

LAKNER ZOLTÁN

A szavak hatalma: értjük-e, amit mondunk?

*Giovanni Sartori: Demokrácia
Budapest, 1999, Osiris.*

Sartori a kortárs politikatudományok kétségkívül az egyik leg-többet idézett, legnagyobb tekintéllyel rendelkező alakja, aki-nek a párttipológiákról szóló elmélete meghatározó jelentőségű, és bármilyen, a pártrendszerekkel kapcsolatos politológus-kurzus során önálló tétel a vizsgakövetelmények között. Élet-műve, ugyanakkor, nem csupán a pártrendszerek kutatására és tipologizálására korlátozódik, hanem a politikai filozófiák, a poli-tikai eszmetörténet területére is kiterjed. Ennek példája a de-mokráciáról szóló több műve, melyek közül az első 1957-ben je-lent meg (*Democrazia e Definizioni*), s amelyet harminc évvel később egy kétkötetes angol nyelvű munka (*The Theory of Democracy*) követett.

Az írásunk tárgyául szolgáló, s magyarul elsőként megjelenő Sartori-munka, amint azt a szerző is említi előszavában, ezekre alapozva nagyon csekély mennyiségű jegyzettel íródott. Hozzá-tehetjük, hogy Sartori nem egy alkalommal ki is lép egy tudom-ányos munka keretei közül: személyes állásfoglalását kertelés nélkül tudomásunkra hozza, mégpedig nem elégedve meg az ál-tala helytelennek tartott elméletek és vélekedések cáfolatával, s a maga által helyesnek tartott értelmezések melletti érveléssel, hanem a közbeszédhez közelítő kifejezésekkel nyilvánít véle-ményt. Mindettől azonban nem válik közvetlen, közérthető stí-lusúvá a mű, nem lesz könnyed olvasmány, hiszen a tárgyalt té-mák szerteágazó volta, a meghatározó fontosságú etimológiai

eszmefuttatások ezt igen nehezen megvalósíthatóvá is teszik. Ettől kezdve, a stílust illetően, kérdéses, pontosan mire és kiknek szánta könyvét a szerző: a kevés jegyzet, az olvasást nehezítő apparátus hiánya, s az a tény, hogy számos olyan fogalmat és körülményt is megmagyaráz, amelyek a politológiában nem számítanak újdonságnak (pl. a tervgazdaság politikai következményei vagy Marx munkaérték-elmélete stb.), a szélesebb közönség, tehát nem csak a politikatudománnyal hivatásszerűen foglalkozók számára tehetnék érthetővé gondolatmenetét. Érvelésének bonyolultsága, egyáltalán, írói stílusa viszont helyenként megnehezíti a megértést, s egyértelműen előnyösebb azok helyzete a megértés folyamatát illetően, akik rendelkeznek alapismeretekkel a témát illetően.

Felvetődhet annak az ambíciónak a lehetősége is, hogy a demokráciáról való gondolkodásunk megújítására törekedett esetleg a szerző. Erről nincs szó, Sartori nem a jövő demokráciájáról ír, pontosabban, a jövő kezdetének a liberális demokrácia elveinek kiteljesítését látja, s recenzióm nagy része a könyvnek ezt a szálát ragadja ki és mutatja be az olvasónak. Ahhoz azonban, hogy a kívánatosnak tekintett kiteljesedés megtörténjen, tisztázni kell számos fogalmat, félreértést, tévhiteteket kell eloszlatni: „nem emellett vagy amellett vagyok, hanem az ostobaságok ellen” – írja (10.). Sartori művének legérdekesebb részei a demokrácia elméletével kapcsolatos kifejezések etimológiájának levezetése, a különböző jelentéstartalmak elemzése, melyek révén világossá válhat mindannyiunk számára, hogy a történelem során milyen értelemben voltak használatosak például a demokrácia, liberalizmus, utópia, köztársaság stb. kifejezések. Ezek a felhalmozódott jelentések pedig, úgy tűnik, lerakódtak az emberiség emlékezetében, még akkor is, ha ezzel nem vagyunk tisztában, s nem is tudjuk mi mindent mondunk, amikor egy-egy kifejezést használunk. „Eszméink a szemüvegeink” (13.) – ezt a mondatot választotta Sartori az egyik fejezet mottójává. Ehhez hozzátehetjük: csak szavakkal tudjuk kifejezni, mit is látunk szemüvegünkön át, s eszméink sikere jelentős részben azon múlik, megtaláljuk-e a megfelelő szavakat, melyekkel illethetjük ezeket, az általunk használt kifejezés felöleli-e a tárgyalni kívánt problémakör egészét, elfogadják-e szavunkat ellenfeleink, s ennek révén helyt tudunk-e állni a minket foglalkoztató kérdésekkel kapcsolatos diskurzusban. Ahhoz, hogy sikeresek legyünk a tematizálásban, a névvel illetésben, tisztában kell lennünk kifejezésünk előtörténetével, a ráakódott tartalmakkal, máskülönben nem biztos, hogy működőképes lesz témameghatározási kísérletünk. Ennek alapján túlzás nélkül állíthatom, kevés olyan könyvvel találkoztam, amely annyira igazgató tette volna azt a közhelyet, hogy a múlt megismerése tanulságokkal szolgálhat a jövőre nézve. S ehhez, ezek szerint, nem pusztán az események, történelmi személyiségek ismerete

