

---

**MTA Law Working Papers**  
**2023/10**

**A pluralizmus politikája -**  
**Az egyéniség szabadságának társadalomelméleti és politikai filozófiai**  
**megközelítései**

*Szentes Ágota*

---

**ISSN 2064-4515**

[http://jog.tk.mta.hu/mta\\_lwp](http://jog.tk.mta.hu/mta_lwp)

*Társadalomtudományi Kutatóközpont – MTA Kiválósági Kutatóhely*

*Eötvös Loránd Kutatási Hálózat*

*Centre for Social Sciences – MTA Centre of Excellence*

*Eötvös Loránd Research Network*

# Szentes Ágota

## A pluralizmus politikája Az egyéniség szabadságának társadalomelméleti és politikai filozófiai megközelítései

„Még a zsarnokság rossz hatásai sem érvényesülnek, míg az egyéniség létezik benne, viszont az egyéniség mindenfajta megtörése zsarnokság, akárhogy nevezzük is, s akár Isten akaratára hivatkozva, akár emberek parancsára vigyék is véghez.”

*(J. S. Mill: A szabadságról)*

### I. Bevezetés

Egy társadalom megfelelő működését az mutatja, ha képes megoldani időről időre felmerülő gondjait, és a politikai közösség megőrzésével jut túl a válságokon. Az elmúlt évtizedek gazdasági és politikai kihívásait azonban a régi és új demokráciák is csak a társadalmi válság mélyülése árán tudták jól-rosszul átvészelni. Az okokat illetően csak feltételezésekkel élhetünk, de a tömeges migráció, a gazdasági visszaesés, a Covid-járvány, az ukrajnai háború önmagukban valószínűleg enyhébb következményekkel jártak volna, ha nem egy eleve nagyfokú érték- és politikai polarizációra torlódtak volna rá. Az együttműködésnek, a párbeszédnek, végső soron a feladatok sikeres megoldásának ellehetetlenülése az emberi természet és a társadalom alapkérdéseinek újragondolását teszi szükségessé.

E kérdések között kitüntetett helyet foglal el a pluralizmusé, amely éppúgy forrása a társadalmi élet „tarkaságának”, mint a mély megosztottságnak. A társadalom diffúz nézetrendszere, a személyiségek, életmódok és -helyzetek különbözősége elméletileg sem könnyű probléma, mert bár vitathatatlan társadalmi tény, a leírásáról és elemzéséről mindig nehezen választhatók le az aktuális értéktételek. A pluralizmus ráadásul behatárolhatatlan jelenség, az eredendően fluid, folyamatos átmenetekben létező társadalmi világ újabb és újabb dichotómiákat és spektrumokat, a kategóriák bővülését vagy feledésbe merülését, a régi felosztások meghaladását, gyakran már a fogalmi megragadásnak is ellenálló sokszínűséget produkál. A biológiai, fizikai, földrajzi tulajdonságok (kor, nem, etnikum, egészségi állapot, lakóhely stb.), a pszichikai, habituális jellemzők (mentális képességek, személyiségvonások), illetve a nekik tulajdonított társadalmi értékek mellett a tisztán társadalmi kategóriák (osztály-, réteg-, családi helyzet, kulturális, világnézeti, életmódbeli jellemzők stb.) egy adott pillanatban is ezerféle módon szelik keresztül az emberi közösségeket.<sup>1</sup> A társadalom, mivel a világban való eligazodás, a valóság reális képe az emberi túlélés feltétele, igyekszik életszerűen kezelni a vele kapcsolatba kerülő jelenségeket, így magától értetődőnek tekinti a pluralizmust is. A jog viszont hagyományosan egy kiemelt társadalmi csoport értékrendjét rögzíti, így szükségképpen a pluralizmus ellensége: az élet sokféleségéből csak azt ismeri el, amit ez az értékrend elismerendőként állít elé.<sup>2</sup> A jogi szabályozás alapkonfliktusa ma is ebben áll: ha a jogrendszer konzervatív személetet hordoz, akkor a jog, illetve a mögötte álló hatalmi akarat határozza meg

---

<sup>1</sup> A nemi identitások és szexuális irányultságok összefoglaló betűszavának (LMBTQI) végén rendszerint feltüntetett „+” jelben a pluralizmus esszenciája fejeződik ki: a felosztások sosem véglegesek, a lehetséges változatok még az adott pillanatban is megragadhatatlanok, a kategorizáció mindig csak kényszerű leegyszerűsítést jelent a valósághoz képest – a példáért köszönet Fleck Zoltánnak.

<sup>2</sup> Ld. ennek részletesebb kifejtését, „A pluralizmus joga” c. cikkben (megjelenés alatt).

az egyének identitását, nem pedig az, aki a legkompetensebb benne: maga az egyén. A pluralizmus oldalán a liberalizmus áll, amely az értékrendjétől függetlenül biztosítja az önmeghatározás szabadságát. A jogrend pedig jellemzően konzervatív, ebbe az irányba tereli a status quo fenntartásának igénye, valamint az a jogászai aggodalom is, amely szerint jog nélkül szétesik a társadalom.

A hatalmi-jogi monizmus és a társadalmi pluralizmus ellentmondására, az elnyomott vagy mellőzött alternatívításra válságos időszakokban további terhek rakódnak, és a természetes értékpluralizmus a kezeletlen félelmek és ténylegesen romló helyzetek hatására végletes megosztottsággá válhat. Mi határolja el a két jelenséget, miben azonosítható a negatív irányú folyamatok kezdőpontja, kialakulásuk feltételrendszere? Van-e mód megelőzni vagy kijavítani ezeket, ha a dolgok a társadalmi integráció felbomlásával fenyegetnek? Ezek a nem könnyű kérdések is a pluralizmus problémájához tartoznak.

Ha a legmélyebb gyökereitől igyekszünk feltárni a problémát, az emberi együttélés kezdetéig kell visszanyúlnunk. Az antropológia egyöntetű álláspontja szerint az ember társas lény, arra ítéltünk, hogy közösségben élünk. Csányi Vilmos az emberi együttműködés kezdetét a másodrendű reprezentációk létrehozásának képességével és az agresszió kontrollálásával, azaz a szabályok alá vetettség elfogadásával hozza összefüggésbe.<sup>3</sup> Az emberi közösségeket tehát az együttműködés kényszere és örömei (fizikai és érzelmi szükségletek) tartják össze. Az ehhez szükséges kompetenciákra vonatkozóan azonban időről időre változó társadalomtudományi válaszok születtek: a racionalitás, a *homo oeconomicus* ideálja<sup>4</sup> éppúgy a társadalmi kohézió magyarázóelvéként szolgált, mint a szentimentalizmus szellemi áramlatának – amely az érzékelés és az érzések elsődlegességét hangsúlyozta a megismerés folyamatában és az emberi kapcsolatokban – emberképe, amely az együttérzésre és nagylelkűsége képes, jóakarátú erkölcsi lényre alapozta politikai filozófiáját.<sup>5</sup> Az emberi érzések Hume gondolatrendszerében még erősebb mozgatórugóként tűnnek fel, ő azonban az ész szerepét kifejezetten alárendelte a szenvedélyek erejének, és az utóbbiak céljának elsődlegesen az önérdék érvényre juttatását tekintette. Szerinte az emberek ugyan jóindulattal viseltetnek egymás iránt, de cselekvéseik mozgatórugója nem az észszerű belátás, hanem az öröme törekvés vagy a fájdalom elkerülése.<sup>6</sup> (Ez az utilitarista emberkép a

---

<sup>3</sup> Az együttműködést pedig kíséri az osztozkodás: „Az a faji jellegzetességünk, hogy hajlandóak vagyunk az együttműködés során nyert erőforrásokat vagy akár a természetben találhatóakat: táplálékot, tárgyakat, nőket, gyerekeket, tulajdonjogot, hatalmat, hivatalot, szolgálatot, lakhelyet, pénzt megosztani csoporttársainkkal, de szükség esetén idegenekkel is.” CSÁNYI Vilmos: *Az emberi viselkedés* (Budapest: Sanoma 2006) 140–141.

<sup>4</sup> Erre épül pl. Sajó kultúrpeszsimista meglátása, amely szerint ha nem brutális a politikai elnyomás, akkor az emberek számára az egyenlőtlenség, a szegénység, a társadalmi heterogenitás (nemzeti, vallási konfliktusok stb.) visszaszorítása sokkal fontosabb tényezők, mint a szabadság hiánya. „Talán még a kiszámítható (mérsékelt) elnyomás biztonságát is inkább választják az emberek, mint a liberalizmust, mely »szabaddal«, azaz megbotránkozató mássággal és idegenséggel fenyeget.” A liberális elveket teljes következetességükben ezért csak konszolidált polgári viszonyok között lehet számon kérni. A liberális politika ugyanis nem kínál azonnali pozitív megoldásokat a társadalmi válságokra, a kínálkozó kiutak pedig eltávolítanak a liberális eszményektől. A liberalizmust csak hosszútávon igazolja a jólét fokozódása. SAJÓ András: *Jogosultságok* (Budapest: Seneca 1996) 103–104.

<sup>5</sup> VAJDA Zoltán: *A szeretet köztársasága* (Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó 2017) 17–18. A skót filozófiai áramlat mögöttes, a politikai viszonyok (a függetlenség elvesztése) által is befolyásolt morális tartalma az volt, hogy az egyén erkölcsi tökéletesedése a köz számára is fontos, hiszen a szabadság az egyének életmódján nyugszik. A szociális készségek tesznek alkalmassá a változó társadalmi körülményekhez való rugalmas alkalmazkodásra is, többek között azáltal, hogy a „beszédes világ” nemcsak a tényeket, hanem a „szív adatait” is feltárja. „Így válhat a csiszolt modor a skót felfogás szerint – intézményes garanciák és a politikai artikuláció lehetősége híján –, kissé talán túlozva, a nemzet sorskérdésévé.” HORKAY Hörcher Ferenc: „Esszé a polgári társadalomtörténetéről: Adam Ferguson és a skót felvilágosodás” in LUDASSY Mária (szerk.): *Morál és politika határán* (Budapest: ELTE BTK 1994) 22., 34–35., 37.

<sup>6</sup> Kis János: „Klasszikus doktrína II.: közvetett motiváció” in *A politika mint erkölcsi probléma* (Budapest: Kalligram 2017) 121. Jászi az emberképét nagyon hasonló alapvetésekre építette, de tágította az ösztönöszerű késztetéseket azok kifinomultabb formái felé: „... ugyan mire való gunyosan mosolyogni minden nemesebb

haszonmaximalizálás elvével együtt jelenik meg később Jeremy Bentham és John Stuart Mill filozófiájában.<sup>7)</sup> Kant tagadja, hogy az észokok tehetetlenek volnának a vágyakkal szemben, ugyanakkor elfogadja, hogy az ember boldogságra törekvő lény. Ahhoz viszont, hogy méltóvá váljon a boldogságra, be kell tartania az erkölcsi törvényt, e kettőt egyesítve egy legfőbb jóban. Kant kategorikus imperatívusza szerint a kötelesség parancsát minden egyéb megfontolástól, például a következmények mérlegelésétől függetlenül, önmagáért kell teljesíteni.<sup>8</sup> Ugyanakkor Kant is egyetért azzal, hogy „a jóval való együttérzés” ereje az emberek szenvedélyét, sőt elragadtatottságát is mozgósítja, ezért kötőanyagként szolgálhat a jog viszonylagos hidegsége számára.<sup>9</sup> Míg Kant nem teszi a cselekvés feltételévé, Hobbes kifejezetten el is veti a mások javát szem előtt tartó ember képét, szerinte az emberek természetes állapota az, hogy a másik ártalmára legyenek: „természetes érzelmeink [...] részrehajlásra, bosszúra és más hasonlókra készítetnek minket” – mondja.<sup>10</sup> Machiavelli hasonló alapállásból Hobbes-szal ellentétben nem a kooperáció, a társadalmi szerződés szükségességére, hanem az erényes magatartás irracionális voltára, azaz a könyörtelen és csalárd magatartások igazolhatóságára jutott.<sup>11</sup> Úgy érvelt, hogy „jobb, ha félnék tőled, mint ha szeretnek... mert a szeretetet a kötelességek láncja tartja meg, amelyet – mivel az emberek önzők – mindannyiszor megtörnek, amikor a céljaik ezt kívánják; de a félelmet a büntetéstől való aggodalom tartja fenn, ami sosem bukik el”.<sup>12</sup> Benjamin R. Barber szerint a liberális emberkép ennél összetettebb, ezért többféle szakértelmet igényel. A modernizmus létrehozta a mérnökembert, aki meg tudja teremteni a hedonizmus anyagi kielégülésének feltételeit, a manipulátort, aki a félelemre hagyatkozik a szabadság megőrzése érdekében, és a társadalomtudóst, aki a társadalmi ösztönzők külső világát mozgósítja, hogy jobban irányítsa az emberi válaszok belső világát. Az erős demokrácia viszont kontextusfüggő viselkedéssel számol, az ember természete eszerint rugalmas, pragmatikus, nagyon is politikai.<sup>13</sup>

Az emberi személyiség nemcsak társias, hanem másrésztől sokszínű is, és a felvilágosodással társadalmi szinten is elismerést nyert az emberi közösségek értékpluralitása. Kis János ezt a pluralitást a társadalmi együttélés erkölcsi és politikai elveit illető nézetkülönbségekben azonosítja, amelyek az együttélést óhatatlanul stratégiai-politikai helyzeté alakítják.<sup>14</sup> Tóth Gábor Attila szerint e stratégiákhoz a szabadság és méltóság végső céljai társulnak: az egyén „[a]kkor élhet emberhez méltó életet, ha nem mások döntenek el helyette, hogy mit kezdjen saját testi és szellemi képességeivel.”<sup>15</sup> A szabadságnak ezt a pozitív

---

emberi cselekedet hallatára és igyekezni azt visszavezetni valami »organikus« aljasságra s az öröms és a fájdalom alaptermészetét félreismerve azt vitatni, hogy a mások érdekében tett cselekedet nem foglalhat helyet az emberi természet örömtárában. Mert igaz az, hogy az ember cselekedeteit az öröms keresésének és a fájdalom elhárításának alaprendelése határozza meg. De az is igaz, hogy az egész civilizáció munkája oda irányult, hogy megváltoztassa az emberek öröms- és fájdalom-skáláját.” JÁSZI Oszkár: *A történelmi materializmus állambölcselete* (Budapest: Grill Károly 1908) 157–158.

<sup>7</sup> FLECK Zoltán: *Szociológia jogászoknak* (Budapest: Napvilág 2004) 26.

<sup>8</sup> KIS (6. lj.) 124–126., 130. Kant ezen felfogása az erkölcsi kötelességekre vonatkozik, a jogkötelességek körében (amelyek csak annyit kívánnak meg, hogy a szabadságunk ne sértse mások szabadságát) szerinte megengedhető az egyéni érdekeken keresztüli ösztönzés. (Uo. 128.)

<sup>9</sup> Ralf DAHRENDORF: *Egy új rend nyomában* (Budapest: Napvilág 2004) 132.

<sup>10</sup> KIS János: „Klasszikus doktrína I.: realizmus” in *A politika mint erkölcsi probléma* (Budapest: Kalligram 2017) 98.

<sup>11</sup> KIS (10. lj.) 93.

<sup>12</sup> Benjamin R. BARBER: *Strong Democracy* (New York City: University of California 2003) 12. Ezzel együtt Hobbes volt az, aki bevezette a félelem képzetét a politikai filozófiába: „... a természeti törvények, mint az igazságosság, méltányosság, mértékletesség, irgalmaság... önmagukban, némi hatalom terrorja nélkül, ami miatt figyelembe veszik őket, ellentétesek a természetes szenvedélyeinkkel, mint az elfogultság, büszkeség, bosszú és hasonlók...” (Uo. 12.)

<sup>13</sup> BARBER (12. lj.) 12–13., 215.

<sup>14</sup> KIS János: „»Realizmus« és »moralizmus«” in *A politika mint erkölcsi probléma* (Budapest: Kalligram 2017) 68.

<sup>15</sup> TÓTH Gábor Attila: *A jogok törvénye* (Budapest: Gondolat 2014) 46.

tartalmát emeli ki – John Stuart Mill nyomán – Sajó András azon megfogalmazása is, amely szerint a szabadságnak önmegvalósításként van önértéke.<sup>16</sup> E két alapvető emberi vonás, a közösségiség és az egyéniség folytonos feszültséget teremt a társadalmi együttélésben, ebből következnek az örök megoldandó feladatok is: integráció, konfliktuskezelés, a célok összhangba hozása. Milyen társadalmi, politikai és jogi rendszer tudja biztosítani a két követelmény egyidejű kielégítését, egyén és közösség céljainak egyeztetését? Ez a cikk a pluralizmus társadalmi jelenségéből kiindulva a lehetséges politikai megoldásokat járja körül, egy következő cikk<sup>17</sup> pedig a pluralizmus jogának kérdésével foglalkozik.

## II. Pluralizmus a társadalomban

A szociológiai elméletek rengetegféle módon közelítik meg végső soron ugyanazt a kérdést: hogy mi integrál, azaz hogyan kapcsolódunk. Minden társadalomelméleti probléma e kapcsolódás feltételeiről, rendszeréről, válságairól, funkcióiról és diszfunkcióiról és nem utolsósorban emberképéről szól. Az együttműködést lehetővé tévő kötőerő implicit vagy explicit módon minden további kérdésfeltevésben valamilyen premisszaként szerepel, a pluralizmus problémáiban pedig egyenesen megkerülhetetlen az integráció alapjainak vizsgálata. A kötődés kérdése előtt azonban még tisztázni kell, hogy mit is értünk pluralizmus alatt.

### 1. A pluralizmus fogalma

A pluralizmus számunkra érdekes jelentéstartalmai a vallási, az ideológiai, a kulturális és a politikai dimenziót érintik. Vallási pluralizmuson rendszerint több vallás egyidejű megtűrését értik, bár ez ebben a formában inkább a politikai pluralizmus egy válfajaként értelmezhető. A valódi vallási pluralizmus a hitelvek egymás általi elfogadását jelenti, pluralista vallás például a buddhizmus, szemben a nagy monoteista vallások egymást kizáró igényével. Az ideológiai pluralizmus hasonlóképpen értelmezhető „kívülről”, a politikai színtér felől és „belülről” az ideológiák egymással való viszonyában. A kulturális pluralizmus jellemzően az etnikai vagy bármilyen egyéb eredetű kulturális sokféleséget jelöli. A politikai pluralizmusnak számos értelmezése van, jelentheti az autonómiák sokaságát a politikai rendszerben, ehhez köthető például a föderációs berendezkedés elve is, amely az állami szuverenitás egységével szemben határozza meg magát. Szintén az állam funkcionális egységét éri kihívás annak a pluralizmusfelfogásnak a részéről, amely szerint a szuverenitást a funkciói alapján meg kell osztani, az államnak pedig a vele egyenrangú intézmények és egyesülések között csak koordinációs szerepet kell hagyni.<sup>18</sup>

A pluralizmus első leírását Tocqueville adta, aki tényleges pluralisztikus állapotokat, önkéntes egyesületek sokaságát találta az Egyesült Államokban. Robert Paul Wolff ennek a társadalmi berendezkedésnek a lényegét akként ragadta meg, hogy a társadalmi problémák felmerülésekor az amerikaiak nem istenhez vagy az államhoz fordulnak segítségért, hanem sürgősen együletet alakítanak, elnököt és titkárt választanak, hogy így oldják meg az ügyet. Amerikában emellett a föderális szerkezet magától értetődővé tette a decentralizáltságot, az etnikai és vallási közösségek sokszínűsége pedig a toleranciát.<sup>19</sup> A pluralizmus politikai

---

<sup>16</sup> SAJÓ András: „Alkotmányosság mint szabadság” in FEKETE Balázs – HORVÁTHY Balázs – KREISZ Brigitta (szerk.): *A világ mi magunk vagyunk...* (Budapest: HVG-Orac 2014) 434.

<sup>17</sup> SZENTES Ágota: „A pluralizmus joga” (megjelenés alatt)

<sup>18</sup> BAYER József – HARDI Péter: „Bevezetés” in BAYER József – HARDI Péter: *Pluralizmus* (Budapest: Kossuth 1985) 8–11.

<sup>19</sup> HARDI Péter: „Pluralizmus: az amerikai változat” in BAYER József – HARDI Péter: *Pluralizmus* (Budapest: Kossuth 1985) 82–83.

áramlatként először angol és amerikai földön jelent meg – ennek első képviselője Harold Laski –, és a liberális hagyomány alapján az állami szuverenitásnak a társadalmi érdekegyesülésekkel való megosztását követelte („tisztá pluralizmus”). Ezzel szemben a német változat a weimari köztársaságban a szociáldemokrácia azon igényét fogalmazta meg, hogy a politikai hatalmat a különböző társadalmi osztályok között meg kell osztani (a liberalizmus, amelynek képviselőit fenyegetésnek látták a munkásmozgalom törekvéseire, itt háttérbe szorult). A második világháború után az Egyesült Államokban a pluralizmus kifejezést elsősorban a totalitarizmussal szembeállítva használták, részben a totális ideológiák tapasztalataira alapozva, részben a liberalizmus amerikai hagyománya nyomán.<sup>20</sup> A hatvanas években Robert Dahl pluralizmusfelfogása lett az uralkodó, aki a politikai pluralizmus rendszerét a következő összetevőkben azonosította: egyetlen társadalmi csoport sem rendelkezik olyan erőforrásokkal, amelyek a politikai hatalom kizárólagos gyakorlására adnának lehetőséget, az egyéni érdekek egymással versengő egyesülésekben jelennek meg és csatornázódnak be a politikai rendszerbe, a politikai szintéren bármilyen téma felvethető és megvitatható.<sup>21</sup> Ezzel párhuzamosan a nyugatnémet neopluralizmus megalapítója, Ernst Fraenkel tudatosan szembehelyezkedett a Carl Schmitt-i antipluralista tradícióval, az osztály- és rétegérdekek egyensúlyát kifejező pluralizmus eszméje pedig a nyugatnémet társadalmi és politikai stabilitás megalapozójává vált.<sup>22</sup> Fraenkel szerint Carl Schmittnek a nép és a hatalmat gyakorlók azonosságát hirdető demokráciafelfogása már eredeti képviselője, Rousseau korában is utópia volt, ezzel szemben a többpártrendszer (dialektikus demokrácia) tudja megjeleníteni az osztályérdekek sokféleségét.<sup>23</sup> Fraenkel az amerikai emigrációjában ezt a koncepciót a pluralista demokrácia modelljével váltotta fel, amelyben alkotmányos jogokkal felruházott autonóm társadalmi csoportok érdekei versengenek, így a közjót nem az állampárt által előre felállított politikai program, hanem egy konfliktuskihordó, egyeztető politikai folyamat végeredménye határozza meg. Fraenkel a pluralizmust a szabadság feltételének tekintette: „Demokratikus akaratunknak és törekvésünknek csak akkor felelhetünk meg [...], ha az indulási egyenlőséget mind politikai, mind nevelési, mind pedig szociális téren az elgondolható legnagyobb mértékben megvalósítjuk, egyébként pedig örülünk az élet tarkaságának; mert totális egyenlőség csak a diktatúrában létezik.”<sup>24</sup>

A politikai pluralizmus előzőek szerinti intézményesedett formái a társadalmi pluralizmusra épülnek, az értékek és a belőlük származó érdekek és életformák sokszínűségét csatornazzák be. A következőkben pluralizmus alatt ezt a társadalmi és politikai valóságot fogom érteni.

## 2. *A társadalmi integráció alapjai*

A történelemben a társadalmi integrációnak koronként és közösségenként változó módjai léteztek: az embereket eredetileg az együttműködés szükségessége, illetve a közös sors kötötte össze, később ezekhez misztikus vagy evilági forrásból származó értéktelelezések, illetve különböző szinten intézményesült szabályok (szokás, jog stb.) társultak. A legegyszerűbb integráló erő Csányi szerint abból fakad, hogy az ember szeret közös akciókban tevékenykedni a saját csoportja tagjaival (az idegenektől azonban távolságot tart). A közös akciók közös

---

<sup>20</sup> A pluralizmus amerikai felfogásával szemben többek között Robert Paul Wolff és Herbert Marcuse fogalmazott meg kritikát, az előbbi a közjó meghatározásának képességét és a nagy társadalmi átalakítások magasabb célját hiányolta a koncepcióból, az utóbbi szerint az egydimenziós társadalomban a versengő érdekek kiegyenlítése valójában a manipuláció, a technológiai uralom leplezésének eszköze. BAYER József: „Neopluralizmus az NSZK-ban” in BAYER József–HARDI Péter: *Pluralizmus* (Budapest: Kossuth 1985) 54–55.

<sup>21</sup> HARDI (19. l.) 86–87.

<sup>22</sup> BAYER (20. l.) 16–27.

<sup>23</sup> BAYER (20. l.) 32–34.

<sup>24</sup> BAYER (20. l.) 36–38., 40.

hiedelmek alapján szerveződnek, amelyek a feladat elvégzésének szükségességébe vetett hittől („mit”) kezdve a végrehajtás módján („hogyan”) át a közösségi önmeghatározás („miért”) kérdéséig számos részletre kiterjednek.<sup>25</sup> Bibó István az évezredekkel későbbi ember politika i közösségének esszenciáját ugyanebben a célirányultságban látta: „Egy közösség lényegét nem az adja meg, hogy a közös jelleget, a közös jegyeket a tagok valamiképpen a homlokukon viselik, hanem a közösségben mint közös vállalkozásban való részesség. Alkati vonások, nemzeti jellegzetességek tudatosítása helyett sokkal fontosabb azt tudatosítani, hogy mi mindent csinálhat egy közösségből a valóság helyes érzékelése, a tehetetlenség, hazugság és félelmek zárt köreiből való kitörés, feladatok vállalása, értük való helytállás, közös erőfeszítés és közösségi teljesítmény.”<sup>26</sup> A közösségi önmeghatározás azonban, ahogy Bibó is rámutatott, gyakran nem a célkitűzéseket orientáló közös értékek megtalálását, hanem a nép múltjából eredeztetett tulajdonságok megfogalmazását jelenti, amelyek meghatározzák az adott népesség valamilyen hasonlóságon alapuló „mi” tudatát (pl. vérségi kötelék, vallás, nyelv, közös terület, nemzetség, közös történelem, esetleg a közös ellenség, közös sérelem). Adam Wickberg nem elvont eszmei tartalmakban, hanem az érzelmi kapcsolatban, a társadalom tagjai közötti szimpátiában látta a közösségek képződésének alapját. Erre vonatkozóan két felfogást azonosított: a felvilágosodás előtt az „organikus szimpátia” gondolata volt elterjedt, amely az együttérzést nem akaratlagos jelenségnek látta, hanem a társadalom tagjainak „korporális” vagy „organikus” kapcsolatából fakadó, automatikus reakciónak. A modern korban ezt a felfogást a „látvány alapú” szimpátia koncepciója váltotta fel, amely már tudatos viszonyulást feltételezett, a megfigyelő és a megfigyelt közötti, leginkább vizuális kapcsolat által kiváltott affektív hatást. Wickberg emellett különbséget tett a szimpátia partikuláris és univerzális változatai között, az előbbi típus az egyes identitáscsoportokon belül működik a kívülállókól való erős elhatárolódás mellett (ez inkább a premodern időkre jellemző), míg az utóbbi átnyúlik az identitáscsoportok határain, és az egységes emberiségre irányul az egyéneket összekötő közös tulajdonságok hangsúlyozásával (ez a modernitás jellemző attitűdje, valójában a tolerancia lényege).<sup>27</sup>

A politikai közösséget felépítő hasonlóság többé-kevésbé objektív – vagy objektíválható – feltételéhez társulhatnak további kritériumok is, Benedict Anderson nemzetfogalma például a „mély horizontális bajtársiasság” elemét is tartalmazta a nemzethez tartozásból származtatott egyenlőség mellett.<sup>28</sup> Az egyenlőség és a különbözőség összeegyeztetésének filozófiai kihívását Paul Ricœur – Boros Gábor összefoglalása szerint – abban látta, hogy „egyrészt adott egy egyenlőségi elv, másrészt az elkerülhetetlen egyenlőtlenesség elviselhetőségének megteremtését célzó méltányossági elv, melyek együtt egyfajta társadalmi kohéziót biztosítanak, s feladatuk volna a társadalmi kooperáció biztosítása is. Ez utóbbinak biztosítása azonban Ricœur szerint kérdéses, ha a polgárok egymás közötti viszonyában megmaradunk a kölcsönös érdeknélküliségnél, ahelyett, hogy a kölcsönös függés tudata lépne a helyébe, vagy még inkább annak elismerése, hogy kölcsönösen adósai vagyunk

---

<sup>25</sup> CSÁNYI (3. lj.) 201–203.

<sup>26</sup> BIBÓ István: „Eltorzult magyar alkati, zsidó kutatás magyar történelem” in DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai 2.* (Budapest: Kalligram 2018) 370.

<sup>27</sup> VAJDA (5. lj.) 29–31.

