

Részvétel és demokrácia – Az athéni és a kortárs demokrácia kapcsolata és különbségei¹

HORVÁTH SZILVIA

A demokrácia fogalma és eszméje létezett már a kortárs demokráciát megelőzően is, de fontos belátásokkal szolgálhat a kortárs politikaelméleti gondolkodás számára is. A klasszikus demokráciatapasztalat megfelelő elméletalkotási kiindulópont lehet egy olyan időszakban, amikor egyre több szó esik a demokrácia válságáról, és ennek során terítékre kerül a demokrácia újraértékelése, sőt elméleti újragondolása. Ebben a tanulmányban e munka előfeltételeiről, elsősorban az elméletalkotás módszertani jellegű problémáiról, valamint a klasszikus és a modern közötti viszony néhány kérdéséről lesz szó. A szöveg első, metodológiai részében a történeti alapú elméletalkotással foglalkozom, amelyet a klasszikus demokrácia legfontosabb tulajdonságai alapján szűkíték tovább: a részvétel és a hatalomhoz való közvetlen állampolgári hozzáférés elve alapján. A tanulmány második fele e klasszikus demokráciaspecifikus jellemzőket azt feltételezve igyekszik tárgyalni, hogy azok a kortárs demokrácia mélyebb megértéséhez, továbbá újraértelmezéséhez is hozzájárulhatnak.

Participation and Democracy: Similarities and Differences of Classical and Modern Democracy

The concept and idea of democracy precedes contemporary democracy and can offer valuable theoretical insights for political theory of our time. Classical democratic experience can be an appropriate starting point for theorisation, evaluation and, eventually, reconceptualization of democracy in a time of crisis. Our main questions are about the probable theoretical relationship between classical and modern democracy. The paper discusses methodological problems and the theoretical moments of the classical/modern relation. Thus, the first methodological part deals with the foundations of a history-based theorisation, which is specified according to its main traits and tenets: participation and direct access to political power.

1 A mű a KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 azonosítószámú, „A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés” elnevezésű kiemelt projekt keretében működtetett Egyed István Posztdoktori Program keretében, a Nemzeti Közszolgálati Egyetem felkérésére készült.

The second part of the paper discusses these specificities and treats them as possible foundations for a deeper understanding and even reinterpretation of a current type of democracy.

Bevezető

A demokrácia fogalma és a gyakorlata jóval megelőzi korunkat, tapasztalatai pedig tanulságul szolgálhatnak napjaink demokráciái számára is, illetve kiindulópontként egy történeti alapú politikaelmélet-alkotás számára.² E tanulmány fő kérdése a klasszikus és a modern demokrácia közti kapcsolat, politikaelméleti szempontból nézve. Bevezetőt kíván nyújtani a problémakör tárgyalásához, így egyrészt módszertani megjegyzéseket nyújt, másrészt pedig a kettő közötti kapcsolódási lehetőségekre mutat rá. Röviden, e tanulmányban azzal a lehetőséggel foglalkozom, hogy miképpen, milyen alapokkal lehetséges egy olyan történeti politikaelmélet-alkotás, amely a klasszikus athéni (közvetlen-részvételi) demokráciából indul ki. A cikk második felében azokról az elemekről és eszmékről van szó, amelyek a politika és a demokrácia jelentését képezhetik elő a klasszikus politika- és demokráciatapasztalatból kiindulva.

Az alábbiakban elsősorban olyan történeti értelmezésekre alapozok, amelyek az athéni demokrácia intézményi működésével és a politikai gondolkodással foglalkoztak, de politikaelméleti relevanciájúak. Ez lényegében kerülőutas politikai elméletalkotás, mert egy történeti tárgy segítségével igyekszik megérteni a politika természetét, különösen a demokrácia lehetőségeit. Talán érthetőbbé lehet tenni ezt a kiindulópontot Ursula Ludzot idézve, aki Arendt kapcsán írja: „A polisz itt [Arendt] nem »modellként« jellemzi, nem akarja rehabilitálni vagy újjáéleszteni. Sokkal inkább a politikum történetének »szerencsés pillanataként«, az »emberi-világi lehetőségek csúcspontjaként« magasztalja.”³ Vagyis a klasszikus athéni polisz nem közvetítésmentesen adódó, megvalósításra váró jelenség, hanem egyfajta minta a politika természetének vagy kifejezetten a demokráciának a megértéséhez. Athén elméleti keret, politikai filozófiai problémák gyűjtőhelye.

Athén azért tud ilyen pozíciót nyerni az elméletalkotásban, mert a politikai megértésének rendkívüli feltételrendszerét jelenti, és mert ténylegesen, történeti értelemben is lehetővé tette a politika intenzív megértését – sőt a megélését. Amikor Arendt és Ludz azt állítja, hogy Athén a politikum megértésének csúcspontja, akkor az általa elfoglalt értelmezői és írói pozíció politikai filozófiai vagy politikaelméleti. Ebben a keretben a gyakorlat és az intézmények bár fontosak, mégsem úgy jelennek meg, mint amelyek normatív igényre akarnak a jelenben is szert tenni; ez azonban igaz lehet az eszmékre magukra.

2 Vö. OBER 2017.

3 LUDZ 2002, 178.

Az általam itt tárgyaltak valahol a kettő között helyezkednek el. Elsősorban – mint bevezető – az érdekel, hogy hogyan közelíthetnénk meg a klasszikus – közvetlen, részvételi – athéni demokráciát, nem úgy, mint megvalósításra váró lehetőséget, hanem mint a politikaelmélet-alkotás potenciális tárgyát és eszközét. Másrészről nem lemondva a politikai intézmények működésének és a politikai gyakorlatnak az értelmezéséről, mégis figyelembe vennénk azt, ahogyan ez a rendszer a valóságban működött. Ez normatív és leíró szempontok keveredését jelenti, de nem hiba, sokkalta inkább származik a tárgyból és a problémából magából.

Ennél valószínűleg figyelemre méltóbb az a kérdés, hogy klasszikus és modern problémák – esetleg látószögek – keverednek egymással. Bár ez egy politikaelméleti munka, ebben a szövegben először a történeti elemzés kerül előtérbe, és ebből következik a kortárs politikaelméleti problémakörre vonatkozás igénye. Logikailag persze a viszony fordított: Vannak problémáink, amelyek a jelenben képződnek, mint hogy „mi a demokrácia?“, „mi a politika?“. Gyakorlati szemszögből viszont egy ilyen történeti alapú elméletalkotás számára megkerülhetetlen a történelem maga. Itt most ezért egy olyan keretet alkalmazok, amelyik a történetiből indul ki. Úgy vélem, a klasszikus történelemmel (főleg eszme- és intézménytörténettel) foglalkozó szerzőknek a jelen politikaelméleti problémái iránti érdeklődése önmagában is megalapozza azt, hogy propedeutikai jelleggel ezzel így, ilyen módon is foglalkozzunk.

E kerülőútra, tehát lényegében arra, hogy miért egy adott történeti képződmény történettudományos értelmezésétől haladunk a politikai elméletalkotás felé, a válasz részben magukból a diszciplínákból érkezik. Egy sor olyan kötet érhető el már a '90-es évek elejétől kezdve, amelyek a kortárs demokráciák tükrében közelítenek a klasszikus politikához, és nem mondtak le a kettő egymás fényében való megértéséről. A jelen iránti érdeklődés a klasszikus tudományok sajátja, és ez minden bizonnyal azok általában vett helyzetére is visszavezethető: hiába tartják ugyanis adott esetben értékesnek ezt a múltat, lényegében radikálisan lezárult a kortársak számára. Ez valószínűleg hajtóereje a jelen problémáihoz való kapcsolódási igényeknek: a klasszikus polisz nem halott tárgy, e történeti politikai tapasztalatról pedig nem csak szaktudományos értelemben lehet érdemlegeset mondani. A politikai filozófia és a politikaelmélet pedig nyit efelé; és tulajdon részévé teszi.

A politikatudomány és politikaelmélet, valamint az ókortudomány és klasszika-filológia között a kortárs amerikai tudományos életben mindenképpen van átjárás, elég, ha csak a *Political Theory*-re tekintünk; időről időre felbukkannak ilyen szövegek. De a következmények tetten érhetőek a professzori kinevezésekben: ókortörténetészekből lesznek politikaelmélet-professzorok, és néha megfordítva – ahogyan arra Josiah Ober rámutat, aki maga is példa erre az átjárásra,⁴ és aki egy interjúban azt meséli, hogy hosszú idő után politikaelmélet-írók közé kerülve a Princetonon rá kellett jönnie arra, hogy ő tulajdonképpen politikaelmélettel foglalkozik.⁵ Egy másik izgalmas szerző kicsit korábról, a 20. század közepe/második feléből George B. Kerferd,

4 Lásd: OBER 2008, 68–69.

5 OBER 2012.

aki pályája nagy részében a preszókratikusokkal, illetve a szofista filozófiával foglalkozott, mígnem megbabonázta Kant – emellett pedig érdeklődése kora bölcsészdiszciplínáin belül számtalan másra is kiterjedt.⁶ Ez a nyitottság érzékelhetően tetten érhető leghíresebb művén, *A szofista mozgalmón*,⁷ ami valószínűleg meg sem lett volna írható e tág látókör nélkül – hiszen ebben a korban a diszciplínák határai hasonlóan nem voltak zártak (a retorika, még Arisztotelész korában is, a tulajdonképpeni társadalomtudományi diszciplína, középpontban a politikával).

