasági, vagyis a gazdasággal közvetlen összefüggésben álló szférák dominanciáját valósítja meg a gazdaságon kívüli területek (és értékek) felett, ez jelenik meg a termelés szüntelen növelésére irányuló törekvésekben, a multinacionális vállalatok szüntelen terjeszkedésében és politikát formáló karakterében, az informatikai trösztök szerepében – a gazdaság urai gyakran a politika uralására is képesek –, őket pedig kétségkívül senki nem „választotta”.

Az embernek az ember feletti hatalma és uralma az összes releváns érv és tapasztalat szerint a politikai rendszer ideológiájától és formájától függetlenül konstans, csak a legitimációs bázis és az uralom gyakorlásának módja és formája különbözik,⁴⁰⁵ a kormányzó csoportok szükségszerű rotációja pedig sohasem teszi a két csoportot, a kormányzókat és a kormányzottakat valóságosan egyenlővé. Michels ezt úgy fogalmazta meg, mint az „oligarchia vastörvényét”.⁴⁰⁶ Más elemzők szerint csak akkor bizonyítható a „vastörvény” létezése, ha bebizonyítható, hogy végül minden vitás kérdésben ugyanaz a kisebbség kerekedik felül. Dahl és Sartori szerint a demokráciákban nincs oligarchia, mivel az elit diffúz és nem összetartó, ezért oligarchia helyett „poliarchiáról” kellene beszélnünk.⁴⁰⁷ Persze a tekintetben igazuk lehet e szerzőknek, hogy ha nem is beszélhetünk az oligarchia vastörvényéről, maga az oligarchia azonban ettől még bizonyos értelemben fennállhat.

⁴⁰⁵ Fitzjames Stephen hasonló értelemben fogalmaz: „A demokráciában az irányítók a manipulátorok [*wire-pullers*] és körük, s ők épp annyira nem egyenlők valójában a rájuk szavazókkal, ahogyan a monarchia miniszterei és tábornokai sem egyenlők az alattvalókkal. A demokratikus rendszerben tehát csak a legitimáció elve változik, azonban ez nem eredményez sem lényegileg más, főként nem jobb kormányzást.” (James Fitzjames Stephen: *Szabadság, egyenlőség, testvériség*. Saját fordítás. Budapest, Századvég, 2019. 118.)

⁴⁰⁶ Robert Michels: *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. Kitchener, Batoche Books, 2001. 241.

⁴⁰⁷ Giovanni Sartori: *Demokrácia*. Budapest, Osiris, 1999. 87–89; Robert A. Dahl: *A pluralista demokrácia*. Budapest, Osiris, 1996. 40–66.

Vákát

A monarchia védelmében

Miután megvizsgáltam, hogy miféle válaszokat keresett Kuehnelt-Leddihn a modern demokrácia által felvetett kérdésekre, egy újabb, úgyszólván magától értetődő kérdésre is szeretnék választ találni. A kérdés a következő: van-e értelme, egyáltalán alternatívája a jelenkorban a demokráciának? A politikatudomány jobbra egyetért: annak ellenére, hogy a demokrácia gyengeségeiről és ellentmondásairól lehetséges a vita, nagyon nehéz volna elképzelni egy másfajta politikai rendszert. Abban az esetben, ha a demokráciát elégtelennek ítéljük, de nem állítunk semmit sem a helyére, akkor mégiscsak valamiképpen azt mondjuk ki, hogy a demokrácia a legkevésbé rossz politikai berendezkedés.

Kuehnelt-Leddihn demokráciakritikáját érdemes mintegy összeolvasni monarchiaigénlésével: a demokráciának Kuehnelt-Leddihn számára a monarchia a határozott alternatívája. Itt persze azonnal jelentkezik két újabb kérdés: az egyik arra vonatkozik, hogy ez az alternatíva a jelenkorban mennyire lehet realiztikusan felvethető, a másik pedig arra, hogy a monarchia mellett lehetséges-e egyáltalán meggyőző és racionális érveket találni.

A monarchia védelmével kapcsolatban persze, és leginkább abban az esetben, ha az nem *demokratikus* monarchia, ahol az uralkodó szerepe jobbra ceremoniális, vagyis nincsen szó *par excellence* monarchikus kormányzásról, hanem *abszolút* monarchia, azon nyomban felmerülhet az anakronizmus gyanúja. Abban a történelmi periódusban, amely a francia forradalommal (némelyek szerint az angol polgárháborúval) kezdődött, és az I. világháborúval fejeződött be, kétségkívül a monarchiák gyengeségeit, hanyatlását és bukását lehetett tapasztalni. Egy lineáris progresszióra beállított szemlélet számára, amely a *survival of the fittest* darwini alapeszméjét tartja szem előtt, ez egyértelmű jelnek tűnik a monarchia kimerülésével kapcsolatban. Amíg a demokrácia és a diktatúra fogalmait általában antagonisztikusan szembe szokás állítani egymással, a monarchia nem is szerepel a kortárs politikai filozófiai diskurzusban komolyan vehető alternatívaként. Általában úgy tekintenek rá, mint a múlt egy relikviájára, amely lehet éppen tiszteletreméltó vagy éppen átkozott örökséget hordozó, esetleg indifferens, de mindenféleképpen valami olyasmi, ami esszenciálisan a múlthoz tartozik, és amelynek nincsen komolyan vehető politikai realitása a jelenben. A monarchia megváltozott, és a parlamentáris-demokratikus intézményrendszerhez és gondolatvilághoz igazított formában napjainkban is részét képezi a politikai tapasztalatnak, és a monarchiának ez a „megszelídített” formája

paradox módon éppen a nyugati világnak azokban az országaiban maradt fenn, amelyet a közvélekedés szempontjai szerint nem az „elmaradottság” jellemez. A monarchia kortárs formája – amelyben a király uralkodik, de nem kormányoz, amelyet éppúgy neveznek ceremoniálisnak, mint parlamentárisnak – persze alig nevezhető monarchiának a szó eredeti jelentése és értelme szerint, amely nem más, mint egyeduralom. Meglehetősen paradox azonban, hogy éppen ennek a ténynek köszönhető a jelenkori parlamentáris monarchiák viszonylagos népszerűsége: a semlegességi elvből kifolyólag a népszerűtlen politikai döntések sarát a miniszterelnökök vagy más kormányfők viselik. Kuehnelt-Leddihn természetesen nem egy ilyenfajta monarchia eszméjére kívánt hivatkozni.

Nehezebb kérdés az, hogy pontosan milyenre is, hiszen a monarchiának is igen sokféle változata és irányultsága lehetséges. Hogy Kuehnelt-Leddihn valójában pontosan milyen jellegű monarchiát is védelmez, az műveltségének egyszerre egyetemes és eklektikus mivoltából következően nem egykönnyen meghatározható. Annyi mégis elmondható, hogy a monarchia védelme nála alapjaiban a monarchia keresztény elméletére való hivatkozást jelentette. *Menyynyre racionális a monarchia?* című tanulmányában⁴⁰⁸ monarchia alatt olyan „tradicionális keresztény monarchiát” értett, amely lényegében kevert államforma effektív monarchisztikus fővel, aki a kormányzási feladatokat az alkotmány keretében végezve ténylegesen beavatkozik, és nem pusztán „vakon aláírja a parlament és a kormány minden döntését”,⁴⁰⁹ ugyanakkor mégis alkotmányos monarchia.⁴¹⁰ Hangsúlyozta, hogy a monarchia államformája vertikális, és nem horizontális, ami persze „ellentmond a nyárspolgár ellenállhatatlan nyomásának” a modernitás és a haladás irányába, akit „mivel nem lát 1918-nál vagy 1789-nél tovább, figyelmeztetni kell, hogy a »demokrácia« (görög) és a »köz-társaság« (római) antik kifejezések nem éppen a legújabbak, amelyek a politika történetében felmerülnek”.⁴¹¹ A monarchizmus számára önmagában nem ideo-

⁴⁰⁸ A tanulmány a *Konservative Weltsicht* lényegében különálló részeként olvasható. (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 129–147.)

⁴⁰⁹ Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m. 129.

⁴¹⁰ „Az abszolút monarchia egyszerűen egy koronás türannisszá válhat, az abszolút demokrácia, mint ahogyan a nagy liberális Alexis de Tocqueville előre látta, egy »szocialisztikus« totalitarizmussá. A vegyes államformában a valóságos képviselte a régióknak, rendeknek, osztályoknak, hivatásoknak, véleményeknek megvan a maga helye. Nincsen jó kormányzás az uralkodó és az uraltak közötti dialógus nélkül, szabad véleménynyilvánítás és a gondolatok cseréje nélkül.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 145.)

⁴¹¹ Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m.

lógia és nem világnézet, hanem ideális esetben egy logikus következménye egy ilyesminek, és „a monarchista mint kifejezés nem szerencsés”.⁴¹² Értelmezése szerint a monarchia előnyösebb „egy tisztán racionális álláspontról”⁴¹³ minden más államformánál: Platónról – a skolasztikusokon át korunk legjobb politikai gondolkodóiig a legjobb államformaként merült fel, és ezért karikatúrája, a türannisz a legrosszabbként.

Hivatkozásai alapján hatással volt rá a monarchia antik és középkori elmélete, jegyzetei Platónon és Szent Tamáson át Dantéig (*Az egyeduradalom*) terjednek. A tomista filozófia iránti vonzalmát ebben a vonatkozásban is számos hivatkozás mutatja, különösen a tomista természetjog doktrínáját tekintve. Katolicizmusából kifolyólag Hobbes és Machiavelli helyett inkább Bossuet-t állította a középpontba, a spanyolok közül Donoso Cortesre, a francia restauráció forrásai közül pedig Maisistre-re és Bonald-ra, Chateaubriand-ra, a korai Victor Hugóra és Montalambert-re való hivatkozásai között elvéve Maurras neve is megjelenik.⁴¹⁴ A német szerzők között előfordulnak Metternich és Adam Müller elgondolásai,⁴¹⁵ a „konzervatív forradalomhoz” közel álló 20. századi gondolkozók között pedig Ernst Jünger.⁴¹⁶ A szövegekből és Kuehnelt-Leddihn életrajzi adataiból az nyilvánvalónak tűnik, hogy szemlélete nem volt mentes a Habsburg-royalizmustól sem, habár nagyon is képes volt arra, hogy a monarchiát tág történeti és filozófiai kontextusban szemlélje, nem hagyta érintetlenül szűkebb hazája, Ausztria által kialakított birodalmi-monarchikus konstrukció, különösen annak a 18. századra kialakuló formája,⁴¹⁷ majd később az Osztrák–Magyar Monarchia néven ismert államalakulat.

⁴¹² Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m. 130.

⁴¹³ Kuehnelt-Leddihn (2010): i. m.

⁴¹⁴ A Maurras-ra és a maurras-i monarchiaeszmére való hivatkozást lásd például: Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 42.

⁴¹⁵ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 49.

⁴¹⁶ Habár Jünger explicit módon nem írt a monarchia eszményéről, Kuehnelt-Leddihn szerint mégis a monarchia szimpatizánsának tekinthető. „Ernst Jünger, aki a »történelem sorai között szinte mindig tudott olvasni«, »Waldgang«-jában azt írja a népekről, hogy hozzájuk egy megronthatatlan monarchisztikus ösztön tapad, még ott is, ahol a királyokat csak a panoptikumokból ismeri. Jünger arra mutat rá vizsgálódása végén, hogy a népek sohasem hagynak fel egy új Dietrich egy új Augustus iránti reménykedéssel, akinek megbízatását az égen jelzik a csillagok, tudják, hogy a mítosz az aranykincshez hasonlóan mélyen a történelem alatt pihen, mélyen az idő felmért talaja alatt.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 146.)

⁴¹⁷ Különösen Mária Terézia császárnő uralkodásának időszaka.

A monarchia melletti argumentáció közben azonban igyekezett megmaradni mondhatni a társadalmi empiria által „ellenőrizhető” területeken, talán azért, mert bízott benne, hogy igazsága pusztán ennek nyomvonalát követve is elfogadható. Úgy tűnik – és ebben megközelítése Edmund Burke-kel volt rokon –, nem elsősorban azért tartotta fontosnak filozófiai argumentáció felvezetését, hogy új híveket támasszon a királyságeszmének, hanem inkább azért, hogy egyfajta *apológiát* írjon a monarchia számára: szükségesnek látta, hogy a monarchia szép számú kritikusaival választ adva – nem vitás, hogy néhol kissé romantikus módon – „egy elveszett ügyet” védelmezzen.⁴¹⁸ A monarchiával kapcsolatos írásai szándékai szerint nem foglalják magukban a monarchia átfogó teóriáját – habár mintegy kísérletképpen, a *Liberty or Equality* bizonyos oldalain mégis kidolgozott egy monarchikus kvázi alkotmánytervet⁴¹⁹ –, és még kevésbé kívántak a monarchia univerzális elméletei lenni. Habár lehetett volna rá lehetősége, mégsem írt könyvet a monarchizmus esztétikájáról, de nem írt egyetlen állam sajátos monarchizmusáról, monarchikus hagyományairól sem.⁴²⁰ Azt sem állította, hogy a monarchia lenne az egyetlen igazságos államforma, vagyis nem akarta megkérdőjelezni más lehetséges politikai rendszerek és államformák legitimitását – ahogyan például a republikánizmus klasszikus, de nem monarchikus formáját kifejezetten üdvösnek tartotta, mindenekelőtt az Egyesült Államok számára, ahol egy monarchisztikus berendezkedés valóban idegennek számított.⁴²¹

Mivel meglehetősen szkepticizmussal szemlélte azokat a kísérleteket általában, amelyek az igazság valamilyen karteziánus értelemben felfogott geometrikus koncepcióját próbálják ráerőszakolni a valóság sokféleségére: állításai szerint mindössze azt kísérte meg bebizonyítani, hogy a monarchia a legkevésbé sem

⁴¹⁸ Vö. a könyv második mottójával.

⁴¹⁹ Lásd: Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 272–285. Az alkotmányterv egy effektív monarchikus fővel és korporatív parlamenttel rendelkező állam képét vázolja fel, amelyben nem jutnak szerephez a pártok.

⁴²⁰ Kuehnelt-Leddihn *Von Sarajevo nach Sarajevo* című könyve Ausztria politikai történetét taglalja azonban éppen a monarchia megszűnése után – igaz, ez a mű számos visszaulást és elmélkedést tartalmaz az ausztriai monarchia eszméjéről. Vö. Kuehnelt-Leddihn (1996): i. m.

⁴²¹ „[M]ivel létezésünk ezen a Földön egy siralomvölgyben játszódik, így még a legideálisabb intézmények is csupán rész munkát jelentenek, ahol azonban a monarchia intézménye teljesen hiányzik, vagy ahol a monarchikus intézmény bevezetése minden hagyománnyal ellentétes volna, az embernek minden mesterséges royalizációt el kell vetnie (például Svájc esetében, amelynek különleges európai funkciói vannak).” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 130.)

idejétmúlt államforma, sőt bizonyos körülmények között éppenséggel jobban megfelel a modern világ támasztotta kihívásoknak egyéb kísérleteknél. A monarchiát vizsgálva úgy vélte, rendelkezik azzal az előnnyel, hogy ne kelljen utópisztikus feltételezésekből kiindulnia; egy olyan államformáról van ugyanis szó, amely bőséges, történetileg is megragadható pozitív adalékkal szolgálhat számunkra, mivel nem hitt a „történelem irányáról” való gondolkodásban, és mivel filozófiai hitvallása szerint gyanúperrel élt minden univerzális megoldást hirdető elmélettel szemben, megkérdőjelezte az univerzális kormányforma diadalát hirdető elméleteket is.⁴²²

A szövegek megfogalmazásából ítélve azonban mégis úgy tűnik, hogy az államforma, amelyet megpróbált védelmezni, számára többet jelenthetett, mint csupán egyet a sok más lehetséges államforma közül. A monarchia védelmére tett kísérlet a racionális megfontolások mellett leginkább Kuehnelt-Leddihn vállaltan „reakciós” világnézetéből, értékrendjéből is származhatott, amely mély kapcsolatban állt az univerzum rendjének egy határozottan premodern elképzelésével. Habár Kuehnelt-Leddihn igyekezett kerülni a kifejezett politikai teológiát, nem lehet nem észrevenni azt, ami a monarchia melletti érvelésében implicit módon a „létezők nagy láncolatának” háttéralfogásából és antropológiai szemléletéből származott.

Habár a politikai és szociális naivitást elkerülendő nem számított a monarchia azonnali visszatérésére, csupán felvázolt egy olyan lehetséges alternatívát a demokráciával szemben, amely a múltban egyszer már létezett, kétségtelenül úgy tűnhetett számára, hogy korai volna még Fukuyamával együtt a „történelem végéről” elmélkedni; és ez igaz az államformák vonatkozásában is.⁴²³ Úgy vélte, a monarchiára való hivatkozással kapcsolatos anakronizmus gyanúját csökkentheti, ha különös figyelmet fordít az úgynevezett *metabolé politeion* jelenségére: az antik szerzőkre, Platónra, Arisztotelészre és Polübioszra hivatkozott annak a megfigyelésnek a kapcsán, amely szerint az államformák könnyedén átalakulhatnak egymásba (*anaküklószisz*), és megpróbálta igazolni, hogy az antik embernek erre a megfigyelésre nem cáfolt rá modern történeti tapasztalatunk

⁴²² Erik von Kuehnelt-Leddihn: Europa in amerikanischer Sicht. *Criticon*, (1983), 75.

⁴²³ Kétségkívül vitába szállva Fukuyama hasonló címen elhíresült írásával is, miszerint a liberális demokrácia „az emberiség ideológiai fejlődésének a végpontja”, „a kormányzás végső formája, s mint ilyen az egyetemes történelem vége lehet”. (Vö. Francis Fukuyama: *A történelem vége és az utolsó ember*. Ford. Somogyi Pál László et al. Budapest, Európa, 2014.

sem.⁴²⁴ Amennyiben valaki nem fogadja el a lineáris haladás elképzelését, joggal hivatkozhat arra, hogy a jövő kiszámíthatatlan. Felhívta a figyelmet arra is, hogy a monarchikus funkció nem tűnt el egyértelműen a demokratikus kor emberének tapasztalatából sem. Egyrészt még a jelenkorban is létezik az intézmény, másrészt pedig maguknak a demokratikus kormányzati rendszereknek is vannak monarchikus „összetevői”: jelen van a köztársaságok elnöki funkciójában (amelyet például az antik köztársaságok és demokráciák nem ismertek), de megtalálható a diktatúrákban is, hiszen a diktátorok „monarchák azok lényegi attribútumai nélkül”.⁴²⁵ Mint azt már a korábbiak során is megfigyelhettük, az egyik, általa nagyon kedvelt és gyakran alkalmazott érv a monarchia mellett éppen abban állt, hogy a nagy tradicionális, monarchikus elven nyugvó európai birodalmak összeomlása szolgáltatott alapot a 20. századi totalitarizmusok felemelkedésének: mind a kommunizmus, mind a náciizmus egy, az általános akaratra való közvetlen vagy közvetett hivatkozás aktusával legitimálta önmagát egy-egy régi monarchikus birodalom romjain.

Megkülönböztetett figyelmet fordított arra, hogy kihangsúlyozza: a keresztény uralkodó hagyományos európai ideálja elismeri az alattvalók szabadságát, mert elismeri a szabad akaratot, és elismeri a Személy – mint Isten képére teremtett entitás – valóságát és értékét, a demokratákkal és a diktatúra híveivel szemben soha nem rendelve alá azt egy kollektív eszmény, a rousseau-i *volonté générale* zsarnokságának, jelentkezzen az bármilyen formában. A monarchisták elkötelezettsége valójában a legritkább esetben alapult valamiféle „szolgalelkűségen”. Éppen ellenkezőleg, számára abból a felismerésből következett, hogy a királyság – mint egy, a teremtés ontológiai struktúrájába „kódolt” minőség – éppen az emberek közötti természetes egyenlőtlenségében (vagyis különbözőségben) megnyilvánuló szabadság kifejeződése. Úgy látta, a tárgy kapcsán rengeteg félreértés, ideológiai torzítás vagy éppen szándékos hamisítás él éppúgy a közgondolkodásban, mint az elvontabb politológiai és politikai-filozófiai gondolkodás területén, azt azonban aligha jelenthetjük ki, hogy a kortárs uralkodók lehetőségei egy, a monarchikus államforma hibáit kielégítően megvilágító érvelés vagy történelmi tapasztalat miatt korlátozottak a jelen mértékig. Sokkal inkább az tűnt valószínűnek számára, hogy az általános antimonarchikus

⁴²⁴ Kuehnelt-Leddihn a folyamat illusztrálásához a *Monarchia és háború* című tanulmányában Róma esetét hívta segítségül a folyamat illusztrálásához: Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Monarchy and War. Journal of Libertarian Studies*, 15. (2000b), 1. 1–41.

⁴²⁵ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 145.

