

# FELELŐTLEN DEMOKRÁCIA\*

Molnár Attila Károly  
(CEU, Politikatudományi Tanszék)

## Összefoglaló

A tanulmány a felelősség problémájával foglalkozik az egalitárius politikai társulásnak tekintett modern demokráciában. Három fő módon értelmezik magukat az egalitárius rezsimek: kontraktualista, kölcsönösségen alapuló és szcientista módon. Az egalitárius emberek közt elterjedt nyelvezet úgy kombinálja e három önértelmezést, hogy közben felszámolja a felelősséget. Hierarchikus döntéshozó (forum externum) nélkül a felelősség nem dönthető el, amint azt az ősi bölcsességből tudható: nemo iudex in causa sua. Ezért a demokráciában csak akkor van felelősség, ha vannak nem egalitárius viszonyok vagy lelkiismeret (forum internum). A demokrácia a híveinek sok reményét kielégítheti, de a felelősség nem tudja fenntartani. Úgy tűnik, rászorul nem demokratikus, nem egalitárius támogató intézményekre és jelenségekre.

**Kulcsszavak:** demokrácia ■ felelősség ■ hierarchia ■ lelkiismeret

Noha a modernek egykor a múlt bölcsességének félrehajtását igényelték, mégis a mai, és Fukuyama szerint a történelem végét jelentő, politikai rezsim egy antik nevet választva demokráciának nevezi magát. A liberális demokrácia status quoját védő mai ideológia vitathatatlanul legnagyobb hatású alakja Rawls a szerződéselméleteket, Locke-t, Rousseau-t és Kantot nevezte meg igazságos elmélete elődjeiként,<sup>1</sup> miképpen a status quo, önképe szerint kritikai, védelmezője Habermas is egyetértően hivatkozik Rousseau-ra.<sup>2</sup>

Rousseau a demokráciában remélte megoldani a szabadság és rend problémáját, a két hagyományos igényt kiegészítve az egyenlőséggel. Modern hívei szerint a demokrácia a politika sok gondját megoldaná, talán magát a politikát is feleslegessé tenné, de a (politikai) felelősséget nem szokták a demokráciához kapcsolni. A modern demokrácia szótára olyan kifejezéseket tartalmaz, mint a néphatalom, a képviselő, a haladás, a szabadság, az egyenlőség, tolerancia újabban, de a felelősséget nem. A felelősség sem a morális jogi helytelenítés, sem a kellemetlen nem személyes következmények értelmében nem szerepel a demokráciában.

Sőt, úgy tetszik, a demokrácia egyik jellemző tulajdonsága az egyenlőség<sup>3</sup> mellett az, hogy rosszul értelmezik a szabadságot, „mindenki azt teheti, ami

\* Készült az OTKA támogatásával.

neki tetszik”<sup>4</sup> A modern demokrácia megjelenésekor szégyentelennek és vakmerőnek tűnt, mert a cselekvők nem voltak büntethetők. A népszuverenitás gyakorlóirol írta Edmund Burke:

„csekély a szégyennek az a része, mely a közéleti tetteikből egyes személyekre esik; mivel az elmarasztalás fordított arányban áll azoknak a számával, akik a hatalommal visszaélnék. *Saját cselekedeteik önmaguk általi jóváhagyása* azt az érzést kelti bennük, hogy a köz ítélkezett javukra. A tökéletes demokrácia tehát a legszégyentelenebb dolog a világon. Mivel a legszégyentelenebb, egyúttal a legvakmerőbb is. *Senki sem tart attól, hogy öt személy szerint büntetés érheti*”<sup>5</sup>

Felelősség mindig feltételez valakit, akivel szemben felelősséggel tartozik a cselekvő. Amennyiben az emberek csak maguk a jó és rossz mércéi, eldöntői, maguk szabnak törvényt maguknak és ítélnék maguk felett, akkor a felelősség is megszűnik. A demokrácia hívei úgy tűnik, nem érzékenyek az ősi tapasztalatra, miszerint a demokrácia problémája az, hogy mindenki a maga bírója, sőt inkább ebben látják a szabadság és rend összeegyeztetésének lehetőségét, mint Rousseau vagy Kant.

A demokraták számára fontos *Társadalmi szerződéssel* egy időben írta Rousseau az *Emilt*, ahol a neveletlen embert zsarnoknak írta le, és a nevelés egyik problémája, hogy miként lehet ezt az akaratos, zabolátlan lényt az engedelmességre ránevelni:

„Természetes hajlama az embernek, hogy mindent a magáénak tekint, ami a hatalmában van... a világegyetem tulajdonosának hiszi magát. Minden embert rabszolgának tekint, s amikor végül kénytelenek vagyunk valamit megtagadni tőle, ő, aki ha parancsol, mindent lehetségesnek tart, a visszautasítást lázadásnak minősíti. Minden indoklás... nem egyéb, mint ürügy az ő szemében. Mindenben csak rosszindulatot lát, a feltételezett méltánytalanság érzése elkeseríti, mindenkit meggyűlöl, felháborodik minden ellenkezésem, és soha nem lesz benne köszönet az engedékenységet... Zsarnok ez... Hiába igyekezett mindenki a kedvükben járni. Mivel kívánságaikat még jobban felfokozta, hogy könnyűszerrel teljesítették, makacsul ragaszkodtak képtelen dolgokhoz, de mindenütt csak ellentmondásokba, akadályokba, kínba, fájdalomba ütköztek. Mindig szitkozódtak, mindig lázadoztak, mindig dühöngtek. Sírással és panaszkodással töltötték napjaikat... Nincsenek tisztában sem helyzetükkel sem erejükkel”<sup>6</sup>

A *Társadalmi szerződés* szerint a Törvényhozó alakítja át az egyéneket és teszi őket egy egész részévé.<sup>7</sup> Az emberek így istenekké válnak.<sup>8</sup> Ezzel megszűnik mind a hazugság, mind a kényszer szüksége, hiszen a rend és szabadság egyszerre léteznek a demokráciában. A felelősség problémája is megszűnik a szentek és istenek világában: nincs miért felelősnek lenni. Az ember ilyen átváltoztatásához csak a Törvényhozó csodája kell: „A törvényhozó nagyszerű lelke az a valóságos csoda, amelynek igazolnia kell a küldetését”<sup>9</sup> A politikai

felelősség szempontjából fontos mozzanat, hogy a demokrácia Törvényhozója kívül áll a demokrácián, bár a népe a főhatalom. A felvilágosult általános akarat ismerője idegen és felelőtlen. A feladata felvilágosítani, nevelni a népet, akik maguktól nem találnák meg a helyeset, erényest.

A demokrácia az egyenlők világa eszménye szerint Rousseau, gyakorlata szerint Tocqueville leírása szerint, az egyenlők pedig képesek-e szankcionálni egymást? Lehetséges-e szabad vitában meggyőzni valakit, hogy elismerje felelősségét, ha addig azt nem tette maga valamilyen erkölcsi megfontolásból?