A klasszikus múlt és a jelen összekapcsolásának diszciplinárisan is megformált igénye látható egy nemrégiben megjelent könyv bevezetőjében is. A *Görög polisz és a demokrácia feltalálása: Politikai-kulturális átalakulás és annak értelmezései* című kötetben írja a sorozatszerkesztő Kurt Raaflaub:

„[E]setünkben »összehasonlító történetírás« alatt mást kell érteni. Egy ókori jelenléteget, a demokrácia i. e. 5. századi athéni feltalálását nemcsak tágabb társadalmi és kulturális kontextusba, hanem a demokrácia modernkori újra-felemelkedésének, illetve a modern demokráciát kiformáló politikai és intellektuális hagyományoknak, valamint a demokráciáról folyó modern társadalmi, politikai és filozófiai vitáknak a kontextusába is behelyezzük.”⁸

Mindez azt az igényt jelzi, ami relevánsnak tekinti a kortárs politikaelméleti értelmezéseket is, és egyúttal egy sor politikaelméleti kérdést világít meg a klasszikus politika értelmezésén keresztül. Innen kiindulva elsősorban a klasszikus múltról szóló történetírás szépségei mutatkoznak meg, olyan részletek, amelyek pár évtizeddel vagy akár egy évszázaddal ezelőtt még biztosan nem álltak rendelkezésre. De nem egyszerűen csak arról van szó, hogy máshogy értünk meg, mint akár száz éve, hanem néha egészen mást – akár új dolgokat – látunk, adott esetben nemcsak azért, mert egy irányzat kellőképpen kiformálódva és intézményesedve új utakat nyitott a kutatásban,⁹ hanem mert viszonylag újonnan felfedezett források kutatása kerül terítékre. Ez nem jellemző, de egy esetben egészen biztosan igaz: az athéni politikai berendezkedésnek a leírását csak a 19. század végétől ismerjük, ami azt is jelenti, hogy az európai politikai gondolkodásban azt megelőzően nem volt ismert, és annak alaprétegeibe sem épülhetett be. Egészen biztosan többet tudunk ma az athéni politikai rendszerről, mint például az amerikai alapító atyák vagy a 19. század második felének új demokratái.

Az is kérdés, hogy mi számít forrásnak. A politikai filozófiai írások jellemzően egy adott hagyományra alapoznak, amelynek forrásai nem túlságosan tágak, lényegében

6 Lásd: HUBY–NEIL 1989.

7 KERFERD 2003.

8 RAAFLAUB 2013, vii.

9 Ilyen lehet például az elmúlt 20 évben zajló, a németes hagyományt maga mögött tudó amerikai jogtörténeti kutatások, amelyek azért adekvátak, mert nem az írott jogot és az alkotmányosságot tekintik paradigmának.

leszűkülnek a kánonra (a „klasszikus szerzők” nem túl tág körére). Ez a kánon persze változik, véleményem szerint beletartoznak a szofisták, méghozzá az ő pozitív (elismerő) olvasatuk, de ez nem a legelterjedtebb nézet. Mindenesetre Athén, egészen pontosan a *demokrácia* megértéséhez nem elegendő a régi kánon, nem is érthető meg belőle, de a pro-demokrata írásnak sem lesznek nagy lehetőségei, hiszen a demokráciának a korból tipikusan nem az igenlő normatív elmélete marad hátra, hanem a kritikája. Kérdés, hogy ha így van, mellőzhető-e, ami viszont létezik; és hogy meg lehet-e tenni, hogy a praxist nem olvassuk (az eszmék rekonstrukciója céljából), ha viszont a praxis létezik és megismerhető.

Ennek nagy része azonban a történeti kutatások egy részében lelhető fel. A történészek jóval több forrással dolgoznak, mint a politikai filozófusok és az elméletalkotók. Számukra az epigráfiai, retorikai, történetírói források mellett még számos más módszer is rendelkezésükre áll (így a régészeti emlékek olvasása, de számszerű elemzése is), a filológiai adatok és a régészeti eredmények összevetése, és így tovább. Ami miatt azonban a poliszok, és különösen az athéni demokrácia történeti elemzése különösen érdekes lehet, hogy az athéni demokrácia működéséről egészen a 19. század végéig, 20. század elejéig csak szétszórt forrásokból volt tudomásunk, például – és ez nem elhanyagolható – az i. e. 5–4. század rétorainak munkáiból. Magyarul, az elmúlt évezredekben, amikor az athéni demokrácia értékelése volt a kérdés, a fő forrás Plátón és Arisztotelész maradt, utóbbi akkor ismert munkáin keresztül. Athén értékelésére egy jellegzetesen demokráciaellenes hagyomány nyomta rá a bélyegét. A *Föderalista* például mind a demokráciáról, mind Periklészről rendkívül negatív hangon nyilatkozik, annak ellenére is, hogy egy másik fontos, bár nem kortárs forrás, Plutarkhosz kifejezetten jó képet fest az utóbbiról, és például Arisztotelész utalásai a *Rétorikában* sem mindig negatív töltetűek, Plátón pedig Periklészről mint személyről inkább ambivalensen nyilatkozik, mint egyértelműen negatívan.¹⁰

Mi tehát az a forrás, amely megalapozza a kétséget azt illetően, hogy a klasszikus politika, s így – egy filozófiai átvitelrel – a tulajdonképpeni politika megérthető volna a kánon nagy filozófusain keresztül? Mint ismert, Arisztotelész *Politikájának* alapja egy igen kiterjedt, az akkori hellén politikai világ legfontosabb poliszainak politikai berendezkedését (és részben alkotmánytörténeti hagyományát) leíró kutatássorozat volt. Ezek a művek mind elvesztek, noha fennmaradt belőlük egy gyakorlatilag értékelhetetlen gyűjteményes kivonat Hérakleidész Lembosztól. Az *Athéni állam* papiusztekercseit csak a 19. század végén találták meg. A szöveg eleje hiányzik, de a végét leszámítva nagy része ép, és az i. e. 4. századi athéni demokrácia működésének szisztematikus leírását tartalmazza.

Az athéni tisztségek választásának módját leíró szöveg nem filozófiai jellegű és meglehetősen száraz is, ugyanakkor a periklészi demokráciát követő időszak autentikus forrása. Éppen ezért érdekes akkor, ha ez a korszak a kérdés, és leginkább

10 Például a *Gorgiaszban* negatívba hajlóan, de itt más, elismert politikusokat is elítél.

A *Menexenoszban* viszont nagyszerű rétoriként utal rá, és nem derül ki az, hogy ez valamilyen ösprobléma lenne.

azért tartom fontosnak kiemelni ezt, mert rá lehet mutatni a segítségével arra, hogy az athéni demokrácia megértése nem lehetséges pusztán Platón vagy Arisztotelész (politikai) filozófiai szövegein keresztül. Érdeemes hangsúlyozni: a kortárs történettudományi kutatások, ideértve a fogalmak jelentését és változásait is, hasznos, néha pedig szinte megkerülhetetlen adatokat tartalmaznak az elméletalkotás számára is.

Hasznos tételesen is tárgyalni a polisz és a klasszikus demokrácia intézményrendszerének a kérdését. A tág problémakörből azonban csak a *részvétel, a politikai érzelmek és kultúra* dimenzióra szűkítve elemzek. Főként Mogens Herman Hansen egyes tanulmányait és könyveit dolgozom fel, mert munkássága a történeti politikaelmélet-alkotás fentebb vázolt aspektusait mind átfogja. Hansen rendkívül fontos történelmi kutatásokat végzett a klasszikus – elsősorban 4. századi – demokrácia politikai intézmény- és eszmerendszere kapcsán, ám a demokrácia (és a polisz) kérdésével ennél jóval tágabb kontextusban foglalkozott a klasszikus-modern viszonyát szem előtt tartva. Nem ő az egyetlen, de talán az egyik legfontosabb kortárs szerző.

A poliszdemokrácia törékenységének a tapasztalata

A polisz és a demokrácia történeti vizsgálata átfogó értelemben arra a tapasztalatra mutat rá, hogy ezek a politikai berendezkedések és integrációs formák mennyire esetlegesek és törékenyek voltak. Ráadásul az emögött meghúzódó alapvető politikai élmény rendkívül erős polarizációt feltételez egy adott poliszközösségen belül, ami nem ismeretlen olyan kortárs politikai közösségekben sem, mint a magyar. Pusztán tapasztalati értelemben, s így valamely egyszerű eljárással át nem vihetően, de a polarizációs élmény és az ahhoz kapcsolódó mozzanatok (elbizonytalanodás, és ezzel egyik oldalról a lehetőségtér megnyílása a cselekvés szabadsága számára, másik oldalról e megnyílás veszélyei) az első, és talán az egyik legfontosabb összekötő kapcsot jelentheti klasszikus és modern demokrácia között. A klasszikus kori politikai berendezkedés törékenységének a tapasztalatát néhány korabeli forrás, de nagyobb ívű kortárs történettudományi elemzések is alátámasztják. Mindezen okból a politikatapasztalat hasonlósága figyelemre érdemes, és különösen érdekes lehet a hanseni átfogó (polisz)történeti perspektíva, mielőtt rátérnék a klasszikus demokrácia sokkalta békésebb és kiegyensúlyozottabb belső intézményi működésére, és annak a lehetőségeire, hogy abból mi, hogyan és miért, vagy miért nem hozható át a modern politikai körülmények közé.

A klasszikus politika történetét illetően egyrésztől beszélhetünk a politikai (tér) megnyílásáról, arról mindenekelőtt, hogy létrejött a közös emberi viszonyoknak egy kontingens valósága. Ennek az esetlegességben létező univerzumnak az elméleti reflexiói, tehát magának az esetlegességnek a reflexiói vannak ott Arisztotelész *Rétorikájának* bevezető passzusában. Ám e tér megnyílása, amivel a politikai viszonyok közös és bizonytalan világa kialakult, és ami Athénban a demokrácia létrejöttét jelentette, szemmel láthatóan aggodalommal töltötte el a kortársakat is: ez a demokratikus polisz pusztulásának aggodalma. A fenyegetettség egyik formája külső, amely

az idegen birodalmakkal, politikai berendezkedésekkel, végül pedig életformákkal vívott kényszerű küzdelmek lehetséges végkifutása. A fenyegetettség másik formája belső, és nem kevésbé aggodalmat keltő, hiszen a megsemmisülés lehetőségét a polisz szétszakadása hordozza. Egy köztes mezőben a türannikus törekvések külső hatalmi szövetségeiről vagy a terjeszkedő birodalmak azon gyakorlatáról van szó, hogy felszámolják a polisz – mint egész – autonómiáját.

