

# ALATTVALÓ VAGY POLGÁR?

A demokratikus legitimitásról etikai nézőpontból

Szabó Gábor

(egyetemi docens, Pécsi Tudományegyetem, Állam- és Jogtudományi Kar)

## ÖSSZEFOGLALÓ

A tanulmány a politikai hatalom legitimitásának szigorú értelmezése mellett érvel, elválasztva a hatalom iránti lojalitás sokféle formájától. A demokratikus legitimitás alapvető etikai, igazságosság-elméleti alapját az érdekek és igények konfliktusainak békés eszközökkel történő kezelése, a kölcsönös előnyökön nyugvó együttműködés célja adja. A hatalom lojális alattvalókat biztosíthat önmagának anélkül, hogy ezeknek az elveknek megfelelné. Az uralmi rend éppúgy, mint a politikai hatalom legitimációs bázisokat keres, melyek a modern állam esetében vagy pusztán ideológiaiak, vagy demokratikusak. Az ideologikus jellegű uralom és hatalom legitimációs törekvések az alattvalói lojalitás biztosítására elegendőek lehetnek ugyan, a felelősségteljes állampolgár azonban ennyivel nem elégedhet meg. A tanulmány ennek felvázolásán túl a demokratikus legitimitás legfőbb veszélyeinek bemutatására is kísérletet tesz, mind az intézmények, mind a személyiségek attitűdjének szintjén. A politikus személye, a politikai elit és az állampolgárok többsége egyaránt megfelelhet a demokratikus ethosz alapkövetelményeinek, a három szint ugyanis kölcsönösen hat egymásra. A demokratikus rendszer messze nem tökéletes, erkölcsi értelemben sem könnyen igazolható minden eleme, mégis az ember méltóságának elismerése alapján képes arra, hogy polgárokká emelje az alattvalókat.

**Kulcsszavak:** legitimitás ■ uralmi rendszer ■ hatalom ■ lojalitás ■ igazságosság ■ demokrácia ■ közjó ■ normakövetés ■ erkölcs ■ engedelmesség ■ kényszer ■ nemzeti legitimáció ■ modernizáció ■ klientúra ■ korrupció ■ politikai filozófia ■ Arisztotelész ■ Hume ■ Kant ■ Rawls ■ Walzer ■ Habermas

*„Sem népet, amely retteg, hogyha választ,  
szemét lesütve fontol sanda választ...”*

*(József Attila: Levegőt!)*

A politika etikai dimenziójának vizsgálatakor számtalanszor találkozhatunk az érdekek és az értékek közötti választások, a kettő közötti konfliktusokból adódó dilemmák problémáival. A politika világában az érdekek három szintjének eltéréseiből adódnak a tipikus feszültségek:

1. Minden személy, aki bármilyen okból politikai pályára lép, egyéni karrier-szemponthoz is érdeklődni kíván. A hatalom közelsége, vagy a hatalomból való részesedés még a határozott erkölcsi integritással rendel-

- kező egyéneket is próbára teszi. A kísértés olykor erős, hogy az egyéni ambíciók felülírják az elveket, értékeket, sőt, akár a közösség szolgálátának elvárását is. Az első szinten tehát az *önérdek* megjelenéséről beszélhetünk. A modern demokrácia egyedisége többek között abban mutatkozik meg, hogy a politikai pályát minden felnőtt személy (kivéve a közügyektől eltiltottakat) számára megnyitja.
2. A politika a *közérdek* artikulálásának a közege, az érdektagolt társadalmakban a számos egyéni érdek összegyűjtéséből választható alternatívákat kell felállítani. A szervezett emberi együttműködést lehetségessé és szükségessé tevő erény az igazságosság. Az igazságosság elvei Hume és Rawls munkáiban meglehetősen eltérőek, abban mégis egyetértés mutatkozik közöttük, hogy az igazságosság olyan elrendezés alapelveit jelenti, amelyek az egyes eltérő érdekek követését a lehető legnagyobb többség számára teszi lehetővé. Mindennek két körülmény adja a hátterét. Először is a források szűkösségének ténye, másfelől az a nehezen megkérdőjelezhető körülmény, hogy egy állampolgári közösséget alkotó egyének eltérő véleményeket fogalmaznak meg a „jó életéről”, ebből következően eltérő terveik vannak saját életük vonatkozásában. A komunitárius politikai filozófia hívei utóbbival kapcsolatban azt hangsúlyozzák, hogy az egyének identitását kialakító tényezők (kultúra, nemzet, vallás, stb.) számukra eleve meghatározzák a jó élet fogalmát, így az igazságosság fogalma nem lehet a fenti értelemben értéksemleges, hanem az arisztotelészi hagyományt követve kell a politikai közösségre, mint a jó emberré válás lehetőségét biztosító közegre tekintenünk (Sandel, 1982: 29). A komunitárius kritika azonban csak első látásra van kibékíthetetlen ellentétben az igazságosságot a jó élethez képest semleges, azt megelőző értékként tételező gondolkodók véleményével. A kérdés voltaképpen az, *mik a jó életéről eltérő koncepciók megvalósítását lehetővé tevő intézményi keretek* egy adott politikai közösségben. Valószínű ugyanis, hogy egy modern társadalom van annyira érték- és érdektagolt, hogy ne feltételezhessünk eleve meghatározott, egységes koncepciót a jó életéről. A modern társadalmakon belüli, a jó életéről vallott eltérő koncepciók megvalósíthatósági esélyei szempontjából így voltaképpen mindegy, hogy azok eleve meghatározottak-e az identitások alapján, hiszen egy modern társadalmon belül nehéz volna kizárni *sokféle* identitást. A választók egyéni érdekeinek felismerése ugyanakkor korántsem problémamentes, a választó gyakran következtelen, inkonzisztens rövid távon, és csak saját vélt érdekére tekintettel ítél. A politikai elitnek optimális esetben éppen a valós alternatívák bemutatása, nem pedig az érdekelismerés manipulatív torzítása, vagy ezzel ellentétben a rövid távú választói érdekek kiszolgálása a feladata.

3. A közösség hosszú távú érdekeinek adott esetben az egyéni rövid távú érdekek pusztá összegétől eltérő változatát nevezhetjük *közjónak*. A politikai játszmák eredeti, Arisztotelész által is megfogalmazott funkciója a közjó formálása, ami igényli a rövid távú, partikuláris vagy részérdekek alárendelését a közösség egésze szempontjából hosszabb távon előnyös döntéseknek. Ez már nehezebben megoldható dilemmának látszik. Az igazságosság elveit semleges, a jó életről alkotott eltérő felfogásokhoz képest elsődleges elvekként felfogók (főként a kantianus hagyomány követői) számára a közjó nem más, mint a helyesen megállapított intézményi keretek között a lehető legnagyobb számú polgár esélye a saját maga által megfogalmazott élettervek megvalósítására. De a semleges intézményi keretek elegendőek-e ahhoz, hogy az állampolgárok többsége felismerje azt, ami számára *hosszabb távon* előnyös? Az arisztotelianus hagyomány ezzel szemben a hatalom tekintélyéhez a közösség minden tagja számára követendőnek vélt értékeket rendel hozzá, amelyek könnyedén felülírhatnak egyéni életterveket. Hume szerint a hatalom kénytelen az igazságosság, azaz a hosszabb távon kölcsönösen előnyös szabályok követését kikényszeríteni, hiszen egyéni vonzalmaink mindig a térben és időben közelebbi dolgok iránt erősebbek (Hume, 1976: 724., 737–738.).