<sup>28</sup> VAJDA (5. lj.) 11. o. 2. lj. Ennek szellemi előzménye volt, hogy a szentimentalizmus családfelfogása átalakult, a patriarchális modellben elsődleges engedelmisségi norma mellett megjelent az érzelmi és gondoskodási elem mint az engedelmisség legitimációs alapja is. Így az angol gyarmatbirodalmak elszakadási törekvéseiben fontos hivatkozási pont volt, hogy az anyaország nem teljesítette „szülői” kötelességeit a kolóniák irányába. Az amerikaiak már a forradalom idején is az „érzület népének” (*people of feeling*) nevezték magukat, az amerikai nemzet mint „a szeretet köztársasága” gondolat megszületésének pillanata azonban Vajda szerint a Függetlenségi Nyilatkozat Thomas Jefferson által készített első változatában érhető tetten, melynek szövege szerint a – politikai értelemben még valójában nem létező – nemzetet nemcsak a brit „fivérek” által a gyarmatos testvérek ellen elkövetett gaztettek kollektív átérzése, hanem magának az átérző képességnek a közös képessége hozza létre. (Uo. 21–25.)

egymásnak.<sup>29</sup> Ricœur úgy véli, ez az elismerés csak a szeretet és az igazságosság dialektikájának horizontján válik lehetségessé, ám ott is csupán törekeny egyensúlyként.<sup>30</sup> Az érzelmi azonosulás egyik forrása lehet például az intellektuális hasonlóság öröme, amely a szentimentalizmus eszmerendszerében vált kitüntetett értéké, ennek korabeli felfogását Szécsényi így összegezte: „A nevetés során valahogy egymásra ismerünk, felfedezzük közös beállítódásunkat, közös érzéseinket, a világ dolgairól való hasonló ítéletünket. S mindig újra meg is erősítjük a lelki és szellemi otthonosság e biztosítékát. A közösséghez tartozás olyan »barátságként« is elgondolható, amely éppen a nevetés során válik kitapinthatóvá, eleven valósággá.”<sup>31</sup>

Annak a tulajdonságnak, amely a saját csoporthoz tartozás feltételét jelenti, szükségképpen az egyénekre ható normatív oldala is van, hiszen nemcsak közösséget képez, hanem erkölcsi és jogi következményeket is megalapoz (szolidaritáshoz való „hozzáférés”, polgárjog, másik oldalról a támogatás kötelezettsége stb.). Thomas Jefferson ezt egy levelében úgy fogalmazta meg, hogy az ember társas lény, ez a természete pedig abból az erkölcsi érzékből fakad, amelynek folytán nemcsak természettől fogva szereti a többieket, hanem a másik ember iránti kötelesség imperatívuszát is megleti magában. Jefferson szerint az erkölcsi érzék a szívben aktivizálódik, a szívük révén képesek az emberek együttérezni másokkal, és örülni is ennek az érzésnek.<sup>32</sup> Kétezer évvel korábban Démokritosz az egymás iránti jóindulat erkölcsét nem az ember saját érzelmi igényéből, hanem a másik ember méltóságából vezette le: „Nem félelemből, hanem kötelességből kell tartózkodnunk attól, hogy rosszat tegyünk. [...] Az erény mindenekelőtt azon alapul, hogy tiszteljük a másik embert. [...] Minden ember egy önálló mikrokozmosz.”<sup>33</sup> Hegel az egyéni szabadság érvényesülését összekötötte a morális közösségben való élettal, a szabadság fogalma nála elválaszthatatlan a közös erkölcsi elvek alapján szerveződő közösség fogalmától. Az egyéni célok és a közösség érdeke közötti kapcsolatot szerinte az állam teremti meg a jogrendszer és intézményei segítségével, az állam az osztálytársadalmi szolidaritás alapja és a szabadság megvalósulásának valódi erkölcsi szubsztanciája.<sup>34</sup> Marx ennél továbbment, ő az egyén és a közösség érdekét egybeolvasztotta egy állam nélküli társadalom modelljében.<sup>35</sup> Karl Popper leírása szerint ugyanakkor a zárt társadalmakban a kötelességek betartásán alapuló integráció még a morális parancsoknál is erősebb legitimációval bírt, nem az erkölcs, hanem a félelem táplálta: a veszedelmektől megvédő közösségi rend a családi otthon biztonságához hasonló kötelékként működött, így természettől fogva adott tabu volt.<sup>36</sup> Az ősi társadalmak mágikus elképzelését a szokások megváltoztathatatlanságáról, a természetet és a társadalmat egyaránt irányító természetfeletti akaratról Popper szerint valószínűleg a mindennapi gyakorlat megváltoztatásától való félelem hívta életre, e félelem egyfajta racionalizációjaként szolgált.<sup>37</sup>

Ezek az integrációs értékek történelmileg lassan, de alapvetően megváltoztak, ma a demokratikus országok jelentős részében a közös múlt és tulajdonságok helyett a megoldandó

---

<sup>29</sup> Tocqueville is látta ezt: „Mihelyt másokkal összefogva fáradozik valaki a közös gondok megoldásán, rögtön ráeszmél, hogy nem is olyan független többi embertársától, mint korábban gondolta, és arra is rájön, hogy csak akkor tudja megszerezni embertársai támogatását, ha ő is felajánlja – akár több ízben is – a segítségét.” Alexis de TOCQUEVILLE: *A demokratikus despotizmus* (Budapest: Quadmon 2020) 94.

<sup>30</sup> BOROS Gábor: *A szeretet/szerelem filozófiája* (Budapest: ELTE Eötvös 2014) 279.

<sup>31</sup> SZÉCSÉNYI Endre: *Szépség és szabadság* (Budapest: L'Harmattan 2009) 43.

<sup>32</sup> VAJDA (5. lj.) 101–102.

<sup>33</sup> KARL POPPER: „A nyitott társadalom és ellenségei” in *A nyitott társadalom és ellenségei* (Budapest: Balassi 2001) 182.

<sup>34</sup> HUSZÁR Ákos: *A kritikai elméletrekonstrukciója* (Budapest: Napvilág 2009) 43., 45.

<sup>35</sup> HUSZÁR (34. lj.) 89.

<sup>36</sup> POPPER (33. lj.) 174. A félelem vezérelte zárt társadalomellenpontját idézi meg Periklész gyászbeszéde: „Úgy véljük, hogy a boldogság a szabadság gyümölcse, a szabadság pedig a bátorságé, ezért bátran nézünk szembe a háború veszedelmével is.” (Uo. 183.)

<sup>37</sup> POPPER (33. lj.) 170–171.



feladatok tematizálják a politikai diskurzust.<sup>38</sup> Max Weber szerint a társadalmi cselekvés: mások cselekvéseihez igazodó egyéni cselekvés (amely motivációjánál fogva lehet célracionális, értékrationális, indulati vagy tradicionális).<sup>39</sup> Az „ép alkattal” rendelkező társadalmakban, ahogy láttuk, Bibó szerint is a közös vállalkozásra helyeződik a hangsúly. Az integrációs mechanizmusok működését azonban kihívás elé állítja, hogy az értékek addigi, közösen osztott jellege a nyugati világban jórészt megszűnt. Émile Durkheim ezt a változást a szolidaritás kétféle alakváltozatában ragadta meg: a premodern társadalomban a szolidaritás mechanikus volt, az összetartozás érzése a hasonlóságon, a közös érzelmeken és tudaton, a vallási tekintélyeken alapult. A modern társadalmi integráció alapja a munkamegosztás, ami organikus szolidaritást eredményez. A kétféle szolidaritás azonban nem választható el egymástól. Egyrészt az egyén is a közösség része, másrészt a munkamegosztás csak a szabályozással együtt teremti meg a társadalmi integrációt, a szabályozásnak pedig feltétele egy közös tudati elem, erkölcsiség megléte. Ferdinand Tönnies hasonló kettősségben írja le a változást: a jelenkort megelőzően a „lényegakaraton” (ösztön, szokás, emlékezet) alapuló társadalom a közösség, család, barátság, szomszédság bizalmas, privát közössége (Gemeinschaft) volt, míg a „választóakarat” (megfontolás, érdek, értelem) a piac, a csereviszonyok konfliktusos, elidegenedett társadalmát (Gesellschaft) jellemzi.<sup>40</sup> A közös értékek alá rendelődség megszűntének szenvedélyes hitvallását adja másfelől John Macmurray, elutasítva azt a nézetet, hogy „kötelességünk másokat, hazánkat vagy az emberiséget szolgálni. Ez ugyanis azt kívánja, hogy mindig egy közösség tagjának gondoljuk el magunkat, ilyen közösség tagjának, amelyik az emberi élet egy magasabb típusává fejlődik majd a jövőben. Ez a szolgálat erkölcsisége. Ez egy hamis erkölcsiség. Hamis, mert az emberi életet pusztán biológiaiainak tekinti, mintha csak élőlények volnánk, nem pedig személyek.”<sup>41</sup> A felfogása persze nem új, gyökerei egészen Szókratészig nyúlnak vissza, aki Popper szerint a lélek fogalmának megalkotásával az egyénről erkölcsi tanítást adott: „... azért küzdött, hogy az individualizmus ne pusztán a törzsiség kötéseit oldja el, hanem ugyanakkor méltóvá is váljék saját felszabadulására. Ezért ragaszkodott ahhoz, hogy az ember nem pusztán egy darab hús, egy test csupán. Az emberben több rejlik, isteni szikra, értelem; az igazság, a testvériség, az emberiség szeretete, a szépség és a jóság szeretete.”<sup>42</sup> Jürgen Habermas az individualizmust érvényre juttató társadalmi berendezkedés alapvető integrációs tényezőjeként az egyének piaci interakcióinak szövedékét jelölte meg, illetve az egyéni érdekek kormányzati összehangolását a politikai képviselő révén. A politikai folyamat ennyiben mást jelent a liberális demokráciák számára, mint a komunitárius társadalmakban – amelyek etikailag és részvételi alapon integráltak –, mivel ez utóbbiakban a politikai diskurzusnak nem pusztán eszköz jellege van, hanem önértéke: a politikai közösség önazonosságának és közös akaratának felszínre hozatala. Ez összefüggésben áll azzal a szemléletbeli különbséggel is, hogy a liberális eszmerendszer alapján a polgárok státuszát az egyéni szabadságjogaik határozzák meg, míg a komunitárius felfogás szerint a polgár a közösséghez tartozása okán válik jogok alanyává.<sup>43</sup>

A zárt társadalmak összeomlásának okaként Popper az ókori Hellaszban bekövetkezett népességnövekedést, valamint az ennek következtében szükségszerűvé vált gyarmatosítás és

---

<sup>38</sup> Jászi Oszkár éppen ezt a változást hiányolja a magyar történelemben: „Ha Renannak igaza volt abban a meghatározásában, amely szerint a nemzet lényege, hogy összes tagjai sok dolgot közösnek éreznek és sok mindenről megfellekednek, nyilvánvaló, hogy a monarchia ennek a fejlődésnek ellenkező pólusa volt: a népek semmit sem tettek közös megegyezéssel és semmit sem feledtek el.” JÁSZI Oszkár: „Miért nem sikerült a Dunavölgyi Federációt megalkotni” *Látóhatár* 1953/1. 19.

<sup>39</sup> FLECK (7. lj.) 58.

<sup>40</sup> FLECK (7. lj.) 41., 47.

<sup>41</sup> SZÉCSÉNYI (31. lj.) 143.

<sup>42</sup> POPPER (33. lj.) 186–187.

<sup>43</sup> HUSZÁR (34. lj.) 90–91. Habermas e két szemlélet összehangolását kísérelte meg a diskurzusetikájában, elvetve a közösségek etikai integrációját, megtartva és továbbfejlesztve viszont a részvétel és a konszenzus követelményeit. (Uo. 92–93.)

tengeri kereskedelem során az eltérő kultúrák találkozását jelölte meg, amit egy azóta is tartó társadalmi feszültség követett: annak az erőfeszítésnek a nyugtalansága, amely egy nyitott társadalomban folytonosan döntéseket követel tőlünk, a racionalításra való állandó törekvést, az emocionális társadalmi szükségletek nagy részéről való lemondást, a személyes felelősség vállalását.<sup>44</sup> És nem utolsósorban az individualizmus és az altruizmus ellentmondásos követelményeinek józan összeegyeztetését.<sup>45</sup> Kant e kettősség feszültségét a „társiatlan társiasság” fogalmában ragadta meg: az emberben szunnyadó lehetőségek kibontakoztatása csak a társadalomban lehetséges, ahol az egyéni vágyak viszont ellene feszülnek a többi ember ugyanilyen vágyainak. „Ez az ellenállás ébreszti föl az ember minden erejét, ez bírja rá, hogy legyőzze restségét, s becsvágytól, uralomvágytól vagy bírvágytól hajtva rangot szerezzen társai között, akiket nem tud *elviselni*, de *elhagyni* sem.”<sup>46</sup> Kis János a társadalmi lét e feszültségének megoldását abban látja, hogy a társadalmaknak nem az egyén áldozatkészségére, hanem az önérdekére kell alapozniuk intézményeiket. Bár ez „első pillantásra nem rokonszenves megoldás, hiszen az erkölcs nem azt várja el tőlünk, hogy akkor tartsuk meg az előírásait, ha ez előnyös nekünk, hanem azt, hogy azért tartsuk meg őket, mert így helyes. De más dolog, hogy mit kíván a cselekvőktől az erkölcs, és más dolog, hogy mivel kell az intézményépítőknél számolniuk, amikor a sok-sok egyéni cselekedet koordinálásának szabályait kialakítják. [...] A társadalom intézményeit nem célszerű oly módon berendezni, hogy sikeres működésük szokatlanul áldozatkész embereket kívánjon.”<sup>47</sup> Peter Koller viszont úgy gondolja, egy jól működő jogrendszer nem építhető kizárólag az állampolgárok racionális önérdekkövetésére sem, egy pusztán szankciókkal fenntartott jogrendszer ugyanis, amely nélküli a tagjai engedelmeskedésre irányuló erkölcsi motivációját, hosszú távon működésképtelen.<sup>48</sup> Wolff szerint viszont van elvi átfedés is a kollektivista és az individualista társadalmi berendezkedés alapjai között, mert mindkét berendezkedés hívei elvetik az egoista, érdekmaksimalizáló szövetség képét. Emberképük szerint ugyanis az egyén vágyik az érzelmi kötöttségekre, a tradíciók melegére.<sup>49</sup> Barber szerint is téves az a felfogás, amely különválasztja a liberalizmust a közjó képviselőjétől, ő azonban ezt arra vezeti vissza, hogy az emberek, amikor a közösségben fellépnek, a saját érdekeiket is képviselik. Az egyének nem altruisták, csak azoknak a közösségeknek a kifejezéseiben kommunikálják az érdekeiket, amelyekhez tartoznak (családi, helyi, nemzeti, globális). És nem is valamiféle felsőbb jó vagy közösségiség

---

<sup>44</sup> POPPER (33. l.) 174. Popper szerint a történelemnek „értelmet” tulajdonító historicizmus is e felelősségvállalással járó félelemből született. Ugyanis a „tényeknek mint olyanoknak nincs értelmük; értelmet csak döntéseink adnak nekik.” A historicizmus szemlélete azonban „visszaretten annak felismerésétől, hogy bennünket terhel a végső felelősség azokért az elvekért, amelyeket választottunk. [...] megpróbálja felelősségünket a történelemre hátrítani, ezáltal azokra a démoni hatalmakra, amelyek fölöttünk működnek; megpróbálja cselekvéseinket e hatalmak rejtett szándékaiból levezetni”. KARL POPPER: „Van-e értelme a történelemnek?” in *A nyitott társadalom és ellenségei* (Budapest: Balassi 2001) 443.

<sup>45</sup> Popper szerint ha az eltúlzott kollektivitás lép az egyes emberek helyébe, akkor az „uralkodj vagy vesd alá magad” (légy nagy ember, vagy tartozz a tömegekhez) erkölcsi szűkített választási lehetőség korrumpálja a társadalmat. „Van valami neurotikus és hisztérikus elem ebben az eltúlzott hangsúlyban, amelyet az én és a kollektív csoport közti feszültség jelentőségére helyeznek, és nincs kétségem afelől, hogy ebben a hisztériában, ebben a civilizáció belső feszültségére adott válaszból rejlik a hősimádat, az uralkodás és alávetettség etikájának hatalmas érzelmi vonzereje.” POPPER (44. l.) 441.

<sup>46</sup> KIS (6. l.) 132.

<sup>47</sup> KIS (6. l.) 135.

<sup>48</sup> SZERLETICS Antal: „Erény-jogelmélet” in FEKETE Balázs – FLECK Zoltán (szerk.): *Tanulmányok a kortárs jogelméletéről* (Budapest: ELTE Eötvös 2015) 302. o. 49. l. Ezt látta Weber is, aki Durkheimnél jobban érzékelte a modern jogrendszert érő folyamatos kihívást a formális és a szubsztantív racionalizmus kettős igényében. Ebből a szemszögből vizsgálta a technokrata jogot, és tárta fel annak időnkénti visszatérését az etikai bázisú, kollektív igazságosság-felfogáson alapuló társadalmi joghoz. MATHIEU DEFLEM: *Sociology of Law* (Cambridge: Cambridge University Press 2008) 200.

<sup>49</sup> LUDASSY Mária: „A liberalizmus nyomorúsága” in LUDASSY Mária (szerk.): *Morál és politika határán* (Budapest: ELTE BTK 1994) 248. Wolffezzel együtt a közösségi ideál mellett teszi le a voksát, a jövő közvetlen demokráciáját is egy kollektivistaracionális közösség formájában képzelve el. (Uo. 248–249.)

rabszolgái – egyszerűen azt érzékelik, hogy a szabadságuk, ami által kifejezik magukat, és amiért élnek, csak egy önkormányozó közösségben virágozhat.<sup>50</sup>

Carl Schmitt viszont éppen ellenkezőleg a liberális közösségek életképtelenségét tekinti alapvetésnek, és erre alapozza azt a kollektivista normát, amely az ellenséggel való élet-halál harcában – amely a politikai közösségek identitását létrehozza – az egyén totális önfeláldozását követeli meg.<sup>51</sup> Részben ennek a szemléletnek lett aztán a következménye a rációba vetett hit XX. századi megingása, amely miatt Zygmunt Bauman szerint ma a felelősséggel választó embert, a *homo moralis*-t kell a szociológiai vizsgálódások középpontjába állítani.<sup>52</sup> A történelmileg hiteltelenedett kollektivizmus elutasítása Hankiss Elemér szerint a közösségi szemlélet kelet-európai újraépülésének akadályává is vált.<sup>53</sup>

A kollektivizmus felbomlása a teljes közösséget magába foglaló imaginációk körütekintőbb, minimalista megfogalmazásának szükségességét is jelenti. Csányi szerint például a közös akciók és szociális konstrukciók szervezésének a demokratikus társadalmakban nyilvánvaló korlátai vannak, de meg lehet találni a hiedelmek azon minimumát, amely a közösségképző mechanizmusokat képes aktiválni. Ő például az egészséges életet, a civil aktivitást, a társadalmi örökség fenntartását javasolja ilyen közös értékek gyanánt.<sup>54</sup> Ugyanezt Bozóki András így foglalta össze: „A köztársaság azt jelenti, hogy tudjuk, miben vagyunk közösek, annak ellenére, hogy különbözőek vagyunk. Azt jelenti, hogy nem keverjük össze ezt a kettőt. [...] A köztársaságban nyugodtan lehetnek éles politikai harcok, de maga a köztársasági eszme jelenkori intézményes kereteit jelentő liberális demokrácia nem kérdőjeleződik meg.”<sup>55</sup> Kis János pedig a politikai közösség alapját – a szubsztantív politikai kérdésekről folyó viták keretét – a következőkben látta: „Csak abból a közös alapból meríthetők döntő érvek, amelyek léte lehetővé teszi az egy államban való együttélést: az alkotmány elveiből, a józan ész igazságaiból, a mindennapi erkölcs minimális normáiból.”<sup>56</sup> Fraenkel szerint a politikai folyamat eljárási szabályainak közös értékkódexe „a kollektív tudatban – s kivált a kollektív tudatalattiban – élő hagyományon nyugszik, amelynek alapján számos tényt, magatartásmódot, értékelési mércét, intézményt és társadalmi képződményt magától értetődőnek tekintünk”. Fraenkel ezek közé sorolta a többségi döntés elvét, a törvény előtti egyenlőséget, az általános, titkos, egyenlő választójogot és további politikai és emberi alapjogokat.<sup>57</sup> Már Mill is utalt az univerzális értékek jelentőségére az egyéniség szabadságáról szóló írásában: „s olyan célok kormányozzák viselkedésüket, amelyek egyesítik, s nem elválasztják őket egymástól”.<sup>58</sup> Bibó pedig Mannheim írása alapján rögzítette a politikai megegyezés minimumát: „Az új demokráciának, ha fenn akar maradni, harcos demokráciává kell átalakulnia, s nem maradhat semleges, mert funkcionálásának előfeltétele az, hogy bizonyos alapvető értékekre nézve, melyeket bizonyos részben a klasszikus ókortól, nagyobb részben pedig a keresztyénségtől örököltünk, megegyezés álljon fenn.”<sup>59</sup> Ugyanakkor fenn kell tartani a liberalizmusnak azt a vívmányát, hogy az alapvető

---

<sup>50</sup> BARBER (12. l.) XXVI–XXVII. Barber hivatkozik Rousseau-ra, aki úgy oldotta fel a feszültséget, hogy a természetes szabadságot polgári és morális szabadságként definiálta újra, és az önmagunknak való engedelmességet a rejtvény megoldásaként használta – a liberális demokraták ellenben kitanak a negatív szabadság eszméje mellett.. (Uo. 10.)

<sup>51</sup> KIS (14. l.) 72–73.

<sup>52</sup> FLECK (7. l.) 14.

<sup>53</sup> HANKISS Elemér: *Az ezerarcú én* (Budapest: Helikon 2015) 408–409.

<sup>54</sup> CSÁNYI (3. l.) 210.

<sup>55</sup> BOZÓKI András: „Néhány mondat a köztársaságról” in *Virtuális köztársaság* (Budapest: Gondolat 2012) 212.

<sup>56</sup> KIS János: „Az abortusztörvény és a köztársaság morális egysége” in *Az állam semlegessége* (Budapest: Kalligram 2015) 198.

<sup>57</sup> BAYER (20. l.) 42.

<sup>58</sup> John Stuart MILL: *A szabadságról* (Budapest: Helikon 2020) 183.

<sup>59</sup> Bibó máshol ezt tömören így foglalta össze: „A nagy történelmi hagyományú demokráciák a közös ellenség legyőzésén és vissza nem engedésén alapultak. Ezek az alaptételek nem voltak kritizálhatók, a demokrácián kívüli

értékeken való megegyezésen túl a részletesebb és komplikáltabb értékek területén továbbra is fennmaradjon az egyéni választás és a kísérletezés szabadsága.”<sup>60</sup> Polányi hasonló követelményekben azonosítja a működőképes társadalom feltételeit: „A liberális módon élő közösség és az állam felelőssége főként bizonyos ideálok vezérelvekként való elfogadásából áll. A közösség, elkötelezve magát az igazság, az igazságosság és a humanitás követésére, olyan folyamat részesévé válik, amely nagyrészt ismeretlen rendeltetés irányába halad.”<sup>61</sup> A fenti megközelítést osztja Barber is, aki szerint a politikai cselekvőknek nem a végső igazságot vagy a morális jót kell megtalálniuk és szem előtt tartaniuk, mert a szerteágazó értékek és érdekek miatt erre nem is lennének képesek, hanem észszerűen kell megoldaniuk a konfliktusaikat. Az alkotmány ezért nem a metafizikait, filozófiáit kell hogy megtestesítse.<sup>62</sup> A társadalmi imaginációk e minimalista ambíciójának azonban van egy hátulütője, amire Raymond Aron így világított rá: „az alkotmányos-pluralista rendszerek szükségképpen csalódást okoznak, egyrészt azért, mert prózaiak, másrészt pedig mert legnagyobb erényeik negatívak.” Prózai mivoltuk abban áll, hogy nem kínálnak nagyszabású népboldogító eszméket, erényeik – a hatalom korlátozásának előnyei – pedig azért negatívak, mert csak akkor értékeljük őket, ha elvesznek.<sup>63</sup> John Dewey magyarázata szerint „[a]z elemzés, a kritika, a lerombolás eszközei, amelyeket [a liberalizmus] alkalmazott, hatékonyak voltak a felszabadítás munkájában. De amikor felmerült az új hatalmak és az életmódjukban radikálisan különböző egyének koherens társadalommá szervezésének problémája, az intellektuális és morális iránymutató hatalommal bíró liberalizmus majdhogynem impotens volt.”<sup>64</sup>

Az emberi lények tehát Barber szerint a liberális demokrácia felfogásával szemben igenis igénylik a közösségi létet, ennek hiányát használták ki a totalitárius politikák. Erre a társias vonásra, amelyhez az önzetlenség kimutatásának igénye is társul, egészséges közösségeket, szabad társulásokat kell létrehozni.<sup>65</sup> A közös imaginációk megfogalmazásának azonban a másik véglete is problémás, mert a kirekesztésre alkalmasan tartalmas képzetek a valós emberi viszonyokra is kivetülnek, felbomlik a szolidaritás, megjelenik a gyűlölködés.<sup>66</sup> Kis János részben ezen az alapon bírálja Carl Schmitt barát–ellenség dichotómiára alapozott identitásképző elgondolását, emellett nem tartja igaznak Schmitt azon kiindulópontját, hogy az ellenség kijelölése az erkölcsi szféra fölött álló, tisztán politikai logika terepuma – ráadásul egy megváltoztathatatlan döntés – volna. A politikai döntések is erkölcsi kritika tárgyává tehetők, az erkölcsi igazolás a politika természetszerű része.<sup>67</sup>

---

elemek nem kapnak ellenzéki jogot.” SZENTPÉTERI István: „Bibó István speciális kollégiumai” in DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai 3.* (Budapest: Kalligram 2020) 520–521.

<sup>60</sup> BIBÓ István: „Korunk diagnózisa” in DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai 3.* (Budapest: Kalligram 2020) 323.

<sup>61</sup> FLECK (7. lj.) 244.

<sup>62</sup> BARBER (12. lj.) 131.

<sup>63</sup> LAKNER Zoltán: *Négy fordulat* (Pécs: Jelenkor 2014) 28. A közügyekhez való érzelmi viszonyulás jelenségét Sajó a közérzület fogalmával írta le: ezek olyan társadalmi szinten létrejövő, tartós érzelmi minták, amelyek az egymásra ható egyéni érzelmekből alakulnak ki. Azok a közérzúletek, amelyek alkotmányos kérdésekhez kapcsolódnak (pl. félelem a zsarnokságtól, nemzeti büszkeség), alkotmányos érzelmekké is válhatnak. FEKETE Balázs: „Jog és érzelmek: veszedelmes viszonyok?” in FEKETE Balázs – FLECK Zoltán (szerk.): *Tanulmányoka kortárs jogelméletéről* (Budapest: ELTE Eötvös 2015) 273.

<sup>64</sup> BARBER (12. lj.) 19–20.

<sup>65</sup> BARBER (12. lj.) 113

<sup>66</sup> Ez a felbomlás áttételesen is megvalósulhat, például ha a hátrányos megkülönböztetés a szegénységen és az önhibára hivatkozáson keresztül válik egyenlőtlenségi problémából integrációs kérdéssé. LAKNER (63. lj.) 42–43., 48. Ez utóbbira példa a magyarországi cigányság helyzete, amelyet tovább nehezít az elosztható erőforrások szűkössége miatt a társadalomban kézzelfogható státuszpánik. (Uo. 48.)

<sup>67</sup> KIS (14. lj.) 72–73. Kis az erkölcsi mércéket nemcsak az értékvitákra vonatkozóan gondolja alkalmazandónak, hanem a viták kereteinek, a politikai intézményrendszernek a meghatározását célzó hatalmi harcra is. (Uo. 76–77.)

A társadalmi képzeteknek ez az ellenségképre alapozott változata a populizmus politikai technikájának is egyik összetevője. A populizmus megítélése ugyanakkor ellentmondásos, ami kettős természetéből fakad: a kritikusok egyrésztől elismerik a közös identitás megteremtésének szükségességét, másfelől rámutatnak a népre hivatkozó hatalomgyakorlás álságos voltára. Antal Attila szerint a populizmus a közös identitás létrehozásának diszkurzív eszköze, sőt Ernesto Laclau szerint a politikai logikából fakadóan nélkülözhetetlen a politikai közösség megkonstruálásában. A Chantal Mouff nyomdokain haladó baloldali populizmus azonban nem hordozza a populizmus ok kirekesztő jellegét, hanem a leszakadók, marginalizált társadalmi csoportok befogadásán alapul.<sup>68</sup> Kapelner Zsolt viszont amellett érvel, hogy a demokrácia és a populizmus nem összeegyeztethető, a populizmus nem a demokrácia megújításának eszköze. Nem azért, mert feltétlenül antipluralista lenne, hanem mert a politikai eljárása nem felel meg a demokratikus normáknak. „Míg a populista politika célja a koherensként elgondolt népi érdekek előmozdítása, addig a demokrácia legplauzibilisebb felfogása szerint a demokratikus politika célja a nép, a démosz tagjainak képessé tétele arra, hogy társszerzői legyenek annak a politikai világnak, amelyen osztoznak.” A népi indulatokat kihasználó, a barát–ellenség felosztással operáló politikai taktika Kapelner szerint nem populizmus, ez utóbbinak a tartalma ugyanis jóval összetettebb. Egy olyan koherens világértelmezést jelent, amely „a politika terét egy központi *antagonizmus* mentén osztja fel. Ezen antagonizmus egyik oldalán a *nép* áll, amelynek érdekei élesen szemben állnak egy vagy több másik csoport – ezek között általában kiemelkedő szerepet játszik az úgynevezett *elit* – érdekeivel.” Kapelner rámutat, hogy Mouffe baloldali populizmusa is kizáró jellegű, az oligarchákkal vagy az elittel való szembenállásra épül, éppen Carl Schmitt meglátásaira hivatkozva. Az antipluralizmus vádja azonban nem áll meg, mert a közös ellenfél, például az elit mint identitásképző elem mellett az elittel való szembenállást létrehozó sérelmek már teljesen egyediek – mint ahogy az elitéi is azok. Ez utóbbi azért bír jelentőséggel, mert a populista politikai diskurzusban magát a népet – és így az ellenséget – is a körülményektől függően változó tartalommal lehet meghatározni. Kapelner szerint azonban a populista politika más módon alapjaiban antidemokratikus: Mouffe elképzelése is hegemonikus és szuverenista, fő kérdése az, hogy a kollektív ágensként elgondolt nép miként jusson a főhatalom birtokába. Ehhez képest a demokratikus politika eredendően antihegemonikus és antiszuverenista, a politikai közösség tagjait autonóm egyénekként külön-külön tekinti a politikai cselekvés alanyainak, a politikai tér egyenrangú alakítóinak. Kapelner arra is felhívja a figyelmet, hogy bár a demokráciának az újkori politikai gondolkodói hagyományban volt egy olyan értelme, amely szerint a monarcha akaratát az egységesként felfogott népakarat váltja fel – ld. pl. Bodin, Hobbes –, a klasszikus felfogás az antik görögöktől a XVIII. századi amerikai republikánus és az európai radikális baloldali politikai hagyományon át egészen napjaink antiszuverenista és antihegemonikus demokráciaideáljaig a nép tagjainak „képessé tételére”, a politikaformálásban való társszerzői státuszára helyezi a hangsúlyt. Kapelner végkövetkeztetése szerint a demokrácia valóban megújulásra szorul, azonban ehhez a populista politika semmilyen formában nem visz közelebb.<sup>69</sup>

A továbbiakban azt járjuk körül, hogy a fenti elméleti megfontolások hogyan válhatnak a mindennapok kultúrájának részévé.

### 3. *A pluralizmus kulturális feltételei*

Az értékpluralizmus elismertsége a negatív kivételek ellenére a modernitással általánossá vált, sőt ez az elismerés, tolerancia maga is önálló értéként intézményesedett. A kultúra és az

<sup>68</sup> ANTAL Attila: „Az autoriter nacionalista és a transznacionális populizmusok” *Kellék* 2019/1. 162–163., 171.

