

Sümege István

Az engedelmeskedés elmélete

Absztrakt: Miért engedelmeskedünk másoknak? – erre a kérdésre próbáltam szisztematikus választ adni, s közben egy legitimációelméletet körvonalazni. Az engedelmeskedésre való készség hat egymásra épülő motivációját különböztettem meg és írtam le részletesebben. Ezek a következők: engedelmeskedhetünk azért, (1) mert félünk az erőszaktól; (2) mert az engedelmeskedés érdekünkben áll; (3) mert a bennünket utasító hatalmat jogszerűnek ismerjük el; (4) mert a hatalom tevékenységet erkölcsileg igazoltnak tartjuk; (5) mert érzelmileg azonosulunk a hatalom birtoklójával; és (6) mert a fennálló állapotot magától értetődőnek és megváltoztathatlannak tartjuk.

Kulcsszavak: legitimáció, hatalom, ideológia, engedelmeskedés, érték és érdek, erőszak

„Hogyan? A szellemi, mert szigorú, az állatihoz, a testi küzdelemhez vezetne kérlelhetetlenül? [...] Félelmetes ősvilági lehelet fűtt rá [...], és borzadva sejtette meg, hogy a dolgok végén nincs egyéb, mint a test, a köröm, a fog.”

(Mann 1981: 489)

Az itt következő vázlatot Szabó Mikós legitimációelmélete inspirálta.¹ Alább az ő kérdését megismételve kísérlem meg áttekinteni, hogy mi készítheti az állampolgárokat az egyes politikai rendszerek és kormányzatok elismerésére és a nekik való engedelmességre. S a válaszból kikerekedő produktumot is hasonló célra kívánom majd egy másik írásban fölhasználni, mint ő a magáét: a Kádár-rendszer elismertségét fogom a segítségével mérlegelni.

Tisztában vagyok azzal, hogy egy ilyen „szubjektív idealista” megközelítésnek súlyos ellenvetésekkel kell szembenéznie. Hogy csak a két legfontosabbat említsem: Jürgen Habermas szerint azok a legitimációelméletek, amelyek állampolgárokat támogatásra ösztönző motivációkra redukálják a problémát, valójában nem is magát a dolgot, hanem csupán a belé vetett hitet tárják föl (Habermas 1994: 213; vö: Schaar 1981: 21 skk.). Max Weber pedig azért tekint el a legitimitás tudatbeli alapjainak alaposabb vizsgálatától, mert azt önmagában elégtelennek ítéli az uralom tartós és szilárd biztosításához.

Ami az első ellenvetést illeti: azt – bizonyára fenomenológiai iskolázottságom következtében – jószerint nem is értem.² De még ha értelmesnek és szükségesnek tekintjük is a különbségtételt valódi és vélt legitimitás között, akkor is releváns társadalmi tényként kell számolnunk azzal, hogy egy adott populáció miképpen vélekedik egy ilyen alapvető kérdéstről, s hogy – amennyiben álláspontjukat így értékeljük – miféle hamis tudat homályosítja el ítélőerejüket. Weberrel szemben pedig mindössze arra hivatkoznék, hogy a Kádár-kort vizsgálva éppenséggel arra juthatunk, hogy az engedelmesség általa is felsorolt motívumai (érzelmek, szokáserkölc, érték racionalitás stb.) (Weber 1987, 1. 6. §.) adott esetben nem elhanyagolható módon képesek hozzájárulni az uralom biztosításához.

Nemcsak az inspirációmát és a kiindulópontomat köszönhetem Szabó Miklósnak, hanem – közvetve – azokat a gondolatmentem fölépítése során majd hasznosítani kívánt tanulságokat is, melyekre az ő munkáinak kritikai átvilágítása során tettem szert. Alább kettőnek jut majd ezek közül meghatározó szerep.

Haszontalan az értékek és az érdekek szembeállítására építve választóvonalat húzni a legitim és az illegitim politikai rendszerek közé, mert túlságosan gyakran szembesülünk érték és érdek megkülönböztethetlenségével – állítottam. S hasonlóképpen nem választja el egymástól éles határ a formális és a materiális legitimitást sem. (Ami nem azt jelenti, hogy szükségtelen a kétféle elismertséget megkülönböztetni, eltérő tulajdonságaikat, egymáshoz való viszonyukat elemezni stb., hanem csupán azt, hogy kettejük között inkább mennyiségi, mintsem minőségi különbség van (Sümeji 2021).

1 Legfontosabb kapcsolódó írásai: Szabó 1986a, 1995. Itt kell még megemlítenem, hogy a kérdéskör problémáin töprengve mindvégig haszonnal forgattam Bayer József könyvét, mely – egyebek mellett – szisztematikusan áttekintti napjaink legfontosabb kapcsolódó legitimációelméleteit is. Lásd Bayer 1997.

2 A kérdés hátterében minden bizonnyal a marxi „hamis tudat” és ennek a Lukács György által továbbfejlesztett változata, a „hozzárendelt tudat” fogalmai állnak. Az utóbbi azt a tudattartalmat jelenti, amelyet a társadalomtudós-forradalmár tudományos elemzéseinek eredményeire alapozva hozzárendel egy-egy társadalmi osztályhoz, s ami nem feltétlenül azonos azzal, amit ennek az osztálynak a tagjai ténylegesen is gondolnak. Lásd Lukács 1971: 271 skk.

Mind a két megállapítás ugyanabba az irányba mutat, arra ösztönöznek, hogy olyan kontinuitásként próbáljam megragadni a legitimitást, melynek csupán különböző fokozatai vannak, s ezzel talán orvosolhatjuk majd a fogalmaknak azt a rigiditását is, ami miatt szemrehányást tettem Szabó Miklósnak (Sümegei 2021).

De honnan induljunk el a kontinuum följajzolásakor? Ezt mérlegelendő, hadd iktassak be ide egy rövid kitérőt.

Vegyük először szemügyre az interperszonális kapcsolatok két alapvető paradigmáját. Az emberi interakciók számottevő hányada arra irányul, hogy a másikat céljainknak megfelelő viselkedésre és cselekedetek megtételére szorítsa rá; voltaképpen arra, hogy a többi embert engedelmeskedésre kényszerítse. (Túláltalánosítottnak tűnhet ez a megfogalmazás, de ne felejtjük el, hogy nemcsak az „úr” kényszerítheti a „szolgát”, hanem a „szolga” is az „urát”. A lehetőségeik és az eszközeik között persze fényévnyiek lehetnek a különbségek, ám ez mit sem változtat azon a tényen, hogy az alávetett is a maga akaratát kívánja reálitássá tenni.) Az engedelmeskedésre kényszerítés legnyersebb és legbrutálisabb eszköze a fizikai erőszak, ám ez helyettesíthető számtalan kifinomultabb és légiesebb eljárással is: érdekekkel, érvekkel, érzelmi befolyásolással stb. Nyilvánvalóan nem mindegy, hogy valakit meggyőzők-e valamiről, vagy agyonverek, de ha mindkét eljárás arra irányul, hogy a másikat rávegyem valaminek a megtételére, akkor a különbség csupán technikai. (Ahhoz hasonlóan, ahogyan a kalózkodás és az azt kényelmi-biztonsági okokból alkalomadtán föl váltó kereskedelem is az.) (Weber 1979: 168).

Bizonyára vannak olyan emberek, akik semmi mást nem várnak embertársaiktól, csupán engedelmeskedést, s közöttük olyanok is, akik valóságos virtuózai a kifinomult eszközökkel és szinte érzékelhetetlenül történő engedelmeskedésre kényszerítésnek. De létezik az emberi kapcsolatoknak egy ettől gyökeresen eltérő paradigmája is. Akit szeretünk, azt nem akarjuk magunk alá gyúrni, és még akkor sem élünk a kényszerítés különféle eszközeivel, ha meg vagyunk győződve arról, hogy ezzel neki tennénk jót. Nemcsak erőszakkal nem fenyegetjük, és megvásárolni nem akarjuk, de érveinkkel lehangolni vagy érzelmeire apellálva befolyásolni sem. A szeretett személy önmagáért való cél, a szeretet pedig gyönyörködés a másik önmagáért valóságában. Ezért ha szeretek valakit, nem akarhatok neki mást, csakis azt, amit ő is akar magának. Vannak olyan emberek is, akik igyekeznek minden kapcsolatukat (persze annak elmélyültségétől függő mértékben) az utóbbi paradigmához igazítani, és inkább odébbállnak (hátrahagyva akár még azt is, ami egyébként fontos nekik, vagy amiért esetleg éveig dolgoztak), mintsem hogy harcba kezdjenek az engedelmeskedés kikényszerítéséért.

Attól tartok azonban, hogy az odébbállás mint a konfliktusok megoldásának *ultima ratiója* csak az interperszonális kapcsolatok szintjén elégséges és elfogadható, csak addig, amíg a következmények nem csapnak túl az Én és a Te személyközi magánvilágán, és nem érik el a Harmadikat. (Aki lehet egy személy, de akár egy nagyobb társadalmi csoport is.) Mert amikor őt/őket is eléri, akkor a vele/velük szemben fennálló felelősségünk arra kötelez bennünket, hogy ne somfordáljunk el, hanem vállaljuk a harcot.³

Jürgen Habermas monumentális életművének koronáját, *A kommunikatív cselekvés elméletét* úgy is olvashatjuk, mint egy olyan (a szó legnemesebb értelmében vett) utópiát,

3 Az utóbbi néhány bekezdésben csupán Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion és Tengelyi László gondolatait foglaltam össze. Vö. Levinas 1999, Marion 2012, Tengelyi 1998.

amely (most már használjuk az ő terminológiáját) a társadalmi együttélést és cselekvést meghatározó stratégiai racionalitást (a „kényszerítés-paradigmát”) a megértésre és elfogadásra épülő kommunikatív racionalitással (a „szeretet-paradigmával”) kívánja fölváltani, vagy ha ez nem megy, akkor legalább az utóbbinak is helyet követel az ég alatt.

A kommunikatív racionalitás társadalmi szinten való érvényesítése azonban csak akkor lehetséges, ha nem ütközik a Harmadikkal szemben fennálló felelősségünkkel, ami viszont előfeltételezi az interakció aktorainak kölcsönös lemondását a stratégiai racionalitás érvényesítéséről. Az utóbbira pedig csak akkor van esély, ha „az ember” eredendően jó, de legalábbis nem született ragadozó, s ha civilizációnk képes ezt a bennünk szunnyadó potenciát realitássá fejleszteni.

