

MACHIAVELLI ÉS A FÜHRER-ELV

Az ÁLLAMELMÉLET KLASSZIKUSAI között aligha van egy is, akinek jelentősége a jelenkori politikai gondolat szempontjából felülmúlná Machiavelliét, ő valósággal az újkori politikai gondolat megteremtője: szellemi őse nem csupán a modern államelméletnek mint valóságtudománynak, hanem egyúttal a nacionalizmus politikai eszményének s napjaink egyik legújabb vívmányának, a „Führerprinzip“-nek is.

Ebben nincs semmi csodálatos. A XIX. századbeli liberális jogállamra a háborús ézengéssel rászakadó anarchia s az ebben fogant „totális“ állam kialakulása kisebb hullámban megismétli azt a nagy világtörténeti változást, amely a középkori keresztény univerzum erkölcsi és jogi rendjét a küzdő szuverén monarchiák korszakával váltotta fel. A fejedelmi szuverénitász eszméje, amelyet a francia renaissance jogász, Bodin öntött maradandó szellemi alakba, akkor ugyanolyan forradalmi gondolat volt, mint most a „totális“ állam s a vezéri diktatúra eszméje. Machiavelli víziója a fejedelemtől pedig politikailag hasonlóan aláaknázott talajból szakad fel, mint a német náciizmus ideológiája. A számtalan sebből vérző Itália, amely naponta megalázott szabad prédája az idegen katonai hatalomnak s amelynek egyik zugában az első „olasz“ patrióta Livius meséiből szívja magába a régi római dicsőség mámorát: ezek a körvonalai a képnek, amely nem egy vonásban hasonlít a weimari Németország sorsán tűnődő s ihletért a germán mitológiához forduló náci Dürer renaissance-fantáziáját felidéző portréjához.

Machiavelli „fejedelme“ pedig valósággal azonos a mai diktátor történeti alakjával. A „Principe“ második fejezetében világosan utal rá, hogy tanácsai voltaképpen nem a régi, „legitim“ uralkodóknak szólnak, akiknek helyzete sokkalta könnyebb, mint azoké, akik új birodalmakat alapítanak. Az ő „fejedelme“ a vakmerő condottiere, aki egy dúlt, anarchikus világban hadsereget szervez magának — persze páncélba, nem ingbe öltöztet — s ezzel valahol meghódítja a hatalmat. Tanácsainak értelme pedig ez: hogyan lehet a hatalom ilyen szerelmesének a hagyományokban, egy nagy családi névben s a legitim alkotmányosságban rejlő támasztóerők nélkül pusztán egyéni képességeire — ezek foglalatja az, amit Machiavelli „virtü“-nek nevez — és szerencsecsillagára, a „fortuná“-ra támaszkodva megszerezni s meg is tartani a hatalmat.

Egy hagyományosan rendezett államban, amelyben a jogrend folytonossága uralkodik, az uralkodó sohasem korlátlan: köti őt tetteiben az állam alkotmánya, amelyen végső fokon az ő hatalma is nyugszik, köti az erkölcsi törvény és az isteni világrend, amelynek kegyelméből uralmát származtatja. A hagyományos jog, a legitimitás állama mindig jogállam, bármi legyen is a kormányformája, mert jog és hagyomány itt egyet jelent. Ezért volt a történelem tanúsága szerint hatályos korlátja minden abszolutizmusnak a bírói hatalom, noha történetileg maga sem volt egyéb, mint a fejedelmi hatalomnak intézményesen önállósult része. A monarchia pedig mindig önmaga alatt vágta a fát, amikor szembekerült a hagyományos jogot védő bírói hatalommal.