<sup>69</sup> KAPELNER Zsolt: „Lehet-e demokratikus a populizmus?” *Kellék* 2019/1. 191–193., 197., 200., 203–204., 206.

intézményi struktúrák kölcsönösen alakító viszonya régtől ismert – ahogy láttuk, a zárt társadalmak felbomlásának elsődleges oka is más kultúrák megismerése volt, az ebből fakadó tanulság leszűrésének pedig ékes példája Platón törvényjavaslata: „[n]egyven éven alul senkinek se lehessen sehová semmi körülmények között külföldre utaznia, továbbá magánügyben egyáltalán senkinek, csupán állami megbízatásból, mint hírnöknek, követnek [...] hazatérve világosítsák fel az ifjúságot, hogy a többi állam alkotmányos berendezése alsóbbrendű a miénkhez képest.” Hasonló szellemben született javaslat szól az idegenek fogadásáról is, mivel az „államoknak egymással való érintkezése szükségszerűen az erkölcsök keveredésével jár, és az újítás vágyát plántálja az emberekbe; ez pedig a lehető legnagyobb ártalmat jelenti azok számára, akik szeretik [...] a jó törvényeket”.<sup>70</sup> A kultúra jelentősége Tocqueville-nél, illetve a szentimentális hagyományban lett igazán hangsúlyos. Tocqueville számtalan helyen mutat rá a következő összefüggésre: „...valljuk be, nem könnyű felérni ésszel, hogyan is tudnának maguknak jó vezetőket választani olyan emberek, akik jó ideje már arról is lemondtak, hogy legalább a saját életük urai legyenek; csak áztatja magát, aki azt hiszi, hogy valaha is kikerekedhet szabadelvű, bölcs és erélyes fellépésű kormány egy szolgasághoz szokott nép választásából.”<sup>71</sup> A szentimentalizmus, az érzékenység kultúrája pedig az irodalmi és publicisztikai írások mellett a civil társadalom rohamosan terjedő baráti társaságainak, társas köreinek mindennapi érintkezéseiben is otthonra lelt, a „társiasság” (*sociability*) eszménye – udvariasság, őszinteség stb. – a külvilági érintkezés alapértékévé vált.<sup>72</sup> Bár a szentimentális kötelékek a kortársak szerint természetes emberi alapokon nyugodnak, azokat fejleszteni kell a társiasság társadalmi formáiban.<sup>73</sup> A *The London Journal* egy 1725-ös számában mintegy programadó jelleggel hívta fel a figyelmet a kifinomult társalgás jelentőségére: „Hiszen az eleve társalkodó stílusú esszé maga is társalkodást, művelt csevegést hív elő, ami egyrészt közösségi fórumokat konstituál, másrészt elősegíti a világunkról való közös gondolkodás kialakulását. Ezt az üdvös és széleskörű hatást biztosan hiába várnánk a szószéktől vagy az egyetemi katedrától, a prédikáció vagy az akadémiai előadás műfajától. A jó esszé és a kifinomult társalgás képes megreformálni a modort, ami a morál javulásának és ezzel egy szabadabb és boldogabb emberi állapot elérésének a záloga.”<sup>74</sup> Barber szerint sem a közvetlen tudásátadásra célszerű alapozni az erős demokrácia pedagógiáját, mert az önmagában közömbösséget szül, viszont a társadalmi életre sem – az a gyenge demokrácia eszköze –, az ő meglátása szerint a politikai részvétel lehetősége kelti fel az igényt a tudásra.<sup>75</sup> A kulturális mintaadásnak emellett a történelemben egészen sajátos formái is előfordultak, Keane az athéni demokráciáról szóló elemzésében például a divináció (az istenekkel jósnőkön keresztül folytatott „konzultáció”) révén feltáruló isteni útmutatásokat tekinti ilyennek. Ezek nem voltak szent kinyilatkoztatások, megváltoztathatatlan hittételek, sőt az a kép, hogy az istenek maguk

---

<sup>70</sup> Karl POPPER: „Jegyzetek a 10. fejezethez” in *A nyitott társadalom és ellenségei* (Budapest: Balassi 2001) 24. jegyzet, 566.

<sup>71</sup> TOCQUEVILLE (29. lj.) 178. A kultúra meghatározó szerepének hangoztatása ellenére azonban Tocqueville-től távol állt az útfüggőség gondolata: „Jól tudom, hogy kortársaim közül még mindig sokan vallják azt az elgondolást, amelynek értelmében egy nép idelent a földön sohasem ura önmagának, mert mindig valami legyőzhetetlen és kifürkészhetetlen erő dolgozik benne, amely korábbi eseményekre, netán a fajra, az anyaföldre vagy az éghajlatra vezethető vissza. De ez csak megannyi téves és kishitű tan, amelyeket a gyenge emberek és a bátoratlan nemzetek tehetnek magukévá: a Gondviselés nem teremtette sem teljesen szabadak, sem teljesen rabszolgának az emberiséget.” (Uo. 198.)

<sup>72</sup> VAJDA (5. lj.) 23.

<sup>73</sup> VAJDA (5. lj.) 25. Bibó is valami hasonlóról írt, amikor hatalom együttműködéssé humanizálásának lehetőségeiről gondolkodott, aminek szerinte nagy perspektívái vannak, „[e]zek a perspektívák azonban nem az emberek erkölcsi megjavulásával függnek össze, hanem a társadalmiasodás elmélyülésével (a nevelés, az emberi érintkezés finomodásával stb.)” BIBÓ István: „Bevezetés a politikatudományba” in DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai 3.* (Budapest: Kalligram 2020) 450–451.

<sup>74</sup> SZÉCSÉNYI (31. lj.) 22. o.

<sup>75</sup> BARBER (12. lj.) 233–236.

is folyton vitatkoznak és meggyőzhető, a demokrácia működési mintájává, az isteni szokások továbbvitelvé vált.<sup>76</sup> A racionális, felvilágosult diskurzus modellje végül is bárhol jöhet.

Az intézmények és a társadalmi gyakorlat kölcsönhatásában azonban Pierre Bourdieu szerint a kettő között közvetítő habitusnak van kulcsszerepe, a habitust pedig nagy mértékben a társadalmi helyzet határozza meg.<sup>77</sup> Bourdieu a szocializációban elsődlegesen az osztályhelyzetet tekintette alakító hatásúnak, ma inkább a centrum–periféria viszonyainak különbsége (főváros–vidék, globális Észak–Dél stb.), a gazdasági szerkezetben, jövedelmi viszonyokban, a szolgáltatások hozzáférhetőségében, a kulturális javakban kimutatható távolság válhat áthidalhatatlan szakadékká. A habitus társadalmi meghatározottságának jelentősége abban mutatkozik meg igazán, hogy még a teljesen objektív alapokon működő társadalmi intézményeket és folyamatokat is a bennük cselekvő személyek hálózatának kultúrája alakítja. Pogátsa Zoltán szerint „[a]z intézmények [...] nemcsak a tudatos konstrukciókat jelentik, hanem ezek hiányában is léteznek. Az állam »társadalmi mérnökösödésétől« (social engineering) mentesnek, semlegesen piacnak gondolt mechanizmusok a gyakorlatban személyközi hálózatok bonyolult intézményi szövetére hagyatkoznak, ebből állnak össze, és korántsem olyan egyenlők és csomópont nélküliek, mint azt a piaci fundamentalisták láttatni szeretnék.”<sup>78</sup> Mead szerint az egyén és a kollektívum közötti közvetítést a kommunikáció végzi, az ember lényege ezért a reflexivitás, a másokra való válasz képessége: „... az egyén szüntelenül reagál a társadalmi attitűdökre, s ennek az együttműködésen alapuló társadalmi folyamatnak a során megváltoztatja magát a közösséget is, amelyhez tartozik.”<sup>79</sup> Habermas a kommunikációnak hasonló integrációs szerepet tulajdonított, szerinte a megegyezésre irányuló kommunikatív cselekvés az, ami más egyének helyzetértékelésével számol, és így összehangolja a társadalmi cselekvést.<sup>80</sup>

A fenti modellek mindegyike arra mutat rá, hogy a társadalmi együttműködés kulturális feltételrendszerén belül kiemelt szerepe van a habitusnak, a korábbiakban már részben érintett kulturális dichotómiák ezért egyéni szinten is jelentőséget nyernek: a nyitott–zárt gondolkodás, az individualista–kollektivista beállítottság, önszabályozási képesség–megfelelési kényszer, újítás–hagyománytisztelet stb. mind a nagyobb társadalmi egységek habituális építőkövei. Popper emellett hangsúlyozza az egyéni felelősségvállalás fontosságát is: „Igaz, hogy szükségünk van reményre; remény nélkül cselekedni, élni – ez meghaladja erőnket. Többre azonban *nincs* szükségünk, és több nem is illet meg bennünket. Nincs szükségünk bizonyosságra.” Ugyanezért nem fogadhatjuk el a historicizmus álláspontját sem: „Ha azt gondoljuk, hogy a történelem fejlődik vagy hogy mi fejlődésre vagyunk kényszerítve, akkor ugyanazt a hibát követjük el, mint azok, akik úgy vélik, hogy a történelemnek olyan értelme van, amely belőle föltárható, és nem olyan, amelyet mi adunk neki.” A fejlődésre a történelem nem képes, „csak mi, emberi egyének vagyunk képesek rá; úgy érhetjük el, hogy oltalmazzuk és erősítjük azokat a demokratikus intézményeket, amelyekről szabadságunk és azzal együtt haladásunk függ. És annál inkább meg tudjuk tenni, minél inkább tudatában vagyunk annak, hogy a haladás rajtunk, éberségünkön, erőfeszítéseinken, a céljainkról alkotott fogalmaink világosságán és azok kiválasztásának realizmusán múlik.”<sup>81</sup>

<sup>76</sup> JOHN KEANE: *A demokrácia legrövidebb története* (Budapest: Athenaeum 2022) 55–56.

<sup>77</sup> PIERRE BOURDIEU – LOÏC J. D. WACQUANT: *An Invitation to Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press 1992) 120–123., 126–127. A pluralizmust a politika alapfeltételének tekintő habitus is a társadalmi helyzettel áll szoros összefüggésben Szécsényi leírásában: „Tehát a szükségképpen pluralitásban létező citoyenek nyilvános tetteikkel és vitáikkal létrehozzák és fenntartják a közöttük meghúzódó nyilvános teret, amely »a politikai« színtere; a modern burzsoá ellenben a simulásra törekszik, a minél tökéletesebb »szocializálódásra«, hogy ennek révén hatékonyabban érvényesíthesse privát érdekeit.” SZÉCSÉNYI (31. l.) 173.

<sup>78</sup> POGÁTSA ZOLTÁN: „Értékrendszer és fejlődés” in BÍRÓ-NAGY, ÉBER et al.: *Kádártól Orbánig* (Budapest: Noran Libro 2021) 244–245.

<sup>79</sup> FLECK (7. l.) 75–77.

<sup>80</sup> FLECK (7. l.) 91.

<sup>81</sup> POPPER (44. l.) 444.

Lehetetlen számbavenni, hányféle kulturális hatás befolyásolta és befolyásolja mind a mai napig a társadalom rendszereinek állapotát, ezért csak egyetlen nagy hatású gondolatra térünk ki. Mill a társadalmi fejlődés feltételének tekintette a vélemény és a foglalatosság szabadságát<sup>82</sup>, a hagyomány vagy a szokások által vezérelt élet ugyanis nem vezet el az egyéni boldogsághoz és a társadalmi haladáshoz sem.<sup>83</sup> Az egyéniség megengedésének számos előnye közé sorolta, hogy példát mutat a fejletlenebb emberek számára, jó dolgokat vezet be, felvilágosultabb viselkedésre, jobb ízlésre, az emberi élet iránti kifinomultabb érzékre tanít. Megerősíti a régi dolgok értelmét, elevenen tartja a szokások alapjait, megőrzi azt a talajt – a szabadság atmoszféráját –, amelyben a zsenik megteremhetnek, és mindenkinek lehetőséget biztosít a *neki* legjobb életre, a fejlődéséhez legmegfelelőbb közegre.<sup>84</sup> A társadalmi korlátok közül leginkább talán a szokásra haragudott, a szokás zsarnoksága szerinte az emberi haladás örök akadályá.<sup>85</sup> Az egyéniség elismerésének értéke azonban már jóval korábban megjelent, Periklész például a gyászbeszédében fogalmazta meg az athéni élettel szemben támasztott követelményként: „[a] közéletben élvezett szabadságunkat a mindennapi életre is kiterjesztjük, nem figyeljük gyanakodva egymást, s nem érzünk haragot szomszédunkkal szemben, ha olykor saját tetszése szerint cselekszik.”<sup>86</sup> Egy hadvezérnek egy kétezer évvel ezelőtti harcos közösségben megfogalmazott gondolata ez az egyéniség szabadságáról.

### III. A pluralizmus politikai rendszere

A továbbiakban a társadalmi pluralizmus politikai kifejeződésének kulturális feltételeit és ideális intézményi berendezkedésének kérdését járjuk körül, nem feledve ugyanakkor, hogy a társadalmi sokszínűséget a politikai berendezkedés többféle formája is támogathatja, és hogy az intézmények működőképességének feltételeit a mindenkor társadalmi környezet határolja be.

#### 1. A pluralizmus politikai kultúrája

Az értékpluralizmus Isaiah Berlin szerint nem pusztán azt jelenti, hogy sokféle végső érték létezik egy társadalomban (pl. szép, igaz, helyes), hanem azt is, hogy a végső értékek függetlenek egymástól, nem harmonizálhatók. Az értékmonizmus hívei ezzel szemben azt állítják, hogy minden elismerésre méltó érték összhangban áll a többi hasonló értékkel, sőt gyakran egymásból fakadnak. Ebből az is következik, hogy létezik egy ideális társadalmi állapot, amelyben az összes valódi érték egyszerre megvalósul. Mivel azonban a jelen világunkban nem ez a helyzet, az ideális állapot elérése érdekében minden embernek az a feladata, hogy erőit a társadalmi világ e kívánatos állapotának létrehozására összpontosítsa. Azt pedig, akinek ettől eltérő egyéni céljai vannak, egy nála felvilágosultabb egyén kényszerítheti arra, hogy „valódi” célját kövesse, azaz rábírja arra, amit önként tenne, ha elég felvilágosult lenne. Az értékmonisták ehhez a felfogáshoz egy olyan közösség képét rendelik, amelyben a racionális ember egy nagyobb organikus egység (állam, párt stb.) része, szerintük ezért a közösség értékeinek követése voltaképpen nem is külső kényszer, hanem az egyén önmaga számára emelt saját korlátja. Mindezzel a szabadság nevében a totális hatalom

---

<sup>82</sup> „Ahogy mindaddig, amíg az emberiség tökéletlen, hasznos az, ha eltérő nézetek léteznek, az is hasznos, ha vannak eltérő élettapasztalatok, ha szabad teret kapnak a legkülönbözőbb jellemek, míg másoknak nem ártnak, ha mindenki a gyakorlatban próbálja ki a különböző életformák értékét, amennyiben hajlama van rá.” MILL (60. l.) 95–96.

<sup>83</sup> MILL (60. l.) 99–100.

<sup>84</sup> MILL (60. l.) 108–114.

<sup>85</sup> MILL (60. l.) 118.

<sup>86</sup> POPPER (33. l.) 183.



igazolásához jutottak el.<sup>87</sup> Berlin ezzel szemben rámutat, hogy a végső értékek a függetlenségük miatt nem rangsorolhatók, és nem is mérhetők egy magasabb, közös mércével. A demokrácia és az egyéni jogok sem állíthatók hierarchikus viszonyba, azok konfliktusba kerülhetnek egymással. Az egyéni szabadság „keveset remélhet a többségi uralomtól [...], a demokrácia mint olyan logikailag nincs elkötelezve neki, és a történelem folyamán több esetben nem is védte meg, és közben mégis hű maradhatott saját alapelveihez”.

A liberalizmus alapállása szerint az egyéntől akkor várható, hogy a közösség tagjának tekintse magát, és betartsa annak szabályait, ha ez a közösség egyenlő erkölcsi és politikai státusszal bíró egyénként kezeli őt. Az organicista felfogás nem ismeri ezt a feltételt, az egyén mindenkor a közösség része, annak születésétől fogva alá van vetve.<sup>88</sup> Kis János ezzel kapcsolatban rámutat, hogy a kollektív önkormányzat és az egyéni szabadság konfliktusa nem valós, mivel az előbbi nem végső érték, többek között éppen az egyéni szabadság konstituálja. Az önkormányzat ugyanis nem a kollektív döntések tartalmát, hanem magának a döntéshozatali eljárásnak a szabályait testesíti meg. Ez önmagában még nem elegendő igazolása a kollektív önkormányzatnak, hiszen „[d]öntéseinket az eredményük kedvéért hozzuk meg, nem azért, hogy valamiféle öncélú döntéshozatali játékot játsszunk egymással”. Ezért ha egy politikai közösségben a kisebbség folyamatosan hátrányt szenved amiatt, mert a többség nem méltányolja az érdekeit, nem mérlegeli a rájuk rótt terhek súlyát, akkor nem valósul meg az önkormányzó közösség valódi értelme.<sup>89</sup>

A harmóniát tehát nem a konfliktusmentesség, hanem a konfliktusok megoldása teremtheti meg folyamatosan. Mill a viták egy másik fontos hozadékára is felhívta a figyelmet: „...viták hiányában nemcsak a nézetek alapjai mennek feledésbe, hanem gyakran értelmük is elhomályosul.”<sup>90</sup> Ha már nem kell megvédeni egy nézetet, ha a képviselői már nem meggyőződésből vallják, hanem öröklés útján teszik magukévá, akkor a tanítás hanyatlásnak indul.<sup>91</sup> Ezzel rokonítható Durkheim érvelése is, amely szerint ha nem sértenék meg a kollektív érzéseket, akkor azok elhalnának, ez pedig a közösség stagnálásához, erkölcsi és társadalmi hanyatlásához vezetne.<sup>92</sup> Fraenkel a mély érdekellentétek nyílt kihordásában egyenesen a társadalmi dezintegráció megelőzésének feltételét látta.<sup>93</sup> Ferguson érvelése más irányba haladt, ő a vitákban ugyancsak a közösség életerejének bizonyítékát látta, de szembehelyezkedett a társadalmi béke – szintén városállami – hagyományával. Szerinte a másokkal való versengés elengedhetetlen az emberi szellem kiteljesedéséhez és a városállam fejlődéséhez is.<sup>94</sup> Franz Neumann azonban, elődeihez hasonlóan, a társadalom harmóniáját tartotta szem előtt, amelynek lényegét ő sem a csoportok közötti konfliktusok hiányában látta, az „egy homogén társadalom utópikus elképzelése volna, amely nem működőképes, hanem szükségtelessé tenné a pluralizmust”. Neumann csak az antagonisztikus érdekellentétek kizárását tartotta a politikai működőképeség feltételének, elsősorban a weimari demokrácia összeomlásának tapasztalatai alapján.<sup>95</sup> A fenti nézetek tehát kivétel nélkül megegyeznek a

---

<sup>87</sup> Már Tocqueville is felismerte ennek a társadalomképnek az abszurditását: „A társadalom feletti hatalom egysége, mindenütt jelenvalósága, mindenhatósága, jogszabályainak egyformasága: nagyjából ezek a jelenkorban létesülő politikai rendszerek legfeltűnőbb karakterjegyei, amelyeket nemritkán még a legbizarrabb utópiákban is megtalálunk. Mintha az emberek még álmaikban is ugyanazokat a ködképeket hajkurásznák.” TOCQUEVILLE (29. l.)

<sup>88</sup> Kis János: „A pozitív szabadság két fogalma” in *A politika mint erkölcsi probléma* (Budapest: Kalligram 2017), 449–450., 457–460.

<sup>89</sup> Kis (88. l.) 470–471.

<sup>90</sup> MILL (60. l.) 68. Ha az értelem érvektől függetlenül ragaszkodik az igazságához, „az így megőrzött igazság csak egy a babonák között, véletlenül tapad olyan szavakhoz, amelyek egy igazságot fejeznek ki”. (Uo. 62–63.)

<sup>91</sup> MILL (60. l.) 69.

<sup>92</sup> FLECK (9. l.) 42.

<sup>93</sup> BAYER (20. l.) 40.

<sup>94</sup> HORKAY (5. l.) 72–73.

<sup>95</sup> BAYER (20. l.) 28.

közvita fontosságában, legfeljebb igazolásuk különböző. Dahrendorf alátámasztásul Kantra hivatkozik: „a kozmopolita remény legtöbb híve egy konfliktusmentes világ árkádiai képét festi meg többé-kevésbé kifejezően. Kant nem ezt teszi. Őt az érdekli, hogy »létrejöjjön az államok általános biztonságának világpolgári állapota – amely azonban nem mentes teljesen a veszélyektől, nehogy az emberiség erői elszunnyadjanak.«” Kant szerint a haladás az emberi adottságok és képességek társadalomban fellelhető ellentmondásaiból, antagonizmusából származik: „[Konfliktus nélkül] a tökéletes egyetértés, elégedettség és kölcsönös szeretet árkádiai pásztoréletében örökre csírájában rejtve maradna az összes tehetség.” Az a mozdulatlan világ, ahol minden problémát megoldottak, tehát ahol véget ért a történelem, Kant számára elviselhetetlenek és felelőtlennek tűnik, a „tökéletes egyetértés, elégedettség és kölcsönös szeretet” idillje ugyanis a szabadság végét jelenti. Dahrendorf egyetért ezzel, a *vita activa*, a nyilvános cselekvés legfőbb célja ugyanis a szabadság.<sup>96</sup> Zweerde is azon az állásponton van, hogy a vita, „az üzembiztos politikai diskurzus” a demokratikus társadalmak fennmaradásának záloga.<sup>97</sup> Kis János – részben ellentétben a fenti közösséggelví felfogásokkal – nemcsak a kritika, a vita mindenkori feltételeinek biztosítását, hanem az attól való távolmaradás lehetőségét is az állam és a polgárai közötti kölcsönös tisztelet követelményének tekinti: az államnak készen kell állnia arra, hogy bármely autoritatív döntését igazolja bármely polgárának kérésére, az igazolásra való jog biztosításakor viszont nem tehet különbséget a polgárok között a tényleges politikai részvételük alapján. „Az egyenlő tisztelet elve ugyanis nem a polgárokat kötelezi az állammal, hanem az államot a polgárokkal szemben. Nem azt mondja ki, hogy a demokratikus döntések csak akkor legitimek, ha minden polgár aktívan vitatja őket, hanem azt, hogy ha bármely polgár tetszőleges döntést vitatni kíván, az állam nem térhet ki a vita elől arra hivatkozva, hogy a kérdező kevésbé kompetens, mint más polgárok.”<sup>98</sup>

Fentiek alapján tehát mind a kollektivista, mind az individualista felfogások egyetértenek abban, hogy a társadalmi fejlődés alapja a szabadság rendje, nem a mozdulatlanság.<sup>99</sup> A mozdulatlan társadalom zárt társadalom, amelyet Popper mágiában gyökerező, kollektivista közösségként jellemez, szemben az egyéni döntéseket igénylő közösségekkel, amelyeket nyitott társadalomnak nevez. A zárt társadalom ismérve, hogy nincs benne pozícióharc, a mágikus törzsi intézmények tabuk, nem lehetnek kritika tárgyai, a morálisan helyes út mindig ismert. A nyitott társadalomban ellenben a személyes viszonyok átjárhatók, a biológiai helyett a szellemi kötelékek kapnak nagyobb szerepet, a társadalmi kapcsolatok így absztraktabbak lesznek.<sup>100</sup> Hogy a nyitott társadalmak miért fejlődőképesebbek, arra Popper koncepcióját kifejtve Steve Fuller ekképp mutat rá:

<sup>96</sup> DAHRENDORF (9. lj.) 119–121.

<sup>97</sup> FALUSI Márton: „Mit jelent Európa?” *Hitel* 2010/3. 87.

<sup>98</sup> KIS JÁNOS: „Az állam morális semlegességéről” in LUDASSY Mária (szerk.): *Morál és politika határán* (Budapest: ELTE BTK 1994) 149–150.

<sup>99</sup> Egy közösség alkata „egészséges állapotban nem valami mozdulatlan, hanem mozgásban, fejlődésben lévő dolog. Így az alkat épségét sem meghatározott adottságok őrzéséből, hanem elsősorban a reagálóképesség épségéből áll.” BIBÓ (26. lj.) 370. A mozdulatlan, mély álmot alvó társadalom képét már az ókori görögök is a demokratikus részvétel hiányához köthették: a közterek „egyfajta közös valóság tapasztalattal ajándékozták meg a polgárokat, amelyet nap nap után egymás előtt is megerősíthettek. Erre utalt a »síró filozófus«, Hérakleitosz is [...], amikor azt írta, hogy a virrasztásban közös az emberek világa, míg azok, akik hátat fordítanak a közügyeknek, és kizárólag saját érdekeik szerint cselekszenek, lényegében mély álmot alszanak.” KEANE (76. lj.) 53. Az aktivitást, az önkitelejesítést megvalósító anarchista társadalomalapelve ezzel éppen ellentétes képben, a karnevál, az eksztázis korlátlanul áramló erejében azonosítja Hermann Nitsch: „A nyelv, az állam, a civilizáció minden rendje és szabálya mögött egy irracionálisnak és kaotikusnak látszó erős struktúra van, amely mindig készen áll a hívásra, hogy rendszereinket áttörje és szertesöpörje. A dionüszoszi felajánlja magát. [...] Az állandóság nem azonos a természettörvényekkel, hanem a látszatbiztonságot kereső átlag hozza létre, a langyosság és a restség valódi dühe.” Hermann NITSCH: Jeruzsálem meghódítása, idézi: BOZÓKI András – SÜKÖSD Miklós: „Az anarchizmus elmélete és mozgalmi” in BOZÓKI András – SÜKÖSD Miklós (szerk.): *Az anarchizmus klasszikusai* (Budapest: Mundus 2009) 13.

<sup>100</sup> POPPER (33. lj.) 171–172.

„... mindenfajta múltbeli törekvés csak esetlegesség kérdése, ami megfelelő alkalommal visszajára fordítható. Az időről időre tiszta lappal kezdés nem attól érték, hogy visszaállítja a természet ősi rendjét, hanem sokkal inkább attól, hogy döntéshozatalra kényszeríti a társadalmat: a már járt, vagy új úton akar-e járni? Az átlagos társadalmak viszont féltősebbek ennél, és megrekedtek a szellemi zárkózottság különféle szintjein, amelynek következtében a kellemetlen véleményeket vagy elhallgattatják, vagy eltorzítják, a választásokat pedig a minimumra csökkentik, legalábbis az összehatas szempontjából mindenképpen.”<sup>101</sup> Keane is ebben az alternativitásban, a mindenkori újragondolhatóságban látta a demokratikus társadalmak lényegét: „A demokrácia az esetlegesség barátja. Az olyan eszközök és intézkedések segítségével, mint amilyen például a szabad közgyűlés, a korrupcióellenes szervezetek vagy éppen az időszakos országgyűlési választások, a demokrácia a meghatározatlanság és eldöntetlenség elvei mellett száll síkra. Úgy is fogalmazhatunk, a demokrácia érzékennyé teszi az embereket arra, hogy a dolgok jelenlegi állása nem feltétlenül tükrözi az eljövendő állapotokat.”<sup>102</sup>

A jövő pluralitása érték, a jelen pluralitása adottság, de hogyan lehet mindehhez hozzáigazítani a döntéshozatalt? Már Niklas Luhmann is érzékelte, hogy a plurális társadalmakban a döntési eljárások átalakítására van szükség: mivel a pozitív jog természetszerűleg nem lehet teljes konszenzus tárgya, Luhmann azt ajánlja, hogy ne magasabb értékekkel, hitekkel, hagyományokkal próbáljuk legitimálni a jogot, hanem a döntési folyamatok megfelelő intézményesítése, azaz eljárási legitimitáció útján. „Az ilyen eljárásokban megvan az esetről esetre létrehozott különrendszerek mozgékonyasága, amelyeknek mindig más és más, számukra releváns döntési premisszáik vannak, és ezek az eljárások elkötelezik a résztvevőt szerepének és megnyilatkozásának implikációi révén. A résztvevőnek ésszerűnek, békés természetűnek stb. kell mutatkoznia, részleteznie kell a vitapontokat, és így olyan helyzetbe keveredik, amelyben végül is el kell fogadnia a döntést, vagy amelyben semmi esetre sem tud széles társadalmi frontot szervezni ellene. [...] Amilyen mértékben az ilyen »eljárás útján történő legitimitálás« sikerül, annyira legitimitálja a politikai rendszer önmagát és az általa teremtett jogot is...”<sup>103</sup> Ez a javaslat megelőzte Rawls hasonló gondolatát, aki szerint a nézet- és értékkülönbségek által megosztott társadalmakban csak akkor lehet a tartalmi kérdésekben mindenki számára elfogadható döntéseket hozni, ha az eljárási kérdésekben közös nevezőre tudnak jutni.<sup>104</sup> A képviselői demokrácia ellentmondása, hogy az ilyen berendezkedésekben a politika egyszerre szól a közjó és igazságosság kérdéseiről, valamint a politikusok újjavaslatásért való küzdelméről, ezért helyesen kell felállítani a deliberáció intézményeit. Habermas szerint azért van szükség a kétféle cselekvés elkülönítésére, mert mások az általuk igényelt attitűdök: a kommunikatív cselekvésben az emberek igazolást, érvek cseréjét igénylik, a stratégiai interakció viszont cél-eszköz jellegű, így pozitív és negatív ösztönzőkkel dolgozik. E probléma megoldására a kétféle cselekvés intézményi elkülönítését javasolja: a politikai közösség alapvető elveinek elfogadása egy tiszta deliberatív folyamatban történjen, ezt követheti a már rögzített szabályok korlátai között a stratégiai cselekvés. Habermas szerint a kommunikatív cselekvésnek nem az ész racionalitásán kell alapulnia, mivel az ember meghatározó antropológiai sajátossága nem az instrumentális, hanem a kommunikatív racionalitás, a kölcsönös megértést és konszenzust kereső párbeszéd.<sup>105</sup> Rawls a társadalom pluralitásából nemcsak az autonóm életvezetés biztosításának követelményét vezeti le, hanem azt is leszögezi, hogy nincs arra garancia, hogy a különböző életcélok között harmónia legyen. Ez viszont rávilágít a célkitűzés határaitra is: az érdekkonfliktusok méltányos rendezésére

<sup>101</sup> Steve FULLER: *Az entellektüel* (Budapest: Napvilág 2006) 145.

<sup>102</sup> KEANE (76. l.) 17.

<sup>103</sup> Niklas LUHMANN: „A jog pozitivitása mint a modern társadalom feltétele” in Sajó: *Jog és szociológia* (Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1979) 138–139.

<sup>104</sup> KIS (14. l.) 40.

