

**Kovács Gábor**  
**A poliszdemokráciától a poszt-demokráciáig**

/Submitted version, accepted without substantial change. In: Liget, XXVII. évfolyam 9. szám (2014), ISSN 0238–7565, 57–72.

A demokrácia védjegye a görögöké. Olyan politikai formát jelentett, amelyben a köznép, a démosz irányította a városállamot. Maga a fogalom a korabeli görög filozófiában Platónnak és tanítványának, Arisztotelésznek a lehetséges államformákról adott leírásában jelent meg. Ám itt korántsem kívánatos politikai alakzat. A jó és rossz politikai formák megkülönböztetésekor a demokráciát az elfajult változatok közé sorolták, mert a kormányzási mód nem a polisz egészének, csupán egy részének javát szolgálja. Platón erős ellenszenvét nemcsak arisztokrata származása motiválta, hanem az is, hogy mesterét, Szókratészt a demokrata rezsim állította bíróság elé, és ítélte halálra. Arisztotelész alkotmány-tipológiájának elsődleges kritériuma a hatalomgyakorlók száma. Jó és rossz alkotmány egyaránt lehetséges, ha egy ember, néhány ember vagy sok ember gyakorolja a hatalmat; a kritérium az, hogy a kormányzás az egész közösség érdekét tartja-e szem előtt. Ez különbözteti meg a királyságot a türannisztól, az arisztokrata berendezkedést az oligarchiától, illetve a többségi vezetésű politeiát a demokráciától, amit csöcselékuralomnak tartottak.

A görögök által megvalósított közvetlen demokrácia a különböző politikai teóriákban gyakorta olyan politikai modellként tűnik fel, amely ma is kívánatos lehetőség az apátiába és közömbösségbe süllyedő képviseleti demokráciával szemben.<sup>1</sup> Kedvenc eszméje volt ez a participatív demokrácia mellett kardoskodó ifjúsági mozgalmaknak a hatvanas években, de Hannah Arendt, a modern republikanizmus legismertebb politikai filozófusa ugyancsak a görög változatot tartotta a közvetlen demokrácia ideáltipikus esetének; nézete szerint az újkori történelem legfényesebb pillanatai azok voltak, amelyekben a forradalmi tanácsok formájában – jóllehet sikertelenül – próbálták ezt újraéleszteni.<sup>2</sup>

Szükségesnek látszik – még ha elnagyoltan is – felvázolni a történeti-kulturális kontextust. Ez érthetővé teszi az athéni demokrácia működését, s erről maradt a legtöbb forrásanyag az utókorra, és rávilágít arra is, miért lesz óhatatlanul anakronisztikus minden kísérlet, amely a revitalizációt tűzi ki célul. Gondolatmenetemben elsősorban az ókortörténész Moses I. Finley munkáira támaszkodom.<sup>3</sup>

Az első tényező, amelyet figyelembe kell vennünk, a méret kérdése. Athén a legnagyobbnak számított a görög poliszok között, mind területét, mind népességét tekintve, mai fogalmaink szerint mégis kicsi közösség. Kr. e. 431-ben volt a legnagyobb a népgyűlésbe választható polgárok száma: 40 ezer, amely a későbbiekben fokozatosan 25 ezerre csökkent.<sup>4</sup> A társadalom politikai gyakorlata a szóbeliségre alapult, s nem ismerte azokat az intézményeket, amelyek a modern politikai demokrácia *sine qua non*jának számítanak. Nem volt szakképzett bürokrácia, békeidőben nem léteztek rendszeres közvetlen adók, a különböző hatalmi ágakat nem választották szét, nem voltak pártok, s végül, ám egyáltalában nem utolsósorban, nem ismerték a képviselet intézményét sem. Összevetve a modern demokráciákkal talán éppen ez a legszembeütőbb. Ez teszi az antik athéni demokráciát a

---

A szerző az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa.

<sup>1</sup> Az elképzelés bírálatáról lásd: Giovanni Sartori: *Demokrácia*. Fordította: Soltész Erzsébet. Budapest, Osiris, 1999, 66–69.

<sup>2</sup> Hannah Arendt: *A forradalom*. Fordította: Pap Mária. Budapest, Európa 1991.

<sup>3</sup> Moses I. Finley: *Politika az ókorban*. Fordította: Greskovits Endre. Budapest, Európa, 1995, illetve: Moses I. Finley: *Democracy Ancient and Modern*. London, The Hogarth Press, 1985.

<sup>4</sup> Finley (1995) i. m., 156.

közvetlen demokrácia történelmi prototípusává. Mai szemmel a legszembetűnőbb paradoxon, hogy a sajátos politikai formát, amely intézményesítette a köznép számára a tényleges részvételt a politikai döntésekben, olyan társadalom alakította ki, amelytől semmi sem állt távolabb, mint az egyenlőség eszméje – természetesként fogadta el az intézményekben is kifejeződő státuszegyenlőtlenséget.

Hannah Arendt rámutat, hogy a modern kor nyitányaként számon tartott *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatában* megfogalmazott *egyenlőség* ugyancsak különbözik a görögök egyenlőség-fogalmától. A tétel, hogy minden ember egyenlőnek születik, magában hordozza annak lehetőségét, hogy az egyenlőség kilépjen a politikai szférából és társadalmi követelményként jelenjen meg. A görögöknél az egalitarizmus sohasem vált ideológiává – az antikvitás egyébként sem ismerte a politikai ideológiát a szó modern értelmében. Ez a sajátos ideológia-hiány egyenesen következett az anti-egalitárius társadalomfelfogásból,<sup>5</sup> az egyenlőség szigorúan a politikai szférára korlátozódott. Az antik poliszpolgár egyenlők között egyenlőként kizárólag a politika terében jelenhetett meg. Az egyenlőség művi, mesterséges jellegű: a politikai szférán kívül, társadalmi értelemben nem létezett.