S ezen a ponton két egymásnak élésen ellentmondó tradíció kínálja föl magát nekünk. Az egyiket olyan nevek reprezentálják, mint Augustinus, Machiavelli, Hobbes, Nietzsche vagy éppen Max Weber. Ők az ember alaptermészetét rossznak vagy erőszakra hajlónak tekintik, s előszeretettel fogják föl úgy az államot, mint a „természetes állapot” szüntelen háborúskodásának gátat vető intézményt. A másik hagyomány viszont – többek között Grotius, Locke, Paine, Rousseau vagy Bibó István sorolható ide – szöges ellentétben az előbbiekkal azt állítja, hogy az ember alaptermészete szerint békés lény, s csupán a különféle frusztrációk, a szabadjára engedett érzelmek vagy a történelem tévútján való tévelygés következtében vált erőszakossá.

Hogy melyik tábornak van igaza, az alighanem eldönthetetlen, hiszen természeti állapotban élő, mindennemű civilizáció nélküli embercsoportok nem léteznek, s mivel ez nem empirikus kérdés, azt is megkockáztathatjuk, hogy soha nem is léteztek. (Bármilyen ősi társadalmat képzelünk is el, annak már mindig van valamilyen kultúrája, olyan szokás- és értékrendje, amely nem „az emberrel” született, hanem külső hatások nyomán *kialakult*, és magában hordja a változás lehetőségét. Ezek között az ősi vagy primitív civilizációk között találunk békésebb és agresszívabb természetűeket is, arra azonban nem tudunk válaszolni – mert maga a kérdés értelmetlen –, hogy milyen a civilizálatlan ember.)

A mondottakból az látszik következni, hogy a vad *versus* jámbor dilemma két eleme *in abstracto* egyenértékű, és ízlésünk vagy értékrendünk szerint választhatunk közülük. Ám ha a modern európai politikáról gondolkodva *itt és most* teszünk föl ahhoz hasonló kérdéseket, mint amilyeneket Carl Schmitt megfogalmazott (Schmitt 2002), akkor az ekvivalencia nyomban megszűnik. El tudjuk-e képzelni a „reálisan létező” emberi világot konfliktusok nélkül? A válasz: nyilvánvalóan nem. (A Jehova Tanúi és más hasonló felekezetek által osztogatott rajzokon látható, vadállatok és bárányok között heverésző és [kissé bambán] mosolygó emberek nem e világból valók – még az osztogatók szerint sem.) Aztán – folytathatjuk –: mi az az *ultima ratio*, amelybe a konfliktusok torkollanak? Mi történik akkor, ha két személy valamilyen mindkettőjük számára életbevágó kérdéstről nem tud egyezsége jutni, s nincs senki, aki megfékezné őket? Mi lesz az eredménye annak, ha egy országban fölbomlik a jogrend, megszűnik az állam, és a különféle társadalmi csoportok képtelenek egymással megállapodni? S hogyan végződnék a feloldhatatlan nemzetközi konfliktusok? Gondolom, a válasz mindegyik kérdésre egyértelmű.⁴

4 A félreértés elkerülése végett hadd hangsúlyozzam még egyszer: ha más nézőpontból közelítünk, akkor éppen süsséggel fordított eredményre is juthatunk. Csányi Vilmos például azzal zárja az emberi agresszióról adott összefoglalását, hogy más élőlényekkel összevetve az embert kifejezetten békés lénynek kell tekintenünk. Lásd Csányi 2000, 5.2. fejezet.

Fontos nyomatékosítani, hogy a modern politika elemzése során Hobbes követői nem csupán azért vannak előnyben az ellentáborral szemben, mert a tények őket látszanak igazolni. (Nehezen tagadható, hogy az emberek igen gyakran harcolnak egymás ellen, s hogy megölni is hajlandók ellenfeleiket, ha más megoldást nem látnak maguk előtt.) Hanem még inkább azért, mert az általuk képviselt tézis – a szó Kant általi értelmében véve – *a priori* igazság: képtelenek vagyunk az ellenkezőjét elgondolni, és mindig számolunk a lehetőségével, amikor az emberi konfliktusok kimeneteléről beszélünk, vagy épenséggel megoldást keresünk rájuk. (Tehát ebben az értelemben szükségszerűnek nevezhetjük.)⁵ Ezzel szemben a békés egymás mellett élés mint természetes állapot nem több, mint olyan norma, amelynek megvalósításán ugyan fáradozhatunk (egy pillanatra sem vitatom: kell is érte fáradoznunk), és talán közelíthetünk is feléje, valóságosnak azonban nem tekinthetjük.⁶

A két egymásnak ellentmondó tradíció közül való választásunk döntően meghatározza a legitimitás és az erőszak kapcsolatáról alkotott nézeteinket. Azok, akik a békés egymás mellett élést tartják a természetes állapotnak – teljesen következetesen –, akkor is illegitim bitorlóként tekintenek arra a hatalomra, amely valaha erőszakkal kényszerítette ki a társadalom engedelmességét, ha az később konszolidálta önmagát, és kivívta az egykori alávetettek (vagy leszármazottjaik) önkéntes elismerését. Az ő szemükben az állam csakis a társadalom megbízásából és szigorú kontrollja mellett birtokolhat hatalmat. (Érdeemes felütni az Amerikai Egyesült Államok függetlenségi nyilatkozatát, mely rögtön a lelegején szenvtelenül közli, hogy öfelsége és kormánya nem biztosította amerikai alattvalóinak a természet adta jogait, s hogy ezért a továbbiakban nem tartanak igényt a szolgáltatásukra.)⁷

Ha ezzel szemben Hobbes, Schmitt és társaik nézeteihez csatlakozunk, akkor hajlani fogunk arra, hogy a hatalom leggyakoribb eredetét az erőszakban leljük föl (kivételeket azért talán elismerhetünk), s hogy a hatalomgyakorlás során alkalmazott jogszerűtlen erőszakot a dolgok elkerülhetetlen velejárójaként vegyük tudomásul. (Ami nem jelenti egyszersmind azt is, hogy helyeseljük, vagy akár azt, hogy nem lépünk föl ellene.)

5 Kant szerint akkor *a priori* egy ítélet, ha szükségszerű és szigorúan általános. (Vö. Kant 1995, Bevezetés, II.) A szükségszerűnek és az általánosnak azonban – ezt már én állítom, ráadásul a Mesternek ellentmondva – nem kell feltétlenül öröknek és változatlanoknak lennie, éppen ellenkezőleg: soha nem állíthatunk annál többet, mint hogy ez és ez az ítélet itt és most *a priori*.

6 A *politikai fogalmában* Schmitt mindezt igen világosan és velősen kifejti. Nemcsak arra hivatkozik, hogy a tények Hobbes követőit igazolják (lásd Schmitt 2002: 20, 33), hanem arra is, hogy a harc lehetősége a politikáról való gondolkodás kiküszöbölhetetlen előfeltétele (Schmitt 2002: 22 skk., 42, 44), és azt is egyértelművé teszi, hogy ő nem a háború apológétája, hanem éppen ellenkezőleg: azért vet számot az erőszak állandó lehetőségével, hogy elejét vehesse annak (31, 33).

7 „Magától értetődőnek tartjuk azokat az igazságokat, hogy minden ember egyenlőként teremtettet, az embert teremtője olyan elidegeníthetetlen Jogokkal ruházta fel, amelyekről le nem mondhat, s ezek közé a jogok közé tartozik a jog az Élethez és a Szabadsághoz, valamint a jog a Boldogságra való törekvére. Ezeknek a jogoknak a biztosítására az Emberek Kormányzatokat létesítenek, amelyeknek törvényes hatalma a kormányzottak beleegyezésén nyugszik. Ha bármikor, bármely Kormányforma alkalmatlanná válik e célok megvalósítására, a nép Joga, hogy az ilyen kormányzatot megváltoztassa vagy eltörölje, és új Kormányzatot létesítsen, olyan elvekre alapítva és hatalmát olyan módon szervezve, amely jobban védi Biztonságát, és jobban elősegíti Boldogulását.” – <https://mek.oszk.hu/02200/02256/02256.htm>

Az elmondottak után bizonyára sem az nem fog meglepetést okozni, hogy a „legitimitás” kérdéskörét a hatalomnak való engedelmességi készség irányából fogom megközelíteni,⁸ sem az, hogy ennek megfelelően legitimnek tekintek majd minden olyan rendszert, melyben az engedelmességet nem *közvetlen* fizikai erőszak kényszeríti ki.⁹

(1) A hatalomnak való engedelmességi spektrumának első és legalacsonyabb szintje tehát az erőszakra alapított rend, ám ezen belül is elkülöníthetünk fokozatokat és fajtákat. Első fokozatnak azt tekintem, amikor (1.1) *az engedelmeskedő a fenyegető közvetlen erőszak lehetőségével számolva követ valamilyen utasítást*. Ha egy kisiskolástól a nagyobb társai a tízóraitját követelik, majd – mivel eleinte nem adja azt önként oda – néhányszor jól megverik, és utána elveszik tőle, bizonyára egykettőre belátja: jobban jár, ha legközelebb nem várja meg a verést, és „önként” átadja az elemőzsiáját. Ez talán szélsőséges példának tűnik, de a civilizált jogállamokban is bőségesen találhatunk legális, ám mégis ehhez hasonló eseteket. (Nemrég utaltam át a Kereskedelmi és Iparkamarának a tagsági díjamat. Sem kereskedő, sem iparos nem vagyok, és semminemű szolgáltatást nem nyújt számomra ez a kamara. [Sőt még csak egy rongyos éves beszámolót sem küld az áldásos tevékenységéről.] Ám a tagság és a tagdíj fizetése kötelező annak, aki vállalkozó [itt-ott előadok vagy másodállásban is tanítok olykor, és néha az írásaimért is kapok egy kevéske honoráriumot – ebben merül ki a „vállalkozásom”], a nem fizetők számlájáról pedig a Kamara leemeltetheti az elmaradt tagdíjat, ami azzal járhat, hogy az illető egy-két napig nem fér hozzá a pénzéhez. Bevallom, tavaly elfelejtettem fizetni, ők pedig teketóriázás nélkül végrehajtották az inkasszót, s lám nem hiába, mert az idén már „önként” fizettem.)

