

kellék

filozófiai folyóirat

Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged

29. szám (2006)

Tartalom

keletk 29

Legitimitás és autoritás

| | |
|---|----|
| Kovács Gábor: Demokrácia, válság, legitimitás. Eszmetörténeti vázlat | 9 |
| Farkas Attila: A legitimációs válságról és a tekintélyvesztésről | 27 |
| Mester Béla: Tekintély, hatalom és legitimitás | 39 |
| Ilyés Szilárd: Lehetséges-e politikai tekintély, avagy az autoritás esélyei | 51 |
| Demeter M. Attila: Legitimitás és reprezentativitás | 63 |

Mappa

| | |
|---|----|
| Ulrich K. Preuß: Veszít-e hatalmából az állam? | 73 |
| Jean-Christophe Merle: Megalapozhatóak-e a globális szociális és gazdasági jogok? | 83 |

Recenzió

| | |
|---|-----|
| Zuh Deodáth: Metaforológia és gondolkodástörténet [Hans Blumenberg: <i>Hajótörés nézővel. Metaforológiai tanulmányok</i>] | 97 |
| Zuh Deodáth: Kis osztrák lexikológia [<i>Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe</i>] | 107 |

| | |
|-----------------|-----|
| Szerzőink | 113 |
| Abstracts | 115 |
| Rezumate | 119 |

kellék

filozófiai folyóirat

Főszerkesztő:

Balogh Brigitta

A lapszám**felelős szerkesztője:**

Ilyés Szilárd

Szerkesztők:

Demeter Szilárd

Györgyjakab Izabella

Állandó külső munkatárs:

Mester Béla

Lapterv és tördelés:

Sz. Horváth István

Borítóterv:

Mohácsi László Árpád

Mostis Gergő Ede

Szerkesztőbizottság:

Demeter M. Attila

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Tonk Márton

Tudományos testület:

Csejtej Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losoncz Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

Kiadja:

Pro Philosophia Alapítvány

Levelezési cím:

Str. Aviatorilor nr. 27.

410250 Oradea

România

E-mail:

kellekfolyoirat@yahoo.com

Internet:

<http://www.prophilosophia.ro>

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

Megjelenik évente háromszor

Készült a Református Egyház

Misztótfalusi Sajtóközpontjának

nyomdájában (Kolozsvár)

Felelős vezető: Tonk István

A lap megjelenését támogatta:

Szülőföld Alap

Pro Professione Alapítvány



Communitas Alapítvány



Ilyés Közalapítvány



„Kellék ez csak, pajtás!”

Joseph Heller

Kovács Gábor

Demokrácia, válság, legitimitás

Eszmetörténeti vázlat

keletiek 29

„Ám a népek életében néha bekövetkezik az a pillanat, amikor a régi szokások már megváltoztak, az erkölcsök kivesztek, a hitek meginogtak, az emlékek tekintélye és ereje szétfoszlott, de a felvilágosultság még tökéletlen és a politikai jogok biztosítatlanok vagy korlátozottak. A haza ilyenkor gyenge és kétes fényben tűnik fel az emberek szemében: többé nem azonosítják sem a tájjal, amelyet immár lélek nélküli földdarabnak látnak, sem őseik szokásaival, amelyeket nyűgnek éreznek, sem a vallással, amelyben kételkednek, sem a törvényekkel, amelyeket nem alkotnak és nem tartanak be, sem a törvényhozóval, akit félnek és megvetnek. Nem látják tehát sehol, sem saját mívoltában, sem más szín alatt, s szűkkeblű, felvilágosulatlan egoizmusba húzódnak vissza. Ezek az emberek már megszabadultak az előítéletektől, de még nem ismerik el az értelem hatalmát; nincs meg bennük sem a monarchia ösztönös hazaszeretete, sem a köztársaság megfontolt patriotizmusa: megrekedtek a kettő között, a zűrzavar és a nyomorúság közepette.”¹

Tocqueville gondolatmenete a premodernitásból a modernitásba való történeti átmenet időszakát olyan komplex válságként ábrázolja, mely intézmények, gondolkodás és érzelmek szintjén egyaránt megjelenik. Ez az a pillanat, amikor meginog a világ legitimitásába vetett hit, minden bizonytalanná válik, beköszönt az általános irányvesztés korszaka. Alapvetően legitimációs válságról van tehát szó, azonban nem csupán a politikai intézmények legitimitása rendül meg,² hanem a dolgok régi, megszokott rendje válik kétségessé; az azt megalapozó alapelvek meggyengültek, s ha már fel is bukkantak a láthatáron újak, ezek még nem elég erősek egy új rend megalapozásához.

Tocqueville után egy évszázaddal az európai civilizáció történetét a legitimitási elvek történeteként leíró Guglielmo Ferrero a második világháború idején írott *Pouvoir* című művében ugyancsak arra mutat rá, hogy az 1920 utáni válság a politikai rendszer legitimációs válságaként jelent meg, ám az élet minden területére kisugárzott. Ferrero szerint az 1789-es francia forradalommal kezdődő küzdelem a legitimitás régi dinasztikus elve és a népszuverenitáson alapuló modern demokratikus elv között az első világháború után a régi elv vereségével végződött. Azonban különböző okoknál fogva – ezeknek a részletes kifejtését tartalmazza a könyv³ – az új elv 1920 után nem volt képes zökkenőmentesen a régi helyébe

¹ Alexis de Tocqueville: *Az amerikai demokrácia*. Európa, Budapest, 1993, 340.

² A legitimitásnak van egy tágabb értelmezése, amely túlmutat a politikai szférán. Erre vonatkozóan lásd: Peter L. Berger – Th. Luckmann: *A valóság társadalmi felépítése. Tudás-szociológiai értekezés*. Ford. Tomka Miklós. Józsefvég Műhely, Budapest, 1998, 131–179.

³ Guglielmo Ferrero: *Pouvoir*. [Les génies invisibles de la cité.] Les Petits-Fils de Plon et Norrit, Paris, 1945.

lépni, ezért a forradalmak és háborúvesztések nyomán hatalomra került új rendszerek nem tudtak szert tenni olyan fokú legitimitásra, amely szükséges lett volna a politikai rendszer normális és stabil működéséhez. Ferrero olvasatában erre vezethető vissza a totalitárius rendszerek megjelenése is. Elsődleges példája az a fasiszta Olaszország, ahonnan ő maga is menekülni kényszerült, de ugyanezzel magyarázza a Németországban vagy Oroszországban történeteket is.

Ám, ha legitimitációról van szó, akkor természetesen mindenkinek Max Weber jut az eszébe. S valóban: az ő legitimitációs teóriája nagyon sokáig megszabta ennek a kérdésnek a társadalomtudományos megközelítését. Jóllehet Weber az értékmentesség követelményével s a megértő szociológia eszközeivel dolgozta fel a problémát, nyilvánvaló, hogy a későbbiekben klasszikusként emlegetett elméletét erősen meghatározták létrejöttének körülményei: az a tény, hogy egy elvesztett világháború és egy felbomló birodalom viszonyai között foglalkozott a legitimitáció problémájával. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy ezek a körülmények szükségesek voltak ahhoz, hogy egyáltalán felvetődjön ez a kérdés. Ez nemcsak Weber esetében volt így. A legitimitás ugyanis többnyire akkor válik elméleti problémává, amikor megkérdőjeleződik.

Weber szerint a modern államot szociológiai értelemben olyan szervezetként lehet leírni, amely rendelkezik a fizikai erőszak eszközeivel. Ezeket persze más szervezetek is birtokolhatják, ám modern viszonyok között az állam az, amely ezeket legitím módon birtokolja. A kérdés az, hogy mit is jelent itt a legitimitás. Mindenekelőtt azt, hogy „az uralom alatt álló emberek elismerik az uralmon levők által igényelt tekintélyt”.⁴ Ez az elismerés belső igazolást igényel, vagyis hogy az uralomnak alávetettek azt jogosnak és érvényesnek ismerjék el. A legitimitás nem azonos a félelemből vagy anyagi érdekből fakadó lojalitással, hanem a legitimitás alapjába vetett legitimitáshitből táplálkozik.⁵ Weber ideáltípusként három legitimitástípust különböztet meg: 1. a tradicionális legitimitás, amely a szokások érvényességébe vetett hiten alapszik; 2. a karizmatikus legitimitás, amely egy személy vagy intézmény különleges képességeibe és kvalitásaiba vetett hiten nyugszik; 3. a racionális legitimitás, amely a bizonyos szabályok és eljárások érvényességébe vetett hitre alapozódik.

Weber a modernitásra leginkább jellemző demokratikus legitimitást nem tárgyalja külön típusként. A demokrácia ugyanis nála az az uralmi forma, amelyben a bürokrácia racionális uralmát, amely nemcsak a közigazgatásban, hanem a pártgépezetekben is megtestesül, a karizmatikus politikus, a demokratikus vezér ellensúlyozza. Ő a modern politika lélektelen és racionalizált üzemé-

⁴ Max Weber: *Állam, politika, tudomány. Tanulmányok*. Ford. Józsa Péter. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1970, 380. sk.

⁵ „Eine Herrschaft, welche nur auf solchen Grundlagen ruhte, wäre aber relativ labil. Bei Herrschenden und Beherrschten pflegt vielmehr die Herrschaft durch Rechtsgründe, Gründe ihrer »Legitimität«, innerlich gestützt werden, und die Erschütterung dieses Legitimitätsglaubens pflegt weitgehende Folgen zu haben.” Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. Eine soziologische Studie [aus dem Nachlaß, 1922]. In Max Weber: *Rationalisierung und entzauberte Welt. Schriften zu Geschichte und Soziologie*. Verlag Reclam jun., Leipzig, 1989, 224.

ben az emberi spontaneitást és döntésképeséget testesíti meg. Ilyenformán Webernél a demokratikus legitimitás a karizmatikus legitimitás uralomellenes átértékeléseként, plebisciter vezérdemokráciaként jelenik meg.⁶ A koncepció történeti háttere nyilvánvalóan a felbomló vilmosi Reich politikai konstellációjában keresendő, melyben sem a dinasztia, sem az egyébként is súlytalan parlament nem volt abban a helyzetben, hogy a legitimitás forrását jelentő politikai tekintélyként léphessen fel. E tekintetben nagyon is helyállónak tűnik az előbbiekben már idézett Ferrero koncepciója. Eszerint az 1871-ben alapított Német Császárság politikai berendezkedésének volt egy olyan alapvető szerkezeti hibája, amelyből idővel halálos betegség fejlődött ki. Ugyanis az öröklésen alapuló dinasztikus és a választáson alapuló demokratikus legitimitás egyszerre volt jelen; az előbbit a dinasztia, míg az utóbbit a parlament képviselte.⁷ A kétféle legitimitás gátolta és paralizálta, végső soron kölcsönösen lejáratva egymást, ami aztán végzetes módon befolyásolta a háború utáni weimari köztársaság lehetőségeit is. A politikai közösség tagjai előtt ugyanis mind a dinasztia mind pedig a parlament elveszítette a tekintélyét. A köztársaság egyébként is súlyos teherterheléssel indult: neki kellett viselnie a vesztes háború következményeit. (E tekintetben persze a német eset a korabeli Európában korántsem volt egyedülálló: lényegében hasonló legitimációs válsággal találta magát szemben 1918-ban az ugyancsak vesztes Magyarország.)

Ferrero interpretációját mindenesetre alátámasztani látszik az a történeti tény is, hogy 1914 után Németország minden létező politikai modellt kipróbált, ám egyik sem bizonyult életképesnek. Az első volt a kiindulópontot jelentő császárság, ezt követte Ludendorff katonai diktatúrája, majd egy rövid ideig tartó parlamentáris monarchia, amelyet a munkás- és katonatanácsok szovjet típusú diktatúrája váltott fel, végül pedig a parlamentáris demokrácia, vagyis a weimari köztársaság. Az új köztársaság alkotmánya bizonyos értelemben ugyancsak a monarchikus és a demokratikus legitimitásvetelt próbálta meg összeegyeztetni. Ugyanis az alkotmány első szakasza a népszuverenitás elvét mondja ki, ezzel szemben a birodalmi elnök, illetve a kancellár hatáskörét megszabó passzusok az 1871-es bismarcki alkotmányra emlékeztetnek.⁸

A weimari időszak egyik legismertebb alkotmányjogászának és nagyhatású politikai gondolkodójának, az utóbbi időben erősen divatba jött Carl Schmittnek antiliberalis politikai filozófiája és parlamentarizmuskritikája nyilvánvalóan ugyancsak számos szállal kötődik a weimari korszak politikai-szellemi-társadalmi valóságához.⁹ Schmitt szerint a modern parlamentáris tömegdemok-

⁶ Bayer József: *A politikai legitimitás. Elméletek és viták a legitimitásról és a legitimációs válságról*. Napvilág Kiadó – Scientia Humana, Budapest, 1997, 82–90.

⁷ Guglielmo Ferrero: i. m. 112. sk.

⁸ Erre vonatkozóan lásd Pethő Sándor: *Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé*. MTA Filozófiai Intézete, Budapest, 1993, 106–111.

⁹ Schmitt liberalizmuskritikájára vonatkozóan lásd Láncai András: Carl Schmitt és a liberalizmus, illetve Bretter Zoltán: Apolitika, depolitizálás, antipolitika – Carl Schmitt liberalizmuskritikájának néhány eleme. In *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmittől*. Gondolat, Budapest, 2004, 390–414.

rácia legitimitásválságának oka az alapját jelentő két elemnek, a liberális parlamentarizmusnak és a demokráciának az összeférhetetlensége. Ez korábban azért nem tűnt fel, mert történetileg a két politikai eszme az abszolutizmussal folytatott harcban szövetezett egymással a közös ellenség ellen, ám a győzelem után hamarosan nyilvánvalóvá vált különböző mivoltuk.

A liberalizmus kormányzati elve a különböző vélemények ütköztetése, a vita, amely racionális érvelés segítségével törekszik az ellenfél meggyőzésére. A huszadik századi tömegdemokrácia azonban a vitát formálissá tette, a véleménypártokat pedig érdekpártokká változtatta, a parlamentben többé már nem vélemények, hanem érdekek ütköznek, nem vitatkoznak, hanem üzleti tárgyalásokat folytatnak. Ilyenformán többé nem érvényesül a liberalizmus alapját jelentő racionális véleménycsere. Ez azért baj, mert így a parlament már nem egy legitimitásvéletetemtényese, hanem pusztán technikai eszköz, amely már nem bírja többé a kormányzottak feltétlen bizalmát, s így adott esetben egy másik eszközre cserélhető.

A demokrácia a liberalizmussal szemben – amely az individuális különbözőségeken alapul – a homogenitásra épül. Kiindulópontja a nemzeti közösség tagjainak egyneműsége, homogenitása, a nemzet szembeállítás más nemzetekkel, azaz barát és ellenség megkülönböztetése.¹⁰ Ezt az egyneműséget jeleníti meg az általános és titkos választójog gyakorlata, amely abban az értelemben is ellentmond a liberalizmusnak, hogy míg az utóbbiban a véleménycsere közösségi-politikai teret konstituál, ezzel szemben a választás a privát térben, a szavazófülkében zajlik, s eredménye voltaképpen nem a közvéleményt, hanem a privát vélemények számtani összegét jeleníti meg. Schmitt rámutat arra, hogy ez az ambivalencia már a modern politikai gondolkodás egyik megalapozójának, Rousseau-nak az elméletében is megvan.¹¹ Rousseau-nak a társadalmi szerződésre vonatkozó koncepciója ugyanis tipikusan liberális elképzelés, amely az emberek különbözőségének elvéből indul ki, ezzel szemben a *volonté générale* és a népszuverenitás eszméje mögött a homogenitás feltételezése húzódik meg. Utóbbi szerint csak közvetlen demokrácia képzelhető el, az akaratot ugyanis nem lehet képviselni, nem lehetségesek pártok és különérdekek sem.¹²

Tulajdonképpen hármassal, egymást erősítő válságról van szó: a demokrácia válságáról, a modern állam válságáról és a parlamentarizmus válságáról, amelyek egy nagy, átfogó krízissé kapcsolódnak össze. A modern tömegdemokrácia legitimitációja azért is áll gyenge lábakon, mert nem képes felmutatni egy olyan mítoszt, amely szükséges eleme a legitimitációnak. Ilyen mítoszokkal a 20. században csak a szocializmus, a fasizmus és a nemzet rendelkezik. Schmitt szerint a húszas évek végének fejleményei jól beilleszthetők egy

¹⁰ Mint köztudott, Schmittnél ez a megkülönböztetés konstituálja a politikai szférát.

¹¹ Erre vonatkozóan lásd Asher Horowitz: *Rousseau, Nature, and History*. University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London, 1987.

¹² Carl Schmitt: A parlamentarizmus és a tömegdemokrácia ellentéte. In uő: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Fordította, szerkesztette és az utószót írta Cs. Kiss Lajos. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002, 201. sk.

olyan történeti fejlődési sorba, amelynek három stációját lehet megkülönböztetni. Az első a középkori feudális rendi állam által teremtett zűrzavarnak véget vető 17–18. századi abszolutista állam. Ezt követi a 19. századi liberális állam, melynek alapja állam és társadalom kettéválasztása. A huszadik században a parlamentarizmus kulisszái mögött az állam ismét csak újabb metamorfózison megy át. Ez összefügg azzal a korában már idézett gondolattal, hogy időközben a liberális véleménypártok oligarchikus érdekpártokká alakultak át.¹³ Ennek következtében a vélemények pluralizmusának helyébe a társadalomra rátelepedő pártok pluralizmusa lép. A pártok felosztják egymás között az államot, az utóbbi pedig egyre több gazdasági és szociális feladatot vesz át, és újra összeolvad a társadalommal. Megszűnik az államtól emancipálódott társadalom, tehát az a történeti konstelláció, amely a parlamentáris liberalizmus alapját képezte.

Beköszönt a totális állam korszaka. Ennek egyik változata a weimari Németországban kifejlődött pluralista pártállam: „A totális állam e fajtája olyan állam, amely megkülönböztetés nélkül rátelepszik minden tárgyterületre, az emberi létezés minden szférájára, amely egyáltalán nem ismer már állammentes szférát, mert már egyáltalán nem képes különbséget tenni. Ez az állam tisztán mennyiségi értelemben totális, a pusztá terjedelem, nem pedig az intenzitás és politikai energia értelmében. [...] Mindenkinnek engednie kell, mindenkit ki kell elégítenie, mindenkit szubvencionálnia kell és kénytelen egyidejűleg a legellentmondóbb érdekeknek a kedvében járni. Expanziója nem erejének, hanem, mint mondtuk, gyengeségének a következménye.”¹⁴

Ebben az állapotban maguk a pártok is totálissá válnak, amennyiben tagjaikat igyekeznek a bölcsőtől a koporsóig magukhoz láncolni. Mindennek végső következménye a parlamentáris demokrácia rendszerének felszámolása, mert az egymással harcoló totális pártok megakadályozzák az állam működését, és ebben a helyzetben nem lehetséges szuverén döntéseket hozni. A pártakat ugyanis kioltják és megsemmisítik egymást, vonja le Schmitt a weimari köztársaság utolsó hónapjainak politikai harcaiból gondolatmenete konklúzióját:

„A politikai akaratképzés ilyen módszereivel a mennyiségi totális állam állapotába kerültünk, amely már semmit sem képes megkülönböztetni, sem a gazdaságot és az államot, sem az államot és az emberi-társadalmi létezés más szféráit. A választás már nem választás, a képviselő már nem képviselő abban az értelemben, ahogyan őt az alkotmány elképzeli magának. A képviselő nem független, a pártérdekekkel szemben az egész javát képviselő szabad ember, hanem zárt rendben menetelő funkcionárius, aki parancsait a parlamenten kívül kapja meg, és akinek a számára szükségképpen üres komédiává válik a parlament teljes ülésén lejátszódó tanácskozás. S ahogyan a képviselő már nem képviselő, úgy a parlament sem parlament többé. A Weimari Alkotmány demokratikus rendszerére úgy nehezedik rá egy ilyen parlament a maga egyide-

¹³ Erre vonatkozóan lásd Robert Michels: *Political Parties. A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. Translated by Eden and Cedar Paul. Transaction Publishers, New Brunswick - London, 1999.

¹⁴ A totális állam továbbfejlődése Németországban. (1933 január) In Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. Id. kiad. 223.

jüleg hatalomra képtelen és hatalmat romboló negativitásával, mint a testileg és szellemileg beteg monarchia a monarchia intézményeire és fennállására.”¹⁵

A hajdani Monarchiából származó Joseph Schumpeter viszont, aki *Capitalism, Socialism and Democracy* című 1943-as könyvében egy weberi ihletésű demokrácia-elméletet fejt ki, amelyben a modern tömegdemokráciát és a kapitalizmust egymással szervesen összefüggő történelmi képződményként ábrázolja, Schmitttel ellentétben egyáltalán nem gondolja azt, hogy a burzsoá individualizmus és a demokrácia természete fogalmilag összeegyeztethetetlen volna. Demokráciakoncepciójának kiindulópontja az, hogy a demokráciát kétféleképpen lehet értelmezni. Az első – ezt ő a demokrácia klasszikus felfogásának nevezi – a kora-újkorban alakult ki, és szorosan kapcsolódik ennek a korszaknak a világgépéhez. Ennek fogalmi kerete a 17–18. század racionális utilitarizmusa, amely az értelmét használni képes, racionálisan dönteni tudó egyénből indul ki. Ehhez kapcsolódik két másik előfeltevés; az ugyanis, hogy létezik olyan közjó, amelyet ez az individuális értelem képes felfogni, továbbá az, hogy ez a közjó mindenki számára elfogadható. Ezt egészíti ki, illetve ebből következik a társadalmi szerződés motívuma. Ez ilyen vagy olyan módon a korszak valamennyi politikai teóriájának alapköve. Rousseau a hedonisztikus és racionalista utilitarizmus azon feltevését, miszerint a politikai berendezkedés alapvető célja az egyéni boldogság eszközeinek keresése és biztosítása, a népszuverenitás teóriájával egészítette ki. A klasszikus doktrína különböző okok folytán túlélt az újkor első századait, ám a 20. századra nyilvánvalóvá vált korhoz kötöttsége, valamint az, hogy segítségével nem lehet leírni a modern demokráciák természetét. Mi a helyzet akkor, ha nem létezik egy általánosan, mindenki által elfogadott közjó? Ez ugyanis a modern társadalmak viszonyai között teljesen természetes és hétköznapi állapot.

Schumpeter szerint a modern demokrácia valójában – ahogyan azt Max Weber is gondolta¹⁶ – egy sajátos intézményrendszert eredményező vezető-kiválasztási módszer. A nép feladata csupán az, hogy megválassza a szavazataért versengő, a hatalomra aspiráló egyéneket. A politikai küzdelem ebben a formában kompetitív jellegű; tulajdonképpen a szabad piaci versenyt modellezi. Ez a verseny a modern tőkés társadalomban azonban éppen úgy nem tökéletes, mint ahogyan a gazdaság szférájában sem az. A politikai párt célja nem a közjó előmozdítása; a párt mindazok szövetsége, akik összehangoltan cselekszenek a politikai hatalomért folytatott versenyszerű küzdelemben.

Schumpeter szerint ez a teória megmagyarázza, hogy miért alkalmas politikai forma a képviselői demokrácia a kapitalista tömegtársadalmak számára. Továbbá arra is rávilágít, hogy milyen viszony áll fenn a demokrácia és az egyéni szabadságok között. Elvileg mindenkinek joga van arra, hogy harcba szálljon a választók szavazataiért, megpróbálja magát eladni a politikai piacon, ebből pedig következik legalább bizonyos fokú sajtószabadság és szólás-szabadság, jóllehet ezek mértéke nagyon is változó lehet, mint ahogyan lehetséges az is, hogy a választójog nem terjed ki a felnőtt népesség egészére.

¹⁵ I. m. 226.

¹⁶ Erre vonatkozóan lásd Max Weber: *Állam, politika, tudomány*. Id. kiad. 368–461.

Schumpeter szerint a demokrácia klasszikus doktrínájával az a baj, hogy túlértékeli az átlagos szavazópolgár politikai racionalitását. Modern viszonyok között – mondja – ez a racionalitás csak korlátozottan létezik. Valójában csak azokban az ügyekben működik, amelyeket a polgár még át tud fogni realitás-érzékének teljességével. Erre csak olyan közösségek esetében van lehetőség, amelyeknek aktív tagja. Ezeket tevékenységével közvetlenül befolyásolni tudja, s irántuk közvetlen felelősséget érez: egyházközség, lakókörzet, szakszervezet jöhet e tekintetben szóba, olyan méretű közösségek tehát, amelyek az újság – ma azt mondanánk: tömegkommunikáció – nélkül is ismerősek és áttekinthetőek a számára. Tehát ez a fajta racionalitás csak lokális viszonyok között működik.¹⁷ Ha az országos politika terepére lépünk, itt már egészen más a helyzet. Az átlagos választópolgár realitásérzéke ezt a dimenziót már nem képes átfogni. Országos ügyekben a szavazók rossz bírái saját hosszú távú érdekeiknek. Az ilyen ügyekkel kapcsolatban nem alakul ki olyan hatékony és jól körvonalazható politikai akarat és racionális áttekinthetőség, mint ami helyi ügyekben a célszerű és felelős cselekvés pszichikai kísérőjelensége.¹⁸ Schumpeter a pragmatistákhoz hasonlóan úgy vélekedik, hogy tudás és cselekvés összekapcsolódik, márpedig országos ügyekben a választópolgárnak a dolog természetéből adódóan – a választás aktusát leszámítva – nincs lehetősége cselekvésre. Ennek a következménye az, hogy az átlagos választópolgár szellemi teljesítménye erőteljesen csökken, amikor az országos politika kérdéseivel kell szembenéznie. Itt olyan módon érvel és vélekedik ugyanis, amelyet más esetben ő maga is infantilisnak bélyegezne: gondolkodása primitívvé, asszociatív és érzelmi jellegűvé válik. Emiatt könnyen manipulálható – ez az oka annak, hogy a választói akarat nem valódi, hanem kreált; a politikai folyamatnak nem a kiindulópontja, hanem annak végterméke.¹⁹

A kapitalizmus gazdaságilag fölöttébb sikeres: az utóbbi ötven évben soha nem látott mértékben nőtt a kapitalista társadalmak általános életszínvonala; az erre vonatkozó statisztikák minden kétséget kizáróan bizonyítják a marxi elnyomóródelmélet és kizsákmányoláselmélet tarthatatlanságát, s minden jel arra mutat, hogy ez az életszínvonalemelkedés a jövőben is folytatódni fog.²⁰ Schumpeter nagyon elismerően ír a kapitalizmus társadalmi teljesítményeiről is: a történelemben eladdig ismeretlen szabadság, a politikai demokrácia – ahogyan ő mondja, a gladstoni liberalizmus –, a szenvedőkkel való szolidaritás és a szociális törvényhozás ugyancsak a kapitalizmus működésének termékei és következményei.²¹ Akkor hát miért gondolja mégis azt, hogy ez a nagyon sikeres gazdasági berendezkedés valami másnak kell hogy átadja a helyét? Nos, éppen azért, mert túlságosan is sikeres; a kapitalista gazdasági rendszer feloldja azt az intézményes keretet, amely nélkül nem tud létezni, s végső soron feloldja

¹⁷ Joseph A. Schumpeter: *Capitalism, Socialism and Democracy*. Unwin Paperbacks, London, 1987, 258. sk.

¹⁸ I. m. 261.

¹⁹ I. m. 263.

²⁰ I. m. 48. sk.

²¹ I. m. 126. sk.

azt a sajátos kapitalista civilizációt is, amelynek keretei valamikor a 16. században alakultak ki. Eltűnik a kapitalizmust életre hívó és életben tartó vállalkozói réteg, az individuális magántulajdon, a gazdaságot központosított és bürokratizált óriásvállalatok uralják, melyekben az innováció szakértői *team*-ek rutinizált tevékenységévé válik – vonja le a korban sokak által osztott következtetést. A kapitalizmus lényegét jelentő racionalizmus nemcsak a magántulajdont kezdi ki, hanem az egész kapitalista értékrendszert, s nem áll meg az addig az egyéni profitszerzés irracionális hátterét és élető forrását biztosító burzsoá család küszöbénél sem. Egy új típusú *homo oeconomicus* jelenik meg, s erre nem a Weber által evilági aszkézisnek nevezett attitűd a jellemző, hanem egy megakartításellenes individualisztikus utilitarizmus.²² Mindez társul egy általános kapitalizmusellenes hangulattal – ennek legfőbb gerjesztője a kapitalizmus működése által életre hívott, az önfelszámoló attitűdöt erősítő és terjesztő fölös számú és frusztrált értelmiségi réteg.²³ A modern kapitalizmus dinamikája tehát erodálja a társadalmi struktúrákat, ezáltal pedig gyengíti az addig jól működő legitimációs mechanizmusokat is. A kapitalizmus nemcsak saját intézményes keretét és civilizációját számolja fel, hanem megteremti az előfeltételeit egy másik intézményes keretnek és civilizációnak, a szocializmusnak. Hogy ez mennyire egyeztethető össze a parlamentáris demokráciával, Schumpeter szerint igencsak nyitott kérdés, de jelzi, a Szovjetunióban zajló események e tekintetben nem túl sok jóval kecsegtetnek.

A második világháborút követő évtizedek azonban bebizonyították, hogy a pesszimista próféciaik téves előfeltevéseken alapultak. Az 1950-es és 1960-as évek a jóléti állam kiépülésének köszönhetően éppenséggel a kapitalista demokráciák látványos megerősödését hozták. Mindazonáltal ez a tény és a kelet-európai szocialista rendszerek létezése a társadalomtudományok számára egyaránt kihívást jelentett, hiszen nyilvánvaló volt, hogy a 20. század második felének politikai berendezkedései aligha értelmezhetők egyedül a weberi legitimációs teória segítségével.

Seymour Martin Lipset a hatvanas évek elején írott könyvében a legitimitást alapvetően a modernitás jelenségének tekintve, azt a modern társadalmi konfliktusokkal összekapcsolva tárgyalja. Legitimációs válság három különböző esetben léphet fel a társadalmi struktúraváltások során. Az első az, amikor régi, megszokott intézmények státusza kerül veszélybe, a második az, amikor ebben az átmenetben a politikai rendszer fontos társadalmi csoportok számára hozzáférhetetlen, míg a harmadik esetben a változás után egy bizonyos idő elteltével következik be a válság, ha az új politikai rendszer nem tudja teljesíteni fontos társadalmi csoportok elvárásait, vagyis ha nem elég hatékony. A legitimitás és a hatékonyság egy koordinátarendszer két tengelyeként jelenik meg, s egy politikai rendszer helyét a politikai mezőben az ezen a két tengelyen felvett értékek alapján lehet megadni. Mindazonáltal hatékonyság és legitimitás két egészen különböző dolgot jelent. A hatékonyság azt méri, hogy egy adott politikai rendszer milyen mértékben tudja betölteni azokat a funkciókat, amelyeket a népes-

²² I. m. 160.

²³ I. m. 145–147.

ség a kormányzattól elvár, míg a legitimitás bizonyos értékekhez kapcsolódik; egy rendszert a társadalom csoportjai akkor tekintenek legitimnek, ha az megfelel saját politikai értékeiknek. A politikai rendszer oldaláról tekintve a dolgot a legitimitás azt jelenti, hogy az illető rendszer képes annak a meggyőződésnek a kialakítására és fenntartására, hogy az általa működtetett politikai intézmények a legmegfelelőbbek az illető politikai közösség számára.²⁴ Egy politikai rendszerben legitimitás és hatékonyság kombinációjának négyféle módja lehetséges. A) esetben a rendszer egyszerre legitim és hatékony, B) esetben legitim, ám nem hatékony, C) esetben hatékony, de nem legitim, míg D) esetben sem legitimitással, sem pedig hatékonysággal nem rendelkezik. Az optimális nyilvánvalóan az A) kombináció: ide tartoznak a politikailag legitim és hatékony kormányzattal rendelkező országok, a D) esetben viszont a hatalmat csak erőszakkal lehetséges megtartani, mivel azt sem legitimitás, sem pedig hatékonyság nem támasztja alá. Az érdekes kérdés persze az, hogy a B) vagy a C) esetben stabilabb-e egy kormányzat. Lipset véleménye az, hogy egy hatékony, de illegitim rendszer rövid távon labilisabb lehet, mint egy legitim, de nem hatékony kormányzat, ám itt fontos az időtényező, mert ha képes fennmaradni, és gazdaságilag sikeres – ami nyilvánvalóan a hatékonyság alapja –, akkor legitimé válhat.²⁵

Lipset megközelítésének érdeme az, hogy a legitimitás-problematikát történeti kontextusba helyezi; az általa alkalmazott fogalmi sémát konkrét történeti szituációk elemzésére használja fel. Legitimitás és illegitimitás viszonya felfogása szerint kontinuum; ez azt jelenti, hogy a két állapot között, illetve ezeken belül mindig fokozatos átmenetek vannak. A modern társadalmak fejlődésében három egymást követő történeti szituációban lépnek fel legitimitációs problémák. Az első a különböző vallások és felekezetek közötti vita, ezt követi a munkásosztály emancipációjára irányuló harc, míg a legfejlettebb országok tipikus problémája a nemzeti jövedelem elosztásával kapcsolatos küzdelem. Ha ezeket a konfliktusokat nem oldja meg az illető társadalom, akkor a problémák halmozódása veszélybe sodorja a társadalmi integrációt, erodálja a politikai intézmények legitimitását:

„A döntő kérdés mindenütt az, hogy foglalkoztak-e ezekkel a témákkal sorban egymás után, az egyiket többé-kevésbé megoldva, mielőtt a következő felbukkant; vagy pedig csak halmozódtak a problémák, mígnem a megosztottság hagyományos forrásai összekeveredtek az újabbakkal. A feszültségeket egymás után megoldva egy szilárd politikai rendszerhez kerülünk közelebb; a problémák megoldásának elodázása a következő történeti időszakra ezzel szemben olyan politikai légkört eredményez, melyet inkább a keserűség és a frusztráció jellemez, mintsem a tolerancia és a kompromisszum. Az emberek és pártok véleménye eltér egymástól, nemcsak a problémák elintézési módját tekintve, hanem az alapvető és ellentétes szemléletmódokkal kapcsolatban is. Ez azt jelenti, hogy úgy gondolnak ellenfeleik politikai győzelmére, mint súlyos

²⁴ Seymour Martin Lipset: *Homo politicus*. Ford. Turai Tamás. Osiris, Budapest, 1995, 80.

²⁵ I. m. 84. sk.

morális fenyegetésre, és mindennek a végeredményeképpen a rendszer egésze nélkülözni fogja a hatékony értékintegrációt.”²⁶

A hatvanas években a fejlett kapitalista demokráciák Amerikában és Nyugat-Európában újabb válsággal kénytelenek szembenézni. A krízis az 1968-as diáklázadásokkal tetőzik, s a történetek ismét csak aktuálissá teszik a legitimitással kapcsolatos kérdések felvetését. Ebben a légkörben fejt ki a maga elképzeléseit a korszak egyik legismertebb politikai filozófusa, Hannah Arendt, akinek teóriája szervesen illeszkedik politikai filozófiájának egészébe. Arendt republikánus szemszögből kritizálja a liberális politikai demokráciákat. Kritikájának alapvető eleme az, hogy ezekben a politika kiüresedik, mert a liberális politikai elmélet és gyakorlat a szabadságot kizárólag negatív módon, az államtól való szabadságként, a privát létezését biztosító törvények és szabályok összességékként fogja fel. Ez a kritika erősen emlékeztet Carl Schmitt bírálóira, amely ugyancsak a depolitizálást tartja a liberalizmus fő bűnének; s ez aligha véletlen, hiszen Arendt ugyancsak a weimari Németországban szocializálódott, s az országot éppen a demokrácia bukása után, a náci rezsim elől menekülve hagyta el. Az Amerikában letelepedő filozófusnő a hatvanas években, a diákmozgalmak és az újbaloldal megjelenése idején számos könyvben és tanulmányban körvonalazza nézeteit. Arendt felfogása szerint a modernitás alapvető jellemzője a politika-felejtés; a modern államnak a társadalmi életbe való beavatkozása azzal a következménnyel jár, hogy a politika immáron egyre inkább a szociális problémákkal való foglalkozást jelenti, a szabadság pedig az anyagi bőség színönimájává változik át. Arendt erősen kultúrkritikai ihletésű gondolatmenetekben kritizálja ezt a fejleményt, ugyanakkor pedig a hatvanas évek társadalmi forrongása – és az 1956-os magyar forradalom – azt jelzi számára, hogy ismét eljött a forradalmak kora,²⁷ s ez újra felveti bizonyos politikai alapfogalmak átgondolásának szükségességét. Az egyik ilyen – Weber hatalom-definíciója óta mindig visszatérő – kérdés erőszak és hatalom, erőszak és politika viszonyára irányul, ami persze maga után vonja a legitimitás természetére vonatkozó kérdés felvetését is. Végül is nem kétséges, hogy a forradalmi úton létrejövő hatalmi rendszerek születésénél szinte mindig ott van az erőszak. Ez a tény mintha Webert igazolná, aki szerint az erőszak elválaszthatatlan a politikától, s a hatalom voltaképpen az erőszak eszközeivel való rendelkezés monopóliumát jelenti.²⁸

Azonban Arendt az ember *zóon politikon* mivoltát Arisztotelész nyomán a beszédre és a cselekvésre, illetve a kettő összekapcsolására vonatkozó képességéből vezeti le. Az erőszaknak szerepe van ugyan a politikai rendszer forradalmi úton való létrehozásában, azonban ez nem azonos az állati létre jellemző néma erőszakkal, hiszen a forradalom az emberek közötti kommunikációt és közös

²⁶ I. m. 86. sk.

²⁷ Ezzel a kérdéssel foglalkozik *A forradalom* című könyve. (Ford. Pap Mária. Európa, Budapest, 1991.)

²⁸ Arendt politika-felfogását tárgyalja Vajda Mihály „A politika dicsősége és hanyatlása” című tanulmánya. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Argumentum, Budapest, 2004, 384–398.

cselekvést jelenti. Az igazi kérdés azonban az, hogy miképpen hozhatók létre olyan politikai intézmények, amelyek feladata a szabadság tereinek megteremtése és fenntartása. Honnan jön az a tekintély, amely tartósságot kölcsönöz ezeknek az intézményeknek?²⁹ Arendt szerint ez modern viszonyok között igencsak nehéz probléma, mert a modernitás története a tekintély eltűnésének története. Ez utóbbi szorosan kapcsolódik a vallás és a hagyomány eltűnéséhez; a premodern világban e három tényező kölcsönösen erősítette és fenntartotta egymást, a középkor végével azonban egyik a másik után tűnik el. Ez végső soron a modernitás dinamikájának a következménye. A politikai szféra számára azonban létfontosságú a tekintély; a kérdés éppen az, hogy modern viszonyok között mi biztosíthatja a politikai intézmények tekintélyét a vallás és a hagyomány segítségével nélkül. Arendt válasza egy filozófiatörténeti visszatekintés keretében bontakozik ki. A görögök voltak azok, akik „feltalálták” a politikát, rájöttek arra, hogy – amint azt majd Habermas később megfogalmazza – a szabad és uralommentes kommunikáció teremti meg a politikai szférát, azt a politikai teret, amelyben az egyenlőként fellépő emberi lények együtt cselekszenek. Azonban nem voltak képesek tartós intézmények megteremtésére; a probléma ugyanis az, hogy miként lehet tartósítani a közös cselekvés eredményeit. Ehhez tekintélyre van szükség, amely biztosítja az engedelmességet, lehetővé teszi az intézmények zökkenőmentes működését, de eközben megőrzi a politikai cselekvők egyenlőségét és szabadságát. A görögök nem tudták megoldani a problémát, mert a politikán kívüli életszférákból csak olyan tekintély-modellek álltak rendelkezésükre, amelyek egyenlőtlen felek közötti viszonyból indultak ki. A rómaiak az alapítás intézményének segítségével léptek túl a dilemmán; a városnak mint politikai intézménynek a megalapítása olyan tekintélyt biztosított a létrehozott intézményeknek, amely a hagyomány segítségével nemzedékről nemzedékre megújult.

Az amerikai forradalom a 18. században sikerrel adaptálta az antik-római mintát. Ebben az esetben az alapítás aktusa az amerikai alkotmányban testesül meg, s az ehhez kapcsolódó republikánus tradíció biztosítja a politikai hagyomány támogatását. Arendt szerint ez azért lehetséges a premodern korszak vallássonosága nélkül, mert az alapítás aktusának önmegalapozó jellege van; amint azt Machiavelli a modernitás hajnalán felfedezte, mintegy kvázi-vallásos jelleggel bír.

Az 1968-as év eseményei, amelyek során a különböző amerikai egyetemi campusokon a diákok összecsaptak a Nemzeti Gárda egységeivel, nemkülönben a párizsi történések arra készítik Arendtet, hogy szisztematikusan átgondolja erőszak, hatalom és legitimitás egymáshoz való viszonyát. A hatalom és az erőszak egymás ellentétei. Ahol a hatalom meggyengül, ott általában megjelenik az erőszak; az utóbbi szabadjára engedve megsemmisíti a hatalmat, de nem képes arra, hogy önmagában új hatalmat teremtsen.³⁰ A régi hatalom szétesése önmagában csak lehetőség a forradalomra, azonban a forradalom nem azonos az erőszakkal. Az erőszak prepolitikai jelenség. Forradalomról akkor lehet beszélni, ha

²⁹ Erre vonatkozóan lásd Hannah Arendt: *Mi a tekintély?* In uő: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén.* Osiris - Readers International, Budapest, 1995, 100–150.

³⁰ Hannah Arendt: *On Violence.* Harcourt, Brace & World, Inc., New York, 1969, 56.

emberek összegyűlnek azért, hogy együtt cselekedjenek. Az így születő hatalom éppen ebből a kezdeti aktusból – melynek lényege egy alkotmány létrehozása – nyeri legitimitását. Az erőszak instrumentális jellegű; mindig valamilyen célra irányul, s igazolását ebből a célból nyeri el. A hatalom viszont nem instrumentális jellegű, nem szorul tehát igazolásra. Az igazolás ugyanis a kitűzött cél révén a jövő felé mutat, míg a legitimitáció a kezdeti aktus, azaz a múlt felé. Ez a múlt a politikai intézményeket megalapozó gesztus, az egykoron összegyűlő emberek konszenzusa. Ez az értelme a *potestas in populo* régi elvének. A hatalom tartóságához szükség van tekintélyre. Ez emberek vagy intézmények sajátossága, ám az emberek közötti viszonyban gyökerezik. Tekintélyre – mely valakinek vagy valaminek való önkéntes engedelmisségben manifesztálódik – nem lehet szert tenni sem erőszak, sem pedig rábeszélés segítségével; itt nem segít a racionális érvelés. Alapja ugyanis a tisztelet. A tekintély legnagyobb ellensége a megvetés vagy a neveltségessé válás. Az intézményekben megtestesülő politikai tekintély ősmintája a római szenátus tekintélye (*auctoritas in senatu*).³¹

A fentiek alapján érthető, hogy Arendt miért óvja a diákmozgalmakat az erőszak glorifikálásától. Igencsak rosszállólag ír Franz Fanon és Jean-Paul Sartre ilyen jellegű gondolatmeneteiről. Ez nem jelenti azt, hogy adott pillanatban ne lenne szükség erőszakra. Ám ez semmiképpen nem azonos a forradalommal. Figyelemfelkeltő jellege miatt az erőszak alkalmas lehet reformok kicsikarására, ám nem alkalmas a politikai szabadság intézményeinek létrehozására. Tény, hogy az erőszak képes a világ megváltoztatására; ám nagyon valószínű, hogy azt nem biztonságosabbá, hanem veszélyesebbé teszi. Arendt egyébként a modern korszak legnagyobb veszélyének – Max Weberhez hasonlóan – a társadalmat és a politikát egyre inkább maga alá gyűrő bürokráciában látja. Úgy ítéli meg, hogy az egyéni szabadságjogok biztosítása ellenére Nyugaton éppen úgy pártgépezetek uralmáról van szó, mint Keleten, bár a kétféle bürokrácia jellege igencsak különböző.³²

Jürgen Habermas – akinek diszkurzusalapú politikaelméletére hatott Hannah Arendt előbbieken rekonstruált koncepciója – a hatvanas években a Frankfurter Iskola tagjaként Marcuséval együtt bekerül a diákmozgalmak sodrába, a diákok mozgalmuk egyik szellemi atyját látják benne, végül azonban heves viták után szakít velük.³³ Az idők folyamán filozófiája komoly változásokon megy keresztül, s ez igaz politikaelméleti koncepciójára is, amelynek központi eleme az az elképzelés, hogy a kései kapitalizmus egyfelől fokozott mértékben szorul rá a legitimitációra, miközben másfelől egyre kevésbé képes arra szert tenni. A diákmozgalmak csúcspontján, 1968-ban született írásában Marcusénak azon téziséhez kapcsolódva, hogy a kései kapitalizmusban a tudomány alapvető legitimitációs forrássá válik, a korabeli technokrácia-elméletekkel

³¹ I. m. 45.

³² I. m. 81. sk.

³³ Erre vonatkozóan lásd Rolf Wiggerhaus: *The Frankfurt School. Its History, Theories and Political Significance*. Transl. by Michael Robertson. Polity Press, Cambridge, 1995, 636–644; ill. Weiss János: *Tizenkét előadás a Frankfurter Iskoláról és a diákmozgalmakról*. Áron Kiadó, Budapest, 2000.

polemizál.³⁴ Habermas Weber racionalizációs teóriájából kiindulva két szférát különböztet meg: az egyik a kommunikatív cselekvés szférája, míg a másik a célracionális cselekvésé. Az előbbi normákhoz igazodik, és személyiség-struktúrákat hoz létre, az utóbbi technikai szabályokhoz igazodik, és készségeket teremt. Az előbbi egy társadalom szociokulturális életvilágának intézményes kereteit hívja életre, a másik a célracionális cselekvés különböző alrendszeit.³⁵ A tradicionális társadalmakban a szociokulturális életvilág hagyományai legitímálják a többletermék egyenlőtlen elosztását – fejt ki Habermas a marxi teória fogalmait használva. Premodern, iparosítás előtti társadalmakban a célracionális cselekvés alrendszerei nem képesek arra, hogy maguk alá gyűrjék a kulturális hagyományokat, az újkor elején a kapitalista gazdaságra való átmenettel azonban ez bekövetkezik, aminek a legitímáció vonatkozásában is mélyreható következményei vannak. Ugyanis itt a legitímáció alapját a politikától emancipálódó gazdaság jelenti, amely működési elvként az egyenértékek piacon történő cseréjét deklarálja.³⁶ A cserén alapuló társadalom ideológiája ugyancsak ezt a szerződéses kölcsönösséget teszi meg kiindulópontnak; ez a különböző természetjogi megalapozású szerződéselméletek keretében történik meg.