<sup>105</sup> KIS (14. l.) 43–46.

ugyan lehetőség van, de kiküszöbölésükre nincs.<sup>106</sup> Habermas szerint mivel a kulturálisan plurális társadalmakban nincsen egységes etikai felfogáson alapuló morális autoritás, a modern jog csak akkor tudja beteljesíteni elsődleges feladatát, a plurális értékrendszerek közötti közvetítést, ha a jogrendszert demokratikusan szervezik.<sup>107</sup> Ez az ideális beszédhelyzet követelményein keresztül valósítható meg, ami a résztvevők közötti hatalmi különbségek kizárásával, valamennyi vélemény megjeleníthetőségének és a részvétel egyenlő jogának biztosításával kényszermentes diskurzust teremt. E követelmények teljesülése alapján elkülöníthető egymástól a racionálisan motivált és a kényszeren alapuló konszenzus, és csak az ideális beszédhelyzeten alapuló döntési folyamatban létrejött norma tekinthető érvényesnek a közösség egészére.<sup>108</sup> Barber erődemokrácia-modelljében is csak az a cselekvés fogadható el politikai cselekvésnek, amely átgondolt, megvitatott, nem pedig impulzív vagy önkényes. A döntéseknek eszerint indokoltaknak, azaz praktikusaknak (nem feltétlenül észszerűeknek) kell lenniük, és nem szükséges valamilyen nem is létező előzetes normarendszerhez igazodniuk. Itt nincsenek vesztesek és nyertesek, csak olyanok, akik a viták eredményeképpen tisztábban látják, hogy mik a valódi érdekeik, és így el tudják fogadni a kialakult konszenzust. Barber ehhez kapcsolódóan kifejti, hogy tradicionálisan meg szokták különböztetni a tartalmi, mindennapos konfliktusokat és az eljárási, hosszútávú konszenzusokat. A formális konszenzust gyakran úgy írják le, hogy „egyetérteni az egyet nem értésben”, de ezt pontosabb lenne úgy megfogalmazni, hogy egyetérteni az egyet nem értés módjában. A gyenge demokráciában a szavazás statikus cselekvés, a meglévő lehetőségekből választ a többségi akarat, azaz az opciók voltaképpen olyan egyéni érdekek maradnak, amelyek többséget nyernek; míg az erős demokráciában a lehetőségek „menüje” átírható, bővíthető, új receptek alkothatók, ez az eljárás tehát teret enged a képzelőerőnek is annak érdekében, hogy mindenkinek elfogadható legyen a végeredmény.<sup>109</sup> Ebben az esetben így nem egyszerű konszenzusról van szó, hanem olyanról, amely úgy jön létre, hogy az egyének a saját érdekeiket a közösségével összefüggésben megvizsgálják, és újrafogalmazzák közösségi normaként, miközben beleélik magukat a többiek értékeibe is. Az erős demokrácia nem kirekeszti a konfliktust, mint a konszenzuális, hanem elismeri, a vitába bevont értékek pedig a legitimitásukat a közösségi megvitatás során nyerik el, nem egy előzetes episztemológiai státuszukból.<sup>110</sup> Kis János a demokratikus döntéshozatalnak a konszenzus elérhetetlenségére vonatkozó problémáját nem formális-eljárási, hanem szubsztantív érvekkel oldja fel: ha a döntés nem tartalmaz a közösség bármely tagja számára hozzáférhetetlen igazolásokat (privát ideológiák érveit), akkor „[n]em kényszeríti arra a kisebbséget, hogy ha a rendelkezésnek aláveti magát, egyszersmind saját eszményeinek, hitének, meggyőződéseinek alacsonyabbrendű voltát is elfogadja. Nem érinti a kisebbség erkölcsi státusát, a kisebbséget alkotó egyének személyi integritását, egyenlő méltóságukat.”<sup>111</sup>

A fentiek meglehetősen robusztus érvrendszerre állnak össze. Eötvös Károly azonban mindezen elméleti megalapozások nélkül egyszerűen ráérezett a védekezésbe szoruló vélemény

---

<sup>106</sup> KIS (14. l.) 62.

<sup>107</sup> DEFLEM (48. l.) 202.

<sup>108</sup> HUSZÁR (34. l.) 93. Egyes ellenérvek szerint viszont nem az etikai diverzitáson átívelő egységes megoldást kell keresni, hanem teljesen elfogadni a sokféleséget. Ennek legradikálisabb formái a posztmodern irányzatok, amelyek elutasítanak mindenféle, a különböző narratívákat egységesítő elméleti keretet. DEFLEM (48. l.) 202–203.

<sup>109</sup> A konszenzuális demokrácia elhíveti, hogy az emberek akarata egységes, sőt a kormány akarata a társadalomé; az egyén feloldódik a közösség identitásában, ilyen volt pl. a fasiszmus rendszere. BARBER (12. l.) 148–149.

<sup>110</sup> BARBER (12. l.) 135–137. A képviselői demokrácia éppen azért összeegyeztethetetlen a szabadsággal, mert eltávolítja az embereket a politikai akaratuktól, az ilyen demokráciában az emberek olyan törvények alá vannak vetve, amelyek megalkotásában nem vettek részt. De összeegyeztethetetlen az egyenlőséggel és az igazságossággal is, mert ezek is csak a tényleges politikai részvétel útján határozhatók meg és gyakorolhatók. (Uo. 145–146.)

<sup>111</sup> KIS (98. l.) 188.

megjeleníthetőségének jelentőségére: „A védőnek van tudása is, kötelességérzete is, van bátorsága is. Szembeszáll a közvádolóval, kárvallottak bosszúérzetével, a törvényszék tévedéseivel, a szakértők furfangosságával s a bírák elfogultságával. Föltárja a mentséget, ha van, s föl az enyhítő körülményeket, ha fennforognak. S az elítélt végighallgatja, megnyugszik a bíraskodásban, meghajlik az ítélet igazsága előtt. Mert hiszen nem volt elhagyatva, neki is volt szószólója.”<sup>112</sup>

A közviták ideális lefolyása nemcsak elméletben, hanem konkrét történelmi folyamatokkal összefüggésben, így például az amerikai föderációs vitában is fontos kérdésnek bizonyult. Az amerikai antiföderalisták egyik képviselője, „Brutus” például az állam polgárai közötti hasonlóságot azért tartotta a politikai közösség alapjának – s így a tagállami kormányzás elsőbbsége mellett szóló érvek –, mivel az kizárja a vélemények ütközését: „Egy köztársaságban az emberek szokásainak, érzéseinek és érdekeinek hasonlóknak kell lenniük” – írta. „Ha nem így van, akkor a vélemények állandóan ütközni fognak, s az egyiknek a képviselői állandó küzdelmet fognak vívni a másik hirdetőivel.”<sup>113</sup> John C. Calhoun republikánus politikus szerint viszont a minden kisebbségnek politikai vétőjogot biztosító „egyetértő többség” egyesíti magában az egyéni és társas érzelmeket, ösztönözve az együttérzés és az ország iránti ragaszkodás kialakulását. Az egyszerű többségi hatalomgyakorlásra alapuló „numerikus többség” ellenben elpusztítja az együttérzést. Calhoun egy válságos korban azt vallotta, hogy az északi és déli államok viszonyának megromlását, az Unió szétesését meg lehet állítani az egyetértő többségi kormányzás által keltett szimpátia és szeretet erejével. Ezzel a politikai gondolkodásban lefektette a kulturális különbségek érzelmi dimenzióban való meghaladásának eszméjét.<sup>114</sup>

A deliberatív döntéshozatal Kant szabadságelfogásához illeszkedik abban az alapelvben is, hogy csak meggyőzéssel lehet másokat befolyásolni.<sup>115</sup> Ignotus Pál ezt Masarykot idézve így összegezte: „a demokrácia = diszkusszió”.<sup>116</sup> A kényszermentes együttműködés természetes és lehetséges voltát mindazonáltal a joggal kapcsolatos antropológiai megfigyelések is alátámasztják: Eugen Ehrlich és Bronisław Malinowski a közösségi szabályok követésében a kölcsönösség, a pozitív ösztönzők és a társadalmi kötelezettségek elsődleges hatását tárták fel, elutasítva a fizikai kényszer meghatározó szerepét.<sup>117</sup> A jogrendszer és a társadalmi együttműködés azonban nemcsak jóakaratot, hanem némi szakértelmet is igényel. Luhmann rámutat arra, hogy akár csak a társadalmi mozgások összehangolásában, a jogrendszer átfogóbb változtatásában is egy olyan szemlélet képes érdemben hatni, amely valamennyire átlátja a jelent és a jövőt. „Emberek közti interakció nem jöhet létre egyedül a pillanatnyi átélés és cselekvés szerencsés egybeesése révén, hiszen a lehetséges viselkedési módok sokaságára való tekintettel szelektív összehangolást igényel, amelyet nem lehet rögtönözni. Időhorizontot tételez fel, nevezetesen olyan múltat, amelyre közösen emlékeznek, és amely hozzávetőlegesen felbecsülhetővé teszi, mi várható a jövőre nézve.”<sup>118</sup> „A részletek folyamatos változtatásának meglehetősen inkohérens – pontosabban: csak a status quohoz való kapcsolódás által összehangolt – gyakorlata figyelhető meg, amely visszariad a jog átfogó, strukturális megváltoztatásaitól, mivel a következményeket senki sem tudja áttekinteni. Emiatt nagyrészt kihasználatlanok maradnak a jog pozitivitásának lehetőségei...”<sup>119</sup> Keane szerint erre megoldást jelenthet az ellenőrző demokrácia

<sup>112</sup> EÖTVÖS Károly: *A nagy per I.* (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó 1968) 348.

<sup>113</sup> VAJDA (5. lj.) 58–59.

<sup>114</sup> VAJDA (5. lj.) 186–188.

<sup>115</sup> SAJÓ (16. lj.) 435.

<sup>116</sup> IGNOTUS Pál: „A liberalizmus házi reformja” in *Jegyzetek a szabadságról* (Budapest: Gondolat 2010) 65.

<sup>117</sup> BRIAN Z. TAMANAHA: *Legal Pluralism Explained* (Oxford: Oxford University Press 2021) 188.

<sup>118</sup> LUHMANN (103. lj.) 123. Bourdieu ennek az anticipációs készségnek később kiemelkedő jelentőséget tulajdonít.

<sup>119</sup> LUHMANN (103. lj.) 137.

eszközrendszere, hiszen „[f]elhívja az állampolgárok és képviselőik figyelmét arra, hogy milyen ismeretlen veszélyekkel járhatnak a következmények következményeink következményei. Rendkívül komolyan veszi korunk válságait, és tekintettel van azokra is, amelyek még előttünk állnak.”<sup>120</sup> A politikaalakításhoz szükséges szakértelem tehát a ma elterjedt vélekedéssel szemben a laikusok rendelkezésére áll, csak élni kell vele. Bozóki András ezt így foglalja össze: „A politikai közösséget érintő érdekek és értékek nyilvános képviselőinek vonatkozásában minden demokrata »szakértő«.”<sup>121</sup> Mindez az athéni demokráciában még magától értetődő volt, Periklész már idézett gyászbeszédében is erre hívja fel a figyelmet: „... noha csak néhányan vagyunk képesek politikai elgondolásokat kidolgozni, mindannyian képesek vagyunk azokról ítéletet alkotni. Nem hisszük, hogy a viták akadályozzák a politikai cselekvést, éppen ellenkezőleg, elengedhetetlen előfeltételei annak, hogy helyesen cselekedjünk”.<sup>122</sup>

Kis János az egyenlő állampolgári kompetencia feltételezésének morális megalapozását abban látja, hogy a „demokratikus állam semmire nem hivatkozhat, ami ne volna bármely polgára számára hozzáférhető. Minden emberrel úgy kell bánnia, mint erkölcsi személlyel, aki képes ésszel felfogni és megvitatni a politikai morál elveit és alkalmazásuk eseteit.”<sup>123</sup> Mivel az egyenlő erkölcsi mivolt nem jelent egyúttal materiális egyenlőséget is, Tocqueville szerint a civilizált állapotok fenntartása érdekében is szükség van egyfajta politikai érzékre: „Ahhoz, hogy az emberek civilizáltak maradjanak – vagy civilizálttá váljanak –, egy dolog szükséges, nevezetesen, hogy minél nagyobb a társadalmi helyzetek egyenlősége, annál fejlettebb és tökéletesebb legyen körükben a társulással kapcsolatos szakértelem.”<sup>124</sup> Bibó ezt a társadalmat ismerő szakértelmet a közigazgatás elé is követelményként állítja: „Amit ma nálunk szakszerűségnek neveznek, az nem egy elmélyült, a társadalommal együtt élő igazgatás, hanem egy olyan cárias igazgatás, amely fölötté lebeg a társadalom szövedékének.”<sup>125</sup> Úgy tűnik, a jártasság hiánya a politika állandó problémája, Grünwald Béla például a XIX. században mind az általános politikai képesség hiánya, mind a szakmai fantáziátlanság miatt ostromozta a magyarországi polgárságot: „Vagy nézzük meg a mi ugynevezett polgári elemünket, mely tulajdonkép nem-létezése által vonja magára a figyelmet. Mily törpe és satnya ez, más nemzetek polgárságához képest! [...] Nálunk a polgári elem nem játszott jelentékeny szerepet soha, nem volt képviselője valamely világtörténelmi törekvésnek, hazánk történetében nincs egy nagyobb actió följegyezve, melyet a polgárság kifejtett volna, hogy valami reformot, társadalmi vagy politikai változást idézzen elő az államban, sohasem formulázott egy nagy elvet s nem fejtett ki actiót, hogy az elvnek érvényt szerezzen...”<sup>126</sup>

Mit szűrhetünk le a fentiekből? A plurális társadalom minőségileg különbözik a koherens közösségektől, nem is kívánatos az egységesség visszaállítása. A pluralizmus érték, a fejlődés alapja, és valószínűleg a boldogságé is. A társadalom és a politika pedig akkor lehet sikeres, ha minden kapcsolatában és eljárásában figyelembe veszi ezt az adottságot. Ezen alapvetésekből kiindulva a következőkben azt a kérdést próbáljuk megválaszolni, hogy egy modern plurális társadalomhoz milyen jellemzőkkel bíró politikai rendszer illeszkedik a legjobban.

## 2. A pluralizmus politikai rendszere

---

<sup>120</sup> KEANE (76. lj.) 244.

<sup>121</sup> BOZÓKI (55. lj.) 213.

<sup>122</sup> POPPER (33. lj.) 183.

<sup>123</sup> KIS (98. lj.) 150.

<sup>124</sup> TOCQUEVILLE (29. lj.) Tocqueville a szabad társulások jelentőségét éppen abban látta, hogy azok védik az egyént az államtól azáltal, hogy szervezetet adnak a társadalomnak. FLECK (9. lj.) 242.

<sup>125</sup> BIBÓ (73. lj.) 436.

<sup>126</sup> GRÜNWARDL Béla: *Közigazgatásunk és a magyar nemzetiség* (Budapest: Ráth Mór 1874) 34.

Az értékpluralizmus növekedési iránya szempontjából a politikai rendszereket (és a hozzájuk kapcsolódó politikai filozófiákat) az alábbi skálán szemléltethetjük:

*totalitarianizmus* (pl. kommunizmus, fasizmus) → *autokrácia* (pl. teokrácia, „illiberális demokrácia”) → *demokratikus jogállam* (pl. liberalizmus, szociáldemokrácia, konzervativizmus) → *közvetlen demokrácia* (pl. anarchizmus)

A politikafilozófusok többféle törvényszerűséget is megfogalmaztak a fenti rendszerek egymással való összefüggését illetően. Tocqueville rövidre zárta a képviseleti demokráciából kivezető lehetőségek fejlődési ívét: „a nép pedig, ha egyszer torkig lesz képviselőivel, és elege lesz önmagából is, vagy szabadabb intézményeket teremt, vagy – visszahátrálva az úton – ismét egy úr lába elé veti magát”.<sup>127</sup> Tóth Gábor Attila viszont a liberális demokráciában látja a rendelkezésre álló legjobb politikai berendezkedést, amelynek intézményrendszere nélkül az anarchia nem tudja, az autokrácia pedig eleve nem akarja megvédeni a szabadságot és az egyenlőséget.<sup>128</sup> Kant is úgy gondolja, hogy egy olyan polgári alkotmány lehet a helyes, amely az egyének lehető legnagyobb szabadságát az állam ellenállhatatlan hatalmával egyesíti, így a jogkötelességek teljesüléséről (mások szabadságának tiszteletben tartásáról) az intézmények gondoskodnak, miközben az emberek ennek keretein belül bátran követhetik önértékeiket.<sup>129</sup> Bibó István Mannheim társadalomszervezési elképzeléseivel összhangban viszont a klasszikus liberalizmus „anarchiája” és a totalitarizmus között keresi a megoldást, amit egy állami beavatkozásra alapuló demokráciában vél megtalálni: „Ha egy olyan társadalmat szeretnénk megszervezni, amely nem alapul merő szokásszerűségeken, de nem is vak engedelmisségen, hanem kollektív mérlegelésen, tudatos belátáson és megegyezésen, akkor meg kell találnunk a totalitárius agyonszabályozás és a laissez faire liberalizmus anarchiája között a Harmadik Utat, és ez a társadalmi tervezés demokratikus módszere, »a szabadság érdekében való tervezés«.”<sup>130</sup> Bibó szerint az anarchisták nem fogadják el a jogi kényszert, mert „a jogszabályok teljesen útjában vannak az emberi szabadság kibontakozásának. Eszményképük a szabály nélküli társadalom. Azonban ha behatóan foglalkozunk az anarchiával, rájövünk jellegzetes hibáira, melynek folytán nincs létjogosultsága, mert folyton önellentmondásokba ütközik.”<sup>131</sup> Elismeri ugyanakkor, hogy az anarchizmus mélyen gyökerezik az európai társadalmi és politikai fejlődésben és a keresztény hagyományban, amely utóbbi szintén azt vallotta, hogy az állam a bűn szülötte, ezért igazolnia kell magát. Az anarchizmus szerint azonban az állam semmilyen módon nem tudja igazolni magát.<sup>132</sup> Sajó szerint nincs azon csodálkoznivaló, ha az államhatalmat a klasszikus liberális felfogás alapvetően ambivalensnek tartja. „A szabadságelvű alkotmányosság a korlátozott kormányzati hatalom tanával igyekszik gyakorlati választ adni a társadalomszervezési okokból nélkülözhetetlen állam óhatatlan gonoszságára.”<sup>133</sup> Sajó szerint még ezen liberális államberendezkedésnek sem célja a szabadság felé vezetni az embereket, az „állami gondoskodást igazoló pozitív szabadság felfogások a szabadság korlátozására adnak felhatalmazást – igaz, az egyéni autonómia

---

<sup>127</sup> TOCQUEVILLE (29. l.) 178.

<sup>128</sup> TÓTH (15. l.) 80.

<sup>129</sup> KIS (6. l.) 133. „Thomas Nagel kifejezésével élve, valamiféle *erkölcsi munkamegosztás* valósul meg az intézmények és az egyének között. Az igazságosság követelményeinek azonosítása és teljesítésük biztosítása az intézmények feladata; amíg az egyén az intézményi előírások keretei közt cselekszik, addig nyugodtan koncentrálna saját életprogramjára.” (Uo. 138.)

<sup>130</sup> BIBÓ (60. l.) 326.

<sup>131</sup> BIBÓ István: „Bevezetés a jog-, állam- és társadalomtudományba” in DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai 3.* (Budapest: Kalligram 2020) 376.

<sup>132</sup> BIBÓ (73. l.) 429.

<sup>133</sup> SAJÓ (16. l.) 438.

megvalósításának fölöttébb szocialista ígéretével.”<sup>134</sup> Az anarchisták szintén szkeptikusan viszonyulnak mind a tisztán többségi, mind a liberális demokráciához, ugyanis „az agresszió nem lesz attól kisebb, hogy tömegek követik el”.<sup>135</sup> Tocqueville előbbi megfogalmazásának sommás volta érthetőbbé válik a következő politikai hitvallás tükrében, amelyből láthatóan ő nem a konkrét intézményi berendezkedéshez, mint inkább a szabadság tényleges állapotához kötötte a rendszer megítélését: „...nincs a földön olyan tiszteletre méltó sem olyannyira szent jogon gyakorolt hatalom, amelyet a magam részéről minden ellenőrzés és korlátozás nélkül hagynék uralkodni. Így amikor a hatalmat a szemem láttára ruházzák fel a mindenhatóság jogával és képességével – legyen az népuralom vagy királyság, demokrácia vagy arisztokrácia –, azt mondom: ez már a diktatúra kezdete, és igyekszem olyan égtájra költözni, ahol más a törvény.”<sup>136</sup>

A mindenhatóság a szabadságot fenyegeti, így a pluralizmus ellensége is. Popper a totalitarizmusnak többek között ezt a tulajdonságát emelte ki, amikor az ókori Spárta politikai elvein bemutatta a modern totalitárius rendszerek jellemzőit: a tribalizmus konzerválása (az idegen hatások kizárása), antihumanitárius ideológia (az egalitárius, demokratikus és individualista törekvések kizárása), önellátás (a külkereskedelemtől való függetlenség), antiuniverzalizmus (a többi törzstől való különbözőség megőrzése, az alsóbbrendűekkel való keveredés kizárása), uralomvágy (a többi nép fölött), a túlzott növekedés elutasítása (az állam egységének felbomlását megelőzendő). Ezen elvek végső célja a zárt társadalom visszaállítása volt, amelyben nem kérdőjelezhető meg többé a politikai és társadalmi rend.<sup>137</sup> Popper szerint azonban ha egy társadalom valaha is megismerte a szabadságot, evett a tudás fájáról, akkor számára a paradicsom már elveszett: „Nincs visszatérés valamiféle harmonikus természeti állapothoz. Ha visszafordulunk, akkor végig kell mennünk az úton – újra vadállatokká kell válhunk.”<sup>138</sup>

A totális rendszer tehát dehumanizál. Václav Havel szerint a hatalmi berendezkedés poszttotalitarizmusba átalakulva sem vetkőzi le ezt a tulajdonságát, az ember csak mint a rendszer alkatrésze érdekli: „A poszttotalitárius rendszer és az élet céljai között áthidalhatatlan szakadék tátong: az élet eredendően pluralitásra, sokszínűségre, szuverén önmeghatározásra és önszerveződésre törekszik, vagyis szabadságának kiteljesítésére; a poszttotalitárius rendszer célja ezzel szemben a megbonthatatlan egység, az uniformizáció, a fegyelem: míg az élet folyvást újabb és újabb »valószerűtlen« képződmények kialakításán mesterkedik, a poszttotalitárius rendszer, épp ellenkezőleg, a »legvalószínűbb« állapotokba akarja belekényszeríteni.” „Az egyén – bármilyen helyet foglaljon is el a hatalmi ranglétrán – e rendszer szemében sosem »önmagáért való« egyéniség, csupán ennek az »önmozgásnak« [a rendszer önfenntartásának] a megvalósítója és működtetője...”<sup>139</sup> A humanizmus, a szabadságba és minden ember testvériségébe vetett hit Popper szerint is a nyitott társadalom hitvallása.<sup>140</sup>

---

<sup>134</sup> „Ezt nem tudta megmutatni a liberalizmus, ami azonban nem jelenti szükségképpen a konstitucionalizmus halálát. Ez a legbiztosabb, amit a múltból üzenhetünk.” SAJÓ (16. lj.) 441–442.

<sup>135</sup> BOZÓKI-SÜKÖSD (99. lj.) 8.

<sup>136</sup> TOCQUEVILLE (29. lj.) 72.

<sup>137</sup> POPPER (33. lj.) 179.

<sup>138</sup> POPPER (33. lj.) 196. Popper a derűlátását másutt azzal indokolja, hogy „eleddig az emberiség nem végzett rossz munkát. [...] Tömegesen segítik a gyöngéket, és gyakorlatilag eltörölték a közel száz éven át tartó rabszolgaságot. Néhányan azt mondják, újra vissza fogják állítani. Én optimistább vagyok; végül is rajtunk múlik majd. De még ha mindezt el is kellene veszítenünk, ha vissza kellene térnünk a majdnem tökéletes állat-ember szintjére, mindezt nem változtatna azon a tényen, hogy egyszer (még ha rövid időre is) a rabszolgaság eltűnt a föld színéről. Úgy vélem ez az eredmény és annak emléke kárpótol majd bennünket testi vagy egyéb alkalmatlanságunkért...” Karl POPPER: „Jegyzetek a 11. fejezethez” in *A nyitott társadalom és ellenségei* (Budapest: Balassi 2001) 71. jegyzet, 588.

<sup>139</sup> Václav HAVEL: „A kiszolgáltatottak hatalma” in *A szabadság ígérete* (Pozsony: Kalligram 2012) 122–123.

<sup>140</sup> POPPER (33. lj.) 181.



A liberális demokráciának és az anarchizmusnak a visszatérő szkepticizmust kiváltó hátrányaik ellenére számos előnyös tulajdonságuk is van, amelyeket az idők során a gondolkodók a következőkben foglaltak össze. Démokritosz szerint a demokrácia legnagyobb előnye, hogy nyílt és őszinte beszédmódja révén megerősíti az egyenlőség szemléletét, ösztönzi egymás kölcsönös segítségét, a hibák és vétkek leleplezését, és a derű eszközével megakadályozza az önző, becsvágyó érdekek érvényesülését.<sup>141</sup> Dahrendorf szerint a demokrácia lehetővé teszi, hogy vérontás nélkül legyenek lecserélhetők a vezetők, hogy ellenőrizni lehessen őket, és hogy az érdekeket és preferenciákat politikailag kifejezésre lehessen juttatni.<sup>142</sup> A legtöbben azonban, ahogy korábban Tocqueville is, a szabadság szempontját tették az első helyre. Bibó a maga korában rendelkezésre álló választási lehetőségek közül a közvetlen demokráciát részesítette előnyben, mivel szerinte „a szabadság szervezéséhez ez a közvetlen elem szükséges, mert így kis körökben, személyes tapasztalatokban élhet”.<sup>143</sup> Huszár Ákos a klasszikus liberális felfogást jelöli meg az individuális szabadság sérthetlenségének letéteményeseként, amelyben az állam biztosítja a társadalom külső és belső veszélyekkel szembeni védelmét. A minimális állam ugyanakkor semleges, vagyis nem követelhet a polgáraitól meghatározott erényeket, nem tehet kötelezővé hiedelmeket, nem szólhat bele az egyének jó életről alkotott elképzeléseibe. Az egyén szabadságát így csak a másik szabadsága korlátozhatja.<sup>144</sup> Sajó szerint viszont az emberi jogok önmagukban nem állítanak hatékony korlátot az állami önkény elé. A zsarnoki és nem zsarnoki állam között csupán annyi a különbség, hogy a közrend védelmében a jogállam elvileg csak a legszükségesebb korlátozást alkalmazza, azaz nem él vissza ezzel a hatalmával. De hogy hol a közrend határa, abban nem igazít el az adott emberi jog.<sup>145</sup>

Sajó fenti megállapítása egy másik fontos szempontot emel be a rendszerkritikai áttekintésbe: a szabadság és a célélérés (a kormányzás) viszonyát. Ezzel kapcsolatban megint csak a legfontosabb érvek kiemelésére tudunk szorítkozni, amelyek azonban megegyeznek abban a kiindulópontban, hogy a személyes és a politikai szabadság konfliktusa voltaképpen két ideológia harca: a közjó érdekében történő közösségi szabályozás verseng az egyének azon óhajával, hogy hagyják őket békén. Az előbbi felfogás autokratikus változata szerint az egyénnel szembeni kormányzati autoritás nem zsarnokság, ha az demokratikus döntéshozatal eredménye, az utóbbi szerint viszont az egyéni jogok korlátot szabnak a törvényalkotásnak.<sup>146</sup> Tocqueville ismét mélyebben látott a dolgok természete mögé: „Magától értetődik, hogy a legtöbb uralkodó nem pusztán vezetni kívánja az egész népet; az a benyomásunk, mintha felelősnek is éreznék magukat az általuk vezetett alattvalók valamennyi tettéért, valamint egyéni sorsáért, és mintha mindegyiküket útba szeretnék igazítani az élet különböző területein, ha úgy hozza a szükség, igyekeznek minden alattvalójukat – még azok akarata ellenére is – boldoggá tenni.”<sup>147</sup> Az egyéni és a közjó klasszikus konfliktusa a modernitásban az individualizmus megerősödésével tovább mélyült, mivel számos, korábban magánjellegű dolog is szabályozási tárgyává vált (például az élet, a saját testhez fűződő viszony a születéssel, egészséggel, családdal, halállal kapcsolatos jogszabályokban).<sup>148</sup> Jászi Oszkár épp azért bírálja élesen Pikler Gyulát, mert a kor jellemző dilemmájában nem a szabadság mellett tette le a voksát: „Pikler szerint nem a szabadság, hanem a boldogság a legfőbb szempont. Így tehát az államnak a mindenkori célszerűségi szempontok szerint kell meghatározni a szabadság azt a mértékét, melyet megengedni és alkalmazni akar. Pikler szerint

---

<sup>141</sup> KEANE (76. l.) 63.

<sup>142</sup> DAHRENDORF (9. l.) 95–96.

<sup>143</sup> SZENTPÉTERI (59. l.) 519.

<sup>144</sup> HUSZÁR (34. l.) 43.

<sup>145</sup> SAJÓ (6. l.) 42.

<sup>146</sup> Brian Z. TAMANAHA: *On the Rule of Law* (Cambridge: Cambridge University Press 2004) 34–38.

<sup>147</sup> TOCQUEVILLE (29. l.) 152.

<sup>148</sup> DEFLEM (48. l.) 199.

igy járt el az állam a múltban, így jár el a jelenben és így fog eljárni a jövőben is. Teljesen eldöntetlenül hagyva azt a szerfölött vitás kérdést, hogy a boldogság mibenléte és a feléje vezető eszközök meghatározhatók-e, a dolog természete szerint, egy kis kör által, a társadalom millióira nézve: a történelem és korunk minden tapasztalata a mellett szól, hogy az uralkodó társadalom részéről ilyen altruista törekvés sohasem létezett, legfeljebb a rá nézve legelőnyösebb kompromisszumot erőszakolta ki azon erőkkel szemben, melyekre működésében szüksége volt.”<sup>149</sup> Ezt a Graeber–Wengrow szerzőpáros szerint valóban alátámasztja a történelem. A kérdésre, hogy hogyan lehetséges, hogy társadalmak, amelyek kényszerítő hatalom nélküli vezetők alatt éltek, egyszer csak feladják a szabadságukat, az egyik lehetséges válasz, hogy ez a jótékonyssággal áll összefüggésben. Például az egyes társadalmakban az önmagukat ellátni képtelenekekről, a számkivetettekről a vezető gondoskodott. Ebből alakult ki egy olyan együttműködés, hogy a gondoskodásért cserébe a *pater familias*-szerű hatalommal rendelkező vezetőket védték, szolgálták a hatalmában lévők.<sup>150</sup> Foucault hasonló magyarázatát adja a szabadság elvesztésének, szerinte az állami hatalom az egyház pásztori hatalmának állam általi átvételével alakult ki, aki a rászorulókat gyámolításáért cserébe meghatározta, hogy mi számukra az üdvösség, az evilági boldogság. Ma már a hatalomviszonyok minden típusa (pl. pedagógiai, jogi, gazdasági, családi) az államra támaszkodik, nem azért, mintha belőle származnának, hanem mert „államosították”, intézményesítették őket.<sup>151</sup>

Az állam e népboldogító törekvésével szemben a különböző életmódok védelmének morális alapja Kis János szerint az, hogy az életformánk nem helyettesíthető olyan könnyen, mint valamilyen vagyontárgyunk. Az életstílusunk a személyiségünk elválaszthatatlan része, a kívánságainkat alakító értékpreferenciáink mi magunk vagyunk. A világnézetünk elkötelező ereje és igazságigénye emellett sokkal nagyobb, mint egy egyszerű véleményé, mintegy személyes felelősséget vállalunk érte.<sup>152</sup> Az ilyen, legmélyebb belső meggyőződésen alapuló véleménykülönbségeket Kis radikális nézetkülönbségeknek nevezi, melyeket az emel ki a többi véleményeltérés közül, hogy az egyik álláspont másik fél általi elfogadásának a feltétele nem egyszerűen az érvek meggyőző ereje, hanem át kell térni egy másik világnézetre is (azaz olyan bizonyítékok alapján igazolható csak a szembenálló vélemény, amelyek a másik számára hitének feladása, konverziója nélkül nem hozzáférhetők).<sup>153</sup> Éppen ezért az állam nem állíthat fel hierarchiát a különböző életmódok és meggyőzések között, mert egyrészt azzal magukat az embereket rangsorolná, másrészt a személyiségük legbelső magjával ellentétes tételek elfogadását kívánná tőlük azok igazságának megfelelő, mindenki számára hozzáférhető igazolása nélkül.<sup>154</sup> Bourdieu habituselmélete alátámasztja e morális igényt, hiszen a mélyen bevéssé vált diszpozíciók nem módosíthatók könnyen, és ha a megváltozott környezet az egyéntől valamely alapvető meggyőződésével ellentétes hozzáállást követel, akkor a habitus meghasadhat.<sup>155</sup> Mill az állami beavatkozás korlátozásának, az emberi képességek emancipálásának másféle igazolását is adja, szerinte a cselekvőképesség és az ítélőkészség fejlesztése érdekében akkor is kívánatos, hogy az emberek maguk intézzék a dolgaikat (pl.

