

A politika szerkezetváltása

Nem kétséges, hogy a mai kelet-európai politikai közgondolkodás egyik legnépszerűbb közhelye az, amelyik az ideológia és az ideológiai alapokon való politizálás, vagyis az elvszerű politizálás közeli elhalását hirdeti. Ennek a közkedvelt prófécianak egyik forrása nyilván a médiapolitikával s egyáltalán a politikai manipulációval szembeni tartós és konok gyanakvás, az a széles körben elterjedt meg-győződés, hogy a demokratikus politika voltaképpen intézményesített látszat és népcsalás. Mindez pedig arra utal, tehetnénk hozzá, hogy legalábbis a közfelfogás szerint a pártpolitika nem vagy csak csekély mértékben reprezentatív.

A pártpolitika reprezentativitásával kapcsolatos aggályok azonban, mint tudjuk, régi keletűek, a 19. századi választójogi reformokkal s a képviseleti állam egész korabeli kérdéskörével függenek össze. Mi több, Hannah Arendt egyenesen azt állítja, hogy a pártpolitikával szembeni gyanakvás ugyanolyan idős, mint a pártpolitika maga. Az az elképzelés, mondja, „mely szerint a belpolitika csalásból és hazugságból, hitvány érdekekből és még hitványabb ideológiákból szőtt szövet”, „legalább olyan régi, mint a pártdemokrácia – tehát százévesnél valamivel régebbi –, amely az újkor történetében első ízben állította magáról, hogy a népet képviseli, holott éppen a nép nem hitte el ezt sohasem”. Ami pedig a külpolitikával kapcsolatos előítéleteket illeti, teszi hozzá, melyek szerint ez „ide-oda ingadozik az üres propaganda és a nyers erőszak között”, ezek „megszületése az imperialista expanzió ama bizonyos első évtizedére tehető, amikor a nemzetállam nem a nemzet megbízásából, hanem a nemzeti gazdasági érdekek miatt kezdte meg az európai uralmat az egész Földre kiterjeszteni”.¹

Van azonban eme komor prófécia látható sikerének egy másik, kevésbé nyilvánvaló oka is, ami az európai vagy kelet-európai embernek a politikai tevékenység egészéről alkotott felfogásában keresendő. Miként ugyanis azt a múlt század második felében Isaiah Berlin is szóvá tette, a kontinentális Európában élő embernek meglehetősen sajátos fölfogása van a politikáról, amit Berlin – ha tartalmában nem is, de jellegében – a sztálinizmussal rokonított. Ennek az elképzelésnek a lényege az, mondja, hogy a politikai nézetkülönbségeket s a politikai elvekre vonatkozó véleménykülönbségeket a jövőben a módszerekkel kapcsolatos, végső soron „technikai” jellegű vita fogja fölvaltani. Ennek a gondolatnak az első szószólója a romantikus szocialista Saint-Simon volt, aki azt jövendölte, hogy az emberek kormányzását hamarosan felváltja a dolgok igazgatása. Manapság, írja Berlin alig több, mint száz esztendővel eme jóslat után, Nyugat-Európában „arról folyik a vita, hogy mi a legjobb módja annak, hogy minimális gazdasági vagy társadalmi stabilitást el lehessen érni, amely nélkül »elvontnak«, »akadémikusnak«, a sürgető napi követelményektől távol állónak mutatkoznak az alapelvekre és az élet céljaira vonatkozó érvek”.² Az eredmény a nyugat-európai lakosságnak a hosszú távú politikai problémák iránt tapasztalható érdektelensége – szemben a mindennapos gazdasági vagy társadalmi problémákkal –, amely felett a megdöbben amerikai és brit megfigyelők néha sajnálkoznak, s tévesen a cinizmus növekedésének és az eszményekből való kiábrándulásnak tulajdonítják.”³

Mindenesetre tény, hogy – többek között – a politikai tevékenységnek adminisztratív tevékenységként való felfogása az, amiben az ideológia és az ideológiai alapokon való politizálás közeli elhalását jövendő prófécia gyökereznek, amelyek olyannyira népszerűek ma Európa keleti felében, s amelyek ellen már a múlt század ötvenes éveiben olyan szenvedélyesen kikelt Friedrich August von Hayek, mellesleg a század egyik legjobb liberális közgazdásza. Ő azt mondta, hogy az elvekkel szembeni gyanakvás, az állandó és elvtelen kompromisszumkészség, a politikának a közigazgatási adminisztrációra való redukciója

előbb-utóbb olyan társadalomhoz vezet majd, amelyben „a rendet egyenes parancsok teremtik meg”.⁴

De visszakanyarodva a tájainkon annyira közkedvelt próféciákhoz s azok hiteléhez: Hannah Arendt ugyanott arra is figyelmeztet, hogy mennyire meghökkentő dolog egy ilyen fiatal jelenség ennyire korai halálát jósolni. Ami nem jelenti azt, teszi hozzá rögtön, hogy ne zajlanának valóban ma a politikai szférában olyan folyamatok, amelyek az ideológia elhalását látszanak alátámasztani. A politikának a közigazgatási adminisztrációra való redukciója azonban őt is ugyanazzal a félelemmel töltötte el, mint Hayeket, aki tanulmányának mottójául Tocqueville egyik gondolatát választotta, amelyik a demokratikus politika abszolút hatalommá való távlati átváltozását jövendölte, a közigazgatási centralizáció következményeképpen. Az emberek ma azt remélik, írja maga Arendt is, hogy egy „világkormányzat” „az államot közigazgatási gépezetté változtatja, a politikai konfliktusokat bürokratikus úton intézi el, és a hadsereget rendőri erővel váltja fel. Persze ez a remény teljesen utópikus, hogyha politika alatt – mint általában – az uralkodók és alattvalók közti viszonyt értjük. Ebből a szemszögből a politikum megszüntetése helyett a despotikus uralom szörnyűségesre növekedett formájához jutnánk el, amelyben az uralkodók és az alattvalók közötti szakadék oly gigantikus méreteket öltene, hogy teljességgel lehetetlen lenne a lázadás, az uralkodók alattvalók általi bármiféle ellenőrzéséről nem is beszélve. Eme despotikus jelleg az sem változtatna, hogyha e világkormányzásban nem fedezhetnénk fel személyeket, despotákat, hiszen a bürokratikus uralom, a büro anonimitása révén gyakorolt uralom sem kevésbé despotikus attól, hogy azt »senki« sem gyakorolja; ellenkezőleg, e hatalom még szörnyűsegebb, hiszen ezzel a Senkivel senki sem beszélhet, előtte magát senki sem mutathatja meg.”⁵