tartozik hozzá, hanem olyan szimbólumoké is, amelyenek a szavaink.

Nem elég azonban megfelelő szavakat használni a valóság leírására, s az sem elegendő, hogy vonzó ígéretek tudjunk tenni a jövőre nézve. A megfelelő kérdésfeltevés, a jövő világgal kapcsolatos ajánlás vagy recept mellett a működőképes gyakorlat, az életképes praxis is elengedhetetlenül fontos. Sartori értékelése szerint a liberális demokrácia és a kommunizmus versengése a praxis terén zajlott, s utóbbi teljes összeomlásához az vezetett, hogy a lehetséges legjobb világ *utópia* volt, így nem volt olyan *gyakorlati* eszköz, amely megvalósítását előmozdította volna. A két rendszer összehasonlításának alapját a liberális demokráciák *tényeinek* és a kommunizmus *eszményeinek összehasonlítása* jelentette azok számára, akik kétféle demokrácia létezésében hittek. Nemcsak ebben a témakörben, hanem bármilyen kutatás és elmélkedés során fontos tudnunk azt, mi, mivel hasonlítható össze, illetve ez mely dimenziókban tehető meg.

Másfelől, a praxist illetően az is kérdés, hogy mi az, ami az elméletből számon kérhető a gyakorlat során. Az eszmények a praxis során nem szó szerint valósulnak meg, inkább mint legitimitáselvek funkcionálnak: a létrejövő struktúrát az hitelesíti, hogy a lehető legmesszebbre megy az eszmények megvalósításában, miközben a működtetés realitásait is figyelembe veszi, beleértve az eszmék tételei közötti ellentmondások gyakorlati áthidalását vagy kompenzálását.

Összességében, úgy tűnik, Sartori a fogalmak tisztázására, állásfoglalásra, s néhol „hangos gondolkodásra” szánta ezt a könyvét, s azért tűnik némelykor nehezen emészthetőnek, mert a demokráciával kapcsolatos teljes elméleti spektrum végiggondolása meglehetősen szétfolyóvá teszi érvelését. Ugyanakkor, mindvégig érezhető az elhivatottság az ostobaságok kiirtására, s bár a szerző maga sem látszik tudni a válaszokat a jövő – általa is feszegetett – kérdéseire, a jövőre való felkészülésben és a jelen megértésében nélkülözhetetlen az általa képviselt tisztázó hevület.

A könyv három nagy fejezetben tárgyalja a demokrácia témáját. Először az elmélet, az alapelvek kerülnek analízisre, ezt követően a megvalósulás, a gyakorlat, végül pedig a jövő lehetséges útjainak vizsgálata. Dolgozatom nem kívánja végigelemezni, s különösen nem idemásolni a mű sorait. Arra törekedtem, hogy mindhárom fejezetből olyan kérdéseket emeljek ki, amelyek Sartori általi tárgyalása a magyar demokrácia állapotára vonatkozóan, illetve az azzal kapcsolatos közvélekedés ismeretében is nyilvánvaló tanulságokkal szolgálnak.