E tanulmány mellett érvel, hogy a helyes elrendezés meg kell hogy előzze az egyéni jó életről alkotott koncepciókat (Rawls nyomán), de a politikai hatalom igazságosságát a felhatalmazottsággal való élés, vagy visszaélés nagyban meghatározza, különös tekintettel a közösség hosszabb távú érdekei, illetve a hatalom megtartásának hatalomtechnikai praktikái közötti feszültségekre. Ennek következtében a demokratikus ethosz szerinti politizálás nem csupán fejet hajt a nép többségi akarata előtt, hanem mindent elkövet azért, hogy a többségi akaratban a közösség valódi, *hosszabb távon biztosított, racionálisan megalapozott érdekei* fejződhesse ki, saját hatalmát *átmeneti és korlátozott* hatalomnak véve, amit az *emberi jogok garanciáival* is biztosít. Nagyra tartom Schumpeter kritikáját a klasszikus normatív demokrácia felfogással szemben, amelyről azt állítja, hogy túlértékeli a választópolgár politikai racionalitását, amely racionalitás a modern demokráciákban pusztán a tömegkommunikációs eszközök nélkül áttekinthető mikroszférákra korlátozódik (Schumpeter, 1987: 263.). De talán van esély a ráció rehabilitálására makroszinten is; ehhez nagyban járulhat hozzá az áttekinthető és racionális jogrend, a nyilvánosság alternatívítása, az alulról építkező közösségek közügyekben való részvételének igénye. Ezekhez mindeddig a liberális demokrácia biztosította a legszélesebb lehetőségeket.

A fenti három szint közötti arányeltolódásnak a következményeképpen hatalmi torzulások következnek be. A három szint kényes egyensúlyát az ér-

*dekmotivált* politikai cselekvés és az *értékmotivált* (elvszerű) politikai cselekvés megfelelő aránya biztosíthatja.

Az értékek a politika világában, a modern korban, politikai eszmék, ideológiák által közvetítetten jelennek meg. A legfőbb érték és erény a politikában – már Platón és Arisztotelész óta – az *igazságosság*. Az igazságosság, mint a politikai döntések, intézmények és célok rangsorolásának legáltalánosabb iránymutatója, számos interpretációval gazdagodott a modern politikai filozófiában. Láthattuk a fenti három pont bemutatásánál, hogy az egyéni célok, hajlamok, valamint a közösség szervezettsége, esetleges céljai közötti feszültség forrását és enyhítésének módjait eltérő módon magyarázzák az ismertebb igazságosság-elméletek. A sokféle és igen eltérő igazságosság-koncepció között azonban átfedések mutatkoznak a modern (demokratikus) állam vonatkozásában. Az első ilyen átfedés éppen annak elismerésében jelenik meg, hogy többféle igazságosság-koncepció versenyezhet egymással, sőt ezek érvei nem feltétlenül egymást kizáróak. A másik, az emberi jogok eszméjében is testet öltő igazságosság felfogás, amely az emberek egyenlő méltóságára és a korlátozott hatalom elvére épít. A fenti két átfedésből építhető fel a modern állam alapvető legitimációs bázisa. A politikai igazságosság ebből a szempontból nem más, mint az uralom és kényszer legitimációjának és korlátozásának kérdése (Balogh, 2003: 60.). A modernizációs folyamat eltérő szintjei természetesen relativizálhatják az igazságosság iménti felfogását. Ettől eltekintve nem tűnik túlzónak Höffe megállapítása, amely szerint a „politikai igazságosság nem általában az alkotmányos demokrácia körülményei között, hanem *csak* a demokratikus és szociális államban teljesedik ki” (Höffe, 1989: 472.).

David Hume szerint a társadalmak tagjai csak korlátozott szimpátiával – ha egyáltalán – viseltetnek egymás iránt a szűkös erőforrásokért és javakért folytatott versengés során. Az igazságosság szabályainak kell rendet vágni az érdekek és igények konfliktusában. A versengő igények és érdekek kiegyensúlyozásában a jog és az erkölcs játszhat szerepet, ezért ha a jogelvek kölcsönös megállapodáson alapulnak, közel kerülhetünk egy nem csupán jogszerű, hanem igazságos társadalmi berendezkedéshez (Hume, i. m.: 740–744.). „A közérdek nincs természetes módon összekötve az igazságosság szabályainak megfelelő viselkedéssel, hanem csak azután kapcsolódik össze vele, miután mesterséges megegyezés jött létre e szabályok rögzítését illetően.” (Hume, i. m.: 655.) A kölcsönös megállapodás lehetősége nem képzelhető el a korlátozott hatalom és a demokratikus eljárások intézményi garanciái nélkül. Mindezeket kiegészíti az emberi jogok eszméje, amelynek legtömörebb és idevágó interpretációját Kant nyomán úgy foglalhatjuk össze, hogy az igazságos jogrend nem hagy lehetőséget arra, hogy az egyik ember a másikat saját céljainak pusztá eszközeként kezelje, legalábbis azokban az életviszonyokban, amelyek ésszerűen jogi szabályozás alá vonhatók (Kant, 1991: 64.).

## LEGITIMITÁS ÉS LOJALITÁS

A hatalom birtokosainak kezében számos eszköz koncentrálódik, amelyekkel elérhetik az állampolgárok/alattvalók engedelmisségét. A legsúlyosabb az erőszak, ami állami kényszer formájában, mint végső eszköz minden államhatalom velejárája. Emellett kifinomult módszer lehet a manipuláció, az állampolgári/alattvalói érdekek felismerésének akadályozása, a stabilitás, konszolidáció biztosítása, a félelemérzet felkeltése, illetve fenntartása (külső, belső ellenségkép, zsarolás), az „oszd meg és uralkodj”-elv alkalmazása, az alternatívátlan-ság hangoztatása. Mindezekkel szemben az engedelmisség készségét az egyéni és kollektív érdekek megjeleníthetőségének, a döntéshozatalban való számba vétel minél nagyobb esélye növeli a legtartósbabban és legrugalmasabban. A pusztán engedelmisségi készség az uralmi rend és a fennálló hatalom alapvető igazságosságáról vallott meggyőződés alakulhat, ha a demokratikus rendszer kiegészül a mindenkorai többség hatalmát korlátozó állampolgári jogokkal.

Hume sajátos emotivista szkepticizmusa az állampolgárok engedelmisségi készségéről fontos szempontokat szolgáltat a további okfejtéshez. Hume szembeszáll a felvilágosodás korában igen népszerű, Locke-hoz, Rousseau-hoz és másokhoz kötődő szerződéselméleti hagyománnyal. Egy feltételezett egykori szerződésre szerint nem lehet az állampolgári engedelmisség kötelezettségét alapozni. Hasonlóképpen hiábavaló azzal próbálkozni, hogy az engedelmisség forrását történelmi alapokon magyarázzuk, hiszen a történelemben egymással szembenálló engedelmisségi érveket találunk. Az engedelmisség forrása tulajdonképpen nem más, mint annak felismerése, hogy *érdekünk* a rövid távú irányultságú vágyaink korlátozása. „Hiába vagyunk teljesen meggyőzve róla, hogy az utóbbiak – »a térben-időben távolabbi dolgok« (a szerz.) – az értékesebbek, nem tudjuk ehhez az ítéletünkhöz szabni a viselkedésünket, hanem inkább engedünk szenvedélyeink csábításának, amelyek mindig ahhoz szítanak, ami éppen közel esik hozzánk.” (Hume, i. m.: 724.) Szükségesnek látszik tehát szenvedélyeink korlátozása. Ez a korlátozás azonban nem származhat önmagunkból, csak úgy, ha a politikai eljárók közvetlen érdeke lesz ez a korlátozás, azaz az igazságosság gyakorlása. Az igazságosság gyakorlását tehát a legközvetlenebb érdekévé kell tenni a hatalom gyakorlóinak, akik a felhatalmazottságukkal érdekeltté válnak abban is, hogy a kormányzottakra, az egész társadalomra rákényszerítsék ezt a rendet, érvényesítve ezzel az egymás érdekeinek kölcsönös tiszteletén alapuló hosszú távú szempontokat. Így a kormányzat az egyéni szűkkeblűség, az önzés kölcsönösen nagyobb előnyökkel járó korlátozásából ered, az engedelmisség kötelessége pedig az ebből fakadó előnyökből.