\*

Szent Ágoston nyomán a *civitas terrenab*an a hierarchia (autoritás) alternatívájának csak az káoszt, zűrzavart látta sokáig az európai gondolkodás.<sup>10</sup> Azonban a Reformáció kora óta egyre erősödött az a gondolat, hogy az emberek képesek hierarchia nélkül is rendben élni, azaz, az egyenlőség és a rend összeegyeztethető. Az összeegyeztetési kísérletek azután modernitásban a demokrácia igazoló ideológiáivá váltak.

Három fő magyarázat alakult az egyenlőség és rend összeegyeztetésére. A kontraktualizmus, a kölcsönösség, majd a szcientizmus. Ezek kevercse alkotja ma a demokrácia ideológiáját. Azonban van-e hely bennük a felelősség számára? A demokrácia önigazolása, önképe lehetővé teszi-e a (politikai) felelőséget? A demokráciában hangsúlyozott autonómia összekapcsolható-e a (politikai) felelősséggel?

### A KONTRAKTUALIZMUS

A szerződéselméletek arra a keresztény dilemmájára próbáltak eredetileg választ adni Lautenbachi Manegoldtól<sup>11</sup> a *Vindiciae contra tyrannosig*,<sup>12</sup> miszerint mi a teendő a rossz, zsarnokká vált uralkodó esetén, hiszen a lázadás bűn, és a világi hatalom feladata pontosan a bűnös emberek megfékezése. Az uralkodó-alattvaló viszony szerződéssé átértelmezésével a válasz az, hogy a zsarnok uralkodó a szerződésszegő, akivel szemben megtagadható az engedelmség a szerződés felbomlása miatt, így az nem számít lázadásnak. Ha az uralkodó szerződést segett, akkor nem lázad az, aki nem engedelmeskedik neki. A szerződés nyelve uralta a politikai gondolkodást a XVI–XVIII. században, de ma is erős. A főhatalom és a polgárok vagy alattvalók közt elvileg egyenlőség van, egyenlő felek a szerződésben. Utóbbiak bízták meg az előbbieket némely feladatok ellátásával. Ez esetben ki a felelős a megbízott vagy a megbízója a képviseleti rendszerben, a megbízó vagy a megbízott? Ki a felelős az irdatlan államadósság felhalmozásáért? A kormány biztosan nem, hiszen nem magukra költötték, hanem a polgároknak osztották szét. A polgárok biztosan nem, hiszen azok egy fillér államadósságot nem vettek fel, alá nem írtak semmit, és

senkit ezzel a céllal nem bíztak meg. Akkor ki? Sem a kormányzat, sem a nép nem felelős. A dolgok csak megtörténtek.

Nem sok figyelmet kap a szerződéselmélet hívei közt Hobbes *Leviathanjának* egyik legfontosabb fejezetének sorai, ahol arról ír, hogy a főhatalom minden tettének értelmi szerzői az alattvalók.<sup>13</sup> Lehet-e akkor politikai felelősség, ha a hatalom szerződéssel keletkezett? Nem.

Locke az *Értekezés a polgári kormányzatról* című, magyarul csak részben hozzáférhető műve végén tette fel minden szerződéselmélet kínzó kérdését: „ki legyen a bírója annak, hogy az uralkodó vagy a törvényhozók a beléjük vetett bizalommal ellentétesen cselekszenek-e?”. A válasz elsöre egyszerűnek tűnik: „azt felelem erre: a nép lesz a bíró”. A szerződés tehát alapvetően szimmetrikus viszonyt tételez fel, amelyből kölcsönös megegyezéssel alakul ki egy cselekvésében korlátozott hiererachia. A polgár köti a főhatalmat, a főhatalom a polgárt e népszerű kép szerint. Azonban mi történik, ha a kormányzatnak korlátoznia kell a polgárokat, valami olyasmit tesz, ami ellenétes azok egyetértésével. Ki és hogyan dönthet el a vitájukat? Ahol „nincs földi igazságszolgáltatás, hogy eldöntse az emberek közti vitákat, ott Isten a bíró a mennyben: egyedül ő a jog bírója. De miként minden más esetben, ebben az esetben is mindenki maga dönti el, hogy egy másik ember hadiállapotba helyezte-e magát vele, és hogy kell-e a legfőbb bíróhoz fellebbeznie, miként Jefta tette”.<sup>14</sup> (Bír 11.35–6) A nép egésze ítélni tudja a hatalom korlátait, a szerződésszegést. A baj azonban az, hogy „ha a döntésnek ezt a módját az uralkodó vagy a közigazgatásból bárki elutasítja, akkor csak az Éghez lehet fellebbezni”.<sup>15</sup> Ha nincs „elismert földi feljebbvaló”, beáll a hadiállapot, és ekkor „a sértett félnek magának kell eldöntenie, mikor látja jónak”, hogy az Éghez fellebbezzon. Az engedelmisség és rend, a zsarnokság és így a politikai felelősség kérdése emberek közt el nem dönthető, csak ha feltételezünk egy mindenki felett álló ítélőszéket, ami tiltott gondolat a mai demokraták szerint. Ilyen pedig csak egy van a szuverén állam esetében: Isten. (Nem szuverén állam esetében ez a probléma nem merül fel, de akkor szerződéses hatalomgyakorlásról sincs szó.) Azaz, a felelősség megállapítása igényli egy hierarchikus viszony létét. Ha pedig Isten létét a felek egyike nem fogadja el, akkor a felelősség megállapítására vonatkozó igénye csak polgárháborút eredményez. Hierarchia vagy harcok.

## A KÖLCSÖNÖSSÉG

A kölcsönösség roppant népszerű volt a XVIII. században, lényegében nevezhetjük a felvilágosodás erkölcspszichológiájának, ezen alapul máig a nyilvánosságba vetett bizalom, ahogyan sokszor hallom: a „demokrácia legfőbb fejevere a nyilvánosság”. A kölcsönösség elgondolása szerint az emberek a többiek

helyeslésére, megbecsülésére vágnak, és kerülnek a szegyet, ezért igazodnak a többiek elvárásaihoz.

Platón arról írt, hogy miután Prométheusz elhozta a tüzet az embereknek, politika nélkül azok egymást ölték, és ezért elküldte nekik Zeusz Hermésszel a jogosságot és a szegyet is.<sup>16</sup> Ezután lett politika és béke. Glaukon elmondásából ismerhetjük Gügész<sup>17</sup> történetét, aki egy talált gyűrűt felhúva láthatatlanná vált, és így megölte uralkodóját, megerőszkolta a királynét. A történet tanulsága szerint minden ember arra törekszik, hogy „általában mindent tessen az emberek közt, akárcsak egy isten” és „senki sem a maga jószántából, hanem csupán kényszerből igazságos, mert egyénileg ez neki nem jelent jót”. A többi ember előtt érzett szégyenérzet, a tettei morális következményeinek (a többiek helytelenítése) elviselése nélkül amorális lenne az ember.