Természetesen a kérdést a demokratikus politika várható végkifejletének irányából is fel lehet vetni. Az elvszerű politikával szembeni gyanú, mondhatnánk Hayekkel, előbb-utóbb a pártpolitika felszámolásához vezet, vagy legalábbis a választók politikai rezignációjához. Ez a kérdés azonban nem a van, hanem a kell kérdése: szükség van-e egyáltalán elvszerű politikára, és mi célból? Valóban a despotizmus-e a pártpolitika egyetlen alternatívája? Az ideológia elhalását jövendölő próféciák hitelének szempontjából azonban célszerűbb lenne inkább a pártpolitika és az ideológia keletkezésének körülményeit megvizsgálni. Ha úgy találjuk, hogy megszűntek hatni azok az okok, amelyek a pártdemokráciát életre hívták, várható az ideológiai alapokon való politizálás közeli elhalása is.

Történelmi tény, hogy az ideológiai alapokon való politizálás gyakorlata az európai társadalmak demokratizálódásával párhuzamosan jelent meg – a kontinensen először a francia forradalom idején, a monarchisták, a hazafias párt, a hegypártiak és a girondisták pártharcaiban. Mindaddig, amíg a politika a kevesek kiváltsága volt, akik ugyanahhoz a – kiváltságos – rendhez tartoztak, a mai értelemben vett ideológiai ellentétek nem játszottak különösebb szerepet a politikai folyamatok alakításában. Ezek akkor váltak fontosakká, amikor a plebejus rétegek is a politika aktív részeseivé és alakítóivá váltak – amikor tehát megjelentek az eltérő társadalmi pozíciójú vagy – a marxista fogalomhasználattal élve – az eltérő társadalmi „osztályokhoz” tartozó emberek a politikában. A pártosodás tehát a kontinentális politikában az emberi és politikai jogok egyetemessé tételével párhuzamosan alakult ki, ami persze a francia forradalom idején inkább csak deklarált kíváncsalom volt, semmint politikai valóság, bár tény, hogy a Nemzeti Konventet elvben általános választójog alapján történő szabad választásokkal hozták létre. (Mely választójogból tudtommal kizárták a nőket, vagyis az általános választójog egyszerűen a vagyoni cenzus eltörlését jelentette.)

Az általános választójog későbbi instituálása az egyes európai országokban azonban, miként arra Norberto Bobbio is felhívja a figyelmet,⁶ teljességgel átalakította a képviselői állam politikai gyakorlatát: korlátozott választójog mellett, uninominális szavazati rendszerben egyének választanak egyéneket, s a pártok a parlamenten belül formálódnak. Általános

szavazati jog alapján történő listás szavazásnál a választók pártokra szavaznak, amelyek a parlamenten kívül jönnek létre. Még ha a szavazás nem is történik kizárólag listás rendszerben, a választók rendszerint akkor is párttagokra vagy pártokhoz közel álló személyekre kénytelenek adni a voksukat, vagy azért, mert a pártok jelöltállítási monopóliummal rendelkeznek, vagy pedig azért, mert a jelölés feltételeit csak a megfelelő logisztikai eszközökkel és infrastruktúrával rendelkező pártok segítségével tudják a jelöltek teljesíteni. Az ilyen típusú képviseleti rendszerekben a fő politikai szereplők többé nem az egyének, hanem az osztályérdekeket vagy annál is általánosabb érdekeket megjelenítő és proklamáló pártok. A politikai döntések nem a többségi véleményalkotás, hanem a pártok közötti kompromisszum révén születnek.

Az ideológiai alapokon való politizálás létrejöttéhez azonban, történelmileg tekintve, a demokratizmus mellett egyébre is szükség volt. Jelesül arra, hogy az eltérő társadalmi érdekek ne jelenhessenek meg magának a társadalomnak vagy az állam alkotmányos berendezkedésének intézményes szerkezetében, azaz közvetlenül politikai kifejezést nyerjenek. Közismert, hogy a francia forradalom, folytatva és beteljesítve az abszolutizmus által elkezdett munkát, gyakorlatilag felszámolta a Franciaország lakosságának hagyományos rendi és regionális érdekeit képviselő intézményeket. Ezért vált mintegy történelmi és politikai szükségszerűséggé az, hogy a francia társadalomnak a mégiscsak létező rendi és osztálytagozódása ideológiai formát öltjön, dacára annak a ténynek, hogy a forradalom nem hivatalos ideológusa, Rousseau, kifejezetten elutasította az egységes népszuverenitás és törvényhozás nevében a pártpolitikát, s dacára annak a ténynek, hogy a politikai deklarációk szerint Franciaország rendi és regionális tagozódása 1789. augusztus 4-én elvileg megszűnt létezni. Mint ahogyan az is közismert, hogy például a radikális jakobinusok, a hegypártiak zömmel alacsony származású emberek voltak, s kezdetben, még Versailles-ban, magát a jakobinus klubot is Breton klubnak hívták. A girondisták a művelt és liberális nagypolgárságot képviselték, és többségük, legalábbis eleinte, Gironde megyéből származott.

Angliában, Franciaországgal ellentétben a whig és tory ellentét egyáltalán nem volt rendi gyökerű, s a brit társadalom rendi tagozódását politikai szinten a törvényhozás felső- és alsóháza testesítette meg. Ugyanígy az amerikai alkotmányozók is azt tartották, hogy az amerikai társadalomban létező reális érdekkülönbségeket elsősorban a hatalmi ágak elválasztása, továbbá a szenátus és a képviselőház révén kell alkotmányosan az államszervezésben megjeleníteni. A hatalom megosztására vonatkozó javaslatukat Montesquieu-től kölcsönözték, aki viszont a maga során a brit „alkotmányos” rendszer elemzése és finom átértelmezése révén jutott erre a felismerésre. Ezért gondolhatja Berlin még a 20. század második felében is azt, hogy az angolszász világban, eltérően a kontinentális Európától, a pártpolitika inkább „szemléleti különbségekből”⁷ fakad. Maga Arendt is azt tartotta egyébként, hogy nagyobb különbség van az angolszász típusú kétpárti s a kontinentális többpárti politika között, mint az egypártrendszer és a többpártrendszer között.

