

OLAY CSABA

A demokrácia egész, de különösen modern-kori hagyományának alapkérdései közé tartozik az antik poliszhoz fűződő viszony, melyet a megalapítás eseményének nevezhetünk. Bármennyire távolinak is tűnhet a modern demokrácia az antik polisztól, alapeszméi és főbb irányai vonatkozásában abból nő ki. A távolság említése egyúttal mutatja a kérdéskör egyik fő dilemmáját, mely így hangzik: az antik poliszhoz kapcsolódóan elgondolt demokrácia releváns-e, alkalmazható-e a mai viszonyok között? Mai viszonyokkal értelmezhetjük-e a 20-21. századi tömegtársadalmat, de tágabban is felvethető a kérdés, hogy egyáltalán modern, újkori viszonyok között elképzelhető-e és kívánatos-e az antik demokrácia? Az alábbiakban a poliszt a nyilvános tér és a közvetlen demokrácia fedőnévének fogjuk tekinteni – ebben Arendtet követjük –, és számba vesszünk olyan nehézségeket, melyek egy ilyen koncepció számára jelen viszonyaink között felmerülnek.

A polisz kifejezés kapcsán azonban nem csak a demokráciára, hanem talán még alapvetőbben a politika lényegére, a politikaira is gondolhatunk. Ismeretes, hogy a görög *polis* kifejezésből ered etimológiailag a modern nyelvek politika szava. Ezért az alábbiakban első lépésben a demokrácia és a politikai vagy politikum (*das Politische*) koncepcióira vetünk egy pillantást, majd, második lépésben, Hannah Arendt republikánus megfontolásait követjük kritikai megjegyzések mentén. Az átgondoláshoz figyelembe vesszük Benjamin Constant érvelését, melyet a sajátosan modern szabadságra hivatkozva fogalmaz meg a régiiek poliszbeli szabadságával szemben, és kitérünk, rövidebben Alois Schumpeter megfontolásaira. A téma összetettségéből adódóan az ellenkonceptiókat a teljesség igénye nélkül vesszük szemügyre.

A POLITIKA ÉS A DEMOKRÁCIA

Kezdjük a politikaival. A politikai, *das Politische* – ez a megfogalmazás nem teljesen általános, jóllehet például Carl Schmitt és Hannah Arendt kulcsfogalomként használják a politika mellett jelzőből főnevesített kifejezést. Volker Gerhardt általában véve modoroskodásnak tartja a kifejezés használatát, amelynek meggyőződése szerint nincs igazán hozadéka.¹ Chris-

* A dolgozat az OTKA K 120375 számú projektjének támogatásával készült.

¹ Volker Gerhardt: *Partizipation. Das Prinzip der Politik*. Berlin, 2006. 151.

tian Meier, aki ellen Gerhardt kritikus megjegyzése részben irányul, felhívja a figyelmet, hogy a „politikai” jelentését modern nyelvhasználatok erősen befolyásolják, éspedig úgy, hogy a különböző használatok egymásnak részben ellentmondanak. A politikai kifejezés Meier szerint „[e]lőször a polisra vonatkozott, mely egybeesett a polgársággal, és egy meghatározott alkotmányra, azután pedig a monarcha által képviselt államra. A politikai cselekvést eredetileg pozitíve, mint az egészre orientálódó tevékenységet értették – ellentéte: az önérdekű –, majd inkább technikai értelemben fogták fel, sőt negatív értelemben dörzsöltként, ravaszként, agyafúrtként. Végül a szó eloldódik az államra vonatkozástól. Az állam fokozódó eltársadalmasodása, azaz a társadalom politizálódása jegyében fut be újabban karriert, amennyiben a gyorsan politizálódó világ legkülönbözőbb igényeinek és egységeinek megnevezésére szolgál.”²

Majd Schmittre utalva kifejti, hogy a politikai fogalmának az az előnye, hogy képes megragadni valamit, ami nem azonos mindannak a sokféleségével, amit a politikai, a politikus (politisch) jelzőként vagy a politika mint főnév jelent: „egy vonatkozás- és feszültségmező, nevezetesen a mező vagy az elem, melyben a politikai egységekben (és alegységekben) és azok között az együttélés rendjét teremtik meg és gyakorolják, döntéseket hoznak közösen érdekes kérdésekről és álláspontokért harcolnak, melyek felől ezek a döntések befolyásolhatók.”³

Ezen a ponton nem vizsgáljuk tovább részleteiben a „politikai” említett elképzelését, ahogy az olyan viszonyokra utalhat – például Arendtnél és Carl Schmittnél –, amelyek nem kizárólag a politikában jelennek meg, de annak éltető talaját alkotják.⁴ Annyit érdemes azonban még megemlíteni, hogy a politikai emfatikus koncepciója a politikai autonómiáját akarja védeni, szemben azokkal a gyakorlati és elméleti törekvésekkel, amelyek azt valamilyen más terület függvényévé, elsősorban az etika függvényévé igyekeznek tenni.

² Christian Meier: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt/M. 1995. 15.