Az ehhez hasonló esetek érthetővé és indokoltá teszik azt az első hallásra mélysegesen cinikusnak tűnő hobbesi tézist, mely szerint a társadalmi szerződés lehet kinyilvánított (*express*; Vámosi Pál fordításában: kifejezett) és hallgatólagos (*inference*; Vámosinál: következtetett). Az utóbbiról akkor beszélhetünk, amikor az alávetett fölhang az ellenállással, és ezáltal kimondatlanul, de elismeri a másik fölötte gyakorolt hatalmát (Hobbes 1970, 14. fej.).

(1.2) A hallgatólagos elismerés további megerősítését jelentheti, ha a hatalomnak nincsen alternatívája, aminek bizonyítéka lehet a tartós fennállása is (Szabó 1986: 276, 297 sk.). Ilyenkor a társadalom tagjai úgy érezhetik, hogy az ellenállás, sőt akár még a változásban való reménykedés is értelmetlen, ezért megnő az engedelmeskedésre való hajlandóságuk. Ennek az állapotnak a legtipikusabb esetei a hosszú időn át megszállt és eredményes szabadságharcban nem reménykedő országok vagy területek.

(1.3) Mivel az erőszak sikere (az engedelmeskedés kikényszerítése) *ab ovo* pacifikáció is egyúttal, az erőszaktevő legitimitása is újabb elemmel bővíülhet. Sokszor még a legyőzött

⁸ Meghatározásom figyelmen kívül hagyja a szó etimológiáját (lex=törvény, legitim=jogszerű), de összhangban van azzal az erre ráépült későbbi jelentésréteggel, amely a „jogszerűséget” az „elismertséggel” vagy az „elfogadottsággal” azonosítja.

⁹ Szabó Miklós elmélete viszont – ellentétben a fentiekkel, és hasonlóan Locke-hoz és társaihoz – a békés egymás mellett élést előfeltételezi normális állapotként. Ez egyfelől nem meglepő, hiszen ő is ízig-vérig liberális gondolkodó (Schmitt igen meggyőzően világítja meg a szabadelvűség és az emberi jóságba vetett hit között fennálló szoros korrelációt – Schmitt 2002: 41 skk.), másfelől viszont mégis problematikus, hiszen ő elsősorban történész (a történész pedig – ellentétben a morálfilozófussal vagy a jogteoretikussal – legtöbbször a tényekkel bajlódik).

is elismeri, hogy jobb az erőszakra alapozott rend, mint a kaotikus és elhúzódozó háborús-kodás. (Látva az Irakban és Szíriában folyó véget nem érő háborút, talán nem ok nélkül gondoljuk azt, hogy Aszad arab tavasz előtti diktatúrája, sőt talán még Szaddám Huszein rémuralma is sokkal élhetőbb világot biztosított, mint a mostani káosz.) Ám ezzel már a legitimitás első és második szintje közötti határterületre léptünk.

(2) Az előzőekhez képest jelentősen megnő (mondhatni minőségileg magasabb szintre emelkedik) a hatalom legitimitása, ha *a társadalom tagjai úgy ítélik meg, hogy érdekében áll és kifizetődő engedelmeskedniük.*

Az érdek persze igen sokféle lehet. Kétségkívül arra is látunk példát, hogy a politikai vezetők a legközvetlenebb módon megkísérik megvásárolni a választók szavazatait. (Nem kell túlságosan messzire mennünk. 1990 óta több ízben előfordult már, hogy egyik vagy másik magyar politikai párt megpróbált konkrét összegeket lebetgetve szavazatokat szerezni. A választások előtt nyugdíjemelést ígérni már-már természetesnek számít. De arra is volt példa, hogy a voksolás előtt csökkentették az általános forgalmi adót, majd miután megnyerték a választásokat, újra megemelték. Sőt, 2018-ban még följebb emelkedtünk: a miniszterelnök egy hónappal a választások előtt minden gázzal fűtő családnak kiutalt 12 ezer forintot [a nem gázzal fűtők másképpen kaptak támogatást], arra hivatkozva, hogy nagyon hosszú volt a tél... De ezen sem érdemes megütközni, mert valaha még ennel is volt lejjebb: a dualizmus kori képviselőjelöltek gyakran előre kialakított készpénzzel honorálták a rájuk szavazókat. [Könnyű volt nekik: akkor még nem szavazott boldogboldogtalan, s ráadásul nyílt volt a szavazás, így könnyen ellenőrizhették, hogy a lefizetett „becsületesen” szavaz-e (Gerő 1988: 75 skk.).] Az pedig alighanem mindig is kikerülhetetlen volt, hogy a hordavezér, a törzsfő, az uralkodó, a népvészér stb. valamilyen módon ne biztosítson busás jövedelmet a „kíséretének”. Max Weber már száz évvel ezelőtt úgy definiálta a pártokat, mint olyan társulásokat, melyeknek célja a vezetők hatalomhoz és az aktív tagok kedvező (eszmei vagy anyagi) lehetőségekhez juttatása (Weber 1987, 3. 18. §).

Az egyéb, adott esetben legitimitást teremtő vagy azt megerősítő előnyök felsorolása szinte lehetetlen, s olykor még olyasmi is hozzájárulhat az engedelmeskedésre való hajlandóság növeléséhez, amiről azt előzetesen aligha képzelnénk. De talán segítheti a számtalan eshetőség közötti tájékozódást, ha a bennük rejlő idődimenzió alapján csoportosítjuk ezeket.

(2.1) A hatalom gyakorlóit olykor *a jövőben megvalósuló* ígérek segítségével buzdítják támogatásra és engedelmességre a társadalom tagjait. (Ezt a legitimációs stratégiát Szabó Miklós „affirmatív programideológiának” keresztelte el [Szabó 1986b]¹⁰.)

A legitimitás erősítése érdekében tett ígérek lehetnek olyan (2.1.1) igen távoli jövőben állítólag majd beteljesedő utópiák, mint például a mindennemű emberi szükségletet kielégítő és mindennemű állami erőszakot kiküszöbölő kommunista társadalom víziója, de lehetnek (2.1.2) rövid távú és csupán kisebb előrelépést ígérő, realistább jövőképek is. 1990 után például már több ízben elhangzott magyar politikusok szájából, hogy belátható időn belül utol fogjuk érni Ausztriát. (Lehet, hogy ez az ígélet megalapozatlan vagy irreális [döntse el a Tisztelt Olvasó], de semmiképpen sem ahhoz hasonló utópia, mint a tejjel-mézszel folyó kommunista Kánaán.)

10 A „legitimáció” és az „ideológia” természetesen nem szinonimák, ám az ideológia gyakran lehet a legitimáció eszköze. A két fogalom különbségéhez lásd Szabó 1995: 105.

A messzi jövődõre tett ígéretek mozgósító ereje legtöbbször nem eléggé erős, ám nagy előnyük, hogy nem szolgáltatják ki az ígértetevõt a számonkérésnek. A második világháború utáni kínai történelem jól példázza, hová vezethetnek a betarthatatlan ígéretek. Mao Ce-tung és pártja ismételten rövid távú célokkal tüzelte föl alattvalóit, majd amikor már tagadhatatlanná vált a kudarc, kénytelen volt bűnbakokat kreálni (akikkel a hitelesség érdekében könyörtelenül le is számolt), aztán egy újabb véres kampány segítségével ismét mozgósítani stb.

(2.2) Elsõ hallásra alighanem meglepõ, de *irányulhat a legitimitációkeresés a múlt felé* is. Az eljárás egyszerű: a hatalom birtokosa éles választóvonalal határolja el magát a korábbi politikai rendszertõl, és arra hivatkozik, hogy akkor sokkal rosszabb volt. (A sikeres eredményt nevezhetjük diszkontinuitás-legitimációnak.¹¹) Az a tény, hogy egy rezsim nem terrorizálja, éhezeti halálra és áldozza föl állampolgárait, általában természetesnek tekinthetõ, s éppen ezért abszurdum a legitimitás érdekében erre apellálni. Bacsó Péter *A tanú* címû filmjében Virág elvtárs öngazolása éppen ezt az abszurditást karikózza. (Virág: „Én most szitává lõhetném magát!” Pelikán: „Ez igaz.” Virág: „Kiverhetném az összes fogait!” Pelikán: „Ezzel el tetszett késni.” Virág: „Forró kályhára ültethetném! Nyakig vízbe állíthatnám! Vagy villanyáramot vezethetnék a heréjébe!” Pelikán: „Jaaj!” Virág: „Vagy egyszerűen nem adnék enni magának!” Pelikán: „Hát, igen.” Virág: „De én sohasem bántottam magát, Pelikán. Mindig azt gondoltam, hogy egy olyan elvtárs, aki önként, jószántából, sõt boldogan teljesíti, amivel megbíztuk.”) Ám mégsem minden helyzetben abszurdum Virág elvtárs argumentációja. Nyikita Szergejevics Hruscsov hatalmának elismeréséhez például minden bizonnyal számottevõen hozzájárult, hogy nem folytatta Sztálin népiért politikáját. És nem is kell feltétlenül ilyen szélsőséges esetekre gondolnunk. A jelenkori kormányok is elõszeretettel mutogatnak vissza elõdeik legkülönbébb – valódi vagy kreált – bûneire.

(2.3) S természetesen lehetséges *legitimitást teremteni a jelent igazolva* is. A regnáló hatalom többnyire igyekszik elhíttetni a társadalommal, hogy õ a legjobb megoldás. (Amikor ezt teszi, akkor mindig valamilyen állapotideológiát alkot meg, és próbál a polgárok fejébe sulykolni – mondja Szabó Miklós [Szabó 1986b: 100 skk.]) Például azért õ a legjobb megoldás, mert (2.3.1) olyan *szaktudással* rendelkezik, mint senki más. (Konrád György és Szelényi Iván inspiratív könyve egyebek mellett azt is demonstrálja, hogy a legitimitás illetén módja az újkortól kezdõdõen mindinkább dominánssá válik [Konrád és Szelényi 1989].)