---

<sup>149</sup> JÁSZI (6. lj.) 133–134.

<sup>150</sup> David GRAEBER – David WENGROW: *The Dawn of Everything* (London: Penguin 2022) 520–521.

<sup>151</sup> Michel FOUCAULT: „Miért tanulmányozzuk a hatalmat?” in Felkai Gábor – Némédi Dénes – Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. században II.* (Budapest: Új Mandátum 2000) 469–470., 477.

<sup>152</sup> KIS (98. lj.) 155., 157. „[A]z ilyen problémák természetében benne foglalják a kihívás az erkölcsi komolyságra. Logikájuk magában foglalja, hogy aki eleget tesz követelményeiknek, azt nagyon mélyen érinti a velük való birkózás.” (Uo. 164.)

<sup>153</sup> KIS (98. lj.) 160.

<sup>154</sup> KIS (98. lj.) 155., 158., 162. Kis hozzát teszi, hogy az erkölcsi, világnézeti felfogások iránti elköteleződés erőssége alapján sem tehet különbséget az állama polgárai között, mindenkivel úgy kell bánnia, mint aki számára az erkölcsi, vallási, világnézeti identitása rendkívül fontos lehet. (Uo. 164.)

<sup>155</sup> Pierre BOURDIEU: „Habitus” in Jean HILLIER – Emma ROOKSBY (szerk.): *Habitus: A Sense of Place* (New York: Routledge 2016) 44–47.; BOURDIEU (77. lj.) 127., 133–134.

esküdtisékek, szabad népképviselői intézmények, önkéntes társulások, egyesületek révén), ha ennek módját nem ismerik olyan jól, mint a köztisztviselők. Ez tudja ugyanis felkészíteni a szabad állampolgárokat a közösség érdekeinek figyelembevételére és a többi polgárral való együttműködésre. Mill az amerikaiak példáját hozza fel: „hagyjuk őket kormány nélkül, s az amerikaiak minden csoportja képes új kormányt rögtönözni, s a közügyet kellő intelligenciával, határozottsággal és rendben elintézi. Ezt kell minden szabad népnek tudnia.”<sup>156</sup> Nem kell mondanunk, Tocqueville ugyanezen tapasztalat alapján korábban ugyanezre a megállapításra jutott: az emberek közjó iránti érdeklődését szerinte sem az országos ügyekkel kell felkelteni, hanem azzal, hogy először saját kis ügyeik intézését bízzák rájuk, és rávezetik őket, hogy fontos az összefogásuk a közjó kialakítása érdekében.<sup>157</sup> Az önkormányzás szabadsága és képessége, valamint a „közös” és a „magán” elválasztásának problémája Barber erődemokrácia-felfogásában szorosán összekapcsolódik. Szerinte a politika ott kezdődik, ahol valamilyen döntésnek a közösségre ható következménye van, vagy ha a közösség együttesen cselekszik – de a közös és privát szféra illetően meghatározása is minden egyes esetben közösségi vita tárgya kell hogy legyen.<sup>158</sup>

Az eddigiekből körvonalazódó szabadságpárti álláspont szerint a kormányzásban a polgároknak osztozkodniuk kell a hatalommal, amelynek konkrét intézményi berendezkedésére azonban megint csak sokféle javaslat született. Abban a fenti gondolkodók egyetértenek, hogy csak alulról jövő kezdeményezésekből épülhet fel a szabad társadalom. Dahrendorf ezt azzal indokolja, hogy a szövetkezések az élet világához tartoznak, mivel ezek valóban léteznek, az állam és a politika nem annyira mérvadó. Ha a polgári társadalomnak nincs kialakult, aktív kapcsolatrendszere, akkor a demokrácia a levegőben lebeg, vagy pedig túl magas követelmények elé állítják, a polgárok mindent tőle várnak. Az államnak ezért csupán az a dolga, hogy megbízható kereteket nyújtson, egyébként pedig magára kell bíznia a polgári társadalmat.<sup>159</sup> Ebben a felfogásban az európai történelemnek az a régi és azóta is élő tapasztalata tükröződik, amelyet Szűcs Jenő Bibó nyomán a nyugati modell jellemzőjeként írt le: a demokratikus társadalomszerveződés, azaz a lentől felfelé létrejövő integráció, a szokásszerű, személyes, szerződészerűen biztosított kötelezettségek és jogok, „a szabadság kis köreinek” egymást egyensúlyban tartó szerkezete akadályozza meg a hatalomkoncentrációt.<sup>160</sup> Bibó szerint ezekben „a kis egységekben a kölcsönös, szabad, intenzív együttes ügyintézésben alakul ki az a szellem, amely előbb a kis egységeken belül, majd az után, amikor már ezekhez a kis jogokhoz hozzászokott a társadalom, általános emberi szabadságjoggá lesz. Ez több évszázad munkája.”<sup>161</sup> A modern pluralizmuselméletek hasonló elveken képzelik el a politikai folyamatokat, a társadalmi konszenzus ebben a felfogásban is a társadalom alulról jövő kezdeményezésének kollektív terméke. (Ezzel szemben az elitelméletek szerint a konszenzus valójában az elit terméke, de az elit úgy értelmezi, mintha a megegyezést a tömeg hozná létre.)<sup>162</sup>

Az elitpolitizálás kérdése, amely mindig is a képviselői demokráciák problémája volt, átvezet a demokrácia általánosabb kritikájához. Vitányi Iván szerint a plurális demokrácia a jelenben sokszor deficites: a politika képmutató és mellébeszél, a demokrácia pusztá homlokzattá és rítussá vált, a tényleges döntések a színpalak mögött születnek, nem

---

<sup>156</sup> MILL (58. l.) 187.

<sup>157</sup> TOCQUEVILLE (29. l.) 96.

<sup>158</sup> BARBER (12. l.) 123–124.

<sup>159</sup> DAHRENDORF (9. l.) 98.

<sup>160</sup> SZÜCS Jenő: „Vázlat Európa háromtörténelmi régiójáról” *Történelmi Szemle* 1981/3. 317.

<sup>161</sup> BIBÓ (73. l.) 437–438.

<sup>162</sup> HARDI (19. l.) 89. A politikai rendszer pluralista és elitista vonásait egy leírásban egyesítette az „intermedier pluralizmus” amerikai elmélete, amely szerint a képviselői demokrácia elitista uralmával is összefüggő apátiát a politikai szféra közbülső szintjén elhelyezkedő érdekcsoportok közbeiktatásával és aktivizálásával kell ellensúlyozni, ezek a csoportok így egymást és a kormányzatot is megfelelő nyomás alatt tudnák tartani. (Uo. 93.)

beszélhetünk tehát valódi participációról. „A korábbi századokhoz képest ezerszeres a demokrácia, de közben egyre átláthatatlanabbak az útvesztői.”<sup>163</sup> Sajó ezúttal nem túl nagylelkű a szabadságkereső polgárok motivációival szemben: „Sok igazság van abban, hogy az az ember, aki a saját maga által elfogadott törvény szerint él, szabadon él, de a demokráciák valóságában, jó esetben (vagyis a manipulációt és torzító jogkorlátozásokat leszámítva) is csak arról beszélhetünk, hogy az emberek olyan törvények uralma alatt élnek, amelyek meghozatalában *lehetőségük* volt *közvetve* részt venni. Ez a lehetőség persze legitimáló erejű: segít a magát szabadnak látó embernek, hogy megszabaduljon a kognitív disszonanciától, mely a törvények és hatóságok önkényének alávetettsége és a szabadságtudat közti kialakul.”<sup>164</sup> Tocqueville a maga korában szintén érzekelte a képviselőlet problémáját, éppen ezért a jövőre nézve egy kiterjedt demokratikus intézményekkel bíró társadalmat képzelt el, amelyben a törvényeket mindenki a saját alkotásának tekintheti.<sup>165</sup> Többek között a lakosság kompetencia- és érdeklődéshiányával magyarázza a kelet-közép-európai demokráciák válságát, illetve a magyarországi autoriter fordulatot Scheiring Gábor is, bár a magyarázóelvek közül nem ezt tekinti a legfontosabbnak. Mindazonáltal a magyarországi elitek és a lakosság politikai attitűdje, amely nem érti és nem szereti a liberális demokráciát, illetve nem szokott hozzá, hogy maga döntsön saját életéről, szerinte is releváns magyarázat a folyamatban.<sup>166</sup> A mozgósító politikai ideológiák kifulladására azonban nem pusztán globális vagy történelmi meghatározottságok eredménye, hanem a kulturális hegemoniaküzdelemnek az a klasszikus esete, amikor „egy liberális és egy nacionalista ideológiájú, kétosztatú elit saját pozícióinak fenntartására olyan narratívákat terjeszt el politikailag biztosított erőforrásokból, amelyekkel képes egy formálisan versengő demokráciát két használhatatlan paradigma egymásra utalt ellentétpárjává süllyeszteni”.<sup>167</sup> Péter László a XIX. századi történelmi tapasztalatok alapján szintén az elit felelősségére hívja fel a figyelmet: „A »történelem« spontán, lassú munkája azonban nem elegendő. Paradox módon a civil társadalom viszonyainak, azaz *jogéletének* a megteremtése nem képzelhető el tudatos politikai cselekvés nélkül. És sok példa található arra Európában és másutt, hogy kedvező feltételek mellett egy rendszer a nyugat-európai típusú civil társadalom kereteit viszonylag rövid idő alatt megteremti.” Azonban már ebben az 1989-ben írt tanulmányában is figyelmeztetett arra, hogy „ha a tudatosan és sokszor türelmetlenül és versengve utánzó társadalom nem képes az utánzóit, ezért idealizált – és csak részben megértett – életviszonyokat egy emberöltő alatt elővarázsolni, a sikerélmény hiánya gyakran frusztrációt,

---

<sup>163</sup> VITÁNYI Iván: *Új társadalom – új szemlélet* (Budapest: Napvilág 2007) 11.

<sup>164</sup> SAJÓ (16. l.) 437.

<sup>165</sup> TOCQUEVILLE (29. l.) 39.

<sup>166</sup> A demokratikus viszály magyarázatai négy nagy csoportba sorolhatók Scheiring szerint: a politikai elitek normaszegése (populista, normaszegő politikusok, polarizált elitcsoportok, illiberális ideológiák térnyerése, a történelmi örökségek továbbélése stb.), az állampolgári kultúra antiliberális öröksége (a régióbeli jobbagyumentális és nacionalizmus meghatározó szerepe, kádári nosztalgia stb.), a liberális modernizáció kifulladására (a rendszerváltás utáni technokrata alkotmányosság átélhetőségének hiánya, a liberális demokrácia gazdasági teljesítményhiánya, az erős középosztály hiánya stb.), világszerte elterjedt magyarázat (a globális gazdasági folyamatok által a poszt-szocialista országokra erőltetett neoliberális, a demokrácia párhuzamos kiépítésének nehézsége). Scheiring mindezek mellett legfontosabb okként a felhalmozó állam gazdaságstratégiája által okozott társadalmi dezintegrációt nevesíti. SCHEIRING Gábor: *Egy demokrácia halála* (Budapest: Napvilág 2019) 23–33. A politikaelméleti-intézményi magyarázatok mellett az empirikus vizsgálatok is alátámasztották a fenti okokat. Ezek első hulláma volt a politikai modernizációelmélet paradigmáján alapuló kutatások sora, ez egészítették ki a demokráciakutatások konfliktuselméleti iskolái, amelyek az értékek és érdekek folyamatos ütközése miatti osztálytörések szerepét hangsúlyozták. SCHEIRING Gábor: „A demokrácia mint osztálykompromisszum” in BÍRÓ-NAGY, ÉBER et al: *Kádártól Orbánig Orbánig* (Budapest: Noran Libro 2021) 142–143.

<sup>167</sup> Sz. n.: „Sebők Miklós: Paradigmák fogságában: Elitek és ideológiák a magyar pénzügyi kapitalizmusban” in BÍRÓ-NAGY, ÉBER et al: *Kádártól Orbánig* (Budapest: Noran Libro 2021) 101.

ez pedig az ideáltól való radikális elfordulást eredményezi”.<sup>168</sup> Ezt a csalódottságot és a társadalmi szolidaritás hiányát detektálta aztán Éber Márk Áron, aki szerint az autoriter rendszer létrejöttének döntő oka az volt, hogy „a névlegesen baloldali pártok egy fiktív középosztály felé politizáltak”, miközben cserbenhagyták a természetes szövetségeseiket jelentő tömeges alsó réteget.<sup>169</sup> A kulturalista magyarázatok közgazdasági nézőpontú bírálatát adja Pogátsa Zoltán is, aki szerint az „el nem múltó feudalizmus” toposza, a társadalmi bizalomhiány és az államfüggőség elítélése figyelmen kívül hagyja ezen jelenségek objektív gazdasági alapját: hogy a társadalom alsó rétege helyesen ítéli meg az igazságtalanságot, valóban segítségre szorul, valóban nem tud önerőből kikerülni a nyomasztó nélkülözésből. „Ami tehát másnak az esélyteremtő jóléti állam, az [a kutatók számára] a közismerten negatív konnotációjú etatizmus. [...] A kelet-európaiak többsége valóban piacgazdaságot és kiterjedt jóléti hálót akart. Azaz nem többet és nem kevesebbet, mint ami a nyugat-európaiaknak megvolt.”<sup>170</sup> Scheiring megoldási javaslata minderre kettős: a gazdasági nacionalizmus káros hatásait ellensúlyozni kell a helyi gazdasági szereplők globális versenyképességének fejlesztésével, másrészt a humán erőforrásba és annak szociális, egészségügyi, oktatási ellátásaiba való befektetéssel, valamint inkluzív városok építésével csökkenteni kell a gazdasági egyenlőtlenségeket és a társadalmi polarizációt. Ehhez keretül a Peter Evans nevéhez köthető demokratikus képességfejlesztő állam koncepciója szolgálhat.<sup>171</sup> Bourdieu szerint a játékhoz jól alkalmazkodott ágenseket a játék annál erősebben a hatalmában tartja, minél inkább képesek annak irányítására.<sup>172</sup> Mindezek szem előtt tartásával a kompetencia, a befolyásolóképeség érzete és az így elérhető sikerélmény a politikai bevonódás kulcstényezőjének tűnik.

A korábban említett szerzők egy része szerint a demokráciának a globális válsága is nyilvánvaló, nemzeti keretek között már nem tud megfelelően működni.<sup>173</sup> Barber szerint a liberális demokrácia válsága legpontosabban úgy fejezhető ki, hogy a világ „kormányozhatatlanná” vált, nincs olyan vezető, párt vagy alkotmányos rendszer, amely meg tudna birkózni a nagyméretű ipari társadalmak rengeteg problémájával. A kormányozhatatlanságból fakad a politikától való általános elidegenedés, a politikusokkal szembeni bizalmatlanság, a választási részvétel visszaesése, a közös ügyek iránti apátia. A liberalizmus ezért rosszul szolgálja a demokráciát. A liberális demokrácia arra való kísérlet volt, hogy a tiszta demokráciát adaptálják egy nagyméretű nemzetállam kormányzásának realitásaihoz, egy kontinensnyi méretű, milliányi polgárral rendelkező országban ugyanis nem volt elvárható, hogy mindenki mindig minden közös ügyben részt vegyen. A képviseleti demokrácia bevezetése hatékony kormányzást tett lehetővé az elszámoltathatóság feláldozása nélkül, de ezzel lényegesen csökkentette a részvételt és a polgáriasságot.<sup>174</sup>

<sup>168</sup> PÉTER László: „Volt-e magyar társadalom a XIX. században? A jogrend és a civil társadalom képződése” in *Az Elbától keletre* (Budapest: Osiris 1998) 178.

<sup>169</sup> Sz. n.: „Éber Márk Áron: A csepp – a félperifériás magyar társadalom osztályszerkezete” in BÍRÓ-NAGY, ÉBER et al: *Kádártól Orbánig* (Budapest: Noran Libro 2021) 112.

<sup>170</sup> POGÁTSA (78. lj.) 232–237. A jóléti szolgáltatások és esélyteremtés legmarkánsabb hazai kritikáját Sajó András adta, aki szerint az autonómia épp azáltal vesz el, hogy nem maguk az emberek teremtik meg az autonómiájuk feltételeit. SAJÓ (4. lj.) 126. o. 44. lj.

<sup>171</sup> SCHEIRING (166. lj.) 164–165. Lakner szerint a politikai aktivitás (a választásokon, illetve civil szervezetekben való részvétel) Magyarországon kimutathatóan valóban az alsó társadalmi rétegben a leggyengébb, az ő véleményük így jóval kisebb súllyal jelenik meg a politikai döntésekben. LAKNER (63. lj.) 70–71.

<sup>172</sup> Pierre BOURDIEU: „Lehetséges-e érdekmentes cselekvés?” in *A gyakorlati észjárás* (Budapest: Napvilág 2002) 131. A befolyásolóképeség érzetének fontosságát hangsúlyozta Csányi is a városi demokrácia megújításáról szóló javaslatában: „A közös szociális konstrukciók része az, ha a lakosság egésze vagy érdekelt része személyesen dönthet egy-egy városfejlesztési vagy rendészeti kérdésben [...], de csak akkor, ha a megfelelő szervezés révén a lakosokban tudatosul, hogy valóban a szavazataik döntenek el egy-egy kérdést.” CSÁNYI (3. lj.) 210.

<sup>173</sup> KEANE (76. lj.) 209–210.

<sup>174</sup> BARBER (12. lj.) xxxii–xxxiv.

„Megzaboláznai a demokráciát, új étellel megtölteni – már ha egyáltalán lehetséges ez – a hiedelmeit, megszelídíteni a szokásait, szabályozni a mozgását, lassanként a politika tudományával cserélni fel tapasztalatlanságát, és felismert valóságos érdekeivel vak ösztöneit; hozzáigazítani kormányzását a helyhez és a korhoz, a körülményekhez és az emberi adottságokhoz: ma ez a legfontosabb feladata mindazoknak, akik a társadalom élén állnak” – írta annak idején Tocqueville.<sup>175</sup> De mi lehet ennek az „új életnek” a kerete, és melyek azok az emberi adottságok, amelyekhez a demokráciát hozzá kellene igazítani? A modern válaszok a javasolt politikai rendszer különféle variációi ellenére a szerveződés alapelvét illetően egy irányba mutatnak: a legújabbkori kihívások megoldásában többször is akadálynak bizonyult nemzetállami kereteken túllépve az állami szintű politikai alapegységeket egyfajta „városi demokráciaként” újraértelmezett közösségekkel érdemes felváltani. Ez a formáció nem új, és eredetileg egy politikai filozófiai hagyományt is jelentett, amely Firenzéhez és Petrarca nevéhez köthető. A városállami hagyomány lényegi elemei, hogy az ember társadalmi lény, ezért szükségszerű a városállam ügyeiben való részvétele; az egyes emberek az állampolgári erényeik, a közjóért kifejtett tevékenységük révén nyernek elismerést; a politikai közösség értékközösség, amely szabad, vezetése igazságos és demokratikus; az állampolgároknak a tökéletességre kell törekedniük, különben a városállam lehanyaglik.<sup>176</sup> Péter László szerint a civil társadalom fogalmi elemei is a klasszikus köztársaság reneszánsz eszményére, a *civilis societas*ra vezethetők vissza. „A latin *civilisare*, a francia *civiliser* és az angol *civilize* szó jelentésében társítja a biztonságos és rendezett viszonyokat, a kiművelt egyének életkörülményeit, a városokat, az udvarias, előzékeny modort, a racionális szakszerűséget, valamint számtalan olyan tevékenységnek a *ius civile* alá való rendelését, ami korábban tiltott volt. Az angol *civility* [...] ellentéte a városi életet és a szilárd jogrendet nélkülöző *barbarity*.”<sup>177</sup>

A városállam koncepciója azonban a demokrácia megújításában gondolkodók szerint elsősorban nem az eszmei hagyománya, hanem a mérete miatt ideális választás, erre a fontos tényezőre már a múlt századok reformerei is felhívták a figyelmet. Ferguson például úgy vélte, hogy a demokrácia amerikai megszervezéséhez a kisebb városállami méret a megfelelő, mert a nagy kereskedőállam és az általa igényelt társadalmi munkamegosztás magányossá tesz, a köz ügyei iránti közömbösség és az eredetiség elhalványulása irányába hat, továbbá „az adminisztráció helyszínétől való távolság, s a kegyeikért küzdők személye iránti közömbösség arra tanítja a többséget, hogy egy uralom alattvalóinak tekintsék magukat, s ne egy politikai test tagjának”.<sup>178</sup> Csányi antropológiai alapon nyúlt a kérdéshez: „Minél optimálisabb egy közösség létszáma (vagyis ha közel van a 100–120 fő alatti értékhez), annál nyilvánvalóbb, hogy minden tag részt kíván venni a közösség rendjének, működési feltételeinek, céljainak, hiedelmeinek kialakításában.” Ezért szerinte is a városi méretű megoldások az ideálisak, ezek adnak lehetőséget a közösségek tudatos szervezésére, a közös akciók, közös hiedelmek, közös szociális konstrukciók újbóli megjelenésére.<sup>179</sup> Hume a kollektív erőfeszítések alóli kibújás szembetűnőbb volta miatt tartja előnyösebbnek a kisebb közösségeket: „Ahogy a társadalom egyre sokasodik, [...] nem olyan könnyű észrevenni, mint egy szűkebb és zártabb társadalomban, hogy e szabályok megsértését minden esetben a rend és a megbomlása és zűrzavar követi.”<sup>180</sup> Rousseau szerint a politikai akarat közössége addig terjed, amíg az érzékelés közössége (amíg egymás szemébe tudunk nézni).<sup>181</sup> Barber elképzelése a hatékony méretről differenciáltabb, szerinte valójában nem a közösség mérete, hanem a problémájának

<sup>175</sup> TOCQUEVILLE (29. l.) 35.

<sup>176</sup> HORKAY (5. l.) 41.

<sup>177</sup> PÉTER (168. l.) 179–180.

<sup>178</sup> HORKAY (5. l.) 69., 71–72.

<sup>179</sup> CSÁNYI (3. l.) 202., 210.

<sup>180</sup> KIS János: „Egy neoklasszikus elmélet körvonalai” in *A politika mint erkölcsi probléma* (Budapest: Kalligram 2017) 155.

<sup>181</sup> BARBER (12. l.) 235.

nagysága számít: az erős demokráciához ideális közösségnagyság nem a mérettel határozható meg önmagában, sokkal inkább a kommunikáció és az együttselekvés lehetőségében. Bár látszatra a globális kormányzat tűnik a legkevésbé megfelelőnek az erős demokrácia intézményei számára,<sup>182</sup> a demokratikus kormányzás fejlődésének mégis a globális polgárság felé kell haladnia.<sup>183</sup> Globálisan ma is az informális, civil kezdeményezések az igazán hatékonyak, nem a fentről lefelé működő politikai intézmények. Emellett a valódi részvétel szerinte is a kis helyi közösségekben tud megvalósulni a leginkább, a lokális feladatokat megoldó civilek nem is tudják, hogy a folyamatos és zajos aktivitásukkal tulajdonképpen ők is politikát csinálnak.<sup>184</sup> Tocqueville is látta és korát megelőzve ábrázolta a világpolgárság tendenciáját a jövő társadalmáról adott leírásában: „A fajhoz, a társadalmi osztályhoz, a hazához fűződő kötelékek lazábbak, az emberiség viszont majdhogynem egyetlen nagycsaládként tekint önmagára.”<sup>185</sup> Dahrendorf hasonlóképpen látja, a „glokalizáció”, azaz a döntések nemzetfelettivé válása, egyúttal a nemzetállamnál kisebb, koherensebb politikai közösségek előtérbe kerülése lesz egyre jellemzőbb. És bár a „demokrácia hazája a lakóközösség, a város”, egyre erősödik a regionalizmus is. A regionalizmus azonban szerinte demokráciaellenes, a régiók többnyire nem a demokratikus működés érdekében jönnek létre, hanem az etnikai homogenitás kívánságának jegyében, így elsődleges elvük a kirekesztés. Éppen a heterogenitás teszi nemzetállam létére a demokrácia otthonává az USA-t és Indiát, ahol nagyon sokféle etnikum él együtt.<sup>186</sup> Dahrendorf rámutat, hogy ennek a globális-lokális polgárságnak a kantai világpolgár eszménye felel meg. Kant szerint ugyanis a természet legfőbb célját egy általános világpolgári állapot teljesíti majd be, amelyben az emberiség minden eredeti képessége kifejlődhet.<sup>187</sup>

A közösségméret problémájához kapcsolódtak a szentimentalizmus egyes meglátásai is, melyek szerint a legerősebb érzelmek a családi érzések, ezért a szeretet szálai koncentrikus körökön keresztül, a legkisebb társadalmi egységtől távolodva egyre inkább gyengülnek.<sup>188</sup> Ez a gondolat már Hume-nál is fellelhető, aki a társadalmi együttműködés problémájának megoldását éppen azért látta az egyéni önérdeknek a közösség érdeke felé való térítésében, mert előfeltevése szerint minél távolabb áll tőlünk a másik, annál valószínűbben kerekedik az önszeretet a jóindulat fölé.<sup>189</sup> Adam Smith a közösségméret kérdését „az emberi kapcsolatok gravitációs modelljében” fejtette ki, amely a térbeli távolságot megjelenítő fizikai, az érzelmi kötődésen alapuló affektív, illetve a kulturális „ismerősséget” kifejező történelmi-kulturális szimpátiával számol. A közelség (proximitás) háromdimenziós modelljének alapelve az volt, hogy a kisebb távolságot jelentő kapcsolatok erősítik a szimpátiát, az első két dimenzióban lévő távolság ugyanakkor felülírható egy másik térben létrejövő közelség által. A történelmi-kulturális távolság Smith szerint nem küzdhető le a kultúrák közötti morális különbségek miatt.

---

<sup>182</sup> BARBER (12. l.) 247. „Hatmilliárdos polisz? Eltérő vallású, etnikumú, kultúrájú népek közössége, akik épp a civilizációk valódi összecsapása felé haladnak? Közös világ, amikor az európai közös piacnak is hat évtizedébe telt, hogy közös pénzt hozzon létre?” (Uo. xvii.)

<sup>183</sup> BARBER (12. l.) xvii. Chronowski Nóra szerint ezzel szemben a „világállamra» irányuló vízió már rég feloldódott a strukturálisan egyszerűbb következménynek számító globalizáció jelenségében, ami egyrészt azzal magyarázható, hogy a második világháború után a nemzetközi jogrendben a háború teljes elutasításával az államok erőszakos összeolvasztása nem elfogadható opció, másrészt azzal, hogy a népszuverenitás elve alapján nem várható el az alkotmányjogilag konstituált népként identikus alanyok, a politikai közösségek tagjai, vagyis az egyének önfeladása.” CHRONOWSKI Nóra: Az alkotmányosság nyomában (MTA doktori értekezés, kézirat 2021) 184.

<sup>184</sup> BARBER (12. l.) xvii–xviii., xxiv–xxv.

<sup>185</sup> TOCQUEVILLE (29. l.) 195.

<sup>186</sup> DAHRENDORF (9. l.) 102–105.

<sup>187</sup> DAHRENDORF (9. l.) 118.

<sup>188</sup> VAJDA (5. l.) 26–27. A kor politikai igényeinek megfelelően sajátos módon még a területi terjeszkedést és a domináns fehér többség más rasszok feletti uralmát is ezzel magyarázták: „ezek valójában a szentimentális köztársaság határainak kiterjesztését és így végső soron az oda bekerülők javát is szolgálják”. (Uo. 27.)

<sup>189</sup> KIS (6. l.) 122.

Smith modellje azért is érdekes, mert az egyes kapcsolattípusok hatását szociálpszichológia i tényezőkre vezette vissza: a fizikai közelség teremti meg a másik ember helyzetének látáson keresztüli érzékelhetőségét és elképzelhetőségét, és így az együttérzés lehetőségét, az affektív kapcsolat pedig a fizikai közelség és a közös élmények hatására, hosszabb idő elteltével alakul ki. A történelmi-kulturális távolság leküzdését viszont a kulturálisan meghatározott morális alapállásból fakadó korlátozott képzelőerő meghiúsítja.<sup>190</sup> De az amerikai nemzetépítés korában alapvető igény volt, hogy meghaladják a fizikai lokalitáson alapuló korlátozott szimpátia határait, a kulturálisan távoli közösségek tagjai felé forduló „kozmetopolita szeretetet” pedig kulturális támogatással, a műveltség erősítésével javasolták megteremteni.<sup>191</sup> Az amerikai alkotmányozási vitában a politikai közösség ideális méretét illető álláspontjukat mind a föderalisták, mind az antiföderalisták a szentimentalizmus és a szimpátia fenti elveivel igyekeztek megtámogatni.<sup>192</sup> Így például a New York-i antiföderalisták a képviselők közvetlen választása, a teljes népességet leképező nagyobb törvényhozási létszám és legfőképpen az állami szinten maradó politikai szuverenitás legitimáló eszméjeként a képviselők és a választók közötti „láthatatlan közös vonásra”, illetve az érdek- és szeretetközösség megteremthetőségét biztosító ideális köztársasági mérethez hivatkoztak.<sup>193</sup> Ezzel szemben a föderalisták a kulturális-történelmi szimpátiát a teljes föderációra vonatkoztatták, az Uniót tekintették a szeretetközösség alapjának, így az – elgondolásuk szerint kisebb létszámú – szövetségi törvényhozás képviselőit is olyan emberek közül javasolták kiválasztani, akik a műveltségükön alapuló szimpátiájuk révén képesek felülemelkedni a partikuláris hasonlósági elveken.<sup>194</sup> Emellett az affektív szimpátia kialakulásának lehetőségét a vérségi kötelékekre és a szövetségi kormányzatnak a nép érdekében végzett munkájára hivatkozva igyekeztek alátámasztani.<sup>195</sup> Coleman gazdasági szempontból is fontosnak tartja a társadalmi bizalom kialakulásának lehetőségét: „Nemcsak a tárgyi és az emberi tőke segíti a termelő tevékenységet, hanem a társadalmi tőke is. Az olyan csoport például, amelynek a tagjai megbízhatónak mutatkoznak, és nagymértékben megbíznak egymásban, sokkal többre képes, mint egy hasonló, de a megbízhatóságnak és a bizalomnak híján lévő csoport.”<sup>196</sup>

A kisebb politikai közösségek, ezen belül a városállami önkormányzat gondolata nem áll távol a hazai hagyományoktól, a magyar történelemben megvannak az előzményei: a XIII–XIV. században indult meg a paraszti mobilitást, szokásjogokat elismerő mezővárosok, a teljes

---

<sup>190</sup> VAJDA (5. lj.) 32–34. Hasonló közösségképző hatásokat azonosít Popper a zárt társadalmakban: az ilyen közösség tagjait nem elvont kapcsolatok fűzik össze (munkamegosztás, árucseré), hanem konkrét fizikai kapcsolatok (tapintás, szaglás, látás), illetve az ebből levezethető szemi-biológiai kötelékek (rokonság, együttlét, közös erőfeszítések, közös veszélyek és örömeik), ld. POPPER (33. lj.) 171. o.