érzelmeik mögött egy mítosz áll. Egy olyan mítosz, amely azt sugallja, hogy a demokrácia (vagy a köztársaság) jó, a monarchia viszont rossz (anakronisztikus, elnyomó, funkciótlan, idejétmúlt stb.) állam- és kormányforma.⁴²⁶ A félreértések, de még inkább a rosszindulatú sugalmazások Kuehnelt-Leddihn szerint általában azzal kezdődnek, hogy dolgokat nem neveznek a nevükön, elhallgatnak, vagy éppenséggel különböző értelmű kifejezéseket hagynak összemosódni. A monarchiát például gyakran összemoszák a diktatúrával – ezt megtehetik úgy is, hogy nem definiálják kellőképpen a kettő közötti választóvonalat –, és e gondolatot továbbvive gyakran egészen odáig elmennek, hogy abszurd, történelmietlen vagy éppenséggel mindenféle pozitív alapot nélkülöző, pusztán az egyéni fantázián nyugvó állításokat tettek a monarchikus államforma természetével kapcsolatosan. Ha a kritikusok eljárása legalábbis tisztességes lett volna, fenn kellene tartaniuk, hogy a monarchia egy a köztársaságtól (oligarchikus, arisztokratikus vagy demokratikus), illetve a diktatúrától (értve ez alatt egy monolitikusan vezérelt, gyakran totális formát öltő, a közbeeső autonómiák által nem korlátozott államhatalmat) pontosan elkülönített entitás, összhangban a politikai gondolkodás klasszikus hagyományaival. Kuehnelt-Leddihn a monarchia klasszikus elméletével összhangban az uralom legitimitását hangsúlyozta: a monarchia a türanniszhoz hasonlóan egy ember uralma, de míg a monarchikus hatalom a közös jóra irányul, addig a türannisz Platón és Arisztotelész szerint is a monarchia megromlott formája, ahol az egyeduralkodó a „saját előnyére” gyakorolja a hatalmat.

A monarchikus autoritásról értekezve megjegyezte, hogy a hatalom birtokosának minden körülmények között az a feladata, hogy tevékenysége a „közös jóra” irányuljon. Ezt úgy is megfogalmazta, hogy az a legitim uralkodó, aki a hatalommal úgy él, hogy eközben összhangban van az észszerűség és a szeretet legfőbb követelményeivel. Egy ilyen uralkodó a keresztény kultúrkörben *leitourgós teoúnak*, vagyis „Isten segítőtársának” tekinthető.⁴²⁷ Mivel az ember vallási értelemben véve az „áteredő bűn állapotában van”, ezért az ember által gyakorolt hatalom nagyon könnyen a legrosszabb következményekhez vezethet. A hatalmat ezért mindig kimerítő vizsgálatnak kell alávetnünk azért, hogy megvizsgáljuk eredetét, célját és a hatalom birtokosainak eredendő irányultságait.⁴²⁸

⁴²⁶ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 473.

⁴²⁷ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 169.

⁴²⁸ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m.

Habár nem tagadta, hogy a történelem folyamán találkozhatunk zsarnok monarchákkal, állította, hogy a monarchia alapelve, ideálja és általános gyakorlata – legalábbis európai, keresztény kontextusban – soha nem volt, és soha nem lehetett a korlátlanul autoriter hatalomgyakorlás, a feltétel nélküli parancsuralmi rendszer, a tervezés végletekig vitt kultusza, a mások iránt táplált feneketlen gyűlölet vagy a közönséges értelemben vett militarizmus.⁴²⁹

Szerinte a monarchia és az alkotmányosság kontextusában félrevezető lehet annak a republikánus-demokrata toposznak az emlegetése, amely az emberek uralmát megkülönbözteti a törvény uralmától (az első a monarchiára vonatkozna, míg a második a köztársaságra), hiszen az alkotmányosság a klasszikus európai monarchia kontextusában inkább az önkényesség elvetését jelenti, és nem feltétlenül valamilyen írott formájú alkotmányt kell elgondolnunk.⁴³⁰

Határozottan a korlátlan hatalom ellen fogalt állást. Arra hivatkozott, hogyha komolyan megvizsgáljuk a történetét, könnyedén ráébredhetünk, hogy korlátlan hatalmi igényekről – legalábbis ha a germán–római hagyományokon nyugvó európai kormányzási gyakorlatokat tekintjük – sohasem volt és lehetett szó. A történelem folyamán ritkán jöhetett létre valóban korlátlan hatalom, olyan, amely minden (legalábbis természetjogi) normát képes volt felülírni. Ahogyan a *Leftism* ide vonatkozó elemzéseiben is megpróbálta megmutatni: ilyenekről az esetek elsőprő többségében nem a monarchikus rezsimek, hanem éppenséggel a köztársasági díszletek előtt fellépő katonai diktátorok esetében beszélhetünk, mint például Cromwell, Robespierre, Sztálin vagy Pol Pot uralma alatt, de korlátlan hatalmukat még ők is alkotmányellenesen gyakorolták, a saját maguk által *oktrojált* alkotmány ellenében.

Az ideális monarchia szerinte ezért nem is lehet korlátlan abban az értelemben, hogy mindent brutálisan alárendelne a szuverénnek, ez esetben ugyanis nem nagyon különböznénk a demokrácia és a diktatúra alapelvétől, amely éppen ezért válhat veszélyessé. A monarchia keresztény és európai hagyományát követve sokkal inkább olyan vegyes kormányzatról (*regimen mixtum*) kellene beszélni, amely habár a királyt tekinti a szuverenitás letéteményesének, meg is osztja a hatalom gyakorlását a különböző föderális alapokon szerveződő struktúrák között. Ez éppenséggel szemben áll a demokráciák és a demokráciákból kifejlődő

⁴²⁹ Kuehnelt-Leddihn (2000b): i. m.

⁴³⁰ „A keresztény európai monarchia történetének nagy részében alkotmányos volt, amely alkotmányosság körülhatárolta és korlátozta a király lehetőségeit Isten és az ország törvényeivel.” (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 131.)

diktatúrák centralizmusával, hiszen a *föderalizmus* az európai érteleme szerint a hatalom bizonyos decentralizációját feltételezi.⁴³¹

Amellett is érvelt, hogy a demokrácia és a liberalizmus hasonlatosságára a demokrácia (*a többség elve*) és a parlamentarizmus (*a képviselő elve*) két olyan különböző területre irányuló és különböző mozgatórugókkal bíró elv, amelyeket soha sem lenne szabad összekevernünk és összemosnunk. A modern parlamentarizmus gyakorlata elsősorban abban az „arisztokratikus szabadságban” gyökerezik, amelyek a középkori nemesség bizonyos ellenállási jogához vezethetők vissza (Magna Charta, aranybullák). Vagyis a parlamentarizmus mint *képviselői elv* egyáltalán nem valami radikális és forradalmi újdonság az európai államok történetében, és egyáltalán nem valami olyasmi, ami ellentétben állna a királyságnak mint olyannak az eszméjével.

Azt is megjegyezte, hogy ugyan a parlamentáris testületek funkcióival kapcsolatban a történelem folyamán az *ellenőrzés* szerepe helyett egyre inkább a *jogalkotás* került előtérbe, azonban – a monarchia lényegi koncepcióját tekintve – az alapvető szerep nem módosult szignifikánsan. Vagyis: az uralkodó hatalmát a múltban is mintegy alátámasztotta és megerősítette az alattvalók egyfajta testülete, vagyis *képviselői*.⁴³²

Az általa paradigmaticusnak tekinthető monarchiáról szólva a következőket írja:

„Vegyes kormányzat belső egyensúlyokkal ellátva. Törekvés a »patriarchális« (vagyis örökletes) monarchia felé. »Államférfi« magatartás. Az embereket mindig megkérdezni a vágyaik felől, és ezt komolyan is venni, de anélkül, hogy mindezt *ultima ratióként* kezelnénk. Nincs semmi a tudás, az ész és a tapasztalat előtt. Elsősorban a minőség primátusa a mennyiséghez képest. Az adminisztráció elitisztikus, nem politikai karaktere. Az állam és az egyház, az állam és a társadalom különválasztott entitások – de együtt is működnek. Az állam a közös jó szolgálatában áll, az emberek valódi érdekeinek szolgálatában. A föderális princípium és a személyes szabadság a struktúrák és a funkciók útjelzői.”⁴³³

A monarchia és a demokrácia összevetése során Kuehnelt-Leddihn az *örökletes monarchiát* választotta.

⁴³¹ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 49.

⁴³² Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 49–50.

⁴³³ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 431.

„[A demokráciával] az örökletes monarchiát kell összevetni, amely hivatalnokokon keresztül működik, az önkormányzat helyi szerveit és morális súlyú véleményező testületek (»opinating bodies«) működnek benne. A király figurája az európai kultúrkörben mindekelőtt mint »apa« jelenik meg, és a királyság mint a család kiterjesztett ideája, vagyis a rendszer familiáris sajátosságokkal bír. Az apa a gyermekek »létrehozója«, akik felett szuverenitással bír, ugyanakkor felelősséggel is tartozik, és teljes felügyelettel a kisebbek, és szeniorátussal, vezetőséggel a már felnőtt gyermekei felett. A tradicionális európai monarchiákban a viszony a király és az alattvalók között hasonló volt, mint egy középkorú apa és felnőtt fiai között. Ugyanakkor a királyság intézménye jól illeszkedett a mindent átható vallási kultúrához: a katolikus civilizációban az »atya« koncepciója szervesen illeszkedett, a hívő a papot »lelkiaiyának« szólította, Isten pedig atya volt és uralkodó egy személyben. Ahogyan Abel Bonard írja: »A király az emberek apja volt, mert minden apa király volt a saját családjában.«⁴³⁴

A királyság intézményének másik gyökere a természetes emberi hajlammal is kapcsolatos, amely az elismeréshez és az „értékeléshez” köthető: mindenki vágyik arra, hogy mások elismerjék, de ugyanakkor ez a hajlam arra is készteti, hogy másokat ismerjen el. Ez a „magasabbrendűségnek” szóló hódolat irányulhat egy kiemelkedő teljesítményre, ugyanakkor egy sajátos létmódra és a funkcióra is: Istent „istenvolta” miatt ismerjük el.

„A hit, amely szintén mélyen gyökerezik az emberi természetben egy másik fontos mozgatórugó, amely igényt teremt a királyságra, hiszen az ember nemcsak igazságokban és istenségekben szeretne hinni, hanem ésszel, mértékkel és világossággal [*clarity*] az emberekben is. Ez a »fideizmus« szintén megjelenik a család intézményében, mint a legalapvetőbb emberi közösségben, ahol ezek az érzések (jobb esetben) kifejlődnek az apa iránt, aki a patriarchális európai civilizációban egyértelműen a »családfő«, vagyis a közösség feje.”⁴³⁵

A királyság patriarchális jellegével szemben a demokráciák a *testvéries* közösséget jelentik. Testvérek között azonban nem ritka a gyűlölködés és a viszály. A demokráciában a *kollektív* karakter miatt háttérbe szorul az egyén, és a cselekedeteket az ész és a belátás helyett kollektív és érzelmi irracionizmus fogja vezérelni, amelyre még ráerősít a szüntelenül készenlétben tartott politikai propaganda gépezete. Állandó a széthúzás a demokráciában, amelyet erősít, hogy a pártoknak a hatalomra kerülés reményében érdekük a társadalom megosztása, míg a monarchiák inkább egyesítenek.⁴³⁶

⁴³⁴ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 139.

⁴³⁵ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 140.

⁴³⁶ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 131.

A király a politikai és társadalmi feje a nemzetnek, az elnök ezzel szemben nem társadalmi, csak politikai. A király nemcsak a törvények mechanizmusa által uralkodhat, hanem presztízs és benső erő által is. Ugyanakkor még egy közepes képességekkel rendelkező uralkodónak is megvan az előnye, hogy nagy valószínűséggel felkészítést kapott a pozíciójára. Egy demokratikus vezetőnek ezzel szemben csak felszínes technikai képzésre van lehetősége, és a legtöbb esetben valójában egyszerűen dilettánsok kerülnek az elnöki pozícióba. Ez éppenséggel jól harmonizál a demokráciával, amelynek *raison d'être-je* nem az igazság, hanem az akarat (*volition*), tisztán és egyszerűen. Az oktatás, amelyet egy király ideális esetben kap, nemcsak intellektuális, hanem egyben morális és spirituális természetű is. Egy hatalomba emelkedő demokratikus vezető ezzel szemben mindig „felkészületlen”, a semmiből való gyors felemelkedés lehetősége pedig kedvez a karrieristáknak. „Egyik kard sem vág élesebben, mint a paraszté, aki úr lesz” – idézi Grimmelhaupt, de a hatalomgyakorlás, amely a király esetében praktikusán a bölcsönél kezdődik, általában megvédi attól, hogy elveszítse a mértéket.⁴³⁷

Az uralkodócsaládok egymás között házasodnak (*intermarried*), így „kevertek” lesznek biológiai értelemben, vagyis jobb kvalifikációkkal rendelkeznek a hivatások gyakorlásához, mint az átlagember. A királyok emellett, nem úgy, mint a demokratikus vezetők, etnikai értelemben is egyfajta keveréket képviselnek, és ez korlátozza az etnikai nacionalizmusukat.⁴³⁸ A monarchia azonban rasszok feletti, s a rasszizmus csak az emberekre helyezett hangsúly esetében lehetséges. A keresztény monarchia ugyanakkor limitálja a háborúkat is, hiszen 1100 és 1866 között egyetlen keresztény királyságot sem töröltek el teljesen a föld színéről,⁴³⁹ a vereségért fizetett ár pedig általában csak egy város, provincia, vidék volt.⁴⁴⁰

A monarchia – annak ellenére, hogy általánosságban az „elnyomással” szokták együtt emlegetni – Kuehnelt-Leddihn szerint valójában sokkal szabadelvűbb

⁴³⁷ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 151.

⁴³⁸ Kuehnelt-Leddihn szerint a demokrácia és a nacionalizmus, mivel egymás „vértestvérei”, szorosan összefüggenek. A monarchia azonban rasszok feletti, s a rasszizmus csak az „emberekre” helyezett hangsúly esetében lehetséges. Megjegyzi, hogy II. Vilmos például Dzsingisz kánt is ott tudhatta az ősei között. Valamelyik spanyol király pedig Mohammedet. (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 321.)

⁴³⁹ Kivéve – jegyzi meg – a lengyel választókirályságot, mivel a király sajnos senkinek sem volt a rokona. (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m.)

⁴⁴⁰ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 153.

lehet a demokráciáknál. Ugyanakkor a király rá van kényszerítve az „igazi liberalizmusra”, hiszen folyamatosan szembesülve a jó és a rossz közti választás szükségességével, a polgári semlegesség és értékrelativizmus elkerülhető. Mivel a monarchia „felülről származó uralom”, nem kell eltérnie a horizontális nyomást, így a társadalmi konformizmus és a többség zsarnoksága mérséklődik, nagy esély van a vélemények divergenciájára, a társadalmi kohézió sérülése nélkül. A monarchia esetében, mivel a „*common framework of reference*”⁴⁴¹ társadalmi erőltetése nem szükséges az ideológiai szférában, a társadalom ellenőrző erői lazábbak. A gondolat és az önkifejezés szabadsága sokkal valószínűbb. „A bécsi egyetem diákjai és professzorai például sokkal nagyobb gondolatszabadságot élveztek Ferenc József alatt, mint ma.”⁴⁴² Mivel a királyok nem hivatkozhatnak folyamatosan az emberektől kapott mandátumokra, a pszichológiai értelemben vett cselekvési körük sokkal limitáltabb, mint a demokratikus „uralkodóké”.

Amíg a totalitárius és monolitikus tendenciák már inherensen benne rejlenek a többségi koncepciókban (ez abban is megmutatkozik, hogy a modern totalitarizmusok kivétel nélkül a többség támogatására hivatkoztak), ezek a tendenciák azonban nincsenek meg *szükségszerűen* az abszolútnak nevezett monarchiában és a vegyes kormányzatban (*regimen mixtum*), amely „a nyugati politikai rend nagy hagyománya”.⁴⁴³ Ilyen értelemben egy monarchia vagy egy arisztokrácia természetesen lehet liberális, vagyis *a liberalizmus és a demokrácia közötti affinitás valójában nem nagyobb, hanem kisebb, mint más lehetséges rezsimek esetében*. Amíg az „abszolút” uralkodók hatalmát korlátozhatja az egyház és a rendi gyűlés, addig a demokratikus hatalom képes egy mágikus formulával operálni, ami így hangzik: „*we are the people*”, s mindez a hatalommal való (hamis) azonosulásra késztet.⁴⁴⁴

„[E]lképzelhetünk egy abszolút uralkodót – egy autokratikus császárt például –, aki teljes mértékben liberális [...], habár az magától értetődő, hogy nem lehet demokratikus politikai értelemben. A nemzet ötvenegy százaléka létre tud hozni egy totalitárius rezsimet, képes elnyomni a kisebbségeket, de ettől még demokratikus marad, amíg egy régi típusú diktátor talán csak nagyon kevés előjogot tart meg magának, aggályosan megtartóztatva magát attól, hogy beavatkozzon a polgárok magánéletébe. Nem kétséges, hogy az amerikai kongresszus vagy a francia parlament házainak hatalma akkora a nemzeteik felett, hogy

⁴⁴¹ Harold Laski kifejezése. Idézi: Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 157.

⁴⁴² Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 157.

⁴⁴³ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 389.

⁴⁴⁴ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 34.

kivívhatná egy XVI. Lajos vagy egy III. György irigységét, ha ma élnének. Nemcsak a szesztilalom, hanem az adók kivetésének joga, a szelektív szolgáltatások, a kötelező iskoláztatás, a vád alatt nem álló állampolgárok ujjlenyomatának vizsgálata, a házasság előtti vérvizsgálat – e totalitárius intézkedések egyikének bevezetéséről sem álmodhatott a tizenhetedik század királyi abszolutizmusa.”⁴⁴⁵

Abból a pozíciójából fakadóan, hogy a királyt nem választják, hanem megörökli az általa elfoglalt pozíciót, csökken a rendszer „időpreferenciája”, amely lehetővé teszi a stabilabb és kiegyensúlyozottabb kormányzást. A kormányzó pozíció hosszan tartó és biztos volta miatt a királyok sokkal kevésbé vannak kitéve a lopásnak és a megvesztegethetőségnek, mint a demokratikus politikusok. Ugyanakkor még a korrupt és pénzsóvár király is nagy valószínűséggel a saját alattvalói között fogja elkölteni a pénzét. Például a pazarló király építkezései művészeti értékeket hozhatnak létre, a demokratikus köztársaságok korrupciója azonban nem hozott létre Versailles-okat és Louvre-okat a nemzet számára, vagyis – idézi Kuehnelt-Leddihn Proudhon-t –: „A demokrácia kifejezetten drágább, mint a monarchia.”⁴⁴⁶

A királynak nincs szüksége a többségnek való hízélgésre, ugyanakkor a monarchia potenciálisan a kisebbségek védelmezője, mert a király „mindenki királya”. A kisebbség koncepciója egyszerűen nem monarchikus, hiszen a számok állandó számlálása és összehasonlítása az egalitárius-parlamenti rezsimeket jellemzi. A királyság „védelmező” szerepe megjelenik a Szent Római Császár esküjében, ezzel szemben a demokratikus köztársaságokban azt látjuk, hogy a népszerűtlen kisebbségeket gyakorta feláldozzák a többség akaratának.⁴⁴⁷

A király csak Istennek felel, de amíg Istent nem lehet bolonddá tenni, a tömegeket igen. Ahogyan azt Kuehnelt-Leddihn a demokrácia kritikája kapcsán igyekezett bemutatni: a demokratikus hangsúly ellenére, amely a felelős kormányzaton van, a szavazás titkossága valójában felelőtlenséget szül, a titkosság miatt ugyanis lehetetlen azt az egyént felelőssé tenni, aki rosszul választott.⁴⁴⁸ A királyt ugyanakkor visszatartja a cselekvésben az a gondolat, hogy egységben kell megőriznie az örökségét, amelyet fogvatkozás nélkül szeretne átadni

⁴⁴⁵ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 10.

⁴⁴⁶ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 157.

⁴⁴⁷ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 158.

⁴⁴⁸ Ugyanakkor a másik részből megjelenik a „kollektív felelősség” abszurd doktrínája, amely (éppen a titkosságból kifolyólag) egész nemzeteket tud felelőssé tenni egy rossz választásért. (Kuehnelt-Leddihn [1952]: i. m. 111.)

az örökösének, míg az elnöknek semmi ilyesmivel nem kell számolnia. Egy király, sőt egy dinasztia távoli és közeli jövőre is tervezhet, a hosszú távra való tervezést azonban lehetetlenné teszi a gyakori választás. A monarchiák gondolkozása éppen ezért magában hordozza a történeti dimenziót, hiszen egy király ballépéseit gyakran közvetlen leszármazottjai fizetik meg, míg egy demokratikus politikus alkalmasint már régen távozott a hatalomból, amikor rossz politikájának gyümölcsei beérnek.