ESZMÉNY ÉS VALÓSÁG

A mű első lényegi állítása – amellyel bizvást egyetérthetünk –, hogy a demokráciának egy előíró (normatív, „deontológiai”) és egy leíró definíciója adható meg. A kettő nem azonosítható: a demokrácia *eszménye* nem feleltethető meg a valóságnak, illetve a demokrácia *valóságán* nem is kérhető szó szerint számon az eszmény (14.). A „kell” és a „van” kategóriáinak megkülönböztetése nem új gondolat, csak éppen rendre vannak, akik hajlamosak megfeledkezni a különbségtétel fontosságáról. Dahl is azt írja egy helyütt, hogy a sokféle névvel (modern demokratikus rendszer, demokratikus politikai rendszer, poliarchia stb.) illetett *létező* rendszerek nem *eszményi* értelemben vett demokráciák. Vannak emberi cselekvéssel áthidalható szakadékok eszmény és valóság között, ámde léteznek bizonyos eredendő korlátok is annak útjában, hogy a „van” teljes mértékben megfeleljen a „kell” előírásainak (Dahl 1996: 19.). Sartori világosan rámutat arra, hogy a demokrácia olyan, sokszor számon kért alapelvei, mint a népszuverenitás, az egyenlőség és az önkormányzás, mást jelentenek az eszmék, és mást a valóság síkján. Az eszmények szintjén a népszuverenitás a népet alkotó egyének egyenlő szuverenitását jelenti, amely annál inkább képes kiteljesedni, minél inkább adott annak a lehetősége, hogy a nép önmagát kormányozza. Ha pedig mindenki egyformán szuverén, akkor mindenkét egyenlő hatalom illet meg, s ebből már az egyenlőség fogalma is levezethető. Leíró nézőpontból azonban a népszuverenitás elsősorban legitimitásvé, az egyenlőség a törvény előtti és a szavazati egyenlőség révén valósul meg, a teljes önkormányzás pedig csak mikrodemokráciákban alkalmazható. Az eszmény és a valóság megkülönböztetésének fontosságát a Függetlenségi Nyilatkozat példájával illusztrálja Sartori. Eszerint, amikor Jefferson az emberek egyenlőségéről írt, akkor nem azt értette ezalatt, hogy az emberek a valóságban egyenlők, éppen ellenkezőleg: a valóságban létező egyenlőtlen-ségek miatt fontos, azt az eszményt megfogalmazni, hogy az emberekre úgy kell tekinteni, olyan módon kell kezelni őket, mintha egyenlők volnának. A demokraták számára nem az a kérdés, hogy mindenki egyenlő vagy sem: persze, hogy nem, de a demokraták eszménye és törekvése egy olyan világ, amelyben ez megvalósulhat (39–40.).

Aki ezt a distinkciót, amely tehát az idea és a realitás szintjét elválasztja, figyelembe nem veszi, Sartori szerint *perfekcionista*, aki nem az eszmények valóságba ültethetőségének eszközeit keresi, hanem előbbieket szó szerinti megvalósulását követeli, nem véve tudomást a „kell” és a „van” természetének különbözőségéről. A perfekcionista, az eszményi világok kitálói Marx fellépéséig a szemlélődés magatartását választották, leszámítva első képviselőjüket, Platont, akinek példája viszont

kellőképpen el is riaszthatott mindenkit attól, hogy összekeverje a vágyakat a való világgal. Marx szerint azonban a filozófus feladata már nem egyszerűen a világ értelmezése, hanem annak megváltoztatása is: ő a forradalmi cselekvés révén akarta az „eszményi várost” valóságossá tenni. A *perfekcionista aktivizmus* (versus szemlélődő perfekcionizmus) megjelenése az *utópia* kifejezés jelentésváltozásán alapul Sartori szerint. Az utópia önmagában a lehetetlenségre utal. Görögül *ou* „nem”, *toposz* pedig „hely”, vagyis például Morus Utópiája már címében is arra utal, hogy „a ma nem létező örökké nem létező lesz” (41.). Aki utópistának vallja magát, az nem reménykedik a megvalósulásban, aki viszont reménykedik, az nem vallja magát utópistának. Marx azonban az utópiából a tudományba vezető útnak nevezte a szocializmust, Mannheim pedig az ideológiák területére helyezte az utópiát mint forradalmi ideológiát (versus konzervatív ideológiák). Sartori szerint azonban az utópia, és ilyen módon a marxi utópia is *egyszerűen lehetetlen* a valóságban: *gyakorlati lehetetlenségről*, a végrehajtás, a cselekvés áthidalhatatlan problémájáról van szó. Az eszményi világ gyakorlati megvalósítása *egymással ellentétes cselekvéseket* igényelne, olyan aktusokat, amelyek nem valósíthatók meg egyidejűleg, egyazon valóság keretein belül.