A pusztulás belülről fenyegető formája a *sztaszisz*, a viszály, az tehát, hogy a politikai közösség nem lesz képes összetartani a konfliktusokat, és így azok végül felszámolják nemcsak a demokráciát, hanem a politikai közösséget is. Már egy olyan, 5. századi szerző is, mint az *Anonymus Iamblichii* ismeretlen írója, elsősorban a türannisz kialakulásával szemben fejezte ki az aggodalmait, és úgy látta, hogy annak alapja végeredményben a démosz maga. A zsarnokság a démosz támogatásával alakul ki, mert a magát egzisztenciális fenyegetésben megélő nép keres magának egy vezért, akire támaszkodhat, és aki megvédi. Ezért a nép nemcsak képes, de adott helyzetben önként is hajlandó lemondani a poliszban élvezett öngazgatási szabadságáról, a demokráciáról. A szöveg érdekessége, hogy történeti szempontból pontos politikai logikát ragad meg: a korábbi türanniszok valóban a démosz támogatásával alakultak ki. Egy kortárs tipológia szerint ezek voltak a weberi „plebiszitárius demokrácia” első formái, olyan politikai szisztémák, amiket a karizmatikus vezér és az őt támogató démosz kölcsönös függése jellemez. Bár Thuküdidész is egy ilyen viszonyt sugall az ötödik századi demokrácia kapcsán, azaz ez a fajta értelmezés már a korábban is felmerült, és a modernitásban is divatos maradt, ez a fajta politikai reláció nem a klasszikus, hanem az azt megelőző korszakra jellemző, és tévedés a periklészi demokráciát idesorolni.¹¹ Vagyis a demokrácia válasz a zsarnokságra, azt követi, legalábbis az athéni biztosan. Más szavakkal, és nem körforgásméletben gondolkodva, a demokrácia a zsarnokságuralom ellenkonceptiója. Innen nyer különösen erős jelentést az az izonómia, azaz egyenlőségfogalom is, amely mindenkire ki van terjesztve és a demokrácia egyik alapjaként fogják fel. A demokrácia minden polgár egyenlő uralma, ami koncepcionálisan szemben áll az egy ember uralmával.

Anonymus foglalkozik a viszályal is, amely a magyar kiadásban pártharcként szerepel, de ez vélhetően történészi szempontból sem helyes, teoretikusan pedig biztosan problémás, és többre megyünk, ha a politikai fogalmak politikai filozófiai olvasásával próbálkozunk. Eredetileg a szövegben ügyekről vagy közös ügyekről van szó, amit *Anonymus* egymással viszálykodó és tulajdon világukat romboló emberek viszonyaként ír le. Ez azért figyelmet érdemlő leírás, mert a közös ügyek világa a demokrácia konstruktív, az emberi törekvéseknek helyt adó világa, azaz nem a rombolással azonos; ez az asszociatív politikai dimenziója, még akkor is, ha a szerkezete polemikus. Úgy tűnik, hogy a „közös ügyek” fogalma határozottan negatív értelmet nyer itt.¹² Ezek az ügyek mindig összecsapásokat jelentenek. *Anonymus* félelme tehát

11 Lásd: HAMMER 2005, 107–131.

12 Itt részben a Rosamond K. Sprague szerkesztette *Older Sophists*-szöveggyűjteményt, különösen pedig Patricia Curd preszókratikus-szöveggyűjteményét használtam fel: CURD 2011, 158–160.

elsősorban a *sztaszisz* lehetőségéhez kapcsolódik. A politika határa a politikai közösség felbomlása belső háborúban, úgy ahogyan azt – valószínűleg később – Thuküdidész leírta egy ténylegesen lezajló polgárháború kapcsán. A tétje pedig, legalábbis a ténylegesen létezett demokráciában, annak felbomlása és a zsarnokság.

Van azonban éppen ebből a korszakból egy másik szofista szöveg, ami adalékkul szolgálhat a polisz törekvésének filozófiai értelmezéséhez. Ha a demokrácia és a politika határa a *sztaszisz*, úgy ennek a szofista szövegnek a problémája az emberek politikai beállítottságának a kizáró formációba szerveződése. A kettő nagyon hasonló egymáshoz, és történeti értelemben könnyen lehet, hogy ugyanarra a mélyben meghúzódó, főként talán szociológiai jelenségre reflektálnak: a polisz politikai kulturális tagoltságának az átalakulására. Vagy, és ez legalább olyan valószínű, ha nem épp plauzibilisebb állítás: kitapinthatóvá és intenzívvé váltak a talán már korábban is létező különbségek a poliszon belül. A *Disszoi Logoi* szerzője ezt írja:

„Néhány népszónok azt mondja, a tisztségeket sorsolás útján kell betölteni [...] Én úgy ítélem, [ez a gyakorlat] a legkevésbé sem demokratikus. Hiszen vannak olyan emberek a poliszban, akik gyűlölik a népet, s ha ilyen kapja a babot, tönkreteszi a várost. Magának a népnek kell nyitva tartania a szemét és kiválasztania a jóakaratókat[...]¹³”

Vagyis ő azt állítja, hogy önmagában az intézményi eljárásait illetően a radikális demokrácia nem képes önvédelemre, ahhoz szükséges az is, hogy legyenek a demokráciát támogató polgárok: nem képes demokráciaként fennmaradni az a rend, ahol az emberek nem demokraták. Mindezt a politikai határok felől fogalmazza meg: a démosznak ügyelnie kell arra, hogy ki választható meg vezetőnek. Pusztán csak egy eljárás önmagában nem tesz egy poliszt demokráciává, a demokraták pedig igenis jól teszik, ha határokat vonnak aköré, hogy ki lehet vezető – a poliszpolgárság ugyanis nem elégséges feltétel.

Mindezek a ritkán elemzett szövegek a politikai kultúrára helyezett hangsúlyukkal összhangban vannak Periklész politikai gondolkodásával is, legalábbis ami a peloponnészoszi háború temetési beszédét illeti Thuküdidész II. könyvében.¹⁴ A thuküdidészi szövegrészlet figyelemre méltó vonása az, hogy az athéni demokráciát nagyon karakteresen – noha nem kizárólagosan – *életformaként* fogalmazza meg. Ha pedig összevetjük az Arisztotelész-féle *Athéni állam* politikaleírásával, egészen szembeötlő a különbség a kettő között ebből a szempontból, hiszen poliszja jellemzéseként Periklész szinte egy szót sem szól a demokrácia olyan védjegyeiről, mint a rotáció. A nyilvános politikai agónról (versengés) és részvételről is *értékként* beszél, nem pedig garanciális eljárásként. Periklész számára az athéni demokrácia elsősorban értékrend és életforma, és alighanem nem tévednénk, ha azt mondanánk, hogy a periklészi korszak

13 Disszoi logoi [Kettős érvek] (1993).

14 THUKÜDIDÉSZ 2006, II.35–46.

politikai gondolkodói számára elsősorban kultúra és identitás, valamint az érzelmek világa; vagyis a demokrácia ebben az értelemben az emberek világa.

Mindezek az 5. század végi szövegek arra mutatnak rá, hogy a demokrácia törékenysége a politikai képzeletben is megjelent. Valójában persze volt egy, illetve két *sztaszisz* a század végén, nem sokkal Szókratész halála előtt. Az athéni politikai térkép – és minden bizonnyal a politikai gondolkodás is – már nem lehetett olyan, mint előtte. Az i. e. 4. század demokráciája már más, mint az 5. volt, még ha az utóbbira vonatkozó források szűkössége miatt elsősorban a 4. századról tudnak a történészek megalapozottan beszélni. Ezért pedig az arisztotelészi *Athéni állam* leírása, s egyáltalán, az eljárásrendre helyezett hangsúly maga, már az athéni demokrácia életében egy későbbi fejlemény, a háború(ka)t és a polgárháború(ka)t követő konszolidáció következménye.

Polisz és demokrácia a történelemben

Mogens Herman Hansen elsősorban a i. e. 4. századot kutatta, pontosan a rendelkezésre álló források miatt. Ezek a kutatások Athén politikai berendezkedése és az azokat működtető eszmék mellett¹⁵ az archaikus és klasszikus poliszokra is kiterjedtek, illetve általában véve a poliszra és a poliszkulturákra. Ennek részeként gyűjtötte össze kutatótársaival az emberi történelemben létezett városállami kultúrákat, egy jellegzetes és az emberiség történetében meglehetősen gyakori integrációs típust. Mintegy 37 városállami kultúrát regisztráltak, amivel azt is bizonyították, hogy ezek egyikeként az ókori görög városállamokat egy történetileg meghatározó politikai integrációs forma jellemezte.¹⁶ Az arányoknál maradván: az emberiség történelméből ismert 37 városállami kultúra közül az ókori hellén csak az egyik volt. A görögök maguk úgy tartották, hogy mintegy ezer poliszuk van, ami nagyságrendileg megfelel a valóságnak: a Hansen és kutatótársai által az ókori görög poliszokról összeállított inventárium 1029 történetileg létezett polisz leírását adja.¹⁷ Ez nem a történetileg egyidejűleg, hanem az összes létezett polisz gyűjteménye, mindazonáltal Hansen más helyütt azt állítja, hogy az i. e. 5. és 4. században fennálló poliszoknak mintegy fele lehetett demokrácia, amelyek közül nem mind, de a nagyobbik rész – athéni típusú – közvetlen demokrácia volt.¹⁸ (Ez azt jelenti, hogy voltak nem-közvetlen demokráciák is, még ha ezek mai fogalmakkal nem is nevezhetők képviselőieknek.)

Hansen poliszkutatásai hasonlóak az arisztotelészi vállalkozáshoz: (kutatócsoport vezetőjeként) összegyűjtötte az összes görög poliszt, regisztrálta azok történetét és politikai berendezkedését, valamint kultuszait. A polisz jelensége is terítékre került, a közel ezer poliszból álló görög politikai kultúra elméleti elemzéseként. Ebből az impozáns sokféleségből állt össze a soha egységessé nem váló ókori hellén világ,

15 HANSEN 2001.

16 HANSEN 2006.

17 Lásd: HANSEN–NIELSEN 2004.

18 HANSEN 2008, 49.

amelyet egy nyelv, számtalan egymást is átfedő kultusz, rengeteg viszály, valamint az egymással való szimpla versengés képessége is egyaránt jellemzett.