³ Uo., 16-7. Oliver Marchart három aspektust különít el a politikai fogalmának kialakulásában: „A politikai fogalmát először is a politika specifikumának nevéként használják, tehát a politika sajátos kritériumaként vagy sajátos minőségeként vagy racionalitásaként. Másodsor a politikának ahhoz, hogy a sajátos kritériuma más kritériumoktól függetlenül érvényes legyen, az *autonómia* viszonyában kell állnia más társadalmi területekkel szemben. A fogalom „a politikai” ekkor a politika autonóm jellegét jelöli szemben az erkölccsel, gazdasággal stb. Harmadszor a politikainak egy meghatározott pillanatban – amint a társadalmi megalapozhatatlan természete nyilvánvalóvá vált – primátust tulajdonítanak a társadalmival szemben. Ekkor a társadalom intéstitúciójának/destitúciójának tulajdonképpeni momentumát jelenti.” (Oliver Marchart: *Die politische Differenz*. Berlin, 2010. 47.)

⁴ Oliver Marchart: *Die politische Differenz*. 47.

Arendt és Schmitt különbsége ebből a szempontból a pluralitás asszociatív és disszociatív kezelésének különbsége. Az arendti perspektívában az emberek pluralitásuk keretében szövetkeznek a nyilvános térben, ahol a közösre irányuló gond motiválja őket. A schmitti perspektívában kollektívumot hoz létre egy ellenséggel szembeni külső antagonizmus, tehát az elkülönülés meghatározó. Mindkét tradíciónal a politikai megfelelő fogalmát azért alkották meg, hogy fogalmilag lefedjék a politikai cselekvés asszociatív vagy disszociatív dimenzióját, ahol mindkét dimenzió specifikus kritériumként szolgál, hogy elgondolható legyen a politikai autonómiája szemben a társadalmival, illetve a közgazdasággal.⁵ Nézzük most vázlatosan a demokrácia fogalmát.

A demokrácia zavarba ejtően sokértelmű, már jelentésszintjei is erősen eltérnek: jelenthet többek között társadalmi szellemet⁶, kormányzati formát vagy nyilvánosság-központú deliberáló legitimitást. A sokrétű jelentés mellett a demokrácia fogalma az utóbbi kétszáz év egyik legsikeresebb társadalmi-politikai képzete: a modern politika és politikai gondolkodás olyan kulcsfogalma, melyet még ellenzői is hangsúlyosan használnak, és a megfogalmazódó ellenvetések sem valamilyen ellenjavaslat nevében és a demokrácia leváltásának céljával fogalmazódnak meg, hanem annak aktuális megjelenésformáival, részhiányosságaival szemben hangzanak el. A teljes képhez tartozik, hogy azt megelőzően viszont a demokráciát gyakran nem értékelték vagy kifejezetten leértékelték.⁷ Az utóbbi kétszáz év egyöntetűen pozitív értékelése dacára korántsem beszélhetünk konszenzuális demokrácia-meghatározásról, ehelyett sokféle, egyaránt bizonyos tényezőket előtérbe állító definíciókísérleteket találunk.⁸ A felvetett demokrácia-meghatározások legtöbbször egyetlen

⁵ Uo. 38. Nem Marchart az egyetlen szerző, aki egyfajta párhuzamba állítja Arendtet és Carl Schmittet. Hauke Brunkhorst fejtegeti Arendt-monográfiájában, hogy mind Arendt, mind Schmitt a politikai olyan fogalmát dolgozza ki, amely bizonyos értelemben megelőzi az államot és tágabb annál: „Totale Herrschaft ist entstaatlichte Politik. In der Diagnose trifft Hannah Arendt sich mit Carl Schmitts These vom <Ende der Staatlichkeit> nicht so weit von Schmitt entfernt. Während jedoch Schmitt eine konkrete, vorrechtliche Ordnung des Politischen, sei es als autoritären Staat, sei es als Großreich und völkische Bewegung, zur politisch-theologischen Alternative des demokratischen Rechtsstaats erklärt, verteidigt Arendt den zwischen autoritären Staat und totalitärer Bewegung in Bedrängnis geratenen republikanischen Nationalstaat politisch, ohne deshalb den Staat theologisch zu verklären.” (Hauke Brunkhorst: *Hannah Arendt*. München, 1999. 62.).

⁶ Bibó hazánkban sokat idézett meghatározása, mely szerint demokrata az, aki nem fél, nyilvánvalóan egy attitűdre vonatkozik.

⁷ Michael Becker – Johannes Schmidt – Reinhard Zintl: *Politische Philosophie*. Paderborn, 2009. 257-259.

⁸ Ld. többek között Paul Nolte: *Was ist Demokratie? Geschichte und Gegenwart*. München, 2012; Giovanni Sartori: *Demokrácia*. Budapest, 1999.

elemet emelnek ki különös jellemzőként: népszuverenitás, egyenlőség, részvétel, többségi uralom stb. A sokféleség egyebek mellett abban is megmutatkozik, hogy a demokrácia gyakran jelentésmódosító jelzőkkel szerepel.