Az új világot jelentő új fejedelmi hatalom azonban önmagában kell hogy megtalálja a maga uralmának életelvét és jogforrását. Maga fölött álló, vele szemben is érvényesíthető törvényt, szabályt, normát nem ismerhet el: hiszen minden ilyen megkötés elismerése csupán akadályozhatná szabad mozgásában s azokat erősítené vele szemben, akik a hagyományos rend etikáját képviselik. Az a végső alkotmánybiztosíték tehát, amely minden „legitim“ uralkodó akaratának korlátja marad: csak a jognak, a törvénynek engedelmeskedő bíróság függetlensége: ez olyasvalami, amit a condottiereből lett fejedelem vagy diktátor meg nem tűrhet s amit egy vagy más módon meg kell semmisítenie. A jog eszméje helyett, amelyet a legitim király képvisel — „egy király sem inkább mint hitetlen“ — a hódító új hatalmasság, fejedelem vagy vezér, egy missziós feladat inkamációjának tekinti magát s a küldetésnek ebből a hitéből meríti a jogosultságot arra, hogy minden törvényt és szabályt félrelökve, önmaga írja elő a törvényt magának és népének. A régi szállóigét variálva, a modern diktátor mintha ezt mondaná: „Az alkotmány én vagyok.“¹

ENNEK A TÖRVÉNY, szabály és erkölcs fölött álló hatalomnak gyakorlati kiskatéja a hírhedt kis remekmű, a „Principe“. De az ebben tanácsolt és előírt szabadosságnak igazolására Machiavellinek három különböző és mintegy fokozatosan egymás fölé építhető elmélete van, amelyeknek vizsgálata nem egy érdekes és sok tekintetben aktuális tanulsággal szolgálhat.

A fejedelemnek előítéletekkel nem kötött erkölcsi szabadságát — *lucus a non lucendo* — mindenekelőtt a merő célszerűség belátása indokolja. Machiavelli módszerének forradalmi modernsége abban van, hogy szakít a középkori állambölcselek moralizáló stílusával: azt iparkodik szemügyre venni ami van s nem azt, aminek az erkölcsi világrend követelményei szerint lennie kellene. „Mint hogy az a szándékom, hogy olyasvalamit írjak, ami hasznukra lehet azoknak, akik megértik, úgy tűnik nekem, helyesebb a dolgok igazi valóságát szemlélni, semmint azoknak képzeletbeli képét; — írja a „Principe“ 15. fejezetében, — pedig sokan képzeltek el maguknak republikákat és monarchiákat, miket soha senki sem látott vagy ismert a valóságban: ámde az, ahogyan élünk, annyira távol van attól, ahogyan

¹ Azért az „alkotmány“ s nem az „állam“, mert ma a demokrácia korában — amikor a diktatúra is demokratikus — az állam esszenciálisán: a nép.

élnünk kellene, hogy aki elfordul attól, ami történik, annak kedvéért, aminek történnie kellene, inkább azt tanulja meg, hogyan döntse magát romlásba, semmint azt, hogyan tartsa fenn magát. Az az ember, aki mindig erkölcsösen akar cselekedni, szükségkép tönkre megy annyi más között, aki nem így cselekszik. Ezért szükséges, hogy a fejedelem, aki fenn akarja tartani magát, megtanulja miként kell nem-jónak lenni, hogy szükség esetén akképpen is tudjon cselekedni.“

Mint látható, Machiavellinek nincsen hízelgő véleménye az emberi természetről. „Szükséges, hogy aki valamely respublikát szervez, vagy annak törvényeket hoz — írja a „Discorsi“-ban (I. könyv, 3. fejezet) — az embereket mind rosszaknak tartsa és olyanoknak, akik mindig véghezviszik gonosz szándékukat, valahányszor erre alkalmuk nyílik“ és tovább: „Az emberek sohasem cselekszenek valami jót, hacsak nem szükségből... Innen a közmondás: az éhség és a szegénység készíti az embereket a munkára és a törvény a jóságra.“ (U. o.)

Ilyen általános antropológiai nézetek mellett Machiavelli történeti tapasztalatokra hivatkozik. „Napjainkban szerzett tapasztalatok azt mutatják, hogy csak azok a fejedelmek lettek hatalmasok, akik nem sokat törődtek az adott szóval és értettek hozzá, hogyan kell másokat félrevezetni és rászedni — és akik végül is legyűrték azokat, akik maguk tisztességgel helytállottak kötelezettségeikért.“ (Principe 18. f.)