A poliszkutatások egyik legfigyelemreméltóbb elméletileg is releváns eredménye pont az lehet, hogy az ókori poliszok politikai életének meghatározó vonása volt a *sztaszisz*. Hansen kutatócsoportja mintegy 279 bizonyított (és ismert) viszályt számolt össze, és ha ideértjük a politikai bíraskodást vagy esetleg az osztrakizmoszt is, akkor igaza lehet Hansennek, „a *sztaszisz* mindennapos jelenség volt”.¹⁹ A *sztaszisz* a politikai tapasztalat meghatározó része volt, a rendkívül éles politikai megosztottság egészen extrémé tette a politikai életet. Arisztotelész és Platón elsősorban a szegények és a gazdagok (vagy a szegény demokraták és a gazdag arisztokraták) szembenállásáról ír, de, miként Hansen is utal rá, a kolonizált területeken ez a viszony megterhelődött az etnikai különbségek politizálásával is.²⁰ Ennek kapcsán lehet megemlíteni, hogy Prótagorasz poliszalapító tevékenységét minden bizonnyal azért tartották nagyra a kortársai, mert egy ehhez hasonló alapszituációban, a *homonoia* hiányában kellett poliszt tervezni. Ám az általános mégis az volt, hogy egy adott etnikailag homogén polisz hasonlott meg, egyazon politikai közösségen belül alakultak ki az identitások és lojalitások új körei. Hansen ezt írja konklúzióként:

„A nyugati világban a reneszánsztól kezdve az állam iránti lojalitás majd mindig erősebb volt, mint a saját társadalmi csoport iránti. Az eredmény: viszonylag ritkán előforduló polgárháborúk, és egy másik országgal szemben vívott háború nem volt ösztönzője az egység megbomlásának vagy a polgárháborúnak. Épp ellenkezőleg, egyesítette az embereket [...] A klasszikus Görögországban majdhogynem ennek a teljes ellenkezőjét találjuk. A legtöbb esetben egy adott polisz polgárának éppen ugyanaz volt az identitása, mint a szomszédos polisz polgáré: ők voltak a *hellének*. Sok esetben ugyanaz volt a szubetnikus identitásuk is: mindnyájan boiótok vagy phókiaiak voltak [...] Egyik oldalon az áll, hogy egy polisz polgárai és a szomszédos polisz polgárai etnikailag homogének voltak, másik oldalon pedig az, hogy vagy egyazon poliszon belül a polgárok között nem volt egység és egyetértés, és ez *sztaszisz*hoz vezetett, vagy pedig az, hogy a szomszédos poliszok polgárai között nem volt egység és egyetértés, ami *polemosz*hoz vezetett.”²¹

Következésképp az ókori poliszok politikai vágyainak tárgya a politiko-kulturális egység és a polgárháborútól mentes élet volt,²² amihez hozzá lehet tenni még, hogy a „jó törvények” is, egyszerűen a nomosz érvényesülése, vagy archaikusabb (szólónibb) kifejezéssel élve, az *eunomia* – a kifejezés, amelyet az *Anonymus Iamblichii* szerzője használ. Hansen megfogalmazásában:

19 HANSEN 2004, 126.

20 Lásd: HANSEN 2004, 126.

21 HANSEN 2004, 128–129.

22 HANSEN 2004, 126.

„Így tehát, a polisz prosperálását és jólétét nem az autonómia, hanem a *homonoia* hiánya veszélyeztette. Következésképpen, amiért a görög imádkoztak, az nem az autonómia volt, hanem a *homonoia* és a *sztaszisz*tól való mentesség. Amennyire tudjuk, az *autonomiát* sohasem deifikálták egyetlen poliszban sem, és sehol sem épült köré kultusz, míg a *homonoia* istennővé vált, akinek egész Görögországban elterjedt a kultusza, különösen a negyedik századtól kezdve.”²³

Az archaikus és a klasszikus poliszok politikatapasztalatának mélyrétegét a *sztaszisz* alkotta, ám, különösen a költészetből, azt is tudjuk, hogy ennek volt egy párja is: az agón, a versengés. A fogalom feltűnik többek közt Nietzsche-nél és Arendt-nél, a kortárs politikaelméletben például Mouffe-nál, vagy magyarok közül Szabó Árpádnál, de klasszikus értelemben elsősorban arra utal (főképp a költészetben), hogy az egymással egyébként kibékíthetetlen ellentétben lévő poliszok képesek voltak *összegyűlni* és egymással *versengeni*. Az *agón* egyik szótári jelentése a csatára való összegyűlés, egy további a versengés, míg az agón és az agora szavak közös töről fakadnak. Mindezt annak fényében érdemes hangsúlyozni, hogy a poliszokat és az embereket egyesítő kötelékek nemcsak harmóniát, hanem agónt is eredményezhetnek, sőt, az egyesülés formája az agón; és az agora önmagában csak ennek adhat teret, már ha a politika természetét reálisan mértük fel. *Homonoia* híján, ebben a maga keretei között igaza lehet *Anonymus Iamblich*inek, a poliszt egyesítő és demokráciaként fenntartó megalapozó feltétel az *eunomia*.

Ha ezt elfogadnánk, azzal azt is mondanánk, hogy nem a legjobb alkotmányt akarjuk, hanem a számunkra adott lehetőségek között a legjobb alkotmányt megalkotni; a világ nem lehet békés, inkább az a kérdés, hogyan nem lehet vizzályokkal teli. A görögök számára elvileg a depolitizálás nyújthatott volna menedéket a *sztaszisz*-ből, és várhatnánk egy olyan, ehhez hasonló gondolkodás felemelkedését, mint amely a modernításban megvalósult. Ehhez képest még Arisztotelész is Szolónt visszahangozza:

„Látván pedig, hogy a városban gyakori a vizzály, s a polgárok közül egyesek közönységéből szeretik a dolgokat hagyni úgy, ahogyan maguktól mennek, külön törvényt hozott ezek ellen, hogy »aki a városban támadt belvizzály esetén nem áll fegyverével egyik fél mellé sem, polgárjogaitól megfosztassék, és a közösségből ki zárassék.«”²⁴

Ez azonban összhangban van a klasszikus athéni típusú demokrácia azon döntő aspektusával, hogy az *részvételi* demokrácia: a *démosz* mint a sokaságra való olyan utalás, amely egyben politikai jelenlétet is jelent: a sokaság jelenlétének *politikai konstituáló* képességét. Így értve a demokrácia nem a többség uralma, hanem a *démosz* értelmében vett elérhető legnagyobb emberi sokaság *politikát megalapozó* léte.

23 HANSEN 2004, 126.

24 ARISZTOTELÉSZ 2003, VIII.5.

Fogalmazhatnánk úgy is, ahogyan arra a *démokratia* fogalma utal, hogy ez a démosz uralkodása vagy hatalomgyakorlása – és nem a keveseké. *Jelenlét* alatt azonban a konstitutív jelleget érdemes érteni, a *konstitúció* alatt pedig azt, hogy ennek híján nem jöhetne létre és nem működhetne a demokrácia specifikusan politikai tere. Egy ilyen kontextusban a depolitizálódás egyet jelentene azzal, hogy ez a megalapozó sokaság már nincs empirikusan jelen a politikai térben, a depolitizálásra való felszólítás pedig a participatív demokráciának mint értéknek a visszavonásával. De persze mindez azt is jelenti, hogy az ókori demokratikus politikai tér felszámolását egyik oldalról nem a bürokratizálódás jelentette depolitizáció, másik oldalról pedig a totális pusztulás lehetősége fenyegette, ahogyan Arendt a határok felől kirajzolta a politikai teret. Hanem a *sztaszisz* és annak a lehetősége, hogy a demokrácia valamely más formába vált át, mint például és különösen, türanniszba. Ez utóbbi határ azonban biztosan nem az egyedüli; ám mind a *sztaszisz* konkrét jelenléte, mind pedig – ez Athén történetének egyik sarokpontja – a *Zsarnokölők* (Harmodiosz és Arisztogeitón) példája azt mutatja, hogy helytálló megközelítés. Politikafilozófiai értelemben a politikai tér határa a *sztaszisz* és az emberek depolitizálódása, a polisz démotikus alapjának az erodálódása. Az első nem demokráciaspecifikus, a másik viszont igen.

Mindamellet, hogy e tanulmányban a klasszikus demokrácia és annak politikatapasztalata az érdekes (ideértve az intézményeket és a politikai eszmetörténetet is), feltehető a kérdés, hogy mekkora volt a valós demokráciák súlya az ókori görög történelemben. Hansen elemzései ebben is segítenek, és érdemes idézni a megállapításait, különösen annak kontextusában, hogy Platón és a későbbi Platón-követők hogyan értékelték le a demokráciát, és fel az arisztokratikus kormányzást. Hansen elemzései arra utalnak, hogy utóbbi szintisztán filozófusi konstrukció volt, és nem volt a kortárs politikai öndefiníciók része.²⁵ Sőt a politikai életben egyáltalán nem különböztettek meg arisztokráciát. Valójában három olyan típus ismert, amely általánosan elterjedt volt, feliratokon és más forrásokban is szerepel egy adott polisz politikai alkotmányformájának a megjelölésére: *türannisz*, *oligarchia* és *demokrácia*.²⁶ Ha ezek voltak a történetileg létezett formák, akkor abból a körülbelül 200 poliszból, amiről tudható, hogy milyen alkotmányú volt, Hansenék kutatásai szerint hozzávetőlegesen 39 türannisz, 47 oligarchia, valamint 54 demokrácia volt az i. e. 4. században, és az oligarchia is meglehetősen elterjedt forma volt, míg a demokrácia csak a Nagy Sándor-i hellenisztikus idősakra került többségbe.²⁷

Mindez az athéni demokrácia és az athéni demokraták látószögéből azért releváns, mert rámutat egy másik politikatapasztalati rétegre: annak a bizonyos tudatára, hogy a demokrácia *nem* az egyetlen lehetséges politikai integrációs forma; az olyan konfliktusok, amelyek meghatározóak voltak az athéni identitás kialakításában, mint a perzsákkal szembeni küzdelem és a háború Spártával, egyben mind *rendszeralternatívákkal* vívott küzdelmek is voltak. Végül ne feledjük, hogy az i. e. 5. századi Spárta-

25 HANSEN 2004, 82–83.

26 HANSEN 2004, 84.

27 HANSEN 2004, 84.

kultusz egy ilyen alternatíva melletti kiállást is sugallt. Periklész nevezetes temetési beszéde valójában életformák és erkölcsök szembeállításán alapszik, két olyan rendszer összevetésén, amelyeknek a választása egyben az emberek közösségi és egyéni életformáját is meghatározza, ahogyan azt a kulturális-politikai pályáivet is, amelyet a polisz a jövőben befuthat.