Az antik demokráciának a modernnel szembeni alapvető különbsége, hogy az antik gondolkodás kiindulópontja nem az egyén volt; a modern individuumot az antikvitás nem ismerte. Az egyes ember – függetlenül attól, hogy tirannikus, arisztokratikus vagy éppen demokratikus politikai berendezkedésben élt – másodlagos volt a politikai közösséghez, az egészhez képest. Amikor Arisztotelész az embert politizáló lényként, *zoón politikónként* definiálta, nem arra gondolt, hogy erre a minőségre születése révén tesz szert, ahogyan a modern individuumhoz pusztán születése okán tapadnak bizonyos jogok. *Zoón politikónná* közösségi kapcsolatai tették az egyént. Az, hogy poliszban, vagyis politikai közösségben éljen, az arisztotelészi metafizikában (s tágabb értelemben az antik közgondolkodásban) az ember természetes céljának, *téloszának* számított. A politikai társulás értelme – ismét csak ellentétben a modern koncepcióval – nem a privátszféra védelme, hanem a közös politikai tér létrehozása és fenntartása volt. Arisztotelész ezt világosan leszögezi:

„Így tehát minden városállam a természet szerint létezik, csakúgy mint a legalsóbb fokú közösségek. A végső céljuk ezeknek ugyanis a városállam; márpedig a végső cél a természetes állapot, amelyre minden egyes jelenség eljut létrejöttének befejezésével, és ezt az állapotát nevezzük természetesnek – pl. az emberét, a loét, a családot. Ezen túl pedig a végső cél, vagyis a legfőbb jó: az autarkeia, ami a végső cél és a legfőbb jó egyaránt. Mindebből világos, hogy a városállam természetszerű, s hogy az ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény (...) az egész szükségszerűen előbbre való mint a rész (...) Világos, hogy a városállam természet szerint előbbre való, mint az egyes ember; ha ez utóbbi külön-külön nem tud önmagának megfelelni, csak úgy viszonylik az egészhez, mint minden egyéb rész; viszont aki nem képes a társas egyesülésre, vagy akinek autarkeiája folytan semmire nincsen szüksége, az nem része az államnak, akárcsak az állat vagy az isten.”<sup>6</sup>

Az antik demokrácia olyan sajátos társadalmi-kulturális konstelláció következménye volt, amely premodern viszonyok között kivételesnek számított. Jóllehet a rómaiak joggal tarthatnak igényt a politika feltalálójának titulására – a *res publica* fogalma és gyakorlata római produktum –, a római köztársaság politikai berendezkedése alapvetően különbözött az athénitől; a kifinomult intézményrendszer fő és sikeres törekvése a plebejusok politikai lehetőségeinek szűkítése volt. A szenátus – az *autoritas*, vagyis a tekintély birtokosai – erőteljesen korlátozták a különféle típusú népgyűléseknek a hatalomhoz jutást.

Az antik demokrácia sajátosságait alapvetően meghatározták a premodern viszonyok; a kiszolgáltatottság a természeti feltételeknek, a technológiai fejletlenség megkerülhetetlenek voltak az antik politikai közösségek számára. Jóllehet Athén életében nagy szerepet játszott a tengerhajózás és a kereskedelem, mégsem mondhatjuk, hogy az athéni demokrácia

<sup>5</sup> Finley (1985): i. m., 88–89.

<sup>6</sup> Arisztotelész: *Politika*. Fordította: Szabó Miklós. Budapest, Gondolat, 1984, 1252b–1253a. 73–74.

olyanformán kapcsolódott volna a gazdasági aktivitáshoz, mint újkori leszármazottja. Athénben ugyanis a magánvagyonat alárendelték a közszférának. A *leiturgia* intézménye arra szolgált, hogy a gazdagok hozzájáruljanak a demokrácia költségeihez. Az athéni mindennapokat a háború és a katonai ethosz határozta meg. A lakosság beosztása vagyoni kategóriákra katonai célokat szolgált: mivel a haderő polgárórság jellegű volt, a felszerelést kinek-kinek saját vagyoni erőből kellett előteremtenie; a leggazdagabbak hoplitaként, azaz nehézgyalogosként szolgáltak, míg a szegénysorú démosztagok az athéni flotta matrózaiként. Pénzügyileg Athén tengeri birodalma finanszírozta a demokráciát: a demokratikus politikai tér fenntartásának költségeit a meghódított területek lakosainak kellett viselniük. Hannah Arendtnek alighanem igaza van abban, hogy szabadság és szükségszerűség viszonyából következően a szabadság ára mindig a szükségszerűségnek valamilyen formában lerótt adó. De történelmi különbség, hogy kinek kell ezt fizetni: antik viszonyok között a rabszolgák és a meghódítottak terhe volt, modern viszonyok között a technológia helyettesíti a rabszolgát. Ám – hangzik Arendt kultúrkritikai ízű figyelmeztetése – az egyébként kétségkívül kedvező változás végül az ellenkezőjébe fordul: a szükségszerűség nem tűnik el, csupán alakot vált; a természeti javak szűkösségéből fakadó szükségszerűséget a fogyasztás kényszerének szükségszerűsége váltja fel. Ez pedig ugyanúgy a demokrácia létezéséhez szükséges szabadságot veszélyezteti, mint a az archaikus időkben a természetes szükségszerűség. Arendt ironikus megfogalmazása szerint a bilincsek akkor is bilincsek, ha selyemből vannak.

Moses I. Finley, összehasonlítva az antik közvetlen és a modern képviselői demokráciát, úgy véli, az előbbi egyértelműen sikeres volt, s bizonyos vonatkozásokban felül is múlta modern leszármazottját. A sokszor hézagos források tanúsága szerint valószínűleg nem kellett szembesülnie a modern demokráciát gyakorta sújtó politikai apátiával. A szóbeliségre alapozott antik politikai közösség invenciózusan kezelte aényt, hogy az élőlőn és a korlátozott mértékű írásbeliségen kívül nem állt rendelkezésére kommunikációs technológia. A politikai térbe a vagyoni hierarchia alján lévő köznép is beléphetett. Vezető tisztségekre az arisztokrata nemzetségek tagjait, vagy legalábbis a módosabb démosztagokat jelölték, ám az elitpozíciók nem váltak örökletessé, a politikai elit viszonylag nyitott volt.<sup>7</sup> Az intézményrendszer biztosította a politikai nevelődést, a tényleges hozzáférés lehetősége fenntartotta az oly szükséges részvételi kedvet. Jóllehet az egyes volt a poliszért, és nem fordítva, Athénnek nem kellett szembenéznie az eltömegesedésből adódó modern problémákkal.