Ezekre a premissákra következik a szellemes és félelmetes tanítás arról, hogy a harcnak két eszköze van: a törvény és az erő. „Amaz az emberek harcmódja, emez a dúvadaké. Mivel azonban az első gyakran nem célravezető, a másodikhoz is kell tudni folyamodni. A fejedelemnek tudnia kell eljátszani mind az embernek, mind a dúvadnak szerepét... Utánoznia kell tudni a rókat és az oroszlánt, mert az oroszlán nem tud a törvetés ellen védekezni s a róka nem menekülhet a farkas elől. Rókának kell lenni ahhoz, hogy kikerüljük a töröket és oroszlánnak, hogy a farkasokat rémületbe ejtsük. Azok, akik csupán oroszlánok akarnak lenni, nem értik ezt. Egy bölcs uralkodó tehát ne tartsa meg szavát, hogyha ezzel érdekei ellen cselekednék és hogyha azok a körülmények, amelyek miatt magát lekötötte, többé nem állanak fenn.“ (U. o.)

Nem lehet ezúttal feladatunk részletesen ismertetni a különböző hátborzongató tanácsokat, amiket Machiavelli a fejedelmeknek ad s amelyek hírnevére oly letörölhetetlen árnyat vetettek. Ezek a tanítások amúgy is eléggé ismertek s tudjuk azt is, hogy a tudós firenzei a degenerált és kegyetlen Cesare Borgiát tette meg mintaképnek. Itt ezúttal inkább arra szeretnénk rámutatni, hogy Machiavellit mindennek dacára nem érheti az erkölcsi színvakság vádja, ő teljesen tisztában van azzal, hogy tanításai beleütköznek a jó erkölcsökbe. „Bizonyára nem erényes dolog — írja a „Principe“ 8. fejezetében — polgártársainkat meggyilkolni, barátainkat rászedni, szőszegőnek, könyörtelennek, istenfélelem nélkül valónak lenni. Ilyen módszerekkel lehet ugyan birodalmat szerezni, de dicsőséget aratni nem lehet.“ S ugyanezt a gondolatot viszontlátjuk a „Discorsi“-ban, ott, ahol a hadviselésben alkalmazott cselvetésről elmélkedik: „Amidőn én

a cselvetést dicsőségesnek nevezem, nem azt a csalást értem, amely az adott szónak s a kötött szerződésnek megszegéséből származik; mert ez, noha néked olykor országot és uralmat szerezhet, de dicsőséget sohasem fog szerezni.“

MACHIAVELLI tehát maga is erkölcstelennek ítéli azokat a módszereket, amelyeknek alkalmazását politikai szempontból helyesnek és ajánlatosnak tartja. Ez az önellenmondás lehet az elméleti tárgyilagosság, elfogulatlanság rendkívüli példája, a gyakorlatban fenn nem tartható. Az erkölcsi norma az emberi cselekvésnek feltétlenül érvényes szabálya s az ember mint erkölcsi lény, annyiban okvetlenül különbözik a dúvadtól, hogy cselekedeteinek helyességét erkölcsi elvekkel igyekszik igazolni. Ha pedig ezektől eltér, legalább is megkísérli azt, hogy egy szükségességre hivatkozzék, amely, ha áttöri is, mint kivétel, egyúttal megerősíti az erkölcsi szabályt.

Ez az erkölcsileg igazolt szükségesség Machiavelli tanításaiban is előkelő helyet foglal el, mint az államrezón híres elméletének alapvetése.