Klasszikus és modern demokrácia

Tehát van két politikatapasztalati réteg, amely képes lehet megalapozni azt, hogy a klasszikus demokrácián keresztül megértsük a modern politika természetét. Az előbbi szempontok mellett van egy sor kisebb, a klasszikus demokrácia megértéséhez kapcsolható hasonlóság, amelyen keresztül rá lehet mutatni a demokrácia meghatározó, eredeti értelemrétegeire. Ebből következően pedig a klasszikust újra lehet gondolni az újban, méghozzá intézményi oldalról, és fel lehet tenni azt a kérdést, hogy milyen természetű politikairól van szó akkor, amikor a megvalósíthatóság feltételei kerülnek terítékre. Ez egy olyan kritikai értelmezés lehetőségét nyújtja, amely nemcsak a demokrácia intézményi működésére és eszméire, hanem annak politikai feltételeire is tekintettel van.

Klasszikus és modern demokrácia közös értelmezése rögtön egy jellemző episztemológiai problémát felvet, legáltalánosabban szólva szó és valóság viszonyát, ráadásul egy olyan diskurzuson belül, amely definíció szerint sem leíró vagy tükröző. Amikor nagyjából a 18–19. század fordulójától kezdve újból az érdeklődés előtérbe került a klasszikus demokrácia, hamar arra jutottak a politikai diskurzus részvevői, hogy ez a történeti modell összeegyeztethetetlen a kortárs politikai igényekkel és viszonyokkal. Itt a politikai gyakorlat igényeiről volt szó, és e folyamat eredményeként végül az összeegyeztethetlenség ahhoz vezetett, hogy a „demokrácia” kifejezés revitalizálódott (inkább a 19. század közepétől), a német fogalomtörténeti kutatások alapján leginkább a fogalomnak a „démoszhoz” való szemantikai lehorgonyozottsága miatt,²⁸ ámde a „közvetlen” jelleg elvesztésével. Ennek – szintén a német kutatásokra hagyatkozva – két jelentős oka tapintható ki. Az egyik a „nemes” karakter iránti vágyból szűrhető le, mert az athéni demokrácia összeomlását követő évszázadok és évezredek a demokrácia démoszát féktelennek festették le (a politikai vezetőket pedig demagógoknak), és ez az interpretáció volt a meghatározó az idők folyamán (gondoljunk Arany János – egyébként zseniális – Arisztophanész-fordítására, ahol „democokráciáról” ír, *Békák*, 398.). A demokrácia valamely nemes elemmel történő mérséklése arisztokratikus korlátozást sugall, konkrétan pedig összeegyeztethető a cenzusos választójoggal. A másik, klasszikus modellt újraíró elképzelés azon alapult, hogy a modern államok olyan nagy területű országok, ahol fizikai értelemben kivitelezhetetlen egy közvetlen részvételi demokrácia. Mindez azt jelentette, hogy a 19. század első felében még csak elméletileg sem volt összeegyeztethető a részvétel

28 Ehhez és a témához: BRUNNER–KONZE–KOSELLECK 1999.

és a demokrácia. Összefoglalva: a végeredmény az, hogy még a modern demokráciák történeti fejlődését is meghatározta a *részvételi jelleg hiánya*. A részvétel kiegészítő jelleggel válhatott csak a demokrácia részévé, és így aztán nem csodálható, hogy például Körösényi András lényegét tekintve ugyanarra a konklúzióra jutott, mint a politikáról gondolkodó elődei 150–170 évvel korábban.²⁹

Mindezen feltételek mellett kérdés, mit lehet kezdeni egy olyan politikai berendezkedéssel, amelyhez *képest* alakult ki a kortárs demokratikus intézményrendszer. Amennyiben ennyire ragaszkodunk a politikai intézményekhez, azoknak a politika megértésében paradigmatisz szerepéhez, akkor talán az lehet a legjobb válasz, ha az intézményeket alakító (politikai) eszmékre fókuszálunk. Könnyen megtörténhet ugyanis, hogy eszmék és eszmék között kisebb a távolság, mint intézmények és intézmények között. Másrészt azt lehet még válaszolni, hogy az intézmények természetesen fontos politika- és történelemalakító tényezők, de mind megismerési, mind elméletalkotási szempontból más eszközök vagy megközelítésmódok is rendelkezésünkre állnak. Példának említhető Arendt, aki az athéni demokráciában elsősorban a politikum megértésének egy intenzív és kivételes feltételrendszerét látta meg, és nem *sollen*-jelleggel az athéni polisz újraépítésének a lehetőségét a modern világ kontextusában.

Ám ennél azért többről is szó lehet: a klasszikus demokrácia működésének gyakorlata fontos meglátásokkal szolgálhat a kortárs demokráciák számára is, mind az önmegértést, mind az önfejlesztést illetően, ha hihetünk még ilyesmiben. Mogens Herman Hansen elsősorban intézményi oldalról közelít a klasszikus politikai gyakorlat és annak modernhez való viszonyához (itt hivatkozandó elemzése elsősorban kifejezetten politológusoknak lehet érdekes, bár első verziója jogász közönségnek szült).³⁰

Hansen kiindulópontnak tartja azt, hogy a demokrácia értékes, következőképp minél több a demokrácia, annál jobb. Azt is elfogadja axiómaként, hogy a demokratikus és a minél kiterjedtebb politikai részvétel összefügg egymással, vagyis a politikai értékrendje csúcán végül is a részvétel áll. Ehhez az axiómarendszerhez hozzáteszi azt, hogy – szemben a 19–20. század (Josiah Obert idézve) méretmenedzselési problémájával – a modern technológiák segítséget jelentenek a közvetlen részvételi demokrácia gyakorlatának működtetéséhez.³¹ (Ezt a technológiába vetett optimizmust ma már nehéz osztani; az elmúlt évek tapasztalatai rendkívül súlyos biztonsági kockázatra mutatnak rá, a fizikai értelemben vett választási rendszerek sebezhetőségére.) Tehát ha elfogadnánk azt, hogy – bizonyos módosításokkal – a klasszikus athéni demokrácia valósítja meg a demokrácia maximumát, akkor a technológia segítségével

29 Lásd: KÖRÖSÉNYI 2009, 37–62.

30 2005-ben a dán akadémiai kiadónál megjelentetett egy hosszabb, két tanulmányból álló művet a klasszikus és a modern demokrácia viszonyáról. Számomra ez csak Google Bookként érhető el, ezért inkább egy rövidebb, de pontosan hivatkozható anyagra fogok építeni, ráadásul a kötet egyik tanulmánya valószínűleg lefedi az itt tárgyalandó szöveget.

31 HANSEN 2008, 38.

újra nyitható a részvételi demokrácia elméleti problémája, néhány esetben pedig okkal lehetne beszélni az intézményi modellek valóságba ültetéséről.

Mindezek persze vitathatók, de a szövegben axiómákként működnek: ha valaki nem fogadja el azokat, értelmetlen vállalkozás akárcsak el is olvasnia Hansen érvelését. Érdemes látni, hogy már a kiterjedt, részvételi jellegről írottak sem feltétlenül vannak összhangban a kortárs politikafelfogásokkal, ugyanakkor ezek az elsősorban elitista felfogások ma már nem olyan egyértelműen jelentik a „történelem végét”, mint például az 1989–90 körüli rendszerváltozásokat követően, és a nyugati demokráciák jelenlegi működése sem mentes a problémáktól. A kortárs populizmusok ebbe a politikai-érzelmi vákuumba lépnek be. Maga a jelenség és a politika, amit megjelenít, vitatható, az viszont, hogy létezik – és hogy legalább részben értelmezhető e fogalom körül tudományosan is – már nem. Továbbá a populizmusnak nemcsak követelései vannak, hanem van egy kiinduló, támogató oldala is; valami, ami magyarázatot ad a létezésére, és ennek egy kissé elnagyolt, de azért összességében mégis helytálló magyarázata a politika válsága, illetve annak a demokratikus politikának a válsága, amely az elmúlt évtizedeket jellemezte.

Vagyis nem zárt rendszerről van szó. A részvétel hanyatlása és az apátia erősödése szempontjából alighanem nem lenne nehéz bizonyítani a kortárs demokráciák válságát, és az sem állja meg a helyét, hogy ne bukkannának fel a nyugati demokráciáknak alternatívái, hasonlóan az eredeti ógörög politikatapasztalathoz. Ehhez a mi magyar erősen polarizált politikai kultúránk azt adja hozzá, hogy tapasztalati értelemben hasonló az athéni *sztaszisz* politikai alapélményével, és ezzel az alappal lehetőséget nyújt a klasszikus modernen keresztüli megértéséhez, vagy fordítva, a politika természetének megértésére a klasszikuson keresztül. Ráadásul a polarizáltság sem csak magyar tapasztalat, erre példa az Egyesült Államok, de akár Ausztrália is; nem véletlen, hogy nemrégiben egy ausztrál kutató Habermas konszenzusra alapozó demokráciaelméletét egyszerűen parochiálisnak titulálta.

A kortárs demokráciák belső problémái, és az a tény, hogy egy sor vegyes rezsim van kialakulóban mintegy alternatívát nyújtva a '45 utáni modern képviselői demokráciáknak, olyan szituációra utal, amelyben megnyílik a politikai gondolkodás számára a lehetőségter. Hangsúlyozandó viszont a részvételi demokráciaeszmény lehetséges marginalitását és az athéni modell elemzésének a súlyát, áttételesen hadd idézzek Moses Finley-től, aki kifejezetten kritikusan viszonyult olyan elitista 20. század eleji kortársaihoz, mint Michels vagy Schumpeter:³²

„[A]z elitista elmélet [...] úgy tartja, hogy a demokrácia csak akkor tud működni és képes a túlélésre, ha *de facto* a professzionális politikusok és bürokraták oligarchiája alá van rendelve; hogy a népi részvételt alkalmi választásokra kell korlátozni; hogy, más szavakkal szólva, a nép apátiája jó dolog, az egészséges társadalom jele.”³³

32 OBER 2008.

33 Idézi PIOVAN 2008, 326.

Más megközelítésben, a részvétel és a demokrácia intenzitása közötti kapcsolat feltételezése konfrontálódást jelent a politika más elméleti megközelítéseivel, és egyáltalán nem biztos, hogy a Hansen-féle, a részvételt a demokratikussággal összekapcsoló feltevés evidens. Ahogyan az elitista demokrácia történelmi beágyazódása és az az implicit feltételezés sem, hogy pont ebben ért véget a nyugati demokráciák – legalább elméleti – fejlődéstörténete.