A hatalom gyakorlóira iránti engedelmisség tehát fakadhat megszokásból, félelemből, érdekből, vagy tehetetlenségből (Bayer, 1999: 78.). A felsoroltakon

kívül bármelyikhez képest tartósabb, hatékonyabb hatalomgyakorlás megbízhatóbb normakövetést ígér, ha a kormányzottak döntő többsége belső, morális meggyőződése alapján *igazságosnak*, és *jogosnak* ismeri el a hatalmat.

Az igazságosság hite azonban nem feltétlenül racionális belátásból, hanem csupán a kötelező erő presztízséből is fakadhat. Max Weber szerint legitim a rend, ha a cselekvők egy érvényes „rend” képzetéhez igazodnak, amelynek törvényességében, jogosságában hisznek (Weber, 1987: 58–59). Ilyen konszenzus esetén beszélünk *legitim*, vagy *legitimált* „rendről”. Weber a hatalmat olyan kétpólusú társadalmi viszonyrendszerként írja le, melyben a hatalom gyakorlójának esélye van arra, hogy akarátát az alávetettek ellenszegülésének dacára is keresztülvigye. A hatalmi viszony intézményesített *uralmi* viszony formájában is megjelenhet, amelynek egyik típusát az autoritás (parancsolási jog), és az (érdekektől független, feltétlen) engedelmesség kettőssége adja. Nos, ez az a bizonyos autoritás, amely legitimációra szorul. Weber mutatott rá, hogy az uralmon lévők sosem szűnnek meg bizonygatni uralmuk jogosságát, hiszen a politikai uralom minden formája cselekvőképességét az uralmi helyzet (autoritás) megindokolásával próbálja erősíteni (uo.). Ez az indoklás akkor sikeres, tehát az uralom (az intézményesített hatalom) akkor legitim, ha azt az alávetettek elismerésre méltónak tartják. Az elismerésre méltóság voltaképpen *hit*, ami igen sokféle forrásból táplálkozhat. Témám szempontjából a legfontosabb példa erre: elhiszik, hogy az adott autoritás képes *konzolidálni* a viszonyokat (akár igazságtalannak tartott eszközök árán is).

A legitimált politikai hatalom weberi megközelítése, különösen a legitim uralom általa adott tipológiája lehetőséget nyújt ugyan annak megválaszolására, hogy miért mutatható ki nagyfokú alattvalói azonosulás a nem demokratikus rendszerek többféle változatával („tradicionalis”, valamint „karizmatikus” legitim uralom). Vítám annyiban van Weber (és követőinek) tanításaival, amennyiben túl szorosan köti legitimitás felfogását az uralom szilárdságához és konzolidáltságához anélkül, hogy kritikusan viszonyulna e szilárdság és konzolidáltság forrásaihoz, számolna az igazságosság kérdéseinek kihívásaival. Weber értelmezéséből az következik, hogy legitim az az uralom, amelyik bármilyen eszközzel eléri egy meghatározott idő után, hogy önként elfogadják az alávetettek. A hosszú ideig gyakorolt elnyomás és erőszak a belépő generációk tudatába vési az engedelmesség készségét, tehát megvalósul az elismerésre méltóság hite, az elnyomó hatalom konzolidál és hosszú időre úgy rendezkedhet be, hogy alattvalói a fenti értelemben legitimnek tartják. Ettől eltérően a modern demokratikus államok és az emberi jogok eszméjének szempontjai szerint kísérelném meg az általam legitimnek tekinthető hatalom fogalmát le választani a pusztán az állampolgárok lojalitására építő hatalomigazolási kísérletekről.

A legitimált politikai hatalom (rendszer) definícióját az alábbiak szerint Szabó Miklóshoz kapcsolódva fogalmazhatjuk át: legitimált az a politikai rend-

szer, amely iránt akkor is fennáll az állampolgárok engedelmisségi készsége, amikor az adott hatalom nincs olyan eszközök birtokában, hogy az engedelmisséget *erővel* kikényszerítse (Szabó M., 1989: 275–307.). Ellenkező esetben az állampolgárok/alattvalók félelemből *lojálisak* ugyan, de a rendszer legitimitás-deficitben szenved. Látható, hogy ez a megközelítés a legitimitátságot a kényszerítő képesség hiányának próbakövéhez köti, ami nyilvánvalóvá éppen a hatalom kényszerítő képességének szünetelésekor/megszünetekor válik. Jellemző példa lehet erre az a helyzet, ha egy idegen hatalom által megszállt országban az elűzött uralkodó, az emigrációba kényszerített kormány iránti változatlan engedelmisségi készséget a megszálló hatalom csak nyers erőszakkal és csak részlegesen képes megtörni. Weber fentebb érintett felfogásából az következhet, hogy ha a megszálló hatalom képes – bármilyen eszközzel – hosszabb távon konszolidálni hatalmát, akkor legitimmé válik. Vajon megmaradna-e az engedelmisség készsége, a konszolidáló képességéből fakadó hit, ha átmenetileg megsappanna a hatalom ereje? Ennek a kérdésnek a megválaszolása lehet az első lépés a lojalitás és a legitimitás közötti különbségek feltárása felé vezető úton.

Max Weber óta a legitimitációprobléma értelmezései számos irányban fejlődtek tovább. Ezek közül az egyik irány a formális-rationális jog legalitást biztosító szerepét kiegészíti, illetve felváltja az erkölcsi megalapozású emberi jogok legitimitációs szerepének hangsúlyozásával. A legitimitásnak az emberi jogokkal való összekapcsolása természetesen jóval megelőzi Weibert; Locke, Rousseau munkáit elegendő említeni, Weber után pedig mindenekelőtt Rawls-t, vagy Beethamet. Beethamnél a legitimitás második szintje ugyanis a normatív igazolás szintje, ahol a hatalomnak azt kell bizonyítania, hogy megfelelő-e az emberek erkölcsi érzékének és elvárásainak a hatalom, illetve azok a jogi normák, amelyekre a hatalom épül, továbbá melyeket a hatalom kibocsájt (Beetham, 1991: 3.). Természetesen az emberi jogok mai interpretációi és egy konkrét társadalom többségének erkölcsi érzülete nem feltétlenül konvergálnak, de az elnyomó rezsimek esetében legalább az emberi szabadságjogok igénye, mint a többség erkölcsi érzületét átható vágy valószínűsíthető (1). A másik jelentős fejlemény az új szereplők (civil társadalom), és új tényezők (privát gazdasági szereplők) bevonása a legitimitáció kérdéskörébe vizsgálatába, például Andrew Arato munkáiban (2). A harmadik, elsősorban Habermas munkáival fémjelvezhető irány a hatalom gyakorlói és az alávetettek közötti viszony merev szembeállítását finomítja a döntéshozatalban való részvétel intézményeinek, a részvétel kommunikációs tereinek a legitimitációs folyamat legfontosabb szféráiként történő bemutatásával (3).