A legitimitás fogalmát Habermas a következőképpen definiálja: „A legitimitás azt jelenti, jó érvek szólnak egy politikai rend azon igénye mellett, hogy helyesnek és igazságosnak ismerjék el; a legitim rend elismerést érdemel. *A legitimitás egy politikai rend elismerésre méltóságát jelenti.*”³⁷

Legitímációs válság tehát akkor alakul ki, ha a politikai rend helyessége és igazságossága melletti érvek többé már nem meggyőzőek. Legitímációs válságok a premodern társadalmakban is vannak. Mivel itt a kulturális hagyomány legitímál, s ez a kulturális hagyomány vallási–transzcendens természetű, ezek a válságok általában prófétikus vagy messianisztikus mozgalmak formájában jelennek meg. Ezzel szemben az újkorban – mint láttuk – a legitímáció alapjává a szabad piac modellje válik, középpontjában a szabadnak és egyenlőnek elismert egyének közötti megegyezéssel. A legitímáció leválik a transzcendens-ontológiai alaptatról, a normák és cselekvések igazolásának helyére az észhasználat formális elvei lépnek.³⁸ A végső legitímáló erőként funkcionáló Istent a modern elméletekben az igazolások formális feltételei helyettesítik.

Korunk kései kapitalizmusában azért mutatkoznak legitímációs válságra utaló jelek, mert időközben megváltozott a kapitalizmus természete. A klasszikus liberális kapitalizmus korában az állam különvált a gazdaságtól, ebből következően legitímációs igénye viszonylag alacsony, hiszen feladata csupán a

³⁴ A hatvanas évek politikai gondolkodására vonatkozóan lásd Kovács Gábor: Forradalom, életmód, kultúra. In Rainer M. János (szerk.): *„Hatvanas évek” Magyarországon. Tanulmányok.* 1956-os Intézet, Budapest, 2004, 198–238.

³⁵ Jürgen Habermas: Technika és tudomány mint „ideológia”. Herbert Marcuse 70. születésnapjára. In uő: *Válogatott tanulmányok.* Atlantisz, Budapest, 1994, 24.

³⁶ I. m. 29. sk.

³⁷ Jürgen Habermas: Legitímációs problémák a modern államban. In uő: *Válogatott tanulmányok.* Id. kiad. 183.

³⁸ I. m. 191. sk.

szabad cserét lehetővé tevő alapintézmények fenntartása. Ezzel szemben a kései kapitalizmus állama beavatkozik a gazdaságba, a gazdaság ismét repolitizálódik, ami a legitimációs igény megnövekedését eredményezi. Azonban a politika ebben nem támaszkodhat a premodern korszaknak a kapitalizmus által elhasznált és lebontott hagyománykészletére, s nem mondhat le a politikai demokrácia intézményrendszeréről sem, mivel a kései kapitalizmusnak a szociális integrációt biztosító szociokulturális rendszere által teremtett igényeket csak ebben a politikai formában lehet kielégíteni.³⁹

„A polgári ideológia univerzális értékrendszerében általánossá váltak az állampolgári jogok, köztük a politikai választáson való részvétel joga. Ezért a legitimációszerzés csak kivételes körülmények között és átmenetileg függetleníthető az általános választások mechanizmusától. Az így felmerülő problémát a formális demokrácia rendszere oldja meg. [...] A formális demokrácia intézményeinek és eljárásainak jellege gondoskodik arról, hogy az adminisztráció döntései az állampolgárok motivumaitól messzemenően függetlenül születhessenek meg. Ezt egy olyan legitimációs folyamat segíti elő, amely általános motívumokat, azaz tartalmilag diffúz tömeglojalitást teremt, de elkerüli a participációt. A polgári nyilvánosság szerkezetváltozása a formálisan demokratikus intézmények és eljárások olyan alkalmazási feltételeit teremti meg, amelyek között az állampolgárok státusa egy önmagában politikai társadalomban a passzív polgáré az akklamáció megtagadásának jogával.”⁴⁰

Habermas ebben a Hannah Arendt gondolatmeneteire igencsak emlékeztető kritikai elemzésben arra a következtetésre jut,⁴¹ hogy a jóléti állam voltaképpen nem más, mint a politikai lét lehetőségének elvételéért az állampolgároknak nyújtott bőkezű kompenzációs rendszer:

„A strukturálisan depolitizált nyilvánosságban a legitimációs igény két reziduális szükségletre szűkül. Az állampolgári privatizmus – azaz a politikától való, karrierre, szabadidőre és fogyasztásra orientálódással összefüggő tartózkodás – támogatja a megfelelő rendszerkonform kárpótlások iránti várokozást (pénz, szabadidő és biztonság formájában).”⁴²

Ha a kései kapitalizmus rendszerében válságjelek lépnek fel, ezek Habermas szerint egyrészt arra vezethetők vissza, hogy az anyagi kompenzációkra vonatkozó igények gyorsabban nőnek, mint a kapitalista gazdaság körülményei között erre a célra fordítható értéktömeg, illetve a szociokulturális rendszer már nem képes annak az értelemnek az előállítására, amely nélkül a rendszer működtetéséhez szükséges motivációk sem jönnek létre.⁴³ A gazdasági és motivációs válság mellett a politikai rendszerben két további válságtípus jelenhet meg: amikor a politikai rendszer bemeneténél nincs meg a szükséges tömeg-

³⁹ Jürgen Habermas: Válságtendenciák a kései kapitalizmusban. In uő: *Válogatott tanulmányok*. Id. kiad. 114.

⁴⁰ I. m. 64.

⁴¹ Habermasnak Arendt-hez való viszonyára vonatkozóan lásd Felkai Gábor: *Jürgen Habermas*. Áron Kiadó, Budapest, 1993, 256–259.

⁴² I. m. 64. sk.

⁴³ Bayer József: *A politikai legitimitás*. Id. kiad. 140.

lojalítás, akkor beszélünk legitimációs válságról, míg ha a politikai rendszer döntései nem felelnek meg a kapitalista gazdaság igényeinek, racionalitásválságról van szó.⁴⁴

Habermas későbbi írásaiban óvatosan nyilatkozik arról, hogy a kései kapitalizmus rendszerében valóban fellép-e legitimációs válság; a kelet-európai rendszerek 1989-es összeomlása nyilvánvalóan óhatatlanul befolyásolja a kései kapitalizmussal kapcsolatos perspektívák megítélését. Az 1990-es évek elején Hannah Arendt koncepcióját továbbgondolva azt a meggyőződését feje ki, hogy az életvilág repolitizációján keresztül lehetséges egy deliberatív demokrácia; ennek intézményi kereteit az állampolgárok szabad és uralommentes kommunikációja legitimálja.⁴⁵ Ebben a jog az a közeg, amelyben a jogállam biztosította keretek között a kommunikációs hatalom adminisztratív hatalommá váltódik át.⁴⁶ (Érdemes megjegyezni, hogy az életvilág repolitizációja, s ennek nyomán a politika fogalmának megváltozása Habermas kortársának, az ugyancsak német Ulrich Becknek a munkásságában az egyik vezérmotívum. Beck ugyanis erre építi föl a politika fogalmának átalakulására vonatkozó koncepcióját.⁴⁷)

A nyolcvanas évek végén a kelet-európai rendszerváltások, illetve a jóléti állam válsága és a neokonzervativizmus előretörése – mely persze már a hetvenes évek végén megkezdődött – ismét csak a figyelem középpontjába állítja a legitimitás kérdését, amely a hetvenes évek nyugodt légkörében nemigen tarthatott számot különösebb érdeklődésre. A brit David Beetham 1991-es könyvében igen alaposan tárgyalja a problémát. Beetham antropológiájában az ember racionálisan cselekvő morális lény; ebből vezethető le a legitimitásra való általános igény. Ha azt tételezzük fel, hogy az emberek csak önérdékből cselekszenek, akkor a bűnözők kvalitásaival ruházzuk fel az emberi lényeket. Problémává a legitimitás persze csak válságos időszakban válik, ám ez távolról sem jelenti azt, hogy a normalitás körülményei között ne lenne rá szükség. A politikai hatalom csupán akkor nem igényli ezt, ha túl nagy a távolság parancsolók és alávetettek között, vagy pedig az előbbiekre számára nem lényeges az utóbbiakkal való kooperáció. A legitimitás ugyanis növeli a társadalmi rend szilárdságát, a politikai hatalom stabilitását és szilárdságát. A legitim uralom mind a vezetők hatalmát, mind pedig a az alávetettek kötelezettségeit tekintve korlátozott hatalmat jelent. A legitimáció nem csupán cukormáz a hatalom tortáján, hanem élesztő, amely nélkül a tészta el sem készülhetne.⁴⁸

A gondolatmenet kiindulópontja Max Weber legitimitáskonceptiójának kemény kritikája. Beetham szerint ugyanis Weber a kérdést egyetlenegy dimenzióra, a legitimációhitekre (*Legitimitätsglauben*) szűkítette le. S. M. Lipset már tárgyalta felfogását tipikusan ilyen weberianus megközelítésnek tartja. Lipset

⁴⁴ Jürgen Habermas: Válságtendenciák a kései kapitalizmusban. Id. kiad. 78.

⁴⁵ Bayer József: i. m. 149; ill. Felkai Gábor: i. m. 257. sk.

⁴⁶ Jürgen Habermas: Az állampolgárság három fogalma. *Kritika*, 1992/8, 7.

⁴⁷ Ulrich Beck: *The Reinvention of Politics. Rethinking Modernity in the Global Social Order*. Transl. by Mark Ritter. Polity Press, Cambridge, 1997.

⁴⁸ David Beetham: *The Legitimation of Power*. Macmillan, London, 1991, 39.

ugyanis a legitimitást egy politikai rendszer azon képességével azonosítja, hogy fenn tudja tartani azt a hitet, hogy az adott politikai intézményrendszer a lehető legjobb a társadalom számára.⁴⁹

Beetham szerint a legitimitásnak három dimenziója van. Az első azt mondja ki, hogy a hatalmat a létező törvények szerint kell megszerezni és gyakorolni. A második ezeknek a törvényeknek a társadalom felül levő és alávetett csoportjai által közösen osztott hitek fogalmaival való igazolhatóságát jelenti, míg a harmadik a kormányzottak valamilyen aktusban kifejeződő egyetértésére vonatkozik.⁵⁰ Mindhárom dimenzióra szükség van; ezek ugyanis egymásra épülnek, kiegészítik egymást, együttesen teszik teljessé a legitimitást.

A legitimitás második, normatív dimenziójához kapcsolódik a tekintély. A legalitást igazoló, általánosan elfogadott normákból fakadó igazoló erő ruhazza fel a törvényeket és a hatalom gyakorlóit tekintéllyel. A tekintélyt a tulajdon vagy a létfontosságú társadalmi pozíciók és tevékenységek birtoklása és ellenőrzése révén megszerezhető hatalomtól az különbözteti meg, hogy ez oly módon manifesztálódik a vezetők és az engedelmeskedők közötti viszonyban, hogy ezt a viszonyt az általánosan elfogadott normák alapozzák meg. A hatalom természetesen ugyancsak társadalmi viszonylatokban realizálódik, ám alapként a társadalmi és természeti erőforrások egyenlőtlen megoszlását előfeltételezi. A tekintély ilyenformán egyszerre a hatalmi viszonyok egyik aspektusa és a hatalom eszköze.⁵¹ A különböző legitimitációs formák különbségét alapvetően meghatározza az, hogy milyen forrásból táplálkozik a törvényeket megalapozó tekintély. Az emberi társadalmak történetében több ilyen forrás lépett fel végső legitimitációs bázisként. Ezek aszerint csoportosíthatók, hogy társadalmon kívüliek vagy társadalmon belüliek. Társadalmon kívüli forrás lehet: 1. az *isteni parancs*; 2. a *természeti törvény*; 3. valamilyen *tudományos jellegű doktrína*. Társadalmon belüli forrás lehet: 1. a társadalom múltbeli formája, vagyis a *tradíció*; 2. a társadalom jelenlegi formája, vagyis a *nép*.⁵²

Az isteni parancs és a tradíció a premodern korszakok tipikus legitimitációs bázisa, a természeti törvény történetileg először az istenfogalom korrelációs fogalmaként jelenik meg, majd az újkor első századaiban egyre inkább önállósodik. A nép és a tudományos doktrína a modernitás századaiban jelenik meg végső autoritásként.

A nép mint végső autoritás részint a szerződéselméletek, részint pedig a népszuverenitás doktrínájában ölt testet. A nemzet keretei között ezek konstituálják a modern, demokratikus legitimitást. A legitimitás harmadik dimenzióját jelentő konszenzus itt vagy a parlamentáris többpártrendszer keretei között lebonyolított választások formájában valósul meg, vagy pedig egy mobilizált társadalom tömeggyűléseiben az archaikus időkből jól ismert akklamáció formáját ölti. A liberális parlamenti demokráciák tartoznak az első típusba, míg az 1989 után felbomló kelet-európai államszocialista rendszerek jelentették a

⁴⁹ I. m. 9.

⁵⁰ I. m. 20.

⁵¹ I. m. 49.

⁵² I. m. 72.

második opciót. Az utóbbiak specifikuma az volt, hogy a népszuverenitás elvét csak megszorításokkal engedték érvényesülni, ugyanis az egypárt által birtokolt marxizmus-leninizmussal voltaképpen olyan eszmerendszer jelent meg, mely egyfelől tudományos doktrínaként, másfelől vallásos tanításként funkcionált. Ez második legitimációs elvként korlátozta a népszuverenitás teljes körű érvényesülését. Ez egyben azzal is járt, hogy a liberális demokráciák meritokratikus vezető kiválasztási gyakorlatát egy technokratikus-vallásos jellegű gyakorlat váltotta fel. A liberális kapitalista demokráciákban ismeretlen, igazságmonopólium iránti igény itt a rendszer legitimációs mechanizmusainak központi eleme volt, s erodálódása alapjaiban kérdőjelezte meg a rendszer legitimitását. Ugyanakkor a létező szocializmus egyik paradoxona az volt, hogy miközben sokkal inkább rászorult a legitimációra, mint a kapitalista liberális demokráciák, sokkal kevésbé volt képes szert tenni arra. Feloldhatatlan ellentmondás állt fenn a rendszer deklarált céljai és működés módjai között. A problémát a gyenge gazdasági teljesítmény és a hitrendszer eróziója együttesen jelentette; a kettő egymást erősítve összekapcsolódott. A politikai intézményrendszer struktúrájából következett az, hogy a kormányzati válság itt egyben rendszerválságként is jelentkezett. A liberális kapitalista demokráciákban viszont ez a két válság határozottan különválasztható egymástól. (Beetham éppen azért bírálja Habermast, mert az szerinte ezt az alapvető distinkciót a maga legitimációs-válság-elméletében nem teszi meg.) Ugyanakkor a liberális demokráciáknak nincs szükségük igazságmonopóliumra, mert az autoritás alapját jelentő népszuverenitás elve itt olyan metaelvként jelenik meg, amely a procedurális szabályok betartása mellett számos politikai opció egymás melletti létezését elbírja, sőt, működéséhez igényli is ezek versengését.

Mindazonáltal Beetham nem gondolja azt, hogy a liberális parlamenti demokrácia univerzálisan érvényesíthető politikai modell lenne. Létrehozható ugyan a világ számos pontján, ám a nélkül a társadalmi kontextus nélkül, amely a fejlett országokban létezik, törékeny és sérülékeny marad; könnyen egymást követő válságok és puccsok örvényébe süllyedhet. Vagyis a liberális demokrácia akkor volna univerzalizálható politikai rendszer, ha létezésének körülményei is univerzalizálhatóak lennének; márpedig ez a tőkés világ gazdaság jelenlegi szerkezete mellett nem megvalósítható feltétel – vonja le a konklúziót a szerző.⁵³

Kérdés, hogy az Európai Uniónak mint új típusú politikai egységnek a megjelenése miként befolyásolja a legitimitás problematikáját, hiszen ez a modern világban eddig nemzetállamok politikai intézményrendszerének problémájaként merült fel. Nyilvánvaló persze, hogy ennek kifejtése egy másik tanulmány-nak lehet a feladata, itt befejezésként inkább csak jelezni lehet a felmerülő nehézségeket. Ezzel kapcsolatban általában a közös európai identitás és politikai közösség hiányára, illetve az ebből fakadó legitimitáshiányban jelentkező demokratikus deficitre szoktak figyelmeztetni. Sokak szerint az Európa-projekt az eddigiekben egy jellegzetesen gazdaságközpontú-technicista, fölülről építkező projekt volt, ami racionális mivolta következtében népszerű az értelmiség körében, de ebben a formájában inkább követi a felvilágosult abszolutizmus

⁵³ I. m. 190.

hagyományait, mint az alulról fölfelé építkező demokratikus európai tradíciót. Vannak olyan hangok is, melyek szerint annak a kísértése is megvan, hogy Európa – nem kis mértékben éppen a globalizáció kihívásának következtében – valamiféle posztmodern birodalomként alakuljon át. Ezzel szemben Jürgen Habermasnak az az álláspontja, hogy egy politikai közösségnek nem feltétlenül kell a nyelv, a hagyomány vagy az eredet közösségének lennie.⁵⁴ Véleménye szerint kialakulóban van egy olyan hálózatszerű új európai nyilvánosság, amely képes arra, hogy transznacionális politikai közösségként működjék. Jelen pillanatban természetesen nem tudható, hogy melyik álláspontnak van igaza; ezt majd az idő fogja eldönteni.

⁵⁴ Ezt az alkotmányos patriotizmus teóriájának keretei között fejti ki. Erre vonatkozóan lásd Tóth Tamás: Die Diskussion über Verfassungspatriotismus im kontinentaleuropäischen Kontext. *Publicationes Universitatis Miskolciensis. Sectio Philosophica*. Tomus VIII. Fasciculus 2. E Typographeo Universitatis, Miskolc, 2003.

Farkas Attila**A legitimációs válságról
és a tekintélyvesztésről**

I.

A modern politikai kultúra, a modern társadalom, a modern művészet és általában a *modernitás* különböző szempontú elemzéseinek sokaságában kitüntetett helyet foglalnak el azok a jellemzők és összefüggések, amelyek a *legitimáció* és az *autoritás* fogalmával hozhatók kapcsolatba. Ezeknek az elemzéseknek egy jelentős részét úgy lehet összefoglalóan értékelni, hogy szerintük a modern világ története legitimációs válságok története, és ezeket a válságokat csak részlegesen és átmeneti jelleggel tudják megoldani. Hasonlóképpen leegyszerűsítve a társadalom különféle részrendszereiben működő autoritásokra vonatkozó megítéléseket, ezek esetében is azt mondhatjuk, hogy jól kitapinthatónak tartják a tekintély erodálódásának tendenciáit: a hagyományos tekintélyek gyengülését, az új tekintélyek korlátozottságát, viszonylagosságát és mulékonyosságát. Néhány jellemző példa ezekre a tendenciákra: A modern kor szellemi-társadalmi változásai meggyengítették a keresztény egyházak, különösen a katolikus egyház tekintélyét Európában. Ezzel részleges összefüggésben időről-időre kérdésessé vált az addig általánosan elfogadott erkölcsi és jogi normák tekintélye. A modernitás egy másik vetületeként generációs összeütközéseket eredményezett az új korosztályoknak az elődökétől radikálisan eltérő életformája, a kultúra elemeihez fűződő viszonyuk megváltozása, az elődök tudásának, tapasztalatainak elértéktelenedése. A generációs küzdelmek eredményének átlaga rendre az idősök tekintélyének gyengülését mutatta. Az újkor nagy vívmányának, az empirikus-formalizált tudománynak a tekintélye is relativizálódott legkésőbb a 20. század második felére, amikor szembetűnővé váltak a tudomány fejlődésének erkölcsileg kárhóztatandó következményei, sőt reális veszélyként fenyegetett az emberiség egzisztenciális megsemmisülésének víziója, a nukleáris katasztrófa. Ez az apokaliptikus kép arra kényszerített sokakat, hogy a modernitás legalapvetőbb tendenciájának, a *racionálizációnak* is kritikusabb szemlélői legyenek, így az *észnek* épp a modernitásban kialakult tekintélye is relativizálódott.

A legitimációs válság és a tekintély problematikussá válásának folyamatai alapvetően hozzájárultak a különféle modern konzervatív, tradicionalista, fundamentalista irányzatok kialakulásához. Ezek az értékmentő törekvések új tartalmakkal gazdagítva felújították az aranykor mítoszát, a premodern kultúrákat a spontán rend, a szubsztanciális harmónia neoklasszikus jellemzőivel ruházták fel. Érdemes kiemelni a (neo)konzervatívok és az innovátorok közötti vita egyik jellemző vonatkozását. Mindkét tábornak vannak olyan képviselői, akik azt a stratégiát tartják eredményesnek, amely a modernitást valami kategorikusan újnak állítja be, abban az értelemben, hogy annak semmi köze a régihez, minden ízében más, mint amaz. A modernitás a semmiből teremt egy új világot; a kérdés az, hogy milyet. A két tábor közötti különbség az, hogy az innovátorok

az új fejlemények radikalizálásától remélik a válságok megoldását, míg a másik oldal a modernség teljes negligálásának ideális programját tekinti a kibontakozás útjának. Mindkét irányzat elhibázza a premodern-modern dichotómia teoretikus megértését, mert nem veszik tekintetbe annak komplexitását, és túlhangsúlyozzák cezúrajellegét. Gyakorlati-politikai szempontból pedig az mondható el róluk, hogy eddig egyik elkötelezettség sem hozott érdemleges eredményt. Mit is jelent a modernség komplexitása? Ha ezt a komplexitást, akár csak hozzávetőlegesen, fel tudjuk vázolni, lehetőségünk nyílik arra, hogy a legitimitáció és az autoritás változásait megérthessük.

A *modernség* eredetileg esztétikai fogalom. Történelem-, kultúr-, társadalom- és politikafilozófiai használata abba a szemantikai változásba illeszkedik bele, amelyet Habermas több helyütt úgy jellemez, hogy az újkorról szóló legtágabb értelemben vett filozófiai vizsgálódások gyakorta érintkeznek, keverednek a művészettörténeti diskurzussal.¹ Valamilyen, modernként fellépő művészeti irányzat rendszerint úgy identifikálja magát, hogy egyrészt elhatárolja, megkülönbözteti magát a régiektől, másrészt előfutárokat keres a régiek között, azon igyekszik, hogy megtalálja saját hagyományait, s azokkal is legitimálja magát. Ha túllépünk a művészet területén, s általában a modern civilizáció előzményeit keressük, akkor megtaláljuk azokat a középkorban, a kereszténységben, a római impériumban, s még korábban. Ez arra készíti bennünket, hogy a premodern koron belül megkülönböztessünk *protomodern* jelenségeket illetve korszakokat, amelyekben különböző modern fejlemények bukkantak fel. Az ilyen búvárlatok azt eredményezhetik, hogy a modernnek szinte minden elemét felleljük premodern struktúrák elemeiként. Ennek alapján azt mondhatná valaki, hogy a modernségben – miként a nap alatt – semmi új nincs. Ez azonban abszurdítás lenne, mivel a modernségben ezek az előzmények kifejlett formában és együtt jelentkeznek.

A modernitás kifejlett komplexitása csak a nyugati civilizációban állt elő. Max Weber tudományos életművének méltatói egyetértenek abban, hogy Weber érdeklődésének homlokterében az a kérdés állt, hogy a modern európai fejlődés miért alakult úgy, hogy csak itt alakult ki a racionalizációnak a kultúra és a civilizáció egészét meghatározó teljessége.² Edward Shils szerint Webert a nyugati és más társadalmak történeti megértésének célja vezette, amit a *racionalizáció* egyetemes kategóriájának segítségével gondolt elérhetőnek. Ideáltipikusan ez a kategória a következőket foglalja magában: 1. racionalizáció a gazdaságban (magántulajdon, szabad piac, profitmaximalizálás kalkuláció alapján); 2. tudományos technológia a gazdaságban; 3. a munkaerő szabad piaca, megfelelő allokációja; 4. állampolgárság, jogok és kötelességek a nemzetállamban; 5. bürokrácia, racionalizált adminisztráció a kormányzatban, a vállalkozásokban,

¹ Többek között: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Helikon Kiadó, Budapest, 1998, 5; Egy befejezetlen projektum – a modern kor. In J. Habermas – J.-F. Lyotard – R. Rorty: *A posztmodern állapot*. Századvég–Gond, Budapest, 1993, 162.

² Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Előszó. Cserépfalvi Könyvkiadó, Budapest, 1995, 9–22.; J. Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Id. kiad. 7; R. Swedberg: *Max Weber and the Economic Sociology*. Princeton UP, 1998, 133.

a hadseregben, az oktatási, tudományos és művészeti testületekben; 6. kiszámítható, stabil, törvényes jogi rendszer; 7. reprezentatív politikai intézmények, többpártrendszer, általános választójog; 8. a világkép mélyreható, általános szekularizációja; racionális, naturalis tudományos szemléletmód; 9. hit abban, hogy a tevékenység eredménye racionális arányban áll a befektetett munkával.³ A felsoroláshoz hozzátehetnénk még a racionális morál, valamint a racionális művészetkritika megjelenését. A racionalizáció lehetséges területeit még így sem írtuk le teljesen, de hozzávetőleges keretet nyertünk annak értelmezéséhez.

Használjuk ezt a keretet a legitimitás és az autoritás vizsgálata során kiindulási alapként. A 4–7. pontban felsorolt jellemzők közül emeljük ki azokat, amelyek valamilyen összefüggésben az államra vonatkoznak (állampolgárság, nemzetállam, állami bürokrácia, törvényes jogi rendszer, többpártrendszer), és tekintsük ezeket a *jogállam* főbb ismérveinek. Ez a fogalom alkalmat ad a legitimitáció és az autoritás jurisztikus vizsgálatára. Bár a legitimitás tág értelemben „*egy politikai rend elismerésre méltóságát jelenti*”,⁴ a jurisztikus megközelítés ezt az értelmet szűkíti. A *legitimáció* eredetét tekintve jogi fogalom, etimológiailag a latin *lex*re megy vissza, miként a *legalitás* is. A legitimitást az ortodox jogi szemlélet a „törvényesség”, „jogosság” értelmében fogja fel. Az extrém jogi pozitivismus pedig a törvényességet és a jogosságot a tételes jogszabályokkal azonosítja, tétele: legitimitás = legalitás. Ez azonban a jurisztikus szemlélet számára is tarthatatlan, mert a jog és a törvény fogalma nem redukálható a tételes és hatályos jogszabályokra. Így a törvényesség és a jogosság értelmében vett legitimitásnak is lesznek olyan jurisztikus jelentéstartományai, amelyek nem írhatók le a legalitás fogalmával. A jurisztikus szemlélet ugyanakkor élesen elhatárolódik az olyan törekvésektől, amelyek a legitimitást a törvények morális igazolásaként határozzák meg.⁵ Tehát a legitimitás jurisztikus felfogása azt mondja, hogy az emberek különböző okok miatt (félelem, elérhető anyagi haszon stb.) engedelmeskedhetnek a hatalomnak, de a fennálló hatalom csak akkor legitim, ha elfogadásának indítéka annak jogszerű és törvényes volta. Ez az álláspont a jogi nézőpontból valóban helyesen írja le a legitimitást. Az általam fontosnak tartott kérdés azonban valami olyanra kérdez rá, ami ezen túl van. Mégpedig arra, hogy hogyan alakul ki az emberekben a jogosság és a törvényesség képzete és meggyőződése. E kérdés feltételének célja nem az, hogy a legitimitációs problémát egyszerűen átcsúsztassa az erkölcs hatáskörébe, mivel a probléma ott is azonos formában jelentkezik: hogyan alakul ki az emberekben az erkölcsi jószág vagy helyesség képzete, illetve az arra vonatkozó meggyőződés? Nézetem szerint a legitimitációra vonatkozó kérdésre a választ a társadalmi interakciók és a társadalmi kommunikáció vizsgálata adhatja meg.

³ E. Shils: Max Weber and the World since 1920. In W. J. Mommsen – J. Osterhammel (eds.): *Max Weber and His Contemporaries*. Allen & Unwin, London, 1987, 548. sk.

⁴ J. Habermas: Legitimációs problémák a modern államban. In uő: *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz, Budapest, 1994, 183.

⁵ A jurisztikus szemléletről lásd: Löffler Tibor: Autoritás és legitimitás. *Jogelméleti szemle*, 2005/2. Online változat: www.jesz.ajk.elte.hu

Az autoritás jogi megközelítésben *de jure* autoritást, legitim autoritást, jog szerinti tekintélyt jelent.⁶ A jog szerinti tekintély, a jog tekintélye összekapcsolva a legitim (törvényes, jogos) hatalommal a jogállam meghatározó kritériuma. A jog tekintélyének kialakulása, működése, változása azonban – a legitimációhoz hasonlóan – szintén a társadalmi interakciók, kommunikációs folyamatok vizsgálata révén érthető meg.

Az elmúlt évtizedek angolszász filozófiájának kiemelkedő teljesítménye Joseph Raz analitikus elmélete a cselekvést meghatározó gyakorlati indokokról, és ezen belül az autoritásról. Raz az autoritáselméletnek több verzióját dolgozta ki, de – durván leegyszerűsítve – azt mondhatjuk, hogy a teória centrumában az *autoritásviszony* áll. A viszony egyik oldalán az autoritással bíró helyezkedik el, a másik oldalon pedig azok, akik ezt az autoritást elfogadják magukra nézve. Ez azt jelenti, hogy lemondanak autonómiájuk egy részéről, és – bizonyos feltételek teljesülése esetén – az autoritás indokaival helyettesítik saját gyakorlati indokaikat.⁷ Számunkra most az az érdekes, hogy a társadalmi-kulturális mozgások hogyan hozhatják létre az autoritásviszony megváltozását.

II.

A legitimáció és az autoritásviszony változásait létrehozó társadalmi kommunikációs mozgások történetéből három szakaszt emelnék ki: a) a korai radikális felvilágosodás mentális forradalmát; b) a klasszikus jogállam, majd a jóléti állam kialakulását és problémáit; c) a közép- és kelet-európai rendszerváltások következményeit. Ezek kiragadott csomópontok, s rajtuk kívül természetesen még számos más kulturális és társadalmi változás is hatott a legitimitás és az autoritás alakulására, de ezek alapján is reális képet kaphatunk a folyamatok összetettségéről.

a) A korai felvilágosodás eszme- és kultúrtörténetének részletes vizsgálatát végzi el Jonathan Israel *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*⁸ című munkájában. A szerző monumentális könyvében azokat a hatásokat és eredményeket veszi számba, amelyekkel a filozófia hozzájárult a modernitás kialakulásához. Két filozófiai irányzatot elemez: a karteziánizmust és a spinozizmust. Ezek közül az első előkészítette a radikális felvilágosodást, a második kiteljesítette azt. A radikális felvilágosodás egyaránt magában foglalja a teoretikus és az empirikus tudományosságot. Ez a filozófia nemcsak emancipálódott a teológia uralma alól, hanem egyre inkább meghatározóvá vált a korszak tudományos, oktatási, morális, művészeti és politikai vitáiban.⁹ Ezen viták hatására az addig uralkodónak mondható arisztotelianus teológiai világkép, a maga messze ható kulturális és civilizatórikus következményeivel együtt, átadta a helyét a modern mechanikus-matematikai világszemléletnek. Fentebb vázoltam Shils számadását a racionalizáció területeiről, a 8.

⁶ Uo.

⁷ Raz elméletének figyelemre méltó tárgyalása: Bódig Máttyás: Joseph Raz és a módszertani pozitívizmus. *Jogelméleti Szemle*, 2003/4. Online változat: www.jesz.ajk.elte.hu

⁸ Oxford UP, 2002.

⁹ I. m. 10.

pont foglalkozott a világgép szekularizációjával, a modern, tudományos világmagyarázatok elterjedésével; tulajdonképpen ennek a részletes, roppant gazdag, empirikus alapon kiépülő leírása ez a mű.

A radikális felvilágosodásban megerősödő deizmus, szkepticizmus, neopikureizmus, determinizmus, ateizmus meggyengítette a csodákba, a varázslatba, a gondviselésbe, az elrendelt léthierarchiába, a politikai hatalom transzcendens-teológiai legitimációjába vetett hitet. Mégpedig szerte Európában, mivel az új eszmék, különböző csatornákon, az egész kontinensen elterjedtek. A filozófiai nézetek átalakulása kihatott a társadalom és a kultúra valamennyi meghatározó működésére. Ehhez arra is szükség volt, hogy az új gondolkodásmód ne maradjon az intellektuális elitek ügye, hanem lehatoljon a társadalom mélyebb rétegeibe is.¹⁰ A gondolkodásmód radikális átalakulása hatott – többek között – a hagyományos társadalmi modellekre és tekintélyformákra, így a nemi modellekre is. Gyökeresen megváltozott a női természetéről alkotott antropológiai szemlélet, a nők megjelentek olyan szerepekben is, amelyekben addig ritkán tűntek fel. Az 1650-től 1750-ig lezajló átalakulások azt eredményezték – ahogy azt Israel hatásosan megjegyzi –, hogy a korszak végére, Voltaire ismertté válásának idejére, a modernség kialakulását eredményező releváns szellemi ügyletek már lezajlottak.¹¹ A korai radikális felvilágosodás hatásait jól látták az ellentábor képviselői is (Israel gyakran hivatkozik rájuk). Például Matheo Zapata spanyol orvosprofesszor annak a félelmének ad hangot 1690-ben, hogy a kartezianizmus nemcsak tudományos jelentőséggel bír, hanem hat az emberek mindennapi életére, aláássa az egyház és az inkvizíció tekintélyét, veszélyezteti a spanyol társadalom alapjait.¹²

Israel definitív szerepet tulajdonít a filozófiának a modernitás kialakulásában, ezen belül a hagyományos politikai legitimitás átalakulásában, az immanens legitimitáció iránti igény megerősödésében; valamint a hagyományos politikai, egyházi, művészeti, tudományos és jogi tekintély megingatásában, illetve abban a folyamatban, amelyben ezeket a tekintélyeket megkísérlik új alapra helyezni. Ugyanakkor nincs kellő nyomatékkal kifejezve a műben, hogy a filozófia nem egyedül, hanem csak más lényeges kulturális, társadalmi, gazdasági és egyéb tényezőkkel együtt tudta ezeket a folyamatokat elindítani. Másrésztől magának a filozófiai radikalizmusnak a bemutatása is némiképp egyoldalú. A kartezianizmus ugyanis nemcsak a matematizált, mechanikus, naturalista szemlélet megalkotásával járult hozzá azon mélyreható társadalmi, kulturális és politikai változásokhoz, amelyek a modernitás komplexumának kiteljesedéséhez vezettek – ahogy azt Israel elemzi –, hanem ezekkel együtt a radikális szubjektivitás kinyilvánításával is. Ezt a kettősséget Husserl így jellemzi: „Descartes megfogalmazta az egyetemes filozófia új eszméjét, [...] összhangban a matematikai, helyesebben a fizikalista radikalizmussal.”¹³ Ugyanakkor „nemcsak ennek az eszmének a bevezetése okán tekinthető az újkor atyjának”,¹⁴ mivel: „A

¹⁰ I. m. 5. sk; 59–61.

¹¹ I. m. 20.

¹² I. m. 3.

¹³ E. Husserl: *Az európai tudományok válsága* I. Atlantisz, Budapest, 1998, 101.

¹⁴ I. m. 102.

filozofálás teljesen új módja kezdődik [...] Descartes munkásságával, amely végső megalapozását a szubjektivitásban keresi.”¹⁵ A szubjektivizmus nem csupán az ismeretelméletben vált központi tényezővé, hanem megjelent a művészet és az erkölcs területén is, valamint hatott a politikára is, átalakítva az autoritás-viszonyokat, illetve kérdésessé téve a legitimitációt. Arra is fel kell hívni a figyelmet, hogy a modern szubjektivitásnak mélyen a premodernbe nyúló gyökerei vannak a nyugati kultúrában, elég itt például Szent Ágoston gondolkodására utalnunk.

Általánosan fogalmazva: Israel abban téved, hogy a 18. század közepére a világeképek racionalizációjának és szekularizációjának folyamata lényegében lezajlott volna. A modern társadalom és kultúra története egyrészt a racionalizáció és a szekularizáció, másrészt az ezekkel ellentétes folyamatok jóval bonyolultabb kölcsönhatásait mutatja. Abban viszont igaza van, hogy a radikális felvilágosodásnak jelentős szerepe volt abban, hogy a politikai hatalom legitímálásának és a tekintély megalapozásának új módozatát kellett létrehozni.

b) A modern jogállam kialakulása a 18. század elejének Angliájában válik érzékelhetővé,¹⁶ eszméjének elterjedése az észak-amerikai és az európai politikai kultúrában a 18–19. században zajlik le. A jogállam feladata a jogi biztonság megteremtése úgy, hogy az állam funkciói általános normák alá legyenek rendelve. A jogállam klasszikus liberális formájában „a polgári magánjog rendszerében kodifikált szabadságjogokkal együtt a »szabad piac« rendjét védelmezi”.¹⁷ A szabad piac és a szabad verseny a polgári társadalom önmagáról alkotott víziójának központi eleme. Ez a vízió annak az ígéretét is kinyilvánítja, hogy a piaci szabadság működése mindenki számára biztosítja az igazságosságot és a jólétet, a jólétet értelemszerűen az egyéni teljesítmény mércéje alapján. A jogállam racionális közigazgatásának és független igazságszolgáltatásának az a feladata, hogy a piac működésének keretfeltételeit biztosítsa. A jogról alkotott ilyen meggyőződés a társadalmi nyilvánosságban jön létre, amely a klasszikus jogállami legitimitáció színtere. Habermas megfogalmazásában: „A polgári nyilvánosság az állam és a társadalom közötti feszültségi térben bontakozik ki, de úgy, hogy ő maga a magánszféra része marad.”¹⁸ A polgári nyilvánosság az okoskodó magánemberek kommunikációs médiuma. A kommunikációban részt vevő polgárok autonómiáját a privátszférában létrehozott gazdasági egzisztencia biztosítja. Ideális esetben a szubjektív vélemények objektiválása és interszubjektívizálása során előálló viszonylagos egyetértés dönt a politikai legitimitáció kérdésében, abban, hogy a politikai hatalom jogszerű-e, és abban is, hogy a hatalom által támasztott autoritásigény jogos-e.

¹⁵ I. m. 111.

¹⁶ J. Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Századvég*, Budapest, 1993, 116–127. Az angol jogállam formálódásának folyamatát nyomon követhetjük J. T. Boultonnál, aki a kor pamfletirodalmát elemzi: *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*. Routledge & Kegan Paul, London, 1963.

¹⁷ J. Habermas: i. m. 143.

¹⁸ I. m. 217.

A nyilvánosság színterei a kávéházaktól a klubokon, a sajtón és az akadémiaikon keresztül a parlamentig terjednek; a benne való részvétel feltétele, az egzisztenciális függetlenség mellett, bizonyos műveltségi, iskolázottsági szint. Ez a nyilvánosság a politikai-jogi kérdések mellett, de azokkal összefüggésben, foglalkozik a művészettel és a tudománnyal kapcsolatos legitimációs- és tekintélyproblémákkal, és változó érvénnyel dönt is ezekben a vitákban. Olyan ontológiai jellegű kérdésekre kell itt gondolni, hogy műalkotás-e egy bizonyos tárgy vagy sem, művész-e az azt létrehozó alkotó; tudomány-e egy adott produktum vagy áltudomány, kitalálója tudós-e vagy sarlatán.

A 19. század harmadik harmadától a gazdasági és politikai változások kölcsönhatásainak folyamánként kialakultak azok a jellemzők, amelyek a jóléti szociális államban összegződnek. Természetesen ebben az esetben is számottevő időbeli eltérések vannak az egyes országok között. A termelés társadalmiasulása, a technikai innováció, a tőke koncentrációja, másik oldalról az általános választójogért folytatott politikai küzdelem együttesen azzal az eredménnyel járt, hogy az államnak funkcióit tekintve túl kellett lépnie a klasszikus jogállam hatáskörein. Az állam olyan feladatokat vállalt magára, amelyek addig a polgári társadalom vagy a magánszféra körébe tartoztak: gondoskodás azokról, akik nem képesek a piaci versenyben eredményesen fellépni (nyugdíj, egészségügy, munkanélküli-ellátás), az új generációkat segíteni abban, hogy beilleszkedjenek a társadalmi termelésbe (a közoktatás, majd a felsőoktatás kiterjesztése). Ezeken túlmenően az 1930-as évektől a keynes-iánus gazdaságpolitika jegyében az állam aktív gazdasági tevékenysége is erősödik (állami vállalatok), és fokozódik az állami tervezés, csökkentve a piaci automatizmusok szerepét. Az állam társadalmiasul, és ezzel egy időben a különböző társadalmi szervezetek (szakszervezetek, kamarák, szövetségek) állami funkciókat működtetnek. Az állam és a társadalom szintézise korlátozza a polgárok autonómiáját, a privátszféra beszűkül, s így a klasszikus polgári nyilvánosság visszaszorul. Az okoskodó magánszemélyek által működtetett nyilvánosság egyre inkább átadja a helyét az állam kliensei által megjelenített közvéleménynek.

A politikai uralom legitimációja, az intézmények vagy a politikusok tekintélye azon áll vagy bukik, hogy a jóléti állam képes-e a különböző mértékig tőle függő polgároknak a javak bőségét biztosítani; képes-e a gazdaság működését megfelelő szinten tartani, és képes-e a megtermelt javakat az emberek igazságérzetét nem sértően elosztani. Ezt nevezhetjük a jóléti szociális állam *rendszeren belüli legitimációjának*. A döntő momentum itt a rendszer által a polgárok többségében kialakított meggyőződés. Ezen túl beszélhetünk a jóléti szociális állam *transzcendens, transzcendentális* illetve *utópikus legitimációjáról*. Ezek, némileg eltérő módon, a rendszer legitimációjáról ítélnék. A rendszer legitimációjának problémája a rendszer kritikusaival merül fel, már az 1940-es években. Horkheimer és Adorno *A felvilágosodás dialektikájában* apokaliptikus látomást vetít elénk a modern államról mint az elnyomás leghatékonyabb eszközéről. Az állam ezen a fejlettségi szinten beteljesíti azokat a tendenciákat, amelyek az emberi történelmen végigvonulva meghatározták a természet feletti emberi uralom kifejlődését, és ezzel összekapcsolódva az embernek ember általi uralom alá hajtását. A két folyamat eddig összekapcsolódott, de nem szükségszerű, hogy így is maradjon,

még akkor sem, ha a fennálló arra látszik utalni. Marcuse később egy felettebb harcoss írásában megállapítja, hogy jelenleg nincs olyan kormányzat, hatalom vagy autoritás, amely az emberek felszabadítását segítené elő. De a filozófusoknak az a kötelességük, hogy felmutassák azokat az utópikus történelmi lehetőségeket, amelyek áttörhetik a konkrét elnyomást.¹⁹ Utópikus és transzcendens nézőpontból a jóléti államok azért nem tekinthetők legitimnek, mert nem segítik elő az emberi létezés humanizálását, az ember lehetőségeinek, adottságainak kiteljesítését, az ember felszabadítását. A rendszeren belüli legitimitáció létrehozása érdekében a gazdasági-politikai hatalom a kultúra mediatizált manipulatív univerzumában olyan gazdasági, kulturális és emocionális szükségleteket alakít ki, amelyeket csak a rendszer tud kielégíteni. Az emberek, ily módon szolgáltatásra vetve a saját mesterségesen támasztott szükségleteiken keresztül, képtelenek a fennállón túl bármit akár még elgondolni is.

Ez egy végzetesen komor vízió a modernitásról, felnagyítja, démonizálja annak bizonyos jelenségeit. Olyan tragédiát állít színpadra, amely orwelli módon fosztja meg a nézőt a katarzis lehetőségétől. Kijelölhető azonban egy másik nézőpont is, amely – bár nem adja fel az utópikus-kritikai elkötelezettséget – kevésbé sötét színekben láttatja a folyamatokat. Innen szemlélve láthatóvá válik egy olyan mozgás, amely új tartalmakkal töltheti fel a jogállam kereteit, korlátozva a manipulatív médiahatalom tevékenységét. Ezek a mozgások a *civiltársadalomban* összegződnek. Habermas terminológiájában ennek a kifejezésnek a jelentése élesen elválik a liberális tradícióban szereplő *polgári társadalom* jelentésétől, melyet Hegel „a szükségletek rendszerének”, a társadalmi munka piacgazdasági struktúrájának nevezett. A civiltársadalmat az egyesülések nem állami és nem gazdasági formái alkotják, amelyek az életvilágban létrehozzák a nyilvánosság kommunikációs hálózatait.²⁰ Olyan kommunikációs módok ezek, amelyek a magánélet problémáiból kiindulva reflexiót hajtanak végre a politikai hatalom stratégiai és instrumentális akciói felett. Kísérletek történnek arra, hogy a politikai rendszer által „elgyarmatosított” nyilvánosságot visszahódítsák. Ezek a kísérletek persze változó sikerrel járnak, de mindenesetre arra utalnak, hogy a társadalom mégsem „egydimenziós”.

A második világháború után a nyugati jóléti államokban és fogyasztói társadalmakban a civilizatórikus és kulturális javak talán soha nem látott bősége állt rendelkezésre, és a bőség relatíve igazságos, legalábbis a többség számára elfogadható elosztása vált lehetővé – ezt a rendszer kritikussai is elismerték. A legitimitációt sem a transzcendálás – vagy Marcuse szóhasználatával: a „partizán” elkötelezettség – kérdőjelezte meg, hanem a legitimitációnak a rendszeren belüli csatornáit szűkülték össze. Az ’70-es évektől a bőség és az elosztási szisztéma került veszélybe. A veszélyt a világgazdasági feltételek átalakulása, a globalizáció megindulása okozta. Ezekhez társultak még a hidegháború lezárulásának a Nyugat számára – nem kizárólagos, de mégiscsak számottevő – kedvezőtlen gazdasági következményei.