Kérdés azonban, hogy így van-e ez ma is, s hogy tapasztalhatók-e a pártpolitika elhalását mutató jelek az angolszász világban vagy itt, Európában.

Tény, hogy a rivális politikai ideológiák a kontinentális politikában eredetileg sem pusztán szemléleti különbségekből, hanem nagyon is reális, a társadalmi hovatartozásból adódó érdekellentétekből fakadtak, vagyis valamilyen értelemben mind identitáspolitikák voltak. Ha a kérdés az, hogy elhal-e hamarosan az ideológia, akkor ez egyenlő azzal a kérdéssel, hogy megszűnőben van-e az európai társadalmak rendi vagy osztálytagozódása. S a válasz erre az, hogy bizonyos mértékig kétségkívül igen. A mai nyugat-európai társadalmakat minden bizonnyal célszerűtlen lenne ezekben a kategóriákban felfogni. Ennek nyomán a rendi vagy osztályérdekeket tükröző ideológiák veszítettek is vonzerejükből. Mint ahogyan az is kétségtelen, hogy bizonyos ideológiák körül mára már társadalmi konszenzus alakult ki, ami abból látszik leginkább, hogy társadalmi vagy politikai szinten intézményesültek. Fölösleges

tehát ezeket különösebben nagy buzgalommal képviselni. Elmondhatjuk például, hogy a mai nyugati államok zömmel liberális államok, azaz olyan államok, amelyek politikai intézményrendszerük kialakításában, jogszokásaikban s egyáltalán alkotmányos berendezkedéseikben liberális megfontolásokat követnek (vagyis működtetik a hatalommegosztás elvét, garantálják az egyéni szabadságjogokat, elválasztják a civil és az állami szférát stb.). Ugyanakkor egyszersmind jóléti államok is (welfare states), amelyek retributív mechanizmusokat építettek ki a társadalmi javak újraelosztására, ami viszont a maga során azt tükrözi, hogy – különösen a második világháborút követően – kialakult egyfajta társadalmi konszenzus a szociális minimumot illetően. (Ugyanakkor viszont valószínűleg elképzelhetetlen olyan demokratikus politika, amelyben a szegények és a gazdagok ellentéte ne játszana valamilyen szerepet. Ez a feltevés már az amerikai alkotmányozókat, vagyis az első újkori demokratikus alkotmány készítőit is aggodalommal töltötte el, mert felismerték, hogy ez mindig az érdek politikai érvényesítését fogja követelni a véleménnyel szemben. De azt is tudták ugyanakkor, hogy ez az ellentét kiküszöbölhetetlen, lévén a szegénység örök. A szegénység megszüntethetetlen, gondolták, hiszen az elosztásra váró anyagi javak mennyisége véges, az emberek képességei viszont, amelyből a tulajdonjog is származik, különbözők.) Mindezek az államszervezésben bekövetkező fejlemények a kontinensen szocialisták, szociáldemokraták és liberálisok kiegyezéséhez vezettek, azaz végső soron bal- és jobboldal közeledését eredményezték. (Ez a folyamat időközben az angolszász világban is végbement, gondoljunk csak a Blair-féle New Labour kormányra Angliában, Bill Clinton két elnöki mandátumára vagy az ausztrál munkáspárti kormányra a kilencvenes évek elején.) Az új szociáldemokráciát valóban nem könnyű ideológiailag besorolni, hiszen hangsúlyosan (és deklaráltan) pragmatista és instrumentalista szemléletű, s elsősorban a szabadpiaci kapitalizmus és az állami szabályozás közötti kiegyezésre törekszik. A kapitalizmust elfogadja mint a jólét megteremtésének optimális eszközét, ám célja a kapitalista termelés révén előálló társadalmi/gazdasági javak újraelosztása az arra rászorulóknak között. Ugyanakkor, határozottan megtagadva a szocialista örökséget, az új szociáldemokrácia alapvetően bizalmatlan az állami tulajdonnal szemben, s az újraosztó mechanizmusok működtetésében inkább baloldali kommunárius megfontolásokra épít, azaz a moralitásnak a hagyományos közösségekben, családban, nevelésben stb. játszott szerepét terjeszti ki a társadalomra. Ha az egyén nehéz időkben elbukik, szélesebb társadalmi közösségének dolga újra talpra állítani, ám anélkül, hogy ezzel kitermelné az egyénnek az állami retributív mechanizmusoktól való függőségét. A társadalomnak az új „etikai szocializmus”⁸ szerint abban kell segítenie az egyénnek, hogy megtalálja azokat az életcélokat, amelyek újra „hasznos” tagjává tehetik a közösségnek, s ehhez kell a megfelelő eszközöket a rendelkezésére bocsátania.⁹

Ebből a rövid és meglehetősen szegmentált történeti összefoglalásból is látható, hogy az európai (és egyszersmind az angolszász) országok ideológiai háztartásában fontos változások következtek be: egyes ideológiák eltűntek a történelmi süllyesztőben (mint például a régi, rendi kötődésű, antidemokratikus konzervativizmus), mások módosították az üzenetüket stb. Ugyanakkor azonban az ideológia egyelőre nem szűnt meg a politikai gondolat formájának, a pártok útján való érdekérvényesítés pedig a politikai cselekvés fő formájának lenni. Ennek két oka van. Egyrészt, mert a rendi és osztálytagozódás lebomlásával a demokratikus társadalmak nem lettek egységesebbek, sőt a csoportidentitások szintjén a hagyomány erejének gyengülésével párhuzamosan egyre inkább plurális szerkezetűekké váltak. Új és új identitások jelennek meg, melyek azonban nyilvános politikai megerősítésre tartanak számot. Másfelől, mert az ideológiák a partikuláris érdekek mellett valóban kifejeznek „szemléleti különbségeket” is, s ezért csak akkor várható az elhalásuk, ha a politikai nézetkülönbségek egyszer s mindenkorra megszűnnek létezni, azaz a politika tényleg a dolgok igazgatásává, vagyis szimpla technikai feladvánnyá válik majd, olyan feladvánnyá,

ami megoldható szakemberek és szaktudás segítségével. A pártok pusztá létezése a bizonyíték arra, hogy ez egyelőre nem következett be. Bobbio azon az állásponton van, hogy a hagyományos ideológiák talán eltűnnek, de ennek ellenére mégsem várható a politikai bal és jobb kategóriáinak tévesztése a közeljövőben.