Az állampolgárok lojalitását lehet biztosítani klientúra építésével (1.), haszonelvű populista ígéretetek teljesítésével (2.), de ezek önmagukban nem biztosítják a legitimitást. A korrupció, a normák kijátszása pedig egyszerűen aláássa a legitimitást, ami egészen eltűnik, ha általánossá válik a normakövetés

hiánya (3.). Ekkor a lojalitás azon alapulhat, hogy mindenki cinkossá válik a normák kijátszásában. A következő példákban a fentebb szereplő legitimitás-értelmezés, valamint az állampolgári lojalitás egyes változatai közötti eltéréseket szeretném mindezek alapján illusztrálni.

1. Az állampolgár klienssé változik. A politikai hatalom gyakorlóinak ekkor elemi érdekévé válik az állampolgárok *kiszolgálása*. A klienssé tett/alakult közösség nem igényli a mindenkori hatalmat féken tartó emberi jogokat, a közügyekben való érdemi részvétel lehetőségét, az autonóm politikai szerveződés nyitott tereit.

Habermas ezt a jelenséget a modern jóléti állam túlbujánzó feladataival hozza összefüggésbe. A polgári állam a konfliktusokat az „elosztásért folytatott intézményes harcoként” integrálja a politikai rendszerbe (Habermas, 1994: 205.). A modern jóléti állam ugyanis szolgáltató állam, amely legitimációs szempontból alapvető ellentmondást rejt magában. A kliensek kiszolgálása érdekében egyre nagyobb mértékű újraelosztást kénytelen végrehajtani, ugyanakkor igényli hatalmi pozícióinak erősítését is. Habermas a szociális állam tömegdemokráciájának nevezi azt a modellt, ahol az ellenzéki szerepek intézményesülnek, a legitimációs viták nyíltan és folyamatosan jelen lehetnek, melyek a kormányváltás lehetőségében kanalizálódnak.

Ezzel párhuzamosan a szociális államnak biztosítania kell a gazdasági növekedést, a kollektív szükségletek kielégítésének minél szélesebb skáláját, az egyenlőtlenségek csökkentését, mindezt anélkül, hogy megsértené a kapitalista gazdaság működésének alapfeltételeit. Az ilyen állam Habermas szerint két stratégia közül választhat; vagy megpróbálja a kapitalista gazdaság diszfunkcióit a polgárok által még elfogadható keretek között tartani, vagy minden erejével arra törekszik, hogy az *elfogadhatóság küszöbét* lejjebb tolja. Ellenkező esetben megjelennek a delegitimáció aggasztó jelei (Habermas, i. m.: 210.).

A „kései kapitalizmus” sajátos paradoxona, hogy fokozott mértékben szorul rá a legitimációra, miközben egyre kevésbé képes azt garantálni. A politikától részben függetlenedő szféra, a gazdaság a kapitalizmus korábbi szakaszában a legitimáció alapjául szolgálhatott, később az emancipálódó erők kivívták a demokratikus részvétel egyre szélesedő jogait, illetve elérték, hogy az emberi jogok bővülő listája a tételes jog részévé váljon. Mindez nem volt elég azonban ahhoz, hogy a legitimáló akaratképzés ellenőrzése alá vonja a gazdasági menedzsment erőit, így jött létre egy tartalmilag *diffúz tömeglojalítás*, amelyhez nem kapcsolódott az érdemi részvétel lehetőségének biztosítása. Ezt nevezte Habermas formális demokráciának, amely a pénz, a szabadidő, a „privát” élet védelme és a biztonság ígéretével semlegesítette a kevésbé rendszerkonform erőket. A nyilvánosság terei tehát depolitizálódtak, aminek



igazolására tökéletesen alkalmasnak látszanak Weber és Schumpeter elit-elméletei (Habermas, 1994: 64–65.). Később, a kilencvenes évektől azonban az állampolgárok új kommunikációs tereket vesznek birtokba, az egyre inkább uralommentes kommunikációban a nyilvános vitán keresztül formálódó (deliberatív) demokrácia reménye sejlik fel. Habermas szerint ez a fejlemény ad reményt a legitimációs krízis enyhítésére.

Habermas az állampolgár klienssé változásának folyamatát tehát nem a hatalmi klientúraépítés következményeivel azonosítja, de felfogható gondolatmenete egy sajátos, rejtett, ugyanakkor igen széles körre kiterjedő klientúraépítés leírásának is, amelyhez elsősorban a befolyásolás, a manipuláció eszközeit veszi igénybe a hatalom.

A kliens jelleg szerteágazó, egymástól eltérő hiteken alapulhat, például az *erős kéz* iránti igényen is, így amíg a hatalom keze valóban erősnek bizonyul a vélt ellenséggel szemben, a lojalitás töretlen marad, de amint a kliensek érdekköreire is lesújt, mindez megszűnik. A kliens jelleg legfőbb etikai veszélye, hogy a kliens nem emel kifogást, nem szól kritikusan mindaddig, amíg saját szűken vett érdekeit a hatalom nem sérti. Akár arisztotelészi értelemben tekintünk egy államra, akár a konstruktivista racionalisták szemével, a kliens magatartás mindenképpen *igazságtalan*. Első esetben az állampolgárok közössége az erények gyakorlásának, a jobb emberré válás lehetőségének a terepe, amitől a kliens éppenséggel elzárkózik. A másodikként említett konstruktivista racionalisták szerint az állam pártatlan kerete a jó életről alkotott eltérő koncepciók megvalósításának. A kliensekből álló politikai közösség tagjait azonban a hatalomtól való egyirányú függésükön túl semmiféle „átfedésekből létrejövő konszenzus” (Rawls, 1997: 457.; Rawls, 1992: 254.) nem fűzi össze, és az „arányos egyenlőség” arisztotelészi elve sem érvényesül (Arisztotelész, 1971: 1130a 4–1131a 9).

2. Az a hatalom, amelyik kizárólag *anyagi előnyök biztosításával* éri el az engedelmisségi készséget, nem legitimált. Az állampolgárok nagy része ebben az esetben is várhatóan lojalitást tanúsít ugyan, de ez nem egyenlő a legitimált hatalommal. A lojalitás háttérben itt egyértelműen érdek, mégpedig anyagi érdek mutatható ki. Élesebben fogalmazva az ilyen hatalom korrumpálja alattvalóit, megvásárolja őket. Természetesen legitimáló tényező, ha az anyagi előnyök minél szélesebb kör számára hozzáférhetőek, a példában ugyanakkor arról van szó, hogy a hatalom kizárólag ezzel az eszközzel él. Az előző pontban Habermas elméletével kapcsolatos fejtegetések itt folytathatóak. „Az emberek pénzt, biztonságot és szabadidőt akarnak”, a fejlett tőkés országok polgárainak tipikus életformája a birtokló individualizmus (Habermas, i. m.: 211.). A boldogság keresésének ideája hajlamos az anyagi javak felhalmozá-

sának céljává redukálódni. Legitimációs szempontból a kérdés az, milyen mértékben sikerül a hatalom (nem csak a politikai hatalom) birto­kosainak ezt az általános közérzetet fenntartani és milyen erők képesek kibújni a fenntartásban érdekelt kontrollmechanizmusok hatásai alól. A fogyasztás egyszerre szül frusztrációt (a „sohasem elég” érzése) és elégedettséget a rendszer *egészeivel* kapcsolatban, ami a legbiztosabb bá­zisa az állampolgári lojalitásnak. Meg kell ugyanakkor jegyezni, részben a fogyasztói társadalmak „egydimenziós” mindenhatóságának teoreti­kusaival szemben, hogy ezek a rendszerek adták és adják a jogok kiter­jesztésének, az életformák emancipációjának legígéretesebb lehetősé­geit. Ezek a lehetőségek a legitimitás igénye felől is értelmezhetőek, messze túlmutatva a fogyasztás lojalitást eredményező biztonságos szfé­ráin. Ennek tudható be a Habermas által ugyancsak elismert vívmány; a legitimációról állandó, nyílt és formalizált vita folyhat a modern de­mokráciákban.