¹⁹ H. Marcuse: *Repressive Tolerance*. In R. P. Wolf - B. Moore Jr. - H. Marcuse: *A Critique of Pure Tolerance*. Beacon Press, Boston, 1969, 95.

²⁰ J. Habermas: *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992, 443.

c) A hidegháború a Nyugat győzelmével zárult, ezt aényt és a Szovjetunió összeomlását a keleti blokk népei is győzelemként élték meg, azzal együtt, hogy a változások őket is – miként a nyugatiakat – váratlanul érték. A közép- és kelet-európai posztkommunista rendszerváltások célkitűzései a következőképpen összegezhetők: Először, ki kellett építeni a jogállamot a maga intézményeivel. Másodszor, létre kellett hozni a piacgazdaságot. Harmadszor, piacgazdasági alapon kellett biztosítani a jóléti állam működését. E követelmények megvalósításához az egyes államok igen eltérő történelmi örökség birtokában láttak hozzá, amelyek leltárának elkészítésére most nincs módunk. Annál inkább el kell készítenünk az aktuális mérleget. Nos, az első két programpont realizálása még sikeresnek is tekinthető, a harmadik, a jóléti állam működésének biztosítása azonban komoly akadályokba ütközött. A jövőre nézvést pedig azt valószínűsíthetjük, hogy ezek az akadályok maguktól nem fognak leomlani.

A 20. századi modern államokban a politikai hatalom legitimitása és az ahhoz kapcsolódó autoritásvizony döntően az állam gazdaságirányító és elosztó funkcióinak megítéléséhez kötődik. Nincs ez másként a posztkommunista államokban sem. A kérdés az, hogy a jóléti állam működésében érzékelhető kevés eredmény elegendőnek bizonyul-e a legitimitás és az autoritás megfelelő szinten tartásához, vagy a jóléti állam diszfunkcionalitásai esnek súlyosabban a latba. Ehhez kapcsolódik az, hogy a jogállam és a piacgazdaság sikerei hozzáadódna-e a jóléti állam egyébként nem kielégítő eredményeihez, s így ellensúlyozzák-e a diszfunkcionalitásokat.

Az egykori keleti blokk országaiban is fokozódó figyelemmel fordulnak az állami feladatok újrafogalmazásai felé. Vitatható, hogy ezek felfoghatók-e a jóléti állam funkcióinak újraszervezési kísérleteiként, vagy inkább a „posztmodern” állam formálódó struktúrái. Olyan törekvésekre kell itt gondolnunk, mint a környezettudatos állam; a szolgáltató állam; az információs-, sőt a tudásalapú társadalom kiépítésén fáradozó állam; a globalizáció, az amerikanizáció és az európai integráció viszonyrendszerében a nemzeti szuverenitás és a nemzeti identitás értékeit új módon érvényesítő állam. Mindezen törekvések esetleges sikere hozzáadódhat a legitimitást és az autoritást meghatározó mérleg pozitívumaihoz, de a kudarcok a negatív oldalt erősíthetik.

Habermas elemzéseinek fentebbi összefoglalása során láttuk, hogy a jóléti szociális állam, az egzisztenciális-anyagi függőség kliensrendszerének megteremtése mellett, a közvélemény manipulatív kialakításának stratégiáival hozza létre a legitimitását és az autoritását. A mai államok, így a közép- és kelet-európai „új demokráciák” is a politikai manipulációt mozgósítják – a meggyőzés mellett vagy helyett – a legitimitációt és az autoritást meghatározó mérleg számainak érdekeik szerinti interpretálása céljából. A klasszikus jogállam legitimitációját és tekintélyét a nyilvánosság adta, illetve vonta meg. A jóléti szociális államban ezt a szerepet a közvéleményre osztják. Talán helyesebb lenne a mai konkrét helyzetet elemezve *közhangulatról* beszélni, kiindulva abból, hogy a *vélemény* mégiscsak a racionalitás olyan fokát jelenti, amitől a manipulatív politikában szeretnek elvonatkoztatni. Sok esetben és jelentős mértékben a manipulatív kialakított közhangulat legitimál. Ez ijesztő is lehet, mert a legitimitáció valami változékonyra, ingatagra – hangulatra – épül. Az is kérdéses, hogy a manipuláció által

létrehozott legitimitás legitimitás-e egyáltalán, vagy a politikai hatalom elfogadásának egy külön módozata, amely rangban nem éri el a legitimitás presztízsét. Azért nehéz itt dönteni, mert fölöttébb bizonytalan a határ a meggyőzés és a manipuláció szélső területei között, annak ellenére, hogy elvileg a kettő élesen elválik egymástól.

Bárhogyan is van, a manipuláció szerepet játszik, vagy döntő, esetleg egyedüli szerepet játszik a hatalom legitimálásában/elfogadtatásában. De a manipuláció rombolóan hat a politikai tekintélyre. A stratégiai-manipulatív cselekvés a jogállam által garantált sajtószabadság terében zajlik. Ezt a teret a többpártrendszer által meghatározott politikai érdekek tagolják. Ilyeténképpen kialakul a manipuláció és a manipuláció manipulatív leleplezésének spirális mozgása. Ez a mozgás a társadalom számára érzékelhetővé válik, és az a meggyőződés alakul ki a mindennapi tudatban, hogy „a politikával valami nagyon nincs rendben”, mivel az „igazság” teljesen homályban marad, elvileg kideríthetetlen. A politikától való elfordulás a politikások tekintélyvesztésével jár együtt. Paradoxnak is mondható módon azonban a közhangulat hullámmozgása következtében az apolitikusság időről-időre a mozgósíthatóság csomópontjaiba torkollik – nem kis pártpolitikai erőfeszítések árán – a választások idején.

A posztkommunista rendszerváltásokat tekintve – akár a konszenzusos, akár a forradalmi változatokat tekintve – azt találjuk, hogy minden országban volt bizonyos szerepük a karizmatikus vezetőknek. Ezzel együtt azonban előtérbe nyomult egy másik tendencia: a manipulatív politikai univerzumban a weberi értelemben vett karizmatikus autoritást a politikusok esetében jellemzően a *népszerűség* váltja fel, amely a közhangulatban alakul ki, s igen-nem formájú kérdésekre adható válaszok alapján kvantifikálható. A karizmatikus autoritás a weberi tipológiában értéksemleges kategória: karizmatikus tulajdonságait egyaránt használhatja valaki jóra vagy rosszra. Mindazonáltal a politikai rendszernek a legális autoritáson túl más legitímációs forrásra is szüksége van. A karizmatikus tekintély helyét ebben az összefüggésben veszi át a népszerűség. Shils véleménye szerint a modern tömegdemokráciákban a karizmatikus minőségek „szétszóródnak” a társadalomban, és csak igen ritkán kapcsolódnak egy politikai vezetőhöz.²¹ Ez a „szétszóródás” az egyenlő méltóság igényének megerősödéséből következik, amit a szubjektivizmus és az individualizmus táplál. Ez utóbbiak a felvilágosodás közvetítésével kerültek azon tényezők közé, amelyek figyelembevételével a modern államok megszerveződtek, egyre szorosabb kapcsolatban a társadalommal. A népszerűség időleges koncentrációja viszont előidézhető a közhangulatban.

Gadamer helyesen állapítja meg, hogy „[...] tekintélye elsősorban személyeknek van. A személy tekintélye azonban végső soron nem az alávetődés aktusán és az ész lemondásán alapul, hanem az elismerés és a felismerés aktusán – tudniillik azon a felismerésen, hogy a másik személy ítélet és belátás dolgában fölényben van velünk szemben, s ezért ítélete előbbre való, azaz elsőbbséget élvez saját ítéletünkkel szemben.”²² Úgy látszik azonban, hogy az ilyen tekintély a

²¹ Shils: i. m. 564.

²² H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984, 200.

politikában sokszor érvényét veszti. Az emberek nem gondolják azt, hogy a politikusok tudás dolgában fölöttük állnak. Ennek megértéséhez emlékeztetni kell arra, hogy a modern kultúra és civilizáció egyik fontos - eddig még nem említett - jellemzője az egyes területek elkülönülése, autonómmá válása, specializációja. Ennek eredményeként a modernitásban abszolút tekintély nincs. Ez esetünkben oda vezet, hogy a más területeken (a tudományban, a művészetben, a közéletben stb.) kivívott elismerésből táplálkozó tekintély nem vihető át minden további nélkül a politikába. Ezért azok az - egyébként elismert - személyiségek, akik a politika területére kerülnek, elveszítik korábbi tekintélyüket. Ez nem jelenti azt, hogy nem fordulhat elő az, hogy politikai tekintélyt sikerül kialakítaniuk. Ez elvileg nem kizárt, sőt, legális-formális autoritásuk a jogállamiságból fakadóan lesz. Rájuk is vonatkozni fognak azonban a manipulatív politika működésének következményei, amelyek a közhangulat és a népszerűség ingatagságában jelentkeznek.

Mester Béla

Tekintély, hatalom és legitimitás

Fellyeb iaro hatalmassag. *Exusiaes hyperechusaes, az az
Az hatalmassagoknac, kic fellieb iarnac, fellieb emeltettec
az kösség között, ackiket isten nagiozza, fellieb voloua tet erőbe,
hatalomba itt ez világ szerint. Miert mongya in abstracto,
hatalmassagoknac, snem adiectiuu in concreto, hatalmasoknac?
Ezert hogy meg valaszd az tisztet, az féjedelemsaget az személytül.
(Melius Ihász Peter, somogyi fiu de Horhi; Döbröcömbe, 1563)**

A *Kellék* a legitimitás és az autoritás fogalmainak napjainkra vonatkozó értelmezésére kérte föl a szerzőket, én mégis *három* fogalom felsorolásából álló címet adtam írásomnak, mottónak pedig 16. századi szöveget választottam, szándékosan: úgy gondolom, hogy a fogalompár értelmezése, egymásra vonatkozó párként való használata mélyen problematikus, és úgy vélem, hogy az ezzel kapcsolatos problémáknak legalábbis egyik szála visszavezethető az európai koraújkorig.

Lássuk előbb a fogalmak problémáját. A legitimitás szó *értelmével* kapcsolatban nem szoktak fölmerülni különösebb problémák, *értelmezésével* kapcsolatban már inkább. Nem ez a helyzet azonban az autoritással, amelyet nyelvújító eleinknek sem sikerült *egy kifejezésként* magyarítani. Autoritáson vagy *tekintélyt*, vagy *hatalmat* értünk, nincs azonban olyan szavunk, amely egyszerre jelentené mindkettőt, mint az *auctoritas* latin kifejezést követő nyelvekben, például az angol *authority* esetében. Mégsem magyarázhatjuk egyszerűen az *autoritás* értelmét teljes egészében az *auctoritas*-ból: a latin szó jelentése csupán jól definiált, formalizált, általában a jog által is leírható helyzetekből – rang, közjogi pozíció – eredő tekintélyre terjed ki, ugyanakkor mind a tekintély, mind a hatalom különféle formáira is finoman kimunkált latin terminológia áll rendelkezésünkre. Az *authority* és más nyugati nyelvek hasonló kifejezéseinek kettős értelme az ezzel kapcsolatos vitával együtt modern fejlemény, olyan állapotok tükrözője, amelyek között gyakran előfordulhat, hogy a hatalomnak ne legyen tekintélye, és az is, hogy hatalom nélküli emberek tekintéllyel rendelkezzenek. A tényt, hogy valójában két különböző jelenségről van szó, az angolok elől elfödheti nyelvük, a magyarban *tekintéllyé* és *hatalommá* hasadt szó azonban gyanút ébreszthetne a magyar ajkú gondolkodókban. Ehelyett inkább a magyarban fölmerülő fordí-

* Melius (Juhász) Péter: *Magyar Praedikatio, kit postillanac nevezne, a prophetac es apostoloc Irassabol, a regi doctoroknac, Origenes, Chrisostomus, Theophilactus, S. Ambrus, S. Hieronymus, S. Agoston es a mastani bölcz doctoroc magiarazassoc szerint.* Török Mihály typographus, Döbröcömbe, MDLXIII. (RMNy 194; RMK I. 53) A mű a *Római levél* fordítása és kommentárja, a mottó részlet a 13. rész első két versének kommentárjából.

tási, terminológiai nehézségnek, nem az eredeti szöveg fogalmi tisztázatlanságának tekintjük, ha valamilyen ambivalens értelmű terminusnak nincs, vagy nehezen megalkotható a magyar megfelelője. Ilyenkor gyakran az idegen nyelvű terminus magyar átvétele a megoldás: az egyértelmű *hatalom* és *tekintély* mellé a szaknyelvbe bevezetjük a kétértelmű *autoritást* is.¹

Az autoritás elemzése során éppen ez az észre nem vett kétértelműség az egyik probléma. Az angol nyelvű irodalomban az *authorities* különböző értelmezéseiről folyó, több évszázados viták után csak a múlt század hetvenes éveiben történt arra először fontos kísérlet, hogy pontosan elválasszák egymástól a szó két különböző jelentését. R. B. Friedman a szó kettős értelmét magyarul alig érzékeltethető angol nyelvi leleménnyel fejezi ki: azt, hogy valaki *hatalmon van* (someone is *in authority*), meg kell különböztetni attól, hogy valaki *tekintély* (someone is *an authority*).² Friedman ezután sorra veszi kortársait, és fontos szerzők szövegeiről bizonyítja, hogy tételeik jó része az *authority* két jelentésének összekeverésére épül, így a fogalmi tisztázás révén e tételek is megdőlnék. (A legismertebb Friedman kritizálta szerző MacIntyre.) Friedman további, az általa megkülönböztetett két fogalom értelmét részletező fejtegetései azonban sokat visszavesznek a megkülönböztetés egyértelműségéből. A két fogalomból a részletes elemzés során ismét a politikailag és szociológiailag, sőt, többnyire jogilag is leírható *hatalom* két formája lép előnk: az egyikből – to be *in authority* – a *de iure*, Max Weber terminológiájával a legális, racionális hatalom; a másikkól – to be *an authority* – a *de facto*, Max Weber terminológiájával a karizmatikus hatalom. Mivel a karizmatikus hatalom önmaga átörökítésére tör, majd idővel hivatali jellegű, legális hatalommá válik, Friedmannak az a törekvése, hogy fogalmi megkülönböztetését megfeleltesse Weber uralomszociológiájának terminológiájával, azzal jár, hogy a formálisan elemezhető hatalmi, politikai viszonyokon belül marad: a *tekintély* és a *hatalom* viszonyának megragadására alkalmas fogalom pár definiálása helyett a hatalom belső struktúrájának újabb leírása áll előttünk, amelyben feloldódik az előbb már a hatalomtól elválasztva definiált *tekintély* fogalma.

¹ A szó kétértelműségére jó példa Molnár Tamás egyik, eredetileg angolul írott könyvének magyar fordítása. Lásd Molnár Tamás: *Az autoritás és ellenségei*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2002. (Az eredeti: *Authority and Its Enemies*. Transaction Publishers, New Brunswick – London, 1995.) A címen túl a kötet legfontosabb állításai is vagy értelmetlenné válnának, vagy átértelmeződnek magyarul, ha a fordítónak, illetve a szerzőnek pontosan el kellene döntenie, hogy az *authority* melyik értelméről van éppen szó: a *hatalomról* vagy a *tekintélyről*. A kifejtés legtöbbször éppen azon alapul, hogy az *authority*, amelyről beszél, többféleképpen értelmezhető. Molnár Tamás semmiképpen sem tartozik egy sorba az írásomban idézendő klasszikus, illetve modern klasszikus szerzőkkel, e kötete pedig valószínűleg nem is a legjobb könyve, kortünetként mutatja azonban napjaink néhány értelmiségi köre minden áron való autoritás-keresésének jellemzőit. E kortünet része Molnár Tamás nézeteinek, műveinek figyelemre méltó recepciója is a magyar szellemi élet néhány szegmensében.

² Lásd R. B. Friedman: On the Concept of Authority in Political Philosophy. In Joseph Raz (ed.): *Authority*. Basil Blackwell, Oxford, 1990, 56–91. (Friedman írása először 1973-ban jelent meg.)

A probléma azonban korántsem oldható föl egyszerűen a nyelvi, terminológiai sajátságokban, bár az utóbbiak föltárása után a továbbiakban már jóval tisztábban láthatunk. A hatalmon lévő személy és a hatalom elválasztottságának kérdése, amely a tekintély/hatalom fogalompárral kapcsolatos megfontolások mögött is húzódik, valójában mind a nyelvtől, mind az európai kulturális hagyománytól független, univerzális kérdés, amely korántsem a közelmúltban bukkant föl először: nagyon is régi gondja ez az emberi társadalmak teoretikus önreflexiójának. Legtisztább és legrégebb Európán kívüli megfogalmazását a Kr. e. 3. század kínai kultúrájának *fa-kia* iskolájából ismerjük. *A törvénykezők iskolájának* – a *fa* törvényt jelent, a sinológiában ezért *legistáknak* is szokás hívni őket – egyik fő témája a *hien* (hivatali kiválóság, alkalmasság) és ezzel ellentétben a *ső* (hatalmi helyzet, hivatali pozíció) prioritásának kérdése a jó kormányzat megvalósítása során. Az egyik régi, még a konfucianusoktól származó elképzelés szerint a civilizáció a szertartásosság (*li*), az ember egyfajta második, társadalmi természetnek fokozatos felhalmozódása, amely a hivatalnok-elit műveltségbeli és erkölcsi tökéletesedésén keresztül érhető el, és példaadás révén közvetíthető a népnek.³ Ebből eredeztethetjük a *hien* prioritása mellett érvelők táborát. A másik tábor szerint a különböző hivatali rangok által megszabott hatalmi helyzetek rendszerének államon belüli racionális megtervezése önmagában is olyan gépezetet hoz létre, amelyet azután akár közepes képességű emberek is hatékonyan működtethetnek.⁴ Örök vitatéma, hogy a legendás szent királyok (*seng-vang*) alatti jó kormányzatot e királyok erényének, bölcsességének, vagy az általuk hozott jó törvényeknek köszönhetnék-e alattvalóik.⁵ A két elképzelés metaforikus ütköztetése Han Fei-cénél a vitatkozó felek következő metaforájában fogalmazódik meg: a sárkányt és az égi kígyót semmi nem különbözteti meg a fekete hangyától és

³ A *li* konfuciuszi terminusának ez az átértelmezése a Csou-kori konfucianizmus utolsó nagy formátumú alakja, Sziün mester nevéhez fűződik, aki ezt összekapcsolta az emberi természet eredendő rosszaságáról szóló tanítással: minden, ami jó, vagyis civilizált az emberben, csakis mesterségesen, a hivatalnok-elit kormányzása és példaadása révén jöhet létre. Sziün-ce civilizátori magatartása és egyéb elvei nagy mértékben hatottak a későbbi *fa-kia* iskola nézeteire. Lásd *Sziün-ce*, 19. fejezet: *A szertartásosságról (li)*; 23. fejezet: *Az emberi természet rosszasága*. In Tőkei Ferenc (vál., ford., bevez., jegyz.): *Kínai filozófia. Ókor. Második kötet*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1986, 222–228; 254–264. (A kínai neveket és kifejezéseket az úgynevezett népszerű magyar átírásban közlöm, amely eltér mind Tőkei tudományos transliterációjától, mind a hivatalos kínai szabványtól, magyar nyelvű kiadványban viszont a leginkább megszokott.)

⁴ A legizmus legteljesebb összefoglalásának tekinthető *Han Fei-ce* példájában a vitatkozók a régmúlt legjobb, már halott kocsihajtójának magányos teljesítményét hasonlítják össze azokéval a közepes hajtókéval, akik a postaállomásokon ötven kínai mérföldenként (kb. 25 km) lovat válthatnak. Lásd *Han Fei-ce*, 40. fejezet: *Az erőhelyzet elvének bírálata. Nan ső*. In Tőkei Ferenc: i. m. 316, 319. A vitatkozó felek a hivatkozott helyen egyértelműen kifejtik, hogy a kocsihajtás példáját az államvezetés metaforájának szánták.

⁵ Az erre vonatkozó legrégebbi, bár apokrif szövegből származó példát idézi Tőkei Ferenc: i. m. 276.

a földigilisztától, ha feloszlik a felhő, amit meglovagoltak; a szerény képességű gilisztát és hangyát azonban hiába venné hátára a felhő, úgysem tudná azt meglovagolni.⁶

E példák, melyek meglehetősen szokatlanok a kortárs politika-filozófiában, megmutatják, hogy problémánk, a személyes kvalitásokból eredő tekintély és a legális hatalmi pozíciók viszonya egyrészt igen régi és kultúra-független témája a strukturáltabb társadalmak politikai gondolkodásának, másrészt ennek kifejtése tisztábban érzékeltethető magyarul a *tekintély* és *hatalom* szavak használatával. A kérdés állandósága nem jelenti azonban, hogy az minden korban azonos intenzitással merül föl, és mindig a politika-filozófia középpontjában áll. Ez a helyzet a hatalom szerkezetének alapvető átalakulásakor szokott bekövetkezni, tartós problémává pedig akkor válik, ha a politikai közösség egyes csoportjainak alapvető értékei, kulturális hivatkozási pontjai nagy mértékben, tartósan és mindannyiuk számára alapvetőnek tűnő területeken elválnak egymástól. Az európai kultúra történetében ilyen pont a kereszténység tömegessé válása a Római Birodalmon belül, abban az időben, amikor pogány hatalom alatt, jelentős számú más vallású lakossággal együtt kellett élniük a keresztényeknek. Az idegen hatalomhoz való viszony új és nehéz kérdésére, mint ismeretes, Pál apostol rómaiabeliekhez írott levelének 13. része tér ki bővebben. A kereszténység államvallássá válása azonban hosszú időre elfedte a (vallási tekintetben) idegen hatalom legitimitásának kérdését. A főhatalom *személyes* reprezentációja és szimbolikája a Római Birodalomban a *dominatus* idején, majd a középkori monarchiákban nem jelentett inspiratív környezetet a hatalom különböző értelmezéseinek a kidolgozása számára. A középkori *közgondolkodás* hatalomképe szinte észrevétlenül oldódik föl az úrhoz való, úgyszólván intézményes közvetítettség nélküli személyes viszonyban.

A probléma a kora újkorban válik újra igazán húsbavágóvá, amikor két formában is kérdésessé válik mind a *legitim hatalom*, mind a hatalom birtokosainak szubjektíven megítélhető *tekintélye*. Az egyik forma az a nehezen körvonalazható, évszázadokig tartó és igen összetett folyamat, amelyet Max Weber városszociológiai alapvetésében nem legitim uralomnak, több helyen egyenesen jogbitorlásnak nevez, és azonosít az európai város lényegével.⁷ Nem legitim uralmak vagy uralmon lévő, de uralmuk legitimitásában bizonytalan hatalmasok azonban szép számmal jelennek meg Európában a városokon kívül is: testületi hatalmasokként egykori uralkodójuktól elszakadt területek, például a svájci kantonok vezető testületei, hatalmas személyekként pedig a különböző városfejedelmek, vagy a középkori felfogás szerint megkérdőjelezhető legitimitású választott királyok. E jelenségek közös nevezője ugyan a dinasztikus monarchiák legitimitásának fokozatos fellazulása, mégis a frissen jelentkező uralmi formák legitimációs problémájaként bukkannak föl, és bennük a hatalom

⁶ I. m. 314. sk.

⁷ A városszociológiai fejezeteket lásd a fő mű következő kötetében: Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 2/4. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái. (Az uralom szociológiája II.)* Ford., jegyz. Erdélyi Ágnes. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1999. 7. szakasz, 1-5. §.

legitimitás-hiánya és a hatalmat gyakorlók *tekintélyének* (*autoritásának*) a problémái úgyszólván semmilyen kapcsolatban nincsenek egymással. Azt várnánk, hogy minél nyilvánvalóbb a legitimitáshiány, annál több látható jele lesz a hatalmat gyakorlók csorbuló tekintélyének és így azoknak a próbálkozásoknak is, amelyekkel e csorbát ki kívánják köszörülni: minél hiányosabb uralmuk legitimitása, annál inkább igyekeznek hangsúlyozni személyes rátermettségüket, uralmuk hasznosságát. Ilyen korreláció azonban nem áll fenn, a kiválóság révén való tekintélyszerzés nem a legitimitás hiányával, hanem az uralom *személyességével* kapcsolódik össze. A reneszánsz államférfi éreynkatalógusa, amely újraaktualizálta a respublika üdve és az állam vezetője közötti kapcsolatot, és új típusú hatalmi reprezentációja, amelynek többek között a fényűző reneszánsz könyvtárakat köszönhetjük, gyakran olyan személyiségekhez kapcsolódott, akiknek hatalmi legitimitációja jóval kevesebb kívánnivalót hagyott maga után, mint a kollektív jogbitorlás révén kisajátított hatalom a közeli tartományokban, városokban. A minden különösebb elméleti megokolás nélkül *de facto* szuverénné váló európai városok magisztrátusai, lázadó tartományok törvényhozó gyűlései természetesnek vették, hogy polgáraik – *de facto* hatalmuk passzív elismerése mellett – megkérdőjelezhetetlen *tekintélynek* is vélik őket, ellentétben a régi szuverénnel, és szinte sohasem tettek olyan erőfeszítéseket, amelyekkel bizonygatni igyekeztek volna, hogy méltók a polgárok tiszteletére. Ezzel szemben olyan, tisztázott legitimitású uralkodók, mint Mátyás – és különösen a Mátyásról szóló magyar történetírói hagyomány⁸ – már kötelességének érezte annak bizonyítását, hogy az igazságos király *személyében is* alkalmas a trónra. A királyi udvar neoplatonikus akadémiaja, az egyetemalapítási kísérlet, a corvinák, az új királyi palota mind annak az új, itáliai eredetű hatalmi reprezentációnak a része, amely azt hangsúlyozza, hogy a hatalmon lévő személyes kvalitásainál fogva *méltó* a hatalomra, azt hatékonyan, a respublika javára használja, ezekben a jegyekben rejlik *autoritása* – ehhez képest pedig mellékes, hogyan szerezte ezt a hatalmat. Mátyás pusztán azért érezte magára kötelezőnek személyes alkalmassága ilyen típusú bizonyítását, mert „csak” választott, nem királyi vérből származó uralkodó volt. Az elvileg sokkal gyöngébb legitimitású hatalommal rendelkező korabeli önálló városok igen változékony összetételű vezető testületeinek tagjai ezzel szemben nyomát sem mutatják annak, hogy úgy gondolnák: megkérdőjelezhető eredetű hatalmukra való alkalmasságukat személyes kiválóságuk, *tekintélyük* fölmutatásával kellene alátámasztaniuk. A személyes tekintély és a testületi hatalom kettősségének legjobb kora újkori példája a svájci reformáció története: Kálvin néha tudta érvényesíteni *tekintélyét* a közvé-

⁸ Az újabb irodalomban Trencsényi Balázs rekonstruálja meggyőzően a Mátyás királyról szóló történetírói hagyomány felhasználását a kora újkori magyar politikai közösség identitásának újrafogalmazására, ezen belül az államférfi érényinek és a politikai közösség érdekének összekapcsolására a költő Zrínyi Miklós államelméletében. Lásd Trencsényi Balázs: Államrezon – állam nélkül. A politikai közösség modelljei és a *ragion di stato*-diskurzus adaptációja Zrínyi Miklós írásaiban. In Czeglédi András – Novák Zsolt – Schneider Dénes – Trencsényi Balázs (szerk.): *Ész, természet, történelem. Filozófiai tanulmányok*. Áron Kiadó, Budapest, 2002, 11–51.

leménnyel és a városi hatósággal szemben, néha pedig nem; eközben szinte pillanatonként meg kellett küzdenie e *személyes* tekintélyért. A sűrűn újraválasztott és politikai álláspontját gyakran változtató városi magisztrátus *tekintélye* viszont – az e testületet alkotó személyek kvalitásaitól függetlenül – megkérdőjelezhetetlen maradt, az pedig soha nem volt kérdés, hogy a *de facto* hatalom az övé.

A hatalom legitimitásának és birtokosai tekintélyének a föntiekben vázolt bonyolult viszonyai között, amelyek a 16. századra már jól látható válsággá értek, természetes, hogy a reformáció kora közgondolkodásának előterébe ismét a *Római levél* 13. része került, és a szöveghely magyarázata, legalábbis protestáns környezetben, egészen a 17. század végéig a teológusok körén messze túlmutató érdeklődésre tarthatott számot.⁹ Az írásmagyarázatok szempontunkból két fontos kérdésre összpontosítanak: 1. hatalom alá vetettségünk antropológiai alapjai és politikai ítélőképességünk ebből eredő lehetőségei és korlátai; 2. az apostol említette hatalom legitimitása – vajon minden *de facto* fönnálló hatalomról ír Pál, vagy csak a legitím hatalmakról, és ha csak az utóbbiról, hogyan különböztethető meg a kettő egymástól? Belátható, hogy az utóbbi kérdésre adott válasz összefügg az elsővel, azaz politikai ítélőképességünk antropológiai alapjainak a megítélésével.

1. Az első szempont csak áttételesen jelenik meg a korabeli szövegmagyarázatokban, általában annak hangsúlyozása kapcsán, hogy kivétel nélkül *minden (emberi) lélek vetessék alá a felső hatalmasságoknak*. A világi hatalom alá vetettség rendi és vallási előjogokat nem ismerő, egyetemes voltát általában igen részletesen, sok példával mutatják be, annak indokaként pedig természetesen az *eredeti bűnt* hozzák föl. A legtöbb kommentár itt más szentírási helyek összefüggésére utal, egyedi megoldásnak látszik viszont a magyar protestáns írásmagyarázat hagyományában a Meliusé, aki a szöveg szóhasználatából (*pszükkhé, anima, lélek*) közvetlenül vezeti le, hogy az Ádám bűnbeesése után megromlott természetű *lelki ember* (azaz nem a szellemi – *pneumatikus, spirituális* – ember) tartozik engedelmességgel a felső hatalmasságoknak, éppen azért, mert csupán lelki ember.¹⁰ Az ember bűnös állapota után is megmaradó politikai ítélőképessége gerjesztette a *iustitia civilis* különböző megítéléséről szóló hosszas vitákat. A problémát két, egyformán fönntartott tanítás ellentétes következményei okozták. Egyrészt az ember bűnös állapotának szigorú értelmezése nem engedné meg, hogy az ember megromlott értelmére és akaratára támaszkodva rendezze el a politikai közösség dolgait, vagyis válasszon felsőbbiséget és hozzon törvényeket. Ugyanakkor ebből az következne, hogy világi ügyekben is egyedül csak az isteni kinyilatkoztatásra támaszkodhatunk, amely esetben viszont nehezen lehet érvelni

⁹ Jellemző adat, hogy a *Római levél* 13. részének első magyar fordítását tartalmazó kötet az első magyar nyelven nyomtatott könyv. Lásd *Epistolae Pauli lingua Hungarica donatae. Az zenth Paal leueley magyar nyeluen*. Transl. Komjáti Benedek. Hieronymus Vietor typographus, Cracouie, MDXXXIII, RMNy 13, RMK I. 3.

¹⁰ Melius: i. m. XIII. caput, 1. praedicatio, a magyarázat első bekezdése a pszichikus emberről. Később még egyértelműbbé teszi az eredeti bűn és a hatalom alá vetettség kapcsolatát: „Mert ez az ő [a fejedelem] hatalma az bűnért az kössegen.”

a mózesi törvények mai érvényessége ellen és a *keresztény szabadság*, a reformáció és a kora újkor politikai gondolkodásának egyik leggyakrabban emlegetett eszméje mellett. A *iustitia civilis* körüli vitákat általában a reformáció genfi, zürichi és wittenbergi szellemi központjai közötti nézeteltéréseként szokás leírni, azonban pontosabb, ha olyan dilemmaként vesszük figyelembe, amelyben sokszor az egyes szerzőknek is változékony az álláspontja. Így Kálvin az *Institutio* végleges, 1559-es változatában olyan kijelentéseket tesz, amelyekből a terminus elfogadása következik, jellemző módon a pogány antikvitás bölcséletében megfogalmazott elvek és érvek további érvényességének kontextusában. A *Római levél* 16. századi protestáns magyarázataiban a *iustitia civilis*re vonatkozó fejtegetések kézenfekvő helye a pogányokról mint „önmaguk törvényéről” szóló szöveghely a levél második részében. A lelkiismeret szerinti választás képességének a jogalkotási és politikai képességekkel való összefüggését jól példázza Melius főntebb említett műve, amelyben éppen a retorikai és filozófiai hagyomány révén ránk maradt antik vitakultúrából, különösen a pörös felek törvényszék előtti érvelésének gyakorlatából bizonyítja, hogy a pogányok emberi okoskodással képesek megítélni jót és rosszat.¹¹ A jó és rossz közötti választás képességének a hangsúlyozása, melyet éppen az eredeti bűn révén szereztünk meg, a későbbi századokban több heterodox és laikus értelmezés alapjává válik, és hatással van a politikafilozófiára is. Így például Milton drámáiban és értekező prózájában visszatérő, központi motívum lesz Ádám utódainak a jó és a rossz között választani képes szabadsága, Locke politikafilozófiájában pedig az eredeti bűn óvatosság tagadása világos összefüggésben áll szerződéselméletével: az ember bűnös állapotát és (világi) hatalom alá vetettségét szigorúan összekötő elmélet következménye ugyanis az lenne, hogy nincsen jogunk új felsőbbiséget választani, és képesek sem vagyunk ilyesmire.

A hatalom szükségességét pesszimista antropológiával alátámasztó elméletek azonban korántsem tűnnek el Locke-kal. A politikai gondolkodás történetében mindvégig megmarad az a felfogás, amely a világi hatalmat nem pusztán mint olyan intézményt tekinti, amelyet *általában* minden strukturált társadalomban *létrehoz* az emberi közösség, hanem mint az emberi természet egyik legfőbb jellemzőjét, az eredeti bűn összefüggésében. Napjainkban e gondolattal találkozhatunk Molnár Tamás idézett könyvének alaptételében is, amely éppen kevésbé definiált és argumentált jellege miatt szimptomatikus példája a radikális autoritáskeresés egyik kortárs vonulatának: „az Állam létezése bele van írva az emberi természetbe”.¹²

2. A legitimitás kérdését Kálvin igen óvatosan kezeli. Elmélkedik ugyan arról az *Institutio*ban, hogy milyen az ideális államforma, és melyek a jogos, sőt köteles ellenállás feltételei, a *Római levél* kommentárjában azonban még inkább a *felsőbbség* minden világi hatalmat magában foglaló, kiterjesztett értelmezése

¹¹ Melius: i. m. II. caput; 2. praedicatio.

¹² Molnár Tamás: i. m. 123. A szerző egész művében többé-kevésbé következetesen nagybetűvel írja a sűrűn használt Állam szót. (A néhány kisbetűs alak a magyar fordítás és kiadás következetlenségének tűnik, ezt azonban nem állt módomban összevetni az angol eredetivel.)

mellett foglal állást. Némileg leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy Kálvin számára nem a főhatalom létrejöttének legitim folyamata, hanem bármilyen hatóság *egyes tetteinek* a legitimitása a fő kérdés, ennek ellenőrzését bizza a *népből állított magisztrátusokra* – már ahol vannak ilyenek. Követői közül sokan nyíltabban, szinte a következő század szerződéselméleteinek szellemében fogalmaznak. A magyarok közül itt is jellegzetes Melius írásmagyarázata. Az Ágostonra egyébként hangsúlyosan hivatkozó debreceni prédikátor a törvényes hatalmat a *de facto* hatalmat gyakorló fegyveres erőtől nem ágostoni módon, az igazságosság kritériuma szerint, hanem hatalomra jutásának módja szerint választja el: „Acki penig nem feidelem, hanem bokorba lappag-lessekedő, Lator, toluai, nem emberi teremtőt allat, az az, nem emberec választottac, Noha Isten ostora, arra az kösseg az feidelemmel rea tamaggyon, s meg ölliec.”¹³

Jó évszázaddal később Locke öregkori munkájában, a páli levelek kommentárjának tárgyunkat illető részében összefoglalja és egységes gondolati keretbe illeszti a protestáns írásmagyarázat eddig említett tendenciáit. Értelmezése szerint a *Római levél* 13. része nem minden *de facto* hatalomnak, hanem csak a legitimitással rendelkezőnek való engedelmességet hirdeti, minthogy azonban Krisztus küldetése nem evilági, politikai tekintetben semleges, a hatalmi legitimitás megítélésében az ő követése nem nyújt segítséget az Írás közvetlen útmutatása vagy valakinek a személyes keresztény hite révén.¹⁴ A legitimitás kérdésében így csupán az elvileg minden ember számára hozzáférhető, a hit bizonyosságát és az Írás tekintélyét nem használó érvekre, vagyis saját értelmünkre támaszkodhatunk.

*

Az autoritás iránti újabb keletű igény, bár sok esetben vallási indíttatású, vagy legalábbis vallási analógiákkal él, korántsem mindig választja szét ilyen gondosan a legitim és a nem legitim hatalmat. Ezt ismét Molnár Tamással példázom, aki főntebb idézett könyvében csupán két ízben említi a *Római levelet*, először *de facto*, másodsor *de iure* hatalomként értelmezve a *felsőbbséget*, anélkül, hogy ez gondolatmenetében bármiféle látható változást jelezne.¹⁵ Molnár Tamás

¹³ Melius: i. m. XIII. caput; 2. praedicatio.

¹⁴ Locke e művének legújabb kiadása: *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*. 2 vols., Wainwright, Arthur W. (ed.). Clarendon Press, Oxford, 1987. (Tapasztalataim szerint a mű Európa keleti felében még mindig könnyebben elérhető Locke 1824-ben, kilenc kötetben kiadott válogatott műveinek, illetve e kiadás 20. századi reprintjének megfelelő köteteiben.) Locke e művének néhány szempontját elemeztem már korábbi publikációimban. Később talákoztam Jeremy Waldron elemzésével, akinek értelmezése saját, korábban kialakított véleményemmel egybehangzóan, ugyanakkor jóval kidolgozottabbnak és korábbinak mutatkozott, így itt helyesebbnek látom rá hivatkozni. Lásd Jeremy Waldron: *God, Locke, and Equality. Christian Foundations of John Locke's Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

¹⁵ „Minden hatalom Istentől való, mondta Szent Pál, s nincs okunk amellett érvelni, hogy csakis a törvényen alapuló hatalmat értette ezen.” Molnár Tamás: i. m. 11.

pozitív történelmi példái – Napóleon, Franco tábornok és általában a „nagy emberek” – arra engednek következtetni, hogy vonzódik a hatalom tekintélyes – *autoritással* rendelkező –, ám kétséges *legitimitású* képviselői iránt, legalábbis elsőbbséget ad az autoritásnak a legitimitással szemben. Elméletében a legitimitás kérdésének voltaképpen nincs igazi súlya, hiszen az ember elválaszthatatlan antropológiai jellegzetességéből, a hatalom mint szentség iránt érzett tiszteletből, „az emberi természetbe írott Állam”-ból közvetlenül vezeti le a hatalom létjogosultságát, és e koncepcióban a legitimitás voltaképpen értelmezhetetlen fogalom. Mind a legitimitás kérdésének háttérbe szorulása, mind a hatalom igazolásának közvetlen antropológiai megalapozása olyan jellemzői az autoritás iránti modern igénynek, amelyeket Molnár Tamás könyve különös tisztaságban és töménységben tartalmaz.

Nem jár azonban jobban a legitimitás fogalma az autoritás iránt kritikus modern szerzők munkáiban sem, hiszen e szövegek egyik vonulata éppen a legitimitás fogalmának a kritikája. A huszadik század ezzel kapcsolatos érveléséből elég itt két jellemző példát idéznem. Robert Nozick, miközben részletesen elemzi az autoritás problémáját, az angol nyelvű irodalomban különösen jellemző módon összefüggésbe hozva azt a *felbatalmazás*, *jogosultság* (*authorization*) fogalmával, a *legitimitás* kérdésének alig szentel többet, mint műve egyik néhány lapos alfejezetét. Véleménye szerint „legitim kormányzat az, amelyet legtöbb alattvalója (*subjects*) legitim uralomnak (*ruling*) tekint”.¹⁶ Nozick megfogalmazása első pillantásra triviális, és beleillik a szerződéselvű hagyományba, feltűnő azonban, hogy nem tartja szükségesnek tárgyalni a véleménynyilvánítás körülményeit: mekkora többség elegendő, miből tudjuk, hogy e többség legitimnek tekint a hatalmat. Mindezekből úgy tűnik, Nozick számára a legitimitás a hatalom elméletének többi kérdéséhez képest másodrendű probléma. Még karakteresebb példa Robert Paul Wolff pár évvel korábbi megfogalmazása: nála a hatalom legitimitása csupán egyes *de facto* kormányzatokhoz kötődő szubjektív hit.¹⁷ Wolff megfogalmazásában a legitimitás végtelenül képlékeny, szubjektívvá válik, amelynek funkciója a *hamis tudat* régi fogalmáéhoz hasonló: legitímálja a hatalmat, a kritikai elméletnek pedig az a feladata, hogy leválassza a hamis tudat legitímációját a póre hatalmi viszonyokról.

*

A fentiekben a *tekintély*, *hatalom* és *legitimitás* kifejezések értelmezésének néhány sajátosságát tekintettem át történelmi példák segítségével. Nem a legfon-

„Szt. Pál azt mondta, hogy minden hatalom (amin ő törvényes autoritást értett) Istentől való.” I. m. 51. A vallási kifejezések használatára szintén jó példa Molnár Tamás, akinek a hatalommal kapcsolatos leggyakoribb jelzője a *szent*.

¹⁶ Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, New York, 1974, 134., lábjegyzet. (Nozick e jegyzetben tisztázza fogalomhasználatát.)

¹⁷ Robert Paul Wolff: *In Defense of Anarchism*. Harper & Row, New York – Evanston – London, 1970. Lásd a mű első alfejezetét. Wolff szintén összemérhetetlenül több teret szentel az *authority* fogalma vizsgálatának, mint a legitimitás problémájának.

tosabb gondolkodókat, inkább a legjellemzőbb megfogalmazásokat kerestem, akár kisebb rangú szerzőknél is. A fölvázolt példatár önmagában természetesen nem bizonyítja az autoritás és a legitimitáció viszonyának valamely helyesnek vélt felfogását, úgy vélem azonban, hogy a leírtak bemutatják a hatalomról, a tekintélyről és a legitimitásról való, igen sokszínű európai gondolkodás néhány sajátosságát. E hagyomány szerint a tekintély értelmében felfogott autoritásból gyakorlatilag semmi sem következik a legitimitásra nézve: a személy valamilyen szempontból felfogott alkalmassága önmagában még nem teszi legitimé hatalomgyakorlását. Az autoritás különböző jegyeinek hangsúlyozása nem annyira a legitimitáció megeremtésére, mint *megkerülésére*, szükségtelenségének bizonyítására szolgál. A két fogalom fordított viszonya mint a polgári kötelezettség különböző antropológiai elvekkel alátámasztott szabálya már működőképesnek tűnik: a legitim hatalom, addig és csak addig, amíg összekapcsolódik a személlyel, tekintélyt kölcsönöz neki. Összetett, nagy létszámú társadalmakban, amilyenekben élünk, aligha képzelhető el hosszabb távon a hatalmi viszonyok felfogása a *személy* és a *tiszt* elvszerű, polgári kötelezettségeinkre nézve is következménnyel járó elválasztása nélkül, ami maga után vonja a címbe szereplő fogalmak viszonyának a problémáját. E szétválasztás nem csupán szervezetszociológiai kényszer, etikailag is védhető: ha a tisztséggel, vagyis az intézménnyel, végső soron a törvénnyel szemben állnak fenn polgári kötelezettségeim, nem közvetlenül az azt képviselő személlyel szemben, e helyzet lehetővé teszi az ember eszközként való használatával kapcsolatos problémák kezelését, és inkább biztosítja a politikai közösség (hasznos) szabályainak betartását is, mint ha az személyi függéseken keresztül történék.

Nem lenne szükséges különösebben bizonygatni a modernitás intézményes viszonyainak előnyeit a premodern személyes függéssel szemben, azonban mind az autoritást megerősíteni, mind az azt korlátozni kívánó modern törekvésekben gyakran láthatunk közömbösséget a legitimitás, és ezzel együtt az intézményesség kérdése iránt. Úgy tűnik, hogy mind a hatalom korlátozásának, mind megerősítésének igénye a legitimitás kérdésének háttérben hagyásával könnyen vezethet arra az eredményre, hogy a politikai közösség ügyeinek intézésében széles körű és ellenőrizetlen hatalmat kezdenek gyakorolni olyan személyek és szervezetek, akiknek, illetve amelyeknek sem autoritása (*tekintélye*), sem legitimitása nem áll összefüggésben a gyakorolt hatalomfajtaival.

Azzal az általános érzülettel, hogy a hatalmi poszton lévő személyek a fejlett világban általában elveszítették tekintélyük nagyobb részét, nincs mit vitatkoznom, éppen mert érzületről van szó. A közvélekedéssel ellentétben nem gondolom ugyan, hogy a politikai vezetők mai gárdája történelmi léptékkal mérve korruptabb, ostobább vagy gonoszabb lenne, mint a megelőző koroké, azonban fejet hajtok a közérzület előtt, remélve, hogy terméketlen világvégehangulat helyett minden korábbinál magasabb erkölcsi igény húzódik meg mögötte. A korhangulat jelezte helyzet azonban két, gyökeresen eltérő módon részletezhető. Az első, manapság uralkodó megfogalmazás szerint elveszítették tekintélyüket – és lassan legitimitásukat is – azok az intézmények, amelyek tekintélyvesztett emberekből állnak, márpedig csaknem minden hatalmon lévő személy elveszítette a tekintélyét. A másik megfogalmazás ezzel szemben azt

hangsúlyozza, hogy a probléma éppen a *méltatlan* személynek és tisztsége *méltóságának* az ellentétében áll. Az előbbi szemlélet azzal jár, hogy a közgondolkodásból kizorul az intézményes közvetítettség gondolata annak minden etikai következményével együtt, az intézmény tekintélye helyett pedig csupán tekintély nélküli magánembereket kapunk annak ígéretével, hogy a jövőben megfoghatatlan, politikumtól független magánemberi tekintéllyel rendelkező emberek váltják föl őket. A második megfogalmazás viszont éppen az intézmények tiszteletének révén tartja fenn az azt betöltő személy erkölcsi megítélésének a lehetőségét, anélkül, hogy megszűnne az intézmény megítélésének a lehetősége. Az első esetben az intézmények zárójelbe tétele miatt voltaképpen a politikán kívül beszélünk: az egyik ember erkölcsileg megítéli a másik tetteit magától értetődőnek látszó, valójában nehezen megalapozható elvek alapján. A második esetben a politikai közösség saját értékeit, a közösség által létrehozott intézmények céljának előrevitelét kéri számon a közösség különböző tisztségviselőin. *A legitim hatalmi intézmények tisztelete révén az azokat létrehozó politikai közösséget, azaz magunkat tiszteljük, és így végső soron saját önbecsülésünkhöz mérjük tisztségviselőinkkel szembeni elvárásainkat.*

Ezt az önbecsülést minden politikai érték alapjának gondolom, és csupán olyan gondolkodási keretben látom elérhetőnek, amely fönntartja az intézményes közvetítettséget, a személy és a tisztség ezzel járó szétválasztását, a polgári kötelezettségeket pedig az intézményekkel szemben fogalmazza meg. A politikai gondolkodásnak ez a módja nem lehet meg anélkül, hogy az intézményeknek bizonyos *tekintélyt* (autoritást) tulajdonítson. A politikafilozófiai szerzők felelősége, hogy kimutassák az intézményesség nélküli személyes tekintély veszélyeit és az intézmények tekintélyének szükséges voltát politikai közösségeik számára.