Az új csoportidentitásokkal (és a globalizációs folyamat felerősödésével) párhuzamosan megjelenő ideológiákat és társadalmi mozgalmakat rendszerint két nagy csoportra osztják. Az elsőbe tartoznak azok, amelyek bizonyos globális folyamatokra való ellenhatásként jelentek meg, és hordoznak valamilyen, a globalizációs folyamat gazdasági, környezeti, kulturális vagy politikai hatásait elutasító vagy azt mérsékelni kívánó üzenetet. Ezeknek a mozgalmaknak a célja immár többé nem (vagy nem csupán) az államháztartás belső ügyeire való ráhatás, például méltányosabb létfeltételek megteremtése a szegényebb rétegek számára a nemzetállam rendelkezésére álló, bevett eszközök révén, hanem a nemzetállami kereteken túlmutató folyamatok alakítása vagy legalábbis akadályozása. Ebbe a csoportba sorolható bizonyos mértékig a zöldek mozgalma, de ide tartoznak bizonyos, az anarchizmus örökségét magukénak valló baloldali mozgalmak, maguk az anarchisták stb. Ezeket a csoportokat jelenleg csupán az antiglobalista üzenet egyesíti egyazon zászló alatt, egyéb, igen fontos dolgokban azonban eltérnek a véleményeik.

A másik csoportba tartoznak az ún. identitáspolitikák (politics of identity). Ezeknek a mozgalmaknak az a célja, hogy az adott társadalomban létező csoportok partikuláris identitásának nyilvánosságot kérjenek, illetve adott esetben ennek valamilyen jogi, esetleg politikai megerősítést szerezzenek, elsősorban természetesen a törvény- és jogalkotás révén. Ilyen mozgalmaknak tekinthetők a feministák vagy a homoszexuálisok mozgalmi, de ide sorolhatók a nemzeti kisebbségeknek saját partikuláris nemzeti identitásuk politikai elismertetésére irányuló törekvései is, vagyis az ún. etnopolitika. Ezek a mozgalmak egyaránt erősek ma Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban, többségük azonban, mint például a feminizmus, a köztudatban mégis amerikai mozgalomként csapódott le, tegyük hozzá: teljes joggal. Az, hogy miért éppen az Egyesült Államokban annyira erősek ezek az identitáspolitikák, külön kérdés, amire rögtön visszatérek.

Ezeknek a mozgalmaknak a terjedése és sikere, a kontinensen és az angolszász világban egyaránt, két fontos következtetést enged meg. Először is azt, hogy a partikuláris csoportidentitást tükröző politika nemhogy elhalóban lenne, inkább terjed. Másfelől pedig azt, hogy a 19. század nagy politikai egyenlősítő eszménye, s ezzel együtt a semleges állam eszméje illúzióknak bizonyult, amennyiben e mozgalmak célkitűzései pontosan az ebbe az eszménybe vetett hitnek a megingását mutatják.

Következményeit tekintve az egyenlősítő eszmény elutasítása ugyanakkor együtt jár bizonyos államszervezési, alkotmányjogi, mi több emberi jogi következményekkel is. Minden valószínűség szerint újra kell majd gondoljuk mindazt, amit a 19. századi angolszász liberális politikai teória az állampolgári egyenlőségről, az állam és a politikai közösség semlegességéről, ennek alkotmányos feltételeiről, a magánszféra és a nyilvánosság határaitól s ennek jogi biztosítékairól, a toleranciáról, emberi és állampolgári jogokról tanított. Minthogy ezekről a kérdésekről a későbbiekben részletesen is szándékozom beszélni, itt megelégszem jelzésszerű felsorolásukkal.

De visszatérve az identitáspolitikákhoz: ha azt a kérdést tesszük fel, hogy a közfelfogás miért tekinti amerikai exportcikknek például a feminizmust, s hogy az identitáspolitikák miért lehettek valóban annyira sikeresek az Egyesült Államokban, akkor a válasz erre relatíve egyszerű: többek között azért, mert Amerika egy szabad ország. Szabad országban szabadságunkban áll akár még a többségtől eltérő szexuális identitásunk és preferenciáink nyílt vállalása is.

Ehhez rögtön azt is hozzá kell tenni, hogy noha az identitáspolitikák valamilyen értelemben valóban szabadságunk kiteljesítését jelentik, ugyanakkor a szabadságnak s a

szabadságjogoknak egy specifikus értelmezését jelenítik meg, s következményeiket tekintve módosítják a szabadság fenntartásának intézményes feltételeire vonatkozó régebbi megfontolásainkat. A probléma, mint közismert, a negatív és pozitív szabadságjogok problémája, s elméleti értelemben legalább olyan régi, mint egyáltalán maga az emberi jogi gondolkodás. A konkrét joggyakorlat szintjén azonban csak fokozatosan, végső soron a múlt század végére vált problémává.