Ennek példája Marxnak a megvalósult kommunizmusra vonatkozó azon elképzelése, hogy annak révén, illetve annak elemeként létrejön a szó szerinti önkormányzás. A közvetlen demokrácia szélesebb körű alkalmazását követelőknek is figyelmébe ajánlhatjuk azt a két politológiai közhelyet, miszerint az önkormányzás intenzitása térbeli kiterjedésével és időtartamával fordítottan arányos. A kisebbtől a nagyobb szerveződési egységek felé haladva lehetetlenné válik: még a poliszokban is tisztségviselőket választottak, bármily sűrű volt is a rotációjuk. Az önkormányzás az általunk választott képviselők útján valósul meg, mert nem lehetséges másként. Másfelől, az önkormányzás intenzitása annak időtartamával is fordítottan arányos: az emberi életnek számos, a köz ügyeit nem érintő szegmense van, s nem várható el a közösség minden egyes tagjától, hogy családját és a munkamegosztás szempontjából nélkülözhetetlen munkáját odahagyva örökösen csak szavazási opciókon törje a fejét. Marx a párizsi kommün példájára alapozta a teljes önkormányzás megvalósíthatóságát, de abból a két hónapból már csak azért sem lehet messzemenő következtetéseket levonni, mert az azt jellemző forradalmi hevület sem konstans. A *permanens forradalom*, illetve az *állandósult polgárháború* a totalitárius rendszerek jellemzője, amelynek fenntartásról azonban nem valamiféle önkormányzás, hanem egy messianisztikus és a terror eszközeit alkalmazó élcsapat „gondoskodik” (Fisichella 1994: 313–322.) Összességében tehát a Marx által megvalósítani kívánt önkormányzás a *lehetetlen* tartományába tartozik,

mert képtelenség a tér és az idő korlátainak áttörése – a való életben. Ha nem az eszmények szó szerinti értelmezése alapján, hanem a realitás követelményeinek figyelembe vételével cselekszünk, akkor viszont lehetségessé válik az önkormányzás közvetett és ellenőrzött szisztémájának működtetése (az utópiáról és Marxról: 41–46.).

A Sartori-féle gondolatmenet alapján Rousseau is a perfekcionizmus, egyszerűbben szólva a *túlzás* hibájába esik, amikor a szabadság biztosítékának nem csak általa tartott „törvények uralmát” akarja a végsőkig bebiztosítani, amiben olyannyira messzire megy, hogy a lehetetlenségig jut el: Sartori a kör négyszögösítésének kísérletéről beszél vele kapcsolatban. Rousseau szerint – s itt csak röviden vázolom az általános akaratra vonatkozó elméletét – tekintélyes, erős törvények biztosítják a szabadságot és az igazságosságot az emberek közösségei számára. Ezért, úgy véli, a törvényekre leginkább figyelmet fordító kormányformát kell keresni, olyannyira, hogy egyenesen a törvényeknek az emberek fölé emeléséről beszél. A problémát az jelenti, hogy ki fogja meghozni ezeket a törvényeket, ha egyszer azok az emberfeletti tartományban vannak. Rousseau ezt a problémát egyrészt azzal próbálja áthidalni, hogy a lehető legkevesebb, de változtathatatlan törvény meghozatalát és alkalmazását tartja kívánatosnak, kikerülni véelve ezáltal azt a csapdát, amelybe az athéniak estek. Ott mindenki saját kényekedve szerint indítványozhatott törvényeket, kikezdve ezzel a törvények szent és tiszteletet parancsoló mivoltát, hiszen az elsősorban a törvények ősi eredetén alapul. Ezzel azonban nincs megoldva az a kérdés, hogy az életet szabályozó kis számú, tekintélyes és változtathatatlan törvény hogyan keletkezzen. Nos, ehhez szükséges az általános akarat, a *volonté générale*, amely azonban nem is egészen akarat, hanem inkább annak az eszköze, hogy a közösség tagjai felismerjék a közjót hordozó, örökkön létező törvényeket. A nép nem törvényekről dönt, hanem arról, hogy a javaslat megfelel-e az objektív, egyetlen, oszthatatlan és elpusztíthatatlan általános akaratnak, amely valójában a valódi törvény felismerésre szolgáló csálthatatlan ösztön, s nem kreatív, iniciatív tényező. A lényeg az, hogy Rousseau úgy akarta felszabadítani az embert, hogy olyan törvények személytelen kormányzása alá kívánta helyezni, amelyek magasabb rendűek, fölülte állnak nemcsak az embernek, hanem a kibocsátó akaratnak is (Rousseau-ról: 131–136.). Rousseau maga is elismeri, hogy az általa elképzelt eszmény csakis városi méretekben lehet életképes, s ez máris megvonja a megvalósíthatóság határait. Még inkább az *eszmény* dimenziójában tartja azonban az általános akarat világát, annak transzcendens mivolta, a *deus ex machina* törvényhozási elvvé emelése. De a realitáson kívül tartja köztársaságát az emberi kezdeményezés kizárása, a változtathatatlanságra ítélet, és persze az is, hogy ő maga sem igen

tudta olyan szegletét megnevezni a világnak, ahol az általa kívánatosnak tartott módon megkezdődhetne a törvénykezés, hiszen az emberiség már régóta dolgozik a maga nem az általános akarat által felismert törvényein, sőt ezek szerint él.