Ilyés Szilárd

Lehetséges-e politikai tekintély, avagy az autoritás esélyei

Amit ebben az írásban Önökkel meg kívánok osztani, olyannyira az evidencia erejével bír számomra, hogy mielőtt nekiláttam volna papírra vetni gondolataimat, többször is kételyeim támadtak, hogy ennyire nyilvánvaló dolgokat egyáltalán érdemes-e a tisztelt olvasók elé tárni. Végül Dahl professzor biztatására hallgattam, aki a demokrácia meghatározására tett kísérlete során fogalmazta meg, hogy „amit kivétel nélkül adottnak vélnek, amögött rendszerint egy feltárára érdemes probléma rejlik”.¹ Az autoritás problémájáról van szó, és arról az összefüggésről, amely azt a legitimitás problémaköréhez köti.

A legitimitás és az autoritás két olyan pillér, amelyekre a szilárdnak szánt politikai berendezkedéseknek egyaránt támaszkodniuk kell. Rögtön hozzátehetnénk, hogy ez közhely, ám szerteágazó politikai tapasztalatainkat mozgósítva be kell látnunk, hogy a fenti kijelentés evidenciáját sokszor és több helyen vitatták, vagy legalábbis mellőzték. Kétségtelen ugyanakkor, hogy a modernitás óta elsősorban a legitimitás jelentőségét emelték ki, aminek vélhetőleg az a magyarázata, hogy a modernitást magát egy új legitimitási elv fokozatos térhódítása tette lehetővé. A feudális-monarchikus legitimitási elv fokozatos elévülése és a demokratikus legitimitási elv ezzel párhuzamos térnyerése, pontosan azért, mert korántsem zajlott zökkenőmentesen, hosszú időre a politikaelméleti érdeklődés homlokterébe állította a legitimitás kérdését. Az egykori tekintélyek összeomlása ugyanakkor mintha részlegesen maga alá temette volna magának az autoritásnak a jelentőségét is. Azért meglepő ez, mert a felemásra sikeredett, de ennek ellenére kitüntetett jelentőséggel bíró francia forradalom után valójában nem a legitimitás, hanem az autoritás akut hiányára kellett volna rádöbenniük a politikai gondolkodóknak. A közép- és kelet-európai térség nagy részén viszonylag későn kezdett teret nyerni az a felismerés, hogy a demokratikus intézmények mennyire igénylik az autoritásnak, a politikai tekintélynek az auráját. Valószínűleg nem tévedünk nagyot, ha a fenti evidencia felismerésében tanúsított vonatkozást a személyes és az intézményes tekintély szétválasztásának a demokratikus legitimitással együtt járó maximájából eredeztetjük. A jelen írás egyik alapvető kérdése pontosan az, hogy lehet-e, és ha igen, milyen mértékben lehet szétválasztani az intézmények és a személyek tekintélyét. Egy további kérdés az, hogy ha ez a szétválasztás problematikusnak ígérkezik, akkor mennyire összeegyeztethető a demokratikus politikai berendezkedéssel a személyes autoritás.

Fentebb mondtam, hogy a modernitás hajnalán igen komoly problémákat okozott az új politikai rend intézményeinek az autoritáshiánya. Egy új intézmény tekintélyének megalapozása nem teoretikus, hanem nagyon is gyakorlati

¹ Robert A. Dahl: *Forradalom után?* Osiris Kiadó - Readers International, Budapest, 1995, 57.

kérdés. Az persze már önmagában is problematikus, hogy Európa középső és keleti felében milyen értelemben beszélhetünk modernitásról.

Napjainkra kies balkáni tájainkon a politikum szférájához való állampolgári viszonyulást elsősorban a közöny, ritkábban a rezignált mélabú, estleg a tehetetlen düh jellemzi. Azt kell mondanunk, hogy ez a jelenség, bármennyire sajnálatos is, végső soron érthető. A közfeladatok sorát ésszerűtlenül kiszajátító szociális állam egy túlbürokratizált Leviathán, egy olyan személytelen gépezet, amelyik jól-rosszul – mifelénk inkább rosszul – ellátja a források újraosztásának feladatait, és amelyekkel tanácsos minél ritkábban kapcsolatba kerülni. A parlamentarizmus jobb sorsra érdemes hagyományából a hatalomért és a közpénzekért kíméletlen harcot vívó pártok cinikus acsarkodását tanultuk el. A politikai közösség és az általa belakott politikai tér antik eszményeinek a helyén ma már egy, a „szenzáció” mércéje szerint konstituálódó virtuális tér húzódik, amely egyedüli és kizárólagos „médiumpént” – mint egyszersmind kizárólag egyik oldaláról átlátszó üvegfal – elválasztja a hatalmon lévőket azoktól, akiket kormányoznak. Meglehet, túlon túl siralmas képet festettem a mai közéletéről, ám be kell látnunk, ez a kép, ha sötétebb tónusokban is, de nagymértékben megfelel mindennapi tapasztalatainknak. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy e mögött a diagnózis mögött nem a negatív és a pozitív szabadság klasszikus dilemmáját vélem fölfedezni. Nem gondolom úgy, hogy a modernitás kezdetén követelt, a magánszféra háborítatlanságához való jog, a magánélet „szent” sérthetlenségének a túlhajtása vezetett volna ide. Nem is vezethetett, hiszen a régió népeit hol a nagyhatalmi akarat, hol pedig a zsarnokságok és a totalitarizmusok kárhóztatták tétlenségre úgy, hogy közben *rákényszerítették* az egyre szűkülő magánszférába való emigrációt. Csak sajnálkozásunkat fejezhetjük ki afölött, hogy a diktatúrák alóli felszabadulás nem egy olyan sikerre vitt közösségi vállalkozásként ment végbe, amely a forradalmi katarzisz erejével megtisztította volna a közélet területét, és előkészítette volna ahhoz, amit Arendt „a szabadság megalapozásának” nevez. Az alábbi tanulmányunk tehát az a célja, hogy az autoritás fogalmán, illetve az ezzel a fogalommal kapcsolatos esetleges kortárs tapasztalatok elemzésén mérje le, hogy az elmaradt katartikus közösségi élmény hiányában van-e még esélyünk arra, hogy visszanyerjük a politikai szféra ama nagyszerűségét, amely nélkül semmiféle közösség nem képzelhető.

Előrebocsátom, hogy engem itt nem kizárólag a politikai tekintély kérdésköre érdekel, hanem amellet és azzal összefüggésben az általában vett tekintély problémája, mint egy olyan lehetséges kötőanyag, amely nélkülözhetetlen egy jól rendezett és jól működő, nemcsak ideiglenesnek szánt politikai közösség fennmaradásához. Meg kívánom vizsgálni, hogy a tekintély hétköznapi tapasztalata milyen mértékben befolyásolja társas kapcsolatainkat, és azt is, hogy ennek van-e jelentősége a politika világában. Közben reflektálok arra a szekuláris álláspontra, hogy semmiféle tekintély nem egyeztethető össze az oszthatatlan emberi méltósággal és a demokratikus berendezkedés alapelveivel.

A politikai tekintély mibenlétének tisztázása során részben Hannah Arendt fejtegetéseire fogok támaszkodni, aki amellet, hogy egy külön politikaelméleti

esszét szánt a témának,² behatóan elemezte a tekintély kérdéskörét a forradalomról írt alapvető politikaelméleti munkájában is.³ Egyébként Arendt elsősorban nem az általában vett tekintély érdekli, hanem a politikai tekintélynek az a meghatározó formája, amely véleménye szerint már nem hozzáférhető a kortárs politikai tapasztalat számára, és amelynek egykor az volt a funkciója, hogy stabilitást és főképpen állandóságot kölcsönözzön a politikai közösségnek. Nem kisebb problémáról van tehát szó, mint arról, hogy az emberi kapcsolatok szférájában mi a módja „az állandónak szánt dolgok változtatásának”.⁴

Az alapok, amelyekre egy új politikai közösség rendjét és strukturáját felépítik, az írott vagy íratlan alkotmányban lefektetett elvek és megállapodások. Bármilyen bölcsen is legyenek ezek megalkotva, bármilyen erős és szent kötelezettséget is vállaljanak azok, akik a kölcsönös ígéretek kötelékével létrehoznak egy új politikai közösséget, ha művüket időtállóknak szánják, akkor ellenállóvá és egyszersmind rugalmassá kell formálniuk azt az újonnan jövő generációk hatásaival szemben. Az állandóság és az időtállóság érdekében az újabb és újabb emberi generációkat össze kell kötni a kezdet, az eredet tapasztalatával és az alapítás szellemével. Ez, a politikai közösség idejét és terét meghatározó erőfeszítés egyszersmind a szabadságnak mint a korlátlan közös cselekvés elvének a kitüntetett, transzcendens ideje is. A kivételes lehetőségek ideje, amely mintegy sűrítve magában hordozza minden későbbi cselekvésnek a lehetőségét, és paradox módon be is határolja azokat. Minden későbbi közösségi vállalkozás csak úgy és olyan mértékben tapasztalhatja meg önnön mozgató elvét, ha kapcsolatban áll ezzel a kezdeti aktussal. A folyamatosan változó emberi dolgoknak, önnön kifejlődésükkel együtt, szükségük van arra a biztonságra, amit az alapítás kezdeti aktusához való visszakapcsolódás jelent. „Az *auctoritas*, amelynek etimológiai gyökere, az *augure*, a növelés és gyarapítás, az alapítás szellemének az elevenségétől függött, ennek révén lehetett gyarapítani, növelni és kiterjeszteni az ősök által lefektetett alapokat. Ennek a növekedésnek és a vele járó tekintélynek a megszakítatlan folyamatossága csak a hagyományon keresztül jöhetett létre, vagyis azon keresztül, hogy a kezdetben létrehozott elvet az utódok megszakítatlan során át az utókorra hagyták. Ha valaki az utódoknak ebben a megszakítatlan sorában állt, az azt jelentette, hogy tekintélye van, és ha kegyesen emlékezve és az őrzendőket megőrizve visszakapcsolódott a legelső őshöz, ez azt jelentette, hogy birtokában van a római *pietas*, azaz vallásos, vagy összeköttetésben áll, kapcsolatban áll saját eredetével.”⁵ Ekként fogalmazza meg Arendt azt a sajátos, antik római politikai tapasztalatot, amely az autoritás, a politikai tekintély kezdeténél áll. A köztársasági Róma alapítóit, az atyákat a mindenkorai politikai jelenben a szenátorok képviselték, a *patres* szelleme a szenátus politikai testületén keresztül nyilvánult meg.

² Hannah Arendt: Mi az autoritás? In uő: *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995.

³ Hannah Arendt: *A forradalom*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991.

⁴ Bibó István: A nemzetközi államközösség benualtsága és annak orvosságai. In uő: *Válogatott tanulmányok IV*. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1990, 306.

⁵ Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 265.

Arendt a tekintély fogalmát megalapozó római tapasztalaton kívül a politikai tekintély két további megjelenési formájáról beszél. Egyrészt a római mintán alapuló katolikus egyház tekintélyének példáját hozza elő, amelynek meghatározó eredete a krisztusi életmű, hagyománya pedig az erről való folyamatos tanúságtétel. Az egyházalapítás eme aktusa akkor tesz majd szert politikai jelentőségre, amikor az ötödik századtól kezdődően kizárólag innen származtatják a világi szféra tekintélyét. Másrészt a politikai rend állandóságának és tartóságának egy újabb megalapozására tett sikeres kísérletként az amerikai alkotmányozás folyamatát elemzi, mint egy olyan példát, amely magán hordozza az egyházi tekintély alól emancipálódott világi szféra szekuláris jegyeit. Ez utóbbi feltehetően nemcsak azért vonzza magára Arendt figyelmét, mert azon ritka polgári forradalmak egyikében gyökerezik, amelyek maradéktalanul sikeresek voltak, hanem azért is, mert a bennük felgyűlt politikai tapasztalat ígérkezik a leginkább tanulságosnak a mai politikai gondolkodás számára.

Elmondható tehát, hogy a tekintély minden esetben a közösség alapításának az aktusában gyökerezik, ám mind az intézményt tekintve, amelyben ez a tekintély megtestesül, illetve amelyen keresztül megnyilvánul, mind pedig a szóban forgó intézménynek az adott politikai rendben betöltött szerepét tekintve lényeges eltérések állnak fenn. „Rómában a tekintélynek politikai funkciója volt, s tanácsadásban állt, az amerikai köztársaságban jogi funkciója volt, és értelmezésben áll.”⁶ Mint azt fennebb is megjegyeztem, az „alapító atyák” a római szenátuson keresztül voltak jelen a római közéletben, és a szenátus jóváhagyásán keresztül a politikai döntések nyertek megerősítést, sőt szentesítést, vagy éppen ellenkezőleg, részesültek elutasításban. Az általuk hozott ítélet „több mint tanács, és kevesebb, mint parancs, melyet nem lehet kockázat nélkül figyelmen kívül hagyni”.⁷ Bár az amerikai alkotmányozók előtt is a római példa és a politikai alapítás római tapasztalata lebegett, az amerikai politikai rendben a tekintély székhelye nem a szenátus, hanem a Legfelsőbb Bíróság lett, amely közvetlenül az írott alkotmányból eredezteti tekintélyét, és mint állandó testület ennek az alkotmánynak, az általa képviselt alapítói szellemnek az őre.

Ezen a ponton tanulságos megvizsgálni, hogy a tekintély milyen strukturális sajátosságokkal bír(t) a politikai rendben. Arendt több helyen is azt hangsúlyozza, hogy a tekintély feltétlenül megkülönböztetendő a hatalomtól.

Egyfelől a római tapasztalathoz visszanyúlva érvel: *Cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit*, vagyis „míg a hatalom a nép körében lakozik, a tekintély a senatusban nyugszik”.⁸ Ugyanakkor, tekintve, hogy a római szenátusnak a döntések megerősítésében betöltött politikai szerepe volt, nem tagadható, hogy ez egyszersmind hatalommal is felruházta. Hasonló a helyzet az amerikai alkotmány hatalommegosztási gyakorlata esetében is: a tekintély székhelye a Legfelsőbb Bíróság, s noha elmondható, hogy a tekintélyt mint olyant a legelényesebb hatalommal rendelkező bírói ágba telepítették, és csupán jogértelmező,

⁶ I. m. 264.

⁷ Idézi Arendt Mommsen *Römisches Staatsrecht* című művéből. Vö. Arendt: Mi a tekintély? In uő: *Múlt és jövő között*. Id. kiad. 131.

⁸ Idézi Cicerót uo.

jogszolgáltató funkcióval ruházták fel, kétségtelen, hogy ez a szerep mint a kormányzati és a törvényhozói hatalom fölött gyakorolt ellenőrzés a maga sajátos értelmében szintén hatalmat jelent. Mivel magyarázható mégis, hogy Arendt mindkét idézett munkájában hangsúlyozza, hogy a bírói hatalmi ágat „éppen tekintélye teszi alkalmatlanná a hatalomra”, illetve hogy „a tekintéllyel bírók legfőbb sajátossága, hogy nem rendelkeznek hatalommal”?

Másfelől a megkülönböztetés hangsúlyosságát maga az arendti gondolatrendszer terminológiai igényessége magyarázza. Az erőszakról írt politikaelméleti esszéjében⁹ tömören bár, de világos megkülönböztetését adja néhány olyan politikaelméleti alapfogalomnak, amelyeket véleménye szerint sokan helytelenül használnak, vagy akár össze is mosnak. Az erő, az erőszak és az erőteljesség mellett a hatalom és a tekintély fogalmairól mondja el, hogy gyakran rokonértelműekként használják ezeket a terminusokat. Arendt a maga során ezt a közkeletű tévedést arra vezeti vissza, hogy sokan a különböző politikai jelenségeket, az emberi ügyekben tapasztalható eme adottságokat – nyersen és felszínesen egyébként – az uralom területére redukálják. Tárgyunkhoz ragaszkodva, mi itt a hatalom és a tekintély közötti arendti különbségtételre figyelünk.

Arendt álláspontja szerint a hatalom legfőbb sajátossága, hogy egy csoport-hoz köthető, s a közösségnek abban a képességében gyökerezik, hogy tagjai összehangoltan, közös célok érdekében tudnak cselekedni, és ennek érdekében valakit vagy valakit megbíznak ennek a cselekvésnek az irányításával és összehangolásával. Mint mondja, hatalommal csak addig bír valaki, ameddig élvezi a közösség támogatását, ameddig fel van hatalmazva arra, hogy a csoport tagjainak a nevében cselekedjék. Ez a fajta felhatalmazás előfeltételezi a csoport egyenrangú tagjainak a közös, deliberatív módon meghozott döntéseit.

A tekintély egy személy vagy egy intézmény tulajdonsága, s legfőbb ismeretforrása az, hogy bírja azok feltétlen elismerését, akiktől tiszteletet követel(het). Ahhoz, hogy elvárásait teljesítsék, nincs szüksége sem erőszakra, sem meggyőzésre, mert már eleve elfogadják illetékességét.

Úgy tűnik, hogy a tekintéllyel bíró és aközött, aki fölött tekintéllyel bírnak, egyenlőtlen viszony áll fenn.

Arendt még arra is felhívja a figyelmet, hogy az általa elemzett politikai jelenségek egyikét sem lehet fellelni a gyakorlatban a maga vegytiszta formájában.

Annak az igénye, hogy a tekintélyt határozottan megkülönböztessük a hatalomtól, talán arra is visszavezethető, hogy a kettő kölcsönösen „eltakarja” egymást. Itt elsősorban nem arról van szó, hogy a két jelenség kölcsönösen kizárja egymást, noha esetenként ez is fennállhat, hanem inkább arról, hogy ott, ahol a tekintély fénye világít, nem érvényesül a hatalom, és fordítva, ahol a hatalom szól, ott elgyengül a tekintély hangja.

Térjünk most vissza ahhoz a fentebbi megállapításunkhoz, hogy a tekintély illetékességét már eleve elfogadják azok, akiktől engedelmességet követel. A

⁹ Hannah Arendt: Despre violență. In uő: *Crizele republicii*. Humanitas, 1999, 109-206.

tekintély-viszonyt Arendt több helyen is a szülő-gyermek, illetve a tanár-diák viszonnal ábrázolja. Ahhoz, hogy ezeknek a példáknek a segítségével alaposabban megvilágíthassuk a tekintély mibenlétét, hallgassuk meg, mit mond Arendt *Az oktatás válsága* című esszéjében,¹⁰ amelynek elsődleges célja, hogy reflektáljon az amerikai közoktatási rendszer szembetűnő krízisére.

Lényegében mind a tanár-diák viszony, mind pedig a szülő-gyermek viszony nyilvánvaló egyenlőtlenségen alapszik, ezért Arendt szerint nincs relevanciájuk a politika világában. A politika világa ugyanis az a közös és nyilvános szféra, ahol az egyenrangú partnerek a vitán keresztül meggyőzés eszközához folyamodnak annak érdekében, hogy saját véleményük helyességéről meggyőzzék egymást. Ebbe a közös világba az újak – legyenek azok gyermekek vagy bevándorlók – csak akkor nyerne bebecsátást, ha felnőttekké vagy érettekké váltak. A közös világ ismerőiként és beavatottjaiként a tanárnak, csakúgy, mint a szülőnek a tekintélye azon a felelősségen alapul, amelyet a polgárok közös világáért vállalnak. A felelősség abban a gondoskodásban áll, amelynek az a célja, hogy az újak fejlődése és felnőtté válása eme fennálló világgal összhangban valósuljon meg. Ez a maga során azt jelenti, hogy úgy biztosítja a világnak a megújulás lehetőségét, hogy egyszersmind az állandóságáért is jótáll.

„Az igazi tekintélyhez ugyanis – mondja Arendt – mindenhol, ahol csak létezett, a világ dolgaiért vállalt felelősséget társították. Ha eltávolítjuk a tekintélyt a politikából és a közéletből, akkor az azt jelentheti, hogy mostantól kezdve azonos felelősséget követelünk mindenkitől a világ menetét illetően.” Legalább ennyire figyelemreméltó és tanulságos az is, ahogyan gondolatmentét e helyen folytatja: „Am ez egyben a világ követeléseinek és a benne fennálló rend követelményeinek a tudatos vagy tudattalan elhárítását jelentheti, vagyis azt, hogy visszautasítunk minden, a világért vállalható felelősséget, a parancsolásért éppúgy, mint az engedelmisségért. A tekintély modern kori eltűnésében valószínűleg mindkét szándék szerepet játszik, s gyakran egyidejűleg és kibozghatatlanul együttműködik.”¹¹

A modern, demokratikus politikai berendezkedésekkel szemben támasztott liberális követelmény, hogy az intézményes tekintélyt világosan el kell különítenünk a személyes tekintélytől. Miközben az elsőt mint a demokratikus intézmények sajátját fontosnak tartják ápolni és fenntartani, a másodikat, legalábbis a felvilágosodás óta, nem tartják méltónak olyan, szabad és polgártársakkal egyenrangú emberekhez, akik saját emberi méltóságuk tudatára ébredtek. Amint fenntebb már mondtuk, a republikánus Arendt szerint sincs helye a tekintélynek a politika területén, hisz ez utóbbi a nyilvánosság előtt zajló deliberatív tanácskozás tereuma, ahol felnőtt emberek érvek és ellenérvek ütköztetésével próbálják meggyőzni egymást véleményeik helyességéről. Nem célom itt az arendti álláspont részletes elemzése, de az már a fentiekből is kiderül, hogy legalábbis az általában vett tekintély vonatkozásában ez az álláspont sem egyértelmű és problémamentes.

¹⁰ Hannah Arendt: *Az oktatás válsága*. In uő: *Múlt és jövő között*. Id. kiad. 181–203.

¹¹ I. m. 197.

A kérdés, ami itt engem elsősorban foglalkoztat, a következő: ha a tekintély a világért vállalt felelősségen nyugszik, akkor hogyan lehet közvetlen tekintélyük az intézményeknek? De ugyanezt a problémát faggató kérdés az is, hogy honnan származik a demokratikus intézmények autoritása avagy fensőbbsege.

Az első kérdés vonatkozásában felmerülő ellenérv, hogy egy intézmény mint olyan nem „vállal”, nem vállalhat felelősséget. Felelősséget csak személyek vállalhatnak, mégpedig olyan személyek, akik szabad döntőképességük birtokában vannak. Innen nézve a problémát, intézmények csak származtatott tekintéllyel bírhatnak.

A második kérdés vonatkozásában is nyilvánvalónak tűnik, hogy az intézmények autoritása nem származhat egyszerűen a többségi akaratból, hanem a honpolgároknak a politikai közösség egészéért egyenként és közösen vállalt felelősségéből.

Ahhoz, hogy ezekben a kérdésekben tisztábban láthassunk, azt javaslom, hogy idézzük meg Dahl professzor nézeteit, amelyeket *Forradalom után?* című inspiráló munkájában¹² fejtett ki. Arra már előzetesen fel kell hívnom a figyelmet, hogy Dahl mindvégig következetesen az autoritás kifejezést használja, és ha emlékezetem nem csal, nincs is olyan szöveghely az említett munkában, ahol a fordító indokoltan látná, hogy a kifejezés angol megfelelőjét a magyar *tekintéllyel* adja vissza. Az is egyértelmű, hogy Dahlt kizárólag a demokrácia problémái és ezen belül is a demokratikus autoritás problémája foglalkoztatja. Olyannyira evidenciaként kezeli az általa vizsgált jelenséget, hogy pontos meghatározását sem adja a „demokratikus autoritás” kifejezésnek, de valószínűleg nem tévedünk nagyot, ha azt olyan fensőbbségnek tekintjük, amelyet a kizárólag egymással egyenlőkből álló politikai közösség maga fölött elismer. Nem egy bizonyos intézményről van szó, hanem magáról az intézményes rendről, amely formát ad a honpolgárok önkormányzatának.

Dahl professzor arra tesz kísérletet, hogy a demokratikus autoritás kritériumainak olyan teoretikus megfogalmazásait adja, amelyek közvetlen politikai tapasztalatokon alapulnak. Ez a gyakorlatiasság és a gondolatmenetében fellelhető rokon problémák megléte bátorított arra, hogy a nyilvánvalóan különböző fogalomhasználat ellenére megidézzem nézeteit.

Dahl a demokratikus autoritás következő három kritériumát elemzi: a személyes választást, a kompetenciát és a gazdaságosságot. Aszerint, hogy melyik milyen súllyal esik latba, megkülönböztethetőek a demokratikus berendezkedések különböző formái, a közvetlen demokráciától a képviselői demokráciáig. A következőképpen fogalmaz: „Egy adott társulásban a legkívánatosabb autoritási rendszer az, amelyik mindhárom kritérium szerint optimális, az embernek mérlegelnie kell az előnyöket és a hátrányokat, a ráfordításokat és a hasznot, a veszteségeket és a nyereségeket.”¹³

A személyes választás kritériuma azt fogalmazza meg, hogy egy közösségi döntésnek akkor engedelmességedünk fenntartások nélkül, ha az egybeesik saját

¹² Robert A. Dahl: *Forradalom után?* Id. kiad.

¹³ I. m. 52.

személyes döntésünkkel. Ugyanakkor nagyon valószínű, hogy egy sor olyan közösségi döntésnek kell alávetnünk magunkat, amelyekkel mi magunk nem értünk egyet. Dahl álláspontja az, hogy egy autoritás demokratikusságának előfeltétele, hogy a politikai egyenlőség valamiféle alapelve épüljön, amiből az következik, hogy egy demokratikus társulásban óhatatlanul működtetni kell a többségi elvet. A többségi elv pedig csak a kölcsönös garanciák rendszerében egyeztethető össze a személyes szabadság elvével. Ez a maga során mindenkinek biztosítja az autonóm döntések körét.

A gazdaságosság kritériuma a döntéshozatal hatékonyságának a követelményét fogalmazza meg, és pedig úgy, hogy szavatol a döntéshozatal folyamatának ésszerűségéért. Egy adott döntést illető közvetlen érdekeltség lehetséges mértékei és a vélemények bizonyos egyöntetűsége figyelembevételével a demokratikus tanácskozást józan időkeretek közé szorítja. Ezt a képviselő intézményének a bevezetésével valósítja meg.

Szándékosan hagytam a végére a kompetencia kritériumát, mint olyant, amelyik jelen gondolatmenetünk szempontjából a legrelevánsabb. Dahl megfogalmazásában ez így hangzik: „Amikor úgy véljük, hogy kompetencia tekintetében bizonyos ügyekben jelentős különbségek vannak, akkor minél fontosabb számunkra a döntés, annál inkább kellene – és feltehetőleg meg is próbáljuk – a döntést a legkompetensebb autorításra bízni.”¹⁴ Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a kompetencia kritériuma tulajdonképpen a személyes választás kritériumán alapszik. Az ember szabadon dönt úgy, hogy másvalaki autoritása alá helyezi magát. De mi történik akkor, ha erre rákényszerülünk? Dahl válasza az, hogy valakit rá lehet kényszeríteni az engedelmességre, de arra nem, hogy másvalaki magasabb rendű kompetenciájában higgyen.¹⁵ Természetesen ezen a ponton felmerül a kérdés, hogy a kompetencia kritériuma összeegyeztethető-e a politikai egyenlőség elvével, vagyis a demokráciával. Dahl szerint a kompetencia kritériuma politikailag semleges, és a politikai egyenlőség elvével való összeegyeztethetősége annak függvénye, hogy miként vélekedünk egy átlagember (politikai) kompetenciájáról. Véleménye szerint „az átlagemberek mindenki másnál kompetensebbek annak eldöntésében, hogy mikor és mennyire akarnak befolyást gyakorolni a számukra fontos döntésekre”.¹⁶

Az eddigiekben kifejtetteket összegezve a tekintélyről a következőket mondhatjuk: minden olyan egyéni vagy közösségi döntés, amely egy hosszabb távú cselekvésnek vagy vállalkozásnak az alapjait rakja le úgy, hogy ezért a jövőbe mutató cselekvésért, illetve vállalkozásért felelősséget vállal, tekintélyt hoz létre és a maga számára kötelező érvényű fensőbbiséget állapít meg, tehát intézményesül. A tekintéllyel rendelkezők önnön tekintélyüket egy saját magukhoz viszonyítva transzcendens forrásból származtatják. Ezért megítélésük is csak ezen transzcendens forrás vonatkozásában lehetséges. Mindazok, akik kapcsolatba kerülnek az adott vállalkozással, óhatatlanul viszonyulnak az alapítás aktusában gyökerező tekintélyhez, vagy elfogadván, vagy elutasítván azt. Akik

¹⁴ I. m. 32.

¹⁵ Vö. i. m. 33.

¹⁶ I. m. 35.

az alapítás aktusában lefektetett célokért felelősséget vállalnak és az eredeti célokhoz való kötődés hagyományát ápolva gyarapítják a közös vállalkozást, azok gyarapítják mind az intézmény, mind pedig a saját tekintélyüket.¹⁷ Azok viszont, akik egyszerűen csak elfogadják vagy elutasítják ezt a tekintélyt, ezzel sem nem gyarapítják, sem nem rombolják azt, hanem mintegy belül, illetve kívül kerülnek a tekintély körén. Ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy szigorú értelemben csak szabad választás eredményeképpen lehet belépni egy tekintélyviszonyba, amelyik csak addig áll fenn, amíg azt az önmagát autoritás alá rendelő személy elfogadja.

Ebben az értelemben kijelenthető, hogy a politikai szabadságot nem fenyegeti különösebb veszély, illetve ha mégis, akkor nem erről az oldalról.

Nevezük puha tekintélyviszonynak azt, amikor valaki nem mérlegelés és megfontolás eredményeképpen, hanem a magasabb rendű kompetenciába vetett hit okán helyezi magát másvalaki autoritása alá. Ebben az esetben ugyan beszélhetünk arról, hogy a ráció autoritása sérül, de arról már nem, hogy az ember személyes szabadsága csorbát szenvedne.

Lényegesen nagyobb veszély fenyeget a tekintélyviszony erős változata felől. Mire is gondolok itt tulajdonképpen? Mindenekelőtt arra, hogy egy adott társuláson belül egy intézményesült közös vállalkozás már eleve, saját benső természetéből adódóan is kisajátítja azokat a célokat, amelyeket megfogalmaz. Egy olyan vállalkozás, amely gazdag hagyományokkal rendelkezik, és nagy tekintéllyel bír, vagy önmagában, vagy a hasonló célokat megfogalmazó és hozzá hasonlóan nagy tekintéllyel rendelkező intézményekkel együtt óhatatlanul monopolizálja az adott célokat. Ez a szellemi és anyagi források végessége miatt, illetve a gazdaságosság kritériumának az ésszerűségéből adódóan hatalmi viszonyként is tételre is tekintélyviszonyt, ami a maga során kihívóan, de egyszersmind korlátozóan is hat mind a személyes szabadságra, mind pedig a politikai szabadságra.

Ugyanakkor a működés dinamikájából adódóan biztosítékaink vannak arra vonatkozóan, hogy egy tekintély nem csontosodhat meg anélkül, hogy önnön forrását ne veszélyeztetné, és ezzel ne készítetne önnön felszámolására. Ahogy a tekintély alapja csak reális teljesítmény, úgy a tekintély éltető eleme kizárólag a felelősségteljes gyarapítás lehet. A felelősség mint a tekintély lényegi eleme ráirányítja a figyelmet arra, hogy a tekintély nem kizárólag szakmai (kompetenciabeli), hanem egyszersmind erkölcsi kérdés is. Dahl jelenti ki idézett munkájának egy pontján, a bírák kompetenciájáról szólva, hogy az „nemcsak szakmai tudást, hanem morális érzéket is megkövetel”.¹⁸

Arendt pedig idézett munkájában ott, ahol a tekintély mibenlétét próbálja megragadni, felhívja a figyelmet arra, hogy a tekintélyt megillető tisztelettel a megvetés áll szemben, míg a tekintélyt a legbiztosabban a nevetés ássa alá.

Itt tegyünk egy rövid kitérőt: véleményem szerint tanulságos lehet alaposabban elemezni az itt megfogalmazottakat. Először is, miben áll a tekintélyviszony egyenlőtlensége? A tekintélyt megillető feltétlen elismerés arra utal, hogy az(ok),

¹⁷ Világos az is, hogy a felelőtlen és/vagy rossz személyes döntések megingatják annak az intézménynek a tekintélyét is, amelynek képviselőjében az adott személy eljár.

¹⁸ I. m. 30. sk.

aki(k) fölött tekintéllyel bírnak, elismeri(k) a tekintéllyel bíró beavatottságát, hozzáértését, rátermettségét és kompetenciáját egy adott kérdéskörben. Ahogy azt már a fentiekben is igazolni próbáltam, ez az elismerés nem feltétlenül kell, hogy kritikátlan legyen, fakadhat abból a belátásból is, hogy egy adott kérdésben a tekintéllyel bíró egyértelműen nagyobb tudással és tapasztalattal rendelkezik. Ha valaki elsajátítja ezt a tudást, ha megfelelően nagy tapasztalatra tesz szert az adott területen ahhoz, hogy a másik illetékességét megkérdőjelezze, akkor ugyan nehéz megmondani, hogy az utóbb „beavatott” miként fog viszonyulni a korábban tekintéllyel bíróhoz, de nehezen hihető, hogy ez a viszonyulás a megvetés lesz. Sokkal valószínűbb, hogy ezt a viszonyt az érveket és ellenérveket ütköztető, egyenlő felek közötti vita fogja jellemezni. A megvetés erkölcsi kategória, azt a viszonyulást jelenti, amikor valaki egy bizonyos attitűdöt és viselkedést mélységesen helytelenítve elvet vagy elutasít. Egy tekintéllyel bíróval szemben az válthat ki megvetést, ha a jóhiszemű tisztelet rovására a tekintéllyel visszaélnék. Ahogy nevetésre sem önmagában a tudás és a tapasztalat ingerel, hanem az ezekhez való aránytalan viszonyulás. A megvetés és a nevetés tehát külsődleges a tekintély alapjánál álló tudáshoz és tapasztalathoz képest, ám közvetlenül érintik a tekintéllyel bíró felelősségének a kérdését.

Az eddig mondottakból arra következtethetünk, hogy a politikai tekintély esélyeit annak függvényében kell megítélnünk, hogy miként vélekedünk a politikai közösség tagjainak kompetenciáiról. Ha a polgárokat rátermetteknek és éretteknek tekintjük, olyanoknak, akik a legalkalmasabbak a magukat és a politikai közösséget érintő döntések meghozatalában, akkor a politikai egyenlőség alapelvét figyelembe véve arra a következtetésre kell jutnunk, hogy demokratikus közösségekben nincs helye az autoritásnak. Roppant fontosnak tartom, hogy ennek a kérdésnek az eldöntésében különbséget tegyünk a dahli gazdasági kritériumon, illetve a polgárok kompetenciáján alapuló érvelés között. Az előbbi egyáltalán nem ad magyarázatot arra, hogy miért választjuk a képviselőinket, és miért nem sorshúzással döntjük el, hogy kik döntsenek helyettünk a politikai testületekben. Valójában nagyon kevesen gondolják úgy, hogy a közösség bármelyik polgára ugyanolyan helyesen tud dönteni egy bizonyos kérdésben, mint bármelyik más polgártársa. Még tovább haladva, a mai nagyméretű demokratikus berendezkedésű államokban egy sor olyan szakmai kérdésben kell hogy döntsenek a hatalom birtokosai, amelyekben óhatatlanul szakértői véleményre szorulnak. Egy politikai döntés meghozatalában egyáltalán nem mellékes, hogy mi a tartalma és a formája annak a szakmai véleménynek, amely a döntés alapjául szolgál. De a demokratikus akaratképződés szempontjából sem mellékes, hogy a közvélemény milyen forrásokból tájékozódik, kik választják ki a nyilvánosságban megvitatandó témákat, és hogyan találják azokat. Ha mindezeket a megfontolásokat figyelembe vesszük, akkor be kell látnunk – és itt az egyszerűség kedvéért tekintsünk el a honpolgárok nyilvánvalóan eltérő képességeitől –, hogy egyáltalán nem ugyanaz a felkészültség, tájékozottság és tapasztalat áll rendelkezésünkre bizonyos közérdekű döntések meghozatalában.

A fenti érvek azt a sejtésünket támasztják alá, hogy kompetenciabeli különbségek igenis vannak, és ez indokoltá teszi, hogy ne csak elismerjük az autoritás

lehetőségét, hanem elgondolkodjunk annak szükségességén is. Ez utóbbi felhívás mögött az a megfontolás rejlik, hogy a közös világban való döntések és cselekedetek számos esetben intézményesülnek, és ennek megfelelően autoritást konstituálnak. Az így létrejött tekintélyek pedig céljaik nagyszerűségével és hagyományaik mélységével arányosan sokrétűen és széles körben hatnak és befolyást gyakorolnak a közösség tagjaira. Ésszerű tehát keresnünk annak a lehetőségét, hogy ennek a hatásnak a nemkívánt következményeit a lehetőségekhez mérten visszaszorítsuk, míg az áldásos hatásokat hagyjuk érvényesülni. A legnagyobb veszély természetesen ott és olyan mértékben fenyeget, ahol és amilyen mértékben a tekintély ki van téve a hatalom csábításának. A tekintéllyel való visszaélés felismerésének a lehetőségét a tekintélyhez köthető felelősség világos és közvetlen megítélhetősége biztosítja. Ez azt jelenti, hogy egy demokratikus politikai közösségben, tehát ott, ahol a politikai egyenlőség elve érvényesül, mindenkinek, aki egy adott tekintély alá rendeli magát, lehetősége kell legyen arra, hogy közvetlenül megítélhesse az adott tekintélyt a felelősség tekintetében. Ez azt vonja maga után, hogy újra kell gondolnunk a politikai közösség méretére vonatkozó (elő)ítéleteinket. Minden közösségi döntés csak olyan mértékben érvényes, amilyen széles körben elfogadott az adott döntésért felelősséget vállaló tekintély.

A jóléti nemzetállamok olyannyira felduzzasztották a közösség tagjairól való gondoskodás feladatainak a körét, hogy az ezzel járó bürokrácia szövevényében teljesen szétmállik mindenféle közéleti felelősség. Úgy vélem, hogy elengedhetetlenül fontos a politikai teret a lehető legtöbb ponton a polgártársainkról közvetlenül szerezhető tapasztalatok köréhez igazítani. A polgártársainkról a közéletben közvetlenül szerezhető tapasztalatok köre a legalkalmasabb arra, hogy a tekintély a maga természetes közegében nyilvánuljon meg, ahogy egyszersmind az ebben a körben megnyilvánuló felelősség a legkönnyebben megítélhető is. Ez a kijelentés akkor is érdemes a megfontolásra, ha sokan tisztában vagyunk a közvetlen demokrácia alkalmazásának/alkalmazhatóságának nyilvánvaló vagy kevésbé szembetűnő akadályaival és kockázataival.

Demeter M. Attila

Legitimitás és reprezentativitás

Úgy néz ki, Kelet-Európában maga a történelem kényszerít minket arra, hogy újra föltegyük és megválaszoljuk a politikai filozófia klasszikus kérdéseit. 1989 ugyan a „régirend” bukását jelentette mindenütt a térségben, ám a kommunista rezsim hanyatlása nem tette automatikusan népszerűvé a szabadpiaci kapitalizmust. Ami Romániát illeti, az ide kapcsolódó közvélemény-kutatások két fontos dolgot mutatnak meg. Részint azt látjuk, hogy az állami intézmények, a kormány és a parlament tartósan a népszerűségi lista legalján helyezkednek el – hitelüket az állampolgár szemében messze megelőzi az (átszervezés alatt álló) hadsereg és a (sokféle, sötét botrány által megtépázott) egyház. Másfelől viszont Románia lakosságának több mint negyven százaléka ma is változatlanul úgy gondolja, hogy „jobb volt a régi rendszer idején”. Mindez arra enged következtetni, hogy a születőfélben lévő román parlamenti demokrácia kormányzati intézményei csekély legitimitásnak örvendenek.

Ennek egyik, s talán legfontosabb oka, hogy ez a demokrácia az elmúlt tizenöt év folyamán elmulasztotta megoldani az ún. „szociális kérdést”, s a nehéziparba hajszolt parasztok, a munkanélküliek és a nyugdíjasok számára képtelen volt olyan szociális programot létrehívni, amely a régi rendszer idején megszokott szociális vagy anyagi biztonságot ígérte volna. Ezek az emberek emiatt vesztesei lettek az átmeneti időszaknak, fásult és kiábrándult emberek, akik a frissen kivívott szabadságot gondolkodás nélkül biztonságra cserélnék, és nem valószínű, hogy azért, mert számukra a szabadság mindenestől értéktelen, hanem mert az életvitel bizonyos szintje alatt bárki számára teljességgel érdektelen. Mivel életükben megszokták az állami gyámkodást, ma készek minden olyan politikai pártot és programot támogatni, amely a régirendet visszahozni: a román demokrácia anomáliáiból fakadóan azonban ezek többnyire a volt állambiztonsági szervek gazdaságilag kevésbé sikeres tagjaiból verbuválódott szélsőjobboldali nosztalgiaipártok. – Mindenesetre elmondhatjuk, hogy egy olyan országban, ahol az emberek a tévénezők millióinak szemé láttára önmagukat gyűjtik fel, csupán azért, mert magasabb javadalmazási kategóriából alacsonyabb javadalmazási kategóriába kerültek, követelve, hogy az állam – az elvégzett munka mennyiségétől és minőségétől függetlenül – decens életmódot biztosítson a számukra, ott az embereknek láthatóan fogalmuk sincs sem az igazságosságról, sem az egyenlőségről. Egyértelműen többre becsülik a biztonságot az önállóságnál, az etatizmust az egyéni szuverenitásnál, a szervilizmust a lojalitásnál. Olyanok vagyunk, mint amilyeneknek egykor Hume írta le a briteket (avagy 1848 márciusának tájékán gróf Széchenyi a magyarokat): akik szabadságukkal élni nem tudnak, de a szolgáskodást sem képesek elviselni (*jugi impatiens, libertatis incapax* – mondotta Széchenyi).

A másik ok, amiért a liberális demokrácia, „az egyetlen lehetséges és a legkevésbé kívánatos államrend” olyannyira népszerűtlen Európa keleti felén,

vélhetőleg a párt-demokráciával szembeni tartós és konok, ma már évszázadosnak mondható gyanakvásban rejlik, abban a makacs népi hitben, miszerint a belpolitika tulajdonképpen nem egyéb, mint „csalásból és hazugságból, hitvány érdekekből és még hitványabb ideológiákból szótt szövet”.¹ El kell ismernünk viszont, hogy ebben a gyanúban nálunk több igazság van, mint általában lenni szokott: tény, hogy a román pártrendszer ideológiai anomáliái, a magánérdek és a közsféra autochton elegye még a szűken vett kelet-európai térségben is specifikusnak számítanak.

Teljesen érthető tehát, ha a szerkesztő ezek után arra kér bennünket, hogy itt és most a legitimitás kérdéseiről gondolkozzunk.

Mindazonáltal jelen tanulmányban egyáltalán nem kívánok foglalkozni a kortárs román politikai valóság összetett, a múltban és a jelenben egyaránt gyökerező, a kormányzati intézmények legitimitását is érintő problémáival – annál is inkább, mert megtettem ezt másutt (lásd: Honnan hová román demokrácia? *Székelvények*, Csíkszereda, 2006/3). A legitimitás problémáját itt inkább történelmi vagy eszmetörténelmi összefüggésben vizsgálom, abban a formájában, ahogyan az az amerikai kontinensen a 18–19. században, az amerikai forradalmat megelőző és azt követő időkben felmerült. Ez a megközelítésmód reményeim szerint a republikánus vagy köztársasági kormányzat legitimitásának egész korabeli eszmei köréről szolgálna ma is érvényes általános, elvi tanulságokkal – mely tanulságokat egyébként egyes kortárs amerikai gondolkodók le is vontak.

Mindenekelőtt azonban szükségesnek tartanék egy rövid, analitikus fogalmi bevezetőt.

*

A legitimitás kérdése, mint az közismert, az állam *hatalmának* kérdése. Az állam, definíció szerint, olyan – a terület, lakosság, hatalom attribútumaival jellemezhető – politikai társulás, amely rendelkezik az erőszak monopóliumával. Az állam megkülönböztető hatalma, a *szuverenitás* személytelen, intézményi hatalom, amelyet gondosan meg kell különböztetni mind a személyek hatalmától, akik azt *de facto* gyakorolják, mind pedig a polgárok összességének hatalmától.²

Amennyiben tehát a legitimitás kérdése a hatalom kérdése, akkor ez tulajdonképpen az a kérdés, hogy miért is vetjük alá magunkat, avagy miért *engedelmeskedünk* ennek a személytelen, intézményi hatalomnak. Analitikusan tekintve viszont ez valójában nem *egy*, hanem *két* kérdés. Tényszerűen nézve a dolgot ugyanis azt mondhatjuk, hogy az erő önmagában is legitim, vagyis az állam az erőszak monopóliuma révén képes az iránta való polgári engedelmisséget *kikényszeríteni*. Ebben az esetben a kérdés pusztán annak kérdése, hogy miként jellemezhető az állam hatalma szociológiai, gazdasági vagy politikai szempontból. Ideálisan vagy filozófiailag tekintve viszont a kérdés arra vonatkozik, hogy miért van egyáltalán szükség államra, s hogy milyeneknek kell lenniük az állami

¹ Hannah Arendt: Mi a politika? In uő: *A sivatag és az oázisok*. Gond – Palatinus, Budapest, 2002, 29. sk.