3. A normák általános követése, vagy a normák általános megkérdőjele­zése kapcsán szintén fontos különbségek mutathatók ki a rendszerek legitimitásuk kapcsán. A legitimált rendszerekben a normakövetés vi­szonylag magas fokú, de még ennél is fontosabb az, hogy *önkéntes*, meg­győződésből fakad. A súlyos legitimitás-deficittel terhelt rendszerekben a normák *kijátszása* a jellemző a konszolidáltabb korszakokban. A nor­mák kijátszása nem tűnik a hatalom iránti lojalitás felmondásának, el­lenkezőleg, a lojalitás álarcá mögött, összekacsintva elkövetett tett, melynek megítélése az adott norma igazságosságáról vallott meggyő­ződéseken múlik. A kiskapuk, külön utak, háttéralkuk, a korrupció felül­írják az írott és íratlan szabályokat. A szabályok „mindenkire” vonat­koznak, kivéve azokat, akiknek van mersze, befolyása, tekintélye, pénze áthágni azokat. Ilyen körülmények között a szabályok valójában senki­re sem vonatkoznak, hiszen azok kijátszása válik általánossá. A politi­kai elit erre az attitűdre rá is erősíthet, ha hasonló mintákat közvetít. A legsúlyosabb paradoxon, hogy a normák általános kijátszása, megkerü­lése beivódhat a közösség „erkölcsi” érzületébe, megfelelhet az emberek általános „erkölcsi” elvárásainak, kielégítve ezzel a Beetham által em­lített második legitimációs szintet. Röviden, „ha fent lopnak, csalnak, hazudnak, ezt elismerésre méltó teljesítménynek tartom, ha engem is hagynak lopni, csalni, hazudni és ezt sikeresen teszem”. Hazánk törté­nelmének igen súlyos öröksége a szabályok kijátszását széles körben mintának tekintő érzület, amelynek gyökerei évszázadokra nyúlnak vissza. A konszolidáltság azonban összeomolhat, és tömegessé válhat a normákkal való *szembeszegülés*, ami viszont azt jelenti, hogy hiányzik mind a hatalom legitimitásuk, mind az iránta megnyilvánuló lojalitás. A normákkal való nyílt és tömeges szembeszegülést tehát világosan el

kell határolnunk a normák kijátszásának széles körben tapasztalható tendenciájától.

A komunitárius politikai filozófia vitatja, hogy lennének olyan egyetemesen érvényes morális elvek, amelyekre a jog és az állam igazságosságát lehetne alapozni. Vajon a modernitás magabiztos felsőbbrendűség-tudatát tükrözik Hume és Kant fentebb idézett gondolatai? A helyzet korántsem egyértelmű, ha összevetjük a híres komunitárius filozófus, Michael Walzer tételét a fenti három ponttal. „Egy társadalmi berendezkedés akkor és csak akkor igazságos, ha a társadalmilag hasznos javak és szükségszerű terhek elosztása megfelel a tagjai által nekik tulajdonított jelentésnek, jelentőségnek” (Walzer, 1985: 313.). Vajon a jogok, lehetőségek, hivatali pozíciók jelentése lehet-e más egy *modern* államban, mint amit Hume és Kant megfogalmazott a procedurális minimumról és az emberi jogokról? Morálisan ugyanis védhetetlen az olyan érvelés, amely a hatalom, az előjogok, a korrupt módon szerzett anyagi előnyök haszonélvezői részéről az ő érdemeiket, kiválóságukat, karizmájukat, kivételes képességüket, pótolhatatlanságukat, küldetésüket hivatott igazolni szemben a procedurális minimummal és más emberek eszközként való használatának következetes erkölcsi tilalmával. Tradicionális uralmi formákra természetesen nem alkalmazható ez az okfejtés, mindenesetre az ilyen uralmi formák igazságosság szerinti megítélése igen bonyolult feladat, könnyen sodródhatunk a kulturális felsőbbrendűség és a kulturális relativizmus közötti vita útvesztőjébe.

### JELLEGZETES LEGITIMÁCIÓS IGÉNYEK

A legitimitás és a lojalitás közötti különbség tisztázása után vegyük sorra a jellegzetes legitimációs bázisokat, melyeket az elmúlt száz év magyar történelmében a politikai rendszerek hangoztattak.

A *demokratikus legitimitáció* igénye reveláció-szerűen tört előre 1989–1990-ben. Hosszú utat járt be addig, míg tartalmi elemei egyre inkább kikoptak, és az egyszeri, parlamenti választáson kifejezett, fölényes többségen alapuló felhatalmazottság ismételtetésévé redukálódott. A demokratikus legitimitáció azonban többet jelent ciklusonként megtartott szabad választásokon történő felhatalmazásnál. Jelenti mindenekelőtt a korlátozott hatalom elvének érvényesülését, a fékek és egyensúlyok elismerését, a szabad nyilvánosság garanciáit. Mindezek hiányában lojalitásnál többre aligha számíthat a hatalom, pedig a demokratikus legitimitással rendelkező hatalom arról ismerszik meg, hogy azok is elfogadják feljogosítottságát és követni készséget mutatnak parancsainak nagy része iránt, akik nem rá szavaztak. Nevezhetjük ezt, utalva az elő-

zökben leírtakra *procedurális* legitimitásnak is, hiszen az eljárásokon, az akaratképzési, érdekartikulációs folyamat nyitottságán van a hangsúly.

Hazánk történelmében és jelenében is felbukkan a *nemzeti* legitimitáció. Az engedelmisség készsége ebben az esetben a „nemzeti érdek” hiteles képviselőjébe, a hazafiságba vetett hiten alapul. A Horthy-korszak jellemzően ezt a legitimitációs forrást alkalmazta a demokratikus helyett. Mindenesetre, ha a fenti értelemben vett demokratikus legitimitációs bázis léket kap, jobboldali politikusok napjainkban tipikusan folyamodnak nemzeti legitimitációért. Korlátozott, vagy hiányzó szuverenitású országok esetében jellemző, hogy a demokratikus és a nemzeti legitimitáció egyszerre fogalmazódik meg igényként, ahogy ez történt 1956 októberében Magyarországon. Szuverén országok esetében a kettő tipikusan inkább konkurál egymással.

Habermas meggyőzően mutatja be a legitimitációs indokok fejlődéstörténetéből kirajzolható hierarchiát, legalábbis, ha azokat megpróbáljuk azok meggyőző ereje szerint rangsorolni. Minden korábbi, meghaladott legitimitációs bázis a következő magasabb fokra lépéskor elértéktelenedik. Az archaikus korban a mítikus gondolkodás, azt követően a kozmológiai, vallási gondolkodás alakzatai, majd a szabadnak és egyenlőnek tekintett személyek közötti *racionális megegyezés* vált dominánssá (Habermas, i. m.: 193.). A modernitás döntő fordulata abban állt, hogy míg korábban különleges képességűnek tartott egyének (bölcsek, próféták, papok) interpretálták a rendezett világra vonatkozó tudás eszméjét, addig a modernitás fordulatával kezdődően ugyanezt egyenlőnek tekintett személyek veszik át. Akár társadalmi szerződésből (Locke, Rousseau), akár erkölcsi emotivizmusból (Hume) vezetjük le az igazságosság elveit, az emberi ösztönök helyébe egy ésszerű, nagyobb jóval kecsgetető rend lép, amelynek formálásában immár nem csak a „kiválasztottak” vehetnek részt. Az olyan végső legitimáló indokok, mint a nemzet, csak korlátozottan illeszthetők a fenti fejlődéstörténet utóbbi fázisába. A nemzeti tudat integráló ereje nem pótolhatja (legalábbis hosszú távon) a modern polgári államokban az elosztás igazságosságáért folyó nyílt küzdelem lehetőségéből, az autonóm élet-szférák biztonságából fakadó legitimitációs forrásokat.