<sup>191</sup> VAJDA (5. lj.) 26–27. Popper hasonló jellegzetességeket írt le, amikor a valódi emberi csoportosulások jelentőségét csökkentő, „absztrakt társadalomként” jellemezte a nyitott társadalmat, amelyben sokkal kevésbé van szükség az emberek találkozására, a csoportképző tulajdonságok és a fizikai közelség integráló szerepét szellemi kötelékek veszik át. POPPER (33. lj.) 172–173.

<sup>192</sup> VAJDA (5. lj.) 38–39.

<sup>193</sup> VAJDA (5. lj.) 49–50., 54., 64. A „Brutus” álnévű antiföderalista szerző további érveként hivatkozott Montesquieu azon meglátására, amely szerint „a köztársaság természetéhez tartozik, hogy kicsiny legyen, enélkül aligha tud tartósan fennmaradni. Nagy köztársaságokban nagy vagyonok vannak, és következésképpen kevés a mérséklet a lelkekben.” TÓTH (15. lj.) 64.

<sup>194</sup> Ez a szempont mind a mai napig fontos a politikában, éppen e felülemelkedés képtelensége miatt kezdeményezték egyes EP-képviselők a magyar bővítési biztos leváltását (<https://telex.hu/kulfold/2023/02/20/varhelyi-europai-parlament-serbia-bosznia-hercegovina>), illetve az orosz (és saját) érdekek képviselője miatt szavazta meg az EP, hogy Magyarország nem képes ellátni az EU soron következő elnökségét (<https://www.napi.hu/kulfold/europai-parlament-magyarorszag-soros-elnokseg.772050.html>). Ez a két példa is szemléletesen mutatja, hogy az EU mennyire nem partikuláris hasonlóságokon alapuló értékközösség.

<sup>195</sup> VAJDA (5. lj.) 71–72.

<sup>196</sup> FLECK (7. lj.) 245.



autonómiával bíró bányavárosok és a szabad királyi városok fejlődése.<sup>197</sup> Bibó részben ezekre a kis közösségekre alapozva kívánta megújítani a közigazgatást, mivel a vármegye nagysága miatt „[a] vármegye egész lakossága között nincs meg az az eleven érdekközösség, amely minden önkormányzati élet alapvető feltétele, és amely megvan a községben, megvan a városban és valamikor régen megvolt a nemesi vármegyékben is.”<sup>198</sup> Bibó elképzelése ezért egy olyan „város-járás” volt, amely minden várost és vidékét szervezetileg és közéletileg egy „polisszá” egyesít, egységes szervezettel, közteherviseléssel és közélettel, mint amilyen az ókori görög városokban volt. A megye ebben a formációban a város-járások „federációjaként” működne, és a város-járások erejét meghaladó feladatokat látná el. E szövetségeken felül pedig azokat keresztező további alkalmi vagy állandó szövetségek is létrejöhetnének.<sup>199</sup> Bibó szerint „[a] modern államfejlődés belső szükségletei tehát nem a hatalomkoncentráció felé, hanem a hatalom szolgáltatászerűsége, racionalizálása felé s ennek érdekében az államhatalmak megosztásának új formái felé mutatnak.” Ennek keretében a közvélemény hatékony ellenőrzési funkciójának feltételeit is szükségesnek tartotta megteremteni. „...ez a tendencia egyik megnyilvánulási formája annak az ősi politikai-erkölcsi követelménynek is, mely a merő hatalomkoncentrációval szemben mindenkor a hatalomgyakorlás igazságos, emberséges és ésszerű közösségi célját állítja szembe”<sup>200</sup>, a társadalom ugyanis „akkor telik el szabadsággal, ha a kis egységekben kiépül a valóságos önkormányzat kultúrája.”<sup>201</sup>

Bibó, ahogy láttuk, a kis egységekben megalapozuló önkormányzás megalapozásaként szintén az érzelmi-ismeretségi érvhez folyamodott, amelyet másutt így részletezett: „Egy igazgatás jósága mindenekelőtt azon múlik, hogy az igazgatásban résztvevő személyek és az igazgatás által érintett lakosság közigazgatási szempontból azonos nyelven beszélnek-e, vagyis: ugyanazt értik-e a különféle kifejezéseken, mint a másik, s tisztán és világosan bele tudják-e élni magukat a másik helyzetébe.”<sup>202</sup> Emellett Mannheim gondolatait is egyetértve idézi arról, hogy a modern ipari társadalom rohamos növekedése „lehetetlenné teszi, hogy a szeretetnek, kölcsönös segítségnek és testvériségnek kis közösségekre méretezett erkölcsi elvei az összefüggő és komplex tömegettársadalmakban rendező szerepüket régi formájukban be tudják tölteni.”<sup>203</sup> A közösség és az azt igazgatók közötti eleven kapcsolat azonban nem öncélú, az a tisztviselők magányos ötletelése ellen nyújt biztosítékot, amely e kapcsolat nélkül könnyen elszakad a közösség valós szükségleteitől és értékeitől: „Súlyos tévedés, ha a közigazgatás modern eredményességét a személyes vállalkozás, a szabályokhoz nem kötött lendület és az ötlet jegyében értelmezzük, mintha minden egyes közigazgatási feladat egy-egy huszárosan megoldandó járőr-feladat volna”, az ötletességnek csak nagyon határozott közösségi közreműködés mellett van haszna.<sup>204</sup> A közigazgatás esetében nemcsak az uralmi tendencia, hanem „a társadalmat akarata ellenére boldogító erőszak” is veszedelmes, amely a technológia lehetőségeivel az eredményességet absztrakt bálvánnyá teheti, elszakítva a társadalom tényleges szükségleteitől. Ezért elengedhetetlen, hogy a közigazgatási apparátus mellett „létezzék egy célkitűző, irányelvmegszabó, értékszabályozó apparátus is, mely eleven kapcsolatban van a közösség szükségleteivel, érvényesen meg tudja állapítani a

---

<sup>197</sup> SZÜCS (160. l.) 334., 354–355. BIBÓ István: „A magyar társadalomfejlődés és az 1945. évi változás értelme” in DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai 2.* (Budapest: Kalligram 2018.) 271–272.

<sup>198</sup> BIBÓ István: „A magyar önkormányzati élet újjáalakítása” in DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai 3.* (Budapest: Kalligram 2020) 882.

<sup>199</sup> BIBÓ István: „Közigazgatási területrendezés és az 1971. évi településhálózat-fejlesztési koncepció” in DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai 3.* (Budapest: Kalligram 2020) 1068–1069.

<sup>200</sup> BIBÓ István: „Jogszerű közigazgatás, eredményes közigazgatás, erős végrehajtó hatalom” in DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai 1.* (Budapest: Kalligram 2016) 128.

<sup>201</sup> BIBÓ (73. l.) 436.

<sup>202</sup> BIBÓ István: „A magyar közigazgatás örökletes betegségeiről” in DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai 3.* (Budapest: Kalligram 2020) 888.

<sup>203</sup> BIBÓ (60. l.) 326.

<sup>204</sup> BIBÓ (200. l.) 121–122.

célmegvalósulás irányelveit, és érvényesen képes tisztázni a társadalmat irányító végső értékeket is.”<sup>205</sup>

A föderációs elképzelés Jászinak is kedves volt, a Monarchia válságának lehetséges megoldásaként gondolt rá, mindazonáltal érzekelte a megvalósítás akadályait. „De egy őszinte és komoly federációnak nemcsak politikai és gazdasági előfeltételei vannak, hanem lelki és szellemi természetűek is. Csak olyan emberek federálhatnak, akik már át vannak hatva a demokratikus egyenlőség gondolatától, akik az államot nem öncélnak, hanem szabad emberek eszközének tekintik magasabb erkölcsi és kulturális céljaik megvalósítására.”<sup>206</sup> Az emberi természet szerinte se nem jó, se nem rossz, egyszerűen boldogságra törekszik, és csak a körülményei készítetik békés kooperációra vagy véres küzdelemre. Ezért a társadalomban élő ember „azon arányban lesz jó vagy rossz, amely arányban olyan intézményeket hoznak létre, melyek mellett a testvéries összeműködés vagy a rablás útján biztosíthatja jobban élete boldogságát.”<sup>207</sup> Jászi nem veti el teljesen az állam szerepét, mivel szükség van a tervszerű, kikényszeríthető kooperációra<sup>208</sup>, de az állam ellenőrző, végrehajtó funkcióját önkormányzati formában is megvalósíthatónak tartja.<sup>209</sup>

Ez a társadalomszervezési elképzelés korokon átívelően foglalkoztatta a politika i vezetőket, többek között az európai közösség jövőjével kapcsolatban is született hasonló vízió. A „száz virág” elnevezésű forгатókönyv a globalizációellenesség, a helyi és regionális közösségek erősödése, a nemzetállam jelentőségének csökkenése, fogyasztói társadalom helyett a közösségi élet, a közösség és a boldogság mint érték elemeiből épült fel.<sup>210</sup> Ahogy láttuk, a plurális társadalomhoz illeszkedő új demokráciáról szőtt elképzelések hasonló alapelveken nyugodtak: önkéntes együttműködés, állami szintet negligáló kisközösségek hálózata, közvetlen demokrácia, posztmateriális értékek. Ezek pedig egy ismert eszmerendszer alapértékei: az anarchizmusé. Ahhoz, hogy megértsük, hogyan egyeztethetők össze ezek az anarchisztikus attitűdök a – közvetlen, képvisleti vagy ellenőrző – demokrácia politikai keretével, a következőkben áttekintjük az anarchizmus lényegi ismérveit és alapelveit.

Az anarchizmus eszméjét Bozóki András és Sükösd Miklós így foglalja össze: „... az anarchizmus: lehetőség. Út a gazdagabb, érdekesebb és szabadabb jövőbe, lehetőség a szellemi és politikai kibontakozásra: lezáratlan ideál, nyitott választás, kipróbálatlan, vonzó eshetőség.”<sup>211</sup> A szerzők az anarchista berendezkedés legfontosabb jegyeit a hatalomnélküliségben, az egyéni felelősség és társas szolidaritás vezérlő elvében azonosítják. Az anarchizmus alapállása szerint a politikai hatalom legalizálja az erőszakot, így sérti az egyén morális autonómiáját és szabadságát. Az anarchizmus alapértékei ezzel szemben a humanizmus, a tekintélyellenesség, a pluralizmus, a változtathatóság, a morális és társadalmi felszabadulás. Az anarchizmus a spontaneitást egyfajta funkciónak is tekinti: ez hozza létre a rendet, az anarchia harmóniáját. Társadalomképe az egyenlőségen alapuló, önszabályozó és kooperáló közösség, amely decentralizált intézmények és önkéntes társulások révén szervezi életét. Az autonóm közösségek horizontális szövetségekbe, föderációkba szerveződnek, elutasítva az államkereteket. A közösség működése az anarchizmus felfogása szerint azon alapul, hogy ha az emberek külső kényszerek nélkül élnek, akkor a közösség és az egyén érdeke nem kerül összeütközésbe. A harmonikus társadalom alapja az emberi méltóság abszolútuma, a minden uralomtól való függetlenség, a saját személyiséget kifejező cselekvés és az önmagunkért vállalt felelősség. A közvetlen demokrácia képes az egyént a maga teljes személyiségében reprezentálni, így a döntésekben valóban mindenki részt vesz. Az anarchikus

---

<sup>205</sup> BIBÓ (200. l.) 127.

<sup>206</sup> JÁSZI (38. l.) 14.

<sup>207</sup> JÁSZI (6. l.) 94–95.

<sup>208</sup> JÁSZI (6. l.) 115.

<sup>209</sup> JÁSZI (6. l.) 124–125.

<sup>210</sup> HANKISS (53. l.) 321–322.

<sup>211</sup> BOZÓKI–SÜKÖSD (99. l.) 7.

társadalom működése a kölcsönösség elvén alapul, az egyén a természetes szolidaritása által vezérelve járul hozzá a közös termeléshez (kollektivista irányzatok), vagy cserehajlamánál fogva, önérdékből működik együtt (individualista irányzatok).<sup>212</sup>

Barber szerint a liberális demokráciának is van egy anarchista diszpozíciója: az az alapeszméje, hogy az autonóm emberek a szükségleteiket a kényszert jelentő polgári közösségeken kívül is képesek kielégíteni. Ezért a liberalizmus politikai célja mindig az egyéni autonómia védelme, a liberális demokraták rendíthetetlenül bizalmatlanok a hatalommal szemben. Ennek szellemében tartott John Stuart Mill is gonosznak minden állami korlátozást. Az ebből kinövő politikai filozófiát Barber leírása szerint átítatta az a szemlélet, hogy a politika kevésbé a hatalom használatának művészete, mint inkább a hatalom ellenőrzéséé és visszaszorításáé. Ez a szemlélet továbbá a politikai közösséget nem célnak, hanem inkább eszköznek tekinti az egyéni szabadság és érdekek biztosításában. A liberális demokrácia bizalmatlan a részvételi demokráciával, a többséggel, a közvéleménnyel szemben is, a liberálisok az ember politikai lény mivoltát is csak az emberi jogok megvédése érdekében felvett mesterséges szerepnek tekintik. Az anarchizmussal kapcsolatban Barber felhívja a figyelmet, hogy annak megjelenése egészen más Európában és Amerikában. Európában az anarchizmus rendszerint a kormánnyal vagy az egész rendszerrel szemben álló forradalmárok és radikálisok diszpozíciója, míg Amerikában a politikai rendszer része, amely sokkal inkább orientálja a benne lévőket, mint a lázadókat. Barber szerint, feltéve a fájdalmas szükségyszerűségét némi kormányzásnak, a „kevesebb jobb” doktrínája azokban az alkotmányos rendelkezésekben fejeződik ki, amelyek egyszerre korlátozzák a vezetők hatalmát és a vezetés hatókörét. Követve Hobbes alapelvét, amely szerint a legnagyobb szabadság ott található, „ahol a törvények hallgatnak”, a legtöbb liberális alkotmány a kormányzást speciálisan átruházott hatáskörökre korlátozza, fenntartva minden más hatáskört. Az államnak kell bizonyítania, hogy joga van gyakorolni egy adott hatáskört, ez pedig a liberális demokrácia anarchista gyökerének legfontosabb bizonyítéka.<sup>213</sup>

Az anarchista diszpozíció tehát Barber elemzésének tükrében a liberális demokráciát leginkább gyengévé tevő elem, amin a realizmus és a minimalizmus diszpozíciói tudnak csak valamelyest segíteni. A realizmus az anarchista előfeltevések politikai szférába való kiterjesztése: a politika a magánboldogulás garanciáját nyújtja. A realisták számára a politika a hatalom művészete, amelynek célja a viselkedés kontrollálása a hedonista önérdék manipulálása révén: az embereket nem arra készítetik, hogy a magánérdekeiket közösségi kategóriákban fejezzék ki, hanem hogy a közjavakat fejezzék ki a magánelőnyök kategóriáiban. „A hatalom – figyelmeztetett John Adams – természetes módon növekszik, mivel az emberi szenvedélyek kielégíthetetlenek”. Ezeket az aggodalmakat erősítették Darwin és Freud művei, illetve a nacionalizmus és a totalitarizmus XX. századi ideológiái, amelyeket ugyan a liberális demokraták elutasítottak, mindazonáltal igazolni tűntek a realizmus – mint liberális demokrata diszpozíció – veszélyeit. A realista viszont, bár „visszautasítja az anarchista édes, ártatlan álmát a konfliktusok nélküli természeti világról, a hatalom egy mesterséges világát alkotja meg, amely olyan hatékony a konfliktusok elnyomásában, hogy azzal fenyeget, hogy kiirtja a szegényeket a konfliktusaikkal együtt és a szabadságot is a szabados visszaéléseivel együtt.” Ebből a dilemmából született meg a liberális demokrácia harmadik diszpozíciójának igazolása: a minimalizmus. A minimalizmus a tolerancia politikáját ajánlja, mivel a konfliktusok nem fognak eltűnni sem az anarchista utópianizmus kívánságára, sem a realisták által ajánlott kényszerítő hatalom által. A politika célja, hogy olyan intézményeket, szokásokat és attitűdöket alakítson ki, amelyek képessé tesznek minket a konfliktusokkal és az

---

<sup>212</sup> BOZÓKI–SÜKÖSD (99. l.) 7–11., 23., 27. A kölcsönösség és a szabadság eszméje a marxista utópia alappillére is volt, a szocializmus ideálja szerint ugyanis az uralom helyét a kapitalizmus bukása után ezek az integráló erők veszik át. FLECK (7. l.) 141.

<sup>213</sup> BARBER (12. l.) 6–10.

egyét nem értéssel való együttélésre. Barber szerint mindhárom diszpozíciót az emberek veszélyes együttélésének képe jellemzi, valamint az a közös dilemma, hogy a természetes állapot elveszi az emberek potenciális szabadságát, a politikai hatalom viszont elveszi az emberek tényleges szabadságát. A liberális demokráciának ráadásul ambivalens képe van az emberről, aki egyszerre impulzív, szenvedélyes, valamint racionális, bölcs, a legutóbbi időkben pedig az ember mint modern fogyasztó jelenik meg, akinek ösztönzője csak a répa és a bot. A liberális demokrácia, amely az eredetét a korai szerződéselméletekre vezeti vissza, az embert és a törvényt is absztrakcióként fogja fel. A liberális állam azzal manipulálja az embereket, hogy először rettegést ültet beléjük, aztán megvédi őket tőle. A büntetések és jutalmak által vezérelt, önérdékkövető társadalomban semmi nem vonzza az embereket a közjóhoz, pedig a közösségi érzelmek támogatnák a jog működését. Mivel a minimalizmus sem az embereken (anarchia), sem az államban (hatalom) nem bíz, politikai rendszere egy olyan köztes társultság, amely kényszermentesen köti össze az egyéneket. Ez az elképzelés a pluralisztikus társulás és a kényszermentes edukálás víziója, amely a mértékletesség, a megfontoltság, a csalódottság, a széttartás és egyet nem értés iránti tolerancia és a tisztességesség jegyeit hordozza, ami kiindulópontként szolgálhat az erős demokrácia számára.<sup>214</sup>

A liberális demokrácia társadalomképe szerint az emberek érzése és gondolatai pusztán a fizikai világból érkező benyomásokra adott reakciók, így ezek az érzetek ok-okozati törvényszerűséggel részeseek minden gondolatban és viselkedésben. Az emberek mint fizikai lények emellett akár fel is cserélhetők egymással, mivel mindegyiküket ugyanazok a törvények mozgatják. Az emberek ugyanakkor nem lehetnek ugyanabban az időben ugyanabban a (fizikai, társadalmi, politikai) térben, ezért az interakciójukat a konfliktus jellemzi, viselkedésük tipikusan vagy agresszív, vagy védekező. Az emberekről alkotott fenti előfeltevések adják a liberalizmus számos jellemzőjének magyarázatát: az atomizálódás az individualizmusét, az egységesség a hedonizmusét, a felcserélhetőség az egyenlőségét, a kölcsönös kizárás a hatalom- és konfliktuselméletét, az érzékelésre alapozottság az utilitarizmusét és érzelmezőzpontúságét és az érdekelmélet elsőbbségét. De Barber szerint ha az egyenlőség eszméje az egyének felcserélhetőségére redukálódik, és elkülönül a családi és társadalmi kontextusától, ha a boldogság a materiális kielégülést jelenti a lelki elégedettség hátrányára, akkor az egyéni érdekeket kiszolgálhatják oligarchák vagy zsarnokok is, ahhoz nem kell demokrácia meg szabadság. A gyenge demokrácia a statikus érdekek politikája, nem a változásé; az alkudozásé, nem az invencióé és az alkotásé; egy olyan politika, amely az embereket a legrosszabb mivoltukban fogja fel, nem pedig a potenciális legjobban, amivel segíthetne kiteljesíteni a bennük rejlő lehetőségeket. És bár a fizikai tudományok ugrásszerű fejlődése a politikatudománynak is egy mechanisztikus új nyelvet adott, az emberek eldologiasításának, gépies működési modelljének folyton ellentmond a mindennapi tapasztalat.<sup>215</sup>

Barber szerint tehát az erős demokrácia az anarchizmus számos jegyét hordozza, azonban nem mond le teljesen az állami szabályozásról. A minimális állam individualizmusától ugyanakkor megkülönbözteti az erős közösségi szemlélet, valamint a városállamok és a globális együttműködési hálózatok ideája, amelyek új alapokon építik fel a politikai és gazdasági közösségeket. Az erős demokrácia a döntéshozatali eljárás koncepciójában is különbözik bármely eddigi demokráciamodelltól, a résztvevők által aktívan alakított, valódi választási lehetőségek felkínálásával. Mindez egy kreatív, rezponzív, kompetens, tisztességes és humánus politikai rendszer eszméjét jeleníti meg. Az erős demokrácia a hatékony kormányzás követelményét is szem előtt tartva újraéleszti a polgárságot, elképzelése szerint minden ember legalább néha, legalább néhány ügyben részt vesz. Barber szerint az erős demokrácia mellett szól, hogy a természetnél fogva egyenlőtlen lények az egyenlőséget és az

---

<sup>214</sup> BARBER (12. l.) 11–17.

<sup>215</sup> BARBER (12. l.) 24–25., 32–37.

egyéni jogokat is csak a társadalmilag szankcionált politikai berendezkedésekben nyerik el. Bármilyen sikeres volt is a történelemben, a liberális demokrácia nem tudott ellenállni a fasizmusnak és a sztálinizmusnak vagy a militáns diktatúráknak. A liberális demokrácia ezért a demokrácia egy „gyenge” elmélete, amelynek demokratikus értékei visszafogottak és így ideiglenesek, feltételesek – a kizárólagos individuális célok eszközei.<sup>216</sup>

Barber szerint az erős demokrácia önkormányzó közösségeiben a polgárokat kevésbé az egyforma érdekek, mint inkább a polgári nevelés egyesíti, a polgárok pedig a polgári attitűdjüknek és részvételi intézményeiknek, nem pedig az önzetlenségüknek vagy a jó természetüknek köszönhetően válnak fogékonnyá a közös célokra és cselekvésekre. Az ősi antik demokráciához képest a közösségi élet kevésbé totális, kevésbé egységes, de sokkal komplexebb és pozitívabb, mint a modern liberális demokráciában. Egyesíti a madisoni elgondolást a tényleges emberi természetről, illetve a sokkal reményteljesebb jeffersoni elképzelést annak lehetséges állapotáról. Az erős demokrácia nem osztja teljesen azt az antik felfogást, hogy a politika egy életmód, és nem osztozik ebben a nosztalgiában Hannah Arendttel sem, a politika szerinte inkább az „élés egy módja”. Az erős demokrácia a konfliktust nem tagadja, elnyomja vagy tolerálja, hanem innovációba fordítja át. Az erős demokrácia emberét nem téveszti meg a hamis kommunikatív manipuláció, amely a magánérdeknél magasabb célokra hivatkozik, csak hogy szolgásgba taszítsa az emberiséget. Az erős demokrácia előnye a többivel szemben, hogy nem elvont igazság vagy morál alapján akar politikai cselekvéseket végrehajtani, hanem valós feladatokat akar praktikus módon megoldani. Hátránya, hogy muszáj dönteni, mert a nem döntés is döntéssé válik. Ráadásul előzetesen létező mércék nélkül kell dönteni, az elkerülhetetlen cselekvés, deliberáció és felelősség nyomása alatt. A politika tehát valami, amit csinálunk, nem pedig valami (pl. hatalom), amit birtoklunk, szemlélünk, vagy beszélünk vagy gondolkodunk róla.<sup>217</sup>

Keane visszafogottabb megoldást javasol. Szerinte a közvetlen és a képviselői demokrácia után az ellenőrző demokrácia kora jön el, mivel az előző kettő a XX. századi totalitárius rendszerek tapasztalatai alapján kudarcot vallott. „... a jelenkori katasztrófák leleplezték annak a tételnek a naivitását, miszerint az embereknek azért kellene engedelmessé válniuk a kormányaiknak, mert az uralkodók megvédik az életüket és a tulajdonukat”. Az ellenőrző (*monitory*) demokrácia lényege a veszélyekre való előzetes figyelemfelhívás és az ellenőrzés, ennek keretében parlamenten kívüli eszközökkel, gyorsan és pártérdekektől függetlenül tud reagálni a hatalom esetleges visszaéléseire. „A demokrácia ügye túl fontos ahhoz, semmint hogy teljes egészében a politikusoknak és a kormányoknak engedjük át”.<sup>218</sup> Az ellenőrző demokrácia eszközei tehát a különféle monitorozó fórumok, a részvételi intézményeket és egyéb demokratikus társadalmi gyakorlatokat támogató egyesületek, a legkülönfélébb ügyeket felkaroló civil szervezetek, amelyek elsősorban a nyilvánosság erejét használva képeznek ellensúlyt a hatalommal szemben. Az ellenőrzés nagy mértékben támaszkodik a digitális média különféle csatornáira, voltaképpen ez teszi lehetővé a teljesértékű működését.<sup>219</sup> A politikai élet hangsúlya mindezek következtében a parlamenti,

---

<sup>216</sup> BARBER (12. lj.) xxxv., 3–4.

<sup>217</sup> BARBER (12. lj.) 117–123.

<sup>218</sup> Hasonlóképpen látta a demokrácia fennmaradásának esélyét Barber is: „A demokrácia csak erős demokráciaként élhet túl, amelyet nemcsak nagyszerű vezetők, hanem kompetens és felelős polgárok biztosítanak.” BARBER (12. lj.) xxix.

<sup>219</sup> Barber szintén hangsúlyozza az internetes nyilvánosság demokráciaerősítő szerepét, azonban felhívja a figyelmet annak hátrányaira is a demokratikus diskurzus alakításában: „Mivel a kommunikáció a demokrácia lelke, ahol a beszéd politikája felülírja az erő politikáját, a kommunikációs innovációk megnövelik az agórát mind térben, mind időben. A digitális kommunikáció megoldani látszik azt a régi problémát, amit a közvetlen demokrácia mérete okoz, és ami az amerikai alkotmányozókat a briliáns, de drága képviselői demokrácia eszközhöz vezette. A technológia [...] hátránya, hogy az internet gyors sebessége és azonnali elérhetősége valójában megnehezíti és veszélyezteti a demokratikus vitát, ami egy lassú, deliberatív ütemet igényel a racionális, demokratikus döntéshozatal. [...] A speciális érdeklődések mentén elkülönülő hallgatósággal való kommunikáció

pártpolitikai szférából a civil szférába helyeződik át, ami nemcsak a képviselői intézmények erőteljesebb felügyeletét teszi lehetővé, hanem eljuttatja a jogok védelmének szemléletét a társadalmi élet minden szegletébe. Emellett, mivel a kormányzati intézmények jellemzően reaktív módon viszonyulnak a feltárt problémákhoz, az ellenőrző testületek válnak a politika igazi mozgatóivá. Mindez segít abban is, hogy az egyenlőség és a nyitottság eszméje mélyen átjárja a társadalmat.<sup>220</sup>

A Keane és a Barber által vázolt politikai berendezkedés is a hatalomkorlátozás nagyobb esélye felé mutat, azonban az ellenőrző demokrácia kevesebb opciót nyújt a szabadság kiterjesztésére. Barber elképzelése a döntéshozatali intézmények átalakításával, az érdemi, komolyan vett és széleskörű delibációval, az állami beavatkozás lehetőségének minimalizálásával képesnek tűnik a társadalmi pluralizmus támogatására, anarchisztikus és részvételi elemei éppen a sokféleség kibontakozásának engednek teret. A koncepció azonban nem mond le teljesen a jog és a kényszer alkalmazásáról, ami ellentétbe állítja az anarchizmus hatalomellenes és önkéntes jellegével. Az erős demokrácia a politikai döntéshozatali és társadalomszervezési reformja ellenére lényegében jogállami keretek között marad, ezért a hatalomgyakorlás intézményi korlátozása a minimális állam szintjén megvalósul. Mindezek figyelembevételével, mivel a szabályképződés és szabálykövetés minden közösség működőképességének kulcskérdése, kifejezetten az anarchista és minimalista diszpozíciókra koncentrálna röviden áttekintjük az ezzel kapcsolatban felmerülő szempontokat, elsősorban a Barber elképzeléséhez legközelebb álló szerzők nézetei, valamint általános antropológiai meglátások alapján.<sup>221</sup>

### 3. *A pluralizmus szabályozása*

Az anarchizmus integrációs elve az önkéntes együttműködés, így ebben a formációban kritikus kérdés a szabályok keletkezése és fenntartása. Elias szerint a társadalmak fejlődésével a külső kényszerekből egyre inkább belső kényszerek lesznek, a differenciálódással együtt emellett nő a hatalmi központok száma. Az ember által gyakorolt három alapvető ellenőrzés (természeti események fölött, egymás fölött, önmaguk fölött) hangsúlya is változik: az emberek egymásra, illetve önmagukra gyakorolt ellenőrzése, kényszere erősödik.<sup>222</sup> Berger és Luckmann szerint a hétköznapi világban a gyakran ismételt cselekvések mintákba szerveződnek, a szokásból kényszer lesz. E minták az elsődleges társadalmi kontrollt szolgálják, másodlagos kontrollra, pl. jogra csak akkor van szükség, ha ez az intézményesülés nem volt tökéletes.<sup>223</sup> David Miller szerint pedig a morális önszabályozás elve csak viszonylag zárt, kicsi és stabil közösségekben működhet. Ez a modern világban viszont azzal a veszéllyel jár, hogy a társadalom apró közösségekre hullik szét, ezért a nyitott társadalomban élés ára valószínűleg a jogi szabályozás.<sup>224</sup> Dahrendorf hasonló állásponton van, szerinte a megegyezések érvénye csak addig tart, amíg szankcionáló hatalom áll mögöttük, a hatalmat ezért nem lehet eltörölni, inkább a megzabolozására kell törekedni.<sup>225</sup> Bibó is úgy látja, hogy szükség van a szankciók kilátásba helyezésére, mivel a hagyományok, vallási vagy társadalmi tekintélyek már nem

---

az interneten aláírta azt a demokratikus szükségletet, hogy szembekerüljenek egymással az ellentétes érdekekkel bíró idegenek, akiknek mindazonáltal együtt kellene élniük és kormányozniuk.” BARBER (12. l.) xiv–xv.