A definíciók sokféleségében biztos támpontot ad a fogalomtörténeti megközelítés: a *démós* és a *kratein* görög kifejezések összetételéből adódik a „népuralom” képzete, melynek többrétűségére utal például Abraham Lincoln híres gettysburg-i megfogalmazása: „government of the people, by the people, for the people”. Mindenesetre a demokrácia eredeti jelentésében az uralom szerveződésének sajátos formáját határozza meg, s nyitva hagyja a társadalomforma kérdését. Feltétlenül szükséges pontosítás, hogy a *démós* az összetételben nem vérségi, származási, kulturális szempontból összetartozó népre, nemzetre utal – amit az *ethnos* szó jelölne –, hanem politikai közösségre, polgári, politikai jogokkal egyaránt rendelkező személyek közösségére.⁹ Az így értett *démós* a maga határain belül sajátos egyenlőséget biztosít tagjainak, viszont ez az egalitarizmus történetileg nem vonatkozik mindenkire, sőt, az újkorig fel sem merült, hogy mindenkire vonatkozhatna. E jogok összessége nyilvánvalóan kiváltság, legalábbis nem tekinthető automatikusan adottnak – mai fogalmaink szerint az állampolgárság ilyen. A demokrácia az egalitarizmus előfutára, amennyiben a politikai hatalomhoz való egyenlő hozzáférésre utal. A *démós* népre, sokaságra utaló fogalma a polgári forradalmak koráig negatív felhangokkal bírt, s ezzel összefüggésben a demokrácia sem élvezte azt az elismertséget, mint a 19. század után.

A demokrácia klasszikus értelmezésben az uralomformák tárgyköréhez tartozik, mivel arra a kérdésre ad választ, ki vagy kik uralkodnak? Ebből az is látható, hogy a demokrácia nem feltétlenül kapcsolódik a liberális felfogáshoz, bármennyire is bevett így felfogni a kettő viszonyát. Ha a demokráciát érthetjük az egyenlőségnek megfelelő uralomformának, az egalitarizmusnak, akkor rögzíthetjük, hogy más jelentésirányba mutat, mint a pluralitás. A demokrácia, mint egyenlőségelvű (többségi) döntéshozatalként értett hatalomgyakorlás ugyanis nem mond semmit a radikális másságról. A radikális másság és vele összefüggésben az erős individualitáshoz kapcsolódó pluralitás sokkal inkább a liberalizmus tolerancia-gondolatában merül fel.

Ami a fentiek alapján a demokrácia kialakulását illeti a poliszban, érdemes megjegyezni, a folyamat a görög városállamok gyakorlatában egyáltalán nem magától értetődő. A demokrácia kialakulása olyan világban és olyan népek között, melyek nem is gondolnak erre a kormányzati és együttélési formára, csak akkor lehetséges, ha a polgárok polgárokként való „politikai” együttélése

⁹ Böckenförde a személyek közösségeként értett poliszt szembeállítja a modern állam terület feletti uralomként értett fogalmával (Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*. Tübingen, 2002. 15.).

életük centrális dimenziójává válik.¹⁰ Kielézetten fogalmazva: a görögök lépnek a despotikus viszonyokból (úgyszólván a semmiből) a demokratikus uralomba, s ezzel megteremtik minden további lépés hivatkozási alapját.

ARENDT: POLISZ MINT A KÖZVETLEN DEMOKRÁCIA FEDŐNEVE

Mint fentebb mondtuk, Arendt számára a polisz a közvetlen demokrácia és a nyilvános tér fedőneve, melyek elgondolásában összefonódnak. A politikai cselekvés értelmére vonatkozó reflexió Arendt elképzelésének legbensőbb intencióját érinti. „A politika értelme a szabadság”, ezzel a lapidáris, de távolról sem magától értetődő mondattal fogalmazza meg politikai gondolkodásának egyik legalapvetőbb téziséét.¹¹ Maga az a törekvés, hogy a politika értelméről mondjon valamit, és ne pusztán egy politikainak nevezett rész-kérdésre kíséreljen meg választ adni, Arendt politikai filozófiájának kitüntető jegye. A két fogalom is, és viszonyuk is értelmezésre szorul, valamint tisztázandó, hogy a politika másik, pluralitásra kihegyezett meghatározásával miként függ össze a szabadságot előtérbe állító tétel.¹²

A gondolat, hogy a politika értelme a szabadság, egyenesen elvezet Arendt politikai filozófiájának egyik alapvonásához, nevezetesen antiinstrumentális jellegéhez. A politika értelmére vonatkozó kérdés szerinte a hagyomány szinte minden meghatározásában és definíciójában arra fut ki, „hogy a politikát valamely magasabb cél eszközeként határozza meg, ahol mindazonáltal ennek a végcélnek a meghatározása az évszázadok folyamán mindig nagyon különbözőképpen történt meg.”¹³ Arendt összefoglalóan utal arra, hogy változatos formákban és különböző területeken lehet keresni ezt a magasabb célt vagy akár célokat, de ez semmit nem változtat a politika eszközjellegén. Mindez magában véve csak lehetőségként utal arra, hogy megpróbálhatjuk a politikát nem eszközként elgondolni, de nem indokolja, miért kellene ezt megpróbálni. Indoklást a sajátosan politikai szabadság gondolata ad: „Ami az emberek együttlétét a poliszban megkülönbözteti az emberi együttlétnek a görögök által egyébként igen jól ismert egyéb formáitól, az a szabadság. Ez ugyanakkor nem azt jelenti, hogy a politikumot vagy a politikát olyan *eszközként* értelmezték volna, amely az emberek számára lehetővé teszi a szabad-