„Mivel a politikai hatalom a demokráciában nem örökölhető úgy, mint egy királyi dinasztia esetében, a történelem ítéletét aligha kell félni. Wilson, Clémenceau, Lloyd George tévedéseinek nem nagyon lesz direkt kihatása a családjaikra (a legtöbb politikus már vagy meghalt, vagy visszavonult, amikor politikájának eredménye manifesztálódik), de IV. Károlynak, II. Miklósnak és XVI. Lajosnak az életükkel kellett fizetniük az elődeik hibáiért.”⁴⁴⁹

Mivel a királyok nem hivatkozhatnak folyamatosan az emberektől kapott mandátumokra, a pszichológiai értelemben vett cselekvési körük sokkal limitáltabb, mint a demokratikus „uralkodóké”: „III. Györgyöt lemeszárolták volna a legmeggyőződésesebb toryk, ha olyan törvényeket hozott volna, amelyek akár rutinszerűek lehetnek a mai parlamenti gyakorlatban.”⁴⁵⁰

Az erősödő identitárius tendenciákkal (mint amilyen például a nacionalizmus és az internacionalizmusként megjelenő kiforgatott nacionalizmus), az anyag- és tömegelvű politikai ideológiákkal (mint a jakobinizmus és a bonapartizmus voltak) szemben a monarchia a modern történelem alakulása folyamán egy mérséklő és ellenőrző szerepet töltött be. A monarchia fenntartotta a nemzetekfelettség, a birodalmiság és a vallásosság alapelveit, amelyek diverzitárius elvek. A monarchia a 18–19. században érte el érettségét, azonban az identitárius tendenciák egyre erősödő sodrásában egy idő után elégtelennek bizonyult. A nagy európai monarchiák bukását leginkább azzal magyarázta, hogy az I. világháború nem elsősorban területi, hanem ideológiai konfliktus volt, amelyet nagyrészt az „eretnek liberalizmus” okozott, mégpedig hasonló értelemben véve, mint a francia forradalom következtében kitört háborúk. A *Leftism*ben amellet érvelt, hogy az I. világháborúban nem kis részben a francia forradalom hamis liberaliz-

⁴⁴⁹ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m.

⁴⁵⁰ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 156.

musörökségét hordozó erők mérkőztek meg az *ancien régime* (és benne az igazi liberalizmus) maradványaival.⁴⁵¹

Az I. világháború, amely Kuehnelt-Leddihn szerint az európai *ancien régime* tényleges politikai-ideológiai végének tekinthető,⁴⁵² még egy olyan Európában kezdődött, ahol csupán három köztársaság létezett (Franciaország, Svájc és Portugália), és habár a monarchiát többé-kevésbé már „demokratizálták” a királyi tényezők, még a világ vezető hatalmai között is erőteljes szerepet játszott az orosz, a német és az osztrák–magyar birodalmak esetében. Mintha csak továbbgyűrűző föld alatti rengésvonalakról lenne szó: a francia forradalom identitárius eszméi kicsit több mint egy évszázad alatt tökéletesen aláaknázták a középkori eredetű, diverzitárius struktúrákat részben még őrző európai monarchiákat, és az I. világháború csupán az utolsó lökést adta meg ennek a folyamatban lévő összeomlásnak. Alig több mint négy év elmúltával ezek a régi és tekintélyes monarchikus birodalmak kivétel nélkül megsemmisültek, a nagy területű, soknemzetiségű, történelmi kontinuitást hordozó „diverzitárius” állam helyén (Osztrák–Magyar Monarchia) létrejöttek a kis területű, nacionalista, demokratikus és identitárius nemzetállamok. Német területen a rövid életű és sikertelen weimari köztársaság demokratikus módon átfeljődött totális diktatúrává, az Orosz Birodalom helyén pedig szovjetköztársaságok születtek, amelyek hamar felolvadtak a sztálini diktatúrában. Az új köztársaságok nagyon hamar diktatúrákká váltak, s ez részben a nemzeti és nemzetközi szocializmus nyomására, részben pedig az inherens tendenciák miatt – amely spontán evolúció formájában játszódott le – történt. Azáltal, hogy a wilsoni kormányzat elvetette az izolacionizmust, kifejezetten akadályozta azoknak a kompromisszumos békéknek a lehetőségét, amelyeket I./IV. Károly császár és király terjesztett az *entente* hatalmai elé, és amelyek biztosíthaták volna a hagyományos monarchiák túlélését.⁴⁵³ A wilsoni program

⁴⁵¹ Vö. Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 15, 16 és 17. fejezet.

⁴⁵² Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 27–32.

⁴⁵³ „A földrajzi és történelmi ismeretek katasztrofális hiánya általános volt az amerikai vezetők között, mindez párosult a nacionalizmussal (»az amerikaiak mint választott nép«) és az antiintellektualizmussal. (Az intellektus mint kifejezetten antidemokratikus, arisztokratikus tulajdonság.) Kuehnelt-Leddihn kiemeli a hasonlóságot az amerikai »méréselt baloldal«, a kommunizmus és a demokrácia között. Mindez leginkább a filozófia és a moralitás tekintetében egyértelmű: humanitarizmus, univerzalizmus, racionalizmus és »intellektualizmus«, pacifista és internacionalista, és támogatja a Népszövetség politikáját. [...] A New Deal »antikapitalizmusa« Kuehnelt-Leddihn szerint bizonyos csodálatot váltott ki a náciak részéről, és Amerikában kezdteben Hitler tevékenysége sem gerjesztett különösebb ellenszenvet. Ezzel szemben a spanyol polgárháború

azonban tragikus utópiának bizonyult. Részben a baloldal antimonarchikus krédója volt az oka annak, hogy a háború utáni rendezési kísérletek során elhibázott, racionalista görögről árulkodó, a szerves folyamatokat figyelmen kívül hagyó megoldások születtek, mindez pedig közvetett módon vezetett Hitler hatalomra jutásához és a II. világháborúhoz.⁴⁵⁴

Kuehnelt-Leddihn szerint a monarchiát ténylegesen „meg kellett gyilkolni”, méghozzá éppen azért, mert az amerikai pseudoliberalis baloldal identitárius világgképében a monarchikus gondolat elkerülhetetlenül összekapcsolódott az ember és ember közötti „illegitim” megkülönböztetés, az egyenlőtlenség és a *suum cuique* elvével, másrészt pedig egyfajta patriarchális gondolkodással, a progresszizmus pszichológiája pedig határozottan az „apa megölésére” irányult.⁴⁵⁵ Az amerikai baloldal gondolkodásában egy külföldi állam minél inkább hasonlított az USA-ra, annál inkább számított progresszívnek és barátinak: mindezt különös statisztikai mérésekkel határozták meg (kormányforma, a sajtó szabadsága, az osztálykülönbségek mértéke, a női emancipáció, az írástudatlanság, a telefonok száma, a vallási kisebbségek helyzete, a vasút pontossága és a hotelek tisztasága mind egy-egy fontos értékmérőt jelentett). Azáltal, hogy az antimonarchizmus vált az amerikai bal legfőbb fegyverévé, a szövetséges propaganda sikeresen állította be a tengelyhatalmak hadseregeit gyilkosokként és szadistákként (ennek előzménye a spanyol–amerikai háború, ahol már a katolikus spanyolokat is mint bigott, fanatikus, kegyetlen árulókat írták le, a kubaiakat pedig mint ártatlan és hősi áldozatokat).⁴⁵⁶

A *Leftism* elemzései szerint az I. világháború végeztével minden országban, ahol a monarchiát megszüntették, az addigi magas kultúra nívója szemlátomást süllyedni, sőt egyenesen hanyatlani kezdett. Másutt Disraelit idézi, aki szerint:

„[E]gy fejlett civilizáció valójában a monarchia felé hajlik. A monarchia ténylegesen az a kormányzat, amely magas fokú civilizációt igényel, annak teljes fejlettségében [...]. Egy tanult nemzet visszaretten attól a tökéletlen hivataltól, amelyet képviseleti kormány-

a XX. század legnagyobb keresztes hadjárata volt az amerikai baloldal számára (nagyobb, mint az I. vagy a II. világháború), mindez pedig Spanyolország katolikus és arisztokratikus karakteréből következett, és jelentős mértékben befolyásolta a »leyenda negra« (fekete legenda), amely Spanyolországot az elnyomás és inkvizíció hazájaként festette le a »progresszív« közvélemény szemében.” (Kuehnelt-Leddihn [1974a]: i. m. 262.)

⁴⁵⁴ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 243–247.

⁴⁵⁵ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 147.

⁴⁵⁶ Kuehnelt-Leddihn (1974a): i. m. 417.

zatnak nevezzük. A demokrácia végeredményben a legősibb kormányzati forma, amelyben a többség gyakorolja az uralmat a kisebbség felett.”⁴⁵⁷

Az elemzés lehetséges tanulságai

Kétségtelen, hogy Kuehnelt-Leddihn célkitűzéséhez híven számos olyan racionális argumentumot sorakoztatott fel a monarchia védelmével kapcsolatban, amelyet nehéz vitatni. Azonban kétséges, hogy ezek az argumentumok önmagukban elégségesek-e ahhoz, hogy meggyőzzék a monarchia ellenfeleit. Azok részéről, akik nem értenek egyet Kuehnelt-Leddihnnek a demokrácia „ellenszerével”, a monarchikus/vegyes kormányzattal (*regimen mixtum*) kapcsolatosan kifejtett elveivel és érveivel, jogosan fogalmazható két fontos ellevetés. Az egyik az, hogy ha Kuehnelt-Leddihn a gyakorlatban megvalósult és működő demokráciákat is vegyes kormányzatoknak tekinti, akkor – pusztán racionális alapon – mi szükség volna egy valóságos államformaváltásra. A másik a *garancia* problémájára vonatkozik. Mi a garancia arra, hogy az uralkodó valóban betartja az általa megtestesített erkölcsi világrend szabályait? Nem képes-e az uralkodó visszaélni a törvények felettiiséggel, ha pedig az uralkodót törvények alá vetjük, akkor ki vagy mi az, aki/ami megszabja a királyi hatalom pontos korlátait és funkcióit?⁴⁵⁸ És legfőképpen: mi a biztosíték arra, hogy a mindenkori király valóban rászolgál a király névre? Természetesen ezekre a kérdésekre nem lehet abszolút biztosítékokat vállalni, így az alattvalóknak éppoly bizalommal és hittel kell élniük a király konkrét személye kapcsán, mint a demokratáknak az általuk választott kormány iránt. Ezzel azonban a monarchisták feltételesen – legalább a király személyére vonatkoztatva – feladják antropológiai pesszimizmusukat, amelyet a *nép* kapcsán viszont táplálnak: a demokratáknak azonban nem kell ezzel az inkohereenciával szembenézniük, hiszen az ő téziséük alapvetően az emberi természet optimista felfogásán, a mindenkori egyénnek a jó választására való képességében való hiten alapul. Ez a lépés pedig végső soron csak úgy lehetséges, ha a monarchisták a király személyét szakralizálják: a királyt

⁴⁵⁷ Kuehnelt-Leddihn (2000b): i. m.

⁴⁵⁸ Éppen ez a dilemma képezte a középkor egyik nagy politikai vitájának a pápai *guelph* és a császári *ghibellin* tézisek évszázados ellentétének alapját. Európában a királyság klasszikus periódusában (ókor és középkor) a király nem csupán „atya” volt, hanem „szent” is, és attól kezdődően, hogy a kereszténység Európában egyeduralkodóvá vált, a királyok nagyon gyakran éppen a szakrális hatalom legfőbb képviselőjével, a pápával kerültek szembe: a „két kard” viszonya tehát korántsem tekinthető mindig felhőtlennek.

voltaképpen emberfeletti lényként értékelik – ami tisztán racionális alapon, ahonnan Kuehnelt-Leddihn a monarchiát védelmezné, nehezen volna védhető vagy indokolható. Éppen ez a nem racionális eszme volt az ókori/archaikus – és középkori – királyeszme alapja is: a pogány uralkodók leginkább valamely istentől származtatták magukat (a germánok Wotantól/Odintól, a római császárok pedig Jupitertől). A Nyugatrómai Birodalom bukásával kialakuló germán–keresztény királyságokban bár a király maga nem isteni, de *rex dei gratia*, illetve *vicarius dei* lehetett – vagyis hatalmának forrása isteni – egészen addig elmenőn, hogy a király „Isten képmása” (*alter Christus, imago Dei*) is.⁴⁵⁹

Mindez mindenekelőtt abból az autoritásból származott, amelyet a középkori (és részben a kora újkori) király – és nem csupán a kora modern abszolutizmusok királya – már mintegy „isteni jogon” birtokolt, amely azt jelentette, hogy a király személye éppen a királyságnak mint pozíciónak a természetéből következően egy olyan funkció, amely a papsághoz hasonlóan közvetít a relatív és az abszolút valóság között.⁴⁶⁰ A sokat vitatott doktrína, amelyet később Jean Bodin a „királyok isteni jogaként” fogalmazott meg, azt jelentette, hogy Isten, nem pedig a nép kegyelméből uralkodnak, vagyis cselekedeteiket csak Isten bírálhatja, nem pedig a nép. Ez pedig azt jelenti, hogy a király fölött nincs ember, csak Isten, a király személye – ahogyan maga a királyság is – nem a profán valóság része, hanem éppen *szent*, mint a főpapok, a templomok vagy a kegytárgyak.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Radó Bálint: (VI.) I. Jakab király politikai teológiája. Pécs, Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola – Pécsi Egyháztörténeti Intézet, 2005. 31.

⁴⁶⁰ Lásd például: Lynette Michelle – Charles Melville: „Every Inch a King”. Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds. In Lynette Michell – Charles Melville (szerk.): *Every Inch a King. Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*. Boston, Brill, 2012. 1–23. Mindez jól nyomon követhető, például March Blochnak a középkori *Gyógyító királyokról* írt híres munkájában is: a kézrátétel előtt a király két szín alatt áldozott, a 16. század óta pedig az uralkodó minden betegnek „a király megérint, Isten meggyógyít” formulát mondta. Ennek a praxisnak csak a protestantizmus vetett véget. Ahogyan Bloch írja: „Az emberek továbbra is elképzelhetetlennek tartották, hogy egy király a »gyógyító áldás« nélkül is lehet király.” (Vö. March Bloch: *Gyógyító királyok*. Ford. Haas Lídia. Budapest, Osiris, 2005.)

⁴⁶¹ Ahogyan Rudolf Otto írja a szent kapcsán: a szent legfontosabb tulajdonsága, hogy kiváltja az emberből a *mysterium tremendum*, vagyis a rettentő titok érzését: „Ez az érzés olykor gyengéd hullámmal öntheti el a lelkünket, az elmélyült áhítat lebegő, nyugodt hangulatának formájában, s ily módon fokozatosan a lélek szakadatlanul áradó hangulatává válhat, amely sokáig tart, és ott rezeg, míg végre elcsitul, s a lélek újra a profánításba merül. Előtorhethet ez az érzés a lélekből hirtelen lökésekkel és görcsökkel is. Furcsa izgatottságot, kábulatot és ekstázist is okozhat. Vannak vad és démoni formái is. Lesüllyedhet egészen a szinte kísérteties borzongásig és irtózásig. Vannak nyers és barbár előzményei és megnyilvánulásai, valamint fejlődhet a finomság, a tisztaság és a meg-

A király, császár eredeti funkcióik szerint *pontifexek*, vagyis a királyi méltóság egyben papi méltóság is, és a királyságnak határozott vonatkozásai vannak a természetfeletti rendhez.⁴⁶² A királyszeme illetén hangsúlyozása csak akkor érthető meg helyesen, ha tekintetbe vesszük, hogy az antik, illetve a középkori ember számára az érzékelhető világ mögött mintegy jelen lévő „másik világ” még valóság, sőt, a földi léthez viszonyítva egy „valóságosabb valóság”. Maga az állam, távol attól, hogy pusztán gazdasági és politikai szerveződésként tekintsenek rá, a „nagy láncolat” értelmében az isteni rend földi leképeződését is megjelenítette: az uralkodóban egy megtestesülő erőt, hatalmat is láttak, amely egymással harmóniába hozza, rendezi a társadalom szétartó erőit: ezért is nevezhető ebben a szemléletben Isten *szimbólumának*, és nem „csupán” a képviselőjének. Igaz azonban, hogy a tágabb értelemben vett premodern időszakban, különösen az európai középkor elején még nem is beszélhetünk államról abban az értelemben, ahogyan azt Kuehnelt-Leddihn teszi a modern királyságok esetében. Az állam az apparátus karaktere helyett sokkal inkább egy személyes lényeggel bírt, és ez a személyesség magának az uralkodónak a személyével állt kapcsolatban, és a királyság (állam) és a király közötti határozott különbségtétel az európai középkor egy viszonylag késői fejleménye.

Meg lehetne jegyezni azt is, hogy az állam és az egyház szétválasztása, a modern, racionális-analitikus tudományosság térhódítása révén eltűnt az univerzum premodern/archaikus gyökerű szemlélete, amely mint szakrális előfeltétel a középkori királyok uralmát és általában az arisztokratikus világrendet pszichológiai és teológiai szempontból is megalapozta. Így nagyon kevésbé lehet azon sokak számára meggyőző a királyszeme, akik képtelenek vagy nem akarnak ebbe a premodern világállapotba mintegy visszahelyeződni, még akkor sem, ha látják a demokrácia benső gyengeségét, ellentmondását és korlátait. Habár kétségtelen, hogy Kuehnelt-Leddihn megalapozottan érvelhet amellett, hogy a modern demokrácia a hitre, és nem a racionalításra alapoz – arra a hitre, amely egyrészt az emberi természet alapvető jóságára, másrészt pedig a mennyiség

dicsőülés irányába is. Kialakulhat belőle a teremtmény csöndes, alázatos reszketése és elnémulása is – de mitől reszket és némul el? A minden teremtmény fölött álló kimondhatatlan titoktól.” (Rudolf Otto: *A szent*. Ford. Bendl Júlia. Budapest, Osiris, 2001. 23.)

⁴⁶² Ez az idea éppúgy nyomon követhető a római császárok *pontifex maximus* címében vagy abban, hogy a bizánci császár virtuálisan tagja volt a papi rendnek, mint ahogy bizonyos középkori királyok esetében is, akik közül Magyarország királyát apostolinak, Franciaország királyát a legkevesztényibb királynak, a spanyol uralkodót katolikus királynak, valamint a még katolikus angol monarchát a hit védelmezőjének ismertek el.

minőségbe való átcsapására vonatkozik („a több mindig jobb”) –, azonban mindezt fordított előjellel elmondhatjuk a monarchiáról is. Miközben Kuehnelt-Leddihn a monarchiát/vegyes kormányzatot racionálisnak és a demokráciát irracionálisnak állította be, nem fordított elegendő figyelmet arra, hogy a monarchia és a demokrácia közötti választás kérdésében milyen nagyfokú az irracionális, az ízlés vagy egyenesen az „esztétikai vonzalmak” szerepe.⁴⁶³ Miközben Kuehnelt-Leddihn hangsúlyozza, hogy a jó uralkodónak *leitourgós Teóúnak*, vagyis „isten segítőtársának” kell lennie,⁴⁶⁴ általánosságban kevesebb figyelmet fordított arra, hogy megvilágítsa az állam azon aspektusait, amelyek nem pusztán negatívak. Ez természetesen összhangban van azzal a liberális felfogással, amelynek értelmében az állam még a legjobb esetben is csak a szükséges rossz lehet, azonban kevésbé van összhangban a királyságeszmét megalapozni kívánó érveléssel. Kuehnelt-Leddihn kevésbé vette figyelembe a tényt, hogy a felvilágosodást megelőző államszemléletben magának az államnak is kétségkívül vannak olyan funkciói, amelyek a transzcendenciával hozhatók összefüggésbe, az állam – miként a király – maga is egyfajta szimbólum, és bizonyos értelemben a pusztán világi vonatkozású jelenségek felett áll.

Kuehnelt-Leddihn egy részről hangsúlyozza: a demokráciában az autoritás azért van válságban, mert pusztán a mennyiségből nem következhet igazi tekintély. A mennyiség mindig relatív, és az, „ami soha nem azonos önmagával”, nem képes felébreszteni az igazi tisztelet, az igazi tekintély és az igazi fensőbbség intuícóját, azt, aminek az ember „szabadon és büszkén alárendelődhet” (Edmund Burke). Ha azonban az állam célja önmagában van, vagyis az állam nem mutat túl önmagán, akkor egy ilyen transzcendencia elképzelhetetlen. Az állam tekintélyének igazolása, a felvilágosodást megelőző – főként monarchista – államszemléletek értelmezésében azonban kétségkívül összefüggött egy, az anyagi valóságot meghaladó természetfeletti rend elismerésével, amelytől az állam lényegileg *nincsen elválasztva*, az állam tekintélye lényegét és igazolását nem önmagában, hanem ebben a természetfeletti rendben találja meg, amelynek ugyanakkor szimbóluma is.⁴⁶⁵

⁴⁶³ Vö. Szécsényi (2002): i. m.

⁴⁶⁴ Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 169.

⁴⁶⁵ Ahogyan Dante fogalmaz a keresztény-római világcászárság ideológiai megalapozását célzó művében, az *Egyeduralomban* (*De Monarchia*): „Az emberi nem az ég gyermeke, amely pedig minden munkájában tökéletes, az embert tehát az ember és a Nap szüli, mint a Filozófus írja második könyvében. [...] Az emberi nem tehát akkor jó, amikor, amennyire csak természete engedi, az ég nyomdokait követi. De minthogy az egész eget minden részében, mozgásában és mozgó

Konklúzió: Kuehnelt-Leddihn és a modern politikai filozófia

Kuehnelt-Leddihn műveit nemcsak abból a szempontból igyekeztem megvizsgálni, hogy mit mond a szöveg az általa elfogadott hitekről, a vallott értékekről és az alkalmazott érvekről, hanem abból a tágabb perspektívából is, hogy mik lehettek politikai vagy teológiai céljai. Munkám során kiválasztottam azokat a legfontosabb teoretikus csomópontokat, amelyek Kuehnelt-Leddihnt érdekelték – úgy gondolom, ezek egyben a modernitás kritikájának legfontosabb politikaelméleti csomópontjai is –, miközben igyekeztem felhívni arra a figyelmet, hogy mennyire radikálisan más válaszokat adott a modern politikai elmélet nagy vitapontjaira (mindenekelőtt a sajátos ideológiájából kiindulóan), mint azt a modern politikai gondolkodás fő áramlatai tekintetében megszoktuk. E konklúzióban szeretném gondolatiságát a szövegektől jobban elrugaszkodva is megvizsgálni, összegezni a róla kialakított értékelésemet, elhelyezve a szerzőt a 20. század politikai gondolkodásának viszonylatában, megállapítva, hogy – amennyiben vannak ilyenek – milyen tanulságokkal szolgálhat számunkra a modern politikai filozófiai gondolkodás szempontjából.