<sup>220</sup> KEANE (76. l.) 195–197., 199–201., 203., 206–207.

<sup>221</sup> A társadalmi pluralizmus és a jogrendszer kapcsolatát az *A pluralizmus joga* c. cikk (megjelenés alatt) elemzi, itt főként a normakeletkezés társadalomelméleti és jogfilozófiai hátteréről lesz szó.

<sup>222</sup> NORBERT ELIAS: *Az udvari társadalom* (Budapest: Napvilág 2005) 264.

<sup>223</sup> FLECK (7. l.) 80–81.

<sup>224</sup> BOZÓKI ANDRÁS – SÜKÖSD MIKLÓS: „Az anarchizmus társadalomfilozófiája és mai öröksége” in BOZÓKI ANDRÁS – SÜKÖSD MIKLÓS (szerk.): *Anarchizmus* (Budapest: Századvég 1991) 457.

<sup>225</sup> DAHRENDORF (9. l.) 128.

gyakorolnak erős regulatív hatást a mai társadalomban.”<sup>226</sup> Somló szerint az állami szabályozás az emberi együttélésből származó kényszer egy tudatos formája, amely lehetőséget ad az előrelátás növelésére.<sup>227</sup> Jászi nem szól a szabályozás módjáról azon túl, hogy a demokráciát racionális elfogadáson alapuló szabályrendszerként határozza meg.<sup>228</sup> A tagállamokra alapozott föderációs elképzeléséből, valamint a gazdasági tervezésre és a választójog kiszélesítésére vonatkozó javaslataiból azonban következtetni lehet arra, hogy ő is jogi szabályozás mellett képzelte el a jövőbeli társadalmi-politikai szerveződést. Az előző vélemények tehát megegyeznek a jogi szabályozás szükségességében, bár azt részben másra vezetik vissza: Elias és Miller a társadalmi komplexitás, a közösségnagyság igényeire, Dahrendorf, Bibó és a Berger–Luckmann szerzőpáros a kontroll egyéb formáinak önmagukban elégtelen voltára, Somló és Jászi az észszerűség, az előrelátás növelésére. Ezek a megalapozások azonban végeredményben ugyanabba az irányba mutatnak, a modern társadalom központi szervezésének elkerülhetetlenségére. De a társadalmi szabályozás jogon kívüli lehetőségei sem nem hagyhatók figyelmen kívül, sőt egyes szerzők szerint önmagában ezeken is alapulhatna egy megfelelő kultúrával rendelkező közösség együttműködése. Barber ugyan, mint láttuk, szükségesnek tartja a jogi szabályozást, azonban maga is azzal a feltételezéssel él, hogy az erős demokráciában nem külső korlátok fékezik a szélsőségeket, hanem belső mechanizmusok (megbeszélés) és az észszerűség szelleme, ami bele van plántálva a polgárokba.<sup>229</sup> Bibó pedig a spontaneitás természetességét hangsúlyozza az emberi cselekvések összehangolásában: „...a szabadság nem valamely törvényszerűség pusztá hiányát, hanem éppen a cselekvő emberi lényre nézve a legsajátabb törvényszerűség: a *spontaneitás uralmát* jelenti.”<sup>230</sup> „... a társadalmi *valóság* törvényszerűsége a *spontaneitás*, ennek értelmében társadalmi realitása csakis a személyesen átélt szabadságnak van, helyesebben: nem a szabadságnak, hanem a szabadság *élményének*.”<sup>231</sup> Fleck Zoltán Somló Bódogot idézve mutat rá a társadalmi rend eredeti spontaneitására: „»Minden ember pusztá létezésé és mindennemű cselekvése kényszert gyakorol a vele együtt élő emberek cselekvésére és ebből következik, hogy minden embernek a boldogságra való törekvése közben embertársai cselekvésének irányítására, kényszerítésére kell törekednie.« Ezek a törekvések valamifajta természetes kényszert, integrációt, spontán rendet hoznak létre, miközben saját viselkedése tekintetében mindenki szabad cselekvésre törekszik, a többieket ezzel korlátozza.”<sup>232</sup> Elias ezt a társadalom tagjainak kölcsönös függésével magyarázza, amely abból fakad, hogy még a legszabadabbnak tűnő ember (pl. az uralkodó) is kötött valamennyire a többi ember reakciója által: „... az emberek egymáshoz fűződő kapcsolataiban megfigyelhetők a függés és a függetlenség, vagy – másképpen szólva – a hatalom különböző fokozatai, de sem az egyiknek, sem a másiknak nincs abszolút nullpontja.” Ezért kevésbé használhatók az olyan merev fogalmak, mint a szabadság vagy a determináltság, ezeket a viszonyokat inkább egyensúlyi problémaként, az emberek közötti hatalommegosztás alakzataiként érdemes felfogni.<sup>233</sup>

Ha a fenti megközelítésekből összegződő képet összevetjük az anarchizmusnak a jogi szabályozással való szembehelyezkedésével, illetve a minimális államnak a legalapvetőbb emberi és szabadságjogok garantálására vonatkozó vállalásával, akkor kirajzolódik az a közös minimum, amely Barber felfogásába is beilleszthető. Az anarchizmus államtól és jogtól való

---

<sup>226</sup> BIBÓ István: „A szankciók kérdése a nemzetközi jogban” in DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai 3.* (Budapest: Kalligram 2020) 29.

<sup>227</sup> FLECK Zoltán: „A körülmények kényszere” *Tolle Lege* (é. n.) 7. <https://tollelege.elte.hu>

<sup>228</sup> HANÁK Péter: *Jászi Oszkár dunai patriotizmusa* (Budapest: Magvető 1985) 149–150.

<sup>229</sup> BARBER (12. l.) 160.

<sup>230</sup> BIBÓ István: „Kényszer, jog, szabadság” in DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai 3.* (Budapest: Kalligram 2020) 121–122.

<sup>231</sup> BIBÓ (226. l.) 122.

<sup>232</sup> FLECK (227. l.) 7.

<sup>233</sup> ELIAS (222. l.) 177.

idegenkedésének alapja a hatalmi különbségek negálása, azaz az emberi viszonyok bármiféle – intézményesített – egyensúlytalanságának elutasítása. A kommunikáció továbbá nem tartalmazhat kényszerelemet, így nem fenyegethet szankcióval sem, csak meggyőzéssel próbálkozhat. A minimális állam képviselői szerint a jog csak a szabadság és a jogosultságok fenntartása érdekében szabályozhat, az állammal szemben erős gyanakvással kell élni, ezért igazolásra szorul minden jogalkotás.<sup>234</sup> A fenti koncepciókhoz lazábban vagy szorosabban kapcsolódó jogelméleti megalapozások pedig, mint láttuk, a társadalomszervezési szükségletekből indulnak ki. Ha mögénézünk e három áramlat előfeltevéseinek, valójában ugyanazt az emberi aggodalmat találjuk: mindenféle (egyéntől, államtól, gazdasági viszonyokból eredő) elnyomás kiküszöbölhetőségének, azaz a szabadság megőrizhetőségének gondját. Az anarchizmus egyik alapvető ellenmondása, hogy a gazdasági hatékonyság kényszereit központi beavatkozás nélkül nem tudja meghaladni, bár a megfelelő technológiák és hálózati szerveződések kihasználásával erre ma már több esélye lehet.<sup>235</sup> A másik Achilles-sarka pedig a szabályok kikényszeríthetlensége, amelyre az anarchisták válasza egy kulturális megoldás, az anarchizmus értékrendszerének önkéntes elfogadása a közösséghez való csatlakozással, illetve társadalmi szinten a nevelés, példamutatás általi „morális forradalom”,<sup>236</sup> amely megszünteti az értékrendszerek közötti esetleges ütközést. A fent vázolt problémákból kivezető megoldás – a társadalom jelenlegi állapotában – egy olyan politikai rendszer képét festi fel, amelyben az anarchizmus szervezeti és szabályozási alapelve (a teljes hatalommentesség) ugyan nem, alapértékei azonban megvalósulhatnak: a közösségi szabályokat elsősorban meggyőzéssel tartatják be, és a szankciókat csak a más módon nem kezelhető helyzetek legutolsó eszközeként alkalmazzák, a részvételi döntéshozatal pedig amellet, hogy önkéntes, a habermasi diskurzusetika szabályai alapján bárkinek lehetőséget nyújt a közösség ügyeiben való érdemi, egyenrangú részvételre. Ha jól csinálják, egy ilyen közösségben megvalósítható „a józan ész legtöbb ember által közösen, erőszak nélkül elfogadott konszenzusa”, az egyén „önmagára ébresztése, horizontjának kitárása, lehetőségeinek felismerése”.<sup>237</sup>

#### 4. *Az anarchista diszpozíció társadalomlélektana*

Az anarchizmus – és az erős demokrácia – utóbbi adománya nemcsak filozófiai-esztétikai tartalmával vonja magára a figyelmet, a közösségi életet keretező puszta narratívánál lényegesen több rejlik benne. Bourdieu szerint mindenki, még a magukat érdeknélkülinek tételező ágensek cselekedetei is érdekezéreltek, ez az érdek azonban nem feltétlenül gazdasági, hanem sokszor valamilyen szimbolikus tőke (elismertség, tekintély) megszerzése.<sup>238</sup> A szimbolikus haszon tehát valószínűvé teszi az érdekmentes viselkedést, és ez a kulturális változás egyik kiindulópontja lehet. Bourdieu emellett a neoliberalizmussal a „boldogság gazdaságtanát” állította szembe, azaz az egyéni és kollektív profitszerzési törekvéseket kiterjesztette olyan materiális és szimbolikus javakra is, mint a biztonság, egészség, köznyugalom, a társadalom mentális állapota.<sup>239</sup> A „szabadság irányában való tervezés” értéke, miként Bibó rámutat, Mannheim szerint is „mind kevésbé pénzügyi

---

<sup>234</sup> A liberalizmus az anarchizmushoz hasonlóan a társadalmi önszabályozás lehetőségességére épít, azonban ez nem egy eszményített, szolidaritásra és egyenlőségre törekvő, felelős és racionális ember képéből vezeti le, hanem a piac láthatatlanul szabályozó szerepéből. Az önszabályozás megvalósításának módja sem egy közös, kész tudás, az az embereknek a saját hatókörükben alkalmazott személyes tudásán alapuló, „try and error” módszerrel fokozatosan kialakuló ismeret. BOZÓKI András – SÜKÖSD Miklós: *Anarcho-demokraták* (Budapest: Gondolat 2007) 60.

<sup>235</sup> BOZÓKI–SÜKÖSD (99. lj.) 22.

<sup>236</sup> BOZÓKI–SÜKÖSD (234. lj.), 20.

<sup>237</sup> BOZÓKI–SÜKÖSD (99. lj.) 35.

<sup>238</sup> Pierre BOURDIEU: „A tudományos mező” *Replika* 2009/9. 11–12.

<sup>239</sup> BOURDIEU (172. lj.) 141–142.



kalkulációkban és magánköltésekben, hanem sokkal inkább organikus jólétben és társadalmi költségben” mérhető. „A szabadság felfogása mindig jobban eltávolodik a pénzügyi befektetés és a spekuláció képeitől, és mindig inkább a teremtő erő kibontakoztatásának a képére alakul át. Végül mind erősebb az igazi demokrácia felé való törekvés, amely nem elégszik meg az általános választójogban való parányi részesedéssel, hanem egy mélyre menő decentralizáció által igyekszik mindenkire alkotó társadalmi feladatot róni.”<sup>240</sup> Ez a tendencia a későmodernitásban folytatódott, Anthony Giddens szerint ekkor már általánosan előtérbe kerültek a posztmaterális értékek, ami miatt az egyéneknek a személyiségük kibontakoztatásához szükséges autonómiára, döntési és cselekvési térre van szükségük.<sup>241</sup> A folyamatot Hankiss Elemér is leírta, érzékeny társadalomképe szerint a fogyasztói civilizáció, a hamis utakon keresett autentikus élet megfosztja az embereket a szabadság és a hiteles emberi lét legfőbb forrásától: az igazi döntések lehetőségétől és bátorságától.<sup>242</sup> Mindezen megállapítások egy irányba mutatnak: a cselekvőket nemcsak materiális érdekek mozgatják, hanem az együttműködés révén elérhető szimbolikus javak és mentális előnyök is.

Bourdieu-nek a társadalom különféle mezőit dinamizáló belső versengéssel kapcsolatos kiemelkedő jelentőségű megállapítása, hogy az ágenseket mozgató végső érdek a mező tétjének (az erőforrások feletti szimbolikus és valódi hatalomnak) a megszerzése, melynek alapja a minden emberben közös *libido dominandi*, az uralkodási vágy.<sup>243</sup> Intézményeink, materiális és szimbolikus javaink, az összes társadalmi teljesítményünk végső soron ennek a váagnak a kifejeződése, a történelem kezdeteitől tartó versengés eredménye. Mindennek a lélektani alapját Helmut Schelsky ekképp világította meg: „Elsősorban Arnold Gehlentől származik az az álláspont, hogy az ember »fogyatékos lény«, akiben specializált szervek híján és ösztöneinek elvesztése folytán univerzális célokra alkalmazható impulzustúltengés következik be, amit kulturálisan fel kell dolgozni. [...] ... ahol az állatnál ösztönök vannak, ott az embernél intézményeket találhatunk.” Konrad Lorenz kutatásai szerint az emberben megmaradt ösztönmaradványok (szexualitás, éhség, félelem és agresszió) ún. alakítható ösztönök, amihez Paul Leyhausen hozzáteszi, hogy a társadalmi intézmények nemcsak az impulzustúltengés tehermentesítésének, hanem az ösztönök irányításának rendszerei is. Schelsky szerint a freudi pszichoanalízis mindkét felfogást magában hordozza: „rokonságban van Gehlen »filozófiai antropológiájának« alapfeltételezéseivel, azaz univerzális ösztöntendenciáinak és olyan impulzustúltengésnek (libidónak) a feltételezésével, amelyet kulturálisan fel kell és fel lehet dolgozni, például szublimálni lehet. A másik oldalon Freud sohasem adta fel egészen ösztönfeltételezésének (szexualitás, halálösztön) »tendenciaszerű« rögzítettségét, és e tekintetben összhangban van az állatlélektan által kifejlesztett ösztönértelmezéssel.” Ugyanakkor „ragaszkodik ahhoz is, hogy létezik az »én« szabad és tudatos cselekvésének szférája is”.<sup>244</sup>

A *libido dominandi* tehát egy biológiai eredetű késztetésből fakadó pszichikai igény, amely a társadalmi környezet által lehetővé tett módokon igyekszik elérni eredeti célját. Bourdieu e társadalmivá transzformált váagnak megkülönböztette a *libido academica* vagy *sciendi*, *libido virtutis*, sőt *libido pugilistica*<sup>245</sup> és hasonló elnevezésű változatait, voltaképpen annyiféle lehet, ahányféle mező és játszma létezik a társadalmi világban. Kant a társadalmak működését a becsvágyra vezette vissza, szerinte az emberi természetben rejlő versengés, a

<sup>240</sup> BIBÓ (60. lj.) 337–338.

<sup>241</sup> KISS Valéria: „Identitás és jog” in FLECK Zoltán, ISZTIN Péter et al.: *Jogszociológiai előadások* (Budapest: ELTE Eötvös 2014) 115–116.

<sup>242</sup> HANKISS (53. lj.) 447.

<sup>243</sup> BOURDIEU (172. lj.) 130–131.

<sup>244</sup> Helmut SCHELSKY: „A jogszociológia antropológiai és perszonális-funkcionális megközelítése” in Sajó: *Jog és szociológia* (Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1979) 157–159.

<sup>245</sup> Az alsómunkásosztály tagjainak „ökölvívó vágya”, akik számára a bokszt a versengés elsődleges terepe. BOURDIEU (77. lj.) 26.

másik ember elismerésére való törekvés alapozza meg a társadalom működésének törvényszerű rendjét.<sup>246</sup> És lelki szinten Bourdieu is ebből vezette le a mezőbeli előrejutás motivációját: a versengés motorja a libidó Freud által feltételezett elsődleges, gyermekkori formája, azaz az önszeretet, az elismerés keresése. A gyereket elsődleges szocializációja arra tanítja, hogy magát mások szemével lássa, akkor létezik, ha érzékelik őt. Ez lehet szerinte az antropológia i gyökere a szimbolikus tőke (dicsőség, tisztelet, hitel, hírnév) kétértelműségének is: önbecsülést csak a mások általi elfogadás révén nyerhetünk.<sup>247</sup> Emellett az emberi lét oktalanságát, az emberi elhagyatottságot, a lét abszurditását a társadalmi világ által birtokolt kvázi isteni hatalom emelheti ki ebből az univerzális esetlegességből és feleslegességből: „A társas világ adja a legkritikábat, az elismerést, a figyelmet, más szóval, egészen egyszerűen, a lét okát.”<sup>248</sup>

Arra, hogy mi szolgál e létfontosságú elismerés alapjául, a válasz koronként és helyenként változó. Adam Smith szerint például a társadalmat az emberek életmódjában, szokásaiban kifejeződő különbségnek tulajdonított érték és az ebből fakadó cserére való hajlandóság mozgatja.<sup>249</sup> Ezért spontán módon, pusztán e szenvedély hatására létrejön az egyensúly, a kooperáció. Megállapítása, hogy létezik társadalom érzelmi, erkölcsi egymásrautaltság nélkül pusztán a cserére alapozva is, a fentiekben kifejtettek miatt egyrészt valószínűleg csak részben helytálló, másrészt viszont megelőlegezi a durkheimi munkamegosztásos szolidaritás gondolatát: a társadalom együttműködése egy „láthatatlan kéz” hatása, az egyéni szenvedélyek követésének következménye.<sup>250</sup> A megbecsültség egy másik jellemző forrása a kreativitás, Spencer szerint épp ez az, ami egy militáns társadalomból kivész. Szerinte minél fejlettebb egy társadalom, annál kevesebb benne a szabályozás, így annál több tere lehet az egyéni kezdeményezésnek.<sup>251</sup> Más társadalomtudósok is kiemelkedő fontosságot tulajdonítottak az alkotókészségnek, Mead szerint például egyéni kreativitás, impulzivitás nélkül a társadalmak nem lennének fejlődőképeseek, csak a civilizáció képes a kalkulálhatatlan spontaneitás, a reaktív én felszabadítására.<sup>252</sup> Tocqueville olyan jövőbeli társadalmat képzelt el, amelyben „[l]ehet, hogy a születő alkotások nem annyira tökéletesek, de több bennük az eredetiség.”<sup>253</sup> Bourdieu mezőelméletében a játékérvék, a kreativitás központi jelentőségű elem, ami társadalmi változások előszelében különösen fontos szerepet kap: „A szimbolikus hatalom, amely képes manipulálni a reményeket és a várakozásokat, különösen a jövő többé-kevésbé ihletett és felemelő performatív megidézésével – prófécia, előrejelzés vagy jóslat – bizonyos fokú játékot vihet be a várakozások és az esélyek közötti megfelelésbe, és a szabadság terét nyithatja meg többé-kevésbé voluntarista módon, többé-kevésbé valószínűtlen lehetőségek – utópia, projekt, program vagy terv – felvetésével, amelyeket a valószínűségek tiszta logikája gyakorlatilag kizártnak tekintene.”<sup>254</sup> Bibó a demokrácia működésének alapelvét látta az alkotó viszonyulásban, a „demokrácia ugyanis a *műgonddal alkotó* ember szemléletének győzelmét jelenti a *hódító és birtokló ember* szemléletével szemben, s leglényegesebb tanítása az, hogy egy nemzet mélységben és magasságban a többszörösére

---

<sup>246</sup> KIS (6. l.) 132.

<sup>247</sup> Pierre BOURDIEU: *Pascalian Meditations* (Stanford: Stanford University Press 2000) 166.

<sup>248</sup> BOURDIEU (247. l.) 240.

<sup>249</sup> Elias mutatott rá a megkülönböztetés iránti igény társadalmi jelentőségére, amely később Bourdieu elméleti rendszerének is egyik fontos összetevője lett: az udvari társadalomban – de valójában az összesben – a reprezentáció, stílus stb. iránti kifinomult érzék annak a társadalmi nyomásnak a terméke, amely a mindenkonc alacsonyabb rangúak felől jön, és a pozíció megőrzésére készíti a hierarchiában feljebb állókat. A presztíz forrása egy kiváltságos csoporthoz való tartozás, és a tárgyak, stílus stb. kidolgozottsága ezt a csoporthoz tartozást jelzi. ELIAS (222. l.) 76–77. o. 36. l. BOURDIEU-né ld. pl. BOURDIEU (172. l.) 138.

<sup>250</sup> FLECK (7. l.) 27.

<sup>251</sup> FLECK (7. l.) 242.

<sup>252</sup> FLECK (7. l.) 77.

<sup>253</sup> TOCQUEVILLE (29. l.) 195.

<sup>254</sup> BOURDIEU (247. l.) 234.

növekedhetik annak, amennyit akár a legnagyobb erőfeszítéssel is a többi nemzetek rovására növekedni képes.”<sup>255</sup>

Bourdieu, amint láttuk, elválasztja egymástól a libidó két terrénumát: a biológiai és a szociológiai. Szerinte a szociológiának kell feltárnia, hogyan alkotja meg a társadalmi világ a differenciálatlan biológiai libidót speciális társadalmi libidóként. A biológiai libidóba való átalakítás jelenik meg például abban, amikor a szerelem viszonzottságának vágya ösztönöz a mezőbeli befektetésre.<sup>256</sup> A szerelem azonban más csodákra is képes: megcáfolja Bourdieu elméletét. „[A]z uralomvágy által gerjesztett, jelképes hatalomért folytatott harcnak a felfüggesztéséből indul ki a kölcsönös egymásra ismerés, amikor ki-ki egy másik emberben ismer magára... [...] Kölcsönös elismerés, egymás létjogosultságának igazolása: megannyi jele a tökéletes kölcsönösségnek, amely a kört, ahová a szerelmes kettősség bezárkózik, ezt az oszthatatlan, jelentős jelképes autarkióval bíró társadalmi alapegységet diadalmas vetélytársává emeli mindazoknak a szentségeknek, melyekért különben a »társadalom«, Isten e világias pótlékának intézményeihez és rítusaihoz szokás folyamodni.”<sup>257</sup> A szerelem felfüggeszti a törvényt, megszünteti a nő és a világ leuralásának vágyát, egyenrangúságot teremt, talán kicsit jobbra tesz.

Az emberi szolidaritásra, ismerősségre, együttérzésre épülő kis közösségekben is valami hasonló történik: nem a mások feletti uralom válik a vágy tárgyává, hanem a másikkal való együttműködés és a kreativitás megkülönböztető erkölcsi tőkéje. Mindez átváltható az érzelmi-esztétikai-etikai meglepedettség humanista javaira, végső soron az elismerésre. De ehhez a másik ember is kell, legmélyebb gyökerét tekintve ebben áll az ember „társiasága”.

Van még egy habituális jellemző, amely az előbbi gondolkodók szerint gátat vethet a demokrácia megújulásának: a bizonytalanságtól (a másik emberben vagy a jövőben rejlő kockázattól) való félelem. Azt már Tocqueville is egyértelműen látta, hogy az alárendelődés, a félelem attitűdjére nem épülhet demokrácia. Az Egyesült Államok lakói emiatt szerencsések szerinte, nekik ugyanis sohasem kellett megtapasztalniuk az úr-szolga viszonyt, „és mivel se félni nem féltek egymástól, se gyűlölni nem gyűlöltek egymást, okuk se nagyon volt rá, hogy a központi hatalmat hívják segítségül ügyes-bajos dolgaik intézésében.”<sup>258</sup> Popper szerint emellett a hatalomvágy szintén félelemből fakad.<sup>259</sup> A félelem Bibó szerint is a szabadság ellensége, és „[e]gy társadalom bátorsága arányban van azzal, hogy a szabadságáért kiálló ember mennyire számíthat a másik emberre. A társadalmi szabadság itt kezdődik, amikor minden embert hasonló emberek tömege vesz körül, amely adandó alkalommal a közös szabadságáért kiáll.”<sup>260</sup> Félni azonban még a szabadságtól is lehet, ezt Tocqueville arra vezette vissza, hogy „[e]gyesek az anarchiával azonosítják az egyenlőséget, mivel úgy gondolják, zűrzavart szül. Az ilyen emberek nem mernek élni a döntési szabadságukkal, és aki nem mer dönteni, valójában önmagától fél.”<sup>261</sup> Barber szerint viszont a liberális demokrácia hobbesi alapokon nyugvó realista attitűdje, illetve anarchista jellegzetességei egyaránt szembeállítják a szabadságot a közösség hatalmával, ezért a minimalista vonásai azok, amelyek a megfelelő köztes berendezkedést hozzák létre. Ez a minimalista demokrácia a kiegyensúlyozottsága folytán kevésbé ideges a bizonytalanság és a kétségességek miatt – képes a teljes szabadság és a teljes biztonság tudata nélkül is élni, elfogadja, hogy az emberek tévedhetnek. A liberális demokrácia ezzel együtt még nem jutott el odáig, hogy a konfliktusokat ne csak tolerálja, hanem együttműködésbe fordítsa át. Az erős demokrácia rendszerében viszont a

---

<sup>255</sup> BIBÓ István: „A kelet-európai kisállamok nyomorúsága” in DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *Bibó István összegyűjtött írásai I.* (Budapest: Kalligram 2016) 862.

<sup>256</sup> Dimitrii BOCHKOV: *Sound as Libido* (CEU eTD Collection, 2021) 17., 21. <https://bochkov.dmitrii.pdf>

<sup>257</sup> Pierre BOURDIEU: *Férfiuralom* (Budapest: Napvilág 2000) 119–120.

<sup>258</sup> TOCQUEVILLE (29. lj.) 140.

<sup>259</sup> POPPER (44. lj.) 436.

<sup>260</sup> BIBÓ (73. lj.) 437–438.

<sup>261</sup> TOCQUEVILLE (29. lj.) 192.

bizonytalanság kifejezetten előny, mert az előre meghatározott célok, illetve a moralitás nem hagy teret a próbálkozásnak és így a folyamatos önkorrekció útján történő tanulásnak. Az erős demokrácia éppen ezzel tudja a meghozott döntések ellenére is életben tartani a nem választott, alternatív lehetőségeket.<sup>262</sup> Kalmár Melinda Tocqueville-re visszautalva megerősíti, hogy az amerikai társadalom is ennek a kockázatvállalási készségének köszönhető a politikai és gazdasági rendszerének sikerét. A telepések nem örökítették át az anyakontinens hierarchikus rendjét, megélhetésüket saját vállalkozásaikra alapították. „Ezzel új leágazást nyitottak a kibontakozó kapitalizmus történetében, amiből a külső szemlélő arra következtethetett, hogy a gyors fejlődés egyik legfőbb előmozdítója végső soron a társadalmi környezet: [...] a gazdaságot és a politikát, illetve a társadalmi életet is átható öntevékeny modern demokrácia.”<sup>263</sup>

A tudományban is bizonyított már a hatalmi irányítás nélküli vállalkozás, annak ellenére, hogy a „szabadság ellenfeleinek könnyen az a képzetük támadhat, hogy ez anarchiához, pazarláshoz vezethet, a szabadság szemben áll a hatékony koordinációval. Csakhogy ez nem így áll, a tudományban (sok más terület mellett) a leghatékonyabb koordinációt a szabad egyéni választásokkal lehet elérni.”<sup>264</sup> Polányival összegezve: „...a független tudósok szabad együttműködésében megtaláljuk a szabad társadalom nagyon leegyszerűsített modelljét”.<sup>265</sup> Ennek működőképességét szerinte az magyarázza, hogy az egyéni erőfeszítések nem függetlenek egymástól, igazodnak egymás eredményeihez, folyamatosan kölcsönös értékelésnek vannak alávetve. A koordináció e szabad cselekvések spontán összehangolásában, a folyamatos egymásra figyelés hálózatában jön létre, ezért akkor a leghatékonyabb, ha nem valamilyen tekintély, hanem a tudomány szakmai normái irányítják. A tudomány ortodoxiája továbbá magában hordja önmaga felforgatásának elveit is, a korábbi tanok megfelelő érvekkel bármikor megváltoztathatók. A tudománynak ezek a belső értékei, dinamikus hagyománya tudják biztosítani a kollektív kreativitást, a közjóra hivatkozó elvárások vagy a totális társadalommegújító kísérletek eltérítenék saját céljaitól: a tudomány csak előre megjósolhatatlan kis lépésekkel haladhat, saját problémáit követve. Végső soron a „tudomány köztársasága azt mutatja meg, hogy önálló kezdeményezések hogyan egyesülnek meghatározatlan eredmények elérésére.”<sup>266</sup> A tudomány kollektív rendje Bourdieu szerint is az érdekvezérelt, egymással versengő ágensek anarchikus cselekvésének eredményeképpen bontakozik ki. Ha ebbe a termékeny rendtelenségbe beavatkozik a politikai irányítás, azzal felbomlasztja az anarchiát, ellehetetleníti a tudományosság autonóm működését biztosító „láthatatlan kéz” szerepét, a posztintencionális következmények kibontakozásának lehetőségét.<sup>267</sup> A tudományhoz leginkább anarchista módon Feyerabend viszonyult, aki minden meglévő szabály, rend és tekintély folytonos megkérdőjelezését tekintette ismeretelméleti minimumnak.<sup>268</sup>

A rendtelenség más kontextusokban is felmagasztalódik. Bourdieu szerint a közösségi élet erényessége is autonóm mezők normáinak spontán összehangolódásából jön létre. „Egyáltalán nem kétségbeejtő (hacsak nem a »széplelkek« számára), hogy azok, akiknek ez a feladata – a botrányra éhes újságírók, az egyetemes ügyek képviselőit magukhoz ragadni kívánó értelmiségiek, a törvénytisztelet megőrzéséért és kiterjesztéséért küzdő jogászok, a

---

<sup>262</sup> BARBER (12. lj.) 19., 258.

<sup>263</sup> KALMÁR Melinda: *Történelmi galaxisok vonzásában* (Budapest: Osiris 2014) 23.

<sup>264</sup> FLECK Zoltán: „Mit jelent a tudomány szabadsága?” *Élet és Irodalom* 2020/34.

<sup>265</sup> Nem véletlen, hogy az egyik tudományetikai alapelvét Merton is „kommunizmusként” nevesítette: a tudás közös tulajdonba vétele nélkül szerinte nem működik a tudomány. ROBERT K. MERTON: „A tudomány és a demokratikus társadalmi struktúra” in *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra* (Budapest: Osiris 2002) 640.

<sup>266</sup> POLÁNYI Mihály: „A tudomány köztársaságának politikai és gazdasági elmélete” *Polanyiiana* 1993/2. 8., 12., 14–16., 24–26.