Hansen a részvétel jelentőségének előfeltételezésével intézményi megoldásokat vázol vagy kínál, egyben eloszlatni kíván egy sor történeti sztereotípiát, ami a kortárs demokráciafelfogást is mérgezi, mint például a *démosz* intellektuális képességeinek a leértékelése.

Hansen politikájának építőköve, hasonlóan a klasszikus kor demokratáihoz, a *démosz*, illetve a konkrét emberek. Erről a politikai emberről öt fontos megállapítást tesz, ami azok számára, akik a kortárs demokráciákban szocializálódtak, ismét elbizonytalanító lehet, mert nem ilyenek ismerik a *démoszt* – noha soha senki sem élt a modernitásban állami-nemzeti szinten működő athéni típusú demokráciában. És ne feledjük, ahogyan Hansen is figyelmeztet rá: az i. e. 5–4. századi athéni demokrácia *valós* empirikus példa, méghozzá meglehetősen jól dokumentálva. Ez az öt pillér a következő: 1. az emberek alapvetően intelligensek, és képesek a megalapozott döntéshozatalra az őket érintő ügyekben; 2. felkészültek arra is, hogy adott esetben alárendeljék részérdekeiket a közös érdekeknek; 3. az embereket fel lehet készíteni arra, hogy megfelelően informáltak legyenek egy adott ügyben; 4. az emberek inkább döntenek magunk, minthogy másokat (politikussokat) delegáljanak; 5. észszerűségeen alapuló döntéshozás lehetséges amatőr alapon is, méghozzá úgy, hogy az előterjesztések szakértői alapon születnek meg, a döntés viszont a józan ész alapján.³⁴ Hansen azt is hangsúlyozza, hogy mindezek olyan eszmék voltak, amikben az ókori athéniak *valóban hittek*, vagyis a demokrácia gyakorlati működését megalapozó meggyőződésrendszerrel van szó. Az utolsó kitétel lehet talán elbizonytalanító, mert Hansen erre alapozva állítja, hogy a klasszikus és a modern demokrácia közötti különbség a (professzionális) *politikusi* szerep létezését illetően nem volt döntő. Létrejött egy kvázi-professzionális politikusi szereptípus, illetve az intézményrendszer (a *bulé* előkészítő-szerepe miatt) lényegében már eleve szelektálta és formálta az előterjesztéseket, s így a professzionális döntés-előkészítés és a (közösségi-politikai) döntés fázisait is szétválasztotta, ami végül a *démoszt* az aktív és passzív polgárok típusaira osztotta.³⁵ Ezért ezt illetően a klasszikus demokrácia hasonló a modernhez, ahol a professzionális politikusok csoportjával szemben egy kevésbé aktív, alkalmilag politizáló és résztvevő *démosz* áll.

A Hansen által leírt vonás részben kimutatható a Thuküdidész-féle periklészi beszédben is, ez pedig azért lehet érdekes, mert egy korábbi politikai időszakra utal, és mert fogalmilag mutatja be a kettéválasztás formáját, ha az valóban megtörtént.

34 HANSEN 2008, 38.

35 Lásd: HANSEN 2008, 42–43.

Periklész azt mondja, hogy „mi magunk *döntünk* és *tanácskozunk* ügyeinkben”,³⁶ vagyis úgy fogalmaz, mintha a kettőt, mint *döntés* és *tanácskozás*, szétválaszthatónak tartaná. Ám ez a szétválasztás a szövegben nem meghatározóan erős, és e bizonytalanság miatt innen nem támasztható alá az elit és a démosz megkülönböztetése.³⁷ Hornblower azt írja, hogy „inkább két intellektuális folyamat van itt összevetve, kevésbé kétféle politikai (aktív és tétlen)”,³⁸ vagyis éppen az ellenkezőjét állítja, mint Hansen. Mindazonáltal nem szabad feledni, hogy Thuküdidész rendkívüli analitikus képességei mellett is, eme szöveg – ha hiteles – nem tudományos leírás, hanem *politikai beszéd*. Vagyis elképzelhető, hogy Periklész a saját és politikustársai által a poliszban betöltött kiemelkedő szerepét nem kívánta hangsúlyozni, bár ez természetesen nem zárja ki, hogy az 5. században a demokráciáról beszélve annak a védjegye valóban a döntéshozatali folyamat *közös* jellege volt, és nem a részvétel *intenzitása*. Valójában azzal, hogy ez egyáltalán felmerült, az is; ámde ebből még nem vezet egyenes út a politikusok/démosz szétváláshoz.

Az intézményrendszer a 4. századi formájában viszont igazolhatja ezt, még abban az esetben is, ha nem írja felül a két politikai szisztéma, a klasszikus közvetlen, és a modern képviseleti, eredendő különbségét. Így azt, hogy az athéni *valóban* teljes démoszban gondolkodott, a legfőbb politikai döntéshozó testület esetében a részt vevő démoszban. Vagyis azt a politikai szabadságot, amit a poliszpolgári mivolt jelentett, *átruházhatatlannak* tartotta.

Ennek kétségtelen tudatában miért mégis a ragaszkodás a démosz és az elit megkülönböztetéséhez? Az ok az, hogy az athénit mintázó részvételi intézmények ebben az esetben illeszthetők bele abba a kortárs modellbe, amelynek a fő hatalmi csúcshintézménye a választott parlament. Utóbbi hivatásos politikusok testülete, és ebben az értelemben, a klasszikussal összevetve, jellegzetesen elitista intézmény. Bár a politizálásnak más módjai is vannak vagy lehetnek, intézményi oldalról ez valóban nagyon karakteres, egyben minden bizonnyal korlátozott politikaértést jelent – amelyet éppen a klasszikus demokrácia lehetne képes nyitni, ahogyan például Arendt megközelítésmódja is példázza. Ami viszont az intézményi implementáció lehetőségeit illeti, Hansen épp ezzel a kompromisszumkereső hozzáállással válik realistává, hiszen eleve olyan modelleket szemlél és elemez, amelyek – kiegészítő jelleggel, de – elvileg működtethetőek lennének a kortárs körülmények között is.

Vannak olyan deliberatív közvélemény-kutatások, amelyeknek az alapelve az, hogy tetszőlegesen (reprezentatívan) kiválasztott embereket összeterelnek, egy adott kérdés eldöntésével bízzák meg őket, és közben biztosítják a szakértői vélemények elérhetőségét. Feltételezhető, hogy az így megszülető döntések reprezentatívak lennének az egész démoszt illetően is, ha közvetlen részvételi demokráciáról lenne szó. Ám ebben az esetben nem politikai döntéshozásról van szó, hanem egy sajátos közvélemény-kutatási módszeréről. Hansen megjegyzi, hogy minden elemzés azt mutatta ki,

36 THUKÜDIDÉSZ 2006, II.40.

37 Lásd Hornblower kommentárját: HORNBLOWER 2003, 305–306.

38 HORNBLOWER 2003, 306.

hogy e folyamat során mindig vannak emberek, akik időközben megváltoztatják a véleményüket, különösen azok közül, akik először azt mondták, „nem tudom”. „Az első és a második szavazás közötti különbség azt tárja fel, hogy a demokráciában alapvető jelentőséggel bír az információ és a vita.”³⁹ És ebben valójában nincs, vagy nem volna különbség ókori és modern szituáció között.

Athén történeti példája azt bizonyíthatja, hogy a démosz képes volt megszerezni a megalapozott döntéshozáshoz szükséges információt és rendelkezett a helyes döntéshozás képességével is. Az a tény, amit Hansen alátámaszt, miszerint például a külpolitika éppenhogy nem volt hektikus vonalvezetésű, azt sugallja, hogy a démosz semmiben sem hozott rosszabb döntéseket, mint amilyeneket egy kiválasztott elit hozott volna. Az pedig, hogy emberek véletlenszerűen kiválasztott csoportja nem tud észszerű döntéseket meghozni, mert a plebs nagy átlagának szellemi képessége kívánnivalót hagy maga után, szívós kortárs előítélet. De van legalább egy ellenpéldája: az esküdtbíráskodás, márpedig „[a]zok a problémák, melyeket az esküdteknek meg kell érteniük, és amelyekben az esküdtbíráóságoknak véleményt kell formálniuk, gyakran rendkívül bonyolultak, és biztosan nem kevésbé erőltetik meg az elmét, mint azok az ügyek, amiket a parlamentek vitatnak meg.”⁴⁰ Hansen nemcsak arra tapint rá az esküdtbíráóságok kapcsán, hogy a büntetőügyek is hasonlóan bonyolultak, mint a politikai ügyek, hanem arra is, hogy mindkét esetben elsősorban – noha nem kizárólagosan – szükség van az ítéelőképesség egy sajátos formájára, az erkölcsi ítéletalkotás képességére. Ez pedig, kiterjesztve a politikai (mint közös) univerzumára, hajszálpontosan megegyezik a demokratikus ítéletalkotás prótagoraszi eszméjével:

„Ezért van az, Szókratész, hogy úgy az athéniak, mint mások, amikor arról van szó, hogy ki ért jól az építészethez vagy akármelyik szakmához és mesterséghez, csak keveseknek adják meg a tanácskozás jogát, és ha valaki e néhány emberen kívül hozzá akar szólni, tőle, ahogy mondd, megvonják a szót – s hozzáteszem, helyesen járnak el. Amint azonban a közösség ügyei és erényei kerülnek napirendre, minthogy az ilyen tanácskozás teljes egészében az igazságosság és a józan gondolkodás útját kell járnia, jogos, hogy minden egyes embernek megadják a szót, hiszen ez az erény, mindenkiben meg kell hogy legyen – különben nem volnának városok.”⁴¹

Mindez azt is jelenti, hogy a poliszban zajló politikai élet egyben politikai nevelés is. „A polisz az ember tanítója”, írja már korábban is Szimonidész, noha ezt csak az állampolgárrá válás szükséges, bár nem elégséges feltételeként értették meg a későbbi politikai gondolkodásban,⁴² amire példa Prótagorasz is.