A *Kuehnelt-Leddihn jellegzetes témái* című fejezetben elemzés tárgyává tettem a szerző általános antropológiáját és a művekből leszűrhető történelemfilozófiai vonatkozású elgondolásait, majd megvizsgáltam, hogy Kuehnelt-Leddihn mit értett *egyenlőség*en, és miért kritizálta. Ezt követően a jobboldaliság és a baloldaliság viszonyát vizsgáltam a fejezet következő részében, a szerzőt a konzervatív politikai gondolkodásra jellemző *utópiaellenes* vonulatba soroltam, majd bemutattam sajátos utópiaértelemezését, miközben igyekeztem megvilágítani, hogyan gondolkodott az ideológiáról. Ezek után a teológia és a politika összefüggéseit elemeztem.

A *Konzervativizmus és liberalizmus* című fejezetben bemutattam Kuehnelt-Leddihn konzervativizmushoz fűződő viszonyát. Megállapítottam, hogy hosszú írói-gondolkodói pályája folyamán egy számos eszmei forrásból táplálkozó,

erejében egyetlen mozgás szabályozza, ti. az első mozgóé, és egyetlen mozgató, aki Isten (melyről a filozófáló emberi elme nyilvánvalóan meggyőződhet), ugyanúgy, ha helyesen okoskodtunk, az emberiségnek is akkor megy legjobban dolga, amidőn mozgásában és mozgató erőiben egyetlen fejedelem mint egyetlen mozgató és egyetlen Törvény mint egyetlen mozgás szabályozza.” (Dante Alighieri: *Az egyeduralom*. Ford. Sallay Géza. Budapest, Kossuth, 1993. 10.)

mégis egyedülálló pozíciót alakított ki, éppúgy merítve a német gyökerű konzervativizmus, az úgynevezett *konzervatív forradalom* gondolkodásának forrásaiból, mint az amerikai alapító atyák gondolatvilágából. Liberalizmusának vonatkozásában közvetlen eszmei elődeinek számbavétele után amellett érveltem, hogy a liberalizmusváltozat, amelynek védelmében Kuehnelt-Leddihn felszólalt, nagyon is eltér az általánosan magukat liberálisnak nevező szerzőkétől és politikai filozófiai irányvonalakétól, nem is beszélve ennek a kifejezésnek a köznyelvi jelentéséről, emellett pedig maga sem mentes a paradoxonoktól.

A *totalitarizmus kritikája* című fejezetben Kuehnelt-Leddihn nagy ívű, újszerű és merész, ugyanakkor néhol elnagyoltnak tűnő téziseivel foglalkoztam a modern totalitárius rendszerek kapcsán: a kommunizmus, a német nemzetiszocializmus (és részben az olasz fasizmus) genezisével és természetével kapcsolatosan. Érvelésem szerint habár Kuehnelt-Leddihn értelmezése sok esetben lényeges és valós jelenségekre reflektál, számos kérdést, amely e jelenségek kapcsán felmerülhet, mégis megválaszolatlanul vagy homályban hagy.

A *demokrácia kritikája* című fejezetben amellett érveltem, hogy Kuehnelt-Leddihn politikai fogalmakról való gondolkodása nagyon sok esetben a demokrácia jelenségéből indult ki, és ide is tért vissza. Mivel az utóbbi közel egy évszázad politikai gondolkodásában – éppúgy, mint a gyakorlati politikában, a médiában, az oktatásban vagy a közvéleményt meghatározó egyéb fórumokon – a demokráciát olyan gyakran ábrázolták a zsarnoksággal szemben a legjobb, sőt, egyetlen orvossággként, hogy az úgynevezett *antidemokratikus* gondolatokat szinte automatikusan rokonítjuk a szabadságellenességgel, zsarnoksággal, sőt a – közelebbről gyakran nem meghatározott – totalitarizmussal, a demokrácia kritikája merész vállalkozásnak tűnik. Érvelésem szerint Kuehnelt-Leddihn demokráciával kapcsolatos elemzéseiben talán éppen az lehet a legfigyelemreméltóbb, hogy rávilágít egy ősi aggodalom lehetséges indokoltságára, amelyet a középkori és az antik politikai gondolkodás a „többség zsarnokságával” szemben táplált.

A *monarchia védelmében* című fejezetben megvizsgáltam, hogy miféle politikai válaszokat keresett szerzőnk a modern demokrácia által felvetett kérdésekre. A politikatudomány jobbára egyetért abban, hogy annak ellenére, hogy a demokrácia gyengeségeiről és ellentmondásairól lehetséges a vita, nagyon nehéz volna elképzelni egy másfajta politikai rendszert. Kuehnelt-Leddihn demokráciakritikáját azonban meglátásom szerint érdemes mintegy „összeolvasni” monarchiaigenlésével: a demokráciának Kuehnelt-Leddihn számára a monarchia a határozott alternatívája. Itt persze azonnal jelentkezik két újabb kérdés: az egyik arra vonatkozik, hogy ez az alternatíva a jelenkorban mennyire

lehet realiztikusan felvethető, a másik pedig arra, hogy a monarchia mellett lehetséges-e meggyőző és racionális érveket találni.

Kuehnelt-Leddihn objektív megítélése és értékelése semmiképpen nem egyszerű feladat. Az elkötelezett, radikális és az általa hiteles katolikus-keresztény alapállásként értékelt nézőpont, ahonnan az eszmétörténet vagy a politikai filozófia jelenségeit szemlélte, és amely őt Donoso Corteshez hasonlóan a „radikális tagadások és szuverén állítások” emberévé teszi egy minden abszolút eszmét, transzcendensként felfogott igazságot relativizáló és kikezdő korban, biztosan nem fogja minden olvasója tetszését egyformán elnyerni, még akkor sem, ha egyesek megfontolandónak találhatják Kuehnelt-Leddihn elemzéseinek bizonyos részleteit. Azok számára, akik már olvasását megelőzően is meg voltak arról győződve, hogy a modernitás mélységesen problematikus érveket szolgáltathat a modernitás további kritikája mellett, ez a kritika azonban – habár számos nehezen támadható pontot és plauzibilis levezetést is tartalmaz – néhány ellentmondást is magában rejt.

Az osztrák gondolkodó hosszú és termékeny élete során hatalmas mennyiségű és nagyjából egységes minőségű életművet hozott létre, és mindezt különböző karakterű közönségek számára írta: a katolikus sajtóban mások számára írt a Mont Pelerin Társaság kutatójaként, vagy olyan regényíróként, akinek művei a nem kifejezetten katolikus vagy konzervatív-monarchista közönség részéről is befogadókra találnak. Nagyon hosszú, mintegy hetven évet felölölő időszakon keresztül publikált szinte folyamatosan, szépirodalmat éppúgy, mint esszéket és tanulmányokat; nem minden írása volt kifejezetten politikai-filozófiai vonatkozású, a politikumra (és a nála ezzel szorosan összefüggő) teológiára vonatkozó közvetett utalások azonban minden – nem csak az itt elemzett – írását áthatják.

Célközönsége sohasem került ki a baloldaltól, és – ahogyan a baloldali lapok és személyiségek felháborodott reakciói is mutatják – érveit baloldaltól gyakran hajlamosak voltak már azelőtt elutasítani, hogy egyáltalán fontolóra vették volna őket; mindazonáltal érthető az is, hogy Kuehnelt-Leddihn szándékosan éles megfogalmazásai, néhol kétségkívül árnyalatlan támadásai miatt válhattak ki ilyen reakciókat. Mivel nem az volt a célja, hogy a modernitás egy alternatív formáját mutassa fel, hanem inkább az, hogy megkérdőjelezze magát a modernitást, a jobboldaliak – a jobboldalnak vagy a jobboldalinak mondott politikának a II. világháború utáni világban domináns formájának képviselői (akik ha nem is lelken, de mégis elfogadták a szekuláris világrendet és a demokráciát) – nem kis gyanakvással fogadták eszméit. A jobboldal szélén a fajelmélet és a totális állam radikális elutasítása a szélsőjobb szempontjából is *ab ovo* elidegenítette.

Kuehnelt-Leddihn befogadásának, megértésének és a politikai-filozófiai kánonban megérdemelt helye elfoglalásának legfontosabb akadálya legfőképpen az a vehemens radikalitás lehet, amellyel a modernitást elutasítja. A modernitásnak sokféle és sokirányú kritikája lehetséges. A liberális kapitalizmus marxista inspiráltságú kritikája és általában a baloldali orientáltságú modernitáskritikák például olyan modernitáskritikák voltak, amelyek a modernitást azért bírálták, mert szerintük nem volt eléggé modern, túl sok szállal kapcsolódott az eltörölni vágyott és sötétnek, igazságtalannak bélyegzett múlthoz. Ezzel párhuzamosan léteztek és léteznek olyasféle kritikák is, amelyek nem magát a modernitást, hanem a modernitás bizonyos jelenségeit, velejáróit, visszasságait támadják: a túlnépesedést, a környezetszennyezést, a technikai civilizáció túlbujánzásának káros következményeit, az atomizálódást, vagy éppen ellenkezőleg, a túlzott kollektívizmust, a központosítást vagy az állam veszélyes meggyengülését. Ezen kritikák közös eleme, nevezzék magukat akár liberálisnak, konzervatívnak, „nemzetinek”, vagy utasítsák el mindenestül az ideológiákat és a „címkeket”, hogy a kritika ellenére benne maradnak a modernításban, lényegében elfogadva a modernitást: sorsként, „végzetként” vagy szükségszerű és elkerülhetetlen „haladásként”. Kuehnelt-Leddihn azonban nem csupán szembefordult a modernitás visszasságaival, hanem a modernitást hanyatlásként, a normális állapotból, világból való „kiesésként” vagy az attól való távolodásként értelmezte.

A modernitás radikális kritikája már a kezdeteknél is gondolkodóba ejtheti az olvasót, aki minden valószínűség szerint maga is a modernitás szülötte, és mintegy maga is a modernitás „szövetéből készült”. Kuehnelt-Leddihn értelmezésének kulcsproblémája a modernitáshoz való viszony értelmezhetősége – hiszen filozófiai, teológiai és politológiai munkásságának apropója tulajdonképpen – egy kifejezett tiltakozás, kritika, szembefordulás valamivel, amely számára mint *probléma* jelentkezett, és amelyet tág értelemben *modern világnak* nevezhetünk. A kérdés persze, hogy egyáltalán miért lehetséges és miért lehet adekvát a modernitás kritikája, nem magától értetődő. Mindenekelőtt azt feltételezi, hogy lehetséges valamilyen minőségi másság, esszenciális eltérés azon világállapotok között, amelyeket *modernnek* és *nem modernnek* nevezhetünk. Egyfélől a modernitást annak az általános és közelebbről meg nem határozott érzésként közelíthetjük meg, hogy a világban van változás, hogy az aktuális jelen periódusának, amelyből a kérdező kérdez, van valamilyen koherenciája, miközben *gyökeresen* különbözik is attól, ami egykor volt, és e különбözés valamilyen

értékbeli változást foglal magában.⁴⁶⁶ A modernitás másfelől a jelen viszonylatában felvetve mindig az a pillanat, ahonnan a modernitás kritikusa – maga is éppen ebben a modernitásban állva – mintegy felveszi a distanciát, eltávolítva önmagát a kortól, a helytől, az időtől, és azt az első pillantásra talán képtelennek látszó pozíciót vindikálja a maga számára, amelyből kitekintve mintegy túlláthat a modernitáson. A modernitás első megfogalmazása érzékelteti velünk, hogy valamiféle *megváltozott világállapotban* élünk, és ez az alapvető változás az, amelyben a modernitás gyökerezik. A modernitás kritikája impliciten azt is magában foglalja, hogy a kritikusok szerint az idő maga sem homogén tartály, hanem határozott minősége van: bizonyos korok lehetnek *fejlődők*, míg mások *hanyatlók* – maga az ember, az emberi állapot, az emberi állapotra való reflexió, az ezzel összefüggő világtapasztalás pedig nem valami konstans, hanem a szubjektum időben változó helyzetével összefüggő. Ez kétségkívül olyan állítás, amelyet sohasem lehet a tiszta természettudományos pozitivitás módszereivel igazolni, ugyanakkor mégis úgy vélem, erre az izgalmas kérdésfeltevésre Kuehnelt-Leddihn a modernitás filozófiai kritikusaként meggyőző és koherens válaszokat volt képes adni. A modernitás precíz meghatározhatósága persze éppolyan emberpróbáló – ha nem még nehezebb – feladat, mint a baloldaliságé, jobboldaliságé vagy akár a liberalizmusé – hiszen ki tudna egyértelmű és minden kétséget kizáró választ adni például a kérdésre: „Mikor is kezdődött a modernitás?” Kuehnelt-Leddihn sem tudott, habár több alkalommal is kísérletet tett erre, néhol ellentmondó válaszokat adva, de legalábbis érzékeltetve a válaszadás lehetetlenségét.

Kuehnelt-Leddihn radikális szembehelyezkedése a modernitással képtelenül következménye is volt a „régí világ összeomlásának”, az I. világháborút követően annak a folyamatnak, amely annyira radikálisan megváltoztatta a nyugati civilizáció arculatát, mint korábban egyetlen forradalom sem: megszűntek a nagy, történelmi monarchiák, és új típusú diktatúrák, demokráciák emelkedtek fel. A „reakcióso”k”, vagyis a régi világ hívei számára ez a katalizma voltaképpen feldolgozhatatlan maradt. A kizárólag pszichológiai alapú megközelítések azonban általában hiányosak lehetnek, ha a gondolkodás és az életút összefüggéseinek tágabb perspektíváit szeretnénk vizsgálni. Úgy vélem, a Kuehnelt-Leddihnhez hasonló szerzők reakciója nem tekinthető egyetlen

⁴⁶⁶ Ez az állítás már maga is reflexió a lineáris modern időtapasztalatra – amely, amennyire ezt tudni lehet, nem fogalmazódhatott volna meg például a középkorban –, dacára annak, hogy a középkori ember számára a Krisztus eljövetele előtti idő gyökeresen különbözött a feltámadást követő időtől.

politikai-társadalmi esemény következményének, és nem is érdemes levezetni ezeket a történelmi eseményekre való „reakciókból”; ezek kétségkívül hozzájárultak a „filozófiai személyiség” kibontakozásához, azonban önmagukban elégtelen magyarázatot nyújtanak. Ahogyan egyetlen történelmi esemény – például a Kuehnelt-Leddihn által a hanyatlási folyamatok egyik kulminációs pontjaként értékelt 1789-es francia forradalom – sem vezethető vissza kizárólag politika-, társadalom- és gazdaságtörténeti okokra vagy Voltaire és Rousseau írásaira, a kuehnelt-leddihni „reakciós” gondolkodás kialakulásának pályáivét sem lehetséges kielégítően megmagyarázni hasonló – habár ellentés előjellel rendelkező – okokkal. A Kuehnelt-Leddihnnél kibontakozó antimodernizmus nézetem szerint mindenekelőtt a „világ varázstalanításával” (Max Weber) kapcsolatos mélységes ellenérzésből következett, amely mindenekelőtt egy „spirituális érzékenységgel” kapcsolatos. Ezzel, az egyénnel nem feltétlenül racionálisan magyarázható módon veleszületett benső érzékenységgel magyarázhatók azok az értékítéletek, amelyeket Kuehnelt-Leddihn a „haladás-hanyatlás” kérdés-komplexumával szemben alkalmazott.

Úgy vélem, az olvasó számára már az eddigiekből is egyértelművé vált: Kuehnelt-Leddihn a legkevésbé sem volt soha divatos szerző, és nem az ma sem: nem illeszkedik semmilyen aktuális trendbe, vonulatba. Alkalmazott módszerét tekintve sem illeszkedik az analitikus politikafilozófia által dominált közegbe, sem a kurrens politológia világának jobbára aktuálpolitikai/közgazdaságtani megközelítésébe. De éppígy kilóg az esztétörténeti iskolák közül is, nem tagja annak „cambridge-i” értelmezésének, a főként Pocock és Skinner által képviselt vonulatnak, és azok a cselekvésközpontú megközelítések is meglehetősen távol esnek tőle (sokszor a kifejezett antitézis jegyében), amelyeket hazánkban főként a Schlett István-féle esztétörténeti vonulat képvisel. A kosselecki fogalomtörténeti irányzat – habár bizonyos pontokon akár mutathat is valamiféle hasonlóságot, főként történelemfelfogásának kifejezetten kultúracentrikus vonatkozásában – a *Begriffsgeschichte* katalógizáló hajlama mégis távol áll a kuehnelt-leddihni gondolkodástól. Politikafilozófiai elemzései szinte teljességgel nélkülözik a divatos nyelvfilozófiai, (poszt)strukturális megközelítéseket is. Elemzései mind az általa felhalmozott tényanyag, mind az érvelés néhol – John Lukacs szövege szerint – „doktriner” voltában kétségtelenül tartalmaz pontatlanságokat és tévedéseket, habár az is kétségtelen, hogy minél nagyobb az átfogni kívánt horizont, annál nagyobb ezek lehetősége. Az is tagadhatatlan, hogy Kuehnelt-Leddihn olvasása azon illúzióktól is képes mentesíteni az olvasót, miszerint a történelem, vagyis a „történelem értelme” mintegy a természettudományos igazság mintá-

jára felfejthető lenne, és hogy volna egy mindenki számára megérthető objektív jelentése és valósága, amelynek vonatkozásában aztán mindenki egyet is érthet. Egyfajta jól értelmezett szubjektivitás nem feltétlenül kategóriahiba akkor, ha az emberi szellem történetét nem szeretnénk *pusztán* gazdasági vagy „szociológiai-pszichológiai” törvényszerűségek mechanikus folyamataként látni: vagyis a szellemtörténetet szellemi módon próbáljuk megközelíteni. Kuehnelt-Leddihn „a politikai korrektséggel” szemben, amelyet megvetett és elutasított, mindenütt éles frontvonalakat állapított meg: többek között arról szeretett volna beszélni, hogy a világ eseményeinek alakításában meghatározó az ember vallási szemlélete és a transzcendens valóságról alkotott szimbólumai; bizonyos, ezzel kapcsolatos megoldások lehetnek pozitívak, míg más mozgások kifejezetten destruktívak és a normalitás lerombolásának eszközei. Gondolkodásának értelmében a kor eszméi, amelyek a „levegőben vannak”, bizonyos egyéni csomópontokban válnak megragadhatóvá. Marx, Aquinói Tamás vagy éppen Nietzsche – a *Zeitgeist* mozgásának olyan szimbólumai, amelyek közvetlenül alakítják korukat: hatnak és visszahatnak, bennük sűrűsödik össze a koráramlatok lényege.

Kuehnelt-Leddihn bizonyos eszméinek, megfogalmazásainak kritikájától mindazonáltal én sem tekinthettem el: meg kellett világítanom az ellentmondásokat és a gyengébb pontokat, hogy teljes képet kapjak munkásságáról. E konklúzióban a teljesség kedvéért szeretnék a már felsoroltak mellé néhány – átfogóbb – kritikai meglátást társítani.

A szerző egyik legfontosabb témája, a politikai egyenlőség és a demokrácia kritikája kapcsán bár nehezen cáfolható érveket szolgáltatott a demokrácia „politikai summum bonumként” való felfogásával szemben, azonban nem vált igazán világossá, hogy a *diverzitárus* és az *identitárus* alapelvek közötti különbségtétel forszírozása vajon valóban a modern történelem megértésének legfontosabb eleme lehet-e. Habár a modernitásban az egyenlősegeszme rendkívül fontossá vált a politikai elméletek számára, így az *identitás kontra diverzitás* problematika és szembeállítás kétségkívül jogosult, az azonban már joggal vitatható, hogy ebben rejlene a modern politika – vagy egyáltalán a *politika* – kulcsa, ahogyan azt Kuehnelt-Leddihn érvelése sok helyütt sugallni látszik. Még kevésbé tűnik ez a két alapelv olyasvalaminek, ami kisarkított módon alkalmazható a modern politikai rendszerek kategorizálására. Kuehnelt-Leddihnnél az *identitarizmus* nemcsak a legtöbb politikai gonosz eredete, hanem olyasvalaminek is tűnik, amely a modern kori történelem és politika majdnem mindenre ráhúzható mozgatója, valami olyasmi, ami minden folyamatot egyszerűen és kézenfekvően magyarázni látszik. Ez a (legalábbis implicit) következtetés azonban,

véleményem szerint, nem eléggé árnyalt. Az kétségtelen, hogy a bolsevizmus, a fasizmus vagy a nemzetiszocializmus között jelentős hasonlóságok voltak, azonban ez nem jelentékteleníti el az alapvető különbségeket e politikai eszmék és rendszerek mentalitása, pszichológiai, történeti és kulturális beágyazottsága között. A modern politikai mozgalmak valósága és eredete nyilvánvalóan sokrétűbb annál, mintsem hogy az *identitás* vagy a *diverzitás* oldalán álltak-e. A vak egyenlőségideológiából még legjobban a kommunista rendszereket lehet megérteni, de nem lehet a forszírozott identitarizmus ideológiájából levezetni például az olyan karakterisztikus elemeket, mint a román vasmárdia heroizmus- és halálkultuszát, ortodox keresztény vallásosságát vagy a német nemzetiszocializmus bizonyos vezetőinek érdeklődését az okkultizmus iránt, a rasszisták abban való hitét pedig végképp nem, miszerint az emberi „fajok” egyenlőtlenek. Ugyanígy nehezen illeszthető be ebbe a képbe az olasz fasizmusnak az ókori Rómára való propagandisztikus hivatkozása vagy éppen a nyugati demokráciáknak a választással kapcsolatos elkötelezettsége a választás fontosságában, a választás lehetőségében, és a választásnak mint a szabadság egyik megnyilvánulásának hangsúlyozása. Mindezeket az adott politikai eszmét karakterisztikusan jellemző jegyeket némiképpen erőltetett megközelítéssel lehet pusztán a „szabadság vagy egyenlőség” problematikájából levezetni és megérteni.