Negatív jogokon a jogelmélet a klasszikus, a magánéleti szabadság tartalmát képező szabadságjogokat érti: a lelkiismereti szabadságot, a szólás-, valamint gondolatszabadság jogát. Pozitív vagy morális jogokon, ezekkel ellentétben, olyan jogokat ért, amelyeket a polgár nem gyakorolhat önmagában, vagyis amelyeknek gyakorlása feltételezi más polgárok aktív hozzájárulását a joggyakorlat feltételeinek megteremtéséhez. Ebből az államra nézve az következik, hogy míg a negatív jogok gyakorlásának elégséges garanciája, ha az állam nem avatkozik polgárainak magánéletébe, a pozitív jogok gyakorlása rendszerint csak állami segédlettel valósítható meg, s bizonyos esetekben a kormányzati politikának ez kifejezetten célját képezi. Ez azt jelenti, hogy bizonyos szabadságjogok gyakorlása kötelezettségeket róhat a társadalomra, illetőleg fölhatalmazhatja az államot arra, hogy a polgárok bizonyos csoportjait megillető jogok biztosítása érdekében más polgárok szabadságjogait csorbítsa. Vagyis végső soron a szabadság kiterjesztésének politikája a szabadság visszaszorítását eredményezheti, mégpedig korántsem ama klasszikus értelemben, hogy szabadságunk határait mások hasonló szabadsága jelenti. Kiválóan összegzi mindezt Michael Mann a mai amerikai társadalmi és politikai tapasztalatok fényében: „Korábban már bizonyítottam – írja –, hogy a »mérsékelt nemzetállam« létrejötte a társadalmi élet »magánnak« tekintett szféráitól való távolságtartással kezdődött. Az otthon különösen szent volt, és az államok a legszegényebbeket kivéve távol maradtak a családi élettől. A világi államoknak általában nem voltak saját morális megfontolásaik, a vallástól kölcsönöztek ilyen fogalmakat. Jogrendszerük megtilthat ugyan bizonyos személyes viselkedésformákat, ám a kormányok inkább a moralitás állampolgárok általi interiorizációjára, mint a kikényszerítésére támaszkodtak. A látszólagos kivételek – a gyerek- és női munkára vonatkozó tilalmak a legfontosabb tizenkilencedik századi példákat képezik az új, kényszerítő törvényekre – általában abból származtak, hogy azt tartották, ezek megsértik a patriarchális otthont és a keresztény szexuális viselkedés normáit.¹⁰ A huszadik században az új politikai mozgalmakkal és a jóléti államnak a magánszférába való behatolásával mindez megváltozott. Az államtól ma elvárják, hogy a morális viselkedést korábban magánjellegűnek tekintett területeken szabályozza és kényszerítse ki. Többé nem szennyezhetem dohányzással a nyilvános környezetet. Kutyám ürítési lehetőségei szintén jóval korlátozottabbak. Többé nem verhetem a feleségem vagy gyermekeim. Ha elhagyom őket, köteles vagyok gondoskodni jólétükről. Az új törvények jó része paradox módon nem a korlátozás, hanem a személyes szabadságjogok kiterjesztésének szellemében fogalmazódik. A homoszexuálisok nyíltan gyakorolhatják életformájukat; a nők elvetethetik a nem kívánt magzatokat. Mindez azonban nem az állami szabályozás neoliberais hiányából fakad: akkor fakadhatna abból, ha volna valamilyen végső, közmegegyezéssel alap annak meghatározására, mi a nyilvános és mi a magán. Ehelyett folyamatos és éles vitákat és törvények áradatát eredményezi. Összeházasodhatnak-e, nevelhetnek-e gyereket, beléphetnek-e a hadseregbe, vezethetnek-e cserkészcsapatokat a homoszexuálisok? Mennyi ideig, milyen okokból, milyen módon és milyen kórházakban vetethetik el a nők a magzataikat? Van-e a feltételezett apának bármi beleszólása? Mindezeket a kérdéseket és a belőlük fakadó jóléti jogosultságokat törvényben kell szabályoznunk. Következésképpen: szenvedélyes lobbycsoportok szerveződnek, és »kultúrháborúk« alakulnak ki. Az Egyesült Államok szélsőséges helyzetben van, mindkét fő politikai pártját részben kisajátították ezek az »új társadalmi mozgalmak«. A világ legtöbb országa is hasonlóképpen politizálódik morális kérdésekben.”¹¹

Mann gyakorlatilag minden fontos kérdésre utal, amit a jelenség kapcsán érdemes fontolóra venni: arra, hogy az identitáspolitikák révén a magánszféra visszaszorítása következik be, hogy a döntő kérdés az: mi a privát, és mi a nyilvános, hogy eredetileg a jóléti állam projektuma hozta magával ezt a folyamatot, hogy ez a politika átmoralizálásához vagy a morál átpolitizálásához vezet stb. Szeretném röviden ezeket a kérdéseket áttekinteni.

Kezdeném azzal, amit már említettem, hogy ti. a probléma nem új, sőt elméleti értelemben az emberi jogi gondolkodással egyidős. Az első, aki kifejezetten politikai kontextusban, politikai követelés gyanánt fogalmazta meg, minden valószínűség szerint Robespierre volt, amikor Az élelmiszerekről 1792. december 2-án a Nemzeti Konventben tartott híres beszédében azt állította, hogy az ember elsődleges joga „a megélhetés” joga. „Mi hát a társadalom legelső célja? Hogy megvalósítsa az ember elvülhetetlen jogait. S melyik ezek között a legelső? A létezés és a megélhetés joga. A társadalom legfőbb törvénye tehát az, amelyik a társadalom minden egyes tagjának biztosítja a létezés jogát; az összes többi ennek van alárendelve.”¹² Robespierre csúsztatása világos. A létezés joga, vagy az élethez való jog az állampolgár számára annak tudatát és biztonságát jelentette, hogy az uralkodó nem foszthatja meg életétől, hacsak nem szolgáltat rá törvényes indokot. A megélhetés joga ezzel szemben a létminimum biztosítása minden egyes állampolgár számára. Nem az egzisztenciális, hanem a szociális biztonság garanciája tehát. A megélhetés jogának kodifikálása Robespierre felfogása szerint rejtetten erkölcsnemesítő célzatú lett volna, s a gazdagot arra ösztönözte volna, hogy a szegényt testvérének tekintse, konkrétan pedig a progresszív adózás gyakorlatának bevezetését jelentette volna. Robespierre követelésének ugyan a Konvent nem adott helyet, ugyanakkor mégis jelzi az irányt, amelyet később a jóléti államok törvényalkotása és jóléti politikája vett. (Amerikában például a progresszív adózást csak 1913-ban vezették be a tizenhatodik alkotmánymódosítás révén.)