A szegyet mellett a kölcsönösség feltalálásának másik forrása az Újszövetség viszonyosság erkölcse. (Mt 7,12 és Lk 6,31) A keresztény hagyomány felértékelte az alázatot a lázadás és az eredendő bűn miatt, de elsősorban Isten, és csak részben a világi hatalom iránti alázatot kívánta meg. (Mt 16,24; Fil 2,8; Jak 4,6–10) Emellett azt is tanította, hogy „Egymás iránt pedig mindannyian viseltessetek alázattal” (1Pt 5,5). Isten úgy alkotta meg a természetet, hogy valamilyen módon mindenki támogat mindenkit, és az ember tökéletlen, ezért rászorul a többiek segítségére.

A többiekhez igazodó ember eszményét Locke elevenítette fel, a kortársak számára nyilvánvaló módon szembefordulva a rajongókkal és a hatalommentes rend lehetőségét remélve tőle.<sup>18</sup> Hobbes emberképét követve abból indult ki az *Értekezés az emberi értelemről*ben, hogy az emberek jobban félnek a szegyetől, mint Istentől, és a többiek helyeslése iránti vágy hajtja őket az erényekre: „A többiek megbecsülése és a szegyet előttük a tudat legerősebb mozgatója”.<sup>19</sup> A „fő dolog, amit minden embernek meg kellene kérdeznie minden tettében vagy vállalkozásában az: Mennyire elfogadható ez Isten számára? De az első kérdés, amit a legtöbben feltesznek: Milyennek fog ez mutatni a társaságom és azok előtt, akik megbecsülését nagyra tartom? Az, aki ezek közül egyik kérdést sem teszi fel, egy szomorú gazember, és a legveszélyesebb és legrosszabb ember”.<sup>20</sup>

Amiben a kortársak reménykedtek, az egyenlő emberek kölcsönös egymáshoz igazodása, attól viszolygott Rousseau az *Értekezés az egyenlőtlen ségek eredetéről* című írásában, és azt nevezte a többség zsarnokságának Tocqueville az *Amerikai Demokráciában*. A *Vallomásokban* és az *Egy magányos sétáló elmékedéseiben* Rousseau arról írt, hogy a többi ember veszélyezteti a szabadságát, az egyén akkor igazán szabad, ha nincsenek ott mások, és azt tehet akkor, amit akar, mint egykor Gügész. Rousseau minden autoritástól megszabadítaná az természettől fogva jó embert, kivéve a népszuverenitást, ugyanis az emberi gonoszság fő forrása a függő helyzet. Az egyenlőség önmagában még nem javítja meg az embert, mivel egyenlőség esetén is függ a többiektől mind az

anyagi szükségletei (munkamegosztás), mind pedig a lelki szükségletei (elismerésre, helyeslésre vágyás) miatt. Ezen segít a jóléti állam, amely megszabadítja az egyéneket a többiek helyeslése iránti vágytól, és joggá, automatizmusokká alakítja a szolgáltatásokhoz, javakhoz és elismeréshez történő hozzáférést.

A civilizált ember feszültsége abból ered, hogy csak magát szereti (ki zsarnok, ahogyan az *Emil*ben írta), ugyanakkor a vágyai miatt egyre inkább függ a többiektől: hízelegnie kell nekik és udvarolni, manipulálni őket. Ezért képmutató, hazug a civilizált ember. Rousseau leírása szerint a többiek megbecsülése iránti vágy nem egy kölcsönös morál kialakulásához vezet, hanem miként Hobbes *Leviathan*jából is megtudhatjuk, végtelen harcokhoz.

„Mihelyt az emberek kezdtek méregetni egymást, és szellemükben kialakult a tekintély fogalma, valamennyien jogot formáltak rá, és többé senki sem veszíthette el büntetlenül a sértett fél az egészben gyakran elviselhetetlenebbnek látta a személyének szóló megvetést magánál a bajnál, mely a sérelemből származott. Így aztán, minthogy mindenki ahhoz mérten torolta meg a vele szemben tanúsított megvetést, hogy mennyire becsülte magát, a bosszú szörnyű lett, az emberek pedig vérszomjasak és kegyetlenek”.<sup>21</sup>

Számtalan politikus ellen zajlik manapság jogi eljárás Európában, de majd minden esetben azt halljuk, hogy a vádak politikaiak, még ha büntetőügyről is lenne szó. Működött-e a nyilvánosság az ügynöktörvény esetében? Működik-e a szégyen kerülésén, a többiek megbecsülésén alapuló kölcsönös morál? Az egyenlő pártok „versenye” esetén nem létezik felelősség. A normatív igény megfogalmazása valakivel szemben oly mértékű sértés, amit nem viselhet el, valaki felelősségének megállapítása része e versenynek. A pártok versenye esetén a döntőbíró felelősségi ügyekben a pártok versenyének aktuális állása miatt viselheti tisztét, a kormányzat a pártverseny aktuális állását mutatja, ami fordulhat. Emiatt nem kölcsönös morál, inkább hideg polgárháború, vádak és viszontvadász vagy kölcsönös korrupció lesz, de felelősség nem.

A felelősséget megállapító hierarchia, ítélőszék helyett a nyilvánosságot nevezik a demokrácia nyelvén felelősségmegállapító intézménynek. Azonban, ha el is tekintünk a fentiekben idézett Locke-i problémától, látnunk kell, hogy pártok kormányzása és a demokrácia nemcsak a sokszor emlegetett demagógok, hanem a szofisták, ma nevükön „kommunikációs és pr-szakértők” uralmát is elhozta. Bárki mellett találhatóak nagyon-nagyon jó érvek. A szociologizálás, pszichologizálás, kazuisztikai dekonstrukció végtelen kifogást, magyarázatot nyújt az egyén és cselekedete, illetve annak kellemetlen következményeinek szétválasztására.

A tömegdemokrácia egyik sajátossága, hogy az egyenlő politikai jogok, választójog és szólásszabadság igénye együtt járnak a névtelenség, titkosság igé-

nyével. Politikai döntést hozni (választani vagy véleményt megfogalmazni) a tömegdemokrácia világában per definitionem nem szabad, hogy felelősséggel járjon. Az általános és titkos szavazás erősíti a tömeg sokszor leírt tulajdonságát, a deindividuációt, a névtelenséget, amit a tömeg tagjai jellemzően élveznek és igényelnek. A felelősség ugyanis korlátozza a szabadságot.

Az egyenlőség legfeljebb eltérést tűr el, de semmiképpen nem felsőbbiséget vagy a kiválóságot.<sup>22</sup> A kortárs demokrácia legfőbb erénnyé a morális eltérések toleranciáját tette. A toleranciaigény forrása az, hogy „bűnünk megmutatása és közhírré tétele fájóbb, mint maga a bűn. Mindegyik fél, hogy lesik és ellenőrzik”.<sup>23</sup> A tolerancia XIX. század vége óta elsősorban nem jogi egyenlőségre vonatkozik, hanem az életvilágban létező normatív elvárásokra. A mai demokratikus jogalkotás célja e normatív elvárások kimutatásának, érvényesítésének megtiltása, legújabb kori nevén az „elismerés” kikényszerítése mindenki számára. A demokrácia egyenlősége ugyanis kiterjedt a lelki béke és normatív helyeslés („elismerés”) iránti egyenlő jogra is. A demokrácia a kellemessel azonosította a jót és helyeset, ezért az erkölcsi képzeletből kizuhantak a szubjektív kellemessel ütköző normatív elvárások, mint például a felelősség.