Hasonló kritikai pontok merültek fel a demokrácia és a totalitarizmus összehasonlítása kapcsán is. Különösen a modern totalitarizmus olyan kritikusainak vonatkozásában, mint amilyen például Raymond Aron vagy Hannah Arendt voltak, Kuehnelt-Leddihn kevésbé foglalkozott a politikai elméletek történeti és gyakorlati megvalósulásának problematikájával. Habár Aron és Kuehnelt-Leddihn kétségkívül egyetértene abban, hogy a demokratikus elv intézményes megvalósítási módjában az egypárti és a többpárti rendszer ennek két jellegzetes változatát képviseli⁴⁶⁷ – az egyetértésnek itt vége is szakadna. Aron szerint ugyanis egy „áthatolhatatlan választóvonal” húzódik a totalitárius és a nem totalitárius rendszerek között, ez pedig fontosabb annál, mint hogy ezek *lényegében* demokráciák-e, vagy sem, mivel a nyugati demokrácia első elve a szabályok és a törvények – legalábbis elvi – tisztelete. Ez pedig még akkor is jelentős különbség, ha ezeket a szabályokat és a törvényeket a gyakorlatban nem mindig tartják be, vagy manipulálják. Ehhez pedig szorosan kötődik a kompromisz-

⁴⁶⁷ Aron (2005): i. m. 28–50.

szumra való képesség is, Aron szerint ezért az alapvető különbség az alkotmányos és a bürokratikus rendszerek között van.⁴⁶⁸

Az elemzés során megállapítottam, hogy Kuehnelt-Leddihn számos racionális érvet fogalmazott meg és sorolt fel a monarchia védelme kapcsán, azonban miközben a monarchiát racionálisnak és a demokráciát irracionálisnak állította be, nem fordított elegendő figyelmet a királysággal kapcsolatos számos irracionális és vallási eredetű tényező figyelembevételére. Mindez nagyon is érthető módon vezet át az arisztokratikus gondolkodás problematikájának területére. Az arisztokrácia az eredeti görög kifejezést fordítva a „legjobbak uralmát” jelenti. A *legjobbak* körében azonban az arisztokratikus – vagyis nem pusztán oligarchikus vagy paretói értelemben elitisztikus – elit csak olyan lehet, amely szellemi fensőbbrendűségének köszönheti tekintélyét. Ismételten olyan kritériumok ezek, amelyek nem vezethetők le tisztán racionális alapon: egy ilyen tekintély olyan embertípust feltételez, amely pusztán személyes lényének magasabb rendű kvalitásai által emelkedik ki a tömegeből – azt azonban, hogy pontosan mik is volnának ezek a kvalitások és kritériumok, nagyon kevésbé lehet (különösen egy gazdasági utilitarizmus által uralt korban) világossá tenni. Ugyanakkor – tisztán empirikus alapon – azt a kérdést is problematikus lehet megválaszolni, hogy ezt a platonikus arisztokratikus ideált valóban vonatkoztathatjuk-e a történeti arisztokráciában megnyilvánuló nemességre – ahogyan azt Kuehnelt-Leddihn sok helyütt egyébként sugallni igyekszik. Abban az esetben, ha az arisztokrata, vagyis a „kiválóbb ember” elsősorban nem a gazdasági háttere, a honvédelemben betöltött funkciója vagy a pusztán materiális hódítások miatt kiváltságolt társadalmi osztály tagja, hanem egy speciális lelki-szellemi típus, akkor ez a típus igen nagy valószínűséggel a társadalom bármely rétegében megtalálható: nem világos, kit és milyen alapon tekinthetünk arisztokratának. Ugyan Kuehnelt-Leddihn arisztokráciáról beszélt, azonban nem konkretizálta, hogy pontosan mire is gondol: néhol a *natural aristoiról*, máshol egyfajta „taláros nemességről”,⁴⁶⁹ megint máshol egyfajta meritokráciáról, azonban ezt nagyon kevésbé lehet az európai történelmi nemességről kialakult képpel szoros összefüggésbe hozni. Európa történeti arisztokráciája leginkább katonai gyökerű arisztokrácia volt, ehhez az arisztokráciához mindig is hozzátartozott egy katonai

⁴⁶⁸ Aron (2005): i. m. 221–233.

⁴⁶⁹ Vö. Kuehnelt-Leddihn (1952): i. m. 272–285.

jellegű erényetika,⁴⁷⁰ egy olyan világgép, amely nagyon kevésbé képviselhető a mai körülmények között.

Elemzésemben számos ponton érintettem a kereszténység és a modernitás ellentétének problémáját, amely Kuehnelt-Leddihn minden dilemma legmélyebb rétegében áll. Kuehnelt-Leddihn Strausshez és Voegelinhez hasonlóan teljesen helyesen látta, hogy e kettő, a kereszténység és a modernitás szorosan összetartozik, azonban ritkán jutott túl a probléma felismerésén – igaz, ennek a mély, sokrétű és bonyolult összefüggésnek a kibogozása alighanem több időt igényelne, mint amennyi az ember számára közönségesen rendelkezésre áll, éljen akár majdnem 90 évet is.

Ahogy az azt mindvégig hangsúlyozni igyekeztem, Kuehnelt-Leddihn első-sorban keresztény-katolikus gondolkodó volt, és a modernitással legfőképpen a kereszténység alapján helyezkedett szembe. Ellentétben az olyan keresztény filozófusok nézőpontjával, mint például Maritain, Kuehnelt-Leddihn a modernitás legmélyebb konfliktusait nem úgy értékelte, amelyekben a kereszténység (egy közelebbről meg nem nevezett) „pogánysággal”, vagyis a prekeresztény világba való visszacsúszással fenyegető erővel állna szemben, hanem elsősorban a keresztény és a szekularizált, posztkeresztény világ között feszül a kibékíthetetlen ellentmondás. Ami a kereszténységet a modern világban a leginkább fenyegeti, az nem a nietzschei pogány *Übermensch* képe, hanem sokkal inkább a „kisember” posztkeresztény egalitárius és szocialisztikus ideálja, „aki elégedett a számára engedélyezett biztonsággal, és ha egyáltalán valamit, akkor űrhajósokat és filmsztárokat imád”.⁴⁷¹

Miközben Kuehnelt-Leddihn a modernitás szinte minden jellegzetes megnyilvánulását – mint antikeresztény eltévelyedéseket – alapos kritika alá vette, azt is hangsúlyozta, hogy félrevezető lenne, a modernitás forradalmát *csupán* egy alapvetően antikeresztény jelenségnek tekinteni. Egy helyütt egyenesen arra a következtetésre jutott, hogy még ha el is kell ismerni a francia forradalom keresztényellenes szándékait, azt is fel kellene ismerni, hogy maga a kifejtett forradalmi jelenség, vagyis a *par excellence* modernitás nem születhetett volna meg más, nem keresztény civilizációkban. Helyesen értékelte: a kereszténység és a modernitás viszonya sajátos és paradox, és úgy vélte, amennyiben a modern nyugati civilizációt meg szeretnénk érteni, ezt csak a kereszténységen

⁴⁷⁰ A nemesség általában adómentességének legitimitását a katonáskodásra vezette vissza. (A magyar nemesség egyik jelmondata volt, hogy „a nemesség a vérével adózik”).

⁴⁷¹ Kuehnelt-Leddihn (1969): i. m. 75–76.

át és a kereszténységgel együtt tehetjük.⁴⁷² Mivel szerinte a kereszténységnek az emberiség minden nagy vallásától eltérő alapideáiból ered Európa különlegessége,⁴⁷³ „Európát [...] kívülről vagy egy nem keresztény civilizáció szemszögéből kellene szemügyre vennünk, hogy észrevehessük, mit is jelent valójában”.⁴⁷⁴

„Nyugtalanság, kíváncsiság, a létezés nem lineáris, »nem konzervatív« szemlélete, intellektualizmus és racionalizmus, az objektív realitás érzése, az egyén egzaltációja, a lelkiismeret és a választás szabadságának elsődlegessége, érzék a *suum cuique* iránt, végül a humanizmus, amely Isten után az embert teszi meg mindenek mércéjének.”⁴⁷⁵

Ugyan Kuehnelt-Leddihn néhol arra is kitért, hogy az európai civilizációt össze kellene hasonlítani más civilizációkkal, azonban a nem keresztény civilizációk világnézeti sajátosságait és az azt meghatározó vallási, morális és metafizikai rendszereket (például hinduizmus, buddhizmus, taoizmus) sajnos nem eléggé elmélyült módon értékelte. Így ez az ígéretes összehasonlítás nagyon kevésbé ment azon túl annak a megállapításán, miszerint Európa elveti az ismétlődést, „ugyanannak az örök visszatérését” (Nietzsche), miközben az ázsiai civilizációk az individuum leértékelése okán „körkörösek”, és nem expanzívak. Amellett, hogy Kuehnelt-Leddihn az összefüggést megállapította, az ebből következő konklúziókat nem vagy csak részben vonta le. Legfőképpen azt az összefüggést nem tisztázta, miszerint a haladáseszmé, amely ellen lázadt és harcolt, mennyiben következik éppen az univerzum specifikusan keresztény szemléletéből.⁴⁷⁶ Tény,

⁴⁷² „Európa, ahogyan mi ismerjük elválaszthatatlan a kereszténységtől. Még 1789, Marx és Comte is elválaszthatatlanok tőle.” (Kuehnelt-Leddihn [1969]: i. m. 114, 13.)

⁴⁷³ „Nemcsak a keresztény, hanem az európai szintén abban a hitben él, céljaiban transzcendens, magát eredendő bűnös gyengeségei ellenére Isten képmásaként kezeli. Megsejti, hogy ez az isten-hasonlóság egy, habár nagyon ritka teljességét a misztikusok Istennel való összekapcsoltságában éri el, de még ezen legmagasabb csúcspontok híján is tudja, hogy teremtmény lehet – mint apa vagy anya, mint művész, mint gondolkodó, mint tudós, mint kétkezi munkás, mint feltaláló vagy felfedező [...]. [A]milyen kevés radikálisan újat, eredetit, megváltoztatottat találni Ázsia múzeumaiban, miközben nálunk nyughatatlanul új ajtókat és ablakokat nyitottak ismeretlen világokra.” (Kuehnelt-Leddihn [2010]: i. m. 237.)

⁴⁷⁴ Kuehnelt-Leddihn (1969): i. m. 114.

⁴⁷⁵ Kuehnelt-Leddihn (1969): i. m. 114–115.

⁴⁷⁶ A vallástörténéssz Mircea Eliade szerint például kétségtelenül a modern haladáseszmé egyik megalapozója volt a zsidó és keresztény szemléletnek a történelem eszméjét gyakorlatig megteremtő felfogása. (Mircea Eliade: *Az örök visszatérés mítosza*. Ford. Pásztor Péter. Budapest, Európa, 2006. 151–154.)

hogya ha ez így van, és a haladás modern gondolata egyértelműen a kereszténység lineáris időszemléletére vezethető vissza, akkor ezzel nagyon nehéz elszámolni, ha valóban és konzekvensen modernitásellenesek akarunk lenni, és a váltókat mintegy „jó irányba” helyezni. Túlságosan is váratlan a „kisiklás” a 18. század végén, és úgy is tűnik, mintha nem lett volna már jó előre megalapozva.

Ha ezt az érvelést voltaképpen kibontanánk, akkor ki lehetne mondani azt is, hogy a kereszténységet és a modernitást talán mégsem volna érdemes, és nem is lehet annyira élesen szétválasztani, ahogyan ezt Kuehnelt-Leddihn – a fentebbiek kimondása ellenére – munkássága legnagyobb részében *mégis* teszi. Nagyobb hangsúlyt kellene fektetni arra, hogy végül is a szekularizáció, a humanizmus vagy éppen a demokrácia eszméje is milyen mélységesen összefügghetnek a kereszténységben, főként a keresztény időszemléletben csíraszerűen meglévő kibontakozásai lehetőségekkel – ezek ugyan teológiai szempontból nézve kétségkívül eretnkségek, de mégis *keresztény* eretnkségek, vagy ahogyan egy orosz teológus, Schmemmann fogalmaz: „megbolondult keresztény igazságok.”⁴⁷⁷ Mindezek fényében nem tűnik meggyőzőnek az a javaslat sem, amely szerint egy pozitív ideológia vagy utópia révén a váltókat egyszerre helyre lehetne állítani (mindez teljességgel ellentmondana a szervesség gondolatának is), másrészt pedig az sem világos, hogy mi volt a konkrét eszmetörténeti kapcsolat a váltók „átállításának” időpontjában. A váltó és a sín pár hasonlata ugyanis azt sugallja, hogy linearitás, lineáris idő van, így vissza lehet térni a helyes pályára, lehetne egy „jó modernitás”. Túlegyszerűsítésnek tűnik a reneszánsz és a reformáció azon beállítása, miszerint ezek egymás diametriális ellentétei volnának, és annál nem többek. Számos filozófiatörténeti érv alapján rá lehetne mutatni – ezek az érvek természetesen bővebb kifejtést igényelnek, amelynek helye nem itt van –, hogy a reneszánsz és a reformáció nem csak egymás tagadásai voltak, azok is ugyan, de nem csak, és ugyanígy, a felvilágosodás és a reneszánsz vonatkozásában is elmondhatjuk, hogy túl sok közülük van ahhoz egymáshoz, hogy egyszerűen egymástól teljesen különböző sín pályákként értékeljük őket.

⁴⁷⁷ „Mindekelőtt a szekularizációt valóban keresztény jelenségként kell felismerni, a keresztény revolúció eredményeként, amit csak történeti összefüggésekben lehet magyarázni, s aminek kiindulópontja Athén és Jeruzsálem találkozása. Valóban, a vallásos antiszekularizmus legsúlyosabb tévedéseinek egyike éppen az, hogy nem látja: a szekularizmus *verites chretiennes devenues folles-ból*, »megbolondult« keresztény igazságokból épül fel, és a szekularizmus frontális visszaautasításával együtt bizonyos alapvető keresztény törekvéseket és reményeket is visszaautasít.” (Alexander Schmemmann: *A világ életéért*. Ford. Buji Ferenc. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz, 2001. 144–145.)

Miközben Kuehnelt-Leddihn vehemensen támadja a modern nyugati világot a deszakralizációért és a vallási eszmék hiányáért, azt nem hangsúlyozza eléggé, hogy az újkorban kibontakozó mechanisztikus univerzumkép már majdnem kész formában jelentkezik az általa jócskán felértékelt reneszánsz időszakának végén. Kérdéses, hogy ennek a francia felvilágosodásban és a modern ateizmusban-materializmusban is megjelenő következményei nem függhetnek-e össze egy olyan, a kereszténység története folyamán kibontakozó folyamattal, amelyet Molnár Tamás egy helyen a „pogány és a keresztény mítosz ellentétének” nevezett.⁴⁷⁸ Ha ugyanis Molnárral együtt feltesszük, hogy a kereszténység magában rejtette egy racionális-racionalista *Weltanschauung* kialakulásának lehetőségét, akkor nem kellene-e feltennünk, hogy magában rejtette a saját – és a világ – „mítosz-talanításának” lehetőségét is?⁴⁷⁹ Ha a dolgokat így nézzük, akkor nem tekinthetünk el attól, hogy egy sok szempontból „szándékolatlan következményeket” is létrehozó folyamatot lássunk magunk előtt. Ha ez így van, akkor a modern világ irányának a Kuehnelt-Leddihn által kívánt és sugallt megváltoztatásához valójában jóval a reneszánsz elé kellene visszamenni. Nem volna elég az „eredeti” keresztény világkép formális helyreállítása, hanem a világnak egy olyan archaikus-mitikus szemléletéig is vissza kellene nyúlni, amelyet egyszerűen nem lehet összeegyeztetni sem az „eredeti” keresztény világképpel, sem a természettudományos racionalitás (és az ezen alapuló modern technikai civilizáció) legalapvetőbb tulajdonságaival és szemléleti formáival.

A koherenciaproblémák vonalán megemlíthető még a kapitalizmus vonatkozásában történő szemléletváltozás kérdése is. Kuehnelt-Leddihn korai kapitalizmuskritikája még kétségkívül összhangban van keresztény-katolikus felfogásának azon aspektusaival, amelyek az ember „nem evilági céljait” hangsúlyozzák,

⁴⁷⁸ „A pogány mítoszok és a zsolttárok között az a nagy különbség, hogy az utóbbiakban szereplő történetek történeti tényeken alapulnak, a mitikus elemek csak lényegtelen szerepet játszanak bennük. [...] A kérdés az, hogy a kereszténység, miközben elfojtotta ezeket, képes volt-e más mítoszokkal vagy azokkal egyenértékű valamivel helyettesíteni őket.” (Molnár Tamás: *A pogány kísértés*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Kairosz, 2001b. 53–54.)

⁴⁷⁹ Ahogyan Molnár írja: „Az, ami a pogányságban a »természet«, az a kereszténységben az Egyház, egy intézményesült közösség azonban könnyen túlzottan racionálissá válik, lehetővé teszi a deszakralizálást.” (Molnár [2001b]: i. m. 57.) Molnár úgy látja, hogy a mítosz elvetésének (és vele a deszakralizáció előkészítésének) lehetővé tévője a kereszténységnek (vagy legalábbis a késő középkori keresztény teológiának és filozófiának) a „mechanikus szemléletű vizsgálatnak alávethető, anyagi jellegű univerzumot” elfogadó ontológiája. (Molnár Tamás: *A gondolkodás archetípusai*. Ford. Kádár András. Budapest, Kairosz, 2001a. 116, 134.)

a kapitalizmus minden további nélküli igenlése viszont – összhangban a technikai civilizáció ezzel egyértelmű igenlésével – azt is jelenti, hogy nagyobb hangsúly kerül a – vallási eszméktől adott esetben eltávolító – világi célokra. Ilyen például Kuehnelt-Leddihn részéről az „életszínvonal” mint a materiális javakkal, a kényelemmel, a világi ember evilági érvényesülésével azonosítható összefüggés kiemelése a civilizáció és az egyén életében. Ez az elgondolás azonban nincsen összhangban a *civilizáció és kultúra* szembeállításán alapuló nézeteivel – amelyeket úgy tűnik, nagyobb részüket illetően még azt követően is fenntartott, hogy a kapitalizmussal kapcsolatos nézeteit módosította. Másrészt ez a szemléletváltozás nem veszi figyelembe azokat a tényeket és folyamatokat sem, amelyeket a kapitalizmus olyan kritikussai is kiemelten elemeztek – konzervatív-katolikus oldalról is –, mint például Gilbert Chesterton vagy Hilaire Belloc. Az említett szerzők hozzájárultak a disztributizmus gazdasági elméletének kidolgozásához, amely a katolikus társadalmi tanításon, különösen XIII. Leó pápa *Rerum novarum* kezdetű (1891), illetve XI. Pius *Quadragesimo anno* (1931) kezdetű enciklikáján nyugszik. A disztributizmussal kapcsolatos nézeteit Belloc egyik ismertebb politikai művében, *A szolgáló államban* (*The Servile State*) fejtette ki, hangsúlyozva, hogy a tömegtermelés az élet zsarnoki szabványosításához, kollektivizáláshoz és az óriásvállalatok uralmához fog vezetni.⁴⁸⁰ Chesterton a *Józan ész nevében* című és más műveiben fejtette ki, hogy a „haladás, [...] elválaszthatatlan az ipari kapitalizmustól”.⁴⁸¹ Chesterton trösztellenes gondolatait vagy a kistulajdonok szövetségére vonatkozó elképzeléseit, annak hangoztatását, hogy a modern ipari kapitalizmus által kialakított életformából való kiutat mindekelőtt az „egyszerűbb társadalmi életformához” való visszatéréssel lehetne elérni, talán túlzás volna „valósággal gigantikus szociálmantikus badarságnak nevezni”. Még akkor is igaz ez, ha valóban nem túl valószínű, hogy a modern emberiség többsége egy mélyebb belátástól vezérelve egyszerre feladná azt a kényelmi színvonalat, amely a modern technikai civilizációban számára elérhetővé vált – ahogyan azt Kuehnelt-Leddihn hangsúlyozza. Kétségtelen, hogy a modern ipari kapitalizmusban megfigyelhető tendenciák a fizikai tárgyak elkészítésével és megszerzésével összefüggő technikai folyamatok az ezekhez kapcsolódó szakmák és tevékenységek felértékeléséhez vezetnek, illetve ahhoz, hogy az üzletember az ipari tevékenységnek a kapitalista gazdasággal együtt

⁴⁸⁰ Vö. Hilaire Belloc: *The Servile State*. H. n., Magna Nix, 2014.