Nem kétséges, hogy Machiavelli nagy patrióta s nemcsak firenzei, hanem olasz patrióta, aki Itália szétdaraboltságán s ebből eredő gyengeségén busong s négy évszázad történeti távolából a jövő nagy olasz egységéről álmodik. Fejedelme az a küldetéses államférfi, aki ezt az egységet bármily módon: vérrel és vassal, csellel és ármánnyal megteremti. Az elvetemült Cesare is azzal vált szemében hőssé és példaképpé, hogy uralmának folytonos és szívós tágításával, rendszeren fegyelmezett hadsereg szervezésével azon volt, hogy megszerezze Itáliában azt a hatalmi túlsúlyt, amely a félsziget politikai egyesítésének alapja lehetett volna. Az olasz állami egység eszménye lebeg Machiavelli előtt, amely felé Cesare jókora lépést tett előre s amelynek megvalósításában talán csak szerencsecsillagának lehanyaglása akadályozta meg. Kicsit több szerencsével és talán még több ravaszsággal valaki más — hite szerint — megvalósíthatná, ami Valentinois hercegének nem sikerült: ennek a várt nagy egyesítőnek okulására írja meg Messer Niccolo a vakmerő Cesare sikereinek és bukásának tanulságait. S amidőn a maga képzeletbeli fejedelmét ebbe a nagy történeti misszióba beiktatja, nem csupán ésszerűségi, hanem erkölcsi szempontból is igazolni igyekszik az ajánlott taktikának visszataszító módszereit. „Amikor a hazának létéről vagy nemlétéről van szó, — írja a „Discorsi“ egy híres, sokat idézett helyén (III. 41.) — nem szabad tekinteni arra, hogy valami igazságos-e vagy igazságtalan, emberies-e vagy embertelen, dicséretes-e vagy gyalázatos: hanem félretéve minden más tekintetet, meg kell tenni azt, ami életét megmenti és szabadságát fenntartja.“ íme az államrezón etikája, amely nem egyéb, mint a régi római maxima: *Salus rei publicae suprema lex...*

MACHIAVELLINEK Cesare Borgia iránt érzett leplezetlen csodálatát azonban mindez nem magyarázza meg. Hiszen Cesare végre is nyomorultul elbukott s így politikáját részleges sikerei nem igazolhatják. Másfelől nem kétséges az sem, hogy őt nem lángoló patriotizmus, nem Itália balsorsán érzett búsongás, hanem csupán a maga

kalandos és féktelen becsvágya készítette arra, hogy domíniumainak kikerekítésén és konszolidálásán nem csekély tehetséggel és még sokkal több elvetemültséggel fáradozzék. Bukása nem volt elkerülhető a bizalmatlanságnak és félelemnek, a gyűlöletnek és az irtózatnak abban a légkörében, amelyet tetteivel maga körül teremtett. De Machiavelli ezt nem látja. Hazája sorsán tünődve az ötüik szemébe, hogy Itáliát nem lehet megvédeni, mert hiányoznak a férfiak, akik megvédenék. Maga körül csak elpuhultságot és kényelemszeretetet, alattomos intrikákat és örökös meghunyászkodást lát s tudja, hogy a condottierék zsoldos katonáit mindenre lehet használni, csak komoly harcra nem. S kedvenc auktorába, Titus Liviusba elmélyedve, lelkesedve és szégyenkezve gyönyörködik a régi puritán Róma kemény fiainak harcos erényeiben. A hanyatlás okain tünődve, végül is a vallás tanításainak különbözőségében találja meg a végső magyarázatot s ezzel egy olyan állásfoglalásnak útjára lép, amit mai műnyelven „világnézeti reformnak“ lehetne nevezni. „Ha megfontolom, vajjon honnan ered, hogy az ókorban az emberek jobban ragaszkodtak a szabadsághoz, mint manapság —¹ írja a „Discorsi“-ban (II. 2.) —, úgy vélem, hogy ennek az oka ugyanaz, mint annak, hogy most az emberek kevésbé erőteljesek: s ez az a különbség, amely a mi nevelésünk és a régiek nevelése között fennáll, ami pedig a mi vallásunk és a régiek vallása közötti különbségből ered. Minthogy ugyanis a mi vallásunk nekünk az igazságot és az üdv igaz útját mutatja, arra tanít, hogy a világi dicsőséggel kevesebbet törődjünk: holott a pogányok ezt igen nagyra becsülték, legfőbb javuknak tekintették és ennél fogva tetteikben több erőt és elszántságot tanúsítottak... A régiek vallása továbbá csak oly férfiakat dicsóított meg, akik világi babárral övezték magukat, mint a hadvezérek s az államfők. A mi vallásunk inkább az alázatos és tünődő embereket magasztalta fel, semmint a tetterőseket. Emez a legfőbb jót az alázatban, az önmegtagadásban s a világi dolgok lekicsinylésében látta; amaz a szellemi nagyságban, testi erőben és a többi tulajdonságokban, amik a legnagyobb erőt és bátorságot élesztik. És ha mindjárt vallásunk meg is kívánja, hogy erős légy, inkább a türesben akarja erődöt látni, mint az erőteljes cselekvésben. Ez a gondolkodásmód úgy látszik, gyengítette az emberiséget és kiszolgáltatta a latroknak, akik nyugodtan folytathatják üzelmüket, látva, hogy a nagy többség, hogy a paradicsomba juthasson, inkább hajlandó eltérni, semmint megbosszulni a leigáztatást.“¹