² Lásd Quentin Skinner: The State. In Robert E. Goodin – Philip Pettit (eds.): *Contemporary Political Philosophy*. Blackwell, Oxford, 1998.

intézményeknek ahhoz, hogy az általuk megtestesített hatalmat, vagyis a társulás feltételeit legitimnek ismerjük el. Ez utóbbi kérdés a legitimitás, azaz a *beleegyezés* feltételeit firtatja, amelyek egyszersmind az állam és az államiság általában vett céljai is – miért kell létezniük államoknak, s ezeknek milyeneknek kell lenniük (jóléti állam, éjjeliőr-állam, nemzetállam stb.)?

Diktatúra és demokrácia, zsarnokság és a szabadság között csak akkor tudunk különbséget tenni, ha ezt a második kérdést válasza érdemesnek tartjuk. (Ha Románia lakosságának negyven százaléka ma bizonyíthatóan nem szereti a liberális demokráciát, akkor ez azt jelenti, hogy Romániának jelenleg mintegy tízmillió lakója nap mint nap zsarnokságként éli meg a „szabadság” rendszerét.)

Ezen túlmenően helyt kell adnunk annak a nézetnek is, mely szerint az állam hatalmára, annak legitimitására vonatkozó kérdés nem azonos a kormányforma legitimitására vagy reprezentativitására vonatkozó kérdéssel. Ez utóbbi, mondják, a hatalom szerkezetére vonatkozik, vagyis arra, hogy milyennek kell lennie a kormányszatnak ahhoz, hogy az államiság a maga rendeltetését betöltsön, s a polgárok szemében legitimnek számítson. Kormányforma és államforma között ugyan nehéz világos fogalmi különbséget tenni, tény azonban, hogy az újkori politikai gondolkodás Bodin-től Kantig ismerni vélte ezt a különbséget.

Ha tehát innen nézzük a dolgot, akkor azt találjuk, hogy a demokratikus állam legitimitására vonatkozó filozófiai kérdést csupán az államiság (azaz az elvont, személytelen szuverenitás), a kormányszat (vagyis a hatalom szerkezete) és a szabadság hármasság fogalmi összefüggésrendszerében válaszolhatjuk meg.

*

A demokratikus kormányszat legitimitásának kérdése történelmi szempontból a 18. század második felében tett szert döntő politikai jelentőségre, s ezt a jelentőségét a 19. század folyamán, a monarchiáról a köztársasági kormányformára való átmenet idején az európai kontinensen mindvégig megőrizte. A 18. századi Európában a kérdés legnagyobb hatású forradalmi teoretikusa, mint köztudott, Rousseau volt, az amerikai gyarmatokon viszont az angol származású Thomas Paine. *Common Sense* című röpiratában Paine elismeri a társadalom önszerveződő képességét, következőképpen vitatja mindenfajta kormányszat legitimitását: „A társadalmat – mondja – az igényeink hozzák létre, a kormányszatot viszont a hibáink. Az előbbi *pozitív* módon segíti elő boldogságunkat, azáltal, hogy egyesíti érzelmeinket, az utóbbi viszont *negatív* módon, azáltal, hogy kordában tartja a hibáinkat. Az egyik az együttműködést szorgalmazza, a másik megoszt. Az első óv, a második büntet. A társadalom mindig áldás, a kormányszat viszont legjobb állapotában is csupán egy szükséges rossz – a legrosszabb formájában pedig elviselhetetlen rossz.”³ – A kormányszat szükséges rossz, mondja tehát Paine, a társadalom azonban minden helyzetben áldás.

Sem Paine, sem az alkotmányozók nem voltak azonban annyira optimisták az emberi természettel kapcsolatban, hogy a kormányszat szükségtelenségének jámbor anarchista gondolatára jutottak volna. Épp ellenkezőleg. Azt gon-

³ Thomas Paine: *Common Sense, Addressed to the Inhabitants of America* (1776). Phoenix, Baltimore.

dolták, hogy még a demokratikus társadalmi rend sem nélkülözheti az uralmi tényezőt, s ez a meggyőződésük közvetlen összefüggésben állt az emberi természetről vallott nézeteikkel. James Madison, az Egyesült Államok majdani negyedik elnöke például 1788. február 6-án a következőket írta: „De mi vetne rosszabb fényt az emberi természetre, mint a kormányzat pusztá léte? Ha az emberek angyalok volnának, nem kellene kormányozni őket. S ha az embereket angyalok kormányoznák, a kormányzatot sem belülről, sem kívülről nem kellene ellenőrizni. Az olyan kormányzati rendszer kialakításában, amelyben emberek igazgatnak embereket, a nagy nehézség a következő: először képessé kell tenni a kormányzatot arra, hogy irányítsa és ellenőrizze a kormányzottakat; másodsor rá kell kényszeríteni, hogy ellenőrizze saját magát. A néptől való függés kétségkívül a kormányzat első számú ellenőre, de a tapasztalat arra tanította az emberiséget, hogy szükség van kiegészítő óvintézkedésekre is.”⁴ Madison tehát – Rousseau-val ellentétben – a politikát nem az egyenlők egymással való hatalommentes kapcsolatának, hanem kormányzók és kormányzottak hatalmi természetű viszonyának tekintette, anélkül azonban, hogy kizárta volna ennek a viszonynak a demokratikus jellegét. Javaslatait tehát a hatalom ellenőrizhetőségére, vagyis megosztására építette.

*

A demokratikus kontrollra nyilván elsősorban azért van szükség, mert a hatalom korrumpál, s az emberi természet korrumpálható – legalábbis valami ilyesmit szoktunk gondolni erről Lord Acton nyomán, szabadon. A fő demokratikus gyanú tulajdonképpen napjainkban is az, hogy a politikai hatalom önös gazdasági érdekek kiszolgálója vagy előmozdítója. Figyelmesebben megvizsgálva viszont azt látjuk, hogy a demokráciában a korrupció veszélye alulról, és nem felülről jön. Hannah Arendt írja, hogy „a korrupció és az elfajulás jóval veszélyesebbek egy egalitárius köztársaságban, mint bármilyen más kormányformában, s előfordulásuknak is itt nagyobb a valószínűsége”. „Egyszerűsítve a dolgot, ezek akkor alakulnak ki, ha a magánérdek behatol a politikai szférába, vagyis alulról és nem felülről jönnek. A politikai szféra korrumpálódása azért nem hagyja egy köztársaságban érintetlenül a népet, mert a köztársaság elvileg kizárja az uralkodók és alattvalók régi dichotómiáját.”⁵ Az üzleti szféra folyamatosan növekvő expanziójának és a gazdasági növekedésnek a körülményei között a korrupció veszélye nagyobb valószínűséggel adódik a magánérdekből, mint a közhatalomból. S az a tény, hogy a magánérdek egyáltalán megjelenhet a politikában, már azt bizonyítja, hogy a demokratikus kontroll nem, vagy nem eléggé hatékony.

A demokratikus kontrollra viszont másfelől azért is szükség van, mert korunk demokratikus rendszerei, eltérően a görög antikvitás hasonló rendszereitől, nem participatívok, s a képviseleti elv érvényesítése a közembertől távoli térbe helyezi a politikát. „Egy demokratikus államban – írta pár évtizede Michael Walzer –

⁴ Alexander Hamilton – James Madison – John Jay: *A föderalista*. Európa, Budapest, 1998, 381.

⁵ Hannah Arendt: *A forradalom*. Európa, Budapest, 1991, 331.

minden polgárnak politikai döntéseket kell hoznia. Nemcsak olyan döntést, hogy szavazzon-e vagy sem, hogy a demokratákat vagy a republikánusokat támogassa-e, hogy elmenjen-e egy gyűlésre vagy aláírjon-e egy petíciót. [...] A demokratikus kormány jellemző vonása, hogy a vezetők tapasztalatai nem idegenek az átlagpolgároktól. A polgár szerény képzelőerővel is behelyezheti magát választott képviselőjének szerepkörébe. Mivel ezt megteheti, és általában meg is teszi, abba bocsátkozik, amit én úgy neveznék, hogy [...] előre- és visszatekintő döntéshozás. [...] A behelyettesítő döntéshozást a tényleges döntéshozás követi.”⁶ Nos, én viszont úgy gondolom, hogy ez a tapasztalat jóval általánosabb lehetett az antikvitás demokráciáiban, mint a mai tömegdemokráciákban. A képviselő elvének működtetése beigazolni látszik Rousseau alapvető félelmét egy új, demokratikus politikai elit kialakulásától. Valamit ebből már az amerikai forradalmárok és alapító atyák is megsejthettek, legalábbis erre utal – az elviekén túl – két fontos életrajzi adalék: mind Madison, mind pedig Paine átvedlettek föderalistából republikánussá (ez a mai demokrata párt elődje).

*

Reprezentativitás vagy participativitás klasszikus teoretikus kérdése tulajdonképpen a politikai lényegéhez vezet el bennünket, pontosabban ahhoz a kérdéshez, hogy micsoda is, lényegét tekintve, a politika? Ha igaza van Arendtnek abban, hogy a politikára vonatkozó nézeteink ma sem függetleníthetők teljes mértékben a görögség politikai tapasztalataitól, főként, mert „az emberek soha, sem azelőtt, sem azután nem tartották olyan becsben a politikai tevékenységet és nem ruházták fel olyan méltósággal azt a szférát, mint ők”,⁷ akkor nem tekinthetünk el attól a tényről sem, hogy a klasszikus antikvitás a politika lényegét az egyenlők egymással folytatott szabad, vagyis kényszermentes beszélgetéseként fogta föl. A politika ebben a demokratikus összefüggésben tehát az egymással való beszélgetés művésze, és az is kétségtelen, hogy ezt a kritériumot a mai párt-demokráciák megint csak nem elégítik ki. Ahogyan a 19. században a választójogi reformok nyomán, az általános választójog instituálásával párhuzamosan megkezdődik a pártosodás folyamata, s a választók előregyártott ideológiák mögé zárkoznak fel, majd a 20. század végére az ideológiai különbségek lanyhulásával és a tömegkommunikációs eszközök feltörésével a politika egyre erőteljesebben stílus, marketing, médiakampány kérdésévé, vagyis „áru” jelleghűvé válik, úgy csökken az esélye annak, hogy a politika valóban vélemények egymással való szabad megmértetése legyen. Történelmi szempontból itt elvileg különbséget lehet tenni ugyan a kontinentális többpárti és az angolszász típusú kétpárti politika között, egyvalamiben azonban ezek nem különböznek egymástól: a polgárokat egyáltalán nem teszik képessé arra, hogy a közügyek résztvevőivé váljanak. „A polgár legfennebb annyit remélhet: »képviselek«, ám

⁶ Michael Walzer: *Political Decision-Making and Political Education*. In M. Richter (ed.): *Political Theory and Political Education*. Princeton University, Princeton, 1980, 159.

⁷ Hannah Arendt: *Mi a szabadság?* In uő: *Múlt és jövő között*. Osiris – Readers International, Budapest, 1995, 163.

nyilvánvaló, hogy csupán a választók érdekét vagy jólétét lehet delegálni vagy képviselni, cselekedeteik és véleményeik nem képviselhetők. Ebben a rendszerben nem lehet megállapítani, mi az emberek véleménye, azon egyszerű oknál fogva, hogy nem létezik. A vélemények nyílt eszmecsere és vita során alakulnak ki, s ahol nincs alkalom vélemények kialakítására, ott létezhetnek hangulatok – tömeghangulatok és egyéni hangulatok, melyek nem kevésbé ingatagok és megbízhatatlanok, mint az előbbiek –, de nem létezik vélemény. Ezért a legtöbb, amire a képviselő vállalkozhat, hogy azt teszi, amit a választói tennének, ha lehetőségük lenne a cselekvésre. Ez nem vonatkozik az érdekekkel és a jóléttel kapcsolatos kérdésekre, ezeket ugyanis objektíven meg lehet állapítani, s esetükben a cselekvés szükségessége az érdekcsoportok közötti konfliktusokból adódik. A választók a nyomásgyakorló csoportokon, lobbykon és más eszközökön keresztül valóban képesek képviselőik cselekedeteit érdekeik szerint befolyásolni, vagyis rá tudják kényszeríteni képviselőiket arra, hogy más választók érdekeinek és vágyainak rovására megvalósítsák kívánságaikat. Ezekben az esetekben a választó saját magánéletének és jólétének figyelembevételével cselekszik, s a hatalomnak az a maradványa, amely még a kezében van, inkább arra a nemtörődöm erőszakra hasonlít, amellyel a zsaroló kényszeríti engedelmessegre az áldozatát, mint a közös cselekvésből és a közös mérlegelésből származó hatalomra. Bárhogyan legyen is, sem általában a nép, sem konkrétan a politológusok nem hagynak sok kétséget afelől, hogy a pártokat – jelölési monopóliumuk miatt – nem lehet népi szerveknek tekinteni, épp ellenkezőleg, a nép hatalmát korlátozó és ellenőrző roppant hatékony eszközök. Igaz az, hogy a képviseleti kormány valójában oligarchikus kormány lett, bár nem abban a klasszikus értelemben, hogy a kisebbség uralma volna a kisebbség érdekében. Az, amit ma demokráciának nevezünk, olyan kormányforma, amelyben a kisebbség uralkodik, állítólag legalábbis, a többség érdekében.”⁸

*

Az oligarchiába forduló képviseleti demokrácia demokratikus alternatívája a mai – a szó klasszikus vagy eredeti értelmében – republikánusnak nevezhető amerikai gondolkodók szerint ezért a hatalom visszaosztása, a helyi önkormányzatiság megerősítése, a patriotizmus feléléstése. Már Tocqueville felhívta ottjártakor a figyelmet a civil társulások szerepére az amerikai köztársaságban (ezeket Bobbio tévesen azonosítja a pártokkal, bár tagadhatatlan, hogy a pártok eredetileg valóban a civil társadalom hatékony nyomásgyakorló eszközei voltak⁹), ugyanakkor figyelmeztetett a központosított, mindenre kiterjedő állami közigazgatásból a honszeretetre leselkedő veszélyekre is. Az amerikai patriotizmus legnagyobb ellensége, gondolta, a közigazgatási centralizáció lehet, amely „megfosztja erejétől azt a népet, amely azt elfogadja, mert szüntelenül gyengíti a közösségi szellemet”.¹⁰ Több mint száz évvel később Arendt is hangot ad attól való félelmének, hogy a politikának az adminisztrációra és közigazgatásra, emberek kormányzá-

⁸ Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 352. sk.

⁹ Lásd Norberto Bobbio: *Democracy and Dictatorship*. Polity, Cambridge, 1997.

¹⁰ Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*. Gondolat, Budapest, 1983, 87.

sából „a dolgok igazgatására” való redukciója a despotizmus új, demokratikus formáját eredményezheti. Teljesen nyilvánvaló egyébként, hogy a hatalom adminisztratív válsága egyben a növekedését is jelenti, vagyis a helyi társulások szerepének és az egyéni kezdeményezés jelentőségének a csökkenését. Walzer szerint „az amerikai köztársaság ma nagyon különbözik attól, amit például Montesquieu és Rousseau leírtak”. „Hiányzik belőle a politikai összetartozás intenzív érzése, a közügyek iránti elkötelezettség, amit ezek a gondolkodók pedig [a köztársaság fenntartásához] elengedhetetlennek tartottak.”¹¹

Az államhatalom növekedése elsorvasztja a patriotizmust és a közösségi szolidaritást, eredményét tekintve pedig a politika „nacionalizálódásához” vezet. Az állam kiterjedt attribútumainál fogva immár köteles megerősíteni mindazt, amit az ilyen vagy olyan társadalmi, etnikai, faji közösségek vagy egyéb csoportosulások saját hagyományaik nevében követelnek. „Védi jogait nem csak a külső leigázás vagy a belső, családi erőszak, hanem az üldöztetés, zaklatás, rágalmozás és diszkrimináció ellen is. Megünnepli a közösség amerikai múltjának ünnepeit, nemzeti ünnepnapokat állapít meg, műemlékeket és szobrokat emel, múzeumokat alapít és kiegészítő oktatási tananyagokat rendel meg. Annak érdekében, hogy fönntartsa közösségi identitásukat, adókat vet ki, s jó házigazdaként jóléti szolgáltatásokat nyújt. A modern állam nemzeti ügyé teszi a közösségi tevékenységet, s minél energikusabban teszi ezt, annál több adót vet ki, annál több szolgáltatást nyújt, s annál elképzelhetlenebbé válik az egyes csoportok számára, hogy autonóm módon cselekedjenek. Az állam jóléti szolgáltatásai aláássák az egyéni filantrópiát, egyre nehezebbé teszik a magán- és egyházi iskolák fenntartását, és erodálják a kulturális intézmények erejét.”¹² Mindez, mondja Walzer, láthatóan az amerikai polgár politikai éthoszának hanyatlását eredményezi.

Ugyanennek a polgári éthosznak a látható sorvadása az, ami évekké később Michael Sandelt is a közigazgatási téren egyre inkább központosító amerikai szövetségi köztársasági politika bírálataira indítja, a Roosevelt-féle New Deal politikai következményeinek elutasítására, s arra, hogy meghirdesse a helyi kisközösségek önkormányzatának eszméjéhez való visszatérést és a központosított állami gazdaság- és szociálpolitika temperálásának szükségességét, az állami szolgáltatások részleges föladásával. „A procedurális köztársaság története – írja – bizonyos értelemben visszanyúlik az amerikai köztársaság megalapításának idejébe, központi jelentőségű drámája azonban a századforduló [vagyis az 1900-as évek] táján kezdett kibontakozni. Amikor a decentralizált gazdaságot nemzeti piacok és nagyvállalatok váltották fel, a korai amerikai állam decentralizált politikai formái is elavultnak tűntek. Hogy a demokrácia fennmaradjon, a gazdasági hatalom koncentrációjával a politikai hatalom koncentrációját kellett szembeállítani.”¹³ A progresszívek azonban – legalábbis némelyikük – úgy vél-

¹¹ Michael Walzer: Pluralism: A Political Perspective. In Will Kymlicka (ed.): *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press, Oxford, 1995, 147.

¹² I. m. 148. sk.

¹³ Lásd az „első” (Theodor) Roosevelt elnök igyekezetét a trösztök megrendszabályozására. Ugyancsak ő alapította később a progresszív pártot.

ték, hogy a demokrácia sikere nem pusztán a kormányzat centralizációját követeli meg, hanem a politika nacionalizálását is. A politikai közösség elsődleges formáját nemzeti szinten kell újraalkotni. Herbert Croly szemében - 1909-ben - »az amerikai politikai, gazdasági és társadalmi élet nacionalizálása lényeges formaadó és megvilágító erejű átalakulás«. Csak akkor lesz belőlünk igazi demokrácia, ha »közelebb kerülünk a nemzeti léthez [...] a gondolkodás, az intézmények és a szellemiség szintjén«. A nacionalizálás e tervét azután a New Deal hajtotta végre, de a nemzet fogalmának felkarolása döntő szakítást jelentett az amerikai demokratikus hagyománnyal. Az amerikai politikai vitákban a demokrácia pártja Jeffersontól a populistáig¹⁴ lényegében a vidék, a decentralizált hatalom, a kisváros és a kisvárosi Amerika pártja volt. Velük szemben állt fel a nemzet pártja - először a föderalisták, azután a whigek, végül Lincoln republikánusai -, az a párt, amely az unió megszilárdításáért emelt szót. A New Deal történeti vívmánya tehát az volt, hogy egyetlen pártban és politikai programban egyesítette - Samuel Beer kifejezésével - »a liberalizmust és a nemzeti gondolatot«. A mi szempontunkból az a lényeges ebben, hogy a huszadik században a liberalizmus békét kötött a központosított hatalommal. Azt azonban kezdettől fogva látták, hogy a béke feltételei között szerepel a nemzeti közösség erős érzése, amely erkölcsileg és politikailag alátámasztja a modern ipari rend kiterjedt kapcsolatait. Ha nem lehetséges többé a demokratikus közösségek kicsi, erényes köztársasága, akkor a demokrácia csak a nemzeti köztársaságba vetheti reményét. [...] Ez a vállalkozás megbukott.»¹⁵

Sandel tehát láthatóan úgy gondolja, hogy a politika nacionalizálásának projektumát a gazdasági hatalom koncentrációja nem igazolja (jóllehet megköveteli vagy megkövetelheti a politikai centralizációt), különben is a program - nagyban újraalkotni az erényes politikai közösséget - megbukott. Az amerikai köztársaság nem lett olyan köztársaság, amely a közösségi érzést és a honpolgári lojalitást táplálni tudná, a közjó politikáját felváltotta a jog politikája, a demokráciát pedig a procedurális köztársaság. Míg a korai amerikai köztársaságban a szabadság a demokratikus intézmények funkcióját és a leosztott hatalomban való részvételt jelentette, ma a szabadság a magánélet elvileg politikamentes terébe való visszahúzódást jelenti. Valójában azonban a 20. századi jóléti politika a polgároknak olyan erkölcsi jogokkal történő felruházásához vezetett, mely jogoknak a tisztelben tartása az állami kényszer állandó alkalmazását s a magánélet egyre erőteljesebb törvényi szabályozását követeli meg a szabadság nevében.

Sandel kritikája, amint arra kifejezetten utal is, tulajdonképpen az amerikai köztársaság harmadik elnökének, a republikánus Thomas Jeffersonnak a meg-

¹⁴ A Populista Párt (The Populist Party vagy The People's Party) az 1800-as évek legvégén alakult, 1892 és 1896 között volt a legnagyobb a támogatottsága. A farmerek, kisiparosok érdekeit védelmezte, a nemzeti bankok eltörlését, adócsökkentést, a szenátorok közvetlen megválasztását, nyolcórás munkanapot követelt. A populisták egy része 1896 után beolvadt a Demokrata Pártba, más részüket felszívta a későbbi Progresszív Párt. Követelései közül azonban sok minden megvalósult, ezek egy része (például a farmerek állami támogatása) éppen a New Deal idején.

¹⁵ Michael J. Sandel: The Procedural Republic and the Unencumbered Self. In Robert E. Goodin - Philip Pettit (eds.): *Contemporary Political Philosophy*. Id. kiad. 253.

győződésére megy vissza, aki talán a legkövetkezetesebben képviselte a föderalistákkal szemben a vidék és a decentralizáció ügyét. Egyik, élete alkonyán, 1824-ben írt levelében arra figyelmeztet, hogy a frissen megalapított amerikai köztársaságra legalább akkora veszélyt jelenthet a centralizáció, mint egykoron az antik Rómára Karthágó: „Ahogy Cato minden szónoklatát a *Carthago delenda est* szavakkal fejezte be, úgy zárok le én is minden véleményt azzal a paranccsal: »oszd kerületekre a megyéket.«”¹⁶

*

A hatalom leosztása azonban nem egyszerűen a kormányzati formát, hanem az államiság szerkezetét is érinti. Ezek a javaslatok nem csupán a demokratikus kormányzat reprezentativitását, hanem az államiság legitimitását kérdőjelezzik meg abban a formában, ahogyan ma létezik: a központosított, bürokratizált nemzetállam legitimitását; de nem kérdőjelezzik meg a kormányzat és a demokratikus uralom jogszerűségét. Röviden: az államot ezek a gondolkodók szívesebben képzelnék el önkormányzati közösségek föderatív szervezeteként, mint nemzetállamként. Amit követelnek tehát, az nem más, mint az uralom humanizálása, „emberközelivé” tétele. Arra figyelmeztetnek, hogy klasszikus republikánus összefüggésben a hatalom „a közös cselekvésből és a közös mérlegelésből származó hatalom”, értelmetlen tehát különbséget tenni a polgárok összességének és az államnak a hatalma között, noha mindig gondosan kell ügyelnünk arra, hogy a kormányzat hatalma ne mosódjon össze a kormányzókéval.

Teoretikus szinten viszont ezek a javaslatok ennél jóval több következtetést engednek meg. Amellett ugyanis, hogy arra a klasszikus feltevésre utalnak vissza, miszerint a szabadság és a demokrácia kérdése döntően *numerikus* kérdés, vagyis a polgárok létszámának kérdése, egyszersmind arra is felhívják a figyelmet, hogy szabadnak lenni a *hely* vagy méret kérdése is egyben. „A szabadság – mondja Arendt –, ha létezett valaha megfogható valóságként, térben mindig korlátozott volt.”¹⁷ A szabadságról ugyanis valóban csak egyenlők között lehet szó, de az egyenlőség sem egyetemes elv, hanem ismét csak korlátozások között, sőt csupán térbeli korlátozásokkal érvényes.

*

Az is nyilvánvaló azonban, hogy az áruk, a szolgáltatások, a munka és a tőke, az eszmék, információk, kulturális szimbólumok és bűncselekmények határon átnyúló mozgásának példátlan felerősödése, globális kiterjedése és gyorsulása, amit az elmúlt pár évtizedben tapasztalhattunk, a helyi önkormányzatiság eszméjéhez való visszatérést reménytelennek és atavisztikusnak tünteti fel. Ám voltaképpen ez sem új keletű meglátás. Világos volt ez már John Dewey számára, aki – éppen ezért – már 1939-ben Jefferson vonatkozó nézeteinek újraértelmezésére tett javaslatot. Azzal a – kétségkívül számunkra sem ismeretlen – meglátással kezdi okfejtését, hogy „az egyének manapság úgy érzik, olyan roppant erők tartják hatalmukban őket, amelyek működésének és következményeinek befolyásolására nincs módjuk”. „Ez a helyzet különösen nyilvánvalóvá

¹⁶ Idézi Hannah Arendt: *A forradalom*. Id. kiad. 327.

¹⁷ I. m. 360.

teszi a személyes jellegű társulások szükségességét, amelyeknek a kölcsönhatásai ellensúlyozhatnák, ha nem is küzdhetnék le a mostanában ránk zúduló erők félelmetes személytelenségét. Különbség van a társulás értelmében vett társadalom és a közösség között. [...] A közösség létezésének előfeltételei a természetes társulások, a közösségnek azonban van egy pótlólagos funkciója: a kommunikáció; ennek közvetítésével az egyének megoszthatják egymással érzelmeiket, gondolataikat, és közös vállalkozásokba kezdhetnek. A gazdasági erők mérhetetlenül kitágították a társulások működésének körét. Ez viszont jórészt a közösségi csoportérdekek és -tevékenységek közvetlenségének, bensőséges jellegének rovására ment végbe. [...] A demagóg – különösen a totalitárius demagóg – főleg abból meríti hatalmát, hogy képes a közvetlen egység és a közösségi szolidaritás hamis érzetét kelteni, még ha csak a közös türelmetlenség és gyűlölet felkorbácsolásával is.¹⁸ Hadd idézzek néhány évvel ezelőtt leírt sorokat: »Mindaz a rossz, amit kritikátlanul és válogatás nélkül az industrializmus és a demokrácia számlájára szoktunk írni, alaposabb megfontolás nyomán a helyi közösségek szétzilálódásának és elbizonytalanodásának tulajdonítható. Élő és mély kapcsolatok csak az érintkezés meghittségében tenyésznek, ez a bensőséges viszony pedig szükségképpen szűk körre korlátozódik. [...] Visszaállíthatók-e a kisebb közösségi szervezetek, és elérhető-e, hogy tagjaikat áthassa a helyi közösségi élet iránti fogékonyság? [...] A demokráciának otthon kell kezdődnie, otthona pedig a jószomszéd közösség.« Mivel a távolságok eltűnése és az életkor meghosszabbodása határtalanul kiterjesztette a társulás működési körét, nyilvánvaló, hogy a társadalom politikai és nem politikai cselekvő erői nem köthetők helységekhez. A közvetlen kapcsolatokat kizáró extenzív tevékenységfajták, valamint a közösségi érintkezést feltételező intenzív tevékenységek összehangolása azonban a demokrácia egyik legégetőbb kérdése. Ez nem szorítkozhat a gyakorlati önkormányzati munkában eltöltött tanulódőre – mint Jefferson gondolta –, bármilyen fontos is. Ez azt jelenti, hogy szilárd, lojális érzelmi kötelekeket kialakítva fejleszteni kell a kommunikáció és az együttműködés helyi szervezeteit; ezeknek a szervezeteknek pedig amellet küzdeniük kell a mai kultúra centrifugális erői ellen, rugalmasan meg kell felelniük a nagyobb, láthatatlan és meghatározatlan nyilvánosság igényeinek. Valószínűleg funkcionális alapú csoportoknak kell majd nagymértékben felváltaniuk a térbeli közelségen alapuló csoportokat.»¹⁹

Lehet, hogy tévedek, de ennek sok jelét az azóta eltelt hatvanöt esztendő alatt, a kommunikációs technológiák elképesztő fejlődése ellenére sem láttuk.

¹⁸ Tudtommal a gondolat eredetileg David Hume-tól származik, aki nagyjából ugyanezekkel a szavakkal fogalmazta meg. Ez is mutatja, hogy a mai amerikai demokrácia problémái – bizonyos értelemben – milyen régiek.

¹⁹ John Dewey: A demokrácia és Amerika. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai* II. Atlantisz, Budapest, 1992, 94–96.

Ulrich K. Preuß

Veszít-e hatalmából az állam?*

1. Az állam hanyatlásának tézise

Az állam szóbeszéd tárgya lett. A jelenkor politikai és társadalomtudományi diskurzusában elveszítette azt a magától-értetődőséget, amely közel háromszáz évig az állam nyilvánvalóságából következett. Kétségtelen, hogy Carl Schmitt, immár csaknem negyven esztendeje, sajátos lakonikus hanghordozásában történelemfilozófiai gesztussal „az államiság korszakának végét” statuálta,¹ amihez alighanem legtehetségesebb tanítványa, Ernst Forsthoff szolgált világos állam- és alkotmányelméleti igazolásokkal.² E szerzők szerint az állam „a politikai egység modellje” volt, amely a 17. század óta klasszikussá vált.³ Az állam búcsúztatására szerzett siratóénekek az állam azon autoritatív képességeinek elvesztését gyászolták, amelyek a társadalminak megannyi foszlányra való szétszakadozott-ságával szemben a szociális zárt egységét voltak képesek, háborítatlanul és tartósan, megteremteni. Ám napjainkban e sirám, amely az államnak a társadalom függvényévé (*Funktion*) válását panaszolja, egyenesen fényűzőnek kell, hogy tűnjék számunkra. Mert a mostani „állambúcsúztató irodalomban”⁴ sokkal többről van szó, mint a közjó iránt elkötelezett központi hatóság autonómiájának és fegyelmező erejének elvesztéséről a széttartó irányokba törekvő partikularitásokkal, valamint egy osztályokra szakadt társadalom szociális és politikai pluralizmusával szemben. Itt az a kérdés, hogy sajátos eszközeivel, a fölényen alapuló hatalmi kényszerrel az állam képes-e még szabályozólag beavatkozni a „posztmodern”, individualizálódott, atomizálódott és kollektív önpusztításra hajló társadalom életviszonyaiba. Sőt, a jelenlegi kételyek arra irányulnak, vajon

* A tanulmány eredeti megjelenése: Ulrich K. Preuß: Entmachtung des Staates? In Stefan Gosepath - Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Weltrepublik: Globalisierung und Demokratie*. C. H. Beck, München, 2002, 99–110.

¹ Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. Osiris-Pallas-Attraktor, 2002, 12.

² Vö. E. Forsthoff: *Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1950-1964*. Stuttgart, 1964, különösen 197. skk. és 213. skk; lásd még E. Forsthoff: *Der Staat der Industriegesellschaft*. München, 1971, 11. skk; ehhez: H. Firsching: Am Ausgang der Epoche der Staatlichkeit? Ernst Forstoffs Sicht der Bundesrepublik Deutschland als paradigmatischer Staat der Industriegesellschaft. In A. Göbel - D. von Laak - I. Villinger (Hrsg.): *Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*. Berlin, 1995.

³ Vö. Schmitt: i. m.

⁴ Th. Vesting: Das Ende der Fürsorglichkeit - Abschiedsliteratur zum Staat. *Diskussionspapier zu Staat und Wirtschaft des Europäischen Zentrums für Staatswissenschaften und Staatspraxis*, Berlin, 29/2001.

magá a társadalom politikai egységének eszméje elméletileg teherbíró és empirikusan meggyőző erejű-e egyáltalán.⁵

A sajátosan európai állam történetében egyes államelméleti iskolák afféle hanyatlástörténetet látnak – olyan folyamatot, amelyet először a századokon átnyúló felemelkedés jellemzett: a hatalmi erőforrásoknak egy jól szervezett uralmi csoport kezében történő koncentrációját és monopolizálását, amely teljhatalma csúcspontját a 18. századi abszolútizmusban, modellszerű jogi formáját a 19. századi, a monarchia által támogatott, polgári-liberális alkotmányos állam koncepciójában érte el –, majd pedig a tömegdemokrácia győzelmével meginduló hanyatlás folyamatát, amely az államot a 20. század elején jóléti állammá, fél század múlva környezetvédő állammá alakította, mely napjainkra, a 21. század elejére, végérvényesen elveszítette fölényét a gazdaság, a kultúra és a tudomány társadalmi szféráival szemben. Ma már az állam, tekintettel a társadalom önszervező képességeinek növekedésére, úgy tűnik, „a jogi rendszer környezeti feltételévé” zsugorodott.⁶ Ebből a szemszögből a belső demokratizálás komplex szabályozási szerkezete, a polgár-státusnak a jóléti államokra jellemző kipárnázása, valamint a nemzetközi kapcsolatok multilaterális szövedékébe való bekapcsolódás aligha jelent többet, mint „annak a korajukban keletkezett állam-szubsztanciának az akcenciáit, amely az erőszak monopóliuma révén definiálja önmagát”.⁷

Ritkán derül ki viszont, mi is pontosan az, ami e hanyatlási folyamatnak áldozatul esik: az állam hatalma, uralkodásának intenzitása, feladatkörének terjedelme, vagy a társadalom jólétéért viselt felelősségének mértéke? Ha egyenként vesszük szemügyre e dimenziókat, sokkalta árnyaltabb kép bontakozik ki előttünk – ami lehetetlenné is teszi, hogy egyszerű választ adjunk az állam hatalomvesztésének kérdésére.⁸

2. Szuverenitás és uralom

A modern államiság fejlődését találhatóbb módon úgy ragadhatjuk meg, mint növekvő társadalmiasulásának folyamatát, azaz mint azon interakciók mennyiségi és minőségi fokozódását, amelyeket az állam a gazdaság, a tudomány, a

⁵ Elegendő összevetni a következőket: H. Willke: *Supervision des Staates*. Frankfurt/M., 1997; N. Luhmann: *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt/M., 2000; K. H. Ladeur: *Negative Freiheitsrechte und gesellschaftliche Selbstorganisation*. Tübingen, 2000; Th. Vesting: i. m.

⁶ Th. Vesting: i. m. 29; az állam történetéhez vö. Ch. Tilly (ed.): *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, 1975; W. Reinhard: *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München, 1999; H. Fenske: *Der moderne Verfassungsstaat. Eine vergleichende Geschichte von der Entstehung bis zum 20. Jahrhundert*. Paderborn-München-Wien-Zürich, 2001; R. Steinberg: *Der ökologische Verfassungsstaat*. Frankfurt/M., 1998.

⁷ Ch. Möllers: *Staat als Argument*. München, 2000, 218.

⁸ E felismerés értelmében jár el Otfried Höffe: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. C. H. Beck, München, 1999, 153. skk.

kultúra és a média funkcionális területein, valamint az individuumok változatos módon közösségivé tett egyéni szférájában (sport, szórakozás, szabadidő) működő társadalmi szereplőkkel folytat. Rousseau ama súlyos következményekkel járó tévedésnek esett áldozatul, mely szerint az egyének kölcsönös szükségleteik és viszonyaiknak ebből eredő viszonyossága okán veszítették el azon eredeti szabadságukat, amelyet a természeti állapotban élveztek, és amely alapvetően az autarkia állapotának felelt meg.⁹ Az, hogy épp ellenkezőleg, a kölcsönös viszonylatok révén tevékenységi- és alkotási lehetőségekben gazdagodtak, és így pozitív végösszegű játszma résztvevői, Rousseau számára idegen gondolat volt. Az ember ugyan a kapcsolatok társadalmiasulása, valamint az ezzel járó kötöttségek révén az erkölcsi szabadság magasabb szintjére – polgári szabadsághoz – jutott, csak hogy mindez, ismeretes módon, minden egyes egyéntől megkövetelte, hogy teljes mértékben alávesse magát a közösségnek. Valamennyi individuum ebből következő kölcsönös egyesülésében Rousseau szerint azért marad meg, sőt növekszik mindenkinek a szabadsága, mert a társadalmi szerződés e konstrukciójában mindenki csakis önmagának engedelmeskedik, illetve, minthogy az életkörülmények a közösségben mindenki számára egyenlők, senkinek sem áll érdekében, hogy a másik számára terhessé tegye azokat.¹⁰ Végül soron e vélekedések képezik az alapját minden olyan államelméletnek, mely a szuverén állami kényszert a polgári-politikai szabadság feltételének tekinti. Csak mellesleg jegyezzük meg, hogy Rousseau szabadság-pátoszával gyakran éltek vissza valamiféle „demokratikus tekintélyelvűség” céljaira.

Szerencsére olyan tapasztalatok is a birtokunkban vannak, amelyek azt mutatják, hogy oly egyének, sőt, épp az olyanok, akik különféle érdekekkel, értékekkel, tehetségekkel és egyéb tulajdonságokkal vannak megáldva, többlet-szabadsághoz jutnak a társulás és a vele járó kölcsönös köteleességek és kötelezettségek révén. Az egyén kibontakozásának, szociális környezete formálásával kapcsolatos lehetőségei kiterjesztésének pozitív szabadságáról van itt szó.¹¹ A másokkal való egyesülés mindig a társadalom-előttinek a korlátozását jelenti: ama szabadságát, amelynek csupán az ember biológiai felépítése szab határokat. E „vesztéséget” azonban kiegyenlíti, sőt túlszárnyalja a cselekvés és a fejlődés lehetőségeinek ama növekedése, amelyet a másokkal alkotott közösség, a munkamegosztás révén és a képességek nagyfokú változatosságának kiaknázásával mindenki kölcsönös előnyére lehetővé tesz.

Nincs ez másként a szervezetek világában sem. Az állam (uralmi) szervezet. Nemzetközi szinten a nemzetközi jog korlátozza az államnak a természeti állapotban létező individuumok szabadságához hasonló, csak saját erőforrásai által korlátozott hatalmát – szuverenitását –, de más államokkal és nemzetközi szereplőkkel való együttműködése révén mégis hozzáférést nyer idegen erőforrások

⁹ Vö. J.-J. Rousseau: Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Magyar Helikon, Budapest, 1978, 59–200., 107. skk.

¹⁰ J.-J. Rousseau: A társadalmi szerződésről. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Id. kiad. 463–618., 478. [I. könyv, 6. fejezet.]

¹¹ I. Berlin: A szabadság két fogalma. In uő: *Négy esszé a szabadságról*. Európa, Budapest, 1990, 380–424.

használatához, és, paradox módon, hatalmának korlátozásával hatalmát növeli. Az egyes társadalmakat illetően a helyzet bonyolultabb, ám lényegét tekintve mégsem más. Csakhogy az állam hatalmának sajátosságaira vonatkozó tisztánlátásunkat itt megzavarja az államon belüli szuverenitás ama doktrínája, amely Bodin-re nyúlik vissza, és amelynek szerződéselméleti alátámasztását Hobbes végezte el.

Bodin a szuverenitást úgy határozta meg, mint a valamely körülhatárolt területen belüli legfőbb, abszolút és tartós világi hatalmat; nála a szuverenitás az állam konstituáló ismérve.¹² A politikai közösség illetén újradefiniálásának szekuláris jelentősége abban áll, hogy általa az uralkodók és az uralomnak alávetettek jogai és kötelességei kölcsönösségének középkori tradícióját olyan modellt váltja fel, amely az alattvalók békéjét, jogait és jólétét egyoldalúan, a fenség felől garantálja. A szuverenitás a kölcsönös kötelezettségektől való függetlenséget jelent; ezen egyoldalúságában áll méltósága (*majestas*), illetve abszolút jellege. A szuverenitáson alapuló uralom Max Weber precíz megfogalmazásában felülről lefelé irányuló „tekintélyen alapuló parancsoló hatalmat” (*autoritäre Befehlsgewalt*) jelent. Az uralmat Weber úgy definiálta, mint olyan tényállást, ahol „az »uralkodó« személynek vagy személyeknek a kinyilvánított akarata (»parancsa«) befolyásolni kívánja és ténylegesen befolyásolja is mások (az »uralomnak alávetett« személy vagy személyek) cselekvését, aminek eredményeképp – társadalmilag releváns számú esetben – úgy megy végbe, mintha az uralomnak alávetettek a parancs tartalmát önmagáért tették volna cselekvésük maximájává (»engedelmesség«)”.¹³ Az uralom fogalmának illetén formalizálása azzal a súlyos következménnyel jár, hogy az államfogalom középpontjába immár az önkényes uralom érvényesítésének egy tisztán formális eszköze, mégpedig a fizikai erőszak alkalmazása kerül. Az erőszak alkalmazása olyan eszköz, amelynek hatékonysága mindenekelőtt annak némaságán, valamint azon múlik, hogy nincs meghatározott társadalmi kontextusokra utalva. Így aztán nem meglepő, hogy Max Weber az államot úgy határozta meg, mint azt a közösséget, amely bizonyos területen belül „jogot formál a legitim fizikai erőszak alkalmazásának monopóliumára”. Az államnak a kontextustól független erőszak-alkalmazás általi jellemzése meglehetősen drasztikusan nyilvánítja ki a szuverenitás szociális tartalmát: az állam uralma nincs az uraltak együttműködésére utalva, nincs egyetértésükhöz kötve, következésképp esetleges ellenállással szemben is érzéketlen.

Valamely politikai közösség uralmi szervezetének a szuverén kényszerhatalom eszközeire való, első ízben Bodin által megfogalmazott átállását az államelméletben tudvalevőleg úgy szokás magyarázni, mint a 16. és 17. századi vallási polgárháborúk zavarára adott reakciót.¹⁴ Eszerint az üdvösségre vonatkozó elvárások és túlvilági ígérek körüli véget nem érő viszálykodás lezárása csak olyan, tisztán evilági hatalomtól volt várható, amely képes a kötelező

¹² J. Bodin: *Az államról*. [Válogatás] Gondolat, Budapest, 73. skk. [I. könyv, 8. fejezet]; H. Quaritsch: *Staat und Souveränität*. Frankfurt/M., 39. skk.

¹³ M. Weber: *Gazdaság és társadalom: a megértő szociológia alapvonalai*. Ford. Erdélyi Ágnes. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1996, 52.

¹⁴ Ch. Möllers: *Staat als Argument*. München, 2000, 214. skk.

érvényű utolsó szó kimondására és érvényre juttatására. Állam és szuverenitás kialakulását elsősorban szekularizációs folyamatként értelmezik.¹⁵ A „modern” állam kialakulásának kevésbé államelméleti-fogalomtörténeti irányú történelmi vizsgálatai viszont azt mutatják, hogy a vallásháborúk korában az olyan államnak, amely eleget tenne a Bodin által tételezett szuverenitás-tan fogalmi követelményeinek, semmi valószínűsége nem volt. Sőt jó okunk van kételkedni abban, hogy a későbbiekben valaha is lett volna realitása.¹⁶ Amennyiben hajlunk rá, hogy a szuverenitás államelméleti koncepciója által sugalmazott mindenhatóságot túlzónak ítéljük, úgy az állam hatalomvesztésének tézisére is érvényes mindaz, amit Höffe állapított meg „a varázs alól feloldott állammal”¹⁷ kapcsolatban: előbb valamilyen egészen túlzó fogalmat kellett alkotnunk az állam hatalmáról ahhoz, hogy aztán a felfedezés gesztusával hirdethessük hatalomnélküliségét.

3. A szuverenitás mint tartós hatalom és a társadalom összetartó ereje

Mindez egyébként korántsem csupán elméleti modell és empirikus valóság diszcrepanciájának kérdése. Sokkal inkább: megmutatható, hogy inkonzisztens az az elméleti modell, amely az állam szuverén mindenhatóságát a fizikai erőszak kényszerítő eszközének monopóliuma által véli megvalósíthatónak. Mindennek alátámasztására két érv is felhozható:

1. Az első a sokat taglalt „mindenhatósági paradoxon”. Ennek gyökerei a teológiába nyúlnak vissza: az Isten mindenható voltára irányuló középkori keresztény reflexióban újra meg újra, többszörösen ide-oda forgatják, végül pedig a Leibniz által fémjelzett teodicea-koncepcióban rakják le, amely Isten igazolhatóságát firtatta arra a kérdésre való tekintettel, hogy hogyan engedhette meg a rossz létét a világban. Képes-e rá Isten, hogy olyan nehéz követ teremtsen, amelyet ő maga nem tud felemelni? Képes-e olyan teremtményt alkotni, amely fölött aztán nem tud uralkodni?¹⁸ Amennyiben Isten mindenható, és ebből következőleg bármely tetszőleges cselekedetet véghezvihet, úgy arra is képesnek kell lennie, hogy saját hatalmát korlátozza.¹⁹ Ekkor azonban az ily módon

¹⁵ H. Krüger: *Allgemeine Staatslehre*. Stuttgart, 1964, 32. skk.; E.-W. Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In uő: *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*. Frankfurt/M., 1976, 42–64.

¹⁶ E kérdés tanulságokban gazdag boncolgatásával, valamint az újabb történelmi kutatás áttekintésével szolgál Möllers: i. m. 214. skk; 220. skk.

¹⁷ Lásd Höffe: i. m. 154.

¹⁸ Vö. a következő névtelen szócikkkel: Allmacht [*Mindenhatóság*]. In John Bowker (Hrsg.): *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen*. Darmstadt, 1999, 44.; Theodizee [*Teodicea*]. In i. m., 998. sk.