A másik, tipikusan a nemzeti legitimitációval konkuráló legitimitációs bázis a *modernizáció*. Tragikus öröksége hazánk történelmének, hogy a modernizáció és a nemzet, mint legitimitációs hivatkozások egymást kizáróan jelentek meg, kivételként talán csak az 1830-as évektől kibontakozó liberális ellenzéki mozgalom szolgálhat. A modernizációra, mint a rendszert legitimáló értékre tipikusan a Kádár-rendszer hivatkozott. A rendszer mellőzte a procedurális legitimitációt, helyét az ideológiában megfogalmazott tartalmi célok vették át, amely a kormányzottakkal való konszenzuskeresés helyébe a pusztán politikai akarat dominanciáját helyezte (Bayer, 1997: 209.). A „modernizáció”, mint hivatkozási alap fennmaradt a rendszerváltás utáni MSZP–SZDSZ kormányok

idején is, bár ez ekkor már tipikusan a nyugat elvárásai szerinti politikát jelentette, míg Kádár idején a fogyasztás átlagos szintjének emelésében és a mezőgazdaság korszerűsítésében mutatkozott meg. Ugyanaz figyelhető meg, csak fordított előjellel a modernizációval, mint legitimáló értékkel kapcsolatban, mint a nemzeti legitimációval: ha a demokratikus legitimációs bázis gyengül, a magyar politikai térben baloldalinak tartott politikusok a modernizáció felkent apostolaivá válnak, némi elitizmussal, felvilágosult abszolutista hajlammal kívánják a „helyes útra” terelni népüket. A modernizáció érvkészlete ráadásul szöges ellentéte a nemzeti romantizmus érzelmi hatóerejének. A modernizációs ígéretek nem képesek betölteni azt az űrt, amit a nemzeti romantika kiiktatása szabadon hagy. Talán ezzel is magyarázható az a napjaink hazai közéletében tapasztalható jelenség, ami a jobb és szélsőjobboldal jelentős mozgósító erejében ölt testet: hazánk történelmének elmúlt hatvanöt évében a modernizációs legitimációs hivatkozások időtartamukat tekintve sokszoros fölényben voltak a nemzeti legitimációs hivatkozásokkal szemben. Mostanra az inga a másik végpont felé leng.

A három fenti alternatíva közül úgy tűnik az első, a demokratikus legitimitás túri leginkább a konfliktusokat, ez képes leginkább a vereségek túlélésére, a presztízsveszteségre. Láthatjuk, hogy tipikusan éppen a demokratikus legitimitás hiányosságait, vagy teljes hiányát hivatottak pótolni a nemzetre, vagy a modernizációra épített legitimitás igények. Konszolidált korszakokban (1920-as évek, 70-es évek) ezek a (nemzeti vagy modernizációs) stratégiák ugyanakkor a kormányzottak részéről nagyfokú követni készséget eredményeztek Magyarországon. A nemzeti, vagy modernizációs uralom igazolási kísérletei *ideológiai* típusúak, önmagukban nem teremtenek legitimitást a jogállami biztosítékok és a demokrácia procedurális garanciái nélkül.

#### A DEMOKRATIKUS LEGITIMITÁS ELLENERŐI

Vizsgáljuk meg mindezek után, melyek a demokratikus legitimitást tipikusan ellehetetlenítő tényezők.

- A forradalmi ethosz, melynek lényege Lukács György szavaival élve, hogy „tagadja a fennálló és fennállt jogrendeknek erkölcsi létjogosultságát és történetfilozófiai aktualitását, számára tehát *kizárólag* taktikai kérdéssé válik, számol-e velük egyáltalán, és ha igen, mennyiben” (Lukács, 1987: 125.). A demokratikus legitimitás alacsony fokát, vagy hiányát jelzi, ha tömegek érzik úgy, hogy a fennálló jogrend erkölcsi létjogosultsága kétségbe vonható. A forradalmi ethosz pusztán taktikai, és átmeneti kérdésnek tekinti a fennálló normákhoz való alkalmazkodást. A liberális demokráciák egyik sajátos paradoxona, hogy a szabadságjogokat azoktól sem tagadják meg, akik pusztán a forradalmi taktika részeként

- hivatkoznak rájuk, de olyan rendszerért küzdenek, amely minden bizonnyal korlátozná, vagy elfojtaná azokat.
- A jog a hatalom korlátjából a hatalom rövid távú politikai céljainak eszközévé válik, alárendelődik a választott többség hatalomtechnikai érdekeinek.
  - A hatalom döntései mögött ellenőrizhetetlen erők rejtőznek, kiterjedt háttéralkuk és intézményesült korrupció jellemző.
  - A hatalom birtokosai az alternatívatlanságot súlykolják. Itt az ellenfél kiiktatásának kísérletei történhetnek a nemzeti/nem nemzeti, a szakértő/dilettáns, a hatalomra érett/éretlen mesterségesen kreált törésvonalak mentén. A hatalom birtokosai saját hatalmuk egyedül üdvözítő voltát olykor harcoss retorikával, olykor az ellenfél politikai karaktergyilkosságával, olykor kirekesztő szlogenek szajkózásával próbálják bizonygatni.
  - A közsféra túlpolitizáltsága. A közigazgatástól az oktatásig számos olyan terület van, ahol az informális és formális függőségi viszonyok torzítják ezeket az alrendszereket, hacsak nem a napi politikai akarat kiszolgálására jöttek ezek létre. A demokratikus legitimitás éppen az alrendszerek autonómiájából nőhet ki, ha a nepotizmus és a szervilizmus diadalmaskodik, akkor a hatalomnak más módon kell igazolnia önmagát.
  - A politikai rendszer egyik funkciója a politikai szocializáció, amennyiben demokratikus legitimitásra tart igényt. Nem szolgálja ezt az igényt a végtelenül lebutított politikai kommunikáció, például a „jók vs. gonoszok” típusú szembeállítások. A közügyekről való gondolkodás és a felelős állampolgári magatartás ugyanis alternatívák felismerésén alapul. Ez a képesség csak kismértékben műveltség, iskolázottság kérdése, sokkal inkább egyéni beállítottság; arányérzék, megfontoltság, következetesség, reflexióra való képesség (Szabó, 2012: 129–130.).
  - Az irracionalitás reneszánsza napjainkban egyre nyilvánvalóbbá válik. Újabb és újabb transzcendens legitimációs igények bukkannak fel, amelyek áttörnek a tradicionális kultúrák (pl. iszlám világ) határait, és Európában is felbukkannak. Az irracionalitás előretörése defenzívába kényszeríti mindazokat, akik a racionális legitimációs elvek mellett törnek lándzsát. Az irracionalitás ellenforradalma megkérdőjelezi a hatalom gyakorlóinak felelősségét az állampolgárok tudatának szándékos elhomályosításában, igazságtalan társadalmi viszonyokat prezentál úgy, hogy az alávettetteknek az igazságosabb elrendezés igénye *meg se forduljon a fejében*. A racionális politizálás hívei szempontjából sajnálatos, hogy ennek biztosítására manapság egy önálló, ráadásul jól fizetett szakma épül, a politikai marketing, mely a döntések, programok megfelelő cso-

magolásával, tálalásával teszi gyakran nehezen felismerhetővé a választó valós érdekeit.