Lehet, kissé profánnak tűnik az eszmények megvalósíthatóságának ilyesfajta számonkérése a klasszikus szerzőkön, ámde Sartorinak épp az az egyik legfontosabb mondanivalója, hogy ez nem ignorálható tényező a demokrácia vizsgálatánál. A leíró és az előíró definíció nem ugyanaz: a valóság nem az eszményeknek valamiféle tökéletlen manifesztálódása, hanem egyszerűen *más természetű*. Olyan valami, amiben élni kell és lehet, nem pedig elgondolni. Egy valóságos demokrácia nem lehet független attól, hogy az eszmények által meghatározott módon milyenek *kell* lennie, ez nagyon fontos, de az is, hogy a valóság és az eszmények sosem lesznek egyenlők. A két szint eltérő természete abban áll ugyanis Sartori szerint, hogy az eszmények épp a valósággal szembeni elégedetlenségből születnek, s a fennálló rendhez képest vázolják fel a dolgok kívánatos állapotát. A valóságra adott effajta válasz tehát a valósággal való szembe-*szegülés* funkcióját tölti be. Ennek alapján az eszme támadásra, a valósággal szembeni harcra való, s ilyen értelemben minél túlzóbb, annál jobb, mert annál hatásosabb. Éppen emiatt azonban, a valóságos világ törvényeivel szembesülve az eszmény *egészében* megvalósíthatatlanná válik, miközben *részbeni* realizálódása is elegendő ahhoz, hogy az új rend erre épüljön. A valósággal szemben megfogalmazott „harcos” eszmények szerepe a *maximalizálás*, a „kell” minél szélsőségesebb hangsúlyozása a „van” világával szemben. A létező demokráciában az *optimalizálás* útját kell követni, a valóság és az eszmények leginkább kielégítő összeegyeztetésére kell törekedni. Az eszmények viszonyítási pontként szolgálnak a valóság számára, ugyanakkor pedig az eszmény mint igény számot kell vessen a valóság törvényeiből eredő ellenállással. Az eszmény és a valóság ennek a kölcsönös *feedback monitoring*nak a működési elve szerint kell hogy egymáshoz kapcsolódjon, így az eszmények sem válnak túlfeszítettségük következtében kontraproduktívvá, s a valóság sem szakad el az általa hivatkozott eszményektől.

SZABADSÁG ÉS DEMOKRÁCIA

Ha a fogalmak eredetének, jelentésének tisztázását tekintjük Sartori szövegében forgó műve legfontosabb pozitívumának, akkor különös hangsúllyal szólhatunk a szabadság és a demokrácia viszonyának elemzéséről, amelyeknek összekapcsolódása korántsem volt magától értetődő a történelem folyamán. Először is a demokrácia, amint az közismert, Arisztotelésznél még mint a rossz kormányformák egyike jelenik meg, s az athéni demokrá-

cia végóráit kísérő zűrzavar, a törvény uralmának a démosz szélsőséges hatalmává való átfordulása a felvilágosodás korában is hatott. A szerződéselméletek megalkotói, vagy akár az amerikai alapító atyák nem is a demokrácia, hanem a köztársaság kifejezést használták az általuk kívánatosnak tartott rendszer megnevezésére. Az athéniak éppen az optimalizálás és a maximalizálás elveinek összeegyeztetésére nem voltak képesek az i. e. V. század végétől, s ezzel valószínűleg ők is a perfekcionizmus hibájába estek. Ezen a ponton azonban arra kívánom ráirányítani a figyelmet, hogy az athéni polisz demokráciája *korántsem volt* a mai értelemben *szabad*.

Sartori Fustel de Coulangest idézi ezzel kapcsolatban, aki szerint a polisz szabadsága abban állt, hogy tagjai *politikai jogokkal* rendelkeztek, szavaztak, tisztségviselőket választhattak, arkhónnak voltak jelölhetők, de ettől még „*az egyén az állam szolgája marad*” (kiemelés tőlem – L. Z.) (119.). Arisztotelész az embert „zoón politikon”-nak, „politikai lénynek” nevezte. Ennek jelentése pedig az, hogy *a politikai lét* nem az élet egy bizonyos része, hanem *az élet lényegét, egészét fedi*. A nem politikai lény a görögök szerint „idion”, tökéletlen lény, aki „poliszfogyatékoságban” szenved (120.), szemben a „politész”-szel, a polgárral, aki maradéktalanul betölti az ember hivatását. Ami Athénben megvalósult, az közvetlen demokrácia volt, amely *kollektív szabadságot* biztosított a polisz tagjai mint közösség számára, de nem védte az *egyéni szabadságot*, amelyet pedig a modernek a szabadság központi elemének tartanak. A modern demokráciákban az egyén önmagában való érték, s nem mint állampolgár vagy a társadalom egy tagja lesz azzá, vagy másképp fogalmazva, az állampolgár nem teszi ki az ember egészét. Az előbbiekből következően a görögök nem tekintették az emberi lét elidegeníthetetlen részének a magánszférát, a személyiséget – értsd: az emberi lét politikán, államon kívüli szegmenseit – következésképpen, nem is tartották különös védelemre érdemesnek. Ezzel szemben, Sartori joggal sorolja a modern szabadságfogalom alapelemei közé a „privacy”-t és a függetlenséget (129.). Természetesen a görögöknek is volt privát szférájuk, ám ez, éppen, mert kívül esett a közösség szféráján („koinón”: közös és jó), nem volt külön védelemre méltó, s az „idion” területéhez tartozott. Az „idion” latin megfelelője volt a „privatus”, amely a „privatio”, „megfosztottság” kifejezésből származik – ld.: „depriváció” – s ezzel pontosan arra utal, hogy az életnek ez a szférája nem egyeztethető össze a „zoón politikon”-nal kapcsolatos antropológiai állásponttal.