¹⁰ Christian Meier: *Die Entstehung*. 12.; Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Geschichte*. 24.

¹¹ Hannah Arendt: *Mi a politika?* 44.

¹² „A politika a *különbözőek* együtt- és egymással-létéről szól.” (uo. 22.) Egy további, kevésbé centrális helyen még az is elhangzik, hogy a politika leglényege a vita (MJK, 247.).

¹³ Hannah Arendt: *Mi a politika?* 52.

ságot, a szabad életet. Szabadnak lenni és poliszban élni bizonyos értelemben ugyanazt jelentette.”¹⁴ Arendt vállalkozásában egyedülálló, hogy a politikai cselekvés értelmét és jelentőségét antiinstrumentális megközelítés keretében akarja megragadni. A politikai cselekvés értelmének, s általában bármilyen tevékenység értelmének kérdését kiélezetten vetjük fel, ha nem adott célok eszközeként ragadjuk meg, hiszen így a cél vagy a betöltött funkció nem indokolja az adott tevékenységet.

Arendt a polisz képződményét a maradandó nyilvánosságra, tartós nyilvános térre vonatkoztatja, s ebben rögzíti a politikai alapszerkezetét. E specifikusan politikai nyilvánosságot kapcsolja össze a szabadság fogalmával, melynek jelentését következőképpen adja meg:

„Itt a politikum értelme, de nem célja az, hogy az emberek szabadságban, erőszak, kényszer és uralom nélkül érintkezzenek egymással, egyenlők az egyenlőkkel, akik csak vészhelyzetben, nevezetesen háborúk idején parancsoltak és engedelmeskedtek, egyébként minden ügyet az egymással megbeszélés és a kölcsönös meggyőzés révén intéztek.”¹⁵

A politikai tehát az Arendt által felidézett görög felfogásban a szabadság köré szerveződik, melynek negatív értelmeként „a nem-elnyomottságot és a nem-uralkodást” rögzíti, pozitív értelemben pedig „egy olyan, csak sokak által megteremthető teret, amelyben mindenki a magával egyenlők között mozog.” (uo.) Ugyan az idézett összefüggésben Arendt kifejezetten a politikai görög értelmezéséről beszél, mégsem hagy kétséget afelől, hogy a politikai lényegét maga is az uralommentességként értett szabadsághoz kapcsolja. Megközelítése biztosan örököse a Rousseau-tól kiinduló hagyománynak, mely egyrészt a szabadságot tekinti a politikai társulás értelmének, másrészt a politikát egy mélyebb szabadság megvalósulásának tekinti. Alapvetően eltér viszont az, ahogyan a szabadság terepének és a politikai intézmények viszonyát elgondolja.

Arendt értelmezésében a politikai szabadság lényegileg rá van utalva emberi lények egy sokaságára, akik egyenrangúként sajátos teret alkotnak, melyben mindannyian mozognak. Hangsúlyozza, hogy a szóban forgó szabadság térbeli módon kötött, függvénye a nyilvános térnek, amelyet egyenrangúak jelenléte alakít ki. A politikai értelme így a szabadság fogalmának sajátos feltételeként egy nyilvános tér fennállásával és fenntartásával függ össze. E nyilvános és szabad tér azonban nem az életben maradás és az emberi létezés szükségletei számára volt szükséges, sőt, ezekre nézve inkább hátrányos volt. Ismételten a görögökre hivatkozva húzza alá Arendt, hogy ők saját tapasztalatukból tudták, „egy okos türannosz (vagyis akit mi felvilágo-

¹⁴ Uo., 55.

¹⁵ Uo., 55.

sult zsarnoknak nevezünk) a város pusztja jóléte, illetve az anyagi és szellemi mesterségek és művészetek virágzása szempontjából nagyon előnyös. Éppen csak a szabadság szűnt meg.” A szabadság nyilvános tere tehát, ahogy ezen a ponton megfogalmazódik, elkülönül a szükségletek és az emberi életfenn-tartás tevékenységeitől.¹⁶ Ezekkel a megfontolásokkal Arendt attól a „modern előítéletől” akar megszabadítani bennünket, mely szerint a politika szükség-szerűen létezik, és ebből következően a történelemelőtti idők homályától eltekintve mindig és mindenütt volt politika.