Igaza volt Benjamin Constantnak, a modern liberalizmus egyik legnagyobb hatású képviselőjének, amikor az antik demokrácia és a modern kor szabadságának különbségét hangsúlyozta, s arra figyelmeztetett, hogy minden kísérlet, amelyik modern viszonyok között akarja az antik változatot újraéleszteni, szükségképpen zsarnokságot eredményez. Constant tömören fogalmazta meg az újkori politika egyik alapvető követelményét, a magán- és közszféra következetes elválasztását. A sajátos kettősség a liberalizmustól és a konzervativizmustól a republikanizmusig és a szocializmusig valamennyi nagy politikai irányzat gondolkodásának keretét szolgált. Constant liberálisként a közszféra instrumentalista értelmezését adta; alapvető szerepét a magánérdekek védelmezésében látta. Gondolatmenetére sokszor hivatkoztak, írása a liberalizmus klasszikus szövege lett. Következtetése szemléletesen érzékelteti az antik és a modern forma kontrasztját:

„Az ókoriak szabadsága abban állt, hogy közösen, de közvetlenül gyakorolták a főhatalom bizonyos vonatkozásait. A főtéren megvitatták a háború és béke kérdését, azt, hogy szerződést kötnek-e valamely idegen néppel; itt szavazták meg a törvényeket, itt ítélték meg a tisztségviselők számadásait, eljárásait, igazgatási döntéseit, az egész nép elé idézték, vád alá helyezték, elítélték vagy felmentették őket; miközben ezt szabadságnak nevezték, az ókoriak a kollektív szabadsággal összeegyeztethetőnek tekintették azt, hogy az

<sup>7</sup>Finley (1985): i. m. 25–26

egyént teljességgel alá vessék a közösség hatalmának. (...) Valamennyi magáncselekedetet szigorú ellenőrzésnek vetettek alá. (...) mi már nem élvezhetjük az ókoriak szabadságát, amelynek lényege a kollektív hatalomban való tevékeny és állandó részvétel volt. A mi szabadságunknak a magánfüggetlenség békés élvezetében kell állnia. Az a szelet, amelyet az ókorban ki-ki kiharított magának a nemzeti hatalomból, nem elvont feltételezés volt, mint napjainkban. Az egyén akaratának valóságos hatása volt, s ennek az akaratnak érvényesítése eleven és újra meg újra ismétlődő élvezetet szerzett. (...) A politikai jogok gyakorlása (...) számunkra csak töredékét nyújtja annak az élvezetnek, amelyben az ókoriak részesültek, ám a civilizáció fejlődése, korunk kereskedelmi törekvései, a népek kölcsönös közeledése végtelenül megsokszorozta és rendkívül változatosá tette a magánboldogság eszközeit.

Következésképpen nekünk sokkal jobban ragaszkodnunk kell egyéni függetlenségünkhöz, mint a régieknek. Az ókoriak ugyanis, amikor ezt a függetlenséget feláldozták a politikai jogokért, a kevesebbet áldozták fel a többért, de mi, ha hasonlóképpen áldozatot hoznánk, a többet adnánk oda a kevesebbért.”<sup>8</sup>

Észre kell vennünk, hogy Constant érvelése mögött a haladásnak az a gyökeresen új felfogása áll, amely olyannyira megkülönbözteti az újkori európai civilizációt az antiktól. A görögök úgy vélték, a kozmosz mozgásai körforgásként írhatók le, s ebbe a rendbe illeszkedik az emberi létezés is; a politikai formák szükségképpen körforgásáról vallott koncepciót is ez magyarázza. A keresztény történelemteológia előrehaladó lineáris mozgást állít a körforgás helyébe. Az emberi történelem határozott irányú folyamattá változik, amely az ember teremtésétől a bűnbeesésen és a megváltáson keresztül az utolsó ítélet felé tart. A felvilágosodás történelemkonceptiója ugyanúgy ennek az üdvtörténeti sémának a szekularizált variánsa, mint a 19. század hegeli és marxi történelemfilozófiája. A történelmi mozgás motorjaként a gondviselés helyébe a progresszió lépett, s ebből fakadt az elképzelés, hogy a demokrácia nem pusztán az antik tipológiából ismert kormányzati forma, hanem a történelmi haladásba kódolt szükségszerű mozgásirány, a szabadság kiteljesedése.<sup>9</sup>

Ez új fejlemény volt. Abban a 2300 évben, ami Benjamin Constant korát elválasztotta a poliszdemokrácia korszakától, a demokrácia mint reális politikai lehetőség nemigen merült fel. A Nyugat-római Birodalom dezintegrációját követően az európai történelmet a birodalom és a dinasztikus királyság rivalizálása határozta meg. A városállam ugyan megmaradt, de periférikusan, afféle zárványként létezett, ahol a földrajzi körülmények megengedték.

A korai modernitás századaiban – az abszolutizmusok hosszabb-rövidebb közjátékát követően – a nemzetállammá átalakuló monarchia versenyképesebbnek bizonyult az egyre anakronisztikusabb birodalmaknál – ez mindenekelőtt haditechnikai, katonai versenyképességet jelentett. Hiszen – ahogy Carl Schmitt fogalmaz – a szuverenitás legfőbb kritériuma, hogy az önálló joga dönteni háború és béke kérdésében; márpedig ehhez katonai potenciál kell. A kora újkori Európában paradox szituáció körvonalazódott: míg korábban nyilvánvaló volt a korreláció egy közösség katonai ereje és a közösségben uralkodó katonai ethosz között – Spárta volt ennek példája; a harcias, nomád népek katonai fölényben voltak a civilizáltakkal szemben –, most egyre inkább érvényét veszítette a régi értékrend. A katonai erényekre szocializált arisztokrata elitek által kormányzott birodalmak kezdtek alulmaradni a területileg sokkal kisebb, de modern technológiát használó, racionálisan szervezett, katonailag ütőképesebb kereskedő államokkal szemben. Ezt példázta az angol–spanyol vetélkedés, de az Európát sokáig fenyegető Török Birodalom sem tudta magát kivonni az archaikus birodalmak sorsa alól; a dinamikus, expanzív periódust itt is stagnálás, majd gyorsuló hanyatlás követte.

A premodern történelem jellegzetes ciklikus változási mintázatát felülíró nyugat-európai régióban – tulajdonképpen csak Németalföld és Anglia sorolható ide, hiszen már Franciaország is más történeti pályát futott be – a történelem körforgását olyan evolutív jellegű akkumulációs folyamat váltotta fel, amelynek motorja a kereskedelem és a tőkés

<sup>8</sup> Benjamin Constant: ‘A régiek és modernek szabadsága’. Fordította: Réz Pál. In: Benjamin Constant: *A régiek és modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz, 1997, 239, 240, 245–246.