A görögöknél tehát az egyén szabadsága maradéktalanul a hatalomban, a hatalom kollektív gyakorlásában oldódott fel. Ebből az következik, hogy az egyén, ha a polisz ügyeitől elvonatkoztatva tekintjük, nem védelmezendő érték, ilyen értelemben nem védi semmiféle etikai vagy jogi norma. Sartori szerint az

ilyen világban ölni normális dolog, az élethez való jog és annak védelme egyszerűen nem létezett abban az értelemben, ahogyan azt mi használjuk. A szerző ezt különösen azok figyelmébe ajánlja, akik az individualizmust mint egyoldalúan rossz dolgot emlegetik: individualizmus nélkül nem létezne az a biztonság az ember számára, amely nélkül ma már nem tudnánk élni. A csak a poliszhoz kapcsolódó jogok, a „minden a poliszban” formula a „minden az államban” formulához hasonlatos – bár a polisz nem tekinthető államnak, épp a közvetlen demokrácia miatt, abban az értelemben, mint a modern állam. Márpedig, ha csak a közösség, csak a permanens politikai mobilizálás biztosít jogokat az egyén számára, akkor az – modern fogalmat használva – maga a totalitarizmus, amelynek alapjellemezője a „privacy” kiiktatása, s az élet minden szférájának totális kontrollja. A görögök, ha ki nem is iktatták, de védelemre méltónak sem tartották a privát szférát, mert emberképükkel nem volt összeegyeztethető a politikai lét és a magánélet egyenrangúsága, s az egyén önmagában való értéke (az athéni demokráciáról: 119–122.).

Az antik és a modern demokrácia másik lényeges különbségét a pluralizmus kérdése jelenti. A pluralizmus Sartori szerint értékhit, ami azt foglalja magában, hogy a közösségben, a társadalomban a világlátások sokasága létezik, s a vélemények különbözősége, akár ellentmondó volta, vagyis *a disszenzus nem ellensége, hanem éppenhogy alapja, fenntartója és katalizátora az együttélésnek*. A görögöknél ez a fajta sokszínűség nem létezett, s erre vezethető vissza az egyénnel kapcsolatos ambivalens álláspontjuk is: a monolit értékhitű közösséget felkavaró kiemelkedő egyéniségek elismerését váltogató üldözés, száműzetés a sokszínűségben rejlő összetartó erő meg nem értését és az ezzel együtt járó tolerancia nem ismerését jelezték. A pluralizmus ugyanakkor távolról sem az individualizmust, hanem a kollektívumok sokszínűségét jelenti, a közösségen belüli szabad közösségalkotás lehetőségét és elfogadását. A reformációval és az azt követő vallásháborúk nyomán alapozódott meg az a nézet, hogy az uniformitás nemhogy az együttélés egyedüli biztosítékának nem tekinthető, de egyenesen gyanakvásra ad okot. A sokszínűségben rejlő lehetőségek, az innováció, a dinamizmus sokkal gyümölcsözőbbek lehetnek az egész társadalom számára, mint a sokszor csak erőszakosan fenntartható egyfomság. A pluralizmus mint értékhit, amely toleráns – elfogadja a miénktől eltérő hitvalláshoz való jogot –, a civil társadalom, az államtól és az egyháztól független közösség lehetőségét és követelményét hozta el, s tette a modern demokrácia megkülönböztető vonásává. A pluralizmus megköveteli egyház és állam szétválasztását, s azt is, hogy a civil társadalom mindkettővel szemben autonómiát élvezzen. Ez az autonómia a liberális világlátás alapja, s ily módon a pluralizmus és a tolerancia, s az autonómi-

át élvező civil társadalom jelenti a liberális demokrácia kiindulópontját (a pluralizmusról: 123–124.).