„A politikai éppen hogy nem szükségszerű – sem az emberi természet megkövetelte elkerülhetetlen szükségletek, mint az éhség és szerelem, sem pedig az emberi együttélés nélkülözhetetlen berendezkedéseinek értelmében nem az. Sőt, ott kezdődik, ahol az anyagi szükségszerűségek és a fizikai erőszak birodalma véget ér.”¹⁷

Ebből a politikai egy erősen normatív fogalma következik, mellyel kapcsolatban a filozófusnő voltaképpen egész életművében nem teszi fel azt a kérdést, vannak-e eltérő fokozati szintjei és lehetőségei a politikai megvalósulásának – mely kérdés tisztázása különösen hasznos lett volna a modern politikai viszonyok erőteljes bírálata során. Ennek vázolásához érdemes kritikai szempontokat keresnünk.

KRITIKAI SZEMPONTOK

A több lehetséges kritikai aspektusból emeljünk ki hármat: Elsőként kérdés, felmerül-e kellő súllyal a közvetlen demokráciát sugalló polisz-modell használatósága modern viszonyok közt? – A kérdés kifejezett témája Benjamin Constant régiék és modernek szabadságát tárgyaló elemzésének? Másodsorban felvetődik az ellenvetés, hogy Arendt nem veszi számításba a politika stratégiai jellegét és rendszerjellegét (ez részben Habermas és Luhmann kérdése, valamint a politika professzionalizálódásának kérdésköre). Harmadsorban Arendt elképzelésének bizonyos pontokon lényeges eleme, hogy a politikai cselekvés az öntisztázás terepe: néhol azt sugallja, hogy csak a politikai nyilvánosságban derülhet ki, kicsoda vagyok valójában. A gondolatot ma bizonyosan több okból szkepszissel szemléljük, hiszen több párhuzamos, rendkívül töredezett nyilvánosságokban zajlik életünk. Jelen összefüggésben az első ponthoz kapcsolódóan részben Benjamin Constant és néhány utalás erejéig Alois Joseph Schumpeter koncepcióját vesszük szemügyre.

¹⁶ Uo., 58.

¹⁷ Uo., 58-9.

Constant olyan szabadságfogalmat fejt ki – alapvetően Rousseau ellenében –, mely az egyén cselekvési szabadságának védelmét a modern korban elengedhetetlen követelménynek tartja (elsősorban a gazdasági cselekvés érdekében), és így a politikától való mentességre alapozva követel képviseleti demokráciát. Schumpeter pedig alapvetően vitatja, hogy a klasszikus antikvitásra orientálódó politikafelfogás releváns a modernitásra nézve. Álláspontjuk tehát jelzi a modern viszonyok újdonságát az antik viszonyokhoz képest, mégpedig egyrészt a gazdaság szférájának, másrészt a tömegtársadalom politikai viszonyainak kialakulásával.

Constant elképzelésének kulcseleme, hogy a modern ember gazdasági tevékenységben keresi saját javát, és ez az életcél akkor valósítható meg, ha mentesül a politikai tevékenységtől. „A régiek és a modernek szabadságának összevetése” című, 1819-es előadásában Constant egyértelműen Rousseau elképzelésének bírálóat fogalmazza meg, mégpedig a szabadság két fogalmának megkülönböztetése alapján. A modern kor és az ókor ellentétéhez rendelt szembeállítás a következő: az ókoriak szabadsága a „kollektív hatalomban való tevékeny és állandó részvétel”, míg a modernek szabadsága a „magánfüggetlenség békés élvezete”, ahol utóbbit a magánszemély intézményesen garantált szférájaként kell értenünk.¹⁸ Bővebben kifejtve, a magánfüggetlenség a következőket jelenti a korabeli angol, francia és észak-amerikai polgár számára: törvények uralmát, véleménynyilvánítás szabadságát, tulajdont, szabad mozgást, gyülekezési és vallásszabadság, kormányzás befolyásolásának joga (képviselek választása és beadványok, kérvények útján).¹⁹ Az ókori szabadság konkrétan a közös és közvetlen hatalomgyakorlást

¹⁸ Benjamin Constant: A régiek és a modernek szabadságának összevetése. In: Uő: 1997. *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, 1997. 246. (John Gray: *Liberalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1996. 40.)

¹⁹ „[E]gy angol, egy francia, egy észak-amerikai polgár mit ért napjainkban azon a szón, hogy szabadság. – Mindegyikük azt: joga van hozzá, hogy csak a törvényeknek engedelmessédjék, ne tartóztathassák le, ne börtönözthessék be, ne ölhessék meg, semmilyen módon se bántalmazhassák egy vagy több személy önkényes akaratából. Hogy kinek-kinek jogában álljon elmondani a véleményét, megválasztania és gyakorolnia mesterségét; élni, sőt visszaélni tulajdonával; engedély nélkül ide-oda utazni, anélkül, hogy számot adna indítékairól vagy cselekedeteiről. Kinek-kinek azt jelenti: joga van hozzá, hogy összegyűljön másokkal megvitatandó érdekeit, avagy avégett, hogy gyakorolja azt a vallást, melyet ő és társai követnek, netán mindössze azért, hogy hajlamainak és szeszélyeinek megfelelően mülassa idejét. Végül mindnyájuk számára azt jelenti, hogy jogukban áll befolyást gyakorolni a kormányra, akár oly módon, hogy kinevezik valamennyi tisztségviselőt vagy egy részüket, akár képviselők, beadványok, kérvények által, melyeket a hatalom többé-kevésbé köteles figyelembe venni.” (Benjamin Constant: idézett mű, 239.)