¹⁹ Az alkotmányozás terén vö. J. Elster: *Ulysses Unbound. Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints*. Cambridge UK, 1994, 147. skk.; valamint S. Holmes: *Verfassungsförmige Vorentscheidungen und das Paradox der Demokratie*. In U. K. Preuß (Hrsg.): *Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen*. Frankfurt/M, 1994, 133–170.

korlátozott hatalom megtöri mindenhatóságát és megfosztja isteni attribútumától. Bodin maga is hivatkozik szuverenitás-konceptiójának teológiai analógiájára, igaz, anélkül, hogy felismerné annak paradox voltát, amikor ezt írja: „Ahogy a hatalmas, szuverén Isten nem tud egy másodík, hozzá hasonló istent teremteni, hiszen ő végtelen, és két végtelen létező egyidejűleg bizonyíthatóan nem létezhet, ugyanúgy elmondhatjuk, hogy a fejedelem, akit mi Isten képmásának tekintünk, soha nem képes alattvalóját egyenrangúnak nyilvánítani saját hatalmának megsemmisítése nélkül.”²⁰ Azt természetesen Bodin is elismeri, hogy a világi szuverén mindenhatósága nem oldja fel őt Isten és a természet törvényei alól. Ám a szuverenitás megsemmisül, ha a fejedelem „egy felette álló jogát elismeri”.²¹ A szuverenitás és a mindenhatóság határai kizárják egymást, s ez azzal az egyenesen tragikus következménnyel jár, hogy a szuverén, miként Hobbes és Rousseau egyetértően leszögezi, még saját magát sem képes korlátozni. Mivel a szuverén törvényeket alkothat és törölhet el, „így tetszése szerint bármikor kivonhatja magát az alárendeltség alól azáltal, hogy a neki hátrányos törvényeket hatálytalanítja, és új törvényeket hoz. [...] És senki se lehet önmagával szemben valamire kötelezve, mert aki kötelezhet, az fel is oldhat”.²² Rousseau e gondolatokat törés nélkül viszi át a kollektív szuverénre, midőn azt állítja: „ellenkezik a politikai társadalom természetével, hogy a főhatalom olyan törvényt adjon magának, amelyet nem hághat át”. Mert Rousseau szerint a főhatalom ugyanolyan helyzetben van, „mint az a magánszemély, aki magával kötne szerződést”, ez pedig bármikor felmondható.²³

Bizony, nehéz ellenállni e bizonyítás szuggesztív erejének, és elkerülni ama következtetést, hogy az állam jogi és jogon kívüli kötöttségekre történő fokozódó belebonyolódásának folyamata bármi egyéb volna, mint az állami hatalom hanyatlásának története.²⁴ A mindenhatósági paradoxonnal szemben már korán kételyeket táplált Spinoza, Hobbes kortársa, aki mindenki másnál tisztábban felismerte, hogy a szuverenitás nemcsak abszolút, hanem, miként Bodin teljesen helyesen állapította meg, tartós hatalmat jelent. Ám a hatalmat csak úgy lehet tartóssá tenni, ha eloldják a szuverén személyének minden más emberéhez hasonlóan ingadozó, ellentmondó, bizonytalan és olykor esztelen akaratától, és a (pozitív) jog formájára hozzák. Ekkor a jog ölti fel a szuverén uralkodói akaratának autentikus alakját, amelyen ezért akár a szuverén személy szubjektív akarata is ízzé-porrá zúzódnak. Spinoza, a szuverén uralkodó alkotmány általi önkorlátozásának eszméjét előlegezve, így magyarázta mindezt: „[...] mert az állam alapjait

²⁰ J. Bodin: *Über den Staat*. Hrsg. und übers. von G. Niedhart. Stuttgart, 1976. I. könyv, 10. fejezet.

²¹ I. m.

²² Th. Hobbes: *Leviatán*. Ford. Vámosi Pál. Magyar Helikon, 1970, 226. sk. [II. könyv, 26. fej.]

²³ J.-J. Rousseau: A társadalmi szerződésről. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Id. kiad. 481. [I. könyv, 7. fej.]

²⁴ Ennek belső ellentmondásosságát mindenekelőtt M. Kriele elemzi: *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*. Reinbek, 1975, 53. skk.

a király megmásíthatatlan határozatainak kell tekinteni, úgyhogy tisztviselői teljességgel neki engedelmeskednek, ha nem akarják végrehajtani olyan parancsait, amelyek ellenkeznek az állam alaptörvényeivel. Világosan megmutathatjuk ezt Odysseus példáján. Odysseus bajtársai ugyanis az ő parancsát hajtották végre, amikor nem akarták feloldani a hajó árbocfájához kötött és a szirének énekétől elbűvölt Odysseust, noha mindenféle fenyegetések között ezt megparancsolta nekik. S Odysseus bölcsességére vall, hogy utóbb köszönetet mondott bajtársainak, amiért első parancsa értelmében engedelmeskedtek neki.²⁵

A szuverénnek a jog által való önkorlátozása tehát nemhogy hatalmának gyengülését, hanem akár megerősödését is jelenti, mivel nemcsak, hogy megvédi önnön tévedhetőségétől és gyengeségétől, hanem ugyanakkor alattvalóinak képességeit és rátermettségét is céljai szolgálatába állíthatja. Ha Bodin úgy vélte is még, hogy az a fejedelem, aki felségjogait valamely alattvalójára ruházza át, ezzel a szolgát teszi partnerévé, és megszűnik szuverén lenni,²⁶ a 18. század végétől az állam fejlődésének titka már kimondottan az alattvalók polgárrá, végeredményben ugyancsak partnerré való átváltozásában rejlik. Csak az állami formába szervezeten jelenlévő, szuverén tekintélyen alapuló parancsoló hatalomnak a társadalom teljességgel elégtelenül és félreérthetően „alattvalóknak” minősített különféle erőivel folytatott interaktív kommunikációvá és kooperációvá való metamorfózisa alakította ki a mai állam azon képességeit, amelyek révén a jelenkor fejlett, állami szerveződésű társadalmi elérték a belső béke, biztonság, szabadság, jólét, kulturális sokszínűség és ökológiai előrelátás rájuk jellemző szintjét. Az alattvaló polgárrá történő átváltozása egyébként a polgári szabadság rousseau-i programjának is természetes magját képezi, ám hiányzik belőle az individuumok különbözőségének, valamint az ebből eredő közösségalkotó erőnek az elismerése.

2. Ennél fogva az állam hatalmát nem lehet az egyoldalú-fenségelvű parancsoló hatalom mércéje szerint meghatározni. Mindez átvezet minket a lényegét tekintve a szuverenitás koncepcióján nyugvó állam-fogalom másik elméleti hiányosságához. Hannah Arendt egy drasztikus példával mutatott rá hatalom és erőszak (*power* és *violence*) különbségére. Engedelmisségem olyasvalakivel szemben, „ki mellemnek pisztolyt szegez, vagy torkomra kést rak, hogy táskám elragadj, vagy a bankot kirabolja”, kétségkívüli és megbízható – ám hatalmat mégsem ad.²⁷ A hatalom nem valamiféle dolog vagy energia, amelyet valamely személy tulajdonaként birtokolhat, felhalmozhat vagy megőrizhet, hanem társadalmi viszony. „Hatalommal sohasem az egyes rendelkezik; a hatalmat valamely csoport birtokolja, és csak addig létezik, amíg a csoport összetart [...] Abban a pillanatban, mihelyt a csoport, amely a hatalom birtokosát hatalomra emelte és hatalmát kölcsönözte [...] szétszéd, az illető »hatalma« is megszűnik.”²⁸ A hatalom e fogalma elválaszthatatlanul és fundamentálisan kötődik a legitim jog

²⁵ B. Spinoza: Politikai tanulmány. In uő: *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980, 17-100., 50. [Hetedik fejezet, I. §.]

²⁶ Bodin: i. m. [I. könyv, 10. fej.]

²⁷ H. Arendt: *Macht und Gewalt*. München, 1970, 42.

²⁸ I. m. 45.

létrehozásának folyamatához, valamint azon intézmények megteremtéséhez, amelyek által valamely társadalom önmagát kormányozza. A hatalom nem az „utolsó szó” hatékony érvényre juttatásának képességében áll valamely tekintélyelvű hatóság részéről, mely hatalmi szavát egy neki alávetett társadalomra kényszeríti, hanem a társadalom olyan különféle funkcionális területeivel folytatott kommunikációra való képességben, mint a gazdaság, a kultúra, a tömegtájékoztatás, a politikai nyilvánosság, a családi magánszféra stb. Az állam hatalma a társadalmi szféra e szövedékébe és specifikus intézményeibe ágyazódik. Persze mindeközben megvan az a kitüntető jellegzetessége, hogy a társadalom egészére nézve kötelező érvényű jogot hoz létre, és hogy annak érvényre juttatását is garantálnia kell. Ám az állam hatalmának a jog előállításához való, fogalmilag szükségszerű kötődése, a politikai közösség létehez elengedhetetlenül szükséges rend megteremtésének *telosza* éppen azt jelenti, hogy a hatalmi monopólium által még nincs elégséges mértékben meghatározva: elengedhetetlenül részét képezi az intézményi beágyazottság, valamint a társadalom formáló erőivel való kapcsolata. Erről a kiindulópontból fejlesztette ki Habermas a kommunikatív hatalomról, valamint e hatalomnak a demokratikus jogállammal való összefüggéséről szóló koncepcióját.²⁹

Mindezt az állam „hatalomvesztéseként” is értelmezhetjük, amennyiben az állam hatalmát a társadalomhoz való viszonyában tekintélyelvű fölérendeltségében látjuk. Akár Max Weber fentebb idézett uralom-meghatározása értelmében, akár azon diffúzabb változatban, amellyel a hatalomnak az uralom fogalmától elkülönített fogalmát definiálja: vagyis, „hogyan egy vagy több embernek megvan rá az esélye, hogy valamely közösségi cselekvés végrehajtása során saját akaratát akár a többi résztvevő ellenállásával szemben is érvényesítse”.³⁰ Ha azonban azt is tekintetbe vesszük, hogy valamely társadalom közösségi cselekvése mennyire rászorul arra, hogy tagjainak materiális és immateriális, különösképpen pedig erkölcsi erőforrásaikhoz is utat találjon, úgy a társadalommal szemben autonóm szuverén hatalomnak mint a jó társadalmi rend garanciájának eszménye csakis rossz utópia lehet. Ez legjobb esetben is csak az elháríthatatlanul szükségessé fogja tudni kihúzni, illetve kifacsarni a társadalom tagjaiból, amúgy is korlátozott anyagi kényszereszközeinek nagy részét pedig az uralma alá vetettek felügyeletére és büntetésére kénytelen fordítani, vagyis – tulajdonképpen – pocskolni.

4. Az állam nélkülözhetetlensége

Annak tehát, aki az állam hatalomvesztéséről beszél, először a hatalom kritériumait kell kifejtenie. Az itt képviselt „institucionalista”, „intézményelvű” koncepció szerint az állami szervezeteknek és apparátusaiknak a társadalom szereplőivel fennálló sokoldalú horizontális kommunikációs és kooperációs

²⁹ Vö. J. Habermas: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M., 1992, 182. skk. Lásd ehhez U. K. Preuß: *Communicative Power and the Concept of Law*. In A. Arato – M. Rosenfeld (eds.): *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley – Los Angeles, 1998, 323–335.

³⁰ M. Weber: *Gazdaság és társadalom: a megértő szociológia alapvonalai*. Id. kiad. 32.

kapcsolatait mint tényállást még nem tekinthetjük a hatalom csökkenésének. Mégis aggasztó történés volna, ha mindebben az állami formában szerveződő népszuverenitás tekintélyének csökkenését kellene megpillantanunk.

E tekintetben is igen-igen megvilágító erejű megfigyeléseket köszönhetünk Arendtnek. 1948-ban, a náciizmus politikai és erkölcsi katasztrófájának hatása alatt vetette papírra ma ismét rendkívül időszerű védőbeszédét a republikánus nemzetállam mellett: „Mindaddig a nemzetállam volt a legerősebb védőbástya a polgári társadalom korlátlan uralma, a csőcselék hatalomátvétele, az imperialista politikának a nyugati államok szerkezetébe való bevezetése ellen. Szuverenitása, melynek egykor magának a népnek a szuverenitását kellett kifejeznie, ma minden oldalról fenyegetésnek van kitéve.”³¹ A szuverén nemzetállam e védelmezésében „a népszuverenitás, a törvények uralma és az individuális jogok egységének” jakobinus hagyománya fejeződik ki,³² amely, Arendt meggyőződése szerint, megkímélte Franciaországot a faszizmustól.

Napjainkban a demokratikus republikanizmus illetően megidézése azon hatások ellen irányul, amelyeket az áruk, a szolgáltatások, a munka és a tőke, az eszmék, információk, kulturális szimbólumok és bűncselekmények határon átnyúló mozgásának példátlan felerősödése, globális kiterjedése és gyorsulása idéz elő, és amelyek messze meghaladják a nemzetállam területi határok által korlátozott lehetőségeit az efféle folyamatok uralására. Így aztán a népszuverenitás, a demokratikus akaratképzési eljárás, a törvényesség, az emberi jogok és az állam közjó iránti felelőssége mellett való kiállás nem ritkán úgy hat, mint a nemzetállam védő hatalmának dacos szölongatása egy határtalanná lett, ellenséges külvilág nyűgeivel szemben. Ezért aztán ironikus módon mindekeleltt épp a baloldaliak azok – noha a közelmúlt politikai diskurzusát jórészt az ő, államot illető bírálataik uralták –, akik napjainkban az állam civilizáló erejére emlékeztetnek, hatalomvesztését panaszolják, és valamiféle állam-melan-kóliába esnek.

Az állam uralmi összetevője, az alávetettekkel szembeni weberi értelemben vett parancsoló hatalom túlsúlya valójában egyértelműen visszaszorult a horizontális kommunikációs és kooperációs formák javára. Ugyanakkor azonban mindez a republikánus módon elgondolt polgári társadalomnak is nélkülözhetetlen feltétele, és aligha ad okot szomorúságra. Feltehetőleg az is igaz, hogy az állam ama képességeivel kapcsolatos elvárások, hogy a társadalom és annak minden egyes tagja jólétéről gondoskodjék, az utóbbi két évtizedben szerényebbek lettek. Esetleg ez is megrendíthette az állam kiemelt szerepét a politikai diskurzusban és a társadalom erkölcsi háztartásában – de hogy a társadalom kárára történt-e mindez, mint ismeretes, igencsak vitatott, államelméleti szempontból pedig aligha egyértelműen megválaszolható kérdés. Ezzel szemben talán nem vitatott a válasz arra a demokrácielméleti és morálfilozófiai kérdésre,

³¹ H. Arendt: Über den Imperialismus. In uő: *Die verborgene Tradition*. Frankfurt/M., 1976, 29.

³² H. Brunkhorst: Ist die Souveränität der Bürgergesellschaft globalisierbar? In H. Brunkhorst – M. Kettner (Hrsg.): *Globalisierung und Demokratie. Wirtschaft, Recht und Medien*. Frankfurt/M., 2000, 274–286., 275.

hogyan egy civil politikai rend esetében érvényes-e még ama garancianyújtás, amelyet az állam fogalmával együtt feltételeznek. „Civil politikai renden” – amely semmiképp sem keverendő össze valamely utópiával vagy ideállal – olyan rendet értünk, amelyben tiszteltben tartják és védik az ember méltóságát, amely kielégíti az emberek biztonságra, szabadságra és önbecsülésre vonatkozó elemi szükségleteit, amelyben az uralmat az uraltak beleegyezése legitimálja, ugyanakkor pedig áthághatatlan jogi szabályok korlátozzák, s végül, amelyben intézményesen biztosított a közös ügyek nyilvános szférája, amelyben a társadalom mintegy figyelemmel kísérheti önmagát és szabadon kommunikálhat magamagával.

Az ilyen társadalom az államot már csak azért sem nélkülözheti, mert napjainkban sehol sem létezik olyan nem-állami politikai közösségi forma, amelyben az összefüggés a szabad kollektív akaratképzés, a legalitás közegében működő demokratikus uralom, illetve a polgárként tiszteltben tartott individuális méltóságának, integritásának és szabadságának védelme között megbízhatóan garantálva volna. Sehol nem találunk olyan, államon kívüli intézményeket, amelyek azért volnának felelősek, illetve olyan helyzetben lennének, hogy az egyéni szabadságon és a partikularitáshoz való jogon alapuló társadalmi képződmény szándékolatlan és nemkívánatos mellékkövetkezményeiből eredő káoszt civil rendbe tudnák áterelni. E képesség, illetve történelmi megbízatás ama jogosultságot és kötelességet is magában foglalja, hogy az állam új feladatokat is magára vállaljon, amennyiben a társadalom kollektív akarata ezt szükségesnek tartja. Az állam szemszögéből mindez ama kompetencia kompetenciájában foglaltatik, amely a szuverenitás fogalmának jogi kifejezése. Mindközben az állam számára a nép „*pouvoir constituant*”-ja, vagyis a jogi állapotra épülő, azt célzó népszuverenitás szolgál alapul. Mindez pedig az állam fogalma nélkül továbbra is elgondolhatatlan.

Fordította Márton János

Jean-Christophe Merle

Megalapozhatóak-e a globális szociális és gazdasági jogok?*

Négy lehetséges stratégiája van a szociális jogok világviszonylatban való megalapozásának: 1. A korrektív igazságosság, 2. a Rawls-féle disztributív igazságosság, 3. az ínséget szenvedő megsegítésétől való vonakodás azonosítása a gyilkossággal, 4. az a kanti érv, amely, a Kant-értelmezők többségével szemben, a szociális jogokat – például adókból finanszírozott szegényházak formájában – második legjobb megoldásként jelöli meg. Ez a második legjobb megoldás minden egyes eszes lénynek a Föld használatára való eredeti jogát hivatott kompenzálni. A prima occupatio joga vezet ugyanis oda, hogy némely ember számára lehetetlen, hogy érvényt szerezzen a Föld használatára vonatkozó eredeti jogának. Ez az érv éppúgy érvényes az egyes állam vonatkozásában, mint világviszonylatban.

A szociális és gazdasági jogok fontos szerepet játszanak a nyugati társadalmakban, és sokféle részjogra tagozódnak, hogy egyebek között a következőket említsük: jövedelempótló támogatás (*Sozialgeld*), családi pótlék, munkanélküli segély, nyugdíjak, társadalombiztosítás, illetve állami betegbiztosítások (*öffentliche Krankenversicherungen*), munkahelyi balesetbiztosítás, a munkaidőre vonatkozó szabályozások, gazdasági döntésekben való részvétel. Érdeemes megjegyezni, hogy manapság – a múlt századdal ellentétben – egyik párt sem emel óvást e jogok ellen. Csupán az marad vitatott, hogy a részleteket tekintve mely szociális jogokat és milyen mértékben ismerjenek el. Ez az állapot azt eredményezi, hogy a nyilvánosságban a szociális és gazdasági jogok megalapozásáról nem folyik külön diszkusszió. Azonkívül a szociális jogok érvénye a nyugati országokban lassú történelmi folyamat során fejlődött ki; mindez pedig azt a benyomást keltheti, mintha a szociális jogok híján lennének mindenféle megalapozásnak, mintha nélkülöznék úgy a tisztán pozitívisztikus érvényen túlmenő érvényességet, miként egyáltalában mindenféle olyan ismérvet, mely megszabhatná szükséges terjedelmüket. A „szolidaritás” nagyon határozatlan fogalmára való apellálás például nyilvánvalóan nem képes teljesíteni az illetén megalapozás követelményét. Különösen az egész világra kiterjedő szociális és gazdasági jogok követelése fogalmazódik meg mégis gyakran ilyen hiányos formában – például Albrecht Wellmernél –, vagy pedig oly módon, hogy a pusztá humanitásra, azaz nem a jogra hivatkoznak.¹

* Az írás eredeti megjelenése: Jean-Christophe Merle: Lassen sich Sozial- und Wirtschaftsrechte im Weltmaßstab rechtfertigen? *Rechtsphilosophische Hefte*, 7/1997, 7-24.

¹ Vö. Albrecht Wellmer: Bedingungen einer demokratischen Kultur. In Micha Brumlik – Hauke Brunkhorst (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, 1993, 149-172, 193. skk.

1. Négy lehetséges stratégia

A tézis, amely mellett érvelni szeretnék, az, hogy 1. a szociális és gazdasági jogoknak jogfilozófiai értelemben szigorúan igazolhatóknak kell lenniük; 2. megalapozásuk pontos kritériumot ad arra nézvést, mely szociális jogokra és milyen terjedelemben támasztunk igényt; illetve, hogy a megalapozás eme normatív igényeknek a mai társadalmi valóságba való átültetéséhez is képes támpontokkal szolgálni. Túl nagy ráfordítással járna azonban, hogy e helyütt mindkettőt megmutassuk. Ezért az alábbi három korlátozást kívánom tenni:

1. A második pontot – vagyis a szociális jogok megválasztását és terjedelmét – csak érintőlegesen fogom vázolni.

2. Az egyes szociális és az egyes gazdasági jogokat nézetem szerint ugyanazon módon lehet megalapozni. Az érvelés magjának kiemelése végett egy alapvető szociális jogra, éspedig az önfenntartás jogára fogok ezért szorítkozni. Mivel a szociális jogok megalapozása nézetem szerint nem kontextus-függő, hanem univerzálisan érvényes, és mivel ezen kívül, még egyszer hangsúlyozom, az érvelés magját szeretném kiemelni, e megalapozást először egy egyáltalában vett jog- és államrendre vonatkozólag fogom bemutatni. E jog- és államrend esetében ebben az első lépésben szó lehet valamely egyes-, vagy pedig egy világállamról. Csak ezt követően akarom megmutatni, hogy az így definiált osztó igazságosság tulajdonképpen világméretű jogrendet, vagyis világméretű elosztási rendet igényel.

3. Három megalapozási stratégia tűnik számomra elgondolhatóknak, amelyek nem zárják ki egymást, hanem sokkal inkább kombinálhatóak egymással, ahogy egyébként már Poggénál is² láthatjuk:

A. Az a stratégia, amely a tulajdonelméletre épít. Eszerint a szociális jogok már a tulajdon definíciójához hozzátartoznak. Ekkor nem sértenék meg többé a tulajdonhoz való jogot, hiszen maguk is a tulajdonjog alkotórészei volnának.

B. Az a stratégia, amely a történelmi tapasztalatra támaszkodik. Kézenfekvő például megmutatni, hogy a tulajdonlás mai állapota, egészében vagy részben, igazságtalan, mert a tulajdonszerzés, egészében vagy részben, igazságtalanul történt. Ez azt jelenti, hogy szigorú jog sérült. Ez esetben gondolhatunk erőszakos hódításra, illetve lopásra, például az eszkimók vagy az indiánok tulajdonuktól való megfosztására.³ Ez a stratégia viszont a világviszonylatban értett szociális és gazdasági jogoknak a lokális szociális és gazdasági jogok javára történő elutasításához vezet: például egy nyugati ország részéről korábbi kolóniái javára nyújtott célzott fejlesztési segélyek formájában. Amennyiben mégis kitartanánk a világviszonylatban vett szociális és gazdasági jogok eszméjénél, úgy az egyes esetekben külön kellene megmutatnunk, hogy valóban jogtalanságot követtek el, ami viszont túlságosan sok történelmi részvitához vezetne. Ez a feladat túlon túl nagy ráfordítást igényelne, sőt csaknem parttalan vállalkozás

² Thomas Pogge: An Egalitarian Law of Peoples. *Philosophy and Public Affairs*, 23 (3)/1994, 195–224, 220. sk.

³ Mint Höffe korrekatív igazságosság modelljében; vö. Otfried Höffe: Tauschgerechtigkeit und korrektive Gerechtigkeit: Legitimationsmuster für Staatsaufgaben. In Dieter Grimm (Hrsg.): *Staatsaufgaben*. Baden-Baden, 1994, 113–137.

volna. Ezért Shue, Pogge és Beitz⁴ csak negatív módon használják ezt a stratégiát. Az ugyanis nem arra szolgál náluk, hogy e jogokat megindokolják, hanem hogy a történelmi jogsértő cselekedetek konzekvenciáit világossá tegyék. Kiváltképpen azt mutatják meg e szerzők, miként hatnak hosszú távon tovább e jogsértések. A gyarmatosítás például a világgazdaságot (vagyis a kereskedelmet, a munkamegosztást, a pénzpiacokat, az információs és tudományos hálózatot, a technikákat, a politikát) a Nyugat javára szervezte meg. A dekolonizáció ezért már nem semleges kezdeti helyzetből indult ki, hanem jelentős előnyt hagyott meg a Nyugat számára. Ennek megfelelően bírálja Pogge Rawls *Law of the Peoples*-ét. Rawls tudniillik azt állítja, hogy némelyik harmadik világbeli országban a szegénységért az ott elharapódzó korrupció a vétkes. Pogge⁵ ellenben úgy teszi fel a kérdést, vajon nem éppen az ezen országokban tapasztalható szegénységre vezethető-e vissza gyakorta a rossz hatékonyságú közigazgatás, ezzel összefüggésben pedig a megvesztegetés gyakorlata is.

A második stratégia az olyasféle érvelésről rántja le a leplet, mely a szociális és gazdasági problémákat a kulturális különbségekre akarja visszavezetni, és ezekből kiindulva próbálja meg elutasítani a közös jogok bármiféle alapvetésének lehetőségét.

C. Az első két stratégiával ellentétben a harmadik stratégia nem visszafelé pillant, hanem a jövőbe tekint. Beitz és Pogge például már nem egyes társadalmakra, hanem az egész emberiségre alkalmazzák a Rawls-féle differenciaelvet. A szociális és gazdasági jogokat világméretben definiáló osztó igazságosságnak olyannak kell lennie, amely mellett az egész világ polgárai⁶ vagy pedig valamennyi ország képviselői⁷ döntenének a „tudatlanság fátyla” alatt. De a tudatlanság fátyla módszertani eszközének alkalmazása nélkül is úgy véli Pogge,⁸ hogy a mind a gazdag ipari országok, mind a szegény országok számára előálló haszon miatt a differenciaelvnek az egész világra kiterjedő alkalmazásába mind a Nyugat, mind a harmadik világ beleegyezne. Nem az utilitárius Singer,⁹ hanem a kantianus Pogge¹⁰ az, aki konzekvencialista módon „a bevételnek a jólét szempontjából való csökkenő marginális jelentőségére”¹¹ hivatkozik, tehát az átlagos világi jólét megemelkedésére a differenciaelv alkalmazásának következtében. Ezt a harmadik stratégiát mármost mindenekelőtt Van Parijs és Ferry veti be.¹² E két szerző

⁴ Henry Shue: *Subsistence, Affluence, and U. S. Foreign Policy*. Princeton, 1980; Thomas Pogge: *Cosmopolitanism and Sovereignty*. *Ethics*, 103/1992, 48-75; Charles R. Beitz: *Political Theory and International Relations*. Princeton, 1979.

⁵ Thomas Pogge: *An Egalitarian Law of Peoples*. Id. kiad.

⁶ Beitz: i. m.; Pogge: *Cosmopolitanism and Sovereignty*. Id. kiad.

⁷ Pogge: *An Egalitarian Law of Peoples*. Id. kiad.

⁸ I. m.

⁹ Peter Singer: *Famine, Affluence, and Morality*. In Charles R. Beitz - Marshall Cohen - Thomas Scanlon et al. (eds.): *International Ethics*. Princeton, 1990, 247-261.

¹⁰ Pogge: i. m.

¹¹ „decreasing marginal significance of income for well-being”; Pogge: i. m. 208.

¹² Philippe Van Parijs: *Real Freedom for All. What (if Anything) can Justify Capitalism?* Oxford, 1995; Jean-Marc Ferry: *Habermas. L'Éthique de la communication*. Paris, 1987, 532-554.

szerint egy *universal basic income*¹³ összességében sem a munkavállalóknak, sem pedig a gazdaságnak nem jelentene megterhelést, hanem, jóval inkább, a kezdeményezőkézséget szabadítaná fel a tragikus csódtól vagy a munkanélküliségtől való félelem alól; a gazdaság felvirágoznék. Világviszonylatban szemlélve a kérdést, Ferry¹⁴ olyan világméretű jövedelemelosztás mellett érvel, amely nem az egyéni vagy nemzeti hozzájáruláshoz vagy a mindenkori termeléshez igazodna. Ily módon tudniillik a harmadik világ részéről olyan hatalmas kereslet keletkezne, mely így magától megoldaná a mai értékesítési nehézségeket.

E helyütt nem kívánok ezzel a harmadik stratégiával behatóbban foglalkozni. Ehhez ugyanis az elosztás minden egyes modelljét meg kellene vizsgálni következményeinek szempontjából, feltételezve, hogy meg tudnánk egyezni abban: vajon valamennyi ország vagy ember utilitárius értelemben vett össz-jóléte, vagy pedig a differenciaelv, vagy valamilyen más kritérium-e a megfelelő. Következésképp ez a stratégia erős premisszákon nyugszik. Mindenekelőtt, amint azt Pogge ismeri fel a leghelyesebben, az ilyesféle stratégia egy erős ellenvetésnek van kitéve. A szociális és gazdasági jogok újraelosztás formájában etikailag megengedhetetlenek, mert azt adják egyes embereknek, ami már más emberek sajátja. Ezt az ellenvetést hozta fel Nozick Rawls *Theory of Justice*-ával szemben. Másfelől ugyanezt az ellenvetést használja Rawls a *The Law of Peoples*-ben saját differenciaelvének világviszonylatban való alkalmazásával szembeni érvként.¹⁵ Rawls szerint a nyugati országok maguk építették fel iparukat, és maguk dolgoztak meg jólétükért. A differenciaelv alkalmazása tehát kisajátítással volna egyenértékű. Ez az ellenvetés azt jelenti, hogy a harmadik stratégia bevetése a fennálló elosztás igazságtalanságából indul ki, ennél fogva eleve előfeltételezi, hogy valamiféle újraelosztás legitimitása egyáltalában fennáll. Újraelosztás csak azért történhet, mert a normatív értelemben megkövetelt elosztás – lehet ez például egy igazságos társadalom Rawls-i *basic structure*-je, alapszerkezete – eltér a tényleges elosztástól. Ám megint csak az első stratégia feladata, hogy megmutassa ezt. Ezért úgy tűnik számomra, hogy a döntő bizonyítás terhe a tulajdonelméleten nyugszik.

Mégis, szeretnék előbb egy negyedik stratégiát is említeni, és pedig az O'Neill-ét és a Singerét.¹⁶ Ők ugyanis nem a tulajdonelmélet révén haladják meg Nozick ellenvetését, vagyis nem azzal az érvel, hogy a jelenlegi birtokállapotot valamely jogtalanság elkövetésének köszönhetjük. Inkább a tulajdonjog megsértését veszik számításba. Ez viszont egy másik szigorú jog érdekében történne. A kantianus filozófusnő és az utilitárius filozófus ugyanazon a módon

¹³ Van Parijs, 1995, 6.7–6.8 fejezet; Jean-Marc Ferry: *L'allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*. Paris, 1995. Olyan minimális jövedelemről van szó, melyet minden ember részére, függetlenül az általa elvégzett munkától vagy akár még munkára való hajlandóságától is, fizetni kellene.

¹⁴ Jean-Marc Ferry: *Habermas. L'Éthique de la communication*. Id. kiad.

¹⁵ John Rawls: *The Law of Peoples*. In Stephen Schute – Susan Hurley (eds.): *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*. New York, 1993, 41–82.

¹⁶ Onora O'Neill: *Lifeboat Earth*. In Charles R. Beitz – Marshall Cohen – Thomas Scanlon et al. (eds.): *International Ethics*. Princeton, 1990, 262–281; Peter Singer: i. m. 249.

érvel. Singer így ír: „[...] abból a feltevésből indulok ki, hogy a fájdalom és az éhség, a hajléktalanság vagy a hiányos orvosi ellátás miatti halál rossz. [...] Ha hatalmunkban áll, hogy a rossz létrejöttét megakadályozzuk, anélkül, hogy ezért valami morális szempontból hasonlóképp fontosat feláldoznánk, akkor erkölcsi megfontolásból ezt kell cselekednünk.”¹⁷ Singer ezért hangsúlyozza, hogy a harmadik világ éhezőinek nyújtott humanitárius segítségben nincs „semmi jótékony vagy nagyvonalú”, röviden „semmi szupererogatórikus”,¹⁸ hanem az valódi „kötelesség”. Hasonlóképp áll a dolog O’Neill-nél. Ha meghatározott cselekedet révén megakadályozhatjuk egy ember biztos halálát, akkor e cselekedet elmulasztása O’Neill szerint nem egyéb, mint gyilkosság elkövetése. Mármost a gyilkosság tilalma közismert módon a szigorú jog (*jus strictum*) körébe, nem pedig a jótékonyasághoz tartozik. Mind O’Neill, mind Singer gyilkosságként fogják fel egy cselekedet bizonyos fajta elmulasztását, illetve egy súlyos, visszafordíthatatlan rossz ezáltal való okozását. Ám még akkor is, ha az elmulasztás eredménye a gyilkosságéval egyenértékű, az elmulasztás és a gyilkosság egy lényeges tekintetben mégis nyilvánvalóan különböző marad egymástól, legalábbis amíg további premisszát nem vezetünk be. Kantnál például a gyilkosság tilalma a jogi kötelességek körébe tartozik, a fuldoklónak való segítségnyújtás parancsa viszont az erénykötelességek közé. Ezzel szemben szeretném megmutatni, hogy a szociális jogok – ez esetben az önfenntartáshoz való jog, vagy, pontosabban, a megfelelő segítségnyújtási parancs – a jogi kötelességek közé tartoznak. Ezen túlmenően a szociális jogok, különösen az önfenntartáshoz való jog, nézetem szerint a normatív tulajdonjogot nem sértik, hanem inkább annak definíciójához tartoznak.

2. A szociális jogok mellett szóló kanti érv

Mindezt Kant példáján szeretném megmutatni, mert Kantnál az említett diszkusszió valamennyi eleme jelen van. Ráadásul Kant az első stratégiát közvetlenül a klasszikus természetjogból veszi át, ahonnan az eredetileg is származik. Ugyanakkor nemcsak a legtöbb Kant-értelmező számára magától értetődő, hogy Kant nem ismer el szociális jogot – végképp nem világviszonylatban. Ez esetben Kant kivétel volna. Mert szükségjog néven, az ártalmatlan használat címe alatt,¹⁹ a szegényházak címszava alatt,²⁰ illetve az éhezés idején garantált kenyér- és tűzifaárak stb. formájában már a klasszikus természetjog ismert egyes szociális jogokat, köztük természetesen az önfenntartás jogát. A skót morálfilozófia – többek között Adam Smith – kivételével aligha akadt képviselője a modern gyakorlati filozófiában ama tézisnek, mely szerint az önfenntartás ne valamely jog tárgya volna. A kanti hagyomány valóban a leg-

¹⁷ Singer: i. m. 249.

¹⁸ I. m. 252.

¹⁹ Jean-Christophe Merle: *Justice et Progrès. Contribution à une Doctrine du droit économique et social*. Paris, 1997, 49–56.

²⁰ Merle: i. m. 99.

jelentősebb kivételt képezi. Olyan kantianusok, mint a jogász Hufeland²¹ és Schmalz²² már az 1797-ben megjelentetett *Jogtan* előtt, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* alapelveinek alapján kizártak minden egyes olyan szükség- vagy ínségjogot (*Notrecht*), ezzel pedig minden olyan, az önfenntartáshoz való jogot, mely a tulajdonjogot bármily csekély mértékben is megsérthetné vagy korlátozhatná. A későbbi értelmezők nem Kant idevágó szövegét, nevezetesen *Jogtanát* követték, hanem az *Alapvetés* ezen értelmezését. Nos, amennyiben sikerülne a világvizonylatban vett szociális jogokat Kanttal megalapoznom, úgy valószínűleg a legerősebb érvekkel szemben sikerülne megvédeni azokat, melyeket egyáltalán csak felhozni lehet ellenükben. Valójában Kant paradox módon a legfontosabb érveket szolgáltatja a szociális jogok mellett, különösen, ha világvizonylatban értjük azokat.

A *Jogtan* 52C paragrafusában²³ Kant szegényházak, kórházak, valamint időseket befogadó házak alapításával számol. A következőképpen igazolja létüket: „Az általános népakarat ugyanis olyan társadalommá egyesült, amelynek állandóan fenn kell tartania magát, s ebből a célból alávetette magát a belső államhatalomnak, hogy az tartsa fenn e társadalom azon tagjait, akik maguk erre nem képesek. A kormányzat tehát államérdekből jogosult rákényszeríteni a tehetőseket, hogy előteremtsék az eszközöket azoknak a fenntartására, akik maguk még a legalapvetőbb természeti szükségletek kielégítésére sem képesek.”²⁴

Ezt a szöveget mármost a következőképpen értelmezem: 1. Minden embernek (ki fog derülni, miért szabad „a társadalom tagjait” „emberekkel” helyettesítenem) *joga* van az önfenntartáshoz. 2. Ez a jog a tehetős polgárok költségére *perelhető*. Mindez implicálja, 3. hogy a társadalmi szerződés, amely egy ideiglenes birtokot (*Besitz*) peremptóriussá, azaz végérvényessé, véglegessé változtat, ezt az önfenntartásra vonatkozó, mindenkit megillető általános érvényű jogot semmiképp sem szünteti meg. Hiszen Kant nyilvános (köz-) szegényházakról beszél, ami az állam létét előfeltételezi. Ily módon a tulajdonjog csak viszonylagosan érvényes, vagyis azzal a feltétellel, hogy az önfenntartáshoz szükséges eszközöket mindenki számára biztosítják.

Most a kanti értelmezés két iskolájával szeretném szembeállítani tézisemet. Az első, sokkalta fontosabb iskola legalábbis a szociális jogok intézményének a kanti morális alapelvből való levezethetlenségét, vagy még inkább a kettő közötti ellentmondást állítja. Ezzel szemben a második iskola szerint az állam jogosult, sőt még köteles is szavatolni a szociális jogokat.

Reinhard Brandt, Wolfgang Kersting és nem utolsósorban Otfried Höffe nálunk az első iskola fő képviselői, amely mindazonáltal nagyon differenciált-

²¹ G. Hufeland: *Lehrsätze des Naturrechts*. Jena, 1792.

²² Theodor Schmalz: *Das reine Naturrecht*. 1795.

²³ Immanuel Kant: *Die Metaphysik der Sitten*. In *Kants Werke. Akademie Textausgabe* [A továbbiakban: AA] VI. Walter de Gruyter, Berlin, 203–494.; magyarul: *Az erkölcsök metafizikája*. Első rész: *A jogtan metafizikai alapelemei*. [A továbbiakban: *A jogtan metafizikai alapelemei*.] Budapest, 1991, 431–434. (*Általános megjegyzés a polgári egyesület természetéből fakadó jogi hatásokról/C.*)

²⁴ Kant: *A jogtan metafizikai alapelemei*. Id. kiad. 431. sk.

nak mutatkozik. Valamennyien a jog Kanttól származó definíciójára hivatkoznak. A jog tudniillik mindenki nyilvános szabadságának biztosításában áll, amennyiben a különböző individuumok képesek egy általános törvény szerint együtt létezni. Mármost ezt az alapelvet sértének meg a szociális jogok mind az elfogadóval, mind a hozzájárulóval, azaz az adófizetővel szemben. Mert gondolkunk csak a paternalizmus elítélésére Kant ...*talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér* című írásában: „Az a kormányzat, amelyik a nép iránt tanúsított jóindulat elvén nyugszik – mintegy az atya jóindulatán gyermekei iránt –, vagyis az *atyai kormányzat (imperium paternale)*, ahol tehát az alattvalók kiskorú gyermekként merőben elszenvedőleg kényszerülnek viselkedni, mintha csak képtelenek volnának maguk megkülönböztetni, mi árt, s mi használ igazában nekik, az államfő ítéletétől tévén függővé, miképp is *kell* boldognak lenniük, s pusztán jószágától, hogy valóban akarja-e boldogságukat – az ily kormányzat az elképzelhető legnagyobb *zsarnokság* (olyan alkotmány, amely az alattvalók minden szabadságát eltörli, ekképp jog nélkül hagyván őket).”²⁵ Az, hogy a tehetősöknek a szegényházak finanszírozásához való hozzájárulása nem önkéntesen, hanem kényszer alapján történik, ilyen paternalizmusra látszik utalni. Ugyanakkor a szegények azt látják, hogy úgy elégítik ki szükségleteiket, hogy sem kívánságaikat, sem szükségleteiket, sem az azok érdekében felhasználandó eszközöket nem maguk határozzák meg, és mindenekelőtt anélkül, hogy ezért valamiképp előzetesen cselekedniük kellett volna. A szegényeket is gyámság alá helyezik (kiskorúként kezelik) tehát; jelentősen korlátozzák szabadságukat. Ily módon a szegényházakról szóló 52C paragrafus ellentmondana a kanti jogfilozófiának. Akkor azonban vagy Kantot kell következetlennek tartanunk, vagy ennek az intézménynek a horderejét kell lekicsinyelnünk, amennyiben utóbbit pusztá eszköznek nyilvánítjuk arra, hogy az állam stabilitását biztosítsa, például esetleges zavargások ellen vagy éhínségek idején. Ez utóbbi nem állna közelebb értelmezésemhez. Mert a belső béke efféle biztosítása mind a tehetős, mind a szegény polgárok szabadságának rovására történne. Az efféle biztosítás mindenféle jogi állapot tényleges lehetetlenségét előfeltételezné.²⁶

A Kant-kutatás második iskoláját Allen Rosen²⁷ képviseli példászerűen. Rosen a szociális jogoknak a kanti jogelvvvel való összeegyeztethetőségét kívánja bizonyítani. Különbséget tesz egyrészt az olyan állam között, mely a szociális juttatásokat és a boldogságról vallott saját felfogását akaratuk hozzájárulása nélkül oktrojálja annak befogadóira, és kikényszeríti a tehetősök hozzájárulását, valamint másrészt az olyan állam között, mely csak annyiban mozdítja elő polgárainak boldogságát, amennyiben eszközöket bocsát rendelkezésükre, melyekkel szabadon élhetnek. Rosen a mások boldogsága előmozdításának kötelességére

²⁵ Immanuel Kant: Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. In uő: *Történetfilozófiai írások*. Budapest, 1997, 167–212, 187; AA 290. skk.

²⁶ Vö. Immanuel Kant: Az örök békéről. In *Történetfilozófiai írások*. Id. kiad. 255–309; AA 347; Jean-Christophe Merle: *Justice et Progrès. Contribution à une Doctrine du droit économique et social*. Id. kiad. 143–148.

²⁷ Allen Rosen: *Kant's Theory of Justice*. Cornell, 1993, 173–208.

hivatkozik. Ez a kötelesség minden emberre egyaránt ráhárulna. A polgárok egyszerűen átruházzák kötelességük mindenkori teljesítését az államra. Ezen túlmenően az állam már mint a társadalmi szerződés által intézményesített személy, azaz mint a kötelességek címzettje is arra kötelezett, hogy előmozdítsa polgárainak boldogságát. Így az államra az a kettős kötelesség hárulna, hogy előmozdítsa a boldogságot: úgy a saját nevében, mint a polgárok megbízásából.

Ennek az olvasatnak a legnagyobb hátránya, hogy a szociális jogokból erénykötelességeket, vagyis nem perelhető jogokat csinál. Az olyan állam, amely azt a célt tűzné maga elé, hogy előmozdítsa polgárai boldogságát, nem szociális állam (*Sozialstaat*) volna – úgy értem, olyan állam, amely szociális és gazdasági jogokat biztosít –, hanem jóléti állam (*Wohlfahrtsstaat*). Mind a Kant-értelmezők, mind pedig sok jogfilozófus túlon túl gyakran tévesztette össze e kettőt egymással. Bármily széleskörűen határozhatóak is meg a szociális jogok, azok perelhető jogok maradnak, melyekre az ember mint ember tart igényt. Ezzel szemben a jóléti állam szolgáltatásait az ember nélkülözheti; mindazonáltal még ember marad.

Rosen egy további érveléssel igyekszik alátámasztani téziséit. Az adóztatás a tehetősek érdekében történne, mert ők is elszegényedhetnek egyszer, és hasznat húzhatnak ezekből a szolgáltatásokból. Mi viszont a teendő, ha a tehetősek ezt az előnyt nem akarják belátni? Látjuk tehát, hogy Rosen értelmezése az első értelmezéshez kerül közel. Mert ez az értelmezés korántsem vitatja azt az erénykötelességet, hogy előmozdítsuk mások boldogságát; csupán tagadja (joggal) egy ennek megfelelő jogi kötelesség létét.

Az alábbi négy érv alapján meg kívánom mutatni mármost, hogy létezik Kantnál egy, az önfenntartásra vonatkozó, perelhető jog.

Első érv: Kant így ír: „A legfőbb parancsolót *közvetve*, vagyis mint olyan valakit, aki átvállalja a nép kötelességét, megilleti az a jog, hogy a népet a saját fenntartása érdekében adókkal terhelje meg, mint: a *hadserég*, a *lencsházak* és az *egyház* fenntartását szolgáló adományok, amelyeket egyébként kegyes vagy jámbor alapítványoknak neveznek.”²⁸ Semmi sem utal erénykötelességre, miként némelyek szívesen vennék. A kontextusból – a *Jogtanból* – sokkal inkább azt sejtethetjük, hogy a polgárok jogi kötelességéről van szó.

A második érv megerősíti ezt. Kant így ír: „Mivel a föld a legfőbb feltétele annak, hogy a külső dolgok a mieink lehessenek – lehetséges birtokuk és használatuk az első a megszerezhető jogok közül –, ezért a szuveréntól, mint *fejedelemtől*, helyesebben, mint legfőbb tulajdonostól (dominus territorii) kell minden ilyen jogot származtatni. [...] De ez a legfőbb tulajdon csak a polgári egyesület eszméje. Célja, hogy a jogi fogalmakkal ábrázoljuk valamennyi néptag magántulajdonának általános közbirtokos alá történő szükségszerű egybevonását, s azt, hogy a külön tulajdon meghatározása nem az *aggregáció* alaptételei szerint (amely aggregáció empirikusan halad a részekről az egész felé), hanem a *felosztás* (földfelosztás) szükségszerű formális elve szerint történik.”²⁹ Itt emlékeztetnénk arra, hogy Kant szerint senkinek sem lehet peremptórius tulajdona, azaz végleges birtoka a polgári egyesület keretein kívül. Különben aggregációról volna szó. A föld-

²⁸ Kant: *A jogtan metafizikai alapelemei*. Id. kiad. 431; AA 325. skk.