Az „elismerés”, a demokratikus nyelv e felemelkedő szava a régi reményhez, a konszenzushoz kapcsolódik. Ha az ember képes „minden érintett nézőpontját felőlelően gondolkodni”<sup>24</sup>, akkor lehetséges az *overlapping* konszenzus elérése, az inkluzív politikai közösség megalkotása. A deliberatív demokrácia eszménye a filozófiai dikurzus eszménye, mely szerint lehetséges a szimmetrikus, tisztességes, őszinte, kényszermentes meggyőzés.<sup>25</sup> Az egyenlőség (hierarchia mentesség), az erőszak- és kényszermentesség elvárása, a szabad vita és meggyőzés követelménye pedig azt kívánja, hogy mindenkit meg kell győzni a felelősségről: csak akkor érheti valami hátrány, ha maga is egyetért azzal, azaz, önmaga bírójává válik. De mivel semmilyen állítás nem alapozható meg teljesen, így a felelősség sem.<sup>26</sup> Az eszményített „racionális vita” nem alkalmas felelősség megállapítására, az valamilyen döntő fórumot igényel.

Ha az emberek kölcsönös elvárásai és helytelenítései teszik lehetővé a társas élethez szükséges erkölcsöt és konformitást, az ettől eltérők szankcionálását, akkor értelmetlen kíváncsi a tolerancia. Ha azonban a tolerancia és az „elismerés” lesz a legfőbb elvárás, akkor a kölcsönös helytelenítések híján kialakulhat-e bármiféle erkölcs, szabálykövetés és lehet-e felelősségről beszélni? A tolerancia kívánalma kizárni látszik a kölcsönösségre alapozott erkölcsi episztémológiát. A tolerancia kívánalma a konszenzust értékesebbé tette, mint a normativitást, mivel a normatív igények összebékíthetlensége erőszakhoz vezet. A kölcsönösségen alapuló erkölcs, felelősség képzelet ezért szemben áll az életvilágban gyakorolt tolerancia igényével. A demokrácia erkölcsi és politikai gondolkodása a normativitás vagy tolerancia dilemmában látványosan az utóbbi oldalára állt 1968 után.

## A SZCIENTIZMUS

A szabadság, egyenlőség és rend összeegyeztetésének harmadik változata a szcientista. Szent Ágoston óta fontos élmény az európai gondolkodásnak, hogy az emberi szándékok kiismerhetetlenek, másrészt a tettek következményét e hagyomány elválasztotta a szándékoktól. Mivel az emberek nem szentek, a morális nézeteiktől független magyarázatok lettek egyre népszerűbbek az elmúlt két évszázadban. Mindez összekapcsolódott annak reményével, hogy a társadalom, politika és gazdaság törvényei ésszel megismerhetőek és e viszonyok ezek révén uralhatók, alakíthatók. Azaz, a tudomány révén az ember végre a maga és/vagy a történelem ura lehet, alakíthatja viszonyait, életét. A rend léte szempontjából közömbös a cselekvők erkölcsi szempontból helyes vagy helytelen cselekvése, ugyanis a rend nem szándékolt. Az amoralizáló tudományra alapozott politika menekülés a bizonytalanság, dilemmák, perplexusok elől. Az egyenlők morális sokféleség hierarchia és kényszer nélkül így fenntartható, hiszen a rend léte független a cselekvők szándékaitól. Amennyiben a szándékok jelentéktelenek egy-egy helyzet, változás megértésében, akkor a felelősség kérdésének feltétele is értelmetlenné válik.

A szándék helyett a „valóságos” – ami rejtett, mivel nem morális (önérdek követése, örömkeresés) – cselekvés kezdte el érdekelni a „tudományt”. Az ember nem morális lény – csak magát vagy a környezetét csapja be ezzel, így szabad akarata sincs. A morális cselekvés látszat, képmutatás. Sőt, az igaz és őszinte ember nem takargatja gazdasági és amorális szándékait. A tudomány területe a rejtett valóság, míg az erkölcsi hamisat jelent. Ugyanakkor a Mandeville-i kép szerint a korrupt viselkedésből is rend lesz erkölcsileg abszurd módon. A „történések, folyamatok” magyarázatai rejtett gazdasági, társadalmi, politikai okok.<sup>27</sup> Ez az amoralizáló beszéd és gondolkodás a mechanizmus metafora köré épül.

Az a feltevés, hogy a polgárok erényessége nem feltétele a jó politikai rend létének, és hogy a jólétet és stabilitás szolgáló cselekvések ellentétesek morális és vallási elvárásokkal (Machiavelli, Hobbes, Mandeville) lassan terjedt el. De felszabadító hatása nyilvánvaló: a felelősségre nincs szükség sem a piac, sem a politikai harc vagy fékek és ellensúlyok alkotta gépezetben, hiszen az egyes tetteknek nincs morális jelentősége. Ez esetben a politikus felelőssége is értelmetlen, hiszen a szándéktól függetlenek az előállt következmények.

A mechanizmus metafora szerint a társadalom, politika, gazdaság egy önszabályozó rendszer (nincs benne és nem is kell hierarchikus szervezet, autoritás). A szabad cselekvés így összekapcsolódik a renddel: mindenki azt tesz, amit akar, az önszabályozó mechanizmus úgy is rendet alakít ki. A harmonikus, jól elrendezett társas, politikai és gazdasági kapcsolatok elválasztása az erkölcsi motívumoktól volt a modern tudományok célja, ezzel akaratlanul is amoralizáló képet terjesztett el az emberi. A gépezet ugyanis amorális. Az



egyensúly, equilibrium, önszabályozás a newtoni nyelvezete a természettudományok oksági magyarázataiból eredt, hogy leírják a nem szándékolt gazdasági, politikai és társas folyamatokat. Az emberi kapcsolatokat és cselekvéseket egyre inkább technikai vagy mechanikai kategóriákkal kezdte leírni a modern társadalomtudomány a morális kategóriák helyett, mivel a morálisan szabad cselekvés technikai (dologi) kényszerek (okságok) alatt áll.