A kérdés az – s ezt kiemeli Mann is –, hogy amikor átlépjük a negatív jogokat a pozitív jogoktól elválasztó határt, akkor van-e világos fogalmunk arról, hogy a következőkben majd hol fogjuk meghúzni ugyanezt a határt. Vagy amennyiben a pozitív jogok elismerése egyszerre mind a moralitás benyomulását is jelenti a politikába, akkor a kérdés az, hogy van-e morális és politikai konszenzus arról, hogy az állam mely morális kérdésekben nem lehet illetékes. Hannah Arendtnek az volt egyébként a meggyőződése, hogy Robespierre követelése már a természetes jogok eszméjéből is logikusan következik, s hogy ez a természetjogi eszmekör végeredményét tekintve majd a természetre redukálja a politikát. Azt el kell ismernünk, hogy a megélhetés joga mint természetes jog végső soron valóban olyan jog, amely csak azért illeti meg az embert, „mert természeti lény, »az élelemhez, a ruházkodáshoz, a fajfenntartáshoz«, vagyis az életszükségletekhez való jogán”.¹³ És ilyen értelemben természetesen megillesheti az állatokat is. Ugyanakkor, teszi hozzá Arendt, az is figyelemre méltó, hogy ezeket a jogokat a forradalmárok nem olyan jogokként értelmezték, amelyekhez a „politikai hatalomnak nincs joga hozzányúlni”, hanem éppen ellenkezőleg, mint amelyek „a kormányzás és hatalom tartalmát és végső célját alkotják”.¹⁴ Ennek pedig egyenes következménye az volt, hogy az a politika, amelyik nem jelenítette meg ezeket a szükségleteket, elveszítette a legitimitását. Mert „amint a tömegek rájöttek, hogy szegénységükre nem gyógyír egy alkotmány, úgy fordultak az alkotmányozó nemzetgyűlés ellen, ahogy korábban XVI. Lajos udvara ellen” fordultak, s „a forradalom résztvevői közül csak azok maradtak fenn és jutottak hatalomhoz, akik az ő szószólóik lettek”.¹⁵

Mindezt Arendt persze a rosszallás hangján mondja, hiszen meggyőződéses republikánus gondolkodóként az volt a véleménye, hogy a politika a politikai szabadság, az egymással való beszélgetés szabadságának terepe, a természeti erők uralma és kényszerítő ereje alól tehát fel kell szabadítani a szemléleti és véleménykülönbségek megjelenésére. Szegénynek (magyarnak, nőnek, melegnek stb.) lenni végül is nem politikai opció, hanem állapot.

Ettől függetlenül érdemes figyelni arra, hogy amennyiben a jogkövetelés alapját az emberek természetes igényei képezik, annyiban az emberi jogok szaporításának rendkívül nehéz határt szabni. Erről, mint említettem, újabban Leszek Kolakowski, jeles lengyel filozófus írt felforgató cikket,¹⁶ maga is egyébként egykori szociáldemokrata, aki hajdanán egy jobb emberi közösség politikai célkitűzését hirdette. Álláspontja szerint az emberek közötti társadalmi kapcsolatokban az emberi jogok nyelvezete helyett ma is inkább a morális kötelezettségek nyelvezetét kellene igénybe venni, mely sokkal világosabb nyelv, és jóval kevesebb lehetőséget ad a visszaélésre. Nem beszélve arról, hogy tehermentesítené a politikát a moralitás kikényszerítésének nyűgétől. Ellenkező esetben nyilván marad a jogkiterjesztés és megszorítás neoliberais politikája. A jogkiterjesztés folyamatának elvi határtalanságára rávilágít egyébként már egy 18. századi Benedek-rendi szerzetesnek, Léger Marie Deschamps-nak az – igen stílusosan – Igaz rendszernek keresztelt kommunista utópiája, amely szerint az állam előírhatja, „hogy a csúnya nőket is meg kell ölelni, mert a nemi vágy kielégítése természetes jogunk, s az állam köteles gondoskodni a természetes szükségletek egyenlő ellátásáról”.¹⁷

Az a tény, hogy emberi jogaink száma elvben a természetes szükségleteink, preferenciáink vagy partikuláris identitásunk nevében vég nélkül szaporítható, nem jelenti azt, hogy a jogalkotás és törvényhozás konkrét folyamatában ne lehetne ennek gátat vetni, ehhez viszont az szükséges, amit Mann is említ, hogy létezzen egy közmegegyezéses alap annak meghatározására, hogy mi a nyilvános, és mi a magán. Hogy mi az, ami az emberi viselkedés terén még állami szabályozás alá eshet, és mi az, ami már nem. Vagyis az elválasztásnak a klasszikus, százannyi éves liberális technikáját kellene újfent igénybe venni, ami viszont pontosan azért nehéz, mert a magánélet határait hagyományosan az egyén szabadságjogai jelölték ki.

Ugyanakkor viszont, különösen arra való tekintettel, hogy az új társadalmi mozgalmak, miként Mann mondja, azt is elvárják az államtól, hogy a morális viselkedést korábban magánjellegűnek tekintett területeken is kikényszerítse, érdemes megemlíteni azt a tényt is, hogy a klasszikus politikai írók, mint Machiavelli, Montesquieu és Kant, de a modernek is, mint például Hayek, a moralitást teljes mértékben el szerették volna választani az államtól. Ezt tükrözte az a meggyőződésük, hogy a jó állam végül is olyan, amelyik az ördögöknek vagy a gazembereknek is megfelel, azaz a politikai berendezkedés egészét függetleníteni kívánták a honpolgárok morális állagától. Azt tartották, hogy a törvényalkotónak úgy kell megalkotnia a törvényeit, mintha az emberek egytől egyig gonoszak volnának. Ez nem jelenti, hogy ne remélték volna a honpolgárok morális állagának távlati javulását a jó törvényektől (és a szigorú büntetésektől – Machiavelli szerint például minimum tízévente kell tartani egy-egy látványos kivégzést¹⁸) de minden bizonnyal képtelenségnek tartották volna az erkölcsi viselkedés állami kikényszerítését.