Vagy azért, mert (2.3.2) õk a *nemzet értékeinek és érdekeinek* hivatott védelmezõi és érvényesítõi. S ezt megint csak megszámlálhatatlan változatban lehetséges prezentálni. Wojciech Jaruzelski 1981-ben szükségállapotot vezetett be Lengyelországban: a lengyel városokat megszállta a saját hadseregük, a Szolidaritás Szakszervezetet betiltották, a demokratikus társadalmi mozgalom vezetőit internálták. A lengyel társadalomnak minden oka megvolt tehát arra, hogy gyűlölje Jaruzelskit, mégsem csupán a szuronyokon nyugodott a hatalma, hanem azon a meggyõzõdésen is, hogy (2.3.2.1) õ a *kisebbik rossz*, mert

11 Szabó Miklós ezt a stratégiát legtöbbször forradalmi legitimációnak nevezi, de egy ízben az általam találóbbnak tekintett megnevezést is alkalmazza. Lásd Szabó 1986a: 281 sk., 288. A „forradalmi legitimáció” kifejezés azért megtévesztõ egy kissé, mert nem feltétlenül csak forradalom által hatalomhoz jutott rezsimok járhatnak el a fõnt bemutatottak szerint. Maga a szerzõ hoz erre példát A legitimáció ma címû írásának (Szabó 1995) legelején, amikor Svédországra hivatkozik ebben az összefüggésben.

a piszkos munka magára vállalásával megmentette hazáját az orosz inváziótól. Az ilyen típusú érvelés eredményét *negatív legitimációnak* nevezhetjük. Ugyanezt a logikát érvényesítette az a hazánkbeli státuszférfi is – egészen friss élményem –, aki a szexorgiájának nyilvánosságra kerülése után lemondott győri polgármesterről és annak ellenzéki bírálói-ról az alábbi velős megállapítást tette: „Kurvapeccér? Hát igen. De nem hazaáruló!”¹²

A nemzeti legitimáció egy másik variánsa az, amikor (2.3.2.2) a hatalom gyakorlói úgy mutatják be magukat, mint a nemzeti dicsőség, a *gloire* megteremtőit vagy visszaállítóit. S nem csak III. Napóleonra és a hozzá hasonló politikusokra érdemes itt gondolnunk, hanem olyan apró példákra is, mint amikor a sportsikerekben látják a vezetők a *gloire* megnyilvánulását. Hazánkban ennek régre visszanyúló, robusztus hagyománya van.

Egy harmadik – igen gyakori – változatban (2.3.2.3) úgy prezentálja magát a hatalom, mint az *ellenséggel* hatékonyan és eltökélten *szembeszállni képes* erőt. A legitimáció ilyenképpen való megerősítésének se szeri, se száma, minden olyan uralmi szervezet él vele, mely expliciten vagy impliciten – Carl Schmitthez hasonlóan – a barát és az ellenség megkülönböztetésében véli megtalálni a politikai cselekvés és gondolkodás lényegét és alapját (Schmitt 2002: 18 skk). Szabó Miklós szerint a Horthy-korszak legitimációjának is ez volt a legfontosabb eleme (Szabó 1986: 279).

(3) S most ismét minőségi ugráshoz érkeztünk. Amennyiben a hatalom gyakorlói sikeresen alkalmazzák a legitimáció harmadik szintjén elhelyezkedő igazolásmódok valamelyikét, arra számíthatnak, hogy a társadalom tagjai nemcsak az erőszaktól való félelmük miatt vagy érdekből követik az utasításait, hanem azért is, mert *a hatalom birtoklását legálisnak vagy jogszerűnek tartják*.¹³ Ebből következően pedig akár még akkor is hajlandók az engedelmeskedésre, ha nem kell erőszaktól tartaniuk, vagy ha az érdekeik ellen való.

A három Weber által leírt legitimitásformából kettő bizonyosan ezen a szinten helyezkedik el. (3.1) Ha egy állampolgár érvényesnek tekinti, és ebből következően magára nézve is kötelezőnek ismeri el országa közjogát, és nem vitatja, hogy az éppen regnáló kormány egy legális folyamat eredményeként tett szert a hatalomra (ezt nevezi Weber *legális uralomnak*, a hozzá tartozó legitimitást pedig *racionálisnak* [Weber 1987, 3. 2. §.]), akkor engedelmeskedni fog ennek a kormánynak – függetlenül attól, hogy szereti-e, egyetért-e vele, tart-e szankcióktól vagy hasznos-e a számára, amit az éppen elrendel.

Hasonlóképpen, (3.2) ha az alattvalók elismerik, hogy az uralkodó az ősi és senki által kétségbe nem vont *tradíció* által legitim, akkor az imént felsoroltaktól függetlenül követni fogják a parancsait. Számunkra ma már szinte fölfoghatatlan, hogy még a 19. század közepén is milyen kétségbevonhatatlan legitimitációt nyújtott a tradíció. Görgei Artúr 1849 legelején többek között azért fogalmazta meg és tette közzé a váci nyilatkozatot, mert meg kívánta győzni a hadseregét elhagyni készülő tisztikart arról, hogy nem a királyuk

12 A teljes képhez hozzátartozik, hogy a politikus később eltávolította Facebook-oldaláról a bejegyzést, és azt állította, hogy azt nem is ő tette ki, hanem egy ismeretlen hacker.

13 Hadd pontosítsam a használt kifejezéseket. Max Weberrel összhangban akkor tekintem a hatalom birtoklását legálisnak, ha az az érvényes jogszabályok alapján igazolható, s akkor jogszerűnek, ha az igazolás csupán párhuzamba állítható a legális processzussal. Vagyis a *jogszerűben* található *-szerű* képzőt nem *megfelelőenként* értem, ahogyan azt általában szoktuk ebben a szöveggel kapcsolatban (például „A hivatal jogszerűen járt el.” = „A hivatal megfelelően alkalmazta a jogszabályokat.”) vagy: „A hivatal nem sértette meg a jogszabályokat.”), hanem *hasonló, de nem azonosként*. (Például „Egy macskaszzerű állat suhant el mellettem”. Értsd: az állat hasonlított a macskákra, de nem macska volt.)

(történetesen az értelmi fogyatékos V. Ferdinánd vagy a nyilatkozat előtt egy hónappal helyette puccsszerűen császári trónra ültetett kamasz Ferenc József) ellen, hanem éppen ellenkezőleg, az uralkodó által szentesített alkotmány és az általa kinevezett minisztérium rendelkezései alapján harcolnak. (Hermann 1988: 254. skk., 266.)

(3.3) A *karizmatikus* legitimitás viszont csak akkor biztosíthatja mindenkor – tehát a rosszabb időkben is – az erőszak- és érdeknélküli engedelmességet, ha az egyszer már megszerzett karizmát nem veszítheti el a birtoklója, és ebből következően felelőssé sem tehető a nehéz időkért.

Az archaikus társadalmakban gyakran lehetségesnek tartják a karizmatikus uralkodó és az istenek viszonyának megromlását, s amikor rosszul mennek a dolgok, előszeretettel magyarázzák azt a karizma elvesztésével, és orvosolják a bajt a kiválasztottságát veszített uralkodó rituális kivégzésével (Weber 1987, 3. 10. §. 2; 1996: 209.). S könnyen ehhez hasonlóan járhatnak a modern világ karizmatikus népvézerei is: éppen úgy „elveszíthetik” különleges képességeiket (pontosabban: csődöt mondhatnak bizonyos szituációkban), mint az archaikus uralkodók, s ilyenkor egykettőre elzavarják (vagy fölkoncolják) őket.¹⁴ Ebből pedig világos, hogy az említett esetekben (3.3.1) a *karizma* bizonyítékának elengedhetetlen komponense az egész politikai közösség számára előnyöket biztosító *siker*. Így tekintve pedig a modern karizmatikus uralom inkább tartozik a második, mintsem a harmadik szinthez.

Annál inkább idetartozik viszont egy másik aspektusa, melyről Szabó Miklós – igaz a „karizma” szó használata nélkül – értekezik. A hatalom olykor *imponál* az alattvalóknak, olykor meg nem. A Horthy-rendszer imponált, a Rákosi-rendszer azonban nem – írja (Szabó 1986a., 284 sk.). (Talán az a magyarázata ennek, hogy a világot látott, nyelveket beszélő, kifinomult életmódot folytató, elegáns nagybirtokos [egykori] nemeseket és a hozzájuk legalább külsőségeikben hasonlító dzsentriket a nép önmagánál magasabb rendűnek látta [még ha eközben sokszor irigyelte és gyűlölte is őket], s ezért természetesnek érezte, hogy uralkodnak fölötte. A magukat proletárként identifikáló, gyakran alulról föl-emelkedett vagy valamilyen periferikus társadalmi csoportból [pl. a „hazátlan” zsidóságból] érkező kommunista politikusokat viszont semmivel sem tartotta magánál jobbnak [éppen úgy, ahogyan a módos parasztokat sem; ők csak gazdagabbak voltak, de nem különbek], s ezért uralmukat sem érezték többnek, mint csupán bitorlásnak.)

Megközelíthetjük ezt az imponáltságot úgy is, mint a karizma egyik sajátos megnyilvánulását, s ha ebből az irányból vesszük szemügyre a modern karizmatikus vezéreket, akkor már nem a sikerességet fogjuk az első számú kritériumuknak látni, hanem inkább (3.3.2) a *követőkre tett hatást*. S ebben az esetben már sokkal jobban hasonlítanak azokra az istennel rokonságban vagy kapcsolatban álló archaikus uralkodókra vagy papokra, akiknek a kiválasztottsága tette elismerésre méltóvá a hatalmat.