A mechanizmus a szükségszerűségek kényszerei okozta korlátozások és nem szándékolt következmények leírása. A gépezet metafora az amorális és személytelen hatalom képe, senki sem gyakorolja, így felelőse sincs. A gépezet, óra, kiegyensúlyozott, önszabályozó, de alkotás. Ki alkotta? Ha lehet ilyet – a személytelen kényszerek világát – meg lehet ismerni és lehet alkotni, akkor a szabadság, egyenlőség és rend racionálisan összeilleszthető.<sup>28</sup> A modernnek számára az emberi világ rendszer- vagy mechanizmusszerű. Ezen kényszerek ismerete és használata technikai jellegű és amorális, legfeljebb a célja lehet morálisan jó vagy rossz (haladás, igazságosság, tolerancia, stb.) A társadalomtudós, politológus és közgazdász lettek azok a szakmák, amelyek azzal az igénnyel léptek fel, hogy ismerik ezeket az amorális szabályokat, kényszereket, és politikai szerepük növekedése azt is mutatja miként gondoltak a saját tevékenységükre és környezetükre a demokrácia politikusai. A cselekvést a tudomány tekintélyével hitelesítve személytelenítették. Felelőtlenítették. A megfigyeltekét és magukért is: „*it's only business, not personal.*” A mechanizmus metafora elválasztja a cselekvőt a cselekvésétől, azt a társadalmi, gazdasági és politikai okokból vezeti le. A cselekvés értelme a funkciója, így személytelen, és ezzel személyes felelősséglehetőség is megszűnik.

A mechanizmus metafora egy népszerű változata a demokráciát „fékek és ellensúlyok” rendszerének tekinti. Montesquieu közismert téveszméjét hatalmi ágak elválasztásával kapcsolatosan Angliában *A föderalista* tette politikai tömegfogyasztásra alkalmassá: „a kormányzat belső szerkezetét kell úgy felépíteni, hogy az alkotóelemek, kölcsönös összefüggéseik révén, a számukra kijelölt helyen megfelelő egyensúlyban tartsák egymást.” Így „versengő érdekekkel” pótolná s „magasabb rendű indítékok hiányát”, bár Montesquieu számára a mechanizmus mellett az erények fontosak voltak.<sup>29</sup>

Ez a helyzet utal liberális demokrácia elméleti megalapozási törekvéseinek képtelenségére is. A demokrácia politikai gondolkodásának legfőbb témája nem az, hogyan működik a politika, hanem, hogy milyen elvek irányítsák a politikát. A liberális demokrácia hívei olyan elvárást támasztottak a hierarchikus intézményekkel, az autoritásokkal szemben – legyenek képesek bárki előtt racionálisan igazolni létezésüket, cselekedeteiket –, amit maga a demokrácia sem volt soha képes megtenni. Azért mert egy nézet ellenállhatatlan, egy intézmény vonzó vagy megelégedésünkre működik, abból még nem következik, hogy racionális alapja van. És azért, mert nem tudunk egy nézetet vagy intézményt bizonyítani, attól még lehet követésre vagy engedelmissége érdemes.

Az amoralizáló társtudományok választó vonzódásban vannak a tömegdemokráciával. A mechanizmus metafora nyelve, rend és harmónia magyarázatai horizontális egalitárius viszonyokat feltételez. E képben a jó rend, jólét nem igényel autoritást. Ez affinitásban van a demokrácia közgondolkodásával: egyenlőség, önszabályozás és nem pedig kevesek vagy egyesek uralma. Másrészt, e tudománynak nevezett gondolkodásmódok szerint nincs morális feltétele annak, hogy valaki a politikában vagy gazdaságban bármilyen szerepet is betöltsön, hiszen a cselekvő személyének, képességeinek, erényeinek vagy jellemének nincs jelentősége, mindenki csak egy fogaskerék. Így erkölcsi képzésre, jellembeli feltételekre, erényekre nincs szükség: a tömegdemokrácia tagjai egyenlők mivel egyformák morális szempontból. Sem hely, sem szükség sincs *aristoir*a. Mindenki bármi lehet, sehonnán sincs kizárva morális hiányosságai miatt. Ugyanis a cselekvést (döntést, mérlegelést) hangsúlyozó megközelítés az egyén jellemét, képességeit hangsúlyozza, így szükségképpen arisztokratikus, különbséget tesz ember és ember között: némely emberek nem alkalmasak bizonyos tevékenységekre (döntéshozás), mások pedig igen.

„Az egyenlőség századaiban minden ember független a másiktól, elszigetelt és gyöngé; nem lát senki, akinek akarata tartósan irányítaná a tömeg mozgását: az ilyen időkben az emberiség mintha magától haladna. Hogy számot adhassunk arról, ami a világban történik, kénytelenek vagyunk egy-egy nagy ok után kutatni, amely ugyanúgy hatván valamennyi felebarátunkra, arra indítja őket, hogy önként kövessenek azonos utat. Ez természetesen hajlamosítja az emberi szellemet, hogy általános eszméket alkosson”.<sup>30</sup>

Ha az egyén személytelen okoknak van kiszolgáltatva, akkor nem felelős sem a tettei következményeiért, de még a szándékaiért sem, bármit megtehet, ami eszébe jut. A politikai osztály nem kell *aristoi* legyen, így el is lumposodott.<sup>31</sup> Ugyanakkor a szcientizmus beépülhetett demokratikus reménybe, mert kiterjeszti az ember tudását, és annak révén az így átláthatóvá lett világ ellenőrizhető és alakíthatóvá vált. A tudás révén végre önmaga ura lehet az ember, önmaga írhatja „élete forgatókönyvét”. Ha az egyik igaz, hogy lehet igaz a másik?

A tudomány egyszerre látja az emberi ügyek amorális szabályosságait, okait, összefüggéseit és ugyanakkor ezek végtelen komplexitását, ami miatt az előbbieket nem lehet sem cáfolni, sem pedig a rájuk hivatkozó cselekvőt felelőssé tenni. A komplexitás korábbi neve kiismerhetetlenség volt. Szakértők hada dolgozott az elmúlt két évszázadban, hogy egyre újabb és újabb személytelen okokat találjon ki a személyesek helyett. Így aki személyekhez köt eseményeket és felelősségre vonást vár, az nem pusztán összeesküvés-elméleteket sző, de primitív is, szemben a szakértők szofisztikált, személytelen okokként ható erővel, kényszereivel, trendjeivel, struktúráival. A politika perszonalizációjára

irányuló törekvéseket, amelyek rendre igénylik valaki vagy valakik felelősségét, nevezik nem kis gúnnyal ma a modern tudósok összeesküvés elméleteknek.<sup>32</sup> Ahogyan a modern politikai üzem felszívta a modern társadalomtudósokat, úgy lett domináns a nézet, hogy személytelen okok, kényszerek vannak (vö: „ítél a piac”) vannak, és nincsenek döntést hozó és felelőssé tehető személyek. A magukat demokráciáknak nevező modern rezsimiek sajátosságága minden korábbival szemben, hogy az egyenlőségre alapozott önképe szerint nincs elitje, de semmiképpen sincs politikai elitje.

Úgy tűnik, az egyenlőséget komolyan véve nem létezik politikai felelősség, mivel nincsen olyan ítélőszék, ami azt megállapítsa.