39 HANSEN 2008, 44.

40 HANSEN 2008, 47.

41 PLATÓN 2007, 322d skk.

42 CARTLEDGE 2005, 22.

Bizonyos értelemben véve megállja a helyét az állítás, miszerint a klasszikus demokrácia megértésének és működtetésének döntő mozzanata a *tudás*, pontosabban a demokrácia működése nem elválasztható a tudás jellegének és megszerzésének a kérdésétől. Végül is a szofisták *filozófiai* sikertelenségével szemben a *politikai nevelésben* elért vélelmezhető sikereik állnak, bár ez a siker a demokratikus polisz ethoszának továbbélésében érhető tetten, és így belesimul a hétköznapi tapasztalatába, nem pedig kiemelkedik belőle, mint amit egy figyelemre méltó politikai filozófiai teljesítménytől várhatnánk. Ám végeredményben ez a teljesítmény megszületett, ha javarészt el is vett (bár a késő hellenisztikus korban még voltak nyomai,⁴³ ahogyan Kerferd utal rá),⁴⁴ és az is elgondolkodtató, hogy mindössze 4–5 ember alig egy emberöltőt felölölő tevékenységéről beszélünk, ami különlegesen intenzív és koncentrált intellektuális miliőre utal.⁴⁵ Mindez azt sugallja, hogy a politikai gondolkodás mellett a *paideia* oldaláról is érdemes szemlélni a szofisták tevékenységét, bár még a platóni szövegekből is egyértelmű. Összességében, tudás, nevelés, polisz kérdésének összekapcsolódása nem akcidentális, hanem részben egy hosszabb fejlődés eredménye, részben pedig a demokrácia filozófiáját magába záró szofista gondolkodás szerves része (és itt nem a realistákra, hanem a szofisták másik, nomoszelvű csoportjára gondolok, akik a periklészi demokrácia támogatói voltak). Azt gondolom, hogy ez bizonyos részt logikusan következik abból az elképzelésből, hogy a polisz egyenlő a polgáraival.

Mivel arról van szó, hogy a polisz és a polisz politikai gyakorlatában való részvétel teszi állampolgárokká az embereket, ez tanítja és neveli őket azzá, amik politikai értelemben véve, ezért a modern viszonyokba implementálható gyakorlatok közül azok figyelemre érdemesek, amelyek biztosítják az állampolgárok minél kiterjedtebb részvételét. Tehát, még egyszer, a részvételnek nemcsak a poliszdemokráciát konstituáló képessége van, hanem nevelő képessége is, a közösségi-politikai döntéshozatalhoz szükséges tudást illetően. Prótagorasz koncepciója például azt erősíti meg, hogy ennek a tudásnak létezik egy általános minimuma, de bővíthető; az adott történeti szituációban – mint amiben a platóni Prótagorasz is el van helyezve – ez a szofisták tanítói tevékenységének értelmességét és szükségességét alapozza meg.

Noha Hansen nem hangsúlyozza ennyire a tudás jelentőségét, implicit azért ez elég egyértelmű. A modell, amit javasol, és amit ideálisnak, noha aktuálisan nem feltétlenül megvalósíthatónak tart, egy dán kutató, Marcus Schmidt koncepciója.⁴⁶ Eszerint a törvényhozó első kamara mellé jönne létre minden egyes évben egy második kamara, amely minden elfogadott és elutasított javaslatról egyaránt döntene.

43 Arról van szó, hogy egy ásatás során Egyiptomban a ptoleimaiszi korból előkerült egy szoborcsoport, két félkör alakban. Az egyik félkör filozófusokat ábrázolt, a feliratok alapján Platón, Hérakleitoszt, Thalészt és Prótagoraszt. (A szoborcsoport nem igazán frekvenciált, az interneten fellelhető fényképek alapján gyalázatos állapotban van. De ugyanez elmondható az egykor Delphoiban álló győzelmi oszlopról, amely a hellén–perzsa háborúnak állított emléket, és ma Isztambulban található.)

44 KERFERD 2003, 59.

45 Ahogyan erre az érdekes tényre Romilly felhívja a figyelmet: DE ROMILLY 2002.

46 HANSEN 2008, 45–47.

A második kamara a választásra jogosult népességből lenne véletlenszerűen választva, a képviselők száma pedig úgy alakul, hogy minden ember egy évre a tagja lehessen (az átlagéletkorból kivonva a választásra jogosultság kezdő évét, megkapjuk azt a számot, amellyel a választásra jogosultak számát el kell osztani). A választás módját illetően elektronikus, az elképzelés szerint speciális telefonnal történik. A képviselők minden releváns szakmai anyaghoz hozzájutnak, és munkájukért adójóváírás formájában kapnak kompenzációt.

A modell olyan második kamarát hoz létre, amely megkerülhetetlen a politikai döntéshozatalban. Ugyanakkor nem volna törvény-előkészítő, sem betérjesztési joga, ezek megmaradnának a hagyományos parlamentek hatáskörében. Hansen szerint ezért ez megfelelne a professzionális politikusok/közemberek közötti különbségnek, és kompromisszumos megoldást jelentene. Határozott előnye volna, hogy minden embert be tudna vonni a politikai életbe, legalább egy alkalommal egy emberélet során. Vagyis fel tudná kínálni a politikai tevékenység lehetőségét, és hadd utaljak arra, hogy a politikai felelősségvállalás tapasztalatát is, miközben talán megerősítené az erkölcsi kontrollt a professzionális politikusok felett. Hátránya viszont a jelenlét és a diszkusszió hiánya volna, hiszen itt egyidejűleg több tízezer résztvevőről van szó. Valójában azonban, ahogyan arra Hansen maga is felhívja a figyelmet, mindez akkor és csak akkor volna működőképes, ha a kisorsolt képviselők vállalnák az ezzel járó kötelességeiket, vagyis aktív polgárokként vennének részt a folyamatban. És egyáltalán, ha egy ilyen politikai rendszer kialakításának volna a démoszon belül támogatottsága – ami pedig megint csak akkor létezhetne, ha a politizálás iránti igény éppolyan átfogó (noha nem teljes) lenne, mint a történelmi Athénban. Viszont egyáltalán nem biztos, hogy minden országban vagy minden ember számára egyformán vonzó a politikai aktivitás. Ismert az a trend, ami a választási részvétel csökkenését mutatja a nyugati országokban, ahogyan arra is volt példa az elmúlt két évtizedből, hogy az emberek vagy szervezetek lemondtak politikai jogaikról, mint például az a két svájci *Landsgemeinde*, ami konkrétan kiszavazta magát a létezők közül.⁴⁷

Valójában az a helyzet, hogy egy ilyen, klasszikus jellegű demokratizációs folyamat csak akkor életszerű, továbbá fennmaradásra képes, ha valóban ott van mögötte az emberek szándéka a létrehozásra, és mindenekelőtt a politikai részvétel és aktivitás iránti igényük; ami nehezen elképzelhető a politika méltóságának a visszatérése – vagy visszaszerzése – nélkül. Ami Athént illeti, az emberek számára meghatározó volt a rabszolgasággal szemben értett *szabadság*, ami viszont szervesen összekapcsolódott a politikai életben való egyenlő részvétel iránti igénnyel, sőt az életforma-szabadsággal is.⁴⁸ Így az *eleutheria* komplex szabadságfogalom és szabadságigény volt, ami a poliszpolgári mivoltban való egyenlő részesedésben öltött formát, és ez az egalitárius igény az *iszégoria*, az ügyekhez való szabad hozzászólás formájában kulminált. Tehát az alapja az volt, hogy *valamivel szemben* jelentett szabadságot, és ez a kompone-nense konkrétan visszautalt egy olyan történelmi helyzetre, amikor a polisz és a démosz

47 HANSEN 2008, 38., 47–48.

48 HANSEN 2010, 1–9.

szabadságát ki kellett vívni (lásd a *Zsarnokölők* kultuszát). Másrészt pedig minden egyes alkalommal, amikor valamilyen politikai vita támadt és döntést kellett hozni, a szabadság másik aspektusa mutatkozott meg, a hozzászólás egyenlő jogáé, a politikai tevékenységben való részesedés egyenlő lehetősége annak a pusztá ténynek köszönhetően, hogy valaki az athéni polisz polgára. Összességében pedig a fogalom komplexitásának köszönhetően minden olyan szituációban, amikor egyik mozzanat dominánsan megmutatkozott, a kapcsolódó jelentésrétegek is ott rezonáltak; a szabad beszéd, az *iszégoria* szituációjában a zsarnoksággal szembeni szabad poliszközösség értelme (amelyben minden ember részes), a közös döntés szituációjában pedig talán az, hogy senki sem élhet más szolgájaként, vagyis úgy élhet, ahogyan az neki megfelel.

Nemcsak arról van szó, hogy klasszikus értelemben nem választható el a szabadság negatív és pozitív aspektusa,⁴⁹ hanem arról is, hogy a jelenbeli döntéshozási és részvételi igényen keresztül – ez az egalitarizmus döntő értelme – minden jelentésrétege, így az első, alapító mozzanat is, újból és újból megerősítődött. Nem hagyta elveszni az eredeti, alapító élményt, amely a szabadságnak először értelmet adott, és egyben felidézte az erőszak lehetőségét is (a felemelkedő zsarnokkal szemben) megvédendő ezt az egyenlő részvételi jogot. A múlt – a forradalmi múlt – újra megerősítődött a jelen politikai helyzetében, és a múlt segítette a jelent is; és mindegyik egy kellően komplex szabadságfogalom volt alkalmas.

Kérdés, hogy minden helyzetben, amikor a várakozások a demokratizáció felé irányulnak, vajon képes-e ennyire megalapozottnak lenni a közös emberi élményvilágban a klasszikus értelmű szabadság, a politikai aktivitás és részvétel iránti vágy. Éppen tulajdon korunk mutat példát arra, hogy ez sokszor legfeljebb egy kisebbség igénye, sok esetben pedig egy olyan kontextusban, ahol az uralkodó elit politikai stratégiája az, hogy a démoszt depolitizálja: az apátia képes stabilizálni autoriter rezsimeteket.