A klasszikus liberalizmus tartalma az egyéni szabadság melletti kiállítás, a jogvédelem és az alkotmányos állam elmélete és gyakorlata volt. Maga a „liberalizmus” kifejezés azonban csak a korábban mellőzött „demokrácia” jelzőjeként vált sikeressé, amelynek pedig – amint azt láthattuk – korántsem volt alapelve a liberalizmus által hordozott szabadság. A liberalizmus szó azonban Sartori elemzése szerint „későn született”, valamikor a XIX. század elején, s igen hamar összekapcsolódott a gazdasági liberalizmussal, vagy ha úgy tetszik, a manchesteri liberalizmussal, a *laissez faire* kapitalizmussal. A politikai liberalizmus így gyorsan diszkreditálódott mint kifejezés, s 1848–1849-ben a liberálisok vereséget is szenvedtek Franciaországban és Németországban; Angliában Sartori szerint a század második felében csupán annyit jelentett ez a szó, hogy „Gladstone híve”, az Egyesült Államokban pedig, ahol a leginkább kiteljesedtek a liberális elvek, nem is használták ezt a fogalmat. A demokrácia kifejezéssel összekapcsolódva azonban valójában mégiscsak a liberalizmus győzelmének vagyunk tanúi, hiszen lényegileg a liberálisok kerekedtek felül, még akkor is, ha az elnevezésért való küzdelemben vereséget szenvedtek. A demokraták elfogadták, hogy a *demokrácia*, a néphatalom csak *eszköz*, a *cél* pedig a *szabadság*. S ahogy a demokratikus rendszer a huszadik század folyamán minden jelentős politikai irányzat számára megkérdőjelezhetetlenné vált, úgy zajlott le a liberális penetráció folyamata: akár a konzervatívokat, akár a szociáldemokratákat tekintjük, mind a demokrácia liberális értelmezését kellett hogy elfogadják, benne az egyéni szabadság védelmével és az alkotmányos állammal, még akkor is, ha a kollektív értékekről és a gazdaságirányításról vannak is eltérő nézeteik. Miközben politikai ellenfélként akár szemben is állhattak a liberális pártokkal, addig azonban kénytelenek voltak fokozatosan átvenni a liberalizmus bizonyos alapfogalmait, mert a demokrácia szókészlete, elvrendszere addigra liberálissá hangolódott át, s nem volt másképpen értelmezhető és használható. Mára, s ez Sartori mondandójának egyik központi eleme, a liberalizmus és a demokrácia összetartozó fogalmakká váltak. Szerinte a liberális demokráciához nem csupán arra a demokratára van szükség, aki a jóléttel, az egyenlőséggel és a társadalmi kohézióval törődik, hanem kell hozzá az a liberális is, aki a politikai szolgaság, az államforma és az egyéni kezdeményezés problémáira figyel. A demokrácia a liberalizmus nélkül halva született, nem létezhet, csakis a liberális jelzővel, s annak tartalmával együtt életképes (a liberális demokráciáról: 165–168., 170–172.).

AZ IDEOLÓGIÁK VÉGE?