Az uralom legalitásából/jogszerűségéből egyenesen fakad az a materiális tartalom nélküli vagy csupán igen csekély mértékben tartalmazó formalitás (Bader 1998, vö. Bayer 1997: 81), melyet akár úgy is tekinthetünk, mint a három felsorolt fajta közös genusának meghatározó jegyét. Ha az uralom megszerzésének feltétele a győzelem egy olyan

¹⁴ Igen érzékletesen mutatja ezt be *A Duce teste* című dokumentumfilm (Laurenti, 2011.), melyben – a korabeli filmfelvételeken – először az antik istenként pózoló Mussolinót látjuk (például aratás közben, félmeztelenül), végül pedig a fölkoncolt, fejjel lefelé föllógatott gonosztevőt.

játszmában, mely az összes játékos által elismert közjog meghatározta játékszabályok szerint zajlik le, akkor a jelöltek – elvileg – bármilyen érték- és célrendszer meghirdetésével versenybe szállhatnak, és hatalomra kerülhetnek. Talán kevésbé triviális, de hasonló a helyzet a tradicionális legitimitás esetében is. Ennek sincsen pontosan meghatározott materiális tartalma: az uralkodó egy olyan formális elv (az öröklési rend) alapján birtokolja a hatalmat, amelyet belátása szerint tölthet föl a legkülönbözőbb politikai gyakorlatokkal és az azokat igazoló elméletekkel. Ha történetesen úgy tartja kedve, háborút indíthat, és mindennemű következmény nélkül el is veszítheti azt, mindez nem érinti az alattvalók engedelmisségi kötelességét (Szabó 1986b: 93). S ha kisebb mértékben is, de ugyanez érvényes a karizmatikus uralom különböző típusaira. A kiválasztottság is biztosít az uralkodónak vagy a vezérnek egy ahhoz hasonló mozgásteret, mint amilyennel a tradíció által legitimált király vagy a legálisnak elismert politikai rendszerek bírnak. Bármi legyen is a „kegyelmi ajándék” forrása – a csodába illő sikerek, a különleges vonzerő vagy az örökölt pozíció¹⁵ –, a karizma hordozója minden esetben viszonylag tág keretek között és viszonylag hosszú időn át megválaszthatja politikájának materiális tartalmát.

A formalitásnak nyilvánvaló előnye a flexibilitás és az innovativitás, a materiális elvek és értékek hiánya azonban – főleg, ha a formalizmust túlfeszítjük – súlyos veszélyeket is hordozhat magára a rendszerre nézve. Hogy miből fakadnak és hová vezethetnek ezek, azt Carl Schmitt a tőle megszokott tömörséggel és élességgel fogalmazza meg a modern demokráciák bírálata során. „Beleegyezzünk a többségi megállapítás módszerébe, mert relativizmusból vagy agnoszticizmusból lemondunk arról, hogy megtaláljuk az igazat vagy a helyeset” (Schmitt 2002: 37), ebből azonban – folytatja – logikai szükségszerűséggel fakadnak a lehető legsúlyosabb paradoxonok egészen odáig elmenve, hogy „az ilyen számszakilag kvantifikált többségek szétrombolják és dezavualják mind a demokráciát, mind a parlamentáris törvényhozó államot” (Schmitt 2006: 40).

Talán éppen ezért nem is nagyon találunk a történelemben tisztán formális, mindennemű materiális legitimitációt nélkülöző rendszereket. A radikális vallási reformokat bevezető Ehnatont halála után kisatírozták a történelemből, ami azt látszik megerősíteni, hogy még a legkétségbevonhatatlanabb és legmélyebbre nyúló karizma (Assmann 2008: 41) sem hatalmazza föl az uralkodót arra, hogy bármit megtegyen (Assmann 2008: 301). A középkori legitim trónörökösök megkoronázásának többnyire nem képezte akadályát a nyilvánvaló alkalmatlanság, sőt olykor még a gyengeelméjűség sem, ám a társadalmi rend alapelveinek áthágását a mindenkori pápa a lehető legszigorúbban szankcionálhatta (Southern 1987: 148 skk.). Manapság pedig a liberalizmus alapelveit próbálják a parlamentáris demokrácia bölcsőjének számító országok olyan kétségbevonhatatlan materiális princípiumokként deklarálni, amelyek megsértésére még a makulátlan legális legitimitáció sem jogosít föl.¹⁶

Mivel a formális igazoltság önmagában legtöbbször elégtelen, olykor nem is ismerik el valódi legitimitásként. (Szabó Miklós a középkori-koraújkorai tradicionális uralomról

15 A karizmatikus uralomnak ezt a három fajtáját különbözteti meg Weber (1987, 3. 11. §. Vö. Weber 1996, 9. fej. 5. szakasz).

16 Ez a törekvés húzódik meg az illiberális magyar és lengyel kormány – mindkettőjük többségi támogatottsága vitathatatlan – és az EU régi tagállamainak megújuló és egyre élesedő vitái mögött.

állítja, hogy az *még nem* igényelt legitimitációt (Szabó 1986b: 93)¹⁷. Schmitt pedig a legális uralomról jelenti ki, hogy az *már nem* igényel legitimitációt. „A *legalitásnak* itt [ti. a *törvényhozó államban*]¹⁸ az az értelme és feladata, hogy feleslegessé tegye, illetve tagadja mind a *legitimitást* (eredjen akár a monarchiából, akár a nép akaratóból), mind a *tekintélyt* és a *felsőbbséget*, legyen az önálló vagy származékos. Ha ebben a rendszerben egyáltalán még használnak olyan szavakat, mint „legitim” vagy „tekintély”, úgy azokkal csak a legalitást fejezik ki, csakis abból levezetett fogalomként kezelik azokat” – írja (Schmitt 2006: 14 sk.).

Másfelől azonban a történelmi vagy éppen a jelenkori példák azt is nyilvánvalóvá teszik, hogy a legalitás/jogszerűség minden gyengesége ellenére is igen jelentősen megnöveli az engedelmesség mértékét, s éppen ezért még a különböző – sem nem legális, sem nem jogszerű – diktatúrák is arra törekednek a legtöbbször, hogy valami effélet hazudjanak magukról. Az úgynevezett személyi kultusz (karizmatikus) legitimitáspótlékként való alkalmazása több mint nyilvánvaló (Fehér, Heller és Márkus 1991: 212 skk., Rigby 1982). De arra is szívesen hivatkoznak a totalitárius rendszerek ideológusai, hogy valaha legális-demokratikus módon szereztek meg a hatalmat, s hogy a többség azóta is mellettük áll. (Annak idején még az egyetemen is azt tanították, hogy a Magyar Kommunista Párt 1947 végén megnyerte a választásokat. Bizonyos értelemben valóban, ám csak úgy, hogy a szavazásra jogosultak jelentős hányadától előzőleg elvette a választójogot, a legnagyobb riválisát, a Kisgazdapártot – részben a szó fizikai értelmében is – megsemmisítette, a nem rá leadott szavazatoknak több mint 10%-át érvénytelennek nyilvánította, s ráadásul szervezetten és tömegesen csaltak is.) Később pedig ragaszkodtak ahhoz, hogy a demokratikus játékszabályok legalapvetőbb elveit is áthágó, választásoknak alig nevezhető manipulált színjátékot rendszeresen megtartsák.

S még arra is találunk példát, hogy a magukat antikonzervatívnak tartó, a hagyományt máskülönben elutasító rezsimiek a tradicionális legitimitáció argumentációjához nyúlnak. Az utolsó magyar pártfőtitkár, Grósz Károly például nem győzte hangsúlyozni, hogy Magyarországon történetileg az egypártrendszer alakult ki, s hogy ezért a demokráciát is az egypártrendszer keretei között kell majd létrehozni.

Úgy tűnhet talán (és mintha Weber is ezt sugallná), hogy az előző pontban felsoroltaknál magasabb szintre már nem léphetünk, pedig közel sem értünk még a lehetőségek végére.

(4) Ha az állampolgárok azt gondolják, hogy a hatalom tisztá, erkölcsileg igazolt, jó ügyet képvisel, s kivált, ha ez még azzal a meggyőződéssel is kiegészül, hogy a rivális tettei és programja viszont immorális, akkor legalitásra vagy jogszerűsége sincsen szükség, az *erkölcsi igazoltság* önmagában is elegendő lehet a legitimitációhoz. (Más kérdés, hogy aztán egy ilyen szituációt is célszerű mielőbb legálissá tenni.)

Az állampolgári engedetlenségi mozgalmak teljes egészében az erkölcsi és a legális/jogszerű legitimitás szembeállítására és az előbbi magasabbrendűségére építenek. Ha a hatalom erkölcsileg elfogadhatatlan, akkor kötelességünk szembeszállni vele, még akkor

17 Ne tévesszen meg bennünket a *legitimitás ma* tipológiájában szereplő „tradicionalista legitimitás” terminus (Szabó 1986b: 105), mert az egészen mást: egy materiális principiumot jelöl. Az uralom adott esetben azért érdelem elismerést – magyarázza ott a szerző –, mert egy olyan hagyomány (és egy általa hordozott érték – ezt már én teszem hozzá) letéteményese és őrzője, amely méltó erre.

18 A „törvényhozó állam” terminus Schmitt neologizmusa, a „jogállam” kifejezés helyett használja. Vö. Schmitt, 2006: 20.

is, ha demokratikusan választott, és bírja a társadalom többségének fölhatalmazását – hangsúlyozza Thoreau.¹⁹

De bőségesen találunk más jellegű példákat is. De Gaulle – Szabó Miklós által is hivatkozott (Szabó 1986a: 277) – esete talán a leglátványosabb ezek közül: a franciák jelentős része engedelmessé vált a semminemű hatalommal és semminemű fölhatalmazással nem rendelkező, önmagát kinevező és idegen országban tartózkodó tábornoknak, aki ráadásul azt kérte, hogy a polgárok – legalábbis rövid távon – a saját érdekeik ellen cselekedjenek; szálljanak szembe a megszállókkal, nem törődve a fenyegető szankciókkal.

Még egyértelműbb a fönti tézis igazsága, ha megfordítjuk az előjelet: ha a hatalom gyakorlói lejáratták magukat, és elveszítik az erkölcsi legitimitásukat, akkor még a legalitásuk/jogszerűségük sem mentheti meg őket. Gyurcsány Ferenc 2006-ban legális keretek között szerezte meg a hatalmat, és mégis lemondásra kényszerült, holott „csak” egy erkölcsileg súlyosan kifogásolható – de nem is egészen védhetetlen²⁰ – beszédet mondott. S mindennek a tetejébe egy olyan társadalom buktatta meg, amely mélységesen kiábrándult volt, és semmi jót sem gondolt (már akkor sem) a politikusokról, függetlenül azok pártállásától.