\*\*\*

A felelősség racionális vagy a józan észen alapuló megállapítása a *conditio humana* kiismerhetőségét feltételezi, azt hogy a cselekvő ismerte a cselekvése körülményeit és lehetséges következményeit.<sup>33</sup> Ha a cselekvés megértésében, erkölcsi jelentése eldöntésében a szándéknak van szerepe, akkor a cselekvők szándékai megismerhetőségét kell feltételeznünk. Míg, ha a szándéktól elválasztott következmény a cselekvés megértésének alapja, akkor ez utóbbiaknak a cselekvő számára adott előzetes megismerhetőségét kell feltételeznünk. Ez az episztomológiai optimizmus a modernnek racionalizmusa(i) előtt a sztoikusoknál található: a kiismerhető világban a következményekért a cselekvő viseli ésszel belátható módon a felelősséget.

Szent Ágoston azonban nem csak a cselekvés következményének és szándékának szétválasztására, a cselekvés szándék alapján történő megítélésére tanít, hanem arra is, hogy nem ismerhetjük sem a cselekvő szándékát, sem a körülményeit, gyakorta még a sajátunkét sem. Nem pusztán a *conditio humana* homályos az ember számára, de saját maga is. Ebből következően olyan helyzetben kell cselekedni, amit sosem ismerhet meg teljesen a cselekvő, így számtalan nem szándékolt következménye lehet tetteinek. Meg lehet-e szabadulni ettől az erkölcsi bizonytalanságtól? Felelőssé tehető-e?

Ráadásul, sokféle jónak, sokféle ütköző igénynek kellene megfelelnie a cselekvésnek, ezért Pilátus dilemmája köznapi. A cicerói eszmény szerint összehangolható az *utilitas* és *honestas*, megtalálható a *decorum*. És a reneszánsz eszmény szerint a politikai cselekvés is művészi. Azonban a művészi cselekvés sem alapozható meg, és közönségesen mindig marad néhány kielégítetlen szempont, amely számonkérhető a cselekvőtől. A cselekvés, döntés inherensen bizonytalan, és kritizálható, valamely szempont mindig számonkérhető. Így a döntés teljesen megalapozhatatlan. A „fékek és ellensúlyok” fent említett kakukkos óraszerű képe nyilvánvalóan ellentétes a népszuverenitással, a képviseleti elvvel és a választásokkal. Miként mindezekkel ellentétes az emberi jogok képzete. Azonban, ha a demokrácia által elérni kívánt célok és annak eszkö-

zei közt ellenmondások vannak, akkor lehet-e felelősségre vonni bárkit is, hiszen bármely vitás helyzetben a sértett elvvel szemben hivatkozhat egy másikra, amelyiknek megfelel a politikusi tette, az intézmény működése.

A sztoikusok optimizmusa mellett a cselekvő felelőssége megállapításának másik jellemző esete a menekülő, a *terrible simplificateur*, ami korábban vallásos, majd egyre inkább racionalista és tudományos módon egyszerűsíti le a világot, és küszöböli ki ezzel a perplexusokat, egy *alapvető* kérdésre, szempontra, elvre – így oldva meg a cselekvési és a felelősségre vonással kapcsolatos bizonytalanságát. A másik megoldás az aktivista, aki folyton cselekszik valamilyen ügyet szolgálva. Valamilyen Bábeli tornyot épít, amely szempontból ítélelendők meg a cselekedetei. E két megoldást ma a köznyelv *radikálisnak* nevezi.

A tragikus válasz szerint az emberi értelem korlátos az erkölcsi ítéletalkotásra, felelősség nehezen állapítható meg, de mégis ítélnie kell, mint egykor Ödipusznak. Nehéz a jót végrehajtani és gyakran nem látszik jó megoldás. Az ember előre él, és visszafelé ért meg, de cselekednie kell, ezért kell megértenie is a helyzeteket és a többiek szándékait. Csak akkor tud az ember, ha már megtörtént; csak akkor ismeri egy esemény természetét, egy helyzet értelmét, ha már megtörtént. Csak az érthető meg, ami már elmúlt, mégis a cselekvés igényli az előre megértést és ezzel az alkalmazkodást.

A tragikus válasz elfogadja a világ erkölcsi abszurditását, azt, hogy a rossz cselekedet is eredményezhet jót, vagy éppen a Pokolra vezető út is jó szándékkal van kiköveztve. E válasz elfogadja az erkölcs episztemológia erős korlátait és az ősi bölcsességet, *Nemo iudex is causa sua*, óv attól, hogy bárki saját bírójá legyen, mivel ez a rendezett élet végét jelentené. Sok Gügészt. Az egyéni autonómia kaotikus. Az egyéni autonómiára alapozott rendben bízó kanti optimizmus apolitikus voltát mi sem mutatja jobban, mint Kant álláspontja a kegyes hazugság kazuista tanával kapcsolatosan vagy Rawls abszurd „tudatlanság fátyla”.

Ha elfogadjuk, hogy „senki sem lehet bíró a saját perében”<sup>34</sup>, akkor az is világos, hogy az emberi állapot jelen helyzetében szükséges valamilyen ítélőszék léte a felelősség megállapítására. Valakinek ítéleteivel rendet kell tenni, a felelősségeket meg kell állapítani és az ítéletei végrehajtását ki kell kényszeríteni. Ezt a bírói tevékenységet egészen a legutóbbi időnkig a hierarchikus intézmények lényegének tekintették. Úgy tetszik, az „emberiség természetéhez hatalmi szerkezet és hierarchikus tagozódás is tartozik,”<sup>35</sup> mivel „az erkölcsnek és a korlátozó fegyelemnek kívülről kell számára érkeznie”.<sup>36</sup>

A politikának nevezett tevékenység pedig különösen tragikusnak tűnik, időnként a szükség<sup>37</sup> törvényt bont, a politikai cselekvő pedig rendre szembe kerül a piszkos kéz dilemmával. Úgy tűnik, nem pusztán a *conditio humana* tragikus önmagában, de a politika még inkább az, bármi is legyen ennek a magyarázata.<sup>38</sup> Úgy tűnik, mintha a politikában mindig szükséghelyzet lenne, mintha az lenne ott a normális. Ráadásul a közjó is gyakorta eltér vagy egye-

nesen ellentétes a magán jóval. Elfogadható-e, hogy a politikusokra más erkölcsi szabályok vonatkozzanak, mint a polgárokra, vagy a közéletben más erkölcsi szabályok vannak, mint a magánéletben, és csak az utóbbit lehet erkölcsileg „tisztán” megőrizni? Ha a *conditio humana* kiismerhetetlen, a politikai világ pedig még inkább, akkor hogyan lehetséges, hogy a cselekvő tudja: az immorális cselekvés eredményezi majd a kívánatos közjót?

Mindez nem a zsarnok dilemmája, hanem azé, aki tudja mi a rossz, de ennek ellenére úgy tűnik, meg kell cselekednie. A piszkos kéz az erkölcsös politikus problémája. Csak azok számára létezik, akik büntudatot éreznek a rossz cselekedetük miatt, akár a gyengeség vagy az erősség jelének is tekintik az erkölcsileg problémás cselekvés megtettét.

Ki állapíthatja meg a felelősségét?