⁴⁸¹ Egedy Gergely: „A józan ész konzervativizmusa.” Gilbert Keith Chesterton. *Vigília*, 69. (2004), 6. 425.

történő felvirágzásával összefüggően aktuálisan magasabb státuszt birtokol a társadalom életében, mint a szellem embere, vagyis a pap, a tanár, az író, a kultúra hagyományos képviselői. A magas színvonalon gépesített technikai civilizáció kétségkívül a fejlettség és haladottság látszatát keltheti a civilizációt a kultúrával azonosítók szemében, a földművelésre alapozott, *prekapitalista* gazdasággal szemben pedig nyilvánvalóan számos kényelmi funkcióval bír, megnöveli az árubőséget, és igazolhatónak látszik az az elképzelés is, hogy a társadalom megnövekedett gazdasági tevékenysége általában csökkenti a szegénységet. (Ahogyan azt Ludwig von Mises, Hayek és mások is kifejtették vonatkozó műveikben.) A folyamatok másik oldalát – vagy ha tetszik, árnyoldalát – tekintve azonban ki lehet emelni, hogy minél nagyobb szerep jut a pénzzel kapcsolatos tevékenységnek és a pénzzel kapcsolatos intézményeknek, a pénz annál inkább válik a hatalom forrásává, miként a tény is merő naivitás volna elkendőzni, hogy a gazdasági hatalom és a politikai hatalom között léteznek összefüggések, és hogy az egyik könnyedén át is váltható a másikra. Ha a gazdasági folyamatok a modern, magas fokon technicizált gazdaság kétségtelen sikerességének köszönhetően a jelenlegihez hasonló fokon kerülnek előtérbe, az azt is elősegíti, hogy a mechanikus és technikai folyamatok az élet hatalmas területeit vegyék birtokba – az egész élet „üzletiessé, gépiessé válása”⁴⁸² kétségkívül következménye lehet egy efféle „gazdasági előítéletnek”.⁴⁸³ A gépekkel való munka magát a munkafolyamatot is mechanikussá és egysíkúvá teszi, sokkal inkább, mint a hagyományos paraszti gazdaságban, ahol az emberi munka a természet folyamataiba illeszkedett, így nagyon kevésbé egyeztethető össze Kuehnelt-Leddihn modernitáskritikája a kapitalizmus igénylésével.

„Tudom – írja Chesterton –, azt mondják, az ember számára mindenképpen monotóniát jelent, ha mindig ugyanazt a húsz teendőt kell végeznie egy farmon, ugyanakkor természetesen rendkívül szórakoztató és örömteli egyetlen dolgot csinálni óráról órára, nap nap után a gyárban.”⁴⁸⁴

⁴⁸² T. S. Eliot fogalmazott így G. K. Chestertonról írott nekrológjában. Idézi: Egedy (2004): i. m. 424.

⁴⁸³ „Nem az a baj, hogy a gépek mechanikusak, hanem az, hogy az embereket is mechanikussá teszik” – írja Egedy Chesterton gépesítéssel kapcsolatos kritikája kapcsán fogalmazva. (Egedy [2004]: i. m. 430.)

⁴⁸⁴ Egedy (2004): i. m. 429.

A fentiek fényében is úgy vélem azonban, Kuehnelt-Leddihn gondolkodásának elemzett koherenciaproblémái a legkevésbé sem érvénytelenítik vagy kisebbitik politikafilozófiai munkásságának jelentőségét, hiszen gyakorta éppen azokkal a filozófiai és teológiai alapkérdésekkel birkózott politikai filozófiájának hátterében, amelyekre megnyugtató és mindenki számára kielégítő válaszokat véleményem szerint nem lehet adni. A szerző legfőbb érdeme véleményem szerint mindenekelőtt abban áll, hogy képes volt olyan kérdésfeltevéseket megfogalmazni, amelyek racionális végiggondolása a nyitott olvasóban képes megszüntetni az illúziót, hogy jelenkori világunk annak jellegzetes politikai struktúráival együtt „minden lehetséges világok legjobbika”. Különösen kiviláglik mindez demokráciakritikája kapcsán, amelyet életműve legerősebb és legjobban kifejtett motívumaként értékelhetünk.

Amire Kuehnelt-Leddihn tanulmányozása – még akkor is, ha valaki kifogásolja módszerét, vagy nem ért egyet konklúzióinak többségével – mindenekelőtt rávilágíthat, elsősorban nem is a kérdésfeltevésekre adott válaszaival, hanem magukkal a kérdésfeltevéseivel kapcsolatos. Ahogyan Lánczi András megjegyzi, a modernitásban, különösen a 19. és 20. században, a pozitívista szellemű tudományszemlélet előretörése miatt általánosságban a filozófia, különösen a politikai filozófia válságáról beszélhetünk.⁴⁸⁵ A klasszikus politikai filozófia kérdésfeltevéseit a 20. század politikaelmélete, a modern politikatudomány és politológia megkérdőjelezte, tudománytalannak, „szubjektívnak” bélyegezte. Az új megközelítés ugyanis már nem az igazságos rend megtalálását, vagyis az erkölcs- és morálfilozófia alkalmazását kereste a politika területén. A lényeg és a „dolgok természetének” kutatása helyett a politikatudomány célja egyre inkább a politikai cselekvés és folyamat jellegzetességének pragmatikus megragadása lett.⁴⁸⁶ Azonban, ahogyan Leo Strauss is írja, a klasszikus politikai gondolkodáshoz való visszatérés szükségszerű, mert „a politikai filozófia a politikatudomány elsődleges formája, mert a politikai dolgok józan ész alapján való megértése minden mást megelőz”.⁴⁸⁷

Kuehnelt-Leddihn szándékaiban – véleményem szerint – a chestertoni, Leo Strauss-i „józan ész alapján való megértéshez” szeretett volna visszatérni, mivel ő sem látta úgy, hogy a klasszikus politikai filozófia pusztán „kultúrtörténeti

⁴⁸⁵ Lánczi András: *Modernség és válság*. Budapest, Pallas–Attraktor, 1999. 64.

⁴⁸⁶ Körösenyi András: *Vezér és demokrácia*. Budapest, L'Harmattan, 2005. 17.

⁴⁸⁷ Leo Strauss: *The City and the Man*. Chicago, The University of Chicago, 1964. 12.

érdekesség” volna tudományos érték híján.⁴⁸⁸ Határozottan amellet foglalt állást, hogy a politikai filozófia, a *politikum* fogalma és természete összefügg az emberi természetre, a létre és a létezőre és végül is a transzcendenciára, Istenre vonatkozó filozófiai rákérdezéssel. El szeretne volna kerülni a *technokrata* és *redukcionista* hozzáállást, amely pusztán a technikai alkalmazások hogyanjában érdekelt, anélkül, hogy a „politikai problémát” egyszer s mindenkorra megoldottnak tekintve kizárólag a politikai filozófia reszortkérdéseire irányul, a politikumra vonatkozó kérdés háttérében fenn kívánva tartani a klasszikus, és ha tetszik, premodern gondolkodás alapvető metafizikai kérdésfeltevéseit.

A szerző munkásságának egésze egy olyan kérdés megfogalmazása felé mutat, amelynek feltevését véleményem szerint egyetlen politikai filozófus – de egyetlen politikai iránt érdeklődő laikus – sem halasztgathatja sokáig, ha szeretne a modern világ politikai viszonyairól és problémáiról, egyben a politikai gondolkodás történetéről is józan, kiegyensúlyozott képet kapni. Ez a kérdés mindenekelőtt a filozófia eredendő kezdetére és kiindulópontjára, a szókratészi–arisztotelészi „csodálkozásra” vonatkozik: a radikális „újrakérdezés” ugyanis a filozófus szempontjából mindig aktuális, még akkor is, ha egy adott világállapot és az azt kiszolgáló politikai berendezkedés saját, konformista céljai érdekében mindenkor igyekszik a kérdezőt és általában a kérdéseket is elhallgattatni. Kuehnelt-Leddihn életműve radikálisan ráirányítja a figyelmet arra, hogy a felvilágosodás szellemi mozgalmától örökölt fogalmak (mindenekelőtt a *haladás*, a *modernség*, *egyenlőség*, a *demokrácia*, *szabadság*) mindenfajta komolyabb reflexió nélküli abszolútummá emelése a modern politikában éppúgy elfedheti és kiüresítheti a dolgok valódi mibenlétére és értelmére való rákérdezés lehetőségét, mint a történelem folyamán feltűnő bármely más „bálványfogalom”. Ahogyan John Lukacs írja:

„[N]e feledjük – különösen most, az ezredforduló táján –, hogy el kell gondolkoznunk azon, mit is jelent a haladás. Újra kell gondolnunk a haladás még mindig annyira elterjedt, de már elavult és használhatatlan fogalmát. Most, amikor egy korszak zárul le, a megrögzült eszmék és bevett gondolkodásmódok súlyos terhével szemben a gondolkodó emberek reakciójára van szükség.”⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ Láncki (1999): i. m. 65.

⁴⁸⁹ John Lukacs (2001): i. m. 14.

Vákát

Erik von Kuehnelt-Leddihn életrajzi vázlata

Erik von Kuehnelt-Leddihn az Osztrák–Magyar Monarchiában látta meg a napvilágot 1909-ben Erik Johannes von Kuehnelt-Leddihn röntgenorvos és Isabella von Kuehnelt-Leddihn gyermekeként Todelbad bei Grazban.⁴⁹⁰ Ősei mindkét ágon a császárt szolgáló hivatalnokok voltak.⁴⁹¹

Saját bevallása szerint kitörölhetetlen nyomot hagyott benne az Osztrák–Magyar Monarchiának az I. világháború végén bekövetkező összeomlása. „Az 1918-as összeomlás és a XX. század politikai tapasztalatai messzemenően meghatározták emberképemet” – írja önéletrajzában.⁴⁹² Kuehnelt-Leddihn ekkor mindössze nyolcéves volt.

Tíz-tizenegy éves korában szülei népiskolába küldték az addig francia és német nevelőnők hatáskörébe utalt gyermeket, ahol is össze kellett vegyülnie az alsóbb néposztályokkal – már itt az a benyomása támadt, hogy a hangulat határozottan nemességellenes, az arisztokratákat „népi gúny” tárgyává teszik: „Már iskolában az egész környezettel és különösen a felnőttekkel szemben volt egy bizonyos általános utálatérzésem.”⁴⁹³

⁴⁹⁰ „Apám, a nagy idealista (Dr. Erik Johannes von Kuehnelt-Leddihn) művészetkedvelő, nagyszerű zongorista, költő és regényíró, Fritz von Hermanovsky-Orlando barátja, akivel együtt érettségizett a Theresianumban, röntgenorvos volt (kórházak helyett szanatóriumokban) [...]. Így véletlenül 1909. július 11-én, Todelbad bei Grazban születtem, Szent Ignác napján, amely engem születésemtől fogva Jezsuitává tett.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 11.)

⁴⁹¹ „Én magam egy meglehetősen marginálisan katolikus családból származom. Mindkét nagyapám magas állású, császárhű és kitüntetett állami alkalmazott volt, de mindkettő »liberális«, az egyik anyám visszaemlékezései szerint kijelentette, hogy semmilyen »csuhást« nem tűr meg a házában [...], apám anyjának azonban XIII. Leó megítélte a *Benemerenti* pápai érdemrendet (az egyetlen, amit nők is megkaphattak).” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 10.)

⁴⁹² „Az 1918–19-es alattomoság [*Niedertracht*] és a szervezett hazugság ideje volt. Mindaz, ami családomnak szent volt, megvetetté vált, eltorzították és bemocskolták. Természetesen a vallásos emberek, akik ismerték a Bibliát, emlékeztetni tudták magukat az »emberi karakterre«.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 28.)

⁴⁹³ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 23. „Bensőleg a teljes lázadás állapotában voltam, nemcsak a gimnáziummal szemben, hanem a korszellemmel és a társadalommal szemben is.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 49.)

A gimnázium Mária-kongregációjában következik be számára egyfajta „haza” megtalálása, a jezsuiták vezetete könyvtár használata is itt vette kezdetét: „Már ekkor az *Ecclesia Militans* egy tagjának éreztem magamat” – írja.⁴⁹⁴

Egy tehetséges, politika iránt is érdeklődő evangélikus barátjával a 30 éves háború témájáról beszélgetve ébredt rá a katolikusok és a protestánsok közötti mély pszichológiai különbségre, ez a felismerés későbbi írói munkássága folyamán mindvégig jelen lesz a háttérben.⁴⁹⁵

11 éves volt, amikor nevelőszülőkhöz került Dániába, de a kispolgári környezet egyáltalán nem nyeri el a tetszését: „az emberek barátságosak, de nem szívélyesek, és minden steril, [...] nem tudtam még, hogy ki volt Sören Kirkegaard, de megértettem, hogyan szenvedhetett ebben az öspolgári kultúrkörnyezetben.”⁴⁹⁶ A dániai élményekhez kapcsolható azonban egy olyan könyv felfedezése is, amely élethosszig tartó hatást gyakorolt rá, és később állandóan visszatérő témájává vált: nevelőszüleinek padlásán talált egy könyvet, amely nem más volt, mint „a balos szemléletű világtörténete Peter Munchnak – már itt nagyon lekötött engem a francia forradalom tapasztalata”.⁴⁹⁷ Ekkorra tehető az apa betegségének kezdete: a rádium okozhatta ütőérdaganat következtében apja elvesztette a bal lábát, őt pedig szülei Angliába küldték nyelvtanulás céljából.⁴⁹⁸

1922 nyarán a Yerdlesley Hallban, nyugat Derbyshire-ben, Henry Fitzherbert Wright családjánál töltötte a nyarat – itt kezdődött az angolszász világgal való megismerkedése, amely talán a leginkább meghatározó lesz Kuehnelt-Leddihn későbbi pályájának tekintetében. „Ez az angolszász kapcsolat még sokkal nagyobb szerepet játszott pályafutásom során, mint a Kelet-Európáért való lelkesedés.” Itt érte az első – viszonzatlan – szerelem, amelyet spirituális élményként élt meg (szerelmét leveleiben Murielnek nevezte),⁴⁹⁹ és ekkoriban születik meg benne a gondolat, hogy a házasodáshoz szükséges pénz megteremtése érdekében író lesz.⁵⁰⁰ Ausztriába visszatérve, 16 éves korában írta meg

⁴⁹⁴ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 32.

⁴⁹⁵ „A protestánsok mind »felvilágosultak« és »haladók« voltak Ausztriában, 1933 után egy-két kivétellel mind nemzetiszocialista lett. [...] Az ő negyedükben, amelyen iskola után át kellett kelnem, idegennek éreztem magamat.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 33.)

⁴⁹⁶ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 37.

⁴⁹⁷ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 39.

⁴⁹⁸ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 40–41.

⁴⁹⁹ Ennek a viszonzatlan szerelmnek a témája megjelenik a *Jezsuiták, kispolgárok, bolsevikok* című regényben is.

⁵⁰⁰ „Az írókat jól fizetik – gondoltam.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 53.)

első tudósítását az egyik legrégebbi és legtekintélyesebb brit konzervatív hetilap, a *The Spectator* bécsi kiadásának,⁵⁰¹ majd ezt követően a Bécsi Egyetemen tanult civil- és kánonjogot tizennyolc éves koráig. Eközben japánul is tanulni kezdett Jamasita Tomojuki katonai attasétól⁵⁰² – „jó japán akcentusomat neki köszönhetem”⁵⁰³ –, Bécsben megismerte Nyikolaj Trubeckoj herceget, aki professzor volt, és az eurázsiai mozgalom vezetője.

Császárhűként megvetette a köztársaságot „az összes kétséges szimbólumával együtt”, mindenekelőtt a „vörös Bécset”, de a „polgári mentalitást is, és az egész modern nyugat kulturálatlanságát, kivéve persze az imádott Angliát”.⁵⁰⁴ Felébredt érdeklődése Kelet-Európa és Magyarország iránt: „már az a körülmény is, hogy 10-11 éves koromban rájöttem, hogy a magyarok voltaképpen ázsiaiak, szimpatikussá tette őket. Az, hogy közöttük sokkal többen maradtak hűségesek a monarchiához, még inkább méltóvá tette őket a szeretetemre.”⁵⁰⁵

1929-től Budapesten folytatta tanulmányait, ahol közgazdaságtanból mesterfokozatot, politikatudományból pedig doktorátust szerzett. Magyarországon tartotta meg első nyilvános előadását is.⁵⁰⁶ Budapesten kezdetben némettanárként dolgozott, miközben az 1929-es első szemesztert az egyetem gazdasági és közgazgatási karán tanulva töltötte. Egy rokon szálát kihasználva szerez lakást: Eperjesy Árpád bárónál lakott, aki húga keresztanyjának fia volt.⁵⁰⁷

Magyarországon többé-kevésbé bekapcsolódott a megbukott Tanácsköztársaság időszakát követő jobboldali politikai kurzusba, politikai és egyházi lapokban publikált. A továbbiakban együttműködött Nyisztor Zoltánnal, a *Magyar Kultúra* kiadójával.⁵⁰⁸ Akkori legközelebbi barátaival, a magyar katolikus értelmiség olyan fiatal tagjával, mint például Balla Borisz, Pozsonyi László (Ladislaus

⁵⁰¹ „[A]melyet »bécsi közvetítőnként« írtam alá.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 52.)

⁵⁰² Jamasita Tomojuki (1885–1946) – Japán egyik tábornoka a II. világháborúban. A manilai megszárlás és egyéb háborús bűnök miatt egy amerikai rögtönítélő bíróság 1946-ban kivégeztette, Kuehnelt-Leddihn szerint azonban a per koncepció volt.

⁵⁰³ Saját bevallása szerint ekkor még „arról ábrándozva, hogy a rothadt nyugati civilizációt egy szent spirituális kelet fogja elpusztítani”.

⁵⁰⁴ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 49.

⁵⁰⁵ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 50.

⁵⁰⁶ A „turáni társaságnál” 1929-ben vagy 1930-ban. (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 528.)

⁵⁰⁷ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 58.

⁵⁰⁸ A fiatal Kuehnelt-Leddihn magyar katolicizmuson belüli tevékenységéről lásd: Nyisztor Zoltán: *Vallomás magamról és kortársaimról*. München, Mikes Kelemen Kör, 1974. 117.

von Pozsonyi) és Aradi Zsolt, elindította a *Korunk Szava* című folyóiratot,⁵⁰⁹ amelyben karikatúrái is megjelentek (főként a nyárspolgárság kifigurázásával kapcsolatosan), majd a szerkesztőváltást követően *Új Kor* címmel alapítanak új folyóiratot.⁵¹⁰ Közelebbi kapcsolatba került a Batthyány családdal.⁵¹¹

1930-ban a *Magyarság* című laptól⁵¹² mint újságíró szeretne Magyarországról a Szovjetunióba menni, hogy tudósítson a szovjet helyzetről. Még első oroszországi utazása előtt ír egy regényt, amelynek címe *Die Anderen*⁵¹³ volt – a regény Tomislav Vitezovic álnéven jelent meg, „az első világháborút követő »rendezés« elleni keserű vádiratként”.⁵¹⁴

A Szovjetunióba tett utat követően Kuehnelt-Leddihn Grúzián és Törökországon keresztül tért vissza Magyarországra, ahol „a magyar sajtó valósággal ünnepelt” – fogalmaz.⁵¹⁵ Szélesebb – főként irodalmi – körökben ismert azonban csak 1933-ban lett: a nagyrészt a Szovjetunióban tett utazás tapasztalataiból táplálkozó *Jezsuiták, kispolgárok, bolsevikik* című regény egy bizonyos értelemben bestseller lett. A német mellett angol, amerikai, lengyel, olasz és magyar kiadás is megjelent (1936-ban megkapta a második legjobb antikommunista regény díját), az 1938-as *Anschluss* után pedig a Német Birodalomban a politikai katolicizmus propagandaműveként tiltják be.

⁵⁰⁹ A *Korunk Szava* katolikus társadalmi és kritikai folyóirat 1931 júniusa és 1938. december 15-e között jelent meg. A folyóiratot az 1931-ben XI. Piusz pápa által kiadott *Quadragesimo anno* kezdetű enciklikája ihlette, 1938-ban a német és magyar nemzetiszocializmus erősödő kritikája miatt a lapot betiltották.

⁵¹⁰ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 84.

⁵¹¹ „Európában töltött utolsó félévemben ismertem meg a Batthyány-családot. József, a fiatalabb fiú nagyon közeli barátom lett, és később az elsőszülöttem keresztapja.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 100.)

⁵¹² A lapot Milotay István és Pethő Sándor alapította. Felelős szerkesztője 1920–1934 között Milotay volt. A lap 1934-ben kettévált, és Milotay *Új Magyarság* címmel egy nemzetiszocialista eszmékhez közeledő lap kiadásába kezdett, azonban mindez nem mondható el az eredeti, legitimista Pethő által meghatározott irányvonatról.

⁵¹³ Ezek a bizonyos „mások” a közép- és kelet-európaiak Nyugat-Európa szemszögéből.

⁵¹⁴ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 61.

⁵¹⁵ „Budapestén már »hős« voltam: a *Magyarság* már az összes cikkemet megjelentette. Helyi hírességgé váltam, előadásokat tartottam az egyetemen, cikkeket írtam más témákról, és anyagilag meg voltam mentve.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 67.)