<sup>9</sup> Lásd: Otto Brunner-Werner Conze- Reinhart Koselleck (szerk.): *A demokrácia*. Fordította: Telegdi Csetri Áron és Balogh Brigitta. Budapest: Jászóveg Műhely Kiadó, 1999, 100–101.

vállalkozás volt. Nemcsak a társadalmi és gazdasági struktúrák alakultak át, hanem a mentalitás is; az erényre vagy a becsületre alapozódó premodern viselkedési kódexet kiszorította az érdekre épülő. A 16–18. századi átalakulás során a premodern arisztokratikus–katonai ethosz háttérbe szorult a burzsoá-kereskedő kapitalista ethosszal szemben; ahogyan Albert O. Hirschman írta: a kalkulatív racionalitásra alapozott érdek végül is maga alá gyűrte a harci szenvedélyt és a vallási rajongást.<sup>10</sup>

A kora újkori politikai gondolkodás nagyon is valóságos tapasztalatból indult ki, amikor úgy látta, hogy a politikai test stabilitását elsősorban ez a kettő fenyegeti leginkább; a lovagi becsület-etika és a reformációnak a kizárólagos és egyetlen vallási igazság keresésében megnyilvánuló szenvedélye a háború és a zűrzavar örvényébe taszították a középkor végi társadalmakat. Ez a szituáció magyarázza Hobbes megoldását, aki egyetlen kiutat látott: a társadalom fölé valami abszolút szuverént – mesterséges élőlényt, afféle művi Leviathánt – kell emelni, amely minden hatalom végső és kizárólagos birtokosa. Ez önmagában még nem új. A premodern történelmen végigtekintve abszolút hatalmú teokratikus uralkodók hosszú sorát látjuk az egyiptomi Óbirodalom fáraóitól az azték istenkirályokig. Hobbes megoldásának radikális újdonságát ennek az abszolút szuverénnek a legitimitációja jelentette: legitimitásának forrása ugyanis nem felülről, a transzcendens szférából eredt, hanem alulról, a szuverénnek alávetett népből származott. Ebből a koncepcióból fakadt a társadalmi szerződés gondolata, ami egyébként nem volt ismeretlen a középkorban sem, ám ott a hatalom végső forrása nem a nép, hanem Isten, tehát egy transzcendens instancia.

A Hobbes-féle fiktív természeti állapot a totális háború állapota: mindenki harca mindenki ellen, amelyben senki élete sincs biztonságban, mert mindenki képes arra, hogy bárki életét kioltsa. A halálfélelem szülte agresszió végtelen körforgásából az egyéni kalkulatív racionalitás használata révén lehet csak kitörni: az egyén felismeri, hogy a saját érdekét szolgálja, ha egy társadalmi szerződés keretében – hasonló következtetésre jutó embertársaival együtt – minden hatalmát a Leviathánra, vagyis a korlátlan szuverénre ruházza át. A Hobbes-féle szuverén olyan despotikus hatalom, amelyet szinte semmi sem korlátoz, ezért első hallásra furcsának tetszik, hogy Hobbes-ot a liberalizmus egyik ősatyjának szokás tartani; ám, ha tekintetbe vesszük, hogy politikai filozófiájának kiindulópontja az a racionális individuum, akinek társadalmi viszonylatai autonóm döntéseinek szerződészerű következményei, egyet kell értenünk a besorolással.

A kora újkori politikai gondolkodásban a Hobbes által megrajzolt racionális individuum képe olyan axiomatikus kiindulópontként funkcionál, amelyből logikusan következik a társadalmi szerződés gondolata. A különböző teóriák persze nagyon is eltérőek, hogy miként értelmezik a szerződést, milyen természeti állapotot konstruálnak hozzá kiindulási feltételként, vagy milyen filozófiai antropológiára alapozódnak. John Locke természeti állapotban élő emberének mintája láthatóan kora kereskedő és vállalkozó polgára, aki tulajdonára munkája révén szerez jogcímet; az általa megrajzolt természeti állapotban nem öldöklő harc folyik, hanem szorgos munka, s a szerződéssel létrejött politikai hatalomnak ezt kell biztosítania. Hobbes despotikus szuverénjét a képviselő eszméje és a hatalommegosztás teóriája váltja fel, amelynek szisztematikus kibontás Montesquieu nevéhez fűződik, aki ugyancsak az angol politikai gyakorlatból vont le általános politikai filozófiai következtetéseket. Rousseau teóriája ismét újabb variáns a kora újkor politikai gondolkodásában a maga erőteljes kultúrkritikai attitűdjével, határozott republikánus ethoszával, s azzal a törekvésével, hogy visszahelyezze jogaiba az elődei által elhanyagolt, sőt, veszélyesnek ítélt érzelmeket.

Hannah Arendt szerint az újkor forradalmi – elsősorban a 18. század végének francia és amerikai forradalmát vizsgálja – kezdetben az antik modelleket utánozták, s csak az

<sup>10</sup> Albert O. Hirschman: *Az érdekek és a szenvedélyek. Politikai érvek a kapitalizmus mellett, annak győzelme előtt.* Fordította: Pásztor Péter. Budapest: Józsefvég Műhely Kiadó, 1998.

események kibontakozása során tudatosult a résztvevőkben, hogy vállalkozásaik eredményeképpen új, eladdig ismeretlen politikai forma jön létre. Az újkorban – érvel Arendt – a forradalom alapvető ismertetőjegye éppen az új létrehozása.<sup>11</sup> Alapvető változás, hogy a premodern ciklikus időkonceptió átadja helyét a progresszió gondolatának. Az idő előrehalad; ami ránk vár, radikálisan különbözik attól, ami mögöttünk van. A koncepció szerves része a *melioráció* gondolata: hogy az emberi cselekvés eredményeképpen nem pusztán valami új, hanem valami jobb jelenik meg a világban.

A politikai gondolkodásban ez a változás csak lassan következik be. Az újkori republikanizmus megteremtőjeként számon tartott Machiavelli szeme előtt – miközben valami sohasem létezett, az egységes Itália megteremtésének *know how*-ját kínálja az ideális politikai cselekvőként elképzelt Fejedelemnek – még antik modellek lebegnek. Hasonló a helyzet a 17. század angol forradalmában is, ahol a cél a régi szabadságok helyreállítása, vagyis a restauráció. Marx megjegyzése, hogy a francia forradalmat antik jelmezekben vitték színpadra, ugyanerre a jelenségre utal. (Benjamin Constant gondolata, hogy a régiek szabadsága nem jó a moderneknek, mert zsarnokságot eredményez, már tükrözi, hogy a régi minták használhatatlanok.)