Vegyük észre, hogy a föltululó látszólagos ellenpéldák – már-már evidenciának számít, hogy a politika erkölcstelen; olyan nagyságok érveltek ennek szükségszerű volta mellett, mint Machiavelli vagy Weber – inkább erősítik, mintsem cáfolják a mondottakat, mert majdnem mindig egy másik, állítólag magasabb erkölcsi elvre hivatkozva fogadják el az erkölcstelenséget. A cél szentesíti az eszközt, de azért, mert az előbbi erkölcsi súlya nagyobb, mint az utóbbié. Azért lehet milliókat kiirtani, mert erre van szükség a szent célok megvalósításához. Adott esetben még az immorális hatalom is elfogadható, de csak akkor, ha kevésbé immorális, mint a fenyegető alternatívája. (A kurvapeccérség erkölcsileg helytelen, de a hazaárulás még helytelenebb.) S még az erőszak által való kényszerítettség sem menti föl az immorálisan cselekvőt. A tett megítélését nem változtatja meg, csupán enyhítő körülménynek számít, és bizonyos esetekben feloldozást nyújt.

De nincs-e itt mégis valami félreértés, vagy nem hagyunk-e figyelmen kívül valamit – kérdezhetnék –, hiszen az nyilvánvalóan nem igaz, hogy az emberek többsége általában erkölcsi megfontolások alapján cselekszik. S ha ezt el kell ismernünk, akkor adódik a nehezen megválaszolható kérdés: miért volna ennyire fontos a számukra mégis az erkölcsi legitimitáció? Bizonyára nem lehet erre egy mondatban válaszolni, ezért itt csak egy óvatos ellenvetést és ellenkérdést fogalmazok meg. Tapasztalatom szerint az emberek többsége nem elutasítja az erkölcsöt, amikor indulatai, érdekei vagy a belénevelt engedelmeskedési kényszer alapján cselekszik, hanem elfordítja róla a tekintetét. Átmenetileg úgy tesznek, úgy teszünk, mintha nem létezne erkölcs, vagy nem látnánk, hogy a cselekedetünk helytelen. S nem éppen azért van-e ez így, mert tudjuk, hogy nem állhatunk ellen a nekünk

19 „Nem annyira a törvényt, mind inkább az igazságosságot kell tisztelnünk” – szól az imperatívusz, melyet akár az erkölcsi legitimitáció velős definíciójaként is jelszavaként is tekinthetünk (Thoreau 1990: 8).

20 A szónoklat tanúsága szerint ő tényleg azt gondolta, hogy egy racionalis és morálisan is jónak minősülő program megvalósítása érdekében próbálja meg fölrazni a párttársait, és nem újabb disznóságok együttes elkövetésére hív föl. Egy olyan, erkölcsi értelemben is új korszakot kívánt elindítani – a beszédből legalábbis ez körvonalazódik –, mely majd a régi bűnök (hazudtunk, nem kormányoztunk, tudatosan rossz gazdaságpolitikát folytattunk stb.) alól is feloldást ad majd. A beszéd teljes szövegét lásd Gyurcsány 2006.

szegeződő imperatívuszoknak, ha már egyszer szembenéztünk velük? S amikor valamilyen erkölcsileg kifogásolható cselekedetre készülünk, nem éppen ezért törekszünk-e olyan buzgón arra, hogy ne lássuk azt, ami nyilvánvaló?²¹

(5) *Még a föntieknél is nagyobb legitimitásra számíthat a hatalom, ha azt is képes elérni, hogy a polgárok érzelmiileg is azonosuljanak vele* – minél mélyebben, annál jobb.

Első (meglehetősen felszínes) megközelítésben a szerelmi házassággal állíthatjuk párhuzamba ezt a jelenséget. A szerelemtől bódult ifjú férj vagy feleség kényszer és érdekek nélkül is követi hitvesét, és sokszor még akkor is kitart mellette, amikor az olyasmit kér tőle, amihez nem volna joga (a szokás- vagy a tételes jog alapján), vagy ami erkölcsileg elfogadhatatlan.

A hatalommal azonban (néhány lelkesült, a jó svádájú politikusokba szerelmes fanatikustól eltekintve) nem szoktak az emberek ilyen módon azonosulni – vethetik ellenem. Legtöbbször valóban nem, de bizonyos politikai helyzetekben és rendszerekben mégis.

Hannah Arendt életműve – kis túlzással – éppen e probléma körül forog. Amikor létrejön egy olyan nyilvános politikai tér, mely mindenkinek lehetőséget ad a közügyekbe való beleszólásra, s ezáltal egyszersmind arra is, hogy önmagát másoknak megmutathassa, és a többiekkel egyetlen közösséggé forrhasson össze, akkor megszületik a közszabadság és ennek eredményeképpen a közboldogság. Ezekből részesülni – állítja Arendt – a lehető legnagyobb adomány, amit emberként kaphatunk. Nem csoda hát, hogy a közboldogságot élvezők legtöbbször szerelmes odaadással kapaszkodnak a közösségükbe – ami lehet egy polisz, egy vallási csoport, egy mozgalom vagy éppen egy nemzet.

Manapság és általában a konszolidált korszakokban a szó szűkebb és hagyományos (értsd: nem arendti) értelmében vett politika nem nagyon kínál lehetőséget az érzelmi azonosulásra, egy vallásfelekezet, egy rock-koncert vagy egy közösségi élményt kiváltani képes sportesemény sokkal inkább. (Ha még nem látta, nézze meg a Tisztelt Olvasó, hogyan éneklük Dunaszerdahelyen a helyi futballcsapat mérkőzésein a *Nélküled* című rock-slágerből új magyar himnusszá avanszált dalt.) De azért a politikából sem vesz ki egészen: választások előtt, nagyobb társadalmi konfliktusok idején vagy egy jól sikerült tüntetésen fel-fel bukkan ma is, s ha úgy fordulnak a dolgok, bizonyára újra fölerősödik majd.

Amint arra a szerelmi analógia kifejtése során már utaltam, a kellően intenzív érzelmi legitimitás minden más megfontolást maga alá gyűrhet vagy megsemmisíthet, és akár a teljes önfeláldozásra kész eltökéltségig is elvihet. Talán csak az erkölcsi legitimitáció képes bizonyos szituációkban eséllyel szembeszállni vele. Ennek ellenében az érzelmi involváltság két módon szokott küzdeni: vagy erkölcsi vakságot idéz elő (az ítélőképességüket elveszített rajongók ilyenkor az áldozatokat bűnösnek, a hatalom nyilvánvaló gaztetteit pedig helyeslést érdemlőnek látják), vagy pedig tényvakságot, aminek következtében a lelkesültek csoportja egyszerűen nem látja, ami a szemé előtt van, vagy éppen olyasmit lát, ami nincs. Mindannyian ismerjük ezeket a jelenségeket a kommunista, a fasiszta és a náci rezsim szereplőiről ránk maradt dokumentumokból: periratokból, visszaemlékezésekből

²¹ Kérdéseim mögött Emmanuel Levinas gondolatai állnak. A nagy francia erkölcsfilozófus egyenesen azt állítja, hogy ölni csak akkor vagyunk képesek, ha nem nézünk bele a Másik arcába, s ha az áldozatot eltárgyasítjuk. (Az „arc” nála nem csupán egy testrész, hanem a személyiség metaforája.) Lásd például Levinas 1999, III. szakasz.

és néhány szemtanú-szépíró munkáiból,²² ám most sem kell túlságosan messzire mennünk a példakeresésben. A jelenlegi magyar miniszterelnököt, Orbán Viktort vallásos elmélyültséggel gyűlölő fanatikustól fantasztikusnál fantasztikusabb történeteket hallhat az érdeklődő, s nincs az a velük szembeszegezett racionális kétegy vagy tényítélet, amely akár a legkisebb mértékben is elbizonytalanítaná őket (Tamás 2013).

Összevetve az érzelmi azonosuláson alapuló engedelmeskedést a korábban bemutatottakkal, föltűnhet, hogy milyen szoros hasonlóságot mutat a karizmatikus legitimáció azon változataival, amelyek nem az érdekre épülő elismerés irányába mutatnak, hanem inkább a csodálatra támaszkodnak. Akár még az is megfordulhat a fejünkben, hogy az utóbbinak inkább itt volna a helye, mintsem a harmadik szinten.

(6) S még mindig nem vettünk számba minden lehetőséget: a legitimitás maximumát akkor bírja egy hatalom, ha *a szó legszorosabb értelmében elgondolhatatlan, hogy ne ő legyen a szuverén*, s hogy uralmát bárki bármilyen szóba jöhető módon kétségbe vonja. Ilyen helyzet azonban csak akkor állhat elő, ha a társadalom tagjai úgy gondolják – s még inkább: hiszik és tapasztalják –, hogy sehogyan másképpen nem létezhetnek a dolgok, csakis úgy, ahogyan történetesen vannak. Pontosabban, még ezt sem gondolhatják (hihetik, tapasztalhatják), mert világuk politikai viszonyai – ebben a hipotetikus helyzetben – olyannyira magától értetődőek, hogy az igenlésük is értelmetlen. Ha az uralom ilyen körülmények között nyer igazolást, akkor beszélhetünk *ontológiai legitimitásról*.

Talán egy Wittgenstein kapcsolódó megjegyzéseire tett rövid utalás világosabbá teheti, az elmondottakat. A Mester George Edward Moore-ral vitatkozva arra hívja föl a figyelmünket, hogy van a meggyőződéseinknek egy olyan mélyrétege, melyet nem ildomos szavakba öntenünk, és általában nem is tesszük. Amikor azonban valamilyen speciális szituációban mégis kimondjuk ezeket az amorf explikátlanságban szunnyadó bizonyosságainkat, éppen a várttal ellenkező hatást érzük el. Moore a külvilág létét akarta egyik előadásában bizonyítani, s kiindulópontként néhány vitathatatlan kijelentést kívánt alapul venni. Például fölemelte az egyik kezét, és azt mondta, hogy „tudom, hogy ez egy kéz”. Ám ebben a pillanatban – figyelmeztet Wittgenstein – nem a bizonyosságunk erősödött meg, hanem a kétegynek nyitottunk utat. „Biztosan nem tévedsz?” – toltul föl a kérdés azonnal (Wittgenstein 1989).