¹ Nem célunk ezúttal Machiavellit bírálni, még sem mehetünk el szó nélkül a feltűnő ellenmondások mellett, mikbe itt esik. Hiszen a „Discorsi“ egy másik helyén (I. 12.) a római kúriának tesz keserű szemrehányást, hogy rossz példájával Itáliában vallástalanná és istentelenné tette a népet, „ami végtelen zűrzavarnak és számtalan bajnak lön forrása: mert amint ott, ahol van vallásosság, minden jó rendben van, úgy ott, ahol nincs, ennek az ellenkezőjét lehet elvárni.“ Ha tehát Itália romlásának a növekvő vallástalanság volt az oka, nyilvánvalóan lehetetlen az ebben részes elpuhultságot és tespedést a keresztény vallás hatásának tulajdonítani. S ha igaz is, hogy Machiavelli az utóbbiakért nem egyenesen a vallást, hanem annak „téves tanítását“ teszi felelőssé, mégsem szabadul az ellentmondástól, hogy egy füst alatt panaszolja a vallás pusztulását és a vallásos tanítás hatékony érvényesülését. Az igazság pedig nyilvánvalóan az, hogy a férfias erények hanyatlása s az effemináció nem a kereszténység heroikus és aszketikus etikájának hatása alatt következett be, hanem a növekvő vagyonosodással járó nagyobb jólét, nagyobb kényelem és ezzel a világi

Az alázatot és békés lemondást hirdető keresztény morál helyett tehát Machiavelli az ókori Spárta és Róma kemény, marciális erkölcsseit kívánja vissza. A régi pogány erények rehabilitálását hirdeti, akárcsak Alfred Rosenberg, a német mitológia új ébresztője. Ezzel a politikában hasznosnak ítélt görbe, sőt gonosz utak követeléséről szóló tanítás is eljutott a legvégső igazoláshoz, amely immár maradéktalanul megmagyarázza az alattomos, hitszegő, orgyilkos Cesare Borgia alakjának megdöbbentő idealizálását. „Az emberek — mondja megvető hangnyomattal (Discorsi, I. 27.) —¹ sem becsülettel gonoszak (!) sem tökéletesen jók nem tudnak lenni s ha egy gonosztettben nagyság lenne, ha bizonyos értelemben nagy lélekről tanúskodnék, nem képesek azt elkövetni.“

Íme a harmadik, végső stádium, meghirdetése az új morálnak, amely a réginek tökéletes megfordítása. A nagyság — „grandezza“ — s az erő — „fortezza“ — mellé ezúttal már a gonoszság — „sceleratezza“ — is mint az erény — „virtù“ — egyfajta megnyilvánulása járul. Ezzel a fordulattal válik a „machiavellizmus“ egy új értékrendet hirdető világnézetté.