takarja, politikai döntéseket, szerződés kötést, törvénykezési és igazgatási döntéseket az egész nép (értsd: teljes jogú polgárok közössége) által.²⁰

Kézenfekvő kérdés, hogy valóban a szabadság két „változatáról” van-e szó, ahogy Constant állítja? Valójában pontosabban adja meg Constant témáját, ha kétféle kormányzati rend, tulajdonképpen két demokráciaforma összetetéséről beszélünk: a közvetlen és a képviseleti demokrácia összehasonlításáról. Még pontosabban azt mondhatjuk, alapjában véve a közvetlen demokratikus rendszerek perem- vagy keretfeltételeire irányult kérdése, melyeket az antik megvalósulási esetekről kívánt leolvasni. Alapul véve ezt a témapontosítást, egyrészt elkerülhetjük a szabadságértelmezés bonyodalmaival, másrészt arra is van egyfajta válaszuk, milyen normatív igénye van Constant előadásának: a történeti példák ex negativo megadják a kívánatos állapotot – ami egybeesik a modern önértelmezéssel. Ennek alapján nem meggyőző Constant álláspontjának azon olvasata, mely szerint egyáltalán nem állítja, hogy a „modernekt” elvileg felsőbbrendűek a „régieknél”, mindössze azt konstatálja, hogy az emberi boldogság társadalmi és politikai feltételei radikálisan különböznek egymástól az antik városállamban és a modern államokban.²¹ Constant igenis a „modernekt” elvi fölényt állítja.

A képviseleti kormány „miért volt teljességgel ismeretlen az ókori nemzetek körében”?²², teszi fel Constant a kérdést. A válasz nem tűnik bonyolultnak: a részvételre jogosultak köre elég korlátozott volt ahhoz, hogy ne merüljön fel a képviselet szükségessége. Mindazonáltal Constant-t kommentálva, John Gray valóban fontos felismerésnek tartja, hogy az ókori görögök elsősorban nem az egyéni függetlenség számára biztosított szférát értették szabadságon. „A szabadság eszméje a görögöknél és – talán – a rómaiaknál ugyanolyan természetesen vonatkozott egyénekre, mint közösségekre – amikor is autonómiát jelentett, vagyis a külső ellenőrzés hiányát. De egyénekre alkalmazva nem foglalta magában, hogy az egyén bizonyos körben védett a közösség hatalmával szemben”.²³ Kevésbé érdekes jelen összefüggésben, hogy mennyire tartható Constant értelmezése az antik politikafilozófiáról.²⁴

²⁰ „Az ókoriak szabadsága abban állt, hogy közösen, de közvetlenül gyakorolták a főhatalom bizonyos vonatkozásait. A főtéren megvitatták a háború és béke kérdéseit, azt, hogy szerződést kötnek-e valamely idegen néppel; itt szavazták meg a törvényeket, itt ítélték meg a tisztviselők számadásait, eljárásait, igazgatási döntéseit, az egész nép elé idézték, vád alá helyezték, elítélték vagy felmentették őket” (uo.)

²¹ Pierre Manent: *A liberális gondolat története*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994. 112.

²² Benjamin Constant: idézett mű, 237.

²³ John Gray: *Liberализmus*. 19.

²⁴ A Constant konstruálta éles ellentétet mindenesetre csökkenti az a megfigyelés, hogy a görögöknél már jelen vannak a liberális eszmék csirái, s ennek felmutatásához a

Az összevetés kertelés nélkül ráfordul az ókori viszonyok tarthatatlanságára, ahol „a kollektív szabadsággal összeegyeztethetőnek tekintették azt, hogy az egyént teljességgel alá vessék a közösség hatalmának.”²⁵ Constant fő ellenvetése a magánszféra teljes korlátozása, avagy a magánfüggetlenség felszámolása, különösen a vallásszabadság terén. Így az ókori egyén a közügyekben szinte mindig szuverén, magánviszonylataiban viszont rabszolga, bár a sarkos tézis élet elveszi az Athénra, mint kivételre tett utalás. A hivatkozás zavarba ejtő módon mutat rá arra, hogy esetleges az összefüggés az ókori viszonyok pozitív és negatív oldala között. A modernnek célja ezzel szemben „a magánévezetek biztonsága, s szabadságnak azon biztosítékok összességét nevezik, amelyeket az intézmények nyújtanak az élvezetekre.”²⁶ Constant szavaiból olyan intézményoptimizmus világlik ki, melyet az előadás óta eltelt lassan 200 év megtépázott, mivel az intézmények saját működésük garantálásában gyengének bizonyultak (ez megjelenik Constant-nál is), továbbá hajlamosnak mutatkoztak a burjánzásra.