- A demokratikus legitimitás tehát *felelősségteljes állampolgárokat* (is) feltételez. Éppen a felelősségteljessé válással szemben hat az a jelenség, amit Susan Greenfield „senki-identitásnak” nevez. Ennek lényege, hogy a képernyők (számítógép, tévé, mobiltelefon) előtt töltött túlságosan hosszú idő sajátos elváltozásokhoz vezet az emberi agyban. A virtuális világban való túlzott időzés elsorvasztja agyunk azon képességét, amely az absztrakt és metaforikus gondolkodásra tesz képessé bennünket, így jön létre a „senki-identitás”. Ennek jellegzetessége, hogy összemosódik a virtuális a valósággal, a biztonságos, sokszor anonim virtuális világba húzódik vissza az egyén. Az ilyen egyén számára nincs idő mérlegelni, egyéni döntéseket hozni, hiszen a folyamatos jelen állapotában van, eltűnnek a morális tartalmak elméjéből, gyengül, vagy megszűnik a következmények felismerési képessége. A „senki-identitású” egyén nem kérdez rá a dolgok céljára, értelmére, csak a célhoz vezető út számít, hogy ez az út minél rövidebb és gyorsabb legyen (Greenfield, 2009). Ilyen körülmények között illúzió felelősségteljes állampolgárokról beszélni, ráadásul a morális tartalom pusztulása miatt az igazságosság értéke teljességgel relativizálódhat, és a legnyersebb egoizmusba torokollhat.

#### A DEMOKRATIKUS LEGITIMÁCIÓ ALAPFELTÉTELEI

A demokratikus legitimitásra leselkedő imént felsorolt veszélyek hatásosan ütköztethetők azokkal az alapvető követelményekkel, amelyeket a modern demokráciák paradigmatis jegeinek tekint a politikatudományokba bevezető irodalom. Domenico Fisichella (1994: 270–276.) például a következőket emeli ki. Mindenekelőtt ezekben a rendszerekben az egyén kifejezheti egyet nem értését anélkül, hogy emiatt szükségszerűen ellenségnek tartanak. Ráadásul törvény által garantált joga van békésen átvenni a hatalmat azoknak az erőknél, amelyekben maga is részt vesz vagy támogat. A modern demokráciákban a részérdekek hozzájárulnak az általános érdek (végső soron a közjó) meghatározásához. Az ilyen rendszerekben az emberek és közösségeik életének csupán *egyik* dimenziója a politika, a társadalomban, a gazdaságban, a kultúrában és a privát életben számos védett terület élvez autonómiát, így ezek a területek a politika korlátaiként értelmezhetőek. A demokratikus politika a konfliktusok *szintézisére* törekszik, megakadályozva ezzel egyrészt azok parttalanú válását, másrészt elfojtását. A modern demokrácia a szabad emberek közösségére épül, ami nem nélkülözheti az *állammal szembeni* szabadságot. Ebből következik,

hogy a modern demokrácia nem pusztán a többség elvének érvényesülését jelenti, hanem a kisebbségek és egyének számára biztosított garanciákkal korrigált többségi elvet. Demokratikus rendszerben konszenzus jöhet létre, sőt olykor létre kell, hogy jöjjön a többségi szavazás gyakorlatát nélkülöző formákban is. Ilyen alapvető konszenzus, hogy egy közösség egyenlő választójoggal rendelkező tagjai valóban ugyanazon politikai közösség tagjainak tekintik magukat, függetlenül a közöttük lévő etnikai, vallási, nyelvi, értékrendbeli, műveltségi, vagyoni, életkori, vagy osztálykülönbségektől. Ilyen alapvető konszenzus nélkül nem beszélhetünk modern démoszról, így szertefoszlik a demokratikus legitimitáció alapja, a demokratikus közösség. A modern demokratikus rendszerekben nem fordulhat elő, hogy a politikai rendszer számos szereplője és arénája közül egy szereplő uralja a többit, vagy maga alá gyűrje az összes arénát. A pártok, a hatalmi ágak intézményei, az érdekképviseleti szervezetek, a civil társadalom, a médiumok különféle módokon működő, egymásra ható és egymást is ellenőrző szférák. A demokratikus rendszerek polgárai több csoporthoz tartozhatnak egyszerre, több irányban lehetnek lojálisak. A rendszer mindössze az alapvető szabályok betartását követeli meg, azt, hogy az esetleg konkuráló egyéni lojalitások ne legyenek ellentmondásban a konfliktusok békés megoldásának alapelvével.

Az alábbiakban megkísérlem összefoglalni azokat a minimális feltételeket, amelyek megalapozhatják a demokratikus legitimitást. Mindenekelőtt a közjó, és az igazságosság értelmezése folyamatos szabad vitákon kell, hogy alapuljon, elfogadva azt is, hogy akár több vízió lehet legitim. A politikai hatalom birtokosai ennek érdekében törekednek a politikai szocializáció kiterjesztésére, valamint a célracionális és az elvszerű cselekvés egyensúlyára. A jogrend kiszámíthatóan működik, a hatalom túlterjeszkedését is korlátozza. A közpénzek felhasználása döntően átlátható, világos a pártfinanszírozás, a közbeszerzés szabályozása, működik a hatósági kontroll. A hatalom birtokosai az erő nyelve helyett a szélesebb körű érdekegyeztetésre törekednek, a lehető legszélesebb teret biztosítva az érdekartikulációs és érdekkagregációs folyamatoknak. A demokratikus ethosz megjelenik a köznevelésben, a médiumokban, demokratikus minták közvetítődnek a családotól a munkahelyekig. A jogok és kötelességek közérthető formában a kötelező iskolai tananyag részévé válnak. A hátrányos helyzetű csoportok a nyilvános viták részesei, támogatást kap a társadalmi szolidaritás a bünbakképzés helyett. A nyilvánosság és a civil társadalom nem a hatalom ellenségei, hanem kontrolljai, garanciális jogokat élveznek és működésüknek biztosítottak az anyagi alapjai.

Látható tehát, hogy a demokratikus legitimitás feltételei között egyaránt találunk intézményi-jogi jellegű elemeket, illetve a szereplők kultúrájára, mentalitására, erkölcsiségére vonatkozó kritériumokat. Egyik feltételezi a másikat: demokratikus intézmények diszfunkcionálissá, üressé válnak demokratikus ethosszal bíró emberek nélkül, a demokratikus ethosz képviselői pedig „hon-



talanná” demokratikus érzületű többség, vagy demokratikusan működtethető intézmények nélkül.

Nyilván sokan gondolják, hogy mindez idegen a hatalom természetétől, ezért még a fejlett világ nagy részén is csupán vágyalomnak tekinthető. Kétségtelen azonban, hogy sok múlik a hatalom erkölcsi bázisán, annak roska-dozásán, vagy hiányán. A demokratikus ethoszt erkölcsi bázisként tekintő hatalom lehetséges és kívánatos is. A rendszer struktúrája szintén kulcskérdés, az alkotmány, a jogrend nagyban segítheti a fenti kívánalmak teljesülését. De nem elhanyagolható az emberi tényező sem, vagyis az, hogy a hatalom birtokosai voltaképpen *milyen emberek*. Bibó István híres mondata tökéletes sommázata a kérdésnek: „Demokratának lenni annyi, mint nem félni” (Bibó, 2004: 2–220.). Ez jelenti azt, hogy a demokrata igényli a legitimált hatalmat, és azt is, hogy nem fél szembenézni a felmerülő konfliktusokkal. Sőt, a demokrata abban különbözik a fundamentalistától, hogy a *kétkedést* nem bűnnek, hanem erénynek, az *ellentmondást*, ellenvéleményt nem támadásnak, hanem megfontolás tárgyának, *saját tévedését* nem eltussolandó, kimagyarázandó gyengeségnek, hanem az önfejlődés lehetséges stációjának tekinti. Nyilvánvaló, hogy bármelyik hatalom, amelyik bebetonozza saját hatalmát a ciklusát messze túlélő, az esetleges új kormányt megbénító intézkedésekkel, bármelyik hatalom, amelyik túlzottan presztízsérzékeny, az a hatalom *fél*.