Meglehet persze, hogy az emberi természet fölöttébb pesszimista megítélésében gyökerező elképzelésük végül is utópikus volt, s hogy egy ilyen politikai berendezkedés a mai polgárok többségének ép erkölcsi érzékével ellenkezne, ugyanakkor tagadhatatlan, visszakanyarodva immár a szűken vett identitás problémájához, hogy a 19. század nagy egyenlősítő programját mégiscsak az a meggyőződés éltette, hogy a polgárok magánéletét el lehet választani a közélettől, hogy a polgárok partikuláris, felekezeti, nemi vagy másmilyen identitása minden további nélkül a magánszférába utalható, s hogy ez az állapot polgári jogi és alkotmányjogi eszközök révén kodifikálható. A polgárok politikai jogegyenlőségének kívánalma volt tehát az, ami az alkotmányok ama cikkelyében öltött testet, miszerint az állam polgárai egyenlők nemre, fajra, felekezetre stb. való tekintet nélkül. Ez egyszersmind a honpolgárok politikai közösségének semlegességét is jelentette, vagyis azt a meggyőződést, hogy a politikai közösségben a nemi, faji vagy felekezeti különbségek nem számítanak. John Stuart Millnek A nő alávetettségéről¹⁹ írott munkája, ha úgy tetszik, a feminizmusnak még ezt

a klasszikus, 19. századi, szüfrazsett változatát szólaltatta meg, a nők teljes jogú beemelését kérve a politikai közösségbe, nemükre való tekintet nélkül (mondván, hogy amúgy is ők befolyásolják a férfiakat politikai döntéseikben).

A polgári közösség semlegessége előírta az állam világnézeti semlegességét, vagyis azt a követelményt, melynek értelmében az állam nem értékelheti és bírálhatja fölül polgárai egyéni – politikai, filozófiai vagy vallási – meggyőződéseit, lévén ezek magántermészetűek, s ugyanakkor előírta a polgárok számára a kölcsönös toleranciát egymás meggyőződéseivel szemben, ugyanezen oknál fogva. Ez nem jelentette azt, hogy a polgárok ne vitathatták volna egymás nézeteit vagy meggyőződéseit, hiszen mi másról szólna a politikai nyilvánosság és vita, de nem volt joguk egymást a meggyőződés szabad megválasztásának és a szabad véleményalkotásnak a jogától megfosztaniuk. Az állam elvben semleges terepe volt a rivális nézetek megmértetésének, biztosítva annak feltételeit, hogy ebben a nemi, faji vagy felekezeti kötődések ne játsszanak kötelezően szerepet.

Az identitáspolitikák, azáltal hogy a partikulás identitást kiemelik a magánszférából és közügygé teszik, arra kényszerítik az államot, hogy ennek az identitásnak a sérelmét szankcionálja, illetve hogy törvényeket alkosson ennek védelmére, azazhogy végső soron a törvényalkotás révén elismerje és megerősítse ezt az identitást. Ezt nevezik ma az „elismerés politikájának” (the politics of recognition), elsősorban természetesen a kulturális közösségek identitásának politikai elismerését értve alatta. Az elismerés politikája következményeit tekintve lemondást jelent mind az állampolgári közösség, mind az állam semlegességének ideáljáról, s bizonyos értelemben a tolerancia gondolatát is meghaladottá teszi. „A mai idők politikájának egyik leginkább szembetűnő jellegzetessége – írja David Miller – a különböző kulturális csoportoknak az arra irányuló igénye, hogy különálló identitásukat politikailag is kinyilvánítsák, s ennek politikai elismerést szerezzenek.”²⁰ „Az elismerés politikája túlmutat a tolerancián, legalábbis ahogyan azt a liberális társadalmakban hagyományosan fölfogták. A tolerancia politikája arra épült, hogy hagyjuk a kulturális közösségeket saját kulturális értékeiket a magánszférában, esetleg tagjaik társulása révén létrehozott szervezetek keretében megjeleníteni és kinyilvánítani. Az állam szerepe ebben az összefüggésben elsődlegesen negatív volt: tartózkodnia kellett attól, hogy, hogy a kisebbségi csoportokat a többségi kultúrához való felzárkózásra kényszerítse, sőt attól is, hogy művi akadályokat gördítsen a boldogulásuk elé. [...] Az elismerés politikájának hívei számára mindez nem elegendő, mivel a csoportidentitást a magánszférába szorítja vissza, s nem ad ennek az identitásnak nyilvános megerősítést. Emiatt, állítják, a nyilvános szférát olyan normák vezérlik, amelyek látszatra egyetemesek és kulturális értelemben semlegesek, de amelyek valójában a domináns társadalmi kategóriák kulturális értékeit tükrözik.”²¹ Miller hozzáteszi azt is, hogy amit az elismerés politikájának hívei követelnek, az valójában magának a politikai szférának az átalakítása („Instead what is needed is a transformation of the political sphere itself”²²).

A jogok szaporításának neoliberais politikájával szemben ezért Miller egy republikánus modellt javasol, a szónak nem a pártpolitikai, hanem a klasszikus értelmében: „A liberalizmus és a republikánizmus közti különbség nem az, hogy a liberális elismeri a megerősített jogokat, míg a republikánus nem, hanem hogy a liberális úgy tekint ezekre a jogokra, mint amelyeknek prepolitikai igazolásuk van, míg a republikánus a nyilvános vitában erősítené meg őket. Intézményes szempontból a különbség abban mutatkozik meg, hogy a liberális fél a jogok igazolásához az alkotmányba foglalt alapjogok legfelsőbb autoritását hívja segítségül, míg a republikánus fél ezt a szerepet a polgári közösségre mint egészre ruházza. Tehát republikánus rendszerben maga az alkotmány is eltérő szerepet játszik. Szabályozza ugyan a mindennapos politikai tevékenységet, de ugyanakkor nyitva áll a módosítás előtt is, amennyiben nyilvános vita után – amelyben mindenkinek lehetősége van részt venni – a résztvevők úgy döntenek, hogy azok a jogok és szabadságok, amelyeket az

alkotmány védelmez, revideálásra szorulnak. Ez valóban alkotmányos politika lenne, s nem, mint a liberálisok preferálják, a jogoknak alkotmánybírák által adott értelmezései.”²³

Miller javaslata tehát a politikai szféra olyasfajta átalakítását sürgeti, ahol intézményesen biztosított lenne a közös ügyek nyilvános megvitatásának lehetősége, melynek révén a társadalom mintegy figyelemmel kísérheti önmagát, és szabadon kommunikálhat önmagával. Másfelől pedig mutatja, tehetnők hozzá, hogy a szabadelvű gondolati hagyomány mellett létezik mind a mai napig egy erős republikánus intellektuális tradíció is, amelynek valószínűleg Hannah Arendt volt a legjobb 20. századi képviselője, s amely a politika szerkezetváltásának okát ma is a természetjogi beidegződésekben látja. Alternatívaként pedig ma is ugyanazt az Arisztotelészre visszanyúló gondolatot veszi elő, amely a szabadságot prepolitikai alapok helyett magára a politikára, azaz a nyilvános szférára és a vitára alapozná.