A ciklikus politikai változás képzetének tartóssága az antik politikai gondolkodás fogalmi sémáinak továbbélését jelezte. A Platónra és Arisztotelészre támaszkodó hagyományban a *revolúció* – a szótári jelentéssel összhangban – a politikai formák körforgását jelentette. A korrupció (itt nem a megvesztegetéssel összekapcsolt későbbi értelemben szerepel, hanem a romlásra, szétesésre utal) törvényének alávetett jó politikai formák elfajulnak, saját ellentétükké alakulnak. A körforgás – vagyis a revolúció – akkor ér végpontjára, amikor visszatér a kezdőpontra, vagyis megtörténik a kezdeti jó forma helyreállítása, restaurációja. Az, hogy a demokrácia a 19. századig negatív konnotációban szerepelt, szintén az antik fogalmi séma következménye: a demokrácia a rossz, elfajult politikai formák közé tartozott, amelyben a közösség vezetése az egész javával, a közérdekkel mit sem törődő csőcselék kezébe került.

Az antik politikai filozófia fogalmi kereteinek szívóssága nem magyarázható intellektuális lustasággal vagy a fogalmi gondolkodásra való képtelenséggel. Sőt, a régi fogalmakkal nagyon is valóság-hű modelleket lehetett készíteni. Ernest Gellner, számba véve a lehetséges premodern gazdasági-társadalmi állapotokat és ezek politikai vonzatait, hangsúlyozza a középkor végi angol konstelláció újszerűségét. Gellner modelljében – Max Weber követve – alapvető szerepet biztosít a vallásnak, kiegészítve azt kommunikáció-elméleti szempontokkal, hangsúlyozva az írásbeliség szerepét. A kereszténység a Könyv vallása volt, vagyis a kultusz középpontjában álló szent iratok értelmezése döntő a vallásos racionalizáció folyamatában, amelynek célja a hit népi-liturgikus elemeinek eltávolítása, a hit megtisztítása. Gellner szerint ez a törekvés az iszlámban is jelen volt, ám ott több elem hiányzott. A vallási reformáció nem ágyazódott be a nemzetállam születésének dinamikájába, és ezzel összefüggésben nem alakult ki az a sajátos ideológiai és politikai patthelyzet, ami a késő angol viszonyok meghatározó sajátossága.<sup>12</sup> A vallás megtisztítására törekvő puritánok felfogása hozzájárult a Weber-féle teóriából jól ismert e világi aszkézis kialakulásához. A puritán vállalkozó tevékenységének eredményét nem a hivalkodó fogyasztás arisztokrata viselkedésmódja szerint használta, hanem a vállalkozásba visszaforgatva beindította a gazdasági növekedést. A puritanizmus – a lord protector, vagyis Cromwell diktatúrájának közjátékát leszámítva – nem jutott hatalomra, így nem jöhetett létre olyan erénydiktatúra, amelyhez Kálvin Genfje kínált példát, s amely nem bizonyult a szabadság számára ideális táptalajnak. Az angol puritánok vereséget szenvedtek, de vissza tudtak vonulni a gazdasági

<sup>11</sup> Arendt: i. m., 44.

<sup>12</sup> Ernest Gellner: *A szabadság feltételei. A civil társadalom és vetélytársai*. Fordította: Csaba Ferenc. Budapest, Typotex, 2004, 63.

életbe, és az úvilági angol gyarmatokra vándorolva az amerikai politikai kísérlet legfőbb erjesztőivé váltak.

Az Amerikai Egyesült Államok alapító atyái az alkotmányról folytatott vitákban – miközben céljuk a *novus ordo saeculorum*, vagyis a dolgok új rendjének a megalapítása volt – ugyancsak ódzkodtak attól, hogy az általuk létrehozandó politikai formát demokráciának nevezzék. James Madison, a későbbi elnök érveléséből kiderül, hogy demokrácián ő is kis létszámú közösségekre méretezett politikai formát ért, szembeállítja vele a köztársaságot, vagyis a modern értelemben vett képviselői rendszert:

„(...) sokan összetévesztik a köztársaságot a demokráciával, és az előbbire alkalmazzák az utóbbi természetéből levont következtetéseket. (...) A demokráciában a nép összegyűlik és személyesen gyakorolja a hatalmat; a köztársaságban a nép gyűlése képviselők és megbízottak útján teszi ugyanezt. A demokrácia tehát kis területre korlátozódik, a köztársaság viszont nagy területre is kiterjedhet. (...)

A demokrácia természetes határa a középponttól számítva az a távolság, amely lehetővé teszi, hogy a legtávolabb lakó polgárok is annyiszor gyűljenek össze, ahányszor közéleti szerepük megkívánja; és nem zár magába többet, mint ahányan részt is tudnak venni a gyűléseken. A köztársaság természetes határa viszont a középponttól számítva az a távolság, amely pusztán azt teszi lehetővé, hogy a nép képviselői annyiszor találkozzanak, ahányszor a közügyek intézése megköveteli.”<sup>13</sup>

Néhány évtizeddel később Alexis de Tocqueville viszont már a demokrácia terminust használja az amerikai társadalmi-politikai valóságra. A politikai filozófia klasszikusának könyve, *A demokrácia Amerikában* az amerikai demokrácia kritikai elemzése; központi motívuma a modernitás két eszméjének, a szabadságnak és az egyenlőségnek, vagyis liberalizmusnak és demokráciának a konfliktusa. Míg az előző század politikai gondolkodói szerint az egyenlőség a teóriájuk sarokkövét jelentő társadalmi szerződéshez társított fiktív természeti állapotban csupán elméleti lehetőségként létezett, Tocqueville-t amerikai útjának tapasztalatai az 1830-as évek elején arról győzték meg, hogy a társadalom tagjai számára a létfeltételek kiegyenlítődése modern körülmények között valóságos és szükségszerű folyamat.<sup>14</sup> Az *egyenlőség szenvedélye*, a modern demokrácia alapvető ismérve, és ebből a folyamatból fakad. De nem vezet automatikusan szabadságra alapozott politikai rendszerhez. Demokráciában a modern életviszonyok között izolálódó és konformizmusra hajlamos egyén számára a többség zsarnoksága a legnagyobb veszély; politikai despotizmushoz vezethet, de ha ez nem is következik be, még mindig ott a van a társadalmi despotizmus, a közvélemény zsarnoksága. Lehetséges ellenszerűl a társulás kínálkozik; az önkormányzati intézmények képesek összekötni a modern tömegtársadalom magányos individuumait a közéleti kapcsolatrendszer hálójával. Tocqueville a 19. századi amerikai demokrácia nagy pozitívumát éppen abban látta, hogy olyan intézményeket hozott létre, amelyek az individualizmusra épülő társadalom tagjaiban kifejlesztik a közösségi igényt:

„Azok a szabad intézmények, amelyekkel az Egyesült Államok lakói rendelkeznek, és a politikai jogok, melyeket olyannyira gyakorolnak, folyton és ezernyi módon eszébe juttatják minden egyes polgárnak, hogy társadalomban él. (...) Az ember eleinte szükségből, aztán szabad elhatározásból foglalkozik a köz érdekével; ami számítás volt, ösztönössé válik; és amíg polgártársai javán munkálkodik, végül megszokja és megkedveli, hogy szolgálja őket.

Franciaországban sokan úgy vélik, hogy a létfeltételek egyenlősége a nagyobbik rossz, a politikai szabadság a kisebbik. Ha már kénytelenek eltérni az egyiket, azon erőlködnek, hogy legalább a másiktól

<sup>13</sup> Alexander Hamilton – James Madison – John JAY: *A föderalista. Értekezések az amerikai alkotmányról*. Fordította: Balabán Péter. Budapest, Európa, 1998, 118–119.

<sup>14</sup> Pierre Manent: *A liberális gondolat története: Tíz előadás*. Fordította: Babarczy Eszter. Pécs. Tanulmány, 1994, 129.

szabaduljanak. Én viszont azt állítom, hogy ama bajok leküzdésére, amelyet az egyenlőség előidézhet, csak egyetlen hatásos szer van: ez pedig a politikai szabadság.”<sup>15</sup>

Tocqueville-t hallatlan modernné és időszerűvé teszi árnyaltsága és a modern demokráciára leselkedő veszélyek aprólékos leírása. Eszmefuttatása Aldous Huxley *Szép új világát* előlegezi:

„Megpróbálom elképzelni, milyen új jellegzetességei lehetnének a zsarnokságnak a világban: olyan egymáshoz hasonló és egyenlő emberek tömegét látom, akik szüntelen önmaguk körül forognak, hogy kicsinyes és közönséges örömeiket szerezzék maguknak, s ez betölti lelküket. Mindnyájan magányosak, a többiek sorsához semmi közük (...)

Fölöttük pedig ott lebeg egy végtelen és oltalmazó hatalom, amely egymaga akar gondoskodni kedvteléseikről és örködni sorsuk felett. Ez a hatalom kizárólagos, részletekbe hatoló, rendszeres, előrelátó és szelíd. Az atyai hatalomhoz hasonlítana, ha célja, mint ez utóbbinak, szintén a férfikorra való felkészítés volna; ám épp ellenkezőleg, minden vágya végérvényesen gyermeki szinten tartani a polgárokat; szereti, ha mulatnak az emberek, ám akkor csak a mulatságon járjon az eszük. Készségesen munkálkodik boldogságukért; ám ennek kizárólagos forrása és föltétlen ura ő akar lenni; gondoskodik biztonságukról, előre látja és kielégíti szükségleteiket, megkönnyíti örömeik megszerzését, elintézi főbb ügyeiket, irányítja iparukat, szabályozza örökösödésüket, elosztja örökségüket; miért nem akarja mindjárt a gondolkodás zűrzavarától és az élet gyötrelmeitől is megszabadítani őket?”<sup>16</sup>

A modernitás hármas jelszava, a szabadság, egyenlőség, testvériség kezdettől magában hordozta a paradoxont: hogy általánosságuk ellentétben állt a nemzetállam, a modernitás jellegzetes politikai keretének a partikularitásával. Nem is az volt a probléma, hogy ez zárt keret – ez inkább előnye, mert egyértelműen kijelöli a politikai test határait –, hanem hogy a nemzetállam szükségképpen egyszerre etnikai és politikai entitás; a határai között élő nép, a populus egyaránt *ethnosz* és *démosz*. Tagjai között egyszerre tételeznek fel fiktív vérségi köteléket – a mitikus közös őstől származás révén –, illetve tekintik politikai közösségnek. Etnicista és individualista értelmezés tehát egyformán lehetséges; a nemzettagokat lehet egy homogén nemzettest pusztá funkcionális egységeinek tekinteni, de autonóm, egymástól minőségileg különböző individuumoknak is. Az ideális állapot persze, ha a kettő között sikerül valamiféle modus vivendit találni; ám a történelem tanulsága szerint ez nem egyszerű. A republikánus nemzetállam prototípusának tartott Franciaország történelmi genezise – az idealizáló értelmezésekkel ellentétben – bizony etnikai homogenizációval, a nem francia nyelvű népesség beolvasztásával járt. A probléma igazán égetővé Franciaországtól keletre, Közép- és Kelet-Európában vált. Bibó István munkásságának központi motívuma, hogy ebben a régióban a nemzeti fejlődés zavarai miatt a kényszeres mi-tudat és az ezzel járó homogenizáció miként írja felül újra és újra a demokrácia szabadságprogramját.

De nem csupán történelmi balsors által sűrűn látogatott régiók politikai mizériáiról van szó, hanem szabadság és egyenlőség paradox viszonyáról, arról, hogy a modernitás két alappillére egyszerre feltételezi és kizárja egymást. A szabadság modern viszonyok között az individuum szabadságát jelenti, viszont az egyenlőség ezeknek az individuumoknak a relációjára vonatkozik. Az individuum szabadságát legfőbb értéknek tekintő liberalizmus – a modernitás eredendő politikai ideológiája, amihez képest a konzervativizmus a modernség kihívására adott másodlagos, származékos reakció volt – az egyes ember mozgásterének törvényi biztosítását várja a politikai hatalomtól, míg a szocializmussá lényegült demokratizmus számára az egyenlőség biztosítása az elsődleges. Az optimális eredményt ebben az esetben is a kétféle szempont ötvözése jelenti. A 20. századi demokrácia nagy

<sup>15</sup> Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*. Válogatás. Budapest: Gondolat, 1983. Fordította: Frémer Jusztina. 400–401.