\*\*\*

Hobbes a *De Civé*ben írta, hogy az „összes vitát az táplálja, hogy az emberek véleménye eltér a meum és tuum, igaz és igazságtalan, hasznos és haszontalan, jó és rossz, tiszteletre méltó és szégyenletes és hasonlók ügyében, amiket mindenki a maga ítélete alapján értelmez”.<sup>39</sup> Ha nem szentek, és nem is szókratikus filozófusok az emberek, de a politikusok nem is lehetnek azok a politikai valóság sajátosságai miatt, akkor lehetséges-e felelős politikus? Locke a zsarnokság ellen írt értekezése végén, csak pár sorban, de be kellett lássza, hogy a feladatát nem lehet elvégezni, ugyanis a polgárok és politikai megbízottjaik vitája ember által eldönthetetlen, miként a kölcsönösség alapján sem állapítható meg a felelősség, a modern tudomány pedig még a felelősség lehetőségét is teljesen felszámolta. A polgároknak alattvalóknak kell lenniük, kell valamilyen hierarchikus fórum a felelősségük megállapítására, vagy felelőtlenek lesznek. Az intézményes politikai felelősséget lényegében már azelőtt eltörölték az Invesztitúra-harcok lezárultával mielőtt a politikus szakma (politiques) létrejött volna. A szuverenitás fogalma és az abszolút monarchiák gyakorlata sikeresen számolta fel a főhatalom felett álló ítélőszéket. Ezután egy ítélőszék maradt, a belső. A modern demokraták egalitárius ősei jellemzően ebben bíztak, akár Münzer Tamás követőiről, akár az angol radikális puritánokról is legyen szó. Ezért írta Tocqueville a modern kor első, magát demokráciának nevező politikai rezsiméről, hogy a legfontosabb politikai intézmény benne a vallás.<sup>40</sup>

Az egyiptomiak *Halottas Könyvétől* kezdve Lukiánoszig, majd a kereszténységben szilár volt a nézet, hogy végül, halálunk után a tetteink vádlóink lesznek, és a holt léleknek kell felelnie az életében elkövetett tettekért.<sup>41</sup> Azonban a modern demokrácia megfogalmazója, Rousseau a *Társadalmi szerződés* utolsó, „Polgári vallás” című fejezetében nem pusztán arról ír, kiegészítve a Törvényhozóról írottakat, hogy a demokráciában a politikai vallási jellegű, hanem arról is, hogy a vallás teljesen politikai jellegű, azaz evilági. Rousseau azért

tartotta itt összeegyeztethetetlennek a kereszténységet a köztársasággal, mert a keresztény az égi házára figyelve nem pusztán a politikai társulás iránt lojális.<sup>42</sup> A modernnek a XVII. század vége óta, szinte e gondolkodás születése óta tagadják a lelkiismeret, a belső fórum létét, mint Locke ismeretelmélete, vagy mint de La Mettrie és a mai evolúciós pszichológia naturalizmusa; vagy mint Mandeville, Bentham, Dewey, Marx, akik a szcientizmushoz kapcsolódóan az érdeket tekintették csak valóságoknak.

Az ember autonómiáját, a szabadság rendjét ígérő modern demokrácia igyekezett felszabadulni a külső ítélőszék alól, hierarchikus rend helyett lehetségesnek tételezve az egyenlőségen alapuló rendet, de emellett igyekezett kivonni az embert a felelősége másik megállapítója, a belső ítélőszék, a lelkiismeret alól is. A modern demokrácia nyelve, igényei, vágyai, törekvései, jelszavai és gyakorlata a Római levél 13.1-5 elvetése elleni hosszú menetelés. Felelőtlen polgárok civakodnak egymással és felelőtlen politikusokkal. Létezhet-e felelős politikus és polgár *forum internum* nélkül? Aligha.

A demokráciának komoly költségei vannak. Mindennek vannak költségei. A modern demokrácia egyik költsége *per definitionem* a felelőtlenség. Aki azt állítja, hogy bármely létező rezsím minden felmerülő szempontnak, a kultúránkban felhalmozott minden jó iránt elvárásnak megfelel, az a status quo ideológusa. Ennek az ideológiának a sajátossága a rawlsi *esprit de géométrie* és az *esprit de finesse* összekapcsolása. A demokrácia ma olyannyira megkérdőjelezetlen, mint a monarchia volt Szt. Tamás korában, ami nem is csoda, hiszen a szellemi munkások zöme a demokrácia alkalmazottja.

Ha nem szoteriológiai módon áll valaki a demokráciához, nem önmagában jónak és igazságosnak tételezi azt, ahol minden fontosabb probléma előbb-utóbb megoldódik és minde várakozás előbb-utóbb teljesül, akkor az alternatívájával, a hierarchikus viszonyokkal történő összevetésének az egyik, és a politikától nem távol álló szempontja az lehet, hogy hol valószínűbbek a helyénvaló döntések, és hol esetlegesebbek, bizonytalanabbak azok.

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> J. Rawls: *A theory of Justice*. 1971., 11. o.

<sup>2</sup> J. Habermas: *Communication and the evolution of society*. Boston, Beacon Press, 1979. 185. o.

<sup>3</sup> Platón: *Állam*, 558c.

<sup>4</sup> Arisztotelész: *Politika*, 1310a.

<sup>5</sup> Kiemelés tőlem – MAK. E. Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Budapest, 1990. 186. o.

<sup>6</sup> Rousseau, *Emil* p. 46–47.

<sup>7</sup> “Így hát, mivel a törvényhozó sem erőre, sem érvekre nem támaszkodhatik, ezért okvetlenül valamilyen másfajta tekintélyre kell hagyatkoznia, amely erőszak nélkül is magával ragad és rábeszélés nélkül is meggyőz”. És „ennélfogva szabad elhatározásból engedelmessékednek és

engedelmesen hordják a közüdv igáját.” Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, 1978. 506–507. o. Christopher Kelly: To Persuade without Convincing: The Language of Rousseau’s Legislator. *American Journal of Political Science*, 1987 May, Vol. 31, No. 2, 321–335. o. Saguiv A. Hadari: Persuader Sans Convaince: A Rousseauian Approach to the Insoluble Problem of the Social Contract. *The Western Political Quarterly*, 1986 September, Vol. 39, No. 3, 504–519. o.

<sup>8</sup> „A szó igazi értelmében vett demokrácia soha nem létezett. És nem is fog létezni soha... Ha volna nép, amely csupa istenekből állna, az a nép demokratikus kormányzat alatt élne. Az embereknek azonban nem való ilyen tökéletes kormányzat.” Rousseau, J.-J.: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Helikon, 1978. 532–533. o.

<sup>9</sup> A fordításon módosítottam: *Le grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission*. Rousseau, J.-J.: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Helikon, 1978. 507. o.