²⁹ I. m. 429; AA 323. sk.

felosztás ezzel szemben, mint minden, ami csak a polgári egyesüléssel keletkezik, nem a csereként felfogott igazságossághoz (*Tauschgerechtigkeit*) tartozik, hanem az „osztó igazságossághoz”.³⁰ Ilyenformán nincs tulajdon az állam alapítása előtt, mint ahogyan van például Locke-nál és Nozicknál.

A Jogtan 2. és 6. paragrafusában mindenesetre a kanti állam az első birtokos birtokának elismerése és ezzel megörökítése mellett dönt (a *prima occupatio* joga). A tulajdoni állapotra nézve az eredmény *prima facie* ugyanannak látszik, mint Nozicknál. Mégis, Kant és Nozick között lényeges különbség áll fenn. Kantnál a *prima occupatio* joga csak egy megengedő törvény (*Erlaubnisgesetz*) következtében érvényes, mely a következőben áll.

Az egész emberiséget megilleti az eredeti – nem az őскеzdeti (*uranfängliche*), mert „eredeti” (*ursprünglich*) azt jelenti: időtől függetlenül érvényes – és közös jog, hogy az észsel nem rendelkező lényeket mint céljaikat szolgáló eszközöket vegyék igénybe. Amennyiben valaki ilyen észsel nem rendelkező lényt oly módon szeretne elsajátítani, mely e lény más emberek általi használatát kizárná, így elvonná ezektől az emberektől egyenértékű használati jogukat. Másrészt azonban senki sem hátráltathatná őt eme használatban anélkül, hogy külső szabadságát, ezért másfelől a jogot is, megsértené. Az egyetlen olyan megoldás, mely mindenki önkényének szabadságával (vagyis bárki külső szabadsága mindenki szabadságával) valamely általános törvény szerint³¹ összeegyeztethető volna, ekkor az lenne, hogy mindenki tartózkodnék a természet bármely dolgának (*Wesen*) használatától. Kant viszont így ír: „[J]ogellenes az a maxima, amely szerint, ha törvényté válna, az önkény tárgyának *magánvalóan* (objektíven) *úrnélkülivé* (res nullius) kellene válnia”, mert mindenkinek joga van a természet használatához.³² Ilyen módon a szerzéstől való tartózkodás (*Erwerbshaltung*) is jogellenes. A jog tehát teljességgel lehetetlen. Kant egy megengedő törvény fogalmával talál kiutat. Ez a kiút annak a jogtalanságnak az elfogadását jelenti, amely mindenki jogállapotát egyáltalán lehetővé teszi. Az itt alkalmazott megengedő törvény lényegesen különbözik a Békeirat (*Az örök békéről*) megengedő törvényétől.³³ Mert a Békeirat megengedő törvénye csak a birtokállapotra érvényes, tehát csak a már megszerzettre, nem érvényes viszont a megszerzés módjára a jelenben vagy a jövőben. Ellenkezőleg, a *Jogtan* megengedő törvénye általánosan érvényes. A szigorú törvény semmilyen időben nem volna ténylegesen alkalmazható. Kant hangsúlyozza, hogy e törvény „olyasmire hatalmaz fel bennünket, amit a pusztá jogi fogalmakból egyáltalán nem tudnánk kihámozni”.³⁴

Így a *prima occupatio* révén megszerzett tulajdonjog csak egy engedménynek köszönhetően, vagyis csak a jog létfeltétele gyanánt érvényes. Ebből adódik, hogy mindenki külső szabadsága együttes fennállásának minden más szükség-szerű feltétele a tulajdonjoggal egyenértékű jogot képez. Mármost, minden

³⁰ I. m. 410. [41. §]; AA 306.

³¹ Vö. I. m. 326. [C. §]; AA 246.

³² I. m. 344. [6. §]; AA 246.

³³ Immanuel Kant: *Az örök békéről*. In uő: *Történefilozófiai írások*. Id. kiad. 262. sk.; AA 347.

³⁴ Kant: *A jogtan metafizikai alapelemei*. Id. kiad. 344. sk. [6. §]; AA 247.

egy embernek az önfenntartáshoz való joga szükségszerű feltétele szabadságának, ezzel pedig *eo ipso* a külső szabadságok együttes fennállásának is feltétele. Kétfajta dolog tartozik tehát ahhoz a megengedett minimumhoz, amely a szigorúan vett jogfogalomtól eltér: 1. hogy megengedésre kerüljön a természet természeti tárgyainak kizárólagos használata, azaz a magántulajdon, 2. hogy eközben mindenki önfenntartásának joga biztosítva legyen. Az, hogy az első pontnak ütköznie kell a másodikkal, csak az első pontnak, valamely magántulajdon megengedett elsajátításának a *prima occupatio* jogával történő azonosításából következik. Viszont nem muszáj végrehajtanunk ezt az azonosítást. Kersting³⁵ a *prima occupatio* jogáért száll síkra a munka révén való megszerzés Locke-i jogával szemben, mert ez materiális elemeken – a munkán – nyugszik, amaz viszont nem. Ám a *prima occupatio* joga mégiscsak egy materiális elemre hivatkozik: az *occupatio*-ra. Nem muszáj tehát ragaszkodni a *prima occupatio*-hoz. Amennyiben konfliktusra kerülne sor az *occupatio* révén megszerzett tulajdonjog és az önfenntartás joga között, úgy az utóbbinak kellene elsőbbséget élveznie. Amennyiben az önfenntartás nem volna biztosítva, úgy a *prima occupatio* révén megszerzett tulajdonnal szemben szabad volna kényszerrel – azaz „a szabadság akadályának gátját”³⁶ – gyakorolni. Mármost az államnak az a feladata, hogy a jogot a kényszer eszközeivel is kikényszerítse. Ezért kell az államnak előteremtenie „az eszközöket azoknak a fenntartására, akik maguk még a legalapvetőbb természeti szükségletek kielégítésére sem képesek”; „létezésük ugyanis egyúttal annyit is jelent, hogy alávetik magukat a közösség védelmének és a létükhöz szükséges gondoskodásának, s erre alapítja az állam azt a jogát, hogy az arra képeseket kényszerítse: járuljanak hozzá polgártársaik fenntartásához”.³⁷ Be lehetne egyébiránt bizonyítani, hogy Nozick *Lockean Proviso*-ja³⁸ szintén igazolni tudna egy ilyen újraelosztást.³⁹

3. Ellenvetések és korrekciós javaslatok

Az, hogy a földet – értsd: a természeti forrásokat – az államban elosztják, és nem aggregálják, implikálja, amit Kant maga „osztó igazságosságnak” hív. Ez szolgál az önfenntartásra való jog és egyáltalán a szociális jogok alapjául. Ezzel az osztó igazságossággal szemben a következő nyomós érvet lehet felhozni: „[A]z osztó igazságosság figyelmen kívül hagyja azt a kérdést, honnan jön mindaz, amit el kell osztani. Ott, ahol az osztó igazságosság szolgál alapfogalomként, az elosztanivaló »föntről« jön [...] Istentől, a természettől, [...] később egy államtól, mely ekkor szükségképp paternalisztikus vonásokat hordoz. Ám az elosztanivaló nem hullik mannaként az égből, hanem először is munkával kell előterem-

³⁵ Wolfgang Kersting: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt am Main, 1993, 66.

³⁶ Kant: *A jogtan metafizikai alapelemei*. Id. kiad. 327. [D. §]; AA 231.

³⁷ I. m. 432; AA 326.

³⁸ Robert Nozick: *Anarchie, Staat, Utopia*. Übers. von Hermann Vetter. München, 1976, 163.sk.

³⁹ Vö. Merle: i. m. 56. skk.

teni. E tekintetben a polgárokat mindenekelőtt egymásmellettekként, nem pedig alárendelteként kell tekintenünk.”⁴⁰

Az ellenvetés két részből áll. Az első szemrehányás a paternalizmust, vagy általánosabban, a jog teleologizálását illeti. Mármost az önfenntartásra való jog még nem határozza meg egy igazságos elosztás teljes modelljét. Nem olyan elosztásról van szó, amely egy meghatározott célra – például a boldogság utilitárius maximalizálására – törekszik, nem perfekcionista elosztásról tehát.⁴¹ Ennyiben az önfenntartás itt nem *telosz*-ként szerepel, hanem csupán a szabadság lehetőségfeltétele gyanánt. Az önfenntartáshoz való jog legyőzi a szokásos szemrehányást, hogy teleologikusan, tehát nem kanti módon alapozták meg. Maradunk tehát az első stratégiánál.

A második szemrehányás a „manna” és a munkával előteremtett javak összekeverésére vonatkozik. El kell ismernünk, hogy maga Kant szolgáltat jó támaszpontot, midőn az önfenntartás jogát adóbevételekből akarja pénzelné. Mert Kant argumentuma a természet eredeti közös birtoklására hivatkozik, nyilvánvalóan nem a munka gyümölcsét, azaz a termékeket érinti. Mármost a természet forrásai az embereknek valóban mannaként jutnak osztályrészül. Ezért ezekre a forrásokra az osztó igazságosság valamely elvét kell alkalmazni. Ezzel szemben a csereként felfogott igazságosság (*Tauschgerechtigkeit*) csupán a termékek kiutalását szabályozza. Az adót viszont a termelésből vonják el. Tehát a kanti finanszírozás ügyetlen és félrevezető.

Jobb híján szemlélnénk azt úgy, mint második legjobb megoldást. – Az ideális megoldás tudniillik az volna, ha mindenki rendelkezne forrásokkal, amelyek saját maga fenntartását azzal a feltétellel biztosítanák, hogy feltárja/kiaknázza e forrásokat. Ez nincs feltétlenül így egy szegényházban, és pláne nem a mai szociális segélyezés esetében. A mai helyzetre vonatkoztatva mindez azt jelentené, hogy az államtól mindenki igényt tarthatna egy munkahelyre, ennek fejében nem igényelhetne viszont szociális segélyt vagy egyéb szociális szolgáltatásokat. A szociális szolgáltatások csupán egyfajta kártalanítást képeznek azért, hogy a gazdasági jogokat, amelyekre mindenki jogos igényt tart, az állam nem szavatolja.

Csak akkor, ha az ideális megoldás valamilyen oknál fogva nem valósítható meg, jön szóba az adóbevételekből pénzelt termékek formájában történő segítségnyújtás. Kant nem nevez meg indokot erre a megoldási formára, Pogge⁴² és Shue⁴³ viszont megteszik ezt. Shue az önfenntartásra vonatkozó jogi kötelesség megalapozásának három lépését különbözteti meg: 1. Mindenkinek jogos igénye van a természeti forrásokra önmaga fenntartásának érdekében. 2. Az államra

⁴⁰ Otfried Höffe: *Gerechtigkeit als Tausch? Ein ökonomisches Prinzip für die Ethik*. In Hans Lenk – Matthias Maring (Hrsg.): *Wirtschaft und Ethik*. Stuttgart, 1992, 119–133, 122.

⁴¹ „Perfekcionizmuson” ugyanazt értem, mint Rawls. John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übers. von Hermann Vetter. Frankfurt am Main, 1997, 360. skk. [50. §]. Magyarul: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, 1997, 386. skk.

⁴² Thomas Pogge: *An Egalitarian Law of Peoples*. Id. kiad.

⁴³ Henry Shue: *Subsistence, Affluence, and U. S. Foreign Policy*. Id. kiad. [I. rész.]

hárul a feladat, hogy e jogot védje. 3. Ha az állam a tulajdont úgy osztotta el, hogy az önfenntartáshoz való jogot, vagyis az első két pontot megsérti, miként az valójában is történik, akkor a károsultaknak, úgyszólván kártérítés gyanánt, jogos igényük van a segélynyújtásra. Pogge hivatkozhat Rawls-ra az osztó igazságosság adóbevételekből történő finanszírozásának gondolatával. Egy másik érv a második legjobb megoldás mellett az ideális megoldással járó nagy ráfordítás lehet. Mert Pogge egy, az elhasznált források egy százalékát kitevő világméretű forrásadó (*Ressourcensteuer*) bevezetését azzal az érveléssel igazolja, hogy az ilyesféle adó nagyon könnyen behajtható. Pogge azt javasolja, hogy ezt az adót közvetlenül szedjék be minden egyes államtól, és a pénzt a differenciaelv alapján osszák el. Shue-nál az államok meglévő pénzügyi hatósága gondoskodik, mindenkori vagyona szerint, az ellátottak számára a segítségnyújtásról. Az ezzel a javaslattal járó csekély ráfordítás könnyen megvalósíthatóvá teszi azt. Ebből az okból ragaszkodik Pogge⁴⁴ az államok által megtestesített közbülső fokhoz, míg korábban a differenciaelvnek minden emberre az egyes államok közvetítése nélkül történő alkalmazását pártfogolta. A differenciaelv keresztülviteléhez mindenestre szükség van – így Pogge⁴⁵ – némely szankciókra, röviden szólva bizonyos államiságra, bármilyen mérvű legyen is az.

Sokkal nehezebben megvalósítható volna viszont Beitz azon javaslata, hogy világszerte számolják fel a bevándorlás akadályait. Van Parijs például jogosnak tartja ezt a javaslatot, ám a szervezéssel kapcsolatos problémák miatt egy *universal basic income*-ot (alapjövedelmet, melyet mindenki számára egyetemesen, világvizonylatban fizetnek) javasol. Az élelmiszerszállításnál realizitkusabb és mégis igényesebb lehetne a harmadik világ gazdasági növekedésének ingyenes szabadalmak, tőkekiegészítés, iparfejlesztés stb. általi kötelező támogatása, miként ezt némely humanitárius segélyszervezetek a kávé, kakaó stb. helyben történő feldolgozásával és közvetlen piacra dobásával már elkezdték. Pogge és Van Parijs a Nyugat számára is lát ebben előnyt: Pogge forrásadójával széleskörű környezetkímélés, Van Parijs *universal basic income*-jával azon telephelyek konkurenciájának mérséklése volna elérhető, amelyek éhbérek fizetésével akarnak előnyökhöz jutni. Az off-shore finanszírozású helyek elesnének, engedne a társadalombiztosítási járulékokkal stb. szembeni nyomás. Csak egy példa arra, hogy mindez valószerű: olyan országok, mint az USA, Németország és Svájc, készek voltak a GATT-tárgyalások keretében arra, hogy a vámkorlátozások leépítéséért cserébe minimális szociális szolgáltatások világszerte történő bevezetéséről tárgyaljanak. Sajnos más tárgyalási pontok a háttérbe szorították a kérdést.

Pogge, Shue, Beitz és mások ezen javaslataik mindegyikével azt mutatják meg, hogy az önfenntartáshoz való jog kanti megalapozása további szociális (nem jóléti) jogok intézményesítését teszi kézenfekvővé.

⁴⁴ Pogge: i. m.

⁴⁵ Thomas Pogge: *Realizing Rawls*. Cornell, 1989.

4. Világviszonylatban értett szociális jogok

Nos, e szerzőkkel érvényre juttattam a kanti értelemben vett önfenntartáshoz való jogot, az egész világra vonatkoztatva azt. Ez a kiterjesztés magából Kant *Jogtaná*ból meríthető. Kant azt írja: „A természet a népeket bizonyos határok közé zárta össze (tartózkodási helyük gömb alakú lévén, globus terraqueus), és [...] annak a földdarabnak a birtoka, amelyen a föld lakója élhet, csak egy meghatározott teljesség egyik részének birtokaként gondolható el, következésképpen olyasminek, amire a föld minden lakójának eredendő joga van [...]”.⁴⁶ Ennyiben egy világméretű jogállapot, vagyis az örök béke megalapítása előtt „*ideiglenes* csupán a népek minden joga és az államok bármely, háború útján megszerezhető vagy megtartható külső Enyémje és Tiédje. *Tartós* érvényűvé csak egy általános *államegyesületben* válhat (azzal analóg módon, ahogy egy nép állammá válik)”.⁴⁷ Ugyanez az érvelés éppúgy érvényes világviszonylatban, mint az egyes államok síkján. A Békeiratban a testi biztonsághoz való jog és az önfenntartáshoz való jog államok között is érvényes. Kant arról beszél, hogy „az idegennek” joga van arra, „hogy ha másnak a földjére lép, ezért még ne bánjanak vele ellenségesen”. Kant hozzáfűzi: „A másik elutasíthatja őt, ha nem dönti ezzel pusztulásba”.⁴⁸ Ez nem történhet meg tehát valakinek az életét fenyegető éhezés esetén. A kommunikatívus filozófusnő, Yaël Tamir, joggal bírálja, hogy némely liberálisok – közöttük Rawls is – az osztó igazságosságot, illetve a differenciaelvet az egyes államok síkjára korlátozzák.⁴⁹

5. Záró megjegyzések

Négy rövid megjegyzést szeretnék még mindehhez hozzáfűzni:

1. A szociális jogok egy kanti perspektívában attól függetlenül érvényesek, hogy egy világállamnak vagy csupán egy népszövetségnek kell-e léteznie.⁵⁰ Kantnak a világállamot elutasító érve – annak kormányozhatatlansága – ezért nem hatálytalaníthatja az önfenntartás jogi köteleességét államok között.

2. Az ideális megoldásnál (nem a második legjobb megoldás esetében) az emberek egymásnak tulajdonképpen csupán forrásokkal tartoznak, amelyek akkor teszik lehetővé a túlélést, ha használják őket. Valamennyien dolgozni kénytelenek tehát, hogy életben maradhassanak. Vagyis nem léteznék a lusta ember önfenntartáshoz való joga. Azon emberek iránt, akik maguk hibásak önnön éhínségükért, csupán azon erénykötelesség létezik, hogy éllemezék őket. Miként Shue hangsúlyozza: „Nem azt kívánjuk, hogy mindenkit támogassanak,

⁴⁶ Kant: *A jogtan metafizikai alapelemei*. Id. kiad. 62. §, 459. sk.; AA 352.

⁴⁷ I. m. 458. [61. §]; AA 350.

⁴⁸ Kant: *Az örök békéről*. Id. kiad. 274; AA 358.

⁴⁹ Yaël Tamir: *Liberal Nationalism*. Princeton, 1993. *Az igazságosság elméletében* maga Rawls is (id. kiad. 445. skk., 58. §) az ellenkezőjét körvonalazta.

⁵⁰ A világállamhoz lásd Christoph Horn: *Philosophische Argumente für einen Weltstaat*. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 21/3 (1996), 229–251.

hanem hogy mindenki számára lehetséges legyen, hogy kemény munka alapján eltartsa magát.”⁵¹

3. Kant mindazonáltal ismer egy, az erénykötelességekhez sorolt segítségnyújtási parancsot, például ha egy fuldokló megmentéséről van szó. Ekkor viszont a természet az életveszély okozója. Ellenben ha valakinek a természeti források nem állnak rendelkezésére az önfenntartáshoz, azért a társadalmi rend a felelős. O’Neill érvének az a baja, hogy nem különbözteti meg világosan e két szituációt, nevezetesen a hajótörésszerű természeti katasztrófákat és az ember által okozott bajt.

4. Miként Beitz említi, megfontolandó volna, vajon a korábbi nemzedékek által felépített ipart is érintené-e ez az osztó igazságosság. Mert ha a Kant-féle örökösödési jogot elismerik is, némely kantianusok (Erhard, Fichte) vagy némely kortárs univerzalisták mégis elutasítják, vagy pedig nem alapozzák meg azt. Ezenkívül a Nyugatnak az iparosítás terén élvezett előnyét részben korábbi nemzedékektől örökölte; nem a mi nemzedékünk dolgozott meg érte először. Tehát az elosztásnál az ipari örökséget a természeti forrásokkal együtt kellene tekintetbe venni. Könnyű belátni, hogy az eredeti közös birtoklás kanti érve egy messzemenően, de nem feltétlenül – mint Ackermann-nál⁵² – egalitárius szociális államot szolgálhat; mindenesetre jóléti államot nem tud igazolni. Aki kétségbe akarja vonni ezt a fajta megalapozást, annak az eredeti közös tulajdonlást is meg kellene kérdőjeleznie. Az viszont napjaink tulajdonelméleti kutatásaiban – gondoljunk Steinerre,⁵³ Wolfra⁵⁴ vagy Cohenre⁵⁵ – aligha vitatott.

Fordította Himfy József

⁵¹ Henry Shue: *Subsistence, Affluence, and U. S. Foreign Policy*. Id. kiad. 40.

⁵² Bruce A. Ackerman: *Social Justice in the liberal State*. Yale, 1980, 2. [14. §]

⁵³ Hillel Steiner: The Natural Right to the Means of Production. *Philosophical Quarterly*, 27/1977, 41–49.

⁵⁴ Clark Wolf: Contemporary Property Rights, Lockean Provisos, and the Interests of Future Generations. *Ethics*, 105/1995, 791–818.

⁵⁵ G. A. Cohen: Self-Ownership, World Ownership, and Equality: Part II. *Social Philosophy and Policy*, 3/1986, 77–96.

Zuh Deodáth

Metaforológia és gondolkodástörténet

Hans Blumenberg: Hajótörés nézővel.
Metaforológiai tanulmányok*

A *Hajótörés nézővel* esszéisztikus című könyvével Hans Blumenberg (1920–1996) első magyar nyelvű kötetét veszi kézbe az olvasó. A kötet három olyan, egymástól független írást foglal magába, amelyeknek keletkezési ideje és kiadási dátuma is jócskán eltér egymástól. Időrendben az első, de a kötet végére került az itt közölt elmélkedések legterjedelmesebb darabja, az 1950-es évek végén íródott és először 1960-ban megjelent *Paradigmák egy metaforológiához* (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*). Programatikus jellegű munkáról van szó, amely egy sajátos, nyugodtan mondhatjuk, filozófiatörténet-írási metódust körvonalaz. Az idői sorban második a kötet elejére helyezett, egyben címadó *Hajótörés nézővel. Egy létezés-metafora paradigmája* (*Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*), amely először 1979-ben volt olvasható, és amely – előbbi társához hasonlóan – külön kötetben látott napvilágot. *A mítosz valóságfogalma és hatóereje* (*Wahrheitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*), vagyis a harmadik tanulmány, amely a magyar írásgyűjtemény közepére került, egészen más státusú, hiszen Blumenberg gazdag írásos hagyatékából adták ki 2001-ben, az anyagot részben gondozó Anselm Haverkamp által. Ebben az értelemben pedig kronológiailag a legaktuálisabb munkáról van szó. Hogy a kötet aktualitása mégis mennyire köszönhető annak a hiánynak, amely a második világháború utáni német gondolkodástörténet egyik legfontosabb szerzőjének magyar kiadásában merült fel, és mennyire az abban kifejezett gondolatok aktualitásának, nem másodlagos kérdés. Mint látni fogjuk, az erre adott válaszokat körülbelül egy szinten kell kezelnünk.

De először a magyar fordításról és kiadásról. A fordítás kiválóan adja vissza a szerző költőileg rendkívül gazdag nyelvének árnyalatait, a végzettségére nézve filozófus–germanista–klasszika-filológus Blumenberg kifejezésmódját.¹ Mondhatni: a fordítás minősége fajsúlyában illeszkedik a bemutatkozó kötet által hordozott elméleti és egyben ismeretterjesztési–oktatási felelősséghez. Ehhez azonban hozzáadódnak bizonyos, a kiadás részéről tapasztalható furcsaságok. Egyrészt az, hogy a kötetből kimaradt mind a szerző életrajza, mind a gondolatainak eredetét és megnyilvánulásainak akadémiai környezetét vázoló elő- vagy utószó. Másrészt pedig szintén hiányként tapasztalható az egyedül a *metafora* mint közös nevező által értelmezhető *szövegválasztás* és a szövegek sorrendjének indoklása. Míg az első tárgykör kiegészítése nem a recenzens feladata, addig a másodikra tetszése szerint adhat válaszokat és alternatívákat is, elsősorban a kötetbe foglalt írások tartalma szerint. Erre szeretnék itt kísérletet tenni.

* Ford. Király Edit. Atlantisz, Budapest, 2006 (Mesteriskola).

¹ Ennek fontosságát jelzi, hogy Blumenberg nyilvántartott költő és elméleti prózaíró volt: még 1980-ban megkapta Darmstadtban a Német Tudományos Akadémia nyelvezeti és költészeti teljesítményekért odaítélt Sigmund Freud Díját.

Mint említettem, a *Paradigmák egy metaforológiához* programatikus jellegű mű. Elsősorban azért, mert Blumenberg filozófiájának egyik központi témáját, vagyis a metaforát, nemcsak egy sokszor túlburjánzóan gazdag történeti anyagon keresztül tematizálja, hanem mert egyben a metafora iránt – elsősorban a mű keletkezésének idején mind a kontinentális, mind az angolszász elméleti diskurzusból – megnövekvő érdeklődés rendjébe illeszkedik. Annak aktualitás-tartalma azonban – mint már jeleztük – jóval nagyobb. De lássuk, pontosan miben is. Ehhez röviden érintenünk kell a tanulmányok tartalmát.

Blumenberg már vizsgálódásai elején elválasztja egymástól a metafora mint *maradékállomány* és a metafora mint *alapállomány* koncepcióit.² Az első esetben a metafora olyan, karteziánus értelemben vett „ideiglenes éthosz” kelléke, amelynek meghaladása a tudományos vagy filozófiai haladás világos következménye. A második viszont olyan jelentésátvitelként kezeli azt, amely nem kerül vissza a tulajdonképpeni jelentés állományába, vagyis szilárd fogalmakkal és definíciókkal nem helyettesíthető. A metafora ebben a koncepcióban nem kellék, nem üledék és nem is ideiglenes dísz egy elmélet evolúciójában, hanem annak konstitutív eleme. Ezeket a metaforákat szerzőnk *abszolút metaforáknak* nevezi, *vagyis olyan, önmagasságot és másságot egyszerre magukban hordozó képeknek, amelyek így talajként szolgálnak minden fogalom történetének kifejtése számára.* Ha tehát van egy, a fogalmak történetének áttekintésére szolgáló átfogó keretünk, akkor egyben szemponttá is avathatjuk azt bizonyos fogalmak monografikus tárgyalása számára. Ennek a keretnek az igazolására azonban fel kell mutatni olyan metaforáknak a létezését, amelyek azáltal, hogy „rezisztensnek mutatkoznak a terminológiai igényekkel szemben”, „nem oldhatóak fel a fogalmiságban”.³ A mű azonban ennél jóval többre is vállalkozik, ugyanis ezzel a metaforák vizsgálatának nemcsak a kognitív szerepére koncentrálnak (arra, hogy a megismerésben az átvitel-jellegű megnyilvánulásoknak alapozó szerepük van, vagy hogy a nyelvi kifejezésben a képzés alapmotívumait adják), hanem azokat egy történeti vizsgálódás lehetséges véghezviteléhez kínálja fel vezérfonalul. Mint elhangzik, az abszolút metaforák létezése nemcsak filozófiai következményekkel jár, hanem történetiekkel is: „az abszolút metaforáknak is van *történetük*”.⁴ Az abszolút metaforák felmutatásának filozófiai tétje, hogy megtudjuk, „a szellem saját képeiben micsoda bátorsággal jár önmaga előtt”, filozófia- és gondolkodástörténeti tétje pedig az, hogy ezáltal a filozófia történetére vonatkozó adatok hozzáízesülhetnek a szisztematikus vagy elméleti filozófiai diskurzushoz. Ha a gondolkodás képekben „jár önmaga előtt”, akkor ezeket a képeket felmutatva kiderülhet, hogy azok hogyan egészítik ki egymást, hogy aztán újabb kiegészítésekre szorulhassanak. Az ötvenes évek végén körvonalazódó koncepció ezzel mintegy másfél évtizeddel megelőzi Paul Ricoeurnek az „élő metaforáról” írt fenomenológiai-hermeneutikai alapmunkájának megjelenését. Az élő metafora fogalmi rögzíthetlensége rendkívül hasonló ahhoz, ami itt az „abszolút” jelentésátvitelről elhangzik.⁵

² Paradigmák... In Blumenberg: i. m. 202.

³ Vö. i.m. 204.

⁴ Uo.

⁵ Vö. Paul Ricoeur: *La métaphore vive*. Seuil, Paris, 1975.

Blumenberg itt vázolt gondolatainak – spekulatív szépségük mellett – gyakorlati hozadéka, hogy olyan mentalitásbeli finomságok is modellálhatóak velük, amelyek egy adott metafora használatát meghatározták, vagy indokokat nyújtottak az azzal való azonosulásra. „A történeti megértő pillantás számára tehát azokat az alapvető, megtartó erejű bizonyosságokat, feltevéseket, értékeléseket jelzik, amelyek egyaránt tartalmazzák egy korszak magatartásmódjait és változásait, tevékenységeit és tétlenségeit, vágyakozásait és csalódásait.”⁶ Ennek gyakorlati megvalósítását szolgálja az, hogy végigveszi az *igazság* fogalma köré gyűlő jelentésátvitelek legfontosabb toposzait, és azokat egymásból következteti, illetve egymáshoz mérten helyezi el, tulajdonképpen nagyon látványosan végigmenve a fény, a belevésődés, a mélység, a ruha és a viselet⁷ számtalan igazságkép-történeti állomásán. Spekulatív filozófiai elmélet tehát adhat korrekt történeti vizsgálati módszert, ez pedig nagyon is fontos újdonság minden olyan filozófiatörténész számára, aki egy elméleti, filozófiai építmény nem-történeti vonatkozásának vizsgálatára itt az a feladat hárul, hogy kijelölje „azt a mezőt, ahol a terminológiai vizsgálódásoknak kell részletekkel szolgálniuk”.⁸

Miután Blumenberg további metafora-szerkezeti elemzéseknek vetette alá a világot mint „ismeretlen földdarabot” és mint „befejezetlen univerzumot”, valamint az organikus és a mechanikus metaforák egymásból való következtetését és egymásra való visszahatását is elemezte, megfogalmazódik benne az a történelemelméleti igény is, hogy leltárba vegye a jelentésátvitelek típusait, vagyis hogy utaljon azok játék- és mozgásterének különbségére. Mint mondja, ez éppen egy klasszikus tipológia értelmében lehetetlen feladat, de ha a metaforák vizsgálatának szemléletét, vagyis a „metaforológiát” a fogalomtörténethez hasonló vizsgálati rendként fogjuk fel, akkor lehetőség van arra, hogy az „önmagát történetéből megértő” filozófia számára *segédtudománnyá* tegyünk. Mégpedig úgy, hogy a metaforák sajátosságait bizonyos *átmeneti* gondolati képződmények domborítják ki. *Az átmenetek segédtudománya* ettől fogva Blumenberg tanulmányának egyik legfontosabb felismerésévé válik.

Blumenberg ezekből az átmenetekből két fajtát mutat be. Az *egyik* az, amikor a metafora terminologizálódik, vagyis amikor egy olyan aspektusa kerül előtérbe, amely csak egyike az abban megtalálható lehetőségeknek, vagyis amelyik ezzel többet állít, mint ami abban eredetileg rögzítve volt. Ilyen értelemben beszél mítosz és valószínűség mint metaforák terminologizálásáról (a valószínűség metaforájából így lesz az igazság terminusa a lessingi esztétikában, vagyis jelentésátvitelen esik át). A *másik* esetben egy terminus, meghatározás vagy tudományos felfedezés – vagyis egy szilárd, terminológiailag rögzített igazság – lesz metaforává (például Kopernikusz csillagászati tana antropológiai tétellé, az

⁶ Paradigmák... In Blumenberg: i. m. 217.

⁷ Nagyon szemléletes Blumenbergnek az a megjegyzése, mely szerint: „Elképzelhető, hogy az igazságnak épp az öltözékben van a »kultúrája«, mint ahogy az ember kultúrtörténete javarészt öltözködésének kultúrtörténetéből áll, hiszen az ember az öltözködő lény, aki épp a maga természetes voltában nem mutatkozik nyíltan.” (I. m. 256.)

⁸ Vö. i. m. 276.

ember helyéről és értékéről alkotott elméletté válik, vagyis egyik elméleti helyről egy másikra kerül vagy viszik át). Mint mondja, ezzel jön létre az úgynevezett *metaforarealizmus*,⁹ amely „elsőrendű tényező a történeti élet alakulásában”.

Nagyon lényeges, hogy egy olyan filozófiai látásmód, amely saját szisztematikus igényeit nehezen tudja összeegyeztetni történeti esetlegességeivel, egyfajta *metaforológiai* apparátus segítségével tud önmagával szemben távolságot tartani. Ehhez persze olyan filozófiáról kell beszélnünk, amely saját szisztematikus vizsgálatai során önnön történeti határaiba ütközik. Egy ilyen filozófia pedig elsősorban leírások, nem pedig elméleti normatívák révén valósíthatja meg saját beszédmódját, hiszen az előbbi ad teret a történeti-faktikus és az elméleti-spekulatív közötti konfliktusnak is. Az így értett filozófiát kiegészítő „metaforológiai segéd-tudomány” ezáltal tud része lenni saját mondanivalójának anélkül, hogy azt önmagától idegennek tartaná. Ha így értelmezzük Blumenberg célkitűzéseit, akkor közel kerülhet a kortárs fenomenológia bizonyos problémáinak tételezéséhez.

Blumenberg maga többször szándékosan él fenomenológiai kifejezésekkel. Többek között az is elhangzik, hogy a metaforika, vagyis a terminológiának ellenálló réteg és a terminológikus, a szimbolikus vagy a meghatározásszerű közötti átmenetek (oda és vissza egyaránt) egy „betöltő szemlélet” (*erfüllende Anschauung*) mezején zajlanak. Továbbá pedig ilyenkor – hívja fel a figyelmet a szerző – „nem könnyű elkerülni a veszélyt, hogy túlságosan finom és szisztematikusán illesztett meghatározással leszűkítjük” ennek „bázisát”.¹⁰ Ebből két dolog is kiderül.

Először is az, hogy Blumenberg sem gondolhatja másképpen: a hagyományos logikai fogalmak nem alkalmasak arra, hogy a jelentések és az ezeket terminologizáló fogalmak dinamikáját a hagyományos reflexiós formákban gondoljuk el. A fenomenológiai jelentéskoncepció és annak betöltődései viszont igenis jó alapul szolgálnak ennek tárgyalásához. A metaforikus megnyilvánulások kettős iránya is erre utal. A fogalmak nem elvonatkoztatás útján keletkeznek, hanem szemléletek betöltődése avagy kiüresedése révén. A kopernikuszi rendszer jelentése is azért kerülhet át az antropológiai tárgyalás területére, mert természettudományos jelentésében egy olyan jelentésbeli intenció halmozódott fel, amely annak más képre való átvitelét követelte meg. Fenomenológiai szóhasználat: *olyan jelentéstöbblettel rendelkezett, amely azonnali kifejeződésre tört.*

Másrészt az is kiderül, hogy a betöltő szemlélet mesterséges korlátokba ütközik a maga mozgásterében akkor, ha túl sok feltételét adjuk egy jelenség magyarázatának, vagyis ha skolasztikus módra a gondolkodás tárgyát (vagyis egy bizonyos jelentést) meghatározásainak (*determinatio*-inak) összességével együtt állítjuk vizsgálatunk középpontjába. Ekkor ugyanis egy bizonyos irányban lezárjuk a betöltődések lehetőségét. Az abszolút metafora koncepciója éppen ez ellen száll harcba. Ha ugyanis van lehetőségünk történetileg követni a valamely kérdéskörrel való gondolkodás egymást kiegészítő képeit és szimbólumait, akkor ennek mindkét irányban meg kell tudnia valósulni.

Hogy ez hogyan lehet egyben fenomenológiai gondolatokat használó fenomenológia-kritika is, azt Blumenberg expliciten is bemutatta *Lebenszeit und*

⁹ I. m. 349.

¹⁰ I. m. 361.

Weltzeit című, viszonylag kései és fenomenológiailag meglehetősen érintett könyvének egyik tanulmányában.¹¹ Itt a kései Husserl érintő elemzésének irányadója két abszolút metafora használatának félresiklása. Husserlnek *Az európai tudományok válságában* előadott „ősalapítás”- (*Urstiftung*) és „jelentés-szedimentáció”- (*Sedimentierung*) elméletéről van szó. A folytonosan megszilárduló, terminologizálódó jelentések például a *szedimentáció* „képében” csak egy irányban hatnak: csak azt mutatják meg, ahogyan az élő jelentés fogalommá szilárdul. Fordított út nincs: „Ennek a metaforának a gyengéje abban rejlik, hogy kizárja annak a kérdésnek a feltevését, amely a rétegződő üledék eredetére vonatkozik [...]. Habár rávezet a felejtés megértésére, de nem vezet rá az emlékezésére és a beleérzésére.”¹² A múlt hibáit hordozó metaforák megértése tehát elfedi azon metaforák megértésének lehetőségét, amelyeket magunk használunk.

Itt tehát a metaforák történeti lefutásának kulcsát a fenomenológiai jelentésemélet adja. De a történeti problémákkal foglalkozó fenomenológus – jelesül Husserl – mégis elfelejtette levonni ebből az összes következtetést, és ő maga is metaforahasználó, de metaforológiát nem ismerő elméletíróvá vált. Nem nehéz ebből arra következtetni, hogy a metaforológia egy olyan eljárás lehetne, amely a husserli fenomenológiának a jelentések és a kategóriák összefüggéséről vallott nézeteit vezeti rá a történeti vizsgálatok útjára egy sajátos *jelentésátvitel és ezen átvitel rögzítésének avagy felbontásának* koncepciójával. Ennek ellenére, legalábbis itt közölt „metaforológiai” tanulmányaiban, Blumenberg egy percig sem állítja, hogy bármilyen fajta fenomenológiát művelne vagy hirdetne.

A fenomenológiához ellenben még további két mozzanat is közelebb hozza; egyben pedig tovább fokozza gondolatainak aktualitását.¹³ Ezek a mozzanatok a Kanthoz, illetve Heideggerhez való viszonyában bontakoznak ki.

1. *Először* szerzőnk Kantról alkotott véleményéről szólnék. Kant a *Paradigmák...* bevezető szakaszában mint módszertani hivatkozás, nem pedig mint teljességében metaforológiai-történeti példa kerül elő. A felhasznált szöveghely *Az ítélőerő kritikájának* 59. paragrafusáé. Itt Kant, miközben a fogalmak és a szemléletek kettősségének premisszájával él, olyan, fogalmak és szemléletek közötti *átvitel*ekről beszél, amelyeknél nem a tartalom, hanem a megjelenítés módja a lényeges. Ebben az esetben olyan helyzetekről beszélünk, amelyeknek váza „a szemlélet valamely tárgyról való reflexió átvitele egy teljesen más fogalomra, amelynek talán sohasem felelhet meg közvetlenül semmilyen szemlélet”. Ezt a gondolatot Blumenberg jelentősegteljesen úgy jellemzi, mint amelyben „vissza-

¹¹ Vö. Blumenberg: *Die Urstiftung*. In uő: *Lebenszeit und Weltzeit*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1986, 315–374.

¹² I. m. 354.

¹³ Ezt azért is lényeges hangsúlyozni, mert Blumenberg fenomenológiai aktualitása az *elsősorban* fenomenológiai szakirodalomban elég kevésbé került terítékre. Ez a helyzet posztumusz tanulmánykötete, a hagyatékból összeválogatott *Zu den Sachen und zurück* (Hrsg. Manfred Sommer, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 2002.) kiadásával sem változott jelentékenyen. Egyfajta teológiai és vallásfilozófiai aktualitásról annál inkább beszélhetünk, pontosabban Blumenberg mint a fenomenológiai filozófiát művelő szerző könnyebben kerül bele egy, a vallásfilozófia vonalán kibontakozó elméleti mezőbe. Lásd ehhez Philipp Stoelger: *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumen-*

köszön abszolút metaforánk”.¹⁴ Hogy Blumenberg pontosan mire gondol, az rövidebb magyarázatot igényel.

A fogalmak, amelyekhez nem járulnak szemléletek (pl. Kant szerint Isten és a szent szférák) mégis olyanokkal töltődnek fel, amelyek a maguk részéről, reflexió útján, fogalmak szerint osztályozódnak. Jól látható a gondolat kettős éle: a fogalmak alá szemléletek tagozódnak (meghatározó ítélet – a *meghatározó ítélőerő* művelete), a szemléletekhez pedig fogalmak társulnak (reflektált ítélet – a *reflektáló ítélőerő* művelete). Amikor ez a kettő párhuzamosan működik, akkor dinamikus kiegészítik egymást, és így Kant példájával szólva megakadályozzák, hogy Istenről alkotott képzetünk az első esetben a tiszta *deizmus*, a második esetben pedig a tiszta *antropomorfizmus* csapdájába essen. Ez a kettős mozgás segít kiküszöbölni tehát azt, hogy egy szemlélet átvitele megszilárduljon egy fogalomban, és hogy egy fogalom ne engedje, hogy a jelentés átvitelre kerüljön. Blumenberg ehhez még hozzát teszi, hogy Kant ezzel „egy egyértelműen pragmatikus funkciójú modellt” használ.¹⁵ Blumenberg értelmezése szerint tehát ekkor nem az a tét, hogy valamit jelentésében megkérdőjelezhetetlenül rögzítsünk, hanem hogy tudjuk azt célszerűen és értelmesen használni (Kant valóban ebben az értelemben beszél a teológia kulcsfogalmairól). Blumenberg végkövetkeztetése mindképpen helyes, hiszen nem próbálja a két kanti eljárásmodot összeegyeztetni, hanem hagyja azokat az eredeti rendszer szerint működni. Azzal, hogy hozzát teszi: az ezeknek a gondolatoknak a vizsgálatára való kanti felszólítás (vagyis hogy azok „nagyon is megérdemelnek egy mélyebb vizsgáldást”) adta „az első lökést” saját *metaforológiai* koncepciójához,¹⁶ szentesíti a fent említetteket, nevezetesen hogy Kantot itt nem történeti példaként, hanem egy történeti módszertan írójaként veszi figyelembe. *Kant tehát azért az „abszolút metafora” teoretikusa, mert a szemlélet és a fogalmak viszonyának egy rendhagyó elképzelését nyújtotta.*

Ezzel a gondolattal Blumenberg úgymond megelőlegezi a kortárs fenomenológia egy nagyon is aktuális irányzatának elképzeléseit, amely Kantot a fogalom fogalmának újraértelmezőjeként szituálja, aki *A tiszta ész kritikájának* sematizmus-fejezetével és *Az ítélőerő kritikájának* a reflektáló ítélőerőről szóló elméletével saját (az iskolafilozófiából építkező) rendszerén belül adott eszközöket a klasszikus logikai jelentéskoncepció léépítésére.¹⁷ Ezt a kettősséget még annak

bergs Metaphorologie als Lebensweltbrenneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont. Mohr-Siebeck, Tübingen, 2000 (*Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, 39.); valamint Marcus Handeck: *Welt und Zeit. Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfung und Erlösungslehre.* Echter, Würzburg, 2000 (*Bonner dogmatische Studien*, 32.). Kivételként említhető talán az, ahogyan a hivatásos fenomenológia és a fenomenológia története felől Klaus Held kezeli Blumenberg írásait. Vö. Klaus Held: Husserls Rückgang auf die *phänomenon* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie. *Phänomenologische Forschungen*, 10 (1980). *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, 89–145.

¹⁴ Paradigmák... In Blumenberg: *Hajótörés nézővel...* Id. kiad. 203.

¹⁵ I. m. 204.

¹⁶ Vö. uo.

¹⁷ Itt nemcsak Marc Richir híres, magyarul is megjelent fenséges-tanulmányára gondolok. (Marc Richir: A fenomenológiai mozzanat *Az ítélőerő kritikájában.* *Enigma*, 1995/1.)

idején Heidegger híres munkája, a *Kant és a metafizika problémája* fogalmazta meg nagyon hangsúlyosan.

Ezen túl pedig a metaforológiai tanulmányokban jelen vannak a kortárs Kant-kutatás számára is megfontolandó gondolatok, amelyek a *sematizmus* kanti tárgyalásának a szerző életében megfogalmazott későbbi elképzeléseivel kapcsolódnak. Itt elsősorban nem a kategóriák időfeltételeit adó, *A tiszta ész kritikájában* tárgyalt sematizmusról, hanem annak a későbbi kritikákban fellelhető említéseiről van szó. Mindenképpen megjegyzendő, hogy a sematizmus problémájának *A vallás a pusztán ész határain belül* második részében egy lábjegyzetben található említése és tárgyalása szinte szövegszerűen is hivatkozik *Az ítélőerő kritikájának* deizmus-, illetve antropomorfizmus-kritikájára.¹⁸ Kant az ott tárgyalt koncepciót sematizmusnak is nevezi, vagyis bekapcsolja azt *A tiszta ész kritikájában* megismert gondolat körébe. Ezzel pedig nemcsak a sematizmus egy újabb értelmét adja meg, hanem ahhoz is hozzájárul, hogy megteremtse a transzcendentális sematizmus mint a reprezentáció-alapú gondolkodás felszámolására tett – sokszor csupán implicit – kísérlet egységét.

2. A *másik* elemzési szál Blumenberg metaforológiájának Heideggerhez való viszonya. Heidegger metafora-elméletéről szól ugyanis a *Hajótörés*-tanulmány egy végső szakaszában, amikor azt tárgyalja, hogy nála „az abszolút metafora” tilalmáról beszélhetünk.¹⁹ Ennek oka Blumenberg szerint az, hogy „Heidegger olyan ellenségességet tételezett” saját létkérdése és a pozitív tudományosság között, „amely szerinte mélyebb a szemléletet és fogalmat, metaforát és képletet egymástól elválasztó ellentéténél”.²⁰

Habár Blumenberg itt Heideggert meglehetősen futólag említi csupán, gondolatai világosan körvonalazhatók. Heidegger kései tanulmányaiban sem adta fel azt az elképzelését, amelyet még a *Lét és időben* mutatott be. A *tapasztalat* és az *értelmezés*, a *szemlélet* és a *fogalom* közötti folyamatos egység és a kettő elválasztásának lehetetlensége nemcsak a folytonosan, már mindig is értelmező, hermeneutikai szituációban van jelen. A kései munkákban a metafora azért válik egyetemes gyanú tárgyává, mert egy szemléletinek a nem szemléletire való átvitelét szolgáltatja. Így pedig táptalaja a *pusztán* mindennapi és a *felsőbbrendű módon* metafizikus helytelenül kiélezett ellentétének és ezáltal a *létfelejtésnek*. Ennek folyománya, hogy az egyetemes *gond* heideggeri elképzelésében semmi sem jelenhet meg metaforikusan. Lehetetlen lesz a metaforikus jelentésátvitel, hiszen „ennek értelme az időbeliségben rejlik, az időbeliség pedig feltehetőleg egy végső radikalitás kibontott horizontja, s e radikalitás megnevezése tet-

Lásd még Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz, Budapest, 1998 (Kant-fejezet), illetve a szerző megjelenés előtt álló kéziratait (különösképpen a *Vizsgálódás a tapasztalat kategóriáiról* címűt).

