

Kovács Gábor

Demokrácia, válság, legitimitás

Eszmetörténeti vázlat

keletiek 29

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Guglielmo Ferrero: i. m. 112. sk.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ I. m. 226.

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

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

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

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

¹⁸ I. m. 261.

¹⁹ I. m. 263.

²⁰ I. m. 48. sk.

²¹ I. m. 126. sk.

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

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

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

²² I. m. 160.

²³ I. m. 145–147.

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

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

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

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

²⁵ I. m. 84. sk.

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

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

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

²⁶ I. m. 86. sk.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³¹ I. m. 45.

³² I. m. 81. sk.

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

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

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

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

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

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

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

³⁶ I. m. 29. sk.

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

³⁸ I. m. 191. sk.

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

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

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

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

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

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

⁴⁰ I. m. 64.

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

⁴² I. m. 64. sk.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁹ I. m. 9.

⁵⁰ I. m. 20.

⁵¹ I. m. 49.

⁵² I. m. 72.

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

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

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

⁵³ I. m. 190.

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

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