Constant egyik érve ókor és modern kor különbségéről két végletet feltételez, melyek között átmenet nem lehetséges – miközben nem magától értetődő, hogy a közügyekben való részvétel szükségszerűen kitöltse a polgár életét, kizárva a munkavégzés lehetőségét. Valójában a negyedik érv sokatmondó, mivel a motivációs bázis kibontásával túllép az ókori elnyomott polgár és modern jogokkal védett egyén pusztá szembeállításán: „a kereskedelem az egyéni függetlenség szenvedélyes vágyát ébreszti fel az emberekben. A kereskedelem gondoskodik a szükségleteikről, kielégíti kívánságaikat, mégpedig a hatóság beavatkozása nélkül.”²⁷ A piaci folyamatokba való állami beavatkozás szükségessége nagy téma lesz a 19. századtól – és nem lenne sportszerű Constant-tól számon kérni olyan vitákat, melyeket már a fejlett kapitalizmus tapasztalatai váltottak ki (a freiburgi iskola ordoliberalizmusától kezdve különböző baloldali áramlatokig). Hasonlóképpen érdemes megjegyezni, hogy az athéni osztrakizmosz elvileg a zsarnokság ellen koncipiált intézmény volt – a csoportok manipulálhatósága és a klikkuralom viszont nem a közvetlen demokrácia, hanem minden csoportra jellemző, kiiktathatlan folyamat.

Összegezve: Constant világosan leteszi voksát a képviselői rendszer mellett, és látja a gyenge pontokat is. Világos veszély a modern szabadságra, hogy

szofistákra szoktak hivatkozni (John Gray: *Liberalizmus*. 19-21.). Mások megjegyzik, hogy fogalmilag mindaddig nem merül fel az egyén védelme, amíg annak súlya nem függetlenedik eléggé a közösséghez képest.

²⁵ Benjamin Constant: idézett mű, 239.

²⁶ Uo., 246.

²⁷ Uo., 244.

„elmerülve egyéni függetlenségünk élvezetébe, egyéni érdekeink érvényesítésének hajszolásába, túlonként könnyen lemondunk a politikai hatalomban való részvétel jogáról”.²⁸ Kevésbé világos egyrészt, hogy Constant mit tud ezzel szembeszegezni, és másrészt, hogy miként képzei a magánfüggetlenség és a részvétel összekapcsolását? Intézményoptimista megközelítéséből akár az is következhetne, hogy a politikai részvétellel kapcsolatosan is intézményi megoldást keressen – amit kizárni tűnik a személyes függetlenség garانتálása.

Ha most egy kiegészítő pillantást vetünk Alois Schumpeter elgondolására, akkor azt látjuk, hogy miközben határozottan tagadja a klasszikus politika-felfogás relevanciáját a modern viszonyokra, egyben úgy véli, kidolgoz egy a modernitáshoz illő, minimalista demokrácia-felfogást. A koncepció veleje az az elképzelés, hogy a modern demokrácia nem szabadok és egyenlők önkormányzása, hanem elituralom. A közgazdász Schumpeter a *Kapitalizmus, szocializmus és demokrácia* című főművében²⁹ abból indul ki, hogy a politika klasszikus felfogása általában véve elvetendő. Indoklása szerint egyrészt vitatható, hogy a politika a közjó tisztázásának és megvalósításának művészete vagy szakértelme, másrészt kérdéses, hogy a polgárság egészét képviselők révén történne az önkormányzás. Schumpeter mindkét pontot vitatja: sem a közjó nem ismerhető meg, sem a polgárok nem képesek önkormányzásra.

Az osztrák gondolkodó szerint kormányozni mindig csak kevesek képesek, sőt, csak ők garantálják, hogy egyáltalán egy felismerhető közösség, kollektívum létezik, melynek célokat lehet tulajdonítani, legalábbis modern tömegtársadalmakban. Ezért a modern élet komplexitása lehetetlenné teszi az antik poliszra való nosztalgikus visszapillantást, hiszen meggátolja a vezetés elkerülhetetlenségének elvi elismerését. Schumpeter fontos előfeltevése egy meghatározott emberkép, melynek értelmében az emberiség mindig kettéoszlik vezetésre képes kisebbségre és vezetést igénylő sokaságra. Az induló tömegpszichológiával (Gustave Le Bon, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Robert Michels) párhuzamos elképzelés szerint a többség politikailag tájékozatlan és csak jóléte érdekli, ellenben csak kevesen keresik tudatosan a vezetési feladatokat. Schumpeter a politikai vezetőkben kivételes, karizmatikus egyéniségeket lát, akik a gazdaság területén a fennálló rendet megrázó, úttörő újítások révén hozzák el a „*teremtő rombolás*”-t.

Demokrácia-felfogását kifejezetten a modern társadalmakra fejt ki, melyeket tömegtársadalmaknak tekint, sajátos tendenciával az egyenlőségre. Ehhez illik az általános választójog, melyet Schumpeter – említett antropológiai meggyőződéséből eredően logikusan – nem tart jónak, de vizsgálja eset-

²⁸ Uo., 258.