Michael Walzer tömör és meggyőző összefoglalását adta a tisztességes demokratikus politikus karakterének. Mindenekelőtt az ilyen politikus célratoró, célracionális, tisztában van, hogy döntéseit az eredményesség, a *siker* mérlegén mérik. Másfelől az ilyen politikus képes szembenézni az erkölcsi konfliktusokkal, saját erejére támaszkodva kész ezeknek a konfliktusoknak a nyilvános megvitatására, ha kell, akár *magányos hősként* is. Harmadrészt vállalja az esetleges erkölcsi vétség terheit, annak következményeit, nem nélkülözi az önkritika képességét, azaz *felelősségteljes* (Walzer, 1973: 178.).

A demokratikus politikai rendszer nem csodaszer, akut társadalmi feszültségek terhelhetik, ugyanakkor más rendszerekkel szemben a konfliktusok kanalizálhatósága, az érdekek megjeleníthetősége alapján lényegesen vonzóbb mindazok számára, akik hisznek a társadalmi konfliktusok ésszerű megvitatásában és az állami (és forradalmi) erőszakot csak a legvégső eszközként fogadják el. A demokratikus politikus tetteiről, döntéseiről az állampolgárok közössége a nyilvánosság intézményein keresztül folyamatosan ítéletet alkot. A legfőbb ítélet a szabad választásokon születik. A demokratikus politikus éppen emiatt szembe kell hogy nézzen azzal, hogy hosszabb távú tervei nem érhetnek be a választási ciklusok szorítása miatt. Erkölcsi értelemben nem helytelen az igazság elhallgatása, az ügynevezett kegyes hazugság sem, ha a hosszabb távon beérő eredmények igazolják. A politika etikája szigorúan konzekvencialista (Kis, 2004: 274–292.). A jó eredmény felmentő erejű lehet, ezért a politikai etikában hangsúlyoznunk kell a *vétkesség nélküli rossz* (blameless

wrongdoing) lehetőségét és jelentőségét (Walzer, i. m.: 166.). A nagy formátumú és erkölcsi integritással jellemezhető személyiségű politikus olykor kénytelen olyat is véghezvinni, amivel szemben erkölcsi fenntartásai vannak, de ez sokkal jobb, mintha valaki *erkölcsi fenntartások nélkül* is képes ugyanazt megtenni. Ennél is fontosabb, hogy kizárólag az erkölcsi integritással rendelkező politikusnak van komoly esélye rá, hogy *ne kövessen el ilyesmit, amikor nem feltétlenül szükséges* (Williams, 1981: 62.). Erkölcsi szempontból sokkal súlyosabb, és vétkeesség nélkülinek sem tekinthető, ha valaki akkor is lojális marad a pártjához, vezetőjéhez, ha ezzel egy nyilvánvalóan nagyobb rossz fennmaradásához, vagy további romlásához asszisztál. Vétkesek közt cinkos, aki néma – tartja a mondás, a demokratikus legitimitás így kiüresedik, a gyávaság és kisszerűség uralkodik a konfliktusok méltányos feltételek közötti megvitatása helyett.

A demokratikus legitimitás tehát igényel demokratikus intézményeket és demokratikus elkötelezettségű politikusokat is, akik világosan fogalmazzák meg és kínálják fel a politikai alternatívákat. Az állampolgári érdekekre a hosszú távon remélt közjő szempontjából támaszkodnak, betöltik politikai szocializációs funkciójukat, a hatalmat ideiglenes szolgálatnak, és nem a kiválasztottak küldetésének tekintik.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> A fogalmi finomítás érdekében megjegyzendő, hogy a „rend” és a „rendszer” (Ordnung és System) legitimitása csak részleges átfedésben van Weber szóhasználatában. A hivatkozott legitimitás-definíció a „rend”-ről, azaz a rend meghatározásának folyamatáról, elsősorban az erre vonatkozó normák érvényességéről szól. A „rendszer”, azaz a politikai-hatalmi berendezkedés, mint nagyobb egész legitimitását mindez közvetve érinti.
- <sup>2</sup> Az 1920-as évekre közvetlenül vetült rá a trianoni trauma, így a bethleni konszolidáció eszköztárában a nemzeti hivatkozásokra széles tömegek rezonáltak.

## IRODALOM

- Arisztotelész (1971): *Nikomakhoszi Etika*. Budapest, Magyar Helikon.
- Balogh István (2003): A politikai igazságosságról (Otfried Höffe politikai filozófiája) I. rész. *Politikatudományi Szemle*, 2003. 3. szám 59–78.
- Bayer József (1997): *A politikai legitimitás*. Budapest, Napvilág–MTA Scientia Humana.
- Bayer József (1999): *A politikatudomány alapjai*. Budapest, Napvilág.
- Beetham, David (1991): *The Legitimation of Power*. Atlantic Highlands N. J. Humanities Press International.
- Bibó István (2004): *Válogatott tanulmányok II*. Budapest, Corvina.
- Fisichella, Domenico (1994): *A politikatudomány alapvonalai*. Miskolc, IC(P) Holding Rt.

- Greenfield, Susan (2009): *Identitás a XXI. században*. Budapest, HVG Könyvek.
- Habermas, Jürgen (1994): Legitimációs problémák a modern államban. In: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, Atlantisz. 183–221.
- Habermas, Jürgen (1994): Válságtendenciák a kései kapitalizmusban. In: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, Atlantisz. 59–139.
- Höffe, Otfried (1989): *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Hume, David (1976): *Értekezés az emberi természetről*. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel (1991): *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Budapest, Gondolat.
- Kis János (2004): *A politika, mint erkölcsi probléma*. Budapest, Élet és Irodalom.
- Lukács György (1987): *Forradalomban* (szerk. Mesterházi Miklós). Budapest, Magvető.
- Rawls, John (1997): *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris.
- Rawls, John (1992): A helyes elsődlegessége és a jó eszméi. In: *Az angolszász liberalizmus klasszikusai* (szerk. Ludassy Mária). Budapest, Atlantisz.
- Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- Schumpeter, Joseph A. (1987): *Capitalism, Socialism and Democracy*. Unwin Paperbacks, London.
- Szabó Miklós (1989): A legitimáció történelmi alakváltozásai. In: *Politikai kultúra Magyarországon 1896–1986*. Válogatott tanulmányok. Budapest. 275–307.
- Szabó Gábor (2012): A humanizmus esélyeiről Magyarországon. In: Bretter–Glieb–Vörös (szerk.): *Az elkötelezett tanító*. Tiszteletkötet Csizmadia Sándor 65. születésnapjára. Pécs, Publikon. 127–135.
- Walzer, Michael (1973): Political Action: The Problem of Dirty Hands. *Philosophy and Public Affairs*, 2.
- Walzer, Michael (1985): *Spheres of Justice*. London, Blackwell.
- Weber, Max (1987): *Gazdaság és társadalom*. Budapest, KJK.
- Williams, Bernard (1981): Politics and Moral Character. In: Williams: *Moral Luck*. Cambridge, The University Press.