A NEMZETI MEGALÁZTATÁS éleszti Machiavelliben a nacionalizmust, az anarchia mélyéből sóhajt az erős vezető államférfi, a nagy egységesítő után és kortársainak kényelmes, elvtelen individualizmusa indítja a harcos, antik erények felmagasztalására, amiből aztán az etikai fordulat, a kereszténységgel való meghasonlása fakad. Ugyanezek a motívumok az olasz fasizmusban is hatottak, de ezt az utolsó lépéstől visszatartotta annak a roppant támasztóerőnek felismerése, amit éppen az olasz nemzeti egység szempontjából a katolicizmus és a pápaság római tradíciója jelent. A német népnek felekezeti tagoltsága, a német protestantizmus politikai apátiája és a német katolicizmus vezetésében kifogásolt „idegen“ szellemi függés mellett szabadabban érvényesülhetett az a tendencia, amely a német szellemi egység megvalósítását teljes „világnézeti reform“ alakjában, azaz a kereszténység megtagadásával is megszilárdítani igyekszik. Rousseau szavaival élve, ez a törekvés „az ember vallása“ és „a lelkész vallása“ helyébe „a polgár vallását“ szeretné iktatni. Ez a „reformmozgalom“ egyelőre nem hivatalos. A hivatalos megnyilatkozások szerint a Führer a pozitív kereszténység alapján áll. De az ősgermán kultusz prófétájának, Rosenbergnek előkelő pozíciója a nemzeti szocialista pártban, és az új (vagy ó?) német hittérítőknél engedett feltűnő propaganda-szabadság talán érdeménél nagyobb jelentőséget látszik juttatni e mozgalomnak. Ez pedig a bizalmatlan külföldi szemlélő szemében egy indokkal több arra, hogy a náci Németországnak olyan célzatokat tulajdonítson, amelyeknek nehezen eloszlatható gyanúja mindegyre akadályává válik az európai nemzetek annyira óhajtott kibékülésének és termékeny együttműködésének. Hallgassuk csak meg a kritikát, amellyel Rousseau a

dolgok nagyobb értékelése következtében. Nem a paradicsom örömei kedvéért lettek gyávák az emberek, hanem azért, mert a földi életet kezdték a paradicsomnál többre becsülni.

pogány „polgári vallás“ jellemzését kíséri s talán meg fogjuk érteni mai „néptársainak“ tárgyilag kétségkívül túlzott aggályait. „Rossz ez a vallás, mert tévedésen és hazugságon alapszik, megtéveszti az embereket, hiszékenyekké, babonásakká teszi őket és az igaz istenség kultuszát meddő külsőségekbe fullasztja. Rossz ez a vallás, mert exkluzív és zsarnoki és ezzel a népet vérszomjassá és türelmetlenné teszi: annyira, hogy csak az öldöklés és mérszálás szelleme árad belőle és szent kötelességet vél teljesíteni, ha megöl bárkit, aki nem hódol meg az ő isteneinek. Egy ilyen nép minden más néppel szemben természetes hadiállapotba kerül, ami igen nagy ártalmára van a saját biztonságának.“ (Contrat social, IV. 8.)

A ROSSZ, MIT EMBER TESZ, túléli őt, a jó gyakorta sírbaszáll vele. Machiavelli is csupán mint a „Principe“ hírhedt tanításainak szerzője él a köztudatban s a „Discorsi“ nem egy fejezetében csodálható érett és kiegyensúlyozott politikai bölcsesség úgyszólván elveszett az utókor — mármint a közönség — számára. Pedig ebből azt is meg lehet tudni, hogy noha Machiavellit a nacionalizmus és a Führerprinzip logikája elsodorta a világnézeti reformig, maga a Führerprinzip nála nem világnézet s az az itt-ott felbukkanó nézet, amely őt az állami öncélúság s az egyént minden szabadságigény megtagadásával felszippanó „totális állam“ hirdetőjének tartja, nem bírhatja el a kritikát.