A jövőre vonatkozóan Sartori egyik legfontosabb felvetése az ideológiák sorsára vonatkozik. A kommunizmus összeomlásával a marxizmus ideológiaként elvesztette vonzerejét, s ahogy világossá vált, hogy a kommunista dogma által hirdetett boldog jövő sohasem válik valósággá, ellenben rémisztő jelent, s immáron múltat érthetünk alatta, úgy a marxizmus történelemmagyarázata, s jövőre vonatkozó ígérete is hiteltelenné vált. A szerző szerint ebből azért lehet messzemenő következtetéseket levonni, mert a marxizmus amolyan szuperideológiaként funkcionált, hiszen végérvényesnek, a múltat és jelent egyedül értőnek, s a jövőt pontosan látónak, sőt azt létrehozónak hirdette önmagát. Hozzá képest – így Sartori – a liberalizmus, a szocializmus, a nacionalizmus sokkal szerényebb hatást váltanak ki. Ezért, a marxizmus és a kommunizmus bukása, ha nem is jelenti az ideológiák végét, de megteremtik annak a lehetőségét, hogy az ideológiák által jelölt hitekké alakult eszmék, sőt rögeszmék megszűnjenek gondolkodásunk kereteinek meghatározóivá lenni: a marxizmus vége az ideológiák végének kezdete. Sartori elismeri, ez hosszú folyamat, még Nyugat-Európában is, de úgy véli, legyen bármily hosszú is a marxizmusból való kilépés útja, s bármily időigényes is a „homo ideologicus” faképnél hagyása, a folyamat egyirányú. Ám miközben Sartori meggyőzően érvel amellett, hogy a hívő marxisták helyén még sokáig számolni kell az „érdekmarxisták” jelenlétével, akik a múlt előnyeit sírják vissza, s működtetik érdekhálózatukat, továbbá, hogy a marxizmus mint filozófia fennmarad, addig korántsem egyértelmű az, miért válik a marxizmus lassú ideológiai kimúlásával ideológiák nélkülivé a világ. Elsősorban azért nem világos a szerző ezzel kapcsolatos érvelése, mert korábban éppen amiatt kritizálta Mannheimet, mert az a marxizmus utópiáját az ideológiák területére helyezte, s ezzel kivonta az utópia fogalmának lényegét, ti. a lehetetlenséget, megváltoztatva ezzel a szó jelentését (42.). Ha tehát a marxizmussal egy utópia és nem egy ideológia veszíti el a mozgósító erejét, akkor kérdéses lehet, miért vonhatunk le ebből következtetéseket a többi ideológiára, egyáltalán, az ideologikus gondolkodás jövőjére vonatkozóan. Nem is szólva arról, hogy az emberiség a marxizmus előtt, sőt, a kommunizmus bukása óta eltelt bő évtizedben is rendre megtalálta a módját, és az alapját annak, hogy szembenálló csoportokat formáljon, amelyek verbális és/vagy erőszakos küzdelmet folytatnak egymással, az általuk vallott értékek különbözősége miatt.

Az ideologikus gondolkodásnak mint látásmódnak, értelmezési módnak, a valóságot elrendező és megismerő struktúrának az egyik legfontosabb jellemezője, hogy „nem gondolkodásra szoktat, az ész ópiuma” (230.). Az ideológiával felvértezve len-

ni azt jelenti, hogy önmagunkra aggatjuk a politikai küzdelemben előkelőnek tekintett kifejezéseket, míg ellenfeleinket dehisztáló jelzőkkel illetjük. A címkézés aztán a minimumra szorítja le a gondolkodás szükségességét: elegendő egymás feliratait leolvasni, s máris egyértelművé válik, ki hova tartozik, ki-ről mit kell gondolni, s ami a legfőbb, a vitában megszűnik az érvelés kényszere, s marad a jelzők háborúja. Sartori szerint korunkban a sikeres értelmiségi mindig a bal-jobb tengely aktuálisan „helyes” pontján helyezkedik el, mert ott kell lennie, ha sikeres akar lenni. A magyar értelmiségre fokozottan igaz Sartori azon megállapítása, hogy a jobboldali és a baloldali „igazság” határozza meg életünket. Aki az egyik oldalhoz tartozik, még az érintkezés lehetőségét is elveszíti a másik oldallal. A legnagyobb vesztes azonban az, aki nem fogadja el ennek a két-, vagy akárhányféle „jógondol”-nak az uralmát, s nem hajlandó beállni egyik táborba sem, azon egyszerű okból, hogy nem a közöttük húzódó arcvonalat tekinti a társadalom vagy a politika meghatározójának, nem azt tartja problémának és témának, amiről a táborok hangos veszekedése szól. A kívülállót ma már nem vetik tömlöcbe, de „agyonhallgatott, számkivetett, marginalizálódott senki lesz” (233.). Az ideológia vége ebben az értelemben az lesz, ha nem mondja meg senki, hogyan kell gondolkodnunk, s ha nem leszünk sem fizikai, sem verbális erőszak által arra kárhóztatva, hogy gondolkodásunk szabadságából kelljen áldoznunk a siker oltárán (az ideológia végének gondolatköréről: 219–233.). E sorok írója azt szűri le tanulságként mindebből, hogy a liberális demokrácia alapértékének tekintett pluralizmus és tolerancia akkor valósul meg igazán, illetve akkor beszélhetünk arról, hogy mindazok, akik e kifejezéseket használják, meg is értették ezeket, amikor az orwelli „good-think”, „jógondol” kimúlik. Akkor nem egy vagy több „cleve adottnak”, s éppen ezért indoklást nem igénylőnek beállított „igazság” határozza majd meg gondolkodásunkat és magatartásunkat. De ahogy Sartori Morus Utópiájának utolsó sorát idézi: *I may rather wish for than hope after – ez inkább vágyam, mint reményem.*

HIVATKOZÁSOK

- Dahl, Robert, 1996: *A pluralista demokrácia dilemmái*. Budapest. Osiris.
Fischella, Domenico, 1994: *A politikatudomány alapvonalai*. Miskolc.