Az *Iskola a határon* egyik története – éppen az engedelmesség példáján – szinte illusztrálja azt, amit Wittgenstein elmagyarázott. Mint ismeretes, a regénybeli katonaiskolában – aktív tiszthelyettesi támogatással – egy totális hatalmat birtokló klikk zsarnokoskodik a többi gyerek fölött. Hatalmuk évekig kétségbevonhatatlan, és nem is jut eszébe senkinek szembefordulni vele. (Illetve egyetlen egyszer egy Ötvenyi nevű fiúnak, ám őt azonnali válaszul [szinte a szó szoros értelmében] megsemmisítik: halálosan megalázzák, és nem csupán a katonaiskolából rúgják ki, hanem az ország valamennyi középiskolájából is (Ottlik 1959, II.: 14). Ám lassan és észrevétlenül elkezdi gyengülni ez a totális uralom, mígnem egy veszélyes szituációban az „ellenzék” legbölcsebbje, Szeredy azzal reagál a vezér által odavetett parancsra, hogy „megszavazzuk”. A többiek pedig – beleértve a klikk

22 A legutóbbi kapcsolódó élményem Nádas Péter két vastkos kötetet kitevő önéletrajzi regénye, a *Világlo részletek*. Ebben az író rendkívül hitelesen és részletesen bemutatja kommunista szüleinek vallásos hitét, a rendszerrel való szerelmes azonosulásukat, majd a kiábrándulásuk utáni teljes meghasonulásukat, amibe aztán rövid idő múlva mindketten bele is haltak (Nádas 2017).

mögött álló sleppet is – rögtön csatlakoznak hozzá, mert csak azt fogják föl, hogy Szeredy helyesel a főnöknek, azt azonban már nem, hogy mi módon tette ezt. (Nem vakon engedelmeskedve, ahogyan az elvárt, hanem [igaz, csak mímelt] józan belátásból, úgy, mint egy szabad ember.) A vezér viszont azonnal megérti, mi történt: „Csak azt láttuk, hogy Merényi szinte remeg a dühtől, és dadogva káromkodik ránk. – Kuss! Szavaztok! Majd! Mit! – Nem tudta kifejezni magát, de nem is akarta. Félbehagyott egy káromkodást, rávágott még egyet az asztalára, és leült” (Ottlik 1959, III.: 15).

Azt gondolhatnánk, hogy az imént leírt állapot csupán olyan archaikus civilizációk sajátja lehet, ahol a társadalmi lét minden elemét – a természet jelenségeivel és törvényszerűségeivel megegyezően – istentől adott, megváltoztathatatlan tényként fogják föl,²³ s ezeket a civilizációkat jellemezve általában inkább úgy fogalmazunk, hogy ott még nincs szükség legitimációra (Szabó 1986a: 278, 1986b: 93). Ám modern körülmények között is elgondolható, sőt elő is állhat hasonló helyzet. (Lám, Ottlik példája is jelenkori.)

Induljunk ki abból, hogy a társadalmi lét olyan eldologiasodott-elidegenedett, öntudatlan, összemberi konstrukció, amely ahhoz hasonló objektivitásra tett szert, mint a természeti jelenségek és törvények. (E föltevéshez olyan részletekbe menően végiggondolt filozófiai és szociológiai elméletek szolgáltathatnak kiindulópontot, melyek egyebekben egymástól alapvetően különböznek.²⁴)

S ha tényleg így van, akkor miért ne lehetne a valóságot úgy fölépíteni, hogy abban a hatalom mindennemű kritikája lehetetlen legyen? Orwell antiutópiája, az *1984*,²⁵ éppen ezzel a gondolattal játszik el. Vagy ha ezt lehetetlennek ítéljük – mondjuk azért, mert a társadalmi objektivációk mindig elhajolnak az egyes cselekvők intencióitól –, akkor miért ne fordulhatna elő, hogy senki által nem szándékoltan, de mégis egy ilyen világ formálódik meg. Ismerünk olyan társadalomtudósokat, akik vagy a kapitalizmust, vagy a létező szocializmust tekintették efféle konstrukciónak. Lukács György azt kívánja első marxista korszakának főművében, a *Történelem és osztálytudat*ban bebizonyítani, hogy a legalapvetőbb filozófiai (és hétköznapi) evidenciáink (s legfőképpen az úgynevezett objektív valóság) csupán a kapitalista társadalom visszfényei. Herbert Marcuse pedig attól félt, hogy a nem túl távoli jövőben a fogyasztói társadalmakban fog megszűnni mindennemű kritika lehetősége, mert nem lesz többé léttel szembeállítható *legyen*.²⁶ Mások – például

23 „Az egyiptomi ember a fáraói államban látta az egyetlen lehetőséget az igazságosság földi érvényesítésére, ezért a királyt is csak az igazságosság ügyének elkötelezettjeként tudta elképzelni.” – írja például Assmann (2008: 42). Vö. még: VIII/1–2.

24 Az elméletnek vannak marxista változatai; alapvetése megtalálható a modern szociológia egyik alapító atyjának, Émile Durkheimnek a munkáiban; létezik neokantiánus formában (mindenekelőtt Ernst Cassirer életművében), és fenomenológiai alapokra fölépítve. Sőt, megtalálható annak a Karl Poppernek a munkásságában is, aki kiindulópontjaival leginkább a logikai pozitívizmushoz kapcsolódik, vagy éppen az imént citált Wittgenstein késői írásaiban. A problémát összefoglalva tárgyaltam az *Ontológiai töredékek* című könyvem I. részében (Sümei 2002).

25 A mű alapvető kérdése az, hogy előállhat-e egy ilyen helyzet, a regény egésze pedig kísérlet egy olyan világ megkonstruálására, ahol valóban elő is áll.

26 Herbert Marcuse klasszikus művét, *Az egyszemélyes embert* akár úgy is olvashatjuk, mint Orwell víziójának elméleti háttérelvezését és a magyarázatát. Ha az empirizmus az élet minden területén uralomra jut, és ennek hatására már kizárólag csak olyan fogalmakat fogunk használni, amelyek a tények általánosításaiként jöttek létre, s mentesek mindennemű „legyentől”, akkor egészen egyszerűen képtelenné válunk a „van” bármiféle alternatívájának elgondolására – érvel a filozófus.

Czeslaw Milosz (Milosz 1992, I. fej.), Cornelius Castoriadis (Castoriadis 1981, idézi Vajda 1994: 29.) vagy Konrád György és Szelényi Iván (Konrád és Szelényi 1989: 25 skk., 306 skk.) – viszont éppen ellenkezőleg, a szovjet típusú társadalmakban látták megjelenni az ontológiai legitimitáció rémképét.

De még ha mindez képtelenség is – amit én egyáltalán nem gondolok –, annyit akkor is elismerhetünk, hogy legalább határfogalomként érdemes számolni egy olyan állapottal, melyben az uralmat kétségbevonhatatlan ontológiai evidenciák alapozzák meg.

Egy ilyen elgondolt vagy valóságos állapot felszíni hasonlóságot mutathat ugyan azzal, amikor a politikai elit túlhatalma következtében alternatíva nélküli egy rezsim, de mégis gyökeresen különbözik az utóbbitól: itt ugyanis semmiféle erőszakra nincsen szükség az uralom fenntartásához, hiszen még a változtatás elgondolásához nélkülözhetetlen, mégoly homályos alternatíva léte is kizárt. S éppen ez adja az ontológiai legitimitás minden mást felülmúló erejét.

Ismét végigpillantva a hat különböző módozaton – s elindulva most már az összegzés felé – fontos tanulásként rajzolódik ki előttem a hat szint komposszibilitása. (Bocsánat ezért az avított, Leibniz által ránk hagyományozott kifejezésért.) A legitimitás bemutatott válfajai nem gyengítik vagy oltják ki egymást, hanem összeadódnak. Alighanem az az uralom az igazán erős, melyről az állampolgárok feltételezik, hogy adott esetben képes fizikai erőt alkalmazni (akár polgárai megvédése érdekében, akár a vele jogellenesen szembeszállókat rendre kényszerítendő); amely képes a lakosság jelentős részének érdekérvényesítését és jólétét biztosítani; amely legális vagy legalább jogszerű; amelyet az állampolgárok tisztességesnek tartanak (mind a céljait, mind a cselekedeteit illetően), amellyel érzelmileg is képesek azonosulni (például azért, mert attraktívnak és vonzóknak találják); s amely ráadásul még kellő magától értetődőséggel is bír a szemükben.

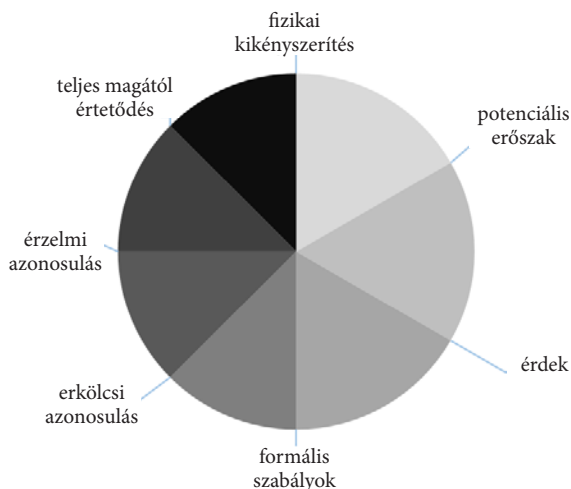
Ugyanez a komposszibilitás mutatkozik meg abban is, ahogyan az egyes szintek hiányosságai vagy teljes hiányuk a többi szintet is gyengítik. Hiába vonzó egy hatalom, ha nem éri meg rá szavazni. Válsághelyzetben gyakran kevés a jogszerűség, erős kézre is szükség van. Az erkölcsi felháborodás olykor mindent felülír: nemcsak a vonalmat szüntetheti meg, és az amúgy kifogástalan legalitást ítélheti elégtelennek az engedelmeskedéshez, hanem még az animális erejű érdekeken és félelmeken is felülkerekedhet. Ám nyilván nem szükséges itt végigzongorázni az összes lehetséges változaton.