<sup>267</sup> BOURDIEU (172. lj.) 14., 16., 25., 27.

<sup>268</sup> PAUL FEYERABEND: *A módszer ellen* (Budapest: Atlantisz 2002)

rejtett dolgokat szenvedélyesen feltárni kész tudósok, például a szociológusok –, csak akkor járulhatnak hozzá ahhoz, hogy megteremtődjön a polgári erények kiteljesedésének feltétele, ha kinek-kinek a saját mezőjének logikája biztosítja az egyetemesség hasznát, ez ugyanis végső soron az erkölcsösség vágya, a *libido virtutis* eredője.”<sup>269</sup> Tocqueville a szabadság rendetlenségét kultúraalakító értéke miatt méltatja: „Ami engem illet, engem nem zavar az egyenlőségben, hogy nemegyszer káoszt eredményez – épp ellenkezőleg, emiatt tartom olyan nagy becsben. Azért csodálom, mert minden ember elméjében és szívében meghonosítja a politikai szabadság hajlamát és homályos gondolatát, ezzel pedig mintegy orvosságot is kínál arra a bajra, amelynek ő maga az okozója. Ezért is szegődtem a hívéül.”<sup>270</sup> Keane egyenesen oda konkludál, hogy „[a] demokráciában van valami punk. Anarchikus, és sohasem elégedett a fennálló renddel. [...] A demokrácia, amely mindig a zsarnoki hatalom célpontjainak és áldozatainak oldalára helyezkedik, kétségbe vonja az ortodox hiteket, fellazítja a biztosnak tűnő határokat, kiszélesíti a horizontokat és minden elemében az ismeretlen felé törekszik.”<sup>271</sup> A Bozóki–Sükösd szerzőpáros éppen ezt a határtalanságot és esetlegességet emelte ki a romantikus anarchizmus lényegeként.<sup>272</sup> Dahrendorf pedig a polgári társadalmat, meglehetősen optimizmussal, alkotó káoszként definiálta.”<sup>273</sup>

Polányi szerint az államnak a társadalmi fejlődéssel kapcsolatban csupán az a feladata, „hogy felügyelje ezt a kutató vállalkozást, amely nagyrészt ismeretlen végkifejlet felé halad.”<sup>274</sup> Tocqueville szerint így ha a polgárok nem tanulják meg, hogyan legyenek egymás segítségére, nem fognak boldogulni,<sup>275</sup> ugyanis „[k]izárólag az emberek együttműködésének és egymásra gyakorolt hatásának jóvoltából újhodnak meg az eszmék és érzelmek, nyílik ki az emberi szív, indul fejlődésnek az emberi szellem.”<sup>276</sup> Jászi a tervszerű kooperáció híve volt, de emellett szerinte sem „szabad hiányoznia a szabadság ama tömegének, mely a célokat kitüzi, felfedezésekre vezet, elavult állapotokat megváltoztat, az önkényt kizárja, a legjobb érvényesülését lehetővé teszi”.<sup>277</sup>

Az anarchizmus erényeivel felvértezett városállami, köztársasági hagyomány hazai szellemi áramlatai ma is közöttünk élnek, még ha nem is ekként ismerjük fel őket: politikus i nyilatkozatokban (Karácsony Gergely: „Budapest, miként sok szabad magyar város, köztársaság. [...] A köztársaság ott van a civilek munkájában, akik sokszor az állam feladatait látják el”<sup>278</sup>), politológusi jövőképben (Bozóki András: a „Facebook mint virtuális köztársaság lehet a demokrácia megvédésének vagy előmozdításának eszköze”, amelyen „[v]itaforumok, csoportok, agórák alakulnak ki, amelyekben a résztvevők először ismerőseik között vitathatják meg gondolataikat, amikkel később kilépnek a nagyobb nyilvánosság elé”<sup>279</sup>), filozófusi kiáltványban (Tamás Gáspár Miklós: „... az állam csalékony ködképnek, fantáziának bizonyul, amint azt a modern föladatát nem tudja teljesíteni, hogy a rendi és biopolitikai hierarchiák visszaállítását megakadályozza”<sup>280</sup>). A társadalmi-gazdasági önszerveződés mindennapos példái mellett azok az online közösségi platformok, amelyeken meg lehet osztani autót, rollert, tyúkot, lakást, nagymamát, utazást, kertet, bármit, anything goes.

---

<sup>269</sup> Pierre BOURDIEU: „Az erkölcs paradox alapjáról” in *A gyakorlati észjárás* (Budapest: Napvilág 2002) 205–206.

<sup>270</sup> TOCQUEVILLE (29. l.) 124–125.

<sup>271</sup> KEANE (76. l.)

<sup>272</sup> BOZÓKI–SÜKÖSD (99. l.) 21.

<sup>273</sup> DAHRENDORF (9. l.) 114.

<sup>274</sup> FLECK (7. l.) 244.

<sup>275</sup> TOCQUEVILLE (29. l.) 102.

<sup>276</sup> TOCQUEVILLE (29. l.) 104.

<sup>277</sup> JÁSZI (6. l.) 108–109.

<sup>278</sup> <https://www.szeretlekmagyarorszag.hu/hirek/karacsony-gergely-eszunk-agaban-sincs-alattvalonak-lenni/>

<sup>279</sup> BOZÓKI András: „Virtuális köztársaság” in *Virtuális köztársaság* (Budapest: Gondolat 2012) 209.

<sup>280</sup> TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS: „Öt tanács a hazának”, <https://merce.hu/2022/12/26/tgm-ot-tanacs-a-hazanak/>

## 5. A pluralizmus jövőképe

Bármilyen formában valósul is meg a demokrácia, a társadalmi berendezkedésre vonatkozó átfogó elképzelés nélkül, elszigetelt tények és szűk fókuszú szakpolitikák alapján nem lehet hosszútávú stratégiákat felállítani. Az ideológia funkciója éppen ennek a koherens világnépnak a megfogalmazása volna, azonban a náciizmus és a kommunizmus rendszereit átélte társadalmakban erős ellenérzés tapasztalható minden ideológiai vállalkozással szemben.<sup>281</sup> Popper a világmegváltó jövőképek és a tervezhetetlenség között egy olyan köztes utat ajánlott, amely nem egyetlen megoldással kívánja elérni a földi paradicsomot, hanem kis lépésekkel halad az aktuális kihívások mentén. Popper szerint ezért a politikai célok kitűzésének megfelelő módszere nem az utópikus, hanem a részorientált tervezés. A tökéletes megoldás ugyanis, ha egyáltalán elérhető, a távoli jövőbe vész, viszont „az emberek minden nemzedékében, ebből következően a jelenlegiben is, él egy bizonyos igény; talán nem is annyira az, hogy boldoggá tegyék őket, mivel nem léteznek olyan intézményes eszközök, amelyek az embert boldoggá tehetik, hanem az, hogy ne tegyék őket boldogtalanná, ahol ez elkerülhető.” Azaz a társadalommérnöknek a tervezésben apró lépésekkel kell haladnia, és mindig a legégetőbb problémákat megoldani, nem pedig a végső jót kutatni. „Az egyik belátható módon javítja az emberek helyzetét, a másik, ha valóban megpróbálják, az emberi szenvedés elviselhetetlen növekedéséhez vezethet.” A társadalom gyökeres átalakításának tervét ugyanis bárhol próbálták ki eddig, erőszakos megoldásokat szült, és az eredeti célok feladásához vezetett.<sup>282</sup> A kisebb léptékű, intézményi szintű átalakítások emellett kevesebb kockázattal járnak, és a társadalom tagjai számára is könnyebben megítélhetők, eredményük átláthatóbb, így lehetőséget adnak a célkitűzések demokratikus megvitatására. Az eszményi állam megvalósítására törekvés ezzel szemben erős központosított hatalmat igényel, ami valószínűleg diktatúrához vezet. És még egy jó szándékú diktátor is szembesül az intézkedései következményeinek felmérésében rejlő nehézséggel, az önkényuralom ugyanis visszafogja a kritikai hangokat, így nincs lehetőség a tárgyilagos visszacsatolásra, a tervezés és a végrehajtás kontrolljára. Az utópikus társadalomtervezés ellen szól az is, hogy ha a célok vagy a diktátor személye a több nemzedékre szóló tervek véghezvitele közben megváltozik, az addig hozott társadalmi áldozatok feleslegesnek bizonyulhatnak.<sup>283</sup> Az utópista tervek áldozatainak nagy száma emellett dogmatikus ragaszkodást válthat ki a terv végrehajtása iránt, a kis lépések elvén alapuló reformok ezzel szemben megengedik a hibázást, így lehetőség van a kísérletek folytonos kiigazítására.<sup>284</sup>

<sup>281</sup> POGÁTSÁ (78. l.) 242.

<sup>282</sup> KARL POPPER: „Esztéticizmus, perfekcionizmus, utópizmus” in *A nyitott társadalom és ellenségei* (Budapest: Balassi 2001) 157. Popper szerint nemcsak a végső boldogság, de a művészi szépség oltárán sem lehet feláldozni a társadalmat. Bár Platón úgy tartja, a politika királyi művészet, Popper figyelmeztet ennek antihumanista következményeire is: „Nem hiszem, hogy az emberi életek azért vannak, hogy eszközül szolgáljanak egy művész önkifejezési vágya számára. [...] A politikának, határozottan állítom, egalitárius és individualista elveket kell védelmeznie; a szépség álmait alá kell vetni az inséget és igazságtalanságot szenvedő emberek megsegítésének; annak a szükségletnek, hogy megteremtjük az ezeket a célokat szolgáló intézményeket.” Uo. 163–164. Dewey szemlélete hasonló érték választást tükröz: „a hitek és gondolatok értékének próbaköve az emberi jólétet illető következményeiben rejlik”. FLECK (7. l.) 70.

<sup>283</sup> POPPER (287. l.) 158–159. Popper arra kérdésre, hogy egy jó cél szentesíthet-e rossz eszközöket, más megfontolások alapján is nemleges választ adott: nem lehetünk benne biztosak, hogy a cél és eszköz között általunk feltételezett oksági viszony fennáll; ha biztosak is lehetünk benne, az eszköz alkalmazása vagy annak mellőzése esetén bekövetkező káros következményeket nem tudjuk egymáshoz mérni; és a cél valójában nem lehet fontosabb a közvetett eredménynél (egyrészt mert a cél valószínűleg nem is a tényleges vég, másrészt a rossz eszközök alkalmazásának hatása általában túlnyúlik a cél elérésén). KARL POPPER: „Jegyzetek a 9. fejezethez” in *A nyitott társadalom és ellenségei* (Budapest: Balassi 2001) 6. jegyzet, 550–552.

<sup>284</sup> POPPER (287. l.) 161–162. Grünwald Béla a kis lépések politikájának jogrendszerbeli előnyeként teszi ehhez hozzá, hogy a jogtudat is lépést tud velük tartani, a habitus is magáévá tudja tenni az új törvényeket: „az angol jog fejlődése folyton lépést tartott a nép élete fejlődésével s célja sohasem gyökeres átalakítás, nagy organikus

Popper szerint ez az apokaliptikus forradalmi hevület (pl. Platónnál, Marxnál, Leninnél) az esztéticizmusukkal áll összefüggésben, amely egy minden torzulástól mentes, tökéletes világot akar felépíteni, egy műalkotásként csodálható társadalmat. Ez emberileg érthető cél, de veszedelmes rajongássá válhat, ha nem korlátozza az értelem, a felelősségtudat és a humanizmus.<sup>285</sup> A társadalom gyökeres átalakításának terve nemcsak a mérhetetlen emberi szenvedés okozása miatt kerülendő, hanem azért is, mert egyszerűen lehetetlen: nem létezik a társadalmi világon kívül olyan arkhimédészi pont, amelyből a világ kimozdítható, a társadalom a rajta végzett átalakítás közben is folytonosan működik.<sup>286</sup> Hans Jonas a kanti kategorikus imperatívuszot meghaladó felelősséggel alapján figyelmeztetett az utópiák veszélyeire. Szerinte a mai utópista tendenciákat tápláló technológiai fejlődés miatt a cselekvéseinket meghatározó parancsként ma már nem pusztán az egyes ember hiteles létezését, hanem a teljes emberiség permanens földi létét is szem előtt kell tartanunk. Ebben pedig a politikának van a legnagyobb felelőssége, mivel a kanti racionalitás megtestesítője, a tudomány ezzel a sokkal nagyobb távlatokat áttekinteni képes bölcsességgel nem rendelkezik, így be kell vonnunk a felelősséggelvet a döntésbe. Antiutópizmusa ellenére mindazonáltal Jonas is elismeri, hogy a cselekvéshez szükség van reményre, de a felelősséggelvben szerinte ez is benne foglaltatik: ez az elv ugyanis kizárja a másik végletet, a fatalizmust, a rezignációt is.<sup>287</sup> Gáll Ernő ehhez hozzáteszi, hogy a teljes igazság birtoklásának az illúziója az intolerancia gerjesztése miatt is veszélyes, és amikor hatalmi eszközökkel akarnak érvényt szerezni abszolút igazságoknak, az többnyire a zsarnokság kezdete. A reményelv hívei viszont azzal érvelnek, hogy az eszményi állapotok előrevetítése tulajdonképpen csak a jelen szükségleteire világít rá, tehát nem távolít el a valóságtól, hanem annak megváltoztatására ösztönöz. Ernst Bloch szerint erre nem a „csalfa”, hanem csak a „bölcsek remények” képesek.<sup>288</sup> Bibó rámutat, hogy minden politikatudományban benne rejlik valamilyen mértékben a realizmus és az utópizmus. Az előbbi szélsőséges esetében „a valóságot úgy írom le, mintha fel sem tételezném, hogy ebből kifelé is lehet menni, a másik szélső esetben a leendő állapotot úgy írom le, hogy az a lehetőséggel semmiféle kapcsolatban nincs”. De az utópiák is konkrét történelmi szükséghelyzetekből nőttek ki, és idővel „a legirrealisabb utópiához is hozzákanyarodik a történelem”.<sup>289</sup> Voltaképpen hasonló alapállás húzódik meg Kis János ideális elméletekre vonatkozó értékelése mögött is: szerinte azért van szükség idealizációkra, hogy azonosítani tudjuk a vizsgált dolog megítélése mögötti megfontolásokat, a jól megalkotott ideális elmélet

---

alkotás, hanem a realis életben mutató s szükségletek kielégítése volt. [...] A törvény tehát, mely ezen reformot formulázta, már átment a nemzet köztudatába, még mielőtt meghozatott s ehhez még hozzá véve azt, hogy Angliában a jogi fejlődés a viszonyok állandóságát engedte arra, hogy a törvények gyökeret verjenek a nemzetben, nagyon természetes, hogy Angliában a törvények ismerete általánosabb, mint másutt...” GRÜNWARD (126. l.) 46–47. Mannheim hasonló szükségességére világított rá az aszinkronitás jelenségének, a nem egyidejű dolgok egyidejűségének leírásával. MANNHEIM Károly: „Ember és társadalom az átépítés korában” in Felkai Gábor (szerk.): *Mannheim Károly* (Budapest: Új Mandátum 1999) 117–156.

<sup>285</sup> Bibó a társadalmi egyensúlytalanságban látott hasonlóan veszélyes motívumot: az értékvilág teljes megzavarodása tükröződik abban is, hogy a realitás és a vágyak egyensúlytalansága a politikában folyamatos kompenzációs igényt gerjeszt: a máshol természetesen megélt nemzeti teljesítmények eszközjellegűek. Ebben az összefüggésben a tudomány is a politika eszközzé válik, hozzájárulva a nemzet elítéléséhez hamis valóságérzékeléséhez. BIBÓ (255. l.) 856–858.

<sup>286</sup> POPPER (287. l.) 163–165. E szellemben vizsgálja felül Castoriadis a marxizmus tanait: „Nincs ugyanis olyan hely és olyan, a történelemhez és a társadalomhoz képest külsődleges vagy »logikai értelemben előzetes adott nézőpont«, ahonnan nézve megalkothatnánk a történelem és a társadalomelméletét”. Cornelius CASTORIADIS: *A társadalom mint képzeleti intézmény* (Budapest: Gondolat 2022) 12.

<sup>287</sup> GÁLL Ernő: *A felelősség új határai* (Budapest: Napvilág 1999) 23–25. Az a gondolat, hogy a politikai képviselő nemcsak az embereknek jár ki, hanem a teljes bioszférának, az ellenőrző demokrácia létrejöttének is egyik meghatározó forrása volt. A „dolgok parlamentjében” így összekapcsolódik a politika és a természet világa. KEANE (76. l.) 220.

<sup>288</sup> GÁLL (287. l.) 27–28.

<sup>289</sup> BIBÓ (73. l.) 432.

emellett segíthet felismerni az ideáljaink megközelítésének határait is. A politika ideális elmélete például megmutatja, hogy hiába működne az intézményeink következetes erkölcsi alapokon, a politikai közösséget megosztó tartós és mély nézetkülönbségek miatt a politikából nem lehet kiiktatni a stratégiai játszmákat.<sup>290</sup> Ennek belátása húzódik meg Keane azon gondolata mögött is, hogy a demokráciára minden erénye ellenére sem szabad úgy gondolnunk, mint az egyetlen helyes útra: „A demokrácia etikája tisztában van a saját maga és az alternatívái korlátaival, tisztában van vele, hogy maga a demokrácia sem »természetes«, és nem hivatkozhat semmiféle történelmen túli garanciára”.<sup>291</sup> Ugyanezt vallja Michael Walzer a civil társadalom utópiájáról, azt szerinte önkorlátozó jellege különbözteti meg a totalitárius utópiáktól. Az utóbbiak közös jellemzője, hogy fenntartják maguknak a kizárólagos helyesség igényét, és megszüntetik a társadalmi pluralitást. A civil társadalomra alapozott világkép viszont nem hirdeti egyik társadalmi életforma elsőbbségét sem, ez egyfajta metaközösség, a „berendezkedések berendezkedése”, amelynek a liberalizmus eszménye ad keretet. Így ténylegesen támogatja a pluralizmust, a legkülönbözőbb közösségi típusokat, akár a korábbi utópikus berendezkedések önkorlátozó változatait is.<sup>292</sup> A civil társadalomnak ezt a lényegében üres utópiáját Cohen és Arató a demokratizálódás követelményével teszi tartalmassá: egyrészt a részvételi lehetőségek kiterjesztésével, másrészt a politikai döntések decentralizációjával, a demokratikus intézmények változatos formáinak és szintjeinek létrehozásával.<sup>293</sup> Mindezek alapján megalapozottnak látszik Gáll Ernő összegzése, aki szerint a felelősség és a remény között semmilyen ellentmondás nincs, és – bár a mai világ belső összefüggéseinek kiterjedtsége a mannheimi „szabadon lebegő értelmiségi” prófétai képességeit már korlátok közé szorítja – osztja Bourdieu nézetét abban, hogy „Európának elméletileg megalapozott utópizmusra van szüksége” a régi, világmegváltó utópiákból való kiábrándulás romjain.<sup>294</sup>

A hazai értelmiség egykori és mai képviselői a jövőképek másik végletének veszélyeire is figyelmeztetnek, az útfüggőség, a kulturális determináció elméletei ugyanis blokkolják a cselekvést. „A defetizmus kishitűség, eleve vesztesre játszás, ösztönös sodródás a negatív folyamatok felé.” Ha például a kelet-európai elit a demokratikus hagyományok hiányára hivatkozva 1989-ben nem próbálta volna meg a demokratikus intézmények felállítását, akkor nem történt volna meg a rendszerváltás.<sup>295</sup> A kulturális defetizmust az elmúlt évtizedekben még azoknak az értékszociológiai kutatásoknak a szemlélete is támogatta, amelyek sokáig nemzeti szinten folytatták a felméréseket, és amelyek a magyar társadalmat az értéktérképen a sikertelenebb posztsovjet és balkáni tömbben helyezték el.<sup>296</sup> Mára azonban az értékszociológia nézőpontot váltott, és a nemzeti szint alatti, kisebb társadalmi egységekben vizsgálja a valójában nagyon is plurális értékrendszereket. Így láthatóvá vált, hogy Magyarországon is létezik például a premodern–modern–posztmodern megosztás – és persze számos másféle bontású – kulturális sokszínűség, ami cáfolja a determináció tételét.<sup>297</sup>

---

<sup>290</sup> KIS (14. lj.) 79.

<sup>291</sup> KEANE (76. lj.) 244.

<sup>292</sup> HUSZÁR (34. lj.) 99–100.

<sup>293</sup> HUSZÁR (34. lj.) 102.

<sup>294</sup> GÁLL (287. lj.) 30., 76–77. Kis János az értelmiségi mindentudásra alapozott politikai előíró szerepet erkölcsi alapon veti el: a politikai filozófiában mégoly jártas akadémikusok sem tarthatnak igényt arra, hogy a polgárok közönsége az ő álláspontjukat tekintse követendőnek, hiszen a tudósok álláspontja – bármilyen megalapozottak is elméletileg – politikailag egyenértékűek bármely másik ember véleményével. KIS (14. lj.) 80.

<sup>295</sup> POGÁTSA (78. lj.) 235., 242.

<sup>296</sup> Más vélemények szerint azonban „[e]zek a felmérések a tudósoknál hatékonyabban jelezték előre, hogy mi fog következni: Magyarország például a bizalom, a tolerancia és az együttműködés, azaz olyan értékek szempontjából, amelyek egy működő demokráciához szükségesek, közelebb áll a kelet-balkáni társadalmakhoz. Ebben az összehasonlításban Magyarország a zárt társadalmak közé tartozik.” Petra BÁRD – Nóra CHRONOWSKI – Zoltán FLECK: „Use, Misuse and Abuse of Constitutional Identity in Europe” *DI Working Papers* 2023/6. 33.

<sup>297</sup> POGÁTSA (78. lj.) 243–244. A realitások és a lehetőségek tanulmányozása helyett ez a fajta defetizmus uralta Grünwald Béla szerint az 1870-es évek közigazgatási reformjait: „Nincsen nyoma sem a sajtóban, sem a törvényhozásban, hogy a nemzet érezte volna annak szükségét, hogy tüzetesen, alaposan és elfogulatlanul



Mindehhez hozzátehetjük Bourdieu konklúzióját, aki nemcsak a kidolgozott elméletek határátlépéseiben, hanem a pusztán cselekvésben is meglátta a determinizmus megtörésének lehetőségét: „egy társadalmi határ szimbolikus átlépése önmagában is felszabadító hatású, mert megvalósítja az elképzelhetlent”.<sup>298</sup>

Ha mégis elfogna minket a lehetetlen dolgok miatti reménytelenség, gondoljunk arra, hogy még a legreménytelenebb intézményi berendezkedés is működhet, ha megfelelő politika i kultúra veszi körül. Az alkotmányos fékek nélküli angol parlamentarizmus fennmaradása példa erre: mivel a Parlament mindig követte az alkotmányos szokásokat, az emberek elhitték, hogy nem él vissza a hatalmával, működött a „bizalom modellje”.<sup>299</sup> Az erőszakmentesség képviselői is erre alapozták az anarchizmus működésébe vetett hitüket, mert „a társadalmi változtatások mindaddig felszínesek és külsődlegesek maradnak, amíg az emberek a »lelkek forradalma« révén nem igénylik maguk is tudatosan a társadalom gyökeres átalakítását.”<sup>300</sup> Bibó, aki a társadalmi célkitűzések új szerveinek kiépítését javasolta, ehhez a társadalom nagymértékű átnevelését tartotta szükségesnek, úgy látta ugyanis, hogy a progresszív demokrácia lehetősége a társadalmi tudatosság kialakításán áll vagy bukik.<sup>301</sup> Edmund Burke a szabadság elsődleges feltételét szintén a társadalmi kultúrában jelölte meg: „A személyes szabadság [...] inkább az életmódok összeállításából [*system of manners*] és az élet szokásaiból ered, mintsem az állam törvényeiből.”<sup>302</sup> Macmurray ennek az életmódbeli tudatosságnak a cselekvő oldalát hangsúlyozta: „A szabadság a cselekvés modalitása, s a cselekedeteket nem szemlélik, hanem végrehajtják.”<sup>303</sup>

Malatesta szerint „[n]em arról van szó, hogy ma, holnap vagy ezer év múlva elérjük az anarchiát, hanem arról, hogy ma, holnap és folyton az anarchia felé vezető úton haladjunk.”<sup>304</sup> Bármilyen úton haladjunk is, a fentiek szerint szükség van a rendelkezésre álló lehetőségek átgondolására éppúgy, mint a bátorság és a bizalom szokására. A haladás, ha van ilyen, voltaképpen egy folyamatos átmenet, egymást átfedő intézményi megoldások sora, amelyet szüntelen optimizmussal igyekszünk a világ állapotához igazítani. Ez nemcsak a környezet kihívásaiból fakadó kényszer, az „emberi lét oktalansága”, az „univerzális esetlegesség” ijesztő távlata miatt is szükségünk van a valóság alakíthatóságának tapasztalatára. A pluralizmus a célok és értékek meghatározásának társadalmi mezejében létrejött hatalommegosztásként is értelmezhető, és bár a verseny az elismerésért sohasem szűnik meg, az így kialakított rendszerben az csak a mentális jóléért folyik, nem a hataloméért. Ha ezt sikerül megvalósítani, egy olyan berendezkedés jöhet létre, amelyben emberibbek a tettek és ezért a játszmák is, amely egymás mellé rendeltséget, támogatást és szabadságot teremt, azaz az emberek szereteten alapuló bonyolult kapcsolatát.

#### IV. Összegzés

Erich Fromm szerint „az emberekben lakoznak bizonyos pszichológiai tulajdonságok is, amelyeket ki kell elégítenie [...]. Ezek közül a legfontosabbnak a növekedés, a fejlődés, s az ember által a történelem során kialakított lehetőségek megvalósításának hajlama látszik –

---

foglalkozzék a közigazgatás nagy feladataival és tanulmányozza a nemzet kulturális, társadalmi s nemzetiségi viszonyait, hogy képes legyen oly szervezetet alkotni, mely ezen viszonyoknak megfelelően, de mindezek helyett volt egy oly rakás előítéletünk, illúzióink és phrázisunk, melynek fele is elég lett volna arra, hogy a mienknél tisz zerte erősebb nemzetet is tönkre tegyen.” GRÜN WALD (126. l.) 18–19.

<sup>298</sup> BOURDIEU (172. l.) 236.

<sup>299</sup> TÓTH (15. l.) 65.

<sup>300</sup> BOZÓKI–SÜKÖSD (234. l.) 20.

<sup>301</sup> BIBÓ (60. l.) 327, 330.

<sup>302</sup> SZÉCSÉNYI (31. l.) 161.

<sup>303</sup> SZÉCSÉNYI (31. l.) 162. o. 78. l.

<sup>304</sup> Errico MALATESTA: „Az út az anarchia felé”, idézi: BOZÓKI–SÜKÖSD (99. l.) 36.

például az alkotó és kritikai gondolkodás képességének megvalósítása [...]. Úgy tűnik továbbá, hogy a növekedésnek ez az általános tendenciája – amely pszichológiailag egyenértékű a biológiai növekedés tendenciájával – sajátos hajlamokat is eredményez, mint például a szabadságvágy és az elnyomás gyűlölete, miután a szabadság mindenfajta növekedés alapfeltétele.”<sup>305</sup> Az előbbieket során végigtekintettük, hogy milyen feltételei vannak az egyén és a társadalom növekedésének. Úgy tűnik, az ember eredendő örömkeresése és a társadalmi keretek szabadsága embernek és társadalomnak is jót hoz, mind céljaikat, mind önbecsülésüket tekintve. Ami az örömet illeti, a történelem során a társadalom eljutott a materiálistól a posztmateriális javak értékeléséig, bár ezek egyéni szinten valószínűleg mindig is együtt jártak. És a szabadság sem tűnik elérhetetlennek. Szécsényi Endre szerint a szabadsághoz „annyi szükséges, hogy ne kelljen egymástól félnünk – ez elég minimális programnak látszik, bár néha még ennyinek is örülnénk.”<sup>306</sup> Az ehhez szükséges mentális változásnak pedig rendelkezésre állnak a mintái, és már régen beépültek a liberális demokráciák minimalista és anarchista diszpozícióiba.

Az anarchizmus tehát nem kivonulás a társadalomból, hanem bevonulás az igazi társadalomba, amennyiben társadalmon a szolidaritás teremtette kohéziót értjük. Ez akkor valósul meg, ha a közösség tagjai elsősorban nem a jogszabályokban, hanem a kölcsönösségben és a maguk által létrehozott normákban bíznak, azaz végső soron egy régi felfogáshoz visszatérve egy másik utat próbálnak ki: centralizáció helyett a több központú együttműködést. Ez jogállamban is megvalósítható, ekkor az állam részt vállal a közösség és tagjai autonómiájának védelmében. A hatalomról való lemondás azonban nemcsak rendszer-, hanem paradigmaváltást is igényel, a kollektív tudás értékének belátását. Bár az eddigi leírások egyetértenek abban, hogy a kisebb közösségekben történő együttműködés közelebb áll a természetes állapotunkhoz, mint a magas szinten absztrahált politikai viszonyok, az évszázadok alatt bevésődött mentális örökség miatt társadalmi szinten már elgondolhatatlanná váltak ezek az alternatívák. Graeber és Wengrow szerint a habitusunk nem engedi a megszokottól eltérő történelmi együttélési formákat fő szabálynak tekinteni, inkább anomáliaként tekintünk rájuk. Pedig, ahogy írják, láthatnánk őket úgy is, mint olyan utakat, amelyeket nem jártunk be. Ez egyben azt is jelenti, hogy a történelem sok elnyomásának, tragédiájának nem kellett volna szükségszerűen megtörténnie, sőt most is élhetnénk radikálisan máshogy. A görög mitológiában a kairos a társadalmi változásnak egy olyan kivételes pillanata (Kairosz: „az alkalom istene”), amikor az értelmezési keret egy pillanat alatt megváltozik. Ez egy hirtelen reveláció, amikor valami az addig nem látottból hirtelen látottá válik, és többé már nem lehet úgy tenni, mintha nem látnánk.<sup>307</sup>

---

<sup>305</sup> Erich FROMM: *Menekülés a szabadság elől* (Budapest: Akadémiai Kiadó 1993) 287–288.

<sup>306</sup> SZÉCSÉNYI (31. l.) 203.

<sup>307</sup> GRAEBER–WENGROW (150. l.) 524–525.

© Szentes Ágota

**MTA Law Working Papers**

**Kiadó: Társadalomtudományi Kutatóközpont (MTA Kiválósági  
Kutatóhely**

**Székhely: 1097 Budapest, Tóth Kálmán utca 4.**

**Felelős kiadó: Boda Zsolt főigazgató**

**Felelős szerkesztő: Kecskés Gábor**

**Szerkesztőség: Hoffmann Tamás, Mezei Kitti, Szilágyi Emese**

**Honlap: <http://jog.tk.mta.hu/mtalwp>**

**E-mail: [mta.law-wp@tk.mta.hu](mailto:mta.law-wp@tk.mta.hu)**

**ISSN 2064-4515**