<sup>10</sup> Hobbes sokszor idézett szavai szerint, az egyenlőség esetén „nincs helye a szorgalomnak, mert a gyümölcs bizonytalan, ezért aztán nincs se földművelés, se hajózás, se tengeren túlról behozott árú, se kényelmes épület, nincsenek nagy erős igényű tárgyak ide-oda szállítására alkalmas eszközök, semmiféle ismeretszerzés a Föld ábrázatára vonatkozóan, se időszámítás, se művészetek, se irodalom, se társadalmi érintkezés, s ami a legrosszabb: örökös félelem uralkodik, az erőszakos halál veszélye fenyeget, s az emberi élet magányos, szegényes, állatias és rövid.” Hobbes, *Leviathan*, 108–109. o.

<sup>11</sup> Manegold of Lautenbach: *Liber contra Wolfelmum*. Dallas, 2002.

<sup>12</sup> Junius Brutus: *Vindicae contra tyrannos*. Cambridge University Press, 1994.

<sup>13</sup> Hobbes: *Leviathan*, 141.

<sup>14</sup> A fordításon módosítottam. Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. 211. o.

<sup>15</sup> Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. 212. o.

<sup>16</sup> Protagórasz, 320d-22d.

<sup>17</sup> Állam, 359e-360d.

<sup>18</sup> „Erre nézve azt gondolom, hogy aki a dicséretet és a rosszállást nem tartja elegendő motívumnak az emberek számára ahhoz, hogy alkalmazkodjanak azok véleményeihez és szabályaihoz, akikkel érintkeznek, az nagyon kevésbé ismeri az emberiség természetét és történetét... Az emberek azt teszik, ami jó hírnevüket a társaságukon belül biztosítja, és keveset törődnek Isten vagy a polgári hatalom törvényeivel. Azokon a büntetéseken, amelyek Isten törvényének megszegéséért járnak, sokan, talán a legtöbben, ritkán gondolkoznak komolyan. És azok között is, akik gondolkoznak, törvényszegéskor sokan az eljövendő kiengesztelődésre, az esetleges megbocsátásra gondolnak; ami pedig a közösség törvényeiből folyó büntetéseket illeti, arra nézve a büntetés elkerülésének reményével nyugtatják magukat. De senki sem menekül meg attól, hogy rosszállással és nemtetszéssel büntessék, ha megsérti annak a társaságnak szokásait és véleményét, amelyhez tartozik, és amelynek magát beajánlani óhajtja. Tízezer között nincs egy, aki elég merev és érzéketlen volna arra, hogy elviselje saját klubjának állandó nemtetszését és elítélő véleményét. Egészen különös és szokatlan alkatúnak kell annak lennie, aki rászánja magát, hogy állandó rossz hírben és szegyenkezésben éljen saját társaságával szemben. Magányosságot sok ember keresett és meg is kedvelte. De senki, akinek a leghalványabb gondolata vagy érzése van arról, hogy van valaki körülötte, nem élhet társaságban

- ügy, hogy ismerőseinek és mindazoknak állandó nem-tetszése és rossz véleménye kísérje, akikkel érintkezik. Ez túlságosan súlyos az emberi teherbírárs számára.” Locke.
- <sup>19</sup> J. Locke: „Esteem and disgrace are of all others, the most powerfull incentives of the mind.” *Some Thought concerning Education*, New York, Collier & Son, (56. §) 40. o.
- <sup>20</sup> J. Locke: Philantropy. In: *Political Essays*. Cambridge, 1997. 225. o.
- <sup>21</sup> Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, 1978. 129. o.
- <sup>22</sup> P. Hazard: *The European Mind 1681–1715*. NY, Fordham University Press, 1990.
- <sup>23</sup> Montaigne: A köztünk lévő egyenlőtlenségekről. *Esszék*, vol 1. 336. o.
- <sup>24</sup> “to think from the standpoint of all involved.” Seyla Benhabib: *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*. Princeton University Press, 1996. 72. o.
- <sup>25</sup> S. Chambers: *Reasonable democracy: Jürgen Habermas and the polituics of discourse*. Ithaca, 1996.
- <sup>26</sup> M. Walzer: A Critique of Philosophical Conversation. *The Philosophical Forum*, 21, Fall-Winter, 1989–1990, 182–196. o.
- <sup>27</sup> Y. Ezrahi: The Theatrics and Mechanics of Action: the Theater and the Machine as Political Metaphors. *Social Research*, 1995 Summer 95, Vol. 62., No. 2, 299–322. o.
- <sup>28</sup> Kammen, Michael: *A Machine That Would Go by Itself: The Constitution in American Culture*. (New York, Alfred A. Knopf, 1986).
- <sup>29</sup> *A föderalista*, Budapest, 379–381. o.
- <sup>30</sup> A fordítást módosítottam – MAK. A. de Tocqueville: *Amerikai demokrácia*. Budapest, 1993. 609. o.
- <sup>31</sup> Th. Dalrymple: *Life at the Bottom*. Chicago, 2001. Th. Dalrymple: *Our Culture, What’s left of It. The Mandarins and the Masses*. Chicago, 2005.
- <sup>32</sup> Wood, Gordon S.: Conspiracy and the Paranoid Style: Causality and Deceit in the Eighteenth Century. In: *The William and Mary Quarterly*. Third Series, XXIX:3 (July 1982).
- <sup>33</sup> Nikomakhoszi Etika, 1110a-1111b4
- <sup>34</sup> *A föderalista*, 94. o., Arisztotelész: *Politika*, 1280a; Bírák 17,6; 21,25
- <sup>35</sup> Molnár Tamás: *A hatalom két arca*. Európa, Budapest, 1992. 31. o.
- <sup>36</sup> Molnár Tamás: *A liberális hegemonia*. Gondolat, Budapest, 1993. 98. o.
- <sup>37</sup> Necessitas non habet legem és Necessitas non subditur legi.
- <sup>38</sup> M.Weber köztudottan az erőszakkal magyarázza a politika ilyen tündéri jellegét *A politika mint hivatás* című előadásában.
- <sup>39</sup> Kiemelés tőlem – MAK. Hobbes: De Cive. In: *Man and Citizen*. Hackett, Cambridge, 1991. 178. o.
- <sup>40</sup> „Bár a törvény lehetővé teszi az amerikai népnek, hogy mindent megtegyen, a vallás nem engedi, hogy bármit elképzeljen, és tiltja, hogy bármit merjen. A vallást tehát, mely az amerikaiaknál soha nem avatkozik be közvetlenül a társadalmi kormányzásba, úgy kell tekintenünk, mint politikai intézményeik legfőbbikét.” Tocqueville, A. de: *Az amerikai demokrácia*. Budapest, 1993. 419. o. Bővebben lásd Molnár A. K.: Tocqueville esete a demokráciával. In: Ocskay Gyula szerk. *Szabadság és/vagy egyenlőség*. POFA Könyvek, Pilismarót, 2006.
- <sup>41</sup> Erről bővebben lásd Molnár A. K.: *Szabadságotl elkiismeret*, előkészületben.
- <sup>42</sup> Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, 1978. 595–606. o.



# LOKÁLIS POLITIKA

Dobos Gábor

*Elmozdulás középszinten: A 2010-es önkormányzati választási reform  
hatásai a megyei önkormányzatokra*

Kohlheb Norbert–Pataki György

*Csatározások a környezetpolitika végváraiban*