<sup>16</sup> Tocqueville: i. m., 519–520. Fordította: Miklós Livia.



pillanatát történelmi értelemben az a második világháború utáni három évtized jelentette, amelynek aztán az 1973-as olajválság vetett véget.

A modern képviseleti demokrácia ugyan kétségkívül tartósabb politikai forma, mint törékeny történelmi előképe, a görög poliszdemokrácia, ám ez is sajátos állapot függvénye. Születése elválaszthatatlan volt attól a kapitalizmustól, amely dinamizálta a stagnáló, önmagát változatlanul újratermelő premodern társadalmat, az egyént helyezte a középpontba, elválasztotta a politikát a gazdaságtól. Max Weber olyan racionalizációs folyamatról írt, amelynek során az emberi létezés különböző területei a saját racionalitás-elvük által vezérelt, sajátos intézményeket kiépítő autonóm szférákká lettek. Az 1980-as évektől egyre gyorsabb ütemben kiépülő globális kapitalizmus – a kelet-európai „létező szocializmus“ bukása az egyetlen potenciális történelmi riválist takarította el az útból – működés módja azonban nyilvánvalóvá tette a lappangva mindig is létező ellentétet, amely a tőkés termelés univerzalitásra törekvő expanzív dinamizmusa és a demokratikus nemzetállam zárt partikularitása között fennáll.

A jóléti állam – amely sokat bírált homogenizáló bürokratizmusa ellenére mégiscsak a modern parlamentáris demokráciát életben tartó intézményes keret volt – a hagyományos termelői kapitalizmust felváltó techno- vagy információs kapitalizmus számára éppen olyan diszfunkcionális, elavult és lebontandó lett, mint a 18. századi abszolutista állam az akkori kapitalizmus számára. A modernitás addigi trendjei néhány évtizede megfordulni látszanak. Míg korábban a létszférák differenciálódása volt a modernitás egyik alapvető jellemzője, most mindent egyetlen szféra, a gazdaság működés módjai határoznak meg; minden a profitszerzés logikájának rendelődik alá. Amikor az életvilág gyarmatosításról beszélnek, valójában a közsféra korrodálódásának folyamatáról van szó, amelynek során a magán és nyilvános létezés határai elmosódnak. A premodern időkben a politika maga alá gyűrte a gazdaságot – az archaikus birodalom a politika primátusát jelentette –, most egyre inkább ennek fordítottja következik be: a politika a gazdaság szolgálóleányává válik. A nemzetállam persze ellenáll – a globalizáció szükségképpen kiváltja a különböző típusú vallási, politikai stb. fundamentalista reakciókat –, s etnicista típusú nacionalizmussal próbálja meggyengült legitimitációját erősíteni,<sup>17</sup> ám többé aligha tekinthető korunk domináns politikai formájának. Antonio Negri és Thomas Hardt szerint egyfajta posztmodern világbirodalom van születőben<sup>18</sup> – ami szerintük nem azonosítható az időnként nemzetállamként viselkedő USA-val –, amely archaikus elődjével ellentétben inkább hatalmi hálózatok konglomerátuma, mint zárt politikai egység. Mások az új viszonyoknak leginkább megfelelő politikai entitásnak az Európai Uniót látják. Manuel Castells hálózati államról beszél – a fogalom hiányzik az újkorban kialakult politikai szótárból, ami jelzi, hogy itt valami újjal állunk szemben.

Colin Crouch szerint beléptünk a *poszt-demokrácia* korszakába.<sup>19</sup> Ez nem jelenti, hogy visszatérünk a parlamenti demokrácia előtti politikai formákhoz; a demokrácia intézményei nem tűnnek el, továbbra is funkcionálnak, csak éppen működésük logikáját egyre inkább külső szempontok határozzák meg. Az államtól elvárják, hogy tőkés vállalkozásként működjék. De nemcsak az állammal szemben jelenik meg ez az elvárás: a kapitalista cég korunk paradigmatiszma intézményi modellje; minden intézmény helyes működésének kritériuma és létezésének sine qua nonja, hogy képes-e profitot termelni, az oktatástól az egészségügyig. A politikai szférát a piac sajátos változatának tekintik, amelynek működését a kereslet és kínálat törvényei határozzák meg, a politikai ideológiákat és az ezekre épülő programokat a politikai marketing váltja fel. A választás ebben a koncepcióban az adásvétel

<sup>17</sup> A modernitás legitimitációs problémáinak jó összefoglalását adja: David Beetham: *The Legitimation of Power*. London: Macmillan, 1991.

<sup>18</sup> Michael Hardt–Antonio Negri: *Empire*. Cambridge, Massachusetts–London, England: Harvard University Press, 2000.

<sup>19</sup> Colin Crouch: *Post–Democracy*. Cambridge, UK – Malden, USA, Polity Press, 2004.

aktusának felel meg, olyan tranzakciónak, amelynek keretében a politikai javak előállítói megpróbálják rászógni termékeiket a fogyasztókra. A politikai reklám az egyik legfontosabb eszköz ehhez, s lényegét tekintve nemigen különbözik a reklám egyéb fajtáitól. A potenciális fogyasztó megnyerése a politikai bizniszben éppen úgy nem racionális meggyőzéssel, hanem a rábeszélés kifinomult tömegpszichológiai technikáinak segítségével történik, mint az üzlet más ágaiban. A vágyfelkeltés lép az érvelés helyébe. Persze korántsem új, amit Crouch bírál. Az ún. tömegtársadalom kritikusai már régen felhívták a figyelmet, hogy a modern, reklámra épülő kapitalizmus valójában ellentmond a 18. századi szerzők tételének, amely szerint a piacon vevő és eladó viszonya alapvetően racionális; a vevő racionálisan számot vet saját érdekeivel, ennek alapján dönt, megvásárolja-e a terméket vagy sem. A piaci mechanizmus – a kereslet és kínálat függvényében – gondoskodik az optimális árak kialakításáról. Újdonság, hogy a politika piacosítása világjelenséggé vált. A demokrácia számára létfontosságú nyilvános tér a politikai javak fogyasztói által birtokolt privát terek konglomerátumává züllik. Igaza volt Joseph Schumpeternek, amikor úgy vélte, le kell számolni a demokráciának a közjó fogalmából kiinduló klasszikus elméletével, és el kell fogadni egy minimalista demokrácia-konceptiót.<sup>20</sup> Eszerint a demokrácia az elitkiválasztás sajátos, kompetitív, pártok versengésén alapuló módszere. De mi van akkor, ha ez a kritérium érvényesül, ám eltűnik az a demokratikus ethosz, ami a demokráciát élhetővé és kívánatosá teszi? Nos, akkor beköszönt a poszt-demokrácia kora.