1935-től Bécsben teológiát tanult.⁵¹⁶ Mivel nem tudott megélni a regényírásból, és házasságra, családra vágyott, Tom F. Burns jezsuita atya ajánlatát elfogadva Bécsből újfent Angliába ment, hogy a Beaumont College-ben tanár legyen.⁵¹⁷ A londoni társasági életben széles kapcsolati hálót kiépítve vett részt, főként a régi angol katolikus családok képviselőivel és olyan jezsuitákkal érintkezve, mint Longinotto atya, Vincent Watson atya, D'Arcy atya, Herbert Thurston, a történész Brodrick atya, Robert Speaight, Bernard Wall (a *Colosseum* kiadója) vagy Barbara Lucas.⁵¹⁸ G. K. Chesterton éppen 1936-ban, nem sokkal azelőtt halt meg, hogy Kuehnelt-Leddihn Angliába érkezett volna. Később ismerte meg Christopher Dawsont és Graham Greene-t, és találkozik Evelyn Waugh-val is.

Ugyanebben az évben fejezte be disszertációját: „Elégé tudománytalan esszé volt, jegyzetek és igazi források nélkül, [...] regényes és szubjektív – írja –, azonban nagyra becsült barátomnak, Teleki Pál grófnak is tetszett – az egész fakultáson a legbefolyásosabb ember volt.”⁵¹⁹ A németül írt dolgozat címe: *Englands innere Krise (Anglia belső válsága)*, és tartalma Kuehnelt-Leddihn későbbi visszatekintése szerint profetikusnak bizonyult: „A hanyatlást nagy nyilvánvalósággal láttam, és az ország külpolitikáját szándékosan hagytam figyelmen kívül.”⁵²⁰

⁵¹⁶ „Mostantól többet laktam Bécsben, mint Budapesten, ahol még nem zártam le doktori tanulmányaimat, magyar barátaim (pl. Balla Borisz) Bécsben látogattak.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 88.)

⁵¹⁷ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 90.

⁵¹⁸ „A legtöbb barátom Angliában katolikus volt és a zárt katolikus osztályhoz tartozott.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 91.)

⁵¹⁹ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m.

⁵²⁰ Itt fogalmazta meg először az angolszász és a kontinentális világ közötti politikai-filozófiai és mentalitásbeli eltérésekről alkotott nézetét: „Az *Anglia belső krízise* az összeomlási folyamatot nagyjából-egészében az anglikanizmusig vezette vissza, egy olyan folyamathoz, amelyből minden lehetőség és irány fakadt – ezzel szemben működött egy kis katolikus kisebbség akkor, éppúgy, mint most, egy kis betonkockaként a mocsárban. [...] Ennek a fejlődésnek a fő oka egyrészt a magisztrátum hiánya volt (minden nem katolikusnál, például az ortodoxnál is ez a fő probléma – nincs senki, aki »pontot tegyen« a viták végére. [...] [M]ásrészt pedig az »anglo-skót« empirizmus [*sensorische Philosophie*], amely mindent, amit csak lehetséges, relativizálni próbált. A viselkedésbeli ideál akkor a kompromisszum lett, és aki nem volt hajlandó a kompromisszumokra, úgy tűntették fel, mint akinek valamiféle súlyos karakterhibája van. [...] Európa számomra az »abszolútok« gondolatának kemény gerincének tűnt. [...] Az angolok, úgy tűnik, nem értik meg, hogy vannak emberek, akik inkább visszautasítanának egy fél kenyert, ha az egészet nem kaphatják meg.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 93.)

1936 nyarán meghívás érkezett az amerikai Georgetown Egyetemről P. Vincent Watson atya részéről: a felkérés a jezsuita Edmund Walsh atya nemzetközi kapcsolatokkal foglalkozó tanszékének (School of Foreign Office) átvételére vonatkozott. Az utazás előtt Kuehnelt-Leddihn feleségül vette a svájci születésű Krisztinát, Goëss grófnőjét,⁵²¹ aki egész életére társa lett, és három gyermekének anyja. Az amerikai meghívás elfogadásával kezdődött Kuehnelt-Leddihn pályafutásának Anglia és Magyarország utáni legfontosabb szakasza, amely körülbelül tízéves amerikai tartózkodást jelentett. Mindezt egy spanyolországi tartózkodás szakította meg, ahol első kézből tapasztalta meg a modern, gépesített háború poklát. Spanyolországban újságíróként tevékenykedett az ország nacionalista erők által ellenőrzött részén, közvetlen életveszélybe kerülve a fronton.⁵²² Francóval a Franco-rendszer központosítási és etatista törekvéseivel kapcsolatos fenntartásai ellenére is szimpatizált,⁵²³ miközben egy kikötőben horgonyzó német hajón alkalma nyílt leadni a szavazatát az *Anschluss* kapcsán: „Igenre szavaztam, megváltoztattam azonban a kérdést, amely így azt jelentette, hogy Németországot szeretném-e Ausztriához csatolni.”⁵²⁴

Amerikába visszatérve a Georgetown Egyetemen kapott katedra (1937–1938) után a St. Peter's College Történelem és Szociológia Tanszékének vezetőjévé nevezték ki. A Fordham Egyetemen 1942–1943-ban japánt oktatott, közben megírta a *The Menace of the Herd* című munkáját; majd öt évig (1943–1947) a philadelphiai Chestnut Hill College-en dolgozott, ahol megírta fő művét, a *Liberty*

⁵²¹ Teljes nevén: Marie Christiane Wilhelmine Aloysia Gabriele Goëss, Freiin zu Karlsberg és Moosburg grófnője.

⁵²² Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 123.

⁵²³ Kuehnelt-Leddihn megemlíti, hogy Franco tábornok „bátor szívű katona volt”, már *caudilólóként* naponta járt misére, és komoly műveltségi igényekkel rendelkezett. (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 543.) Egy William F. Buckleynek írt levelében Kuehnelt-Leddihn a következőképpen fogalmazott: „Franco köztársaságpartí maradt, de mindig hazafi volt, és buzgó katolikus. Hazafiként realizálta, hogy a katonai diktatúrának Spanyolországban nincs kontinuitása, és hogy mint hazafi vissza kell hoznia a monarchiát, azonban nem Alfonsóval vagy a fiával, akit ostoba tökfeknek tartott. Megkereste Otto főherceget – végül is Spanyolország dicsősége Habsburg volt, és nem Bourbon –, aki mint keresztény úriember nem fogadhatta el az ajánlatot. (Elmondta nekem jó okait.) Csak utolsó lehetőségként választotta Franco Alfonso unokáját a jelenlegi királynak.” (Levél William F. Buckleynek, 1994. nov. 25. Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Erik Kühnelt-Leddihn, Kassette 53, „Privatkorrespondenzen”, Buckley, William F.)

⁵²⁴ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 124.

or *Equality*.⁵²⁵ Amerikában New York-i értelmiségi körökben mozgott, megismerkedett a Wilson 14 pontját megfogalmazó Walter Lipmannel,⁵²⁶ Filkenstein rabbival, a zsidó teológiai szeminárium vezetőjével, Eugen Lyonsszal,⁵²⁷ valamint Franz Werfel katolikusbarát zsidó íróval. Quebecben jó barátságot köt Kolnai Auréllal, a híres magyarországi születésű, zsidó származású társadalomtudóssal, akivel – legalábbis Kuehnelt-Leddihn állítása szerint – kölcsönösen hatást gyakoroltak egymásra.⁵²⁸ A releváns amerikai tudósszemélyiségek közül megismerkedik a vitriolos tollú libertáriussal, Albert Jay Nockkal, a Gothic Revival mozgalmat elindító építésszel és az *End of Democracy* írójával, Ralph Adams Crammál és Joseph Schumpeterrel.⁵²⁹ Az író Graham Greene-nel először Washingtonban találkoztak, és még Salvador Dalíval is sikerült összehoznia egy találkozót.⁵³⁰

A II. világháború után visszatért Ausztriába, és haláláig a tiroli Lansban lakott. A Tirolba költözést elsősorban az innsbrucki teológiai fakultás vonzása motiválta, amely akkoriban az *orbis catholicus*on egyfajta vezető szerepet játszott (főként a két Rahner testvér, Peter Gaechter, Jungmann atya, Pater Hofbauer tevékenysége miatt).⁵³¹ Itt élt életének hátralévő részében. 1948-ban Rómában, XII. Pius pápánál tett látogatást – írt egy 12 oldalas memorandumot, amely a katolicizmus felé hajló epizkopális püspökök problémájával foglalkozott.

Hat évvel azt követően, hogy elhagyta az Egyesült Államokat, a formálódó amerikai „neokonzervatív” mozgalom kezdi őt felfedezni: *magnum opusa*, a *Liberty or Equality* először 1952-ben jelent meg angol nyelven, és ez irányítja rá William Kendall tanítványa, az ifjabb William F. Buckley figyelmét. Buckley néhány évvel később megalapítja a befolyásos, az amerikai konzervatív irányzatok összefogására összpontosító *National Review*-t, amely a későbbiekben jelentős mértékben előmozdítja Kuehnelt-Leddihn karrierjét és hatását

⁵²⁵ John Lukacs szerint: „[A]mely, még mindig a legfontosabb könyve: teljes politikai filozófiájának *summa theologicája*.” (Lukacs [2000]: i. m.)

⁵²⁶ „Egy zsidó jobboldali volt, aki Wilson 14 pontját szerezte és katolizált volna, ha nem lett volna egy elvált katolikus a felesége.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 130.)

⁵²⁷ „Sok izraelita számára az »új vezér« volt, és végül konzervatív lett, a *National Review*nek írt, és azt mondta nekem: »Valójában körülmetélt keresztény vagyok.«” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 133.) Kuehnelt-Leddihn számára Lyons az *anima naturaliter christiana* egy kiváló példája.

⁵²⁸ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 155.

⁵²⁹ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 158.

⁵³⁰ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 143.

⁵³¹ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 180.

az Egyesült Államokban.⁵³² Kuehnelt-Leddihn ekkor egy olyan szellemi körhöz kezdett kapcsolódni, amelyet a *Modern Age* és a *National Review* folyóiratok neve fémjelez, olyan szerzőkkel, mint Richard M. Weaver, Peter Viereck, Eric Voegelin, Leo Strauss vagy Russel Kirk.⁵³³ Ahogyan Egedy Gergely látja az amerikai konzervativizmusról írott átfogó művében, ebben a közegben ment végbe a tradicionalista (vagy érték-) konzervativizmus reneszánsza: a „szekuláris fundamentalizmussá” váló modernitással való szembefordulást választották.⁵³⁴ Kuehnelt-Leddihn sűrűn megjelenő cikkei több mint harminc éven át folytatódtak a *National Review*-ban. Több államban előadókörutakat is tartott minden évben három hónapon át, elsősorban különböző konzervatív csoportok számára.

1957-től az éves egyesült államokbeli előadókörutakat világ körüli utakkal cserélte fel, ekkor gyakorlatilag valóban bejárta az egész világot Tűzföldtől Indián át Dél-Afrikáig.⁵³⁵ Élete második felének talán legfontosabb eseménye a Mont Pelerin Társasággal kapcsolatos tevékenysége, a gazdasági érdeklődés megélénkülése és egy a kapitalizmus értékelésével kapcsolatos szellemi irányváltás (a Wilhelm Röpkével, Alexander Rüstow-val, kisebb mértékben pedig Friedrich Hayekkel és Ludwig von Mises-sel kötött barátságok).⁵³⁶ Vezetése alatt történt meg a *Portland Declaration*, egy ideológiai manifesztum létrehozása, célja mintegy a kommunista kiáltvány jobboldali ellenképének megfogalmazása volt 1982-ben.⁵³⁷

Egészen a halálát megelőző hetekig dolgozott.

⁵³² „1955 azért volt jelentős számomra, mert európai közreműködője lettem a *National Review*-nak, a vezető amerikai »konzervatív« hetilapnak.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 212.)

⁵³³ „A kis konzervatív körökben Amerikában ismertté váltam – az utóbbiak egyik olvasója, William F. Buckley Jr., a *National Review* alapítója, és egy másik, Edwin J. Feulner, a Heritage Foundation alapítója, aki a konzervatív mozgalom ideológiai *think tank*jéhez tartozott.” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 213.)

⁵³⁴ Egedy (2014): i. m. 473–499.

⁵³⁵ Kuehnelt-Leddihn (2000a): i. m. 199.

⁵³⁶ „Habár Hayeket nem tudtam megtéríteni, de hozzájárultam ahhoz, hogy a hitnek a szabadságért vívott küzdelmében egy megkülönböztetett értelmet [*profilierten Sinn*] adjon – lásd utolsó művét: *The Fatal Conceit, the Errors of Socialism* (Routledge, London, 1988).” (Kuehnelt-Leddihn [2000a]: i. m. 282.)

⁵³⁷ A *Portland Declaration*, a Kuehnelt-Leddihn által megfogalmazott 26 pontot lásd angolul a The Philadelphia Society honlapján. (Erik von Kuehnelt-Leddihn: *The Portland Declaration. The Principles of The Portland Declaration.*) Philadelphia, The Philadelphia Society, é. n.

„1999. május 26-án halt meg Lans bei Innsbruckban, Néri Szent Fülöp ünnepén, akinek kegyes csínytevései nem voltak idegenek számára. Egy kanadai előadókörutat követően hazatérve, ez a nagyon idős ember életének utolsó napjait életéről való számadásának korrektúrázásával töltötte.”⁵³⁸

⁵³⁸ Winckler (2000): i. m.

Vákát

Felhasznált irodalom

Könyvek

- Andrews, Cory: Acton Institute. In Jeffrey O. Nelson – Bruce Frohnen – Jeremy Beer (szerk.): *American Conservatism: An Encyclopedia*. Wilmington, ISI Books, 2006.
- Aquinói Szent Tamás: *A fejedelmek kormányzásáról*. Ford. Tudós-Takács János. Mária-besnyő–Gödöllő, Attraktor, 2016.
- Arendt, Hannah: *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Budapest, Európa, 1991.
- Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert et al. Budapest, Európa, 1992.
- Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Gondolat, 1994.
- Aron, Raymond: *Demokrácia és totalitarizmus*. Ford. Kende Péter. Budapest, L'Harmattan, 2005.
- Bangha Béla: *Világnézeti válaszok*. Budapest, Pázmány Péter Irodalmi Társaság, 1940.
- Békés Márton: *Az amerikai neokonzervatizmus a kezdetektől 2008-ig*. Doktori disszertáció. Budapest, ELTE BTK Történettudományi Doktori Iskola, 2011. Online: <http://doktori.btk.elte.hu/hist/bekesmarton/diss.pdf>
- Belloc, Hilaire: *The Servile State*. H. n., Magna Nix, 2014.
- Benoist, Alain de: *Kommunizmus és nácizmus. Gondolatok a XX. századi totalitarizmusokról*. Ford. Gazdag István. Budapest, Europa Authentica, 2000.
- Bergyajev, Nyikolaj: *A történelem értelme*. Ford. Szűcs Olga. Budapest, Aula, 1994.
- Bergyajev, Nyikolaj: *Az ember rabságáról és szabadságáról*. Ford. Patkós Éva. Budapest, Európa, 1997.
- Biblia – *Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*. Budapest, Szent István Társulat, 2018.
- Bibó István: *Az európai társadalomfejlődés értelme*. In Bibó István: *Válogatott tanulmányok*. 3. kötet, 1971–1979. Budapest, Magvető, 1986.
- Bloch, March: *Gyógyító királyok*. Ford. Haas Lídia. Budapest, Osiris, 2005.
- Bodin, Jean: *Az államról*. Ford. Csűrös Klára – Máté Györgyi. Budapest, Gondolat, 1988.
- Bossuet, Jean-Jaques: *Politics Drawn From the Very Words of the Holy Scripture*. Ford. Patrick Riley. Madison, University of Wisconsin, 1990.
- Bracher, Karl Dietrich: *Die Auflösung der Weimarer Republik. Eine Studie zum Problem des Machtverfalls in der Demokratie*. Stuttgart, Ring, 1955.
- Burke, Edmund: *Töprengések a francia forradalomról*. Ford. Kontler László. Budapest, Atlantisz, 1990.

- Canning, Joseph: *A középkori politikai gondolkodás története 300–1450*. Ford. Nemer-kényi Előd. Budapest, Osiris, 2002.
- Chesterton, Gilbert Keith: *What's Wrong With the World?* Lipcse, Tauchnitz Edition, 1910.
- Clarke, Nicholas-Goodrick: *A náciizmus okkult gyökerei*. Ford. Vinczvári László. Budapest, Nemzetek Európája, 2003.
- Constant, Benjamin: *A régiek és a modernnek szabadsága*. Ford. Réz Pál et al. Budapest, Atlantisz, 1997.
- Coulombe, Charles A.: *Monarchy FAQ*. Archived Articles by Charles Coulombe. É. n. Online: www.angelfire.com/in3/theodore/opinion/articles/coulombe/monfaq.html
- Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Oswald Spengler élete és filozófiája*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2009.
- Dahl, Robert A.: *A pluralista demokrácia*. Ford. Seres István. Budapest, Osiris, 1996.
- Dante Alighieri: *Az egyeduralom*. Ford. Sallay Géza. Budapest, Kossuth, 1993.
- Deane, Herbert: *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York, Columbia University, 1963.
- Dunn, John: *Western Political Theory in the Face of the Future*. Cambridge, Cambridge University, 1993.
- Dunn, John (szerk.): *A demokrácia. Befejezetlen utazás Kr. e. 508 – Kr. u. 1993*. Ford. Hidas Zoltán et al. Budapest, Akadémiai, 1995.
- Egedy Gergely: *Brit konzervatív gondolkodás és politika*. Budapest, Századvég, 2005.
- Egedy Gergely: *Konzervatív gondolkodás és politika az Egyesült Államokban*. Budapest, Századvég, 2014.
- Egedy Gergely: Rendtudomány és a politika új tudománya. Voegelin olvasata. In Balogh László Levente – Nagy Levente (szerk.): *Konzervatív reflexiók. Reflexiók a konzervativizmusra*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2015. 11–32.
- Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza*. Ford. Pásztor Péter. Budapest, Európa, 2006.
- Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra*. I–II. Budapest, Magyar Helikon, 1981.
- Evola, Julius: *Lázadás a modern világ ellen*. Ford. Szongott Rudolf. Budapest–Nyíregyháza, Kötet, 1997.
- Evola, Julius: *Fasizmus és Harmadik Birodalom*. Ford. Jeszenszky Ferenc – Molnár András. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2014.
- Fukuyama, Francis: *A történelem vége és az utolsó ember*. Ford. Somogyi Pál László et al. Budapest, Európa, 2014.
- Furlong, Paul: *Social and Political Thought of Julius Evola*. London – New York, Routledge, 2011.

- Gilson, Étienne: *A középkori filozófia szelleme*. Ford. Turgonyi Zoltán. Martonvásár, Paulus Hungarus, 2000.
- Gilson, Étienne: *Isten és a filozófia*. Ford. Szegedi János. Budapest, Kairosz, 2004.
- Gray, John: *Liberalizmus*. Ford. Nagy László Ábel. Pécs, Tanulmány, 1996.
- Gray, John: *The Two Faces of Liberalism*. New York, The New Press, 2002.
- Grigsby, Ellen: *Analyzing Politics: An Introduction to Political Science*. Albuquerque, University of New Mexico – Cengage Learning, 2011.
- Gurian, Waldemar: *Der Bolschewismus als Weltgefahr*. Luzern, Vita Nova, 1935.
- Hayek, Friedrich A.: *Út a szolgasághoz*. Ford. Mezei György István. Budapest, Közgazdasági és Jogi, 1991.
- Hayek, Friedrich A.: *Miért nem vagyok konzervatív?* In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II*. Ford. Balogh Katalin et al. Budapest, Atlantisz, 1993.
- Hitler, Adolf: *Harcom*. Hódmezővásárhely, Interseas Editions, 1996.
- Hitler, Adolf: *Asztali beszélgetések 1941–1944*. Ford. Barabás Miklós. Budapest, Ármádia, 1999.
- Holzner, Johann – Christine Riccabona: *Der Löwe von Lans*. Erik Maria Ritter von Kuehnelt-Leddihn. In *Kulturraum Tirol. Literatur-Sprache-Medien*. Innsbruck, Innsbruck University Press, 2009. 121–135.
- Honsberger, Laura: *A Difference of Degrees. Ernst Jünger, the National Socialists, and a New Europe*. PhD-disszertáció. Boston, Boston College, 2006. Online: <https://dlib.bc.edu/islandora/object/bc-ir:102328/datastream/PDF/view>
- Hooker, Richard: *Az egyházpolitika törvényei*. In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus 1593–1872*. Budapest, Osiris, 2000. 11–33.
- Hoppe, Hans-Hermann: *Demokrácia, a bukott bálvány*. Ford. Váradi István. Budapest, Ad Librum, 2010.
- Hume, David: *David Hume összes esszéi*. I–II. Ford. Takács Péter. Budapest, Atlantisz, 1994.
- Jouvenel, Bertand de: *On Power, Its Nature and the History of Its Growth*. New York, Viking, 1949.
- Jünger, Ernst: *Siebzig verweht II. Tagebücher 1971–1980*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- Karácsony András: *A konzervatív forradalom utópiája a két világháború közötti Németországban*. In Karácsony András: *Mozaikok*. Budapest, Attraktor, 2014.
- Kenyon, John: *Revolution Principles*. Cambridge, Cambridge University, 1977.
- Kershaw, Ian: *Hitler 1889–1936: Hubris*. London, Penguin, 2001.
- Kirk, Russell: *Prospects for Conservatives*. Chicago, Regnery, 1956.