Végezetül azt lehet mondani, hogy a részvételi eljárások kiterjesztésének, az e módon értett demokratizációnak a határa *politikai*, a szó közösségi értelmében véve. Azaz összekapcsolódik azokkal az emberekkel, amelyek a politika alapját képezik: a démoszal. A klasszikus demokrácia egyik tanulsága, hogy sem demokrácia, sem demokratizáció nem lehetséges az emberek vágyai nélkül. Nehéz hosszabb távon fenntartani egy olyan politikai berendezkedést, amelynek az alapvető értékeit nem osztják széles körben, és amelynek legalább néhány alapértéke nem része a közösségi identitásnak. Egyáltalán nem véletlenszerű, hogy már az első demokrácia esetében így fogalmazott annak karakteradó vezetője, Periklész: „*Mi* olyan alkotmány szerint élünk [...] [melynek] neve pedig, mivel az uralom nem néhány ember, hanem a többség kezében van, demokrácia”⁵⁰ majd a karakterjegyek felsorolásába és vázolásába kezdett, méghozzá oly módon, hogy azt politikai-közösségi identitásként fogalmazta meg. „Íme, ilyen ez a város”⁵¹ vagyis például „[a] közösség ügyeit *mi* a szabadság jegyében intézzük, de a mindennapi életben sem figyeljük gyanakodva egymást [...]

49 Lásd: PIOVAN 2008.

50 THUKÜDIDÉSZ 2006, II.37.

51 THUKÜDIDÉSZ 2006, II.41.

[a] magánügyekben a törvény mindenkinek egyenlő jogot garantál, ami pedig a tekintélyt és azt illeti, hogy egyesek miért örvendenek jó hírnek, a megbecsülés nem a közéletben elfoglalt helyzetüktől, hanem az érdemeiktől függ.”⁵² „Mindenki egyformán törődik otthona és az állam ügyeivel, s bármilyen elfoglaltsága van is, nem kevésbé tájékozott a közügyekben sem.”⁵³

Bár minden bizonnyal rá lehet kérdezni, hogy történeti valójában tényleg olyan volt-e az athéni polisz, mint amilyennek Periklész lefestette, az a helyzet, hogy demokrácia nem, de általában véve politika sem létezhet eszmények nélkül. Ezek pedig evilágiak, és arra a politikai közösségre irányulnak, ott vannak elgondolva, ahol az emberek – legyenek vezetők vagy polgárok – élnek és az életüket elképzelik a jövőben is. Ezért lehet közös világról és közös célokról, pontosabban a valamelyest közös célok lehetőségéről beszélni. A közös célok eme elgondolhatósága a poliszhoz – vagy politikai közösséghez – kötődik, és azt hívja életre, hogy képesek vagyunk erről a politikai univerzumról gondolkodni, hogy benne helyet találunk annak bizonyos tudatában, hogy mindig ott lesznek *mások* is, akik más értékeket vallanak és célokat kívánnak követni. Valójában a politikai közösséget pontosan az teszi – ahogyan a *sztaszisz* lehetősége felmutatta –, hogy ez a másik ott van, léte és jövője biztosított. Ebben az értelemben a politikai közösséget nem annak céljai és értékei egyneműsége, hanem a másik filozófiai és tényleges jelenléte biztosítja. Filozófiai jelenléte, amennyiben határszerepe és e minőségében jelenléte mindig képes meghatározni azt, hogy ez a politikai közösség demokratikus-e még, és tényleges jelenléte, amennyiben létezése valószínű és garanciális. Sokan leírták már, hogy a demokráciában a hatalom helye üres hely; végső soron ezért mindig ott a lehetőség arra, hogy az a másik *mi* leszünk. A demokráciában a *másik* mivolt igazság szerint mindig a „*mi*”-re vonatkozik, annak vagy aktuális, vagy jövőbeni helyzetére. A *mi* és az *ők* eme kiiktathatatlanságának állapotában a politizálásnak, legalábbis a politikai közösségnek (mint végső értéknek) a figyelembevétel mellett, és így a politikai diskurzusnak magának is, mindig figyelemmel kell lennie a kompromisszum lehetőségére. Nem az egyetértés vagy a harmónia logikája szerint kell politizálni, mivel az amúgy sem reális várakozás. Hanem annak belátásával, hogy bármikor eljöhét az a pillanat, amikor mindenkinek hátra kell lépni: bizonyos dolgokról nem beszélni, vagy bizonyos kérdéseket depolitizálni, bizonyos dolgokban esetleg megegyezni. A disszenszus a politikai élet működési módja, a vita és az egyet nem értés a politika létmódja, de a politika, mint az élet, nem egylényegű és nem egyhangzatú. Politika azért lehetséges, mert nem az, és mert az embereknek mégis együtt kell élniük (ahogyan erre az összefüggésre már Isaiiah Berlin is utalt). Ez pedig mindig meg fogja követelni a kellő időben történő lépést előre meghatározhatatlan kérdésekben, az érett politikai döntés képességét a konszenzus és a disszenszus kérdésében.

Összegezve, a demokrácia védjegye az is, hogy miképpen bánnak az emberek egymással, és ez a szempont egyértelmű következménye annak, hogy ebben a politikai térben empirikusan sokféle ember gyűlik össze. Az athéniak ráadásul tisztában voltak

52 THUKÜDIDÉSZ 2006, II.37.

53 THUKÜDIDÉSZ 2006, II.40.

vele, hogy a demokratikus politika feltételei lényegében kulturálisak, az identitással, szocializációval és értékekkel kapcsolatosak, míg a politikai eszmék szempontjából ez a démoszban vagy az emberek axiomatikus szerepében érhető tetten. És ez nemcsak a demokratikus rend fenntartására érvényes, hanem kiterjeszhető a demokrácia létrehozására is. Bármilyen demokratizációs elmozdulás nem lehetséges azon emberek benső és egyben közös igénye nélkül, akik a későbbiekben ezt a közös társulást alkotni fogják. A demokratizáció alapja – ebben a közösségi-emberi értelemben – politikai.

Felhasznált irodalom

- ARISZTOTELÉSZ (2003): Az athéni állam. (Ford.: Ritoók Zsigmond) In NÉMETH György szerk.: *Államéletrajzok*. Második jav. kiadás. Budapest, Osiris Kiadó.
- BRUNNER, Otto – KONZE, Werner – KOSELLECK, Reinhart eds. (1999): *A demokrácia*. (Ford. Telegdi Csetri Áron – Balogh Brigitta) Budapest, Jósöveg.
- CARTLEDGE, Paul (2005): Greek political thought: the context. In ROWE, Christopher – SCHOFIELD, Malcolm szerk.: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CURD, Patricia szerk. (2011): *A Presocratic Reader: Selected Fragments and Testimonia*. Második kiadás. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing.
- DE ROMILLY, Jacqueline (2002): *The Great Sophists in Periclean Athens*. (Ford.: Janet Lloyd) Oxford, Clarendon Press.
- Disszoi logoi [Kettős érvek] (1993). (Ford.: Steiger Kornél) In STEIGER Kornél szerk.: *A szofista filozófia: Szöveggyűjtemény*. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- HAMMER, Dean (2005): Plebiscitary politics in archaic Greece. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 54. H. 2. 107–131.
- HANSEN, Mogens Herman – NIELSEN, Thomas Heine eds. (2004): *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- HANSEN, Mogens Herman (2001): *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles and Ideology*. London, Bristol Classical Press.
- HANSEN, Mogens Herman (2004): Part I. Introduction. In HANSEN, Mogens Herman – NIELSEN, Thomas Heine eds: *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- HANSEN, Mogens Herman (2006): *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- HANSEN, Mogens Herman (2008): Direct democracy, ancient and modern. In PALONEN, Kari – PULKKINEN, Tuija – ROSALES, José María eds: *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe*. UK, Ashgate, Farnham.
- HANSEN, Mogens Herman (2010): Democratic freedom and the concept of freedom in Plato and Aristotle. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 50, No. 1. 1–9.
- HORNBLOWER, Simon (2003): *A Commentary on Thucydides*. Vol. 1. Oxford, Clarendon Press.
- HUBY, Pamela – NEIL, Gordon szerk. (1989): *The Criterion of Truth*. Liverpool, Liverpool University Press.
- KERFERD, George B. (2003): *A szofista mozgalom*. Budapest, Osiris Kiadó.

- KÖRÖSÉNYI András (2009): A népszavazások és a képviseleti demokrácia viszonya. In ENYEDI Zsolt szerk.: *A népakarat dilemmái: Népszavazások Magyarországon és a nagyvilágban*. Budapest, Demokrácia Kutatások Magyar Központja Közhasznú Alapítvány.
- LUZ, Ursula (2002): A közreadó kommentárja. (Ford.: Mesés Péter.) In ARENDT Hannah: *A sivatag és az oázisok*. Budapest, Gond-Palatinus.
- LUZ, Ursula (2002): A közreadó kommentárja. In ARENDT, Hannah: *A sivatag és az oázisok*. Budapest, Gond-Palatinus.
- OBER, Josiah (2008): What the ancient Greeks can tell us about democracy. *Annual Review of Political Science*, Vol. 11. 67–91.
- OBER, Josiah (2012): Interview. *The Art of Theory*. Forrás: www.artoftheory.com/josiah-ober-the-art-of-theory-interview/ (2017. 05. 01.)
- OBER, Josiah (2017): *Demopolis: Democracy Before Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PIOVAN, Dino (2008): Criticism ancient and modern: Observations on the critical tradition of Athenian democracy. *Polis*, Vol. 25, No. 2. 305–329.
- PLATÓN (2007): *Prótagoras*. (Ford.: Bárány István) Budapest, Atlantisz Kiadó. 322d skk.
- SPRAGUE, Rosamond Kent szerk. (2001): *The Older Sophists*. Indianapolis/Cambridge, Hackett.
- RAAFLAUB, Kurt A. (2013): Series Editor Preface. *The Ancient World: Comparative Histories*. In ARNASON, Johann P. – RAAFLAUB, Kurt A. – WAGNER, P. eds.: *The Greek Polis and the Invention of Democracy: A Politico-cultural Transformation and Its Interpretation*. Malden-Oxford, Wiley-Blackwell.
- THUKÜDIDÉSZ (2006): *A peloponnészoszi háború*. (Ford.: Muraközy Gyula) Budapest, Osiris Kiadó.