¹⁸ Vö. Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Akademie-Ausgabe, Bd. VI. Berlin, 1907, 65. Itt Kant „sematizálásról” beszél akkor, amikor a fogalmak és a szemléletek közötti analógiás átviteleket vizsgálja.

¹⁹ Blumenberg: i. m. 103.

²⁰ I. m. 102.

szólegesen kicserélhető”.²¹ A lét egységes története nem engedi meg az alsóbb és a felsőbb rendű szétválasztását. A metafora viszont éppen ennek eszköze.

Blumenberg itt a metaforológiának az előbbieken megismert módszer-tanát veszi igénybe az elemzéshez (akárcsak Husserl-kritikája esetében). Heidegger-nél az említett „mély ellentét” koncepciója lesz maga is metaforává, amely – mondhatni – megszilárdul jelentésében, és ezért egy új metaforát hív életre, azt, amely a lét értelmét nem annak a tudományos világképtől való szakadékszerű elválasztottságára, hanem *a lét történetének* újabb elképzelésére vonatkoztatja. Metaforát használ, tehát kimondható: „a »léttörténet« nyelve a bizonyíték, hogy e tilalom nem volt betartható”.²² Heideggernek a harmincas években bekövetkezett gondolkodói fordulata tehát így maga is egy új metafora használatában mutatkozott meg.

Ehhez nagyon hasonló dolgok hangzanak el Ricoeur *Élő metaforájában* Heidegger kapcsán. Ott a nyolcadik rész második fejezetében,²³ amely a metafora filozófiai diskurzusbeli szerepének egyik állomását tárgyalja, Ricoeur szembeállítja egymással az *élő metafora* és *a metafora filozófiája* fogalmait, ez utóbbihoz sorolva Heidegger – az előbbi szavakat használva – „tilalmát” is. Ennek a tilalomnak sarkalatos mondata a *Der Satz vom Grund* egyik kijelentése, mely szerint „a metaforika csak a metafizikán belül létezhet”. Az élő metafora teremtő ereje azonban itt még távol van attól, hogy önmagában egy filozófiatörténeti elmélkedés alakját öltse. Ricoeur vázlata a metafora filozófiai szerepéről és annak tilalmairól nem akar a fent említettek szerint „pragmatikus” lenni, vagyis nem akarja a gondolkodás történetének alakzatait szemléleti betöltődéseik és fogalmi kiüresedéseik szempontjából követni. Célja filozófiai, de olyan értelemben, hogy az párhuzamosan fejlődjön a filozófiatörténet elméletével (ezért áll szemben *filozófiai metafora* és *élő metafora*), és semmiképp se legyen önmagában filozófiatörténet-elmélet (a filozófiatörténet kutatásának módszertana) is egyben. Blumenberg „metaforológiája” ebben a tekintetben mást kínál fel a filozófus számára, mint Ricoeur koncepciója.

Blumenberg elmélet és történet összefüggéseinek tárgyalásában éppen azzal adja a legfőbb újdonságot, hogy egymásra vetíti a filozófiai koncepció – vagy szisztematikus filozófia – belső szükségszerűségeinek és annak a *pragmatikusság*-nak az irányvonalait, amelyekkel a filozófus a filozófiai elméletek között tájékozódik, és ezzel kezelni tudja ezek „végletekig feszített” konfliktusát. Mint egy határozottan őszinte passzusban mondja: „[...] a végletekig feszítés metaforikájának »igazsága« is, mint azt az abszolút metaforára való tekintettel kidolgozni igyekszünk, lényegében *pragmatikus*: valamiféle tartást indukál, [...] magatartást.”²⁴ Ez pedig nem más, mint esetlegesen saját filozófiánk önmérséklése és kijózanítása: *docta ignorantia*, tudós tudatlanság.²⁵ Másképpen szólva: egy *gyakorlatias* tiszta ész használata, amely nem teszi magát tiszta *gyakorlati* ésszé.

²¹ I. m. 103.

²² Uo.

²³ Ricoeur: i. m. 356–374.

²⁴ Blumenberg: i. m. 378.

²⁵ Uo.

Ennek a kanti terminusokban megfogalmazott végkövetkeztetésnek a megvilágítására egy olyan példát hoznék fel, amely felmutatja Blumenberg művének példamutató önreflexióját, és egyben a magyar metaforológia-kötetbe válogatott tanulmányok sorrendjének problémáját is értelmezi.

Azt, hogy ezek az írások másképpen elrendezve is megállnák a helyüket (és nem csak kronológiailag átsorolva), a következőkre alapozom.

A *Hajótörés*-tanulmány utolsó gondolataiban Blumenberg visszatér Kanthoz és a sematizmus problémájához. A tiszta ész tevékenysége – állítja – nem rögzül olyan fogalmakban, mint önazonosság, felelősség, beszámíthatóság. A tiszta ész elméletének nem kell ezeket posztulálnia, viszont a gyakorlati észének igen. Ez nem azt jelenti, hogy a tiszta ész elmélete híján volna ennek a fogalomnak, csupán azt, hogy azokat *in statu nascendi* ábrázolja.²⁶ Nem szabály tehát, hanem a szabály foglalatá (egyértelmű, hogy itt, anélkül, hogy használná „a tiszta értelmi fogalmak sematizmusának” kifejezését, Blumenberg annak Kant által is említett jellemzőivel érvel). Csakhogy, ha az értelem és a szabályozott eljárások, cselekvések elkülönítését „szaván fogják”, vagyis ha a gyakorlati ész az elméleti ész után következőként tételezik a szemléleti betöltődés mezején, mint annak egy kiforrottabb állomását, akkor az ész kritikája *teljesen* gyakorlati lesz.

Ez a negatív példa az abszolút metaforák úgymond „életben hagyásának” elmulasztását mutatja fel. Ehhez Blumenberg még a következőt teszi hozzá: „Ha pedig ily módon minden gyakorlati, és semmi sem teoretikus többé, akkor bár ez szolgálhat megnyugvásunkra, ámde okulásunkra semmiképp sem.”²⁷

A *Hajótörés*-tanulmány utolsó mondata az addig mondottakat – ellentétben saját elképzelésével – éppen a terminustól a metafora felé tolja el. Egy metaforával korrigálja a kanti elmélet egy nagyon valószínű és tartható értelmezését. Filozófiából antropológiai következtetést von le, hiszen azt mondja, hogy valaminek a megszilárdítása szolgálhat *megnyugvásra*, de *okulásra* semmiképpen. Ami tehát Kantnál *csupán* annak volt eszköze, hogy az erkölcs filozófiáját felépítse (és ebben Kant *A tiszta ész kritikája* sematizmus-fejezetének előremutató tendenciái dacára sem lehet mindig feltétlen kortársunk), itt most átkerül az emberi sors biztonságának vagy bizonytalanságának perspektívájába. Ezáltal pedig szembehelyezkedik az *okulás* azon koncepciójával, amelynek célja, hogy elválasszuk egymástól az átvivőt és az átvittet, vagyis hogy a metaforát magát elemei szerint értelmezzük. Az értelmezés többet mond, mint az, amit értelmez, és ezzel egy új metaforát hív életre. Ezzel Blumenberg gondolatmenete önmagára reflektál, és mintha saját magára mondaná tanulmánya végkövetkeztetését, azt, hogy „ez csupán egy szaván fogott abszolút metafora tévútja”.²⁸

Ezzel a kötetbeli első írás a blumenbergi metaforológiában elemzettek természetes lefolyását példázza, és mint példa a kötet végére került tanulmány után helyezi magát.

²⁶ I. m. 104.

²⁷ Uo.

²⁸ Uo.

Zuh Deodáth

Kis osztrák lexikológia

Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*

A filozófiai kézikönyvek sorában a Meiner kiadónál megjelent fenomenológiai „szótár” nem teljesen rendhagyó vállalkozás. Azonban, egy japán fenomenológusok által összeállított és jóval kevesebb terminust feldolgozó – egyébként teljesen más elv szerint is szerkesztett – *Encyclopedia of Phenomenology*-t¹ leszámítva, majd a problémát kontinentális-európai perspektívába helyezve, mindenképpen az. Szintén nem lényegtelen jellemzője, hogy osztrák szerkesztésű és német kiadású, tehát német nyelvű szakkönyvről van szó. A szótár ebben a tekintetben nemcsak, hogy lényeges hiányt pótol, de egyfajta úttörő szerepet is szán magának. Ezt talán az mutatja a legjobban, hogy tudatosan nem törekszik az általa vizsgált vagy vizsgálható anyag teljes lefedettségére, hanem utat szeretne mutatni mind egy szélesebb értelemben felfogott filozófus-értelmiségi közösségnek, mind az e közösség irányában nyitott vagy elhivatott diákságnak. Feladata így elsősorban abban állna, hogy felvázolja: a kifejezetten kortárs filozófiai kérdéseket artikuláló kulcsszavak, terminusok hogyan függenek össze a fenomenológiai látásmóddal, a fenomenológiai filozófiai irányzatokkal vagy éppen a fenomenológiai elméleti manírral.

A kötet abból indul ki, hogy a fenomenológiai filozófia „élénken veszi ki a részét korunk filozófiájának fejlődéséből”, és ezáltal az ennek szentelt szótár nem egyszerűen szakterminusok gyűjteménye szeretne lenni, hanem a jelenkor filozófiájának kalauzaként kíván hasznossá válni. A gazdag címszóanyag is ezt sugallja, amely rendkívül sok szempont és elv szerint tagolható. De mielőtt a szótár felépítését és tartalmát tárgyalnánk, érintenünk kell annak keletkezését és szerkesztőinek, szerzőinek kilétét.

A szótár elsősorban a bécsi egyetem köré csoportosuló, a fenomenológia iránt érdeklődő filozófusok munkájának eredménye. Az őket egységbe tömörítő szervezet, az *Österreichische Gesellschaft für Phänomenologie* (a továbbiakban: *Gesellschaft*) egyfajta újjáéledésének tekintett 1995-ös közgyűlés után megindult tevékenységének² része volt az egy év múlva a későbbi főszerkesztő-kiadó, a társaság

* Hrsg. von Helmuth Vetter (unter Mitarbeit von Klaus Ebner und Ulrike Kadi). Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004. (Philosophische Bibliothek, Bd. 555.)

¹ Lester Embree, David Carr et al. (eds.): *Encyclopedia of Phenomenology*. Kluwer Academic, 1997. Az „enciklopédia” vagy „lexikon” viszonylag kevés, de jobban kidolgozott címszót tartalmaz, amiből csak 40 fenomenológiai szakterminus. A többi (komolyan véve a lexikon koncepcióját) fenomenológusok, fenomenológiához közel álló filozófusok és olyan országok nevei teszik ki, amelyekben a fenomenológiai filozófia nagyobb mértékben képviseltette magát.

² A *Gesellschaft für Phänomenologie* rendszeresen kiadja az általa szervezett konferenciák anyagát. Ezek között olyan fontos gyűjteményes kötetek is szerepelnek, mint

elnökének frissen megválasztott Helmuth Vetter által beindított szótár-projekt is. Ennek és a főleg osztrák finanszírozásnak is köszönhető, hogy a megszületett kötet szerzőinek listája elsősorban olyan filozófusok neveiből áll, akik valamilyen kapcsolatban állnak vagy álltak a bécsi (szintén a fenomenológiai társaság által szervezett) konferenciákkal, vagy akiket éppen oktatói tevékenységük kötött vagy köt az osztrák fővároshoz. Mindazonáltal a szótár szerzői között szép számmal képviselteti magát a bochumi fenomenológiai iskola, a trieri vagy a wuppertali viszont nagy részben kimaradt a szócikk-írói pikszisből. A szerzők sorában a löweni központi Husserl-Archívum munkatársai sem képviseltetik magukat nagy számban. Viszont meglehetősen sok fiatal (szláv és dél-amerikai országokból származó) kutató járult hozzá a szótár-fogalmak gyarapításához és kidolgozásához. A kötet írói között vannak továbbá olyan ismertebb fenomenológusok is, mint Rolf Kühn (a fontos *Passivität - passzivitás* címszóval) vagy Hans-Rainer Sepp (a nem kevésbé lényeges *Epoché* címszóval). A kötet szerkesztője meglehetősen sok szócikk írója is egyben (ő jegyzi többek között a *Phänomenologie, phänomenologisch - fenomenológia, fenomenológiai* és a *Hermeneutik, hermeneutisch - hermeneutika, hermeneutikai* központi fogalompárokat is).

A szótár tartalmi komplexitása a tudatosan leszűkített vizsgálódási terület nyomán is megmarad. A tisztán fenomenológiai fogalmak (*noézis, noéma, eidetikus variáció, konstitúció, rezponzivitás*, a korai Heidegger fogalmainak egész sora - mint a *világban-benne-lét, ittlét-Dasein* -, a mindig kettős fogalomként megjelenő *látható/láthatatlan*) és a fenomenológia által újraértelmezett, régi filozófiai fogalmak (*redukció, evidencia, intencionalitás, interszubsztivitás, tudat, idealizmus, világ, élet, test, szellem, történelem*) ugyanúgy megtalálhatók benne, mint azok, amelyek tudományos terminusok, de fenomenológiai eredetre tekintenek vissza (*én, Dasein-analízis, érvényességi mező, habitus*), vagy éppen más tudományos, de a fenomenológia különböző irányzatai által tárgyalt fogalmak is (mint például a *struktúra, a passzivitás, a figyelem* vagy éppen a *politika* és a *nemiség*). Olyan címszavak is felsorakoznak itt, mint a Michel Foucault által tételezett *szexualitás*, a Jean-Paul Sartre és Maurice Merleau-Ponty vitájában különös jelentőséget kapó *engagement*, vagyis politikai-közéleti elkötelezettség, vagy Jacques Derrida *dif-férance*-konceptusa (a magyarul elsősorban Szemere Samu Hegel-fordításai nyomán megnevezett *elkülönböződés*-fogalom). Ezzel együtt nyilvánvalóvá válnak bizonyos szálak, amelyek az említett (nem kifejezetten fenomenológiai filozófiát művelő) szerzőket a fenomenológiához kötik (a *Geometrie - geometria* címszó leírásából például kiderül, hogy Derridát éppen a Husserl *Válság*-könyvének III. kiegészítéséhez írt kommentárja köti a fenomenológiához, miközben egyben saját eredeti gondolatainak csiráját is tartalmazza).

A lexikon a szerkesztő saját bevallása szerint nem is törekedhet tökéletességre, éppen ezért a vizsgált szerzők szempontjából a fenomenológiát az alapító atyák (Husserl és Heidegger) korszakától a közvetlen német (Max Scheler vagy éppen

a könyvsorozatot nyitó, a Husserl *Válság*-kötetének szentelt emlékkonferencia (1996 decembere) szövegeiből kiadott, szintén Helmuth Vetter által szerkesztett *Krisis der Wissenschaften - Wissenschaft der Krisis? Wiener Tagungen zur Philosophie. Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung* (Peter Lang, Wien, 1998).

Hans-Georg Gadamer) és francia recepció (Merleau-Ponty, majd pedig Lévinas és Ricoeur) eseményein keresztül Bernhard Waldenfels generációjáig tematizálja. A lexikon ebben a tekintetben helyet ad bizonyos – főleg magyar nyelvterületen kevésbé ismert – fenomenológiai filozófusok gondolatainak, és segítséget nyújt elmélyültebb tanulmányozásukhoz (ilyenek a prenarratív történekek filozófiájával foglalkozó Wilhelm Schapp, az egyéni tapasztalatok „új fenomenológiáját” meghirdető Hermann Schmitz). A fiatalabb kortárs szerzők (pl. Marc Richir) valóban csak néhány megjegyzés erejéig kerülnek a szótár látókörébe.

A lexikon szerkesztője nagyon jól látja, hogy koncepcióját csupán körvonalaznia kell, nem kell túlflektálnia az általa egybeszótt fogalmi háló szisztematikus összefüggéseit, és főleg nem azt, hogy miért éppen ezekre a fogalmakra esett a választása. A fenomenológiai filozófia által áthatott és a szótárban tárgyalt interdiszciplináris témák sora ugyanis hatékonyabban képviselheti önmagát, mint az aprólékos indoklás, amely a fogalmak kiválasztását és azoknak a műben betöltött helyét írná körül. Az ebben a tekintetben esetleg előálló nehézségeket maga a szótár *műfaja* szűri ki. A munkához írt előszó ennél többet nem is kíván sugallni.

Az említetteknel komolyabb, de mégis hasonló jellegű nehézség, hogy az évek során összeírt és bizonyos határidők szerint begyűjtött rövid szövegek sokszor, ha komolyságukban és történeti információértékükben nem is maradnak el az azóta erről a témáról megjelent szakirodalom mögött, de eredményeiket azóta már meghaladhatták. Vetter ezt olyan lényeges pontnak tartotta, amelyet nem elég egyszerűen megemlíteni, hanem ki kell emelni a megjegyzések sorából. A kétmondatos utalás ezért kap kitüntetett, a bibliográfia és a szerzőnévmutató után, a függelék *E-pontjaként* megerősített helyet.³

A filozófiai segédkönyv és főleg a fenomenológiai segédkönyv koncepciója által felvetett problémaegyüttesre való túlzott reflexiót képviseli azonban a szótár mondatni „hivatalos” recenzióssá váló hosszú érvelése, mely szerint mintha a szótár a fogalmak hermeneutikájáról és fenomenológiájáról való elmélkedések ösztönzője lenne.⁴ A nehézség ugyebár abból adódik, hogy a fenomenológiai filozófia és a hermeneutika különböző meglátásai adják a kezünkbe sokszor a leghatásosabb eszközöket arra, hogy a szilárd, kötelező érvényű, önmaguk jelenlétét normaként adó vagy éppen intézményesen fontos és fontosnak tartott fogalmak hatalmát felszámoljuk. A szótár mint az intézményes filozófiai könyvkiadás egyik műfaja pedig látszólag *éppen ilyen fogalmakat* mutat fel.

Az érvelés addig teljesen helytálló, ameddig azt hangsúlyozza, hogy jelen szótár esetében nem érdemes csupán „automatikusan működő fogalmakról” beszélni, hanem sokkal inkább „konceptuális populációkat” kell megfigyelnünk, vagyis olyan fogalomcsoportokat, amelyek egyik vagy másik fenomenológiai irányzat erőterében egymást kölcsönösen világítják meg.

Viszont már túlzásnak nevezhető, amikor arról esik szó, hogy „fenomenológiai módszerrel (és fogalmisággal) a fenomenológia alapfogalmaiba hatolni

³ *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Id. kiad. 699.

⁴ A könyvismertető szerzője, Dimitri Ginev, a *Gesellschaft* tagja. Az írás, valamint a szótár keletkezéstörténetének rövid, tömör ismertetője a társaság hivatalos honlapján is olvasható: http://phaidon.philo.at/~oegesph/Rezensio_n_Ginev.htm

azt jelenti, hogy egy hermeneutikai körbe lépünk.” Továbbá, hogy „ezzel a szótár feladata egybeesik a tradíció belüli önreflexió feladatával”, és „a szótár megalakítása a hatástörténet immanens momentuma lesz”. Hiszen, mondja a recenzió szerzője: „a hatástörténetet nem lehet egy távoli pozícióból objektiválni”.

Fontos elmondani, hogy azzal, hogy valaki felfogja egy gondolatoknak vagy fogalomcsoportnak a hatástörténetben játszott szerepét, valamint azt, hogy saját művével ehhez hogyan járul hozzá, nos, azzal még nem kell feltétlenül a szótár szerepében is ugyanezt a ráeszmélést keresnie és ezt abban szinte „kötelezően” fel is találja. A szótár nagyon jól működik szótárként, hiszen rögzíti egy bizonyos didaktikus, fogalmak között összefüggéseket teremteni igyekvő elképzelés eredményeit. Pontosabban szótárként akkor működik jól, ha információk, fogalmi hálózatok és utalásrendszerek sokasága bontakozik ki belőle, és ezzel egyben a *további tájékozódást* segíti. A szótár műfaja ennek nyomán nem szorul egyfajta hermeneutikai kör általi megmentésre. A benne felhalmozott munka sikerét pedig elsősorban a tárgyalt fogalmak egymáshoz való folytonos kapcsolatainak vagy éppen a felvillantott perspektívák sokrétűségének lemérésével lehet megállapítani. A méltatás és a kritika egyedüli jogosult szempontjai ezek. Nem kell szégyellni, hogy ebben az esetben csupán *funkcionális* szempontokról van szó.

Ennek a gondolatnak a szellemében tennék kritikai megjegyzéseket a szótárban tárgyalt szócikkek némelyikéhez, elsősorban Edmund Husserl munkásságának lexikonbeli túlhangsúlyozása vagy éppen elhanyagolása szempontjából.

a) Az *Intersubjektivitát - intersubjektivitás* szócikk (Michael Staudigl munkája), habár áttekinthetően és jól íródott meg, de mintha kevésbé tartaná be az elvként választott multidiszciplináris szabályokat. Csak Husserlre koncentrálna, még ha ezt nagyon szakszerűen teszi is (kitér nemcsak a *Karteziánus meditációkra*, hanem a *Krisis* kései kiegészítő szövegeire is a XXIX. Husserliana-kötetből, amelyek az intersubjektivitás és az életvilág kapcsolatait boncolgatják). Viszont a már a bevezetőben hangsúlyozott waldenfelsi szálal alig kapcsolja a személyköziség tematikájához, sőt az is homályban marad, hogy Lévinas filozófiája hogyan kötődik a husserli intersubjektivitás problémamezejéhez. Az egyetlen, mondhatni, rendhagyóbb vonatkozás az egyszerű utalásként szereplő Alfred Schütz-i tudásszociológia. Ennél ez a rendkívül gazdag téma kétségtelenül többet érdemelt volna, hiszen kimaradt annak majdnem teljes hatástörténete.

b) A *Lebenswelt - életvilág* címszó (Tanja Eden) tárgyalásából kimaradt Husserl egyik kései, de még életében publikált és eleve kiadásra (tehát nem úgynevezett „kutatási kéziratnak”) szánt műve, a *Formale und transzendentale Logik* 1928/29-ből. A munka már csak fenomenológiatörténeti dokumentumként is megkerülhetetlen, hiszen abban először feszül egymásnak (a szerző életében publikált szövegben) a logika általános igénye, illetve az alapvető tudományosság szerepe és mindennek mélyre nyúló gyökerei a mindennapi tapasztalatban. A logika univerzalizációs-igényének és az életvilágbeli alapnak a konfliktusa itt fontos leírásokkal dokumentálva vezet el a logika későbbi husserli funkciójához, mely szerint az „a tapasztalat teóriája” (*Theorie der Erfahrung*).

c) Pozitívumként említhető, hogy bekerült a szótári tételek közé a *Mythos - mítosz* (Cristian Junghans), amely mind a kései Husserlnek, mind a fordulat előtti és utáni Heideggernek is fontos vonatkoztatási pontja volt. A szócikk

szerzője arra is ügyel, hogy Husserlnek Lévy-Brühl-höz és Heideggernek Rudolf Otto-hoz való viszonyát is tisztázza a mítosz mibenlétének és funkciójának felderítésében. Mindazonáltal hozzá kell tennünk, hogy Husserl „a teória szabadságával” nemcsak a történeti relativizmus és a múltbeli homály problémáit felvető mítoszt állította szembe, hanem a mitikus kifejezésmódot is mint túlzottan autoriter magyarázó erővel bíró elméleti magatartást (ez a *Krisis*-ben Kant-kritikájának egyik lényeges pontja).

d) A szótárból hiányzik azonban a *teleológia* címszó, márpedig ez az egyik legfontosabb filozófiai terminus, amelyet a kései Husserl írásaiban felvetett. Habár az erre tett utalások mind a *Geschichte - történelem*, mind a *Faktum - faktum* szócikkekből kiolvashatók, de mégis indokolt lett volna az említett terminusnak legalább egy rövidebb bemutatást szentelni. „A történelem mint az abszolút lét nagy faktuma”, vagyis a Husserl által az *Erste Philosophie* előadás-szövegében kimondott tétel ugyanis több fontos elemzésben került összevetésre a *teleológia* mind a fenomenológia alapítójánál, mind Hegelnél előforduló értelmével. Itt elsősorban Ludwig Landgrebe⁵ és Paul Janssen⁶ ma már klasszikusnak nevezhető munkáira gondolok. Janssen volt az egyik első szerző, aki összekötötte Husserl fenomenológiai redukciójának alapvetését a történelem teleologikus folytonosságának következményeivel. Rámutatott, hogy a fenomenológián belül csak egy folytonos – tehát a fenomenológiai redukcióban nem a sors vagy a szellemi élet törését látó – szemlélet vezethet el a történelemről való értelmes beszédhez. Nagyon lényeges információról van szó, hiszen Janssen ezzel elsősorban olyan fenomenológia-kritikáknak válaszol, amelyek a redukció előtti és utáni világot gyökeresen különbözőknek fogják fel. További novuma volt ennek a viszonylag régi munkának, hogy, ahogyan a Husserl-kritikák esetében a fenomenológus önkényét sikerült cáfolnia, a Hegel-kritikákkal szemben a történeti dialektika sorsszerűségének és a jövő erőszakos prediktibilitásának vádját (amely elsősorban Karl Popper bírálataiban volt hangsúlyos) utasította vissza. Mint írja: „[Hegel] álláspontjáról szemlélve a gondolkodás történetében több mutatkozik meg, mint amit a történeti gondolkodó szabad önfelelőssége és önmegértése tartalmaz. Ez az értelmes egységet alapító többlet az, amit a világszellem megvalósításainak eredménye alatt ért.”⁷ Ezek a gondolatok legalább utalásszerű említést érdemeltek volna, mivel jelentős magyarázó erővel bírnak az érett és az idős Husserl gondolatainak általános filozófia-történeti és sajátos fenomenológiatörténeti elrendezésében.

e) Az *Urimpression - ősbemnyomás* (a szócikk szerzője Helmuth Vetter) mint az időfenomenológia egyik lényeges fogalma kifejtésében szintén van egy fontos hiányosság: még véletlenül sem tesz utalást az *ősbemnyomás*nak már a husserli életművön belül is hangsúlyos kritikájára, holott a radikális lévinasi ellenvetésekre kitér.

⁵ *Phänomenologie und Geschichte*. Gütersloh, 1967.

⁶ *Geschichte und Lebenswelt*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1970. (Phaenomenologica, 35.)

⁷ I. m. 115.

Már nem is olyan friss tudományos eredmény Husserl 1917-18-as, úgynevezett *Bernaui kéziratának* sajtó alá rendezése (Husserliana),⁸ amelyekben már *A passzív szintézisről* címen kiadott logikai előadások (Husserliana, XI.) előtt felveti az ősbnyomás tematikája során előálló végtelen regresszus problémáját, valamint azt a kérdést, hogy ha a jelennek is bizonyos keletkezéstörténete van, akkor egyáltalán lehetséges-e első ősprezentációról (*erste Urpräsentation*) vagy ősbnyomásról beszélni.

Ennek a fontos részletnek a kihagyása számomra érthetetlennek tűnik. De kimaradt a *Zeit - idő* (Johannes Vorlauffer) címszóból is. Utalás itt is csak a passzív szintézis problémájának későbbi kifejtésére történik.

f) Husserl neve pedig teljesen hiányzik az *Ursprung, ursprünglich - eredet, eredendő* fogalompárjának tárgyalásából, ahogyan az *Abendland - Nyugat* (mint nyugati civilizáció) címszavából is (mindkettő Helmuth Vettertől). Az említett szótár-paragrafusokban csak a kései Heidegger kerül említésre, és még bibliográfiai utalásnak sincs nyoma, amely Husserl kiemelten fontos harmadik *Krisis*-kiegészítését (*A geometria eredetéről*) képbe hozná. Az előbbi szöveg - főleg francia - recepciója azonban a jelenkori és kortárs filozófia számára véleményem szerint legalább annyira fontos (Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida és Marc Richir vaskos kommentárokat írtak hozzá), mint Heidegger esszéje a műalkotás *eredetéről*.

A mulasztás annál is furcsábbnak tűnik, mert az eredetprobléma más vonalon való továbbélése kiolvasható a lexikonból, de az olyan rendhagyó szócikkekben, mint például a *Demokratie - demokrácia* vagy a *Gedächtnis - emlékezet* (mindkettő Ludger Hagedorn), amelyek azt Hannah Arendt-hez vagy éppen Jan Patočka-hoz kapcsolják. Ezek között a hasonló gyökerű témák között illet volna valamifajta kapcsolatot teremteni.

A nyugati civilizáció és a filozófia viszonyának Husserl *Krisis*-ében betöltött szerepére szintén nem találunk még jelzésértékű utalásokat sem (az ezt magyarázni hivatott szócikkben legalábbis).

Az itt felsorolt kisebb-nagyobb nehézségek azonban mit sem vonnak le a szótár érdemeiből, mondhatni nem redukálják azt csupán az elkészült munka újdonságértékére. Nemcsak a fogalomgazdagság és az egyébként oly sokrétű utalásháló meggyőző, hanem a kötet végére helyezett eligazító bibliográfia is, amelyben azok a fontos munkák is megtalálhatók, amelyekre nem feltétlenül a legindokoltabb helyen történik utalás.

A függelékek között van egy, a kötet szerzőinek neveit tartalmazó mutató, amely azonban talán túlzottan is lakonikus, csak a pusztá neveket és a hozzájuk társított egyetemi munkahelyeket tartalmazza, holott a szótár tartalomjegyzéke is „biographische Notizen”-t, vagyis egyfajta rövidített *curriculumot* ígér.

Mégis, az új és az eddigieknél komplexebb tudományos-fenomenológiai mezőt lefedő szótár-szerkezet teljesíti alapvető funkcióját: sokszor kimerítő útmutató (*Wegweiser*) és segédkönyv az oktatás, a tanulás és a kortárs filozófiában való tájékozódás számára.

⁸ *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein. 1917-18.* (Husserliana, XXXIII.) Hrsg.: Rudolf Bernet - Dieter Lohmar. Kluwer Academic, 2001.

Demeter M. Attila (1972) – a Babeş-Bolyai Tudományegyetem adjunktusa; politikai filozófiát és vallásfilozófiát oktat. A *Kellék* filozófiai folyóirat szerkesztőbizottságának tagja, valamint a kolozsvári Pro Philosophia Alapítvány elnöke. 2002-től tagja a *Journal for the Study of Religions and Ideologies* folyóirat szerkesztőségének is. A Magyar Filozófiai Társaság köztestületi, a Magyar Tudományos Akadémia külső köztestületi tagja. Számos tanulmány szerzője. Kötetei: *A jó államtól a demokratikus államig* (2001); *Írástudók forradalma* (2004); *Republikanizmus, nacionalizmus, nemzeti kisebbségek* (2005).

Farkas Attila (1967) – 1992-ben szerzett oklevelet az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola magyar-történelem, 1998-ban az ELTE filozófia szakán. 1998 óta dolgozik a Szent István Egyetem Gazdaság- és Társadalomtudományi Kara Filozófia és Művelődéstörténeti Tanszékén; adjunktus. Az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolájának hallgatója. Érdeklődési körébe elsősorban a kultúra, a politika és a művészet filozófiai problémái tartoznak, az utóbbi időben főként a politikai manipuláció kérdéseivel foglalkozik.

Ilyés Szilárd (1970) – 1997-ben végzett a Babeş-Bolyai Tudományegyetemen filozófia szakon. A BBTE doktorandusa, kutatási témája Bibó Istvánnak a kelet-európai népek történelméről alkotott koncepciója. A témához kapcsolódó tanulmányai az *Erdélyi Múzeum* hasábjain láttak napvilágot.

Kovács Gábor (1959) – PhD, tudományos főmunkatárs az MTA Filozófiai Kutatóintézetében, filozófiatörténész. Szakterülete a politikai filozófia és a magyar politikai eszmetörténet. Számos írása jelent meg magyarországi folyóiratokban. Könyvei: *A megátalkodott jóhiszeműség esélyei. Eszmetörténeti tanulmányok* (2001); *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig. Bibó István, a politikai gondolkodó* (2004).

Merle, Jean-Christophe (1964) – Filozófiát és történelmet tanult Párizsban, Tübingenben és a svájci Freiburgban; 1993-ban doktorált. Jelenleg a Saarbrückeni Egyetemen főasszisztens és tiszteletbeli professzor, 2004 óta professzor a franciaországi Tours François Rabelais egyetemén. Vezetője az Applied Global Justice hálózatnak, amelynek keretében számos neves egyetem működik együtt. Legfontosabb könyvei: *Justice et Progrès* (1997); *Fichte. Grundlage des Naturrechts* (szerk., 2001), *Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie* (társszerk., 2002); *Modelle politischer Philosophie* (társszerk., 2003), *Globale Gerechtigkeit* (szerk., 2004). Könyvein kívül számos tanulmánya született egyebek mellett a jog- és államfilozófia, a politikai filozófia, valamint a német idealizmus témakörében francia, német és angol nyelven. Fordítói munkássága is számottevő.

Mester Béla (1962) – 1985-ben szerelt oklevelet könyvtár-magyar szakon Nyíregyházán, majd 1989-ben az ELTE-BTK filozófia szakán. Egyetemi doktor (ELTE-BTK, filozófiatörténet, 1996), PhD (BBTE-BTK, irodalomtudomány,

2003; ELTE-BTK, politikafilozófia, 2005). Az MTA Filozófiai Kutatóintézetének főmunkatársa, filozófiatörténész. Kutatási területe a kora újkori politikafilozófia története és a magyar filozófiatörténet. Számos írása jelent meg erdélyi és magyarországi folyóiratokban. Önálló kötetei: *Hatalom, ember, technika Szilágyi István prózájában* (2004); *Magyar philosophia. A szenvedelmes dinnyésztől a lázadó Ikaroszig* (2006). Percz Lászlóval együtt szerkesztette a *Közelítések a magyar filozófia történetéhez. Magyarország és a modernitás* című tanulmánykötetet (2004).

Preuß, Ulrich K. (1939) - a berlini Freie Universität *professor emeritus*-a, ahol 1996 és 2005 között a közjog professzora volt; a Hertie School of Governance-en államelméletet tanít. 1972 és 1996 között a Brémai Egyetemen a közjog professzora volt. 1989/90-ben a Központi Kerekasztal tanácsadójaként társszerzője az NDK alkotmánytervezetének, 1992/93-ban a thüringiai parlament alkotmányügyi tanácsadója. Többek között tanított a Princeton University-n, a New School University-n és a Chicago-i Egyetemen. Számos kutatóintézet tanácsadó testületének tagja, illetve 1992-től Bréma tartomány Alkotmánybíróságának tagja. Fő kutatási területei: alkotmányelmélet, német alkotmányjog és politika, összehasonlító és európai alkotmányjog, a nemzetközi jog és annak változásai a globalizáció korában, modern politikaelmélet, vallás és politika. Legfontosabb könyvei: *Legalität und Pluralismus. Beiträge zum Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland* (1973); *Bildung und Herrschaft. Beiträge zu einer Theorie des Bildungswesens* (1976); *Politische Verantwortung und Bürgerloyalität. Von den Grenzen der Verfassung und des Gehorsams in der Demokratie* (1984); *Revolution, Fortschritt und Verfassung. Zu einem neuen Verfassungsverständnis* (1990); *Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen* (1994); *Krieg, Verbrechen, Blasphemie. Zum Wandel bewaffneter Gewalt* (2002).

Zuh Deodáth (1982) - A Babeş-Bolyai Tudományegyetemen végzett filozófia szakon 2004-ben, ugyanitt szerzett mesteri diplomát egy évvel később. Jelenleg az ELTE filozófia doktori iskolájában a fenomenológia program résztvevője. Szűkebb kutatási területe a kései Edmund Husserl törtélem- és filozófiatörténet-felfogása. 2005-től a Magyar Fenomenológiai Egyesület tagja.

Gábor Kovács: Democracy, Crisis, Legitimacy

The paper analyzes the notions of democracy, crisis, and legitimacy, investigating the relations between them in the twentieth century history of political philosophy, as follows: 1. the emergence of modernity as overall crisis of the ancient political system by Alexis de Tocqueville; 2. the identification of the history of European civilization with the history of the principles of legitimacy by Guglielmo Ferrero; 3. Max Weber's theory of legitimacy which became a classical approach for the subsequent sociologists' and philosophers' generations; 4. democracy as a proper method for the selection of political leaders in modern mass societies by Joseph Schumpeter; 5. Carl Schmitt's model which gave an overall critic of liberalism; in this view there is a deep contradiction between liberalism and democratism which inevitably leads to the crisis of the modern pluralistic democracy based upon many-party system; 6. Seymour Martin Lipset's investigation of the interrelation between legitimacy and efficiency; the application of these abstract concepts in modelling of concrete historical situations; 7. Hannah Arendt's reevaluation of the basic notions of political philosophy; 8. Jürgen Habermas' overall theory of legitimacy crisis in late capitalism; 9. David Beetham's strongly anti-weberian theory of legitimation.

**Attila Farkas: Legitimacy Crisis
and the Loss of Authority**

This research tries to contribute to the understanding of the problems that occur when discussing legitimacy and authority in modern age. To understand these issues we need to investigate the complexity of different phenomenaes the notion of modernity includes. The components of this complexity are those moments in social communication that led to the change of view-points on legitimacy and authority relations. There are three relevant levels in the history of these moments: a) the mental revolution of early radical Enlightenment; b) the organizing and the problems of the classical state of law and of the welfare state; c) the consequences of political system change in Central and Eastern Europe. This overview outlines the relations established between legitimacy and authority on the one hand and public sphere, public opinion and climate of opinion on the other hand, contributing all in all to the understanding of the political manipulation's role in modern, respectively postmodern democracy.

Béla Mester: Authority, Power, and Legitimacy

This paper offers an analyse of the concepts of title, supported by examples both from history of ideas, and the contemporary discussion. The author shows the double meaning of the term *authority* on the basis of R. B. Friedman's expressions - to be *in* authority, and to be *an* authority - in the first part; and exemplify the appearance of the same conceptual problem by the teaching of Han Feizi and his *fǎjia* school, without using European nomenclature, in the second. The main part of the writing analyses the connections of *authority*, *power*, and *legitimacy* in early modernity and in contemporary debates. The author used for it Max Weber's expression of "usurpation of the right of power by cities", some early modern commentaries of the 13th part of *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans* (Calvin; Petrus Melius - "the Hungarian Calvin"; and Locke), and some examples for the underestimated legitimacy of institutions in the contemporary political philosophy. The conclusion of the paper is that there is a need of separation between persons and the authority of institutions they represent.

Szilárd Ilyés: Whether Political Authority has a Chance or the Chances of Authority

This essay explores where political authority "stands" in nowadays democratic political system. It outlines the limitations of the authority concept by means of Hannah Arendt's and Robert A Dahl's ideas; it tries to clarify the distinction between person's and institution's authority. It analyses which are the institutions that have or claim to have authority in contemporary political practice and it ponders on the question how and on what terms this claim is legitimate. In the end, the author indicates the desired position of political authority formation.

Attila M. Demeter: Legitimacy and Representativity

The research tackles the problem of legitimacy argued by the agreement motive, in the context of the two classical democratic state forms, that is representative and participatory democracy. The topical approach is due to the fact that worldwide, those practices and democratic participatory forms expand, which try to castigate the democratic deficit (inevitable in the representative democracy) through immediate involving of citizens in democratic decision making. It is less known that even in the U. S. A., the native country of modern representative democracy, there already was at the very beginning of the republic, a strong opposition to the practising of the representative principle. First, the opposition between the representative and the immediate participation became obvious in the argument of the Republicans and the Federalists, but this contradiction of ideas still defines american public political thinking. The research offers an inward look into the past and present of one of the parts, the american "democratic" thinking, enumerating the arguments that plead for the idea of immediate participation.

Ulrich K. Preuß: Whether the State
Looses from Its Powers

See Ulrich K. Preuß: Entmachtung des Staates? In Stefan Gosepath - Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Weltrepublik: Globalisierung und Demokratie*. C. H. Beck, München, 2002, 99-110.

Jean-Christophe Merle: Are Global Social
and Economic Rights Fundamental?

See Jean-Christophe Merle: Lassen sich Sozial- und Wirtschaftsrechte im Weltmaßstab rechtfertigen? *Rechtsphilosophische Hefte*, 7/1997, 7-24.

Gábor Kovács: Democrație, criză, legitimitate

Acest studiu analizează noțiunile democrației, a crizei și a legitimității, investigând relațiile dintre ele în filosofia politică a secolului 20, după cum urmează: 1. apariția modernității ca o criză generală a vechiului sistem politic la Alexis de Tocqueville; 2. identificarea istoriei civilizației europene cu istoria principiilor legitimității la Guglielmo Ferrero; 3. teoria legitimității a lui Max Weber care a devenit un mod de abordare clasic pentru generațiile următoare de sociologi și filosofi; 4. democrația ca metodă specifică de selecție a liderilor politici în societățile moderne de masă la Joseph Schumpeter; 5. modelul lui Carl Schmitt care oferă o critică generală a liberalismului; această viziune sesizează o contradicție abruptă între liberalism și democrație ce duce inevitabil la criza democrațiilor moderne bazate pe sistemul pluripartid; 6. investigațiile lui Seymour Martin Lipset privind interacțiunile dintre legitimitate și eficacitate; aplicarea acestor concepte abstracte în modelarea unor situații istorice concrete; 7. reevaluarea conceptelor de bază ale filosofiei politice la Hannah Arendt; 8. teoria generală a lui Jürgen Habermas privind criza de legitimitate în capitalismul târziu; 9. teoria categoric anti-weberiană a legitimității la David Beetham.

Attila Farkas: Criza de legitimitate și pierderea autorității

Acest studiu încearcă să contribuie la înțelegerea problemelor care se ivesc în legătură cu legitimitate și cu autoritate în epoca modernă. Pentru înțelegerea acestor probleme avem nevoie de investigarea complexității diferitelor fenomene care sunt cuprinse în noțiunea modernității. Părțile acestei complexități sunt acele mișcări ale comunicării sociale care au dus la schimbarea viziunilor asupra legitimității și asupra relațiilor de autoritate. Din istoria acestor mișcări subliniem trei etape: a) revoluția mentală a iluminismului radical timpuriu; b) formarea și problemele statului de drept clasic și ale statului de bunăstare; c) consecințele schimbării sistemului politic în Europa Centrală și Orientală. Această privire de ansamblu face posibilă schițarea relațiilor dintre legitimitate și autoritate pe de o parte, și ale celor dintre sfera publică, opinia publică și atmosfera publică pe de altă parte, contribuind inclusiv la înțelegerea rolului manipulării politice în democrația modernă, respectiv postmodernă.

Béla Mester: Autoritate, putere și legitimitate

Acest studiu oferă o analiză a conceptelor care apar în titlu, susținută de exemple luate atât din istoria ideilor, cât și din discursurile contemporane. În prima parte autorul arată semnificația dublă a termenului *autoritate* pe baza

expresiilor lui R. B. Friedman: *a avea* autoritate, respectiv *a fi* o autoritate [to be *in* authority – to be *an* authority]; iar în partea a doua arată apariția aceleiași probleme conceptuale în învățăturile lui Han Feizi și ale școlii sale *fajia*, fără a folosi nomenclatura europeană. Partea principală a lucrării analizează legăturile dintre *autoritate*, *putere* și *legitimitate* în modernitatea timpurie și în dezbaterile contemporane, referindu-se la expresia lui Max Weber, „uzurparea dreptului asupra puterii de către orașe”, la câteva comentarii din modernitatea timpurie referitoare la partea a 13-a a epistolei apostolului Pavel către romani (Calvin; Petrus Melius – „Calvinul maghiarilor”; Locke), respectiv la câteva exemple ale legitimității subestimate a instituțiilor în filosofia politică contemporană. Concluzia autorului este că există o necesitate de a separa persoanele de autoritatea instituțiilor pe care le reprezintă.

Szilárd Ilyés: Dacă este posibilă autoritatea politică, ori șansele autorității

Acest eseu încearcă să exploreze „locurile” autorității politice în ordinea politică democratică contemporană. El schițează limitele conceptului autorității cu ajutorul ideilor respective ale lui Hannah Arendt și Robert A. Dahl; încearcă să clarifice, în ce măsură se poate face distincția între autoritatea persoanelor și cea a instituțiilor; analizează care sunt în practica politică contemporană acele instituții care au sau pretind autoritate, și reflectă asupra încrederii, în ce măsură și cu ce condiții este legitimă această pretenție. În final, autorul arată acele locuri ale formării autorității politice pe care le consideră de dorit.

Attila M. Demeter: Legitimitate și reprezentativitate

Studiul abordează problema legitimității pe baza motivului consimțământului, în contextul celor două forme clasice ale statului democratic, și anume democrația reprezentativă și cea participativă. Actualitatea modului abordării provine din faptul că pe plan mondial sunt în expansiune acele practici, respectiv foruri democratice participative care încearcă corigarea deficitului democratic indispensabil de democrația reprezentativă prin antrenarea imediată a cetățenilor în luarea democratică a deciziilor. Este mai puțin cunoscută faptul că în SUA, țara natală a democrației reprezentative moderne, a existat încă de la începutul subzistenței republicii o opoziție puternică față de exercitarea principiului reprezentativității. La început, opoziția dintre principiul reprezentativității și cel al participării imediate s-a manifestat în discuția dintre republicani și federaliști, dar opoziția dintre cele două grupuri de idei caracterizează până și în ziua de azi gândirea publică politică americană. Studiul oferă o introspecție în trecutul și prezentul unora dintre părți, în modul de gândire „democratic” american, enumerând argumentele care pledează pentru ideea participării imediate.

Ulrich K. Preuß: Dacă statul își pierde din puteri

Vezi Ulrich K. Preuß: Entmachtung des Staates? In Stefan Gosepath - Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Weltrepublik: Globalisierung und Demokratie*. C. H. Beck, München, 2002, 99-110.

KELLÉK 29

Jean-Christophe Merle: Oare sunt fundamentabile drepturile sociale si economice globale?

Vezi Jean-Christophe Merle: Lassen sich Sozial- und Wirtschaftsrechte im Weltmaßstab rechtfertigen? *Rechtsphilosophische Hefte*, 7/1997, 7-24.

A PRO PHILOSOPHIA KIADÓ LEGÚJABB KÖTETE