- Klee, Ernst: *Das Kulturlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945*. Frankfurt am Main, S. Fischer, 2007.
- Kontler László: *Az állam rejtelvei*. Budapest, Atlantis, 1997.
- Körösényi András: *Vezér és demokrácia*. Budapest, L'Harmattan, 2005.
- Krolak, Steven: Der Weg zum Neuen Reich. Die politischen Vorstellungen von Claus Stauffenberg. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des deutschen Widerstandes. In Jürgen Schmädke: *Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler*. München, Piper, 1986. 546–559.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Jezsuiták, nyárspolgárok, bolsevikik*. Ford. Früchtl Ede. Budapest, Pázmány Péter Irodalmi Társaság, 1933.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von (Francis Stuart Campbell): *The Menace of the Herd*. Milwaukee, The Bruce Publishing Co., 1943b.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Liberty or Equality. The Challenge of Our Time*. Caldwell, The Caxton Printers, 1952.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *The Timeless Christian*. Chicago, Franciscan Herald, 1969.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Leftism. From de Sade and Marx to Hitler and Marcuse*. New York, Arlington House Publishers, 1974a.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Die recht gestellten Weichen – Irrwege, Abwege, Auswege*. Wien, Karolinger, 1989.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Leftism Revisited. From de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot*. Washington D. C., Regnery-Gateway, 1990.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Von Sarajevo nach Sarajevo. Österreich 1918–1996*. Wien, Karolinger, 1996.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Weltweite Kirche – Begegnungen und Erfahrungen in 6 Kontinenten 1909–2000*. Stein am Rhein, Christiana, 2000a.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Konservative Weltsicht als Chance – Entlarvung von Mythen und Klischees*. Aachen, MM, 2010.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *Die falsch gestellten Weichen: Der rote Faden 1789–1984*. Graz, Ares, 2019.
- Lánczi András: *Modernség és válság*. Budapest, Pallas–Attraktor, 1999.
- Lánczi András: *A XX. század politikai filozófiája*. Budapest, Helikon, 2007.
- Le Bon, Gustave: *A tömegek lélektana*. Miskolc, Hermit, 2004.
- Locke, John: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Ford. Endreffy László. Budapest, Gondolat, 1986.
- Lovejoy, Arthur: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Kalifornia, Harper Torchbooks, 1960.

- Lukacs, John: *Az európai világháború 1939–1941*. Ford. Magyarits Tamás – Mészáros Klára. Budapest, Európa, 1995.
- Lukacs, John: *Egy eredendő bűnös vallomása*. Budapest, Európa, 2001.
- Lukacs, John: *Demokrácia és populizmus*. Ford. Komáromy Rudolf. Budapest, Európa, 2008.
- Mattias Schöning: Der Anarch und die Anarchisten Ernst Jüngers „Eumeswil”: Eine metapolitische Typologie der Staatsteineie aus dem Jahr ’77. In Norman Ächtler (szerk.): *Ikonographie des Terrors? Formen ästhetischer Erinnerung an den Terrorismus in der Bundesrepublik 1978–2008*. Heidelberg, Winter, 2010.
- Megadja Gábor: Szabadság vagy demokrácia? Erik von Kühnelt-Leddihn és Amerika. A baloldali gondolkodás bírálata. In Megadja Gábor: *Az utópia hegemoniája*. Budapest, NKE Szolgáltató Kft., 2014. 23–59.
- Michelle, Lynette – Charles Melville: „Every Inch a King”. Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds. In Lynette Michelle – Charles Melville (szerk.): *Every Inch a King. Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*. Brill, Boston, 2012. 1–23.
- Michels, Robert: *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. Kitchener, Batoche Books, 2001.
- Miller, David (szerk.): *Politikai filozófiák enciklopédiája*. Budapest, Kossuth, 2003.
- Mises, Ludwig: *Planned Chaos*. Auburn, Ludwig von Mises Institute, 2009.
- Mohler, Armin – Karlheinz Weißmann: *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*. Graz, Ares, 2006.
- Molnár Tamás: *A hatalom két arca*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Európa, 1992.
- Molnár Tamás: *Utópia – az örök eretnekség*. Ford. Boros Attila. Budapest, Szent István Társulat, 1992.
- Molnár Tamás: *A gondolkodás archetípusai*. Ford. Kádár András. Budapest, Kairosz, 2001a.
- Molnár Tamás: *A pogány kísértés*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Kairosz, 2001b.
- Molnár Tamás: *Az ellenforradalom*. Budapest, Kairosz, 2005.
- Molnár Tamás: *Keresztény humanizmus*. Budapest, Kairosz, 2007.
- Molnár Tamás: *A modern-kór. Tünetek és ellenszerek. Öt beszélgetés Jean Renaud-val*. Budapest, Kairosz, 2008.
- Muller, Jerry Z.: *The Other God that Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*. Princeton, Princeton University, 1987.
- Mussolini, Benito: *A fasiszmus doktrínája*. Budapest, Gede Testvérek Bt., 2000.
- Nolte, Ernst: *A fasiszmus korszaka*. Ford. Tallai Gábor. Martonvásár, Kairosz, 2003.
- Nyirkos Tamás: *Az ötféjű sas*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2015.

- Nyirkos Tamás: *Politikai teológiák*. Budapest, Typotex, 2018a.
- Nyirkos Tamás: *The Tyranny of Majority*. New York, Routledge, 2018b.
- Nyisztor Zoltán: *Vallomás magamról és kortársaimról*. München, Mikes Kelemen Kör, 1974.
- Oakeshott, Michael: *Politikai racionalizmus*. Ford. Kállai Tibor – Szentmiklósi Tamás. Budapest, Új Mandátum, 2001.
- Ortega y Gasset, José: *A tömegek lázadása*. Budapest, Helikon, 2019.
- Otto, Rudolf: *A szent*. Ford. Bendl Júlia. Budapest, Osiris, 2001.
- Pangle, Thomas L. – Nathan Tarcov: Epilogue. In Leo Strauss – Joseph Cropsey (szerk.): *History of Political Philosophy*. Chicago, University of Chicago, 1987. 907–934.
- Pareto, Vilfredo: The Circulation of Elites. In Talcott Parsons – Edward Shills – Kaspar D. Naegele – Jesse R. Pitts (szerk.): *Theories of Society; Foundations of Modern Sociological Theory*. New York, The Free Press of Glencoe, 1961. 551–558.
- Pincus, Steve: *1688: The First Modern Revolution*. London, Yale University Press, 2009.
- Platón: *Az állam*. Ford. Jánosz István. Szeged, Lazi Bt., 2001.
- Platón: *Törvények*. Ford. Bolonyai Gábor et al. Budapest, Atlantisz, 2008.
- Poncins, Leon de: *Les forces secrètes de la révolution*. Paris, Édition Bossard, 1928.
- Quinton, Anthony: *A tökéletlenség politikája*. Pécs, Tanulmány, 1995.
- Radó Bálint: *(VI.) I. Jakab király politikai teológiája*. Pécs, Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola – Pécsi Egyháztörténeti Intézet, 2005.
- Rauschnig, Hermann: *Masken und Metamorphosen des Nihilismus*. Frankfurt, Humboldt, 1954.
- Rausching, Hermann: *Hitler bizalmasa voltam*. Ford. Laczkó Géza. Budapest, Zrínyi Katonai, 1970.
- Rawls, John: *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokavay Zsolt. Budapest, Osiris, 1997.
- Salisbury, John of: *Policraticus*. Ford. Somfai Anna. Budapest, Atlantisz, 1999.
- Sartori, Giovanni: *Demokrácia*. Budapest, Osiris, 1999.
- Schmemmann, Alexander: *A világ életéért*. Ford. Buji Ferenc. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz, 2001.
- Schofield, Malcolm: Approaching the Republic. In Christopher Rowe – Malcolm Schofield (szerk.): *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. 190–232.
- Schöning, Mattias: Der Anarch und die Anarchisten Ernst Jüngers "Eumeswil": Eine metapolitische Typologie der Staatsteineie aus dem Jahr '77. In Norman Ächtler (szerk.): *Ikonographie des Terrors? Formen ästhetischer Erinnerung an den Terrorismus in der Bundesrepublik 1978–2008*. Heidelberg, Winter, 2010.
- Scruton, Roger: *England: An Elegy*. London, Chatto and Windus, 2000.

- Spengler, Oswald: *A Nyugat alkonya*. Ford. Juhász Anikó – Csejtei Dezső. Budapest, Európa, 1995.
- Stephen, James Fitzjames: *Szabadság, egyenlőség, testvériség*. Saját fordítás. Budapest, Századvég, 2019.
- Strachey, John: *Contemporary Capitalism*. New York, Random House, 1956.
- Strauss, Leo: *Natural Right and History*. Chicago, University of Chicago, 1953.
- Strauss, Leo: *The City and the Man*. Chicago, University of Chicago, 1964a.
- Strauss, Leo: The Crisis of Our Time. In Howard Spaeth (szerk.): *The Predicament of Modern Politics*. Detroit, University of Detroit Press, 1964b. 41–54.
- Strauss, Leo – Alexandre Kojève: *On Tyranny*. Chicago, University of Chicago, 1961.
- Sturzo, Luigi: *Über italienischen Faschismus und Totalitarismus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Szécsényi Endre: *Társiasság és tekintély: esztétikai politika a 18. századi Angliában*. Budapest, Osiris, 2002.
- Szőnyi György Endre: *Keresztény mágia és okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben*. Szeged, JatePress, 1998.
- Szent Ágoston: *Vallomások*. Ford. Városi István. Budapest, Gondolat, 1987.
- Talmon, Jacob: *The Origins of Totalitarian Democracy*. London, Mercury Books, 1952.
- The Mont Pelerin Society*. 2015. Online: http://990s.foundationcenter.org/990_pdf_archive/566/566063090/566063090_201603_990.pdf
- Tocqueville, Alexis de: *De la démocratie en Amérique*. Bruxelles, Société Belge de Librairie, 1837.
- Tocqueville, Alexis de: *Az amerikai demokrácia*. Ford. Ádám Péter et al. Budapest, Európa, 1993.
- Tocqueville, Alexis de: *A régi rend és a forradalom*. Ford. Hahner Péter. Budapest, Atlantisz, 1994.
- Van den Bruck, Moeller: *Das dritte Reich*. Berlin, Der Ring, 1923.
- Voegelin, Eric: *Order and History*. Baton Rouge, Louisiana State University, 1952.
- Voegelin, Eric: *Új politikatudomány*. Ford. Dippold Ádám. Budapest, Nemzeti Közszolgálati Egyetem – Molnár Tamás Kutatóközpont, 2014.
- Weber, Max: A tudomány mint hivatás. In Max Weber: *Tanulmányok*. Ford. Józsa Péter et al. Budapest, Osiris, 1998. 127–155.
- Weber, Max: *Politikai szociológia*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Helikon, 2009.
- Weißmann, Karlheinz: *Edgar J. Jung: zur politischen Biographie eines konservativen Revolutionärs*. Berlin, Förderstiftung Konservative Bildung und Forschung, 2015.

Cikkek, folyóiratok

- Baltzersen, Jørn K.: If You Can't Fight on Horseback, Continue on Foot. *Farmann – LewRockwell.com*, 2007. május 24. Online: www.lewrockwell.com/2007/05/jrn-k-baltzersen/an-interview-with-the-kaiser/
- Bhambhri, Chandra Prakash: Erik von Kuehnelt-Leddihn. Leftism from de Sade and Marx to Hitler and Marcuse. *International Studies*, 14. (1975), 1. 153–154.
- Buckley, William F.: Erik Ritter von Kuehnelt-Leddihn (1909–2000). *Religion & Liberty*, 9. (2000), 5. 3. Online: www.acton.org/pub/religion-liberty/volume-9-number-5/erik-ritter-von-Kuehnelt-Leddihn
- Campbell, William F.: Erik Ritter von Kuehnelt-Leddihn: A Remembrance. *First Principles*, 2008. szeptember. Online: <https://phillysoc.org/tribute-by-william-f-buckley-to-erik-ritter-von-Kuehnelt-Leddihn/>
- Csejtei Dezső – Juhász Anikó: Martin Heidegger gondolkodása, mint egy lehetséges tájfilozófia alapja. *Magyar Filozófiai Szemle*, 56. (2012), 3. 82–112.
- Egedy Gergely: „A józan ész konzervativizmusa.” Gilbert Keith Chesterton. *Vigilia*, 69. (2004), 6. 424–430.
- Egedy Gergely: Konzervativizmus jobboldaliság nélkül? Az MDF esete a konzervativizmussal. *Kommentár*, (2007), 6. 109–116.
- Eliot, Thomas Stearns: Egy keresztény társadalom eszméje. Saját fordítás. In Pánczél Hegedűs János (szerk.): *Miles Christi Évkönyv MMXII*. Gyomaendrőd, Templárius Alapítvány, 2012. 367–393.
- G. Fodor Gábor: A platonista és a szkeptikus konzervativizmus: Voegelin és Kolnai. Gondolati vázlat. *Századvég*, 16. (2011), 59. 157–194.
- Hakl, Hans Thomas: Julius Evola und die deutsche Konservative Revolution. *Criticon*, (1998), április–június. 16–32.
- Hayek, Friedrich A.: Democracy in Europe. *The Freeman: Ideas on Liberty*, (1952), október. 66.
- Karácsony András: A konzervatív forradalom utópiája a két háború közötti Németországban. *Századvég*, 10. (2005), 35. 69–104.
- Kolnai, Aurel: The Fruit of Ideas. Dr von Kuehnelt-Leddihn's Analysis. *The Tablet*, 1952. május 17. 397.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: *The Portland Declaration. (The Principles of the Portland Declaration.)* Philadelphia, The Philadelphia Society, é. n. Online: <https://phillysoc.org/collections/tributes/tributes-to-erik-ritter-von-Kuehnelt-Leddihn/the-portland-declaration/>

- Kuehnelt-Leddihn, Erik von (Francis Stuart Campbell): Credo of a Reactionary. *The American Mercury*, 57. (1943a), 235. 86–87.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von (Francis S. Campbell): An Anti-Nazi Allegory. *The American Mercury*, 59. (1944), július. 79–81.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: American Conservatives: An Appraisal. *National Review*, 12. (1962), 167.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: The Roots of Leftism in Christendom. *The Freeman: Ideas on Liberty*, (1968), 2. 89–100.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Free Enterprise and the Russians. *The Freeman: Ideas on Liberty*, 22. (1972), 8. 461–471.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: The Roots of „Anticapitalism“. *The Freeman: Ideas on Liberty*, 22. (1972), 11. 657–666.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Portrait of an Evil Man. *The Freeman: Ideas on Liberty*, 23. (1973a), 9. 525–533.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Der anti-ideologismus. *Criticon*, (1973b), 17. 120–124.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Scita et Scienda: The Dwarfing of Modern Man. *Imprimis*, 3. (1974), 10. Online: <https://imprimis.hillsdale.edu/scita-et-scienda-the-dwarfing-of-modern-man-october-1943a>.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Utopias and Ideologies: Another Chapter in the Conservative Demonology. *Modern Age*, 21. (1977), 3. 263–275.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Gibt es eine christliche Demokratie? *Die Zeitbühne*, (1978), 8. 37–43.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Amerika–Europa: Das große Mißverständnis. *Zeitbühne*, 10. (1979), 25–30.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Europa in Amerikanischer Sicht. *Criticon*, (1983), 75. 31–43.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: The Problems of a Successful American Foreign Policy. *Imprimis*, 14. (1985), 11. Online: <https://imprimis.hillsdale.edu/the-problems-of-a-successful-american-foreign-policy>
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Nation und Reich. *Criticon*, (1987), 103. 215–218.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Democracy's Road to Tyranny. *The Freeman: Ideas on Liberty*, 38. (1988), 5. 174–178.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Liberalism in America. *The Intercollegiate Review*, 33. (1997), 1. 44–50.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: Monarchy and War. *Journal of Libertarian Studies*, 15. (2000b), 1. 1–41.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik von: A valódi liberalizmus, szabadság vagy egyenlőség: a jelen kihívása. A neotomizmus és az autoritás problémája. In Pánczél Hegedűs János

- (szerk.): *Miles Christi Évkönyv MMXIII*. Gyomaendrőd, Templárius Alapítvány, 2013. 83–141.
- Kustár György: Szerethető-e a történeti Jézus? Rudolf Bultmann történelem- és szerezteértelmezése. *Református Szemle*, 109. (2016), 2. 127–159.
- Lánczi András: Filozófia a demokrácia árnyékában. *Kommentár*, (2014), 1. Online: http://kommentar.info.hu/iras/2014_1/filozofia_a_demokracia_arnyekaban
- Lukacs, John: Erik von Kuehnelt-Leddihn: A Memoir. *The Intercollegiate Review*, (2000), ősz. 34–36.
- McGurn, Barrett: Leftism: from Sade and Marx to Hitler and Marcuse, by Eric Maria von Kuehnelt-Leddihn. *National Catholic News Service*, 1975. augusztus 4. 1–2.
- Molnár Attila Károly: „Sikerükben meglették büntetésüket.” *Magyar Szemle*, 4. (1995), 9. 904–928.
- Molnár Attila Károly: Az amerikai konzervatívok és Molnár Tamás. 1. rész. *Magyar Szemle*, 25. (2016), 11–12. 23–30.
- Molnár Tamás: Politikai és irodalmi fasizmus: egy konzervatív nézőpont. In Pánczél Hegedűs János (szerk.): *Miles Christi Évkönyv MMXIV*. Saját fordítás. Gyomaendrőd, Templárius Alapítvány, 2014. 105–127.
- Oblinger, Georg Alois: Ein „katolischer, rechstradikaler Liberaler”. Zum 100. Geburtstag von Erik von Kuehnelt-Leddihn. *Sezession*, (2009), június.
- Pap Milán: A tömeg mint politikai képtelenség. (Megadja Gábor könyvéről.) *Kommentár*, (2014), 1–2. 164.
- Peschka Vilmos: Hayek contra Kelsen. *Állam- és Jogtudomány*, 27. (1984), 2. 183–207.
- Riedl, Matthias: A modernség mint az eszkaton immanentizációja. Eric Voegelin gnoszticizmus tételének kritikái újraértékelése. *Századvég*, 59. (2011), 1. 77–102.
- Samson, Steven Alan – William F. Rickenbacker: Yes, but... *Modern Age*, 34. (1992), 3. 241–248.
- Winckler, Von Jutta (Theo Hoffmann): Der Letzte von gestern. Für Kuehnelt-Leddihn führten alle Wege nach Rom. *Junge Freiheit*, (2000), október. Online: <https://jfarchiv.de/archiv00/430yy46.htm>

Online tartalmak

- About the Acton Institute*. 2010. Online: <https://web.archive.org/web/20101024125730/www.acton.org/index/about>
- Sezession: Konzept*. É. n. Online: <https://sezession.de/konzept>
- What is the Mises Institute?* É. n. Online: <https://mises.org/about-mises/what-is-the-mises-institute>

Levéltári dokumentumok

- Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Erik Kühnelt-Leddihn, Kasette 15: *Rechts, wo das Herz schlägt: Beiträge zur dritten Aufklärung; ein Panoptikum für garantiert „unmoderne“ Menschen*. 2 Typoskripte mit Korr., je 210, 47 Bl. (2 Mappen). Online: www.uibk.ac.at/brenner-archiv/archiv/kuehnelt.html
- Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Erik Kühnelt-Leddihn, Kasette 14. *Minotaur or an intelligent American's guide to the European labyrinth*. 2 Typoskripte mit Korr., Hauptband 556 Bl., Notes 184 Bl. (2 Mappen).
- Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Erik Kühnelt-Leddihn, Kasette 20. *Three Essays: Leftism – Judaism – Catholicism, Typoskript, Gebunden, 304 Bl.*
- Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Erik Kühnelt-Leddihn, „Privatkorrespondenzen“ Kasette 40, Kirk, Russell (Annette), 46 Stück, 1954–1994.
- Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Erik Kühnelt-Leddihn, „Privatkorrespondenzen“ Kasette 53, Buckley, William F.
- Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Erik Kühnelt-Leddihn, Kasette 53, „Privatkorrespondenzen“, Buckley, William F.
- Forschungsinstitut Brenner-Archiv, Nachlass Erik Kühnelt-Leddihn, „Kasette 14“, Evola, J. (Julius?), 1 Stück, 1965. Online: www.uibk.ac.at/brenner-archiv/archiv/kuehnelt.html

Vákát

Erik Maria Ritter von Kuehnelt-Leddihn katolikus politikai gondolkodó az Osztrák–Magyar Monarchiában, I. Ferenc József császár és király alattvalójaként látta meg a napvilágot 1909-ben. Egészen 1999-ben bekövetkezett haláláig hű próbált maradni az egykori kettős monarchiát jellemző eszmékhez: a régi vágású klasszikus liberalizmushoz, a királyság intézményéhez.

Egy 1943-as írásában így foglalta össze politikai krédóját:

„Nem habozok magamat reakciónak nevezni. Nagyon is büszke vagyok erre a tényre. Nem látok több erényt az ismeretlen jövő iránti vágyakozásban, mint az ismert és kipróbált értékekre való nosztalgikus visszatekintésben. [...] Mint reakciós, elvetem és opponálom annak a korszaknak a szellemét és irányulásait, amelyben élni vagyok kénytelen, és azt a szellemet szeretném magamban helyreállítani, amely legtökéletesebb kifejeződését a régmúlt korokban nyerte el...”

ISBN 978-963-531-588-8



9 789635 315888