Egy harcos republikánus pályafutás végén Machiavelli tanítója és hirdetője lett a fejedelmi autokráciának, mert meggyőződött arról, hogy a szétdarabolt, anarchikus, préda Itália egyesítését csak egyetlen ércből öntött akarattal lehet megvalósítani és mert világosan látta, hogy a polgári szabadság, amelyen humanista lelke egész hevével csüngött, másképp mint egy erős és jól rendezett államban nem lesz biztosítható. Ez az államrendezés, azt tartotta, csak egyetlen alkotó akarattal munkájával vihető végbe. De ennek az alkotásnak intézményessé kell válnia, s ezért sürgősen gondoskodni kell annak kiszélesítéséről és egy szilárd jogállam létesítéséről, amelyben a törvény és nem hatalmasok önkénye uralkodik. A mitikus államalapítót, Romulust, akinek nagy teljesítménye fejében a testvérgyilkosságot is szívesen megbocsátja, dicséri azért, hogy szenátust alkotott, „mert nem abban van egy állam üdve, hogy olyan fejedelme legyen, aki míg él, azt bölcsen kormányozza, hanem abban, hogy olyan intézményeket adjon neki, melyekkel halála után is fenntarthatja magát.“ (Disc. I. ii.) S úgy véli, hogy egy republikának — amin a mai értelemben csupán alkotmányos, sőt mondhatnék „parlamentáris“ államot kell érteni — hosszabb az élete és tartósabb a boldogulása, mint egy autokráciának, mert a legkülönbözőbb felfogású polgárok erőire támaszkodva, jobban tud az idők változásaihoz alkalmazkodni. (Disc. III. 9.) Végül azt hirdeti: szükséges, hogy a közönségben esetleg keletkező ingerültség levezetésének intézményes útjai legyenek, ne hogy az pártoskodás alakjában keressen magának érvényesülést, mert a „pártoktól jön az államok romlása“. (Disc. I. 7.) Ezekkel a fejtegetésekkel érdekes módon a parlamentárizmus elméletének előfutára lett, hiszen abban a „ventil-

láció“, a szabad „kibeszélés“ fontosságára mindig nagy súly esett. De ez a példa egyúttal tanulságul szolgálhat a politikai doktrínák végtelen relativitásának jellemzésére is, ami kellene, hogy óvatosságra intse az új dolgok túlbúzó hirdetőit, akik mindig egy vagy más formális újítástól várják az államélet nagy problémáinak megoldását. Hiszen a parlament mai elmélete egyenesen a pártok tényéből szeret kiindulni és szereti azt úgy előadni, mintha a parlamenti pártrendszer volna a politikai bölcsesség legteteje. Más alkalommal, e folyóirat lapjain rámutattunk arra, hogy az angol pártrendszer merő történeti esetlegességekben s nem valami ördögös politikai invencióban leli magyarázatát.¹ Im látjuk most, hogy Machiavelli, aki szabad köztintézményeket, mondhatjuk „parlamentárizmust“ követel, irtózik a pártoktól. Ez az ellentmondás könnyen feloldódik két különböző történeti szituáció tapasztalataiban. Egy erős, civilizált, tökéletes belső és külső biztonságot élvező hatalmas államban, minő Nagybritannia, a pártok könnyen lehetnek merő emeltyűi, karjai a közérdeknek. De anarchikus, hanyatló viszonyok között a pártok könnyen átalakulnak privát-hadseregekké, amelyeknek ádáz küzdelme aláássa a köznek rendjét. Ebből a felfordulásból esetleg csupán egy pártnak végső győzelme és átmeneti egyeduralma árán lehet szabadulni. De egy ilyen oligarchikus, egyetlen párt uralma nem lehet politikai végcél. Minden diktatúra jogtalan állapotot teremt, mit csak a szükségesség igazolhat, „quia necessitas legem non habet“. Az egypárturalomnak ezért nem lehet egyéb hivatása, mint megteremteni a rendnek azt a biztonságosabb állapotát, amelyben azután a szellemi élet, a vélemények szabad hullámozása újból létrehozhatja a békésen, a közjó szolgálatában mérkőző pártok pluralizmusát. Íme egy rövidre fogott fejezet a politikai ciklus elméletéből, amely oly régi, mint maga a politikai gondolkodás, de amely a szélsőségek és egyoldalúságok kultuszát űző korunkban talán gonosz eretnekségnek látszik. A tangensnek, hiába, nem lehet fogalma a körről; de a természetének törvényei szerint pályáján tovahaladó körnek útját bármilyen élesen meghúzott tangenssel igyekezzünk is meghatározni és rögzíteni, a kör végül Önmagába mégis csak visszatér.

OTTLIK LASZLÓ

¹V. ö. „Parlamentárizmus és diktatúra“. Magyar Szemle, 1931. évf. ápr.—júl.