A demokráciát korántsem csak a piaci társadalom – nem tévesztendő össze a piacgazdasággal! – fenyegeti. Van másik veszély is, mindenekelőtt azokban a régiókban, ahol ez a politikai forma újkeletű: a *választásos önkényuralom*.<sup>21</sup> Megértéséhez emlékeznünk kell, hogy az intézményrendszer a működő demokráciához szükséges, ám nem elégséges feltétel. (A demokrácia exportjára irányuló amerikai kísérlet kudarcra Irakban ennek szomorú bizonyítéka: a kísérlet a szándékolt ellenkezőjét érte el, stabilizáció helyett politikai káoszt eredményezett.) Az egyéni attitűdökben és cselekedetekben testet öltő demokratikus kultúra és demokratikus ethosz nélkül az intézményrendszer nem válik a helyi társadalom szerves részévé és hosszabb-rövidebb idő után kilökődik. Nem feltétlenül tűnnek el az intézmények – jelenleg a népszuverenitás mint legitimációs elv nyíltan nemigen utasítható el –, ám ezek egy oligarchikus berendezkedés Patyomkin-falujának szerepére kárhoztatottak. Úgy tűnik tehát, a kései modernitás viszonyai között ismét helytálló Platón és Arisztotelész diagnózisa az államformák körforgásáról; a demokrácia egy idő múlva oligarchiává torzul, míg az utóbbi egyetlen személy uralmába, valamiféle posztmodern türanniszba torkollik. (Ezért hallani az utóbbi időben oly sokat az ún. vezérdemokráciáról.<sup>22</sup>) Az utóbbi évtizedekben pusztán a formális kritériumokat tekintve nőtt a létező demokráciák száma, ám közelebről szemügyre véve kiderül, hogy többségük valójában választásos önkényuralom. Létezik többpártrendszer, de rendre mindig az éppen kormányzó párt nyeri a választásokat, vagyis a gyakorlatban nem érvényesül a politikai váltógazdaság. Van politikai nyilvánosság, ám az manipulált és korlátozott; a mainstream-média kormánykézben van, s az ellenzéki kritika a nyomtatott és az elektronikus sajtóban periférikus; a közvélemény formálásában minimális szerepet játszik. Létezésének értelme az, hogy fel lehet mutatni a pluralizmus bizonyítékaként. A rendszer tartóssá tételében fontos szerepe van a választási körzetek választások előtti átszabásának, de kiélezett helyzetben a kormányzó oligarchia nem riad vissza a választási csalástól sem.

<sup>20</sup> Joseph A. Schumpeter: *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Unwin Paperbacks, 1987, 258–259. o.

<sup>21</sup> Andreas Schedler (ed.): *Electoral Authoritarianism. The Dynamics of Unfree Competition*. Boulder & London: Lynne Rienner Publishers, 2006.

<sup>22</sup> A fogalom Max Weberből származik. A karizmatikus uralom modern viszonyok között megjelenő formájaként határozta meg, amely egyfajta gyógy mód lehet a modern hatalomgyakorlás bürokratikus személytelenségére. A teória az első világháborút követő német összeomlás legitimációhiányos viszonyai között fogalmazódott meg, manapság sokat emlegetik Magyarországon.

A választásos önkényuralom a korábbi harmadik világ országaiban elterjedt politikai forma, ám az utóbbi évek fejleményei azt sejtetik, hogy Kelet-Európában is honos. A régió komp-országainak egy része elindult kelet felé. A belső okok országról országra változnak,<sup>23</sup> ám mégiscsak kirajzolódik egyfajta közös mintázat; ezt a tünetegyüttest nevezte annak idején Bibó István a kelet-európai kisállamok nyomorúságának.

Kétségtelen, ennek a nyomorúságnak a reinkarnációjában alapvető szerepet játszik a globális kapitalizmus. A neoliberais ideológia receptje alapján végrehajtott gazdasági átalakulás – figyelmen kívül hagyva a hosszú távú társadalmi következményeket – robbanásszerűen szakadékká mélyíti a társadalmi különbségeket, úgyszólván előre megírva a későbbi évtizedek politikai forgatókönyvét. A posztkommunista elitek – korábbról örökölt pozícióikra támaszkodva – neokapitalista elitté változnak. (A bon mot szerint a párttagsági kártyát bankkártyára cserélve.) Mivel mindez a formálisan hiánytalan demokratikus intézményrendszer kihasználásával történik, egyfajta weimarizálódás következik be. A demokrácia a változások nagyszámú kárvallottja – eufemisztikusan a vesztesek – számára az oligarchia fűgefalevelének tűnik. Az elkerülhetetlen végeredmény ennek a politikai berendezkedésnek a hitelvesztése: mindinkább a korrupcióval és a növekvő kilátástalansággal azonosítják. Minden adott tehát az oligarchikus uralom következő felvonásához, amelyben az új oligarchia ledobja a demokrácia foszlányokra szakadt, immár használhatatlan köpönyegét, és az etnikai nacionalizmus korábban – elsietetett módon – jelmezbáli maskarának bélyegzett jelmezét ölti magára. A nemzeti tudat korábban a társadalmi tudatalattiba kényszerített traumatikus tartalmait ismét felszínre emelkednek, s a deklasszálódással karöltve megteremtik a társadalmi fogadóképességet: nélküle az újabb változás nem volna lehetséges. Egymásra talál ideológiai kínálat és kereslet; a kör bezárul; az út a kommunista oligarchia uralmától a demokrácia rövid közjátékán át a nacionalista oligarchia korszakába visz.

---

<sup>23</sup> A magyar fejlemények értelmezésére nézve lásd: Szilágyi Anna: *A választásos önkényuralom kiépítése Magyarországon*. 2000, 24. évf. 5. sz. / 2012, 3–20., illetve: Tallár Ferenc: *Van itt egyáltalán baloldal?* Liget, 2012/11, 5–19.