*

Áttekintésünk végére értünk. Hobbeshoz, Max Weberhez és Carl Schmitthez hasonlóan abból indultam ki, hogy az engedelmeskedés kikényszerítésének legelemibb és legvégző eszköze az erőszak, majd ettől a „nullaponttól” fokozatosan távolodva megkíséreltem számba venni azokat az egyéb lehetőségeket, melyek a kényszerítés helyébe léphetnek.

A különböző módozatok fölvázolása során a föltevéssemmel éltem, hogy minél inkább azonosul az engedelmeskedő az „úr” utasításaival vagy magával az „úrral”, annál inkább szükségtelenné válik a kényszer, s hogy ebben az értelemben fokozatosan távolodunk a közvetlen fizikai erőszaktól.

Így tekintve a tipológiánkra az egyes szintek lineárisan egymásra épülő képéhez érke-zünk.²⁷ Irányíthatjuk azonban arra is a figyelmünket, hogy a különböző stációk mennyire képesek a nézetkülönbségeket és a konfliktusokat erőszak nélkül megoldani, és ebből a szemszögből már nem egy lineáris, hanem inkább egy körszerű kép rajzolódik ki előt-tünk. Valami ehhez hasonló:



A „fizikai kényszerítéstől” az óramutató járásával megegyező irányba haladva a „formá-lis szabályokig” a társadalmi szereplők közti erőszak mennyisége nyilvánvalóan csökken, utána viszont – a teljes konformitásra nem hajlandókkal vagy nem képesekkel szembeni türelmetlenség erősödésével egyenes arányban – legalábbis potenciálisan növekedni kezd. Már az erkölcsi azonosulás is intoleranciát és adott esetben kényszerítést implicál abból a – máskülönb helyes – maximából fakadóan, hogy erkölcsi kérdésekben nem köthe-tünk kompromisszumokat.²⁸ Az érzelmi involváltságnak meg alighanem elkerülhetetlen velejárói a megfontolatlanság és a túlságosan heves reakciók. (Gondoljunk arra, hogy még az egyébként jámbor emberek is milyen izzó kitérőekre képesek akkor, amikor érzelmeik – mondjuk egy szerelmi affér következményeként – föllángolnak.) A teljes magától érte-tődés pedig olyan, mint egy minden útjába állót eltaposó gölem, mert minden tőle elhajló vagy neki ellentmondó másság a létét kérdőjelezi meg – ezt pedig nem tűrheti.²⁹

27 Ehhez hasonló, egymásra épülő szinteket meghatározó elméletet alkotott David Beetham (2013, 3–4. fejt.).

28 „...a jószág erős, talán erősebb, mint a gonoszság, de osztozik az »elementáris gonosszal« abban az elementáris erőszakosságban, amely minden erő velejárója, és amely ártalmas mindenféle politikai szerveződés szempontjából” – olvashatjuk Hannah Arendt forradalomról írt értekezésében. Arendt(1991, 113) – Ennek a – máskülönb igen izgalmas – felvetésnek a részletezése túlságosan messzire vezetne.

29 Ismét illusztrálhatjuk a megállapítást Assmann példáival (Assmann 2008: 288 skk.), de érdemes megnéz-ni a jelenség mélyebb megértése végett az *Ádám almái* című filmet is. (Rendező: Andres Thomas Jensen, 2005.) A mű főszereplője egy pap, aki egészen egyszerűen nem hajlandó tudomást venni a világban lévő és sok esetben evidens jelenlévő rosszról. A film voltaképpen arról beszél, hogy ennek a mélységesen abszurd viselkedésnek talán mégis lehet valami értelme, ám most nem emiatt hozakodtam vele elő, hanem azért, mert a lelkesz viselkedése – a valóság egyes evidenciáinak tagadása – ismételten tettelegességbe torkolló indulatokat vált ki a többi szereplőből. Pedig ez a tagadás többnyire sem az érdekeiket, sem a személyüket nem sérti, voltaképpen teljesen mindegy kellene, hogy legyen nekik, miket hord össze a félkegyelmű pap.

Akármennyire jó volna, mégsem tudok ellentmondani Hans Castorpnak és Thomas Mann-nak. Úgy tűnik, hogy a dolgok végén tényleg nincsen semmi más, csak a test, a köröm és a fogak. De talán szervezhetjük úgy is a társadalmi kapcsolatainkat, hogy ne jussunk el a dolgok végére.

Hivatkozott irodalom

- Arendt, Hannah (1991): *A forradalom*. Budapest: Európa.
- Assmann, Jan (2008): *Uralom és üdvösség*. Budapest: Atlantisz.
- Az Amerikai Egyesült Államok népének Függetlenségi Nyilatkozata. Interneten: <https://mek.oszk.hu/02200/02256/02256.htm>.
- Bader, Veit-Michael (1989): Max Webers Begriff der Legitimität. Versuch einer systematisch-kritischen Rekonstruktion In: Johannes Weiss (szerk.): *Max Weber heute*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bayer József (1997): *A politikai legitimitás*. Budapest: Napvilág
- Beetham, David (2013): *The Legitimation of Power*. London: Palgrave MacMillan.
- Castoriadis, Cornelius (1981): *Devant la Guerre*. Párizs: Fayard.
- Csányi Vilmos (2000): *Az emberi természet*. Budapest: Vince.
- Fehér Ferenc, Heller Ágnes és Márkus György (1991): *Diktatúra a szükségletek felett*. Budapest: Cserépfalvi.
- Gerő András (1988): *Az elsőpró kisebbség*. Budapest: Gondolat.
- Gyurcsány Ferenc (2006): A teljes balatonöszödi szöveg. *Népszabadság*, szeptember 18.
- Habermas, Jürgen (1994): Legitimációs problémák a modern államban. In: *Válogatott tanulmányok*. Budapest: Atlantisz.
- Herczeg Márk (2019): Egy debreceni fideszes képviselő Borkairól: „Kurvapecer? Hát igen. De nem hazaáruló!” 444, október 9. Interneten: <https://444.hu/2019/10/09/egy-debreceni-fideszes-kepviselo-borkairol-kurvapecer-hat-igen-de-nem-hazaaruulo>.
- Hermann Róbert (1988): Görgei Artúr és a váci nyilatkozat. *Hadtörténeti Közlemények*, 35(2): 247–294.
- Hobbes, Thomas (1970): *Leviatán*. Budapest: Magyar Helikon.
- Jensen, Andres Thomas (2005): *Ádám almái*. (játékfilm)
- Konrád György és Szelényi Iván (1989): *Az értelmiség útja az osztályhatalomig*. Budapest: Gondolat.
- Laurenti, Fabrizio (2011): *A Duce teste* (dokumentumfilm)
- Levinas, Emmanuel (1999): *Teljesség és végtelen*. Pécs: Jelenkor.
- Lukács György (1971): *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető.
- Mann, Thomas (1981): *A varázshegy*, 2. kötet. Budapest: Európa.
- Marcuse, Herbert (1990): *Az egydimenziós ember*. Budapest: Kossuth.
- Marion, Jean-Luc (2012): *Az erotikus fenomén*. Budapest: L'Harmattan.
- Milosz, Czeslaw (2011): *A rabul ejtett értelem*. Budapest: Európa.
- Nádas Péter (2017): *Világló részletek*. Pécs: Jelenkor.
- Ottlik Géza (1959): *Iskola a határon*. Budapest: Magvető.
- Rigby, T. Harry (1982): Introduction: Political Legitimacy, Weber and Communist Monoorganisational Systems. In: T. Harry Rigby és Fehér Ferenc (szerk.): *Political Legitimation in Communist States*. London–Basingstoke: MacMillan.
- Schaar, John N. (1994): *Legitimacy in the Modern State*. New Brunswick (U.S.A.), Oxford (U.K.): Transaction Publishers.
- Schmitt, Carl (2002): *A politikai fogalma*. Budapest: Attraktor.
- Schmitt, Carl (2006): *Legalitás és legitimitás*. Máriabesnyő, Gödöllő: Attraktor.
- Southern, R. W (1987): *A nyugati társadalom és egyház a középkorban*. Budapest: Gondolat.
- Sümegei István (2002): *Ontológiai töredékek*. Szombathely: Savaria University Press.
- Sümegei István (2021): A legitimitáció labirintusában. *BUKSZ* 33(2): 159–168.
- Szabó Miklós (1986a): A legitimitáció történeti alakváltozásai. In: *Politikai kultúra Magyarországon 1896–1986*. Atlantisz Program.
- Szabó Miklós (1986b): Programideológiák és állapotideológiák. In: *Politikai kultúra Magyarországon 1896–1986*. Atlantisz Program
- Szabó Miklós (1995): A legitimitáció ma Magyarországon. In: *Múmiák öröksége*. Budapest: Új Mandátum.

- Tamás Gáspár Miklós (2013): Az antiorbánizmus vallás. *Heti Válasz*, május 23.
- Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest: Atlantisz.
- Thoreau, Henry David (1990): A polgári engedtlenség iránti kötelességről. In: *A polgári engedtlenség iránti kötelességről – A gazdagságról*. Budapest: Európa.
- Vajda Mihály (1994): *Az orosz szocializmus Közép-Európában*. Budapest: Századvég.
- Weber, Max (1979): *Gazdaságtörténet*. Budapest: Közgazdasági és Jogi.
- Weber, Max (1987): *Gazdaság és társadalom 1*. Budapest: Közgazdasági és Jogi.
- Weber, Max (1996): *Gazdaság és társadalom 2/3*. Budapest: Közgazdasági és Jogi.
- Wittgenstein, Ludwig (1989): *A bizonyosságról*. Budapest: Európa.

Sümegei István

filozófus, iASK – Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete (Kőszeg), ELTE PPK Pedagógiai és Pszichológiai Intézet (Szombathely)



Fender
Stratocaster



BC Rich
Mockingbird



Fender Telecaster
Thinline



Gibson
Les Paul



Charvel
Star



Fender
Jagstang



Jackson
Soloist



VW
Garagemaster



Fender
Telecaster



BC Rich
Warlock



Fender
Jaguar



Gibson
Explorer



Gibson
Flying V



Gibson
SG



Gibson
ES-330



Ibanez
Iceman



Gibson
Firebird



Fender
Musiclander



Fender
Jazzmaster



ESP
V-2



Heritage
VIP



Rickenbacker
330



Fender
Mustang



Gibson
L5S



Z-Body

Javítatlan kiadás