²⁹ Joseph A. Schumpeter: *Capitalism, socialism and democracy*. Harper, New York – London, 1942.

leges pozitív oldalait. Az USA példájára építve a gazdaságban hatékony verseny gondolatát átviszi a politikára, és a politikát sajátos márkák és termékek versengéseként mutatja be: a kormányzati hivatalokra jelölteteket szolgáltatók versenyeznek nyilvánosan a nép szavazataiért, ahol a szavazatok többsége nyújtja a hivatalok betöltésének jogát a következő választásokig. Schumpeter szerint a demokrácia veleje ez, és semmi szükség elmosódott és eltűzött ideálokra a közös önkormányzásról (ehhez tételesen bírálja Lincoln gettysburg-i formuláját). A demokrácia procedurális, lényegét kizárólag eljárási szabályok meg néhány keretfeltétel (sajtó-, vélemény-/információ- és gyülekezési szabadság) alkotják, nem pedig a jó eredmények, igazságosság, közjó stb. Fontos kiemelni, hogy e felfogás megfelel annak a meggyőződésnek, hogy a néptömeg politikailag érdektelen, inkompetens, és hogy ez nem változtatható meg.

KONKLÚZIÓ

Gondolatmenetünk fogalmi tisztázások után a polisz gondolatára visszanyúló arendti felfogást ismertette, majd lehetséges ellenvetések vett figyelembe. Fejtegetéseinket téziszerűen összefoglalhatjuk azzal, hogy Arendt kidolgozza a politikai tevékenység elengedhetlenségét az emberi egzisztencia háztartásában, viszont nem tisztázza annak helyiértékét és ezzel összefüggésben túlértékeli azt. A politikamentes egzisztencia Arendt szemében alapvetően deficites, amit az emberi egzisztencia nyilvánosságra utaltságának tézisével vél alátámasztani. Eközben a nyilvánosságot eo ipso politikai nyilvánossággént értelmezi, ami nem tartható, mivel a politikai nyilvánosság, mint Arendt is elismeri, ritka az ismert történelemben. A politikai cselekvés olyan életminőség, a szabadság többlete, melynek jelentőségét nem hanyagolhatjuk el. Ugyanannyira bizonyos azonban, hogy itt fokozatok vannak, ahol tisztázandó, hogyan viszonyul a politikai cselekvés más értelemadó tevékenységekhez.

E korlátozással együtt a politikai tevékenységet értelmezhetjük a szabadság eminens megnyilvánulásának, mely fontos, de nem kizárólagos értelemforrás az egyéni létezés számára. A korrekció viszont nem érinti Arendt másik alapgondolatát, hogy az értelemforrást jelentő politikai részvétel intézményeit erősíteni kell, ha nem akarunk munkatársadalommá korcsosulni. Itt találjuk a választ Constant és Schumpeter felvetéseire: Arendttel azt mondhatjuk, hogy az önkormányzásnak van aktivitásértéke, mégpedig jóval több, mint valamilyen szakértő irányításnak engedelmességet. Világos többletet mutat az állampolgári létezés azokban az esetekben, amikor a közös ügyek intézésben szerepet kaphatnak polgárok, és ezzel a lehetőséggel polgárok gyakran a saját gazdasági tevékenységük mellett is képesek élni. Arendt sze-

mében ez a mozzanat Amerika-tapasztalatának lényege, melyet az amerikai viszonyok más emigránsok által sokszor felpanaszolt kulturálatlansága és barbársága sem tudott szemében elhomályosítani. Javaslat a közvetlen politikai részvételre olyan lokális közösségi nyilvánosságok és polgári egyesületek hálózata, melyekben eleven marad a közéleti aktivitás.³⁰

Míndeközben Arendt világosan látta, hogy nincs garancia a politikai részvétel intézményeinek megőrzésére. A munkatársadalom jövőjét viszont már a *The Human Condition* komoran festi le, s eközben megfogalmazza a rohamosan közelítő automatizáció egyik vészjósló dilemmáját: ha a technikai haladás révén feleslegessé válik a munka, azaz az egyetlen tevékenység, melyhez a munkatársadalom embere ért, akkor nyilvánvalóan kritikus helyzetbe kerül, mivel már hallomásból is alig ismeri a magasabb és értelmesebb tevékenységeket, melyek kedvéért érdemes lenne felszabadulni a munka kényszere alól.³¹

³⁰ Világos ugyanakkor, hogy lényegileg lokális ügyekről van szó; másszóval az „önkormányzás”-ban benne rejlő önmagam nem tágítható végtelenül. Kerületem, városom, régióm ügyeit magaménak tudom érezni, de itt vélhetően méretkorlátokkal kell számolnunk. Külön kérdés, hogy lokális ügyeim intézésétől hogyan vezet további beleszólási igény és meddig?

³¹ Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München–Zürich, 2002, 11-12. Hannah Arendt: *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958.