JEGYZETEK

1. Hannah Arendt: A sivatag és az oázisok. Gond–Palatinus, Bp., 2002. 29–30.
2. Berlin szerint politikai véleménykülönbségeink az élet céljairól vallott eltérő nézeteinkkel is összefüggnek. Olyan gondolat ez, amit az európai politikai gondolkodásban Arisztotelész fogalmazott meg először és – úgy tűnik – máig ható módon.
3. Isaiah Berlin: Politikai eszmék a huszadik században. In: Négy esszé a szabadságról. Európa Könyvkiadó, Bp., 1990. 161.
4. Friedrich A. Hayek: A valódi és a hamis individualizmus. In: Az angolszász liberalizmus klasszikusai. II. Atlantisz Kiadó, Bp., 1992. 112.
5. Hannah Arendt: Mi a politika? In: A sivatag és az oázisok. 28–29.
6. Lásd Norberto Bobbio: Democracy and Dictatorship. Polity, Cambridge, 1997. 115–116.
7. Isaiah Berlin: Politikai eszmék a huszadik században. 161.
8. Roger King–Gavin Kendall: The State, Democracy and Globalization. Palgrave (Macmillan), New York, 2004. 128.
9. Az új szociáldemokráciával kapcsolatban lásd Anthony Giddens programadó munkáját: The Third Way: The Renewal of Social Democracy. Polity, Cambridge, 2002.
10. Hozzá kell tenni, immár a mai állapotokra való tekintettel, hogy a törvény akkor is megtilthat bizonyos viselkedésformákat, ha azok a csoportok, amelyekre nézvést ez a viselkedésforma sérelmes, nem rendelkeznek specifikus jogokkal. Kořakowski írja például, hogy az emberi jogok értelmüket veszítik, ha a kedvezményezettek nincsenek és nem is lehetnek tudatában jogaiknak. Ezt a problémát, mondja, gyakran felelmegetik az ún. állati jogok kapcsán. Az az érv azonban, hogy a svábbogaraknak vagy a patkányoknak azért nincsenek jogaik, mert nem képesek felfogni, hogy rendelkeznek ilyen jogokkal, látszólag elvethető azon az alapon, hogy akkor a csecsemőknek vagy a gyerekeknek sincsenek jogaik. Valóban, a csecsemőknek vagy gyerekeknek nincsenek jogaik, de ebből nem következik, hogy megölhetjük vagy megkínózhatjuk őket; nincsenek jogaik, nekünk, felnőtteknek viszont vannak kötelezettségeink velük szemben. Itt a kötelezettségek és az igények egyensúlyáról szó sem lehet. Nyilván az, hogy vannak-e köteletségeink az állatokkal szemben, külön kérdés, amit itt nyugodtan mellőzhetünk. Az viszont történelmi tény, ha már itt tartunk, hogy a francia forradalom idején is került egy „ökumenikus vegetáriánus” angol úriember, bizonyos Robert Pigott, aki a testvériség üzenetét az állatvilágra is kiterjesztette volna, ami azt mutatja, hogy az állati jogok eszméje történelmileg nem teljesen idegen a természetjogi eszmekörtől.
11. Michael Mann: Megállította-e a globalizáció a nemzetállam emelkedését? Magyar Kisebbség, Kolozsvár, 2002.2. 155–156.
12. Maximilien Robespierre: Az élelmiszerekről. In: Elveim kifejtése. Gondolat Könyvkiadó, Bp., 1983. 293–294.
13. Hannah Arendt: A forradalom. Európa Könyvkiadó, Bp., 1991. 140.
14. Hannah Arendt: i. m. 140–141.
15. Uo. 141–142.
16. Vö. Leszek Kořakowski: Emberi Jogok? Mi végre? Kritika, Bp., 2004/2.
17. La vrai système ou le mot de l’énigme métaphysique et morale. Említi Ludassy Mária: Benjamin Constant, a modernnek szabadságának szószólója. In: Benjamin Constant: A régiek és a modernnek szabadsága. 26.
18. „A törvények fenntartják a félelmet, és Machiavelli szerint az emberek jobban félnek a félelemtől, mint magától a nyílt erőszaktól. Így a hatalom eredményes gyakorlatának kulcsa a törvényekre támaszkodó minimális félelem fenntartása” (Szegő Katalin: A hatalom filozófiája. In: Gondolatutak, Pro Philosophia, Kvár, 2003. 55). Hadd tegyük hozzá, hogy Montesquieu-t tallárosként azonban már aggasztotta kora büntetőjogának

szigora, és tervezetet dolgozott ki annak humanizálására. Számára különben is a szabadság állapota a félelemmentesség állapotát jelentette. Montesquieu javaslatai végső soron arra a kérdésre kell irányítsák ma is a figyelmet, hogy elképzelhető-e az uralomnak erőszakmentes, vagyis a szabadsággal teljesen összebékíthető formája, valami olyasmi, amit legegyszerűbben talán autoritásnak, tekintélynek, például a törvények legfelsőbb autoritásának nevezhetnénk. A másik, történelmileg is kipróbált alternatíva természetesen az erény rousseau-i/robespierre-i diktatúrája, ami a nép alapvetően erényes s az uralom szükségtelen voltának premisszáin alapszik.

19. John Stuart Mill: A nő alárendeltsége. Nagy, Szatmár, 1876.

20. David Miller: Citizenship and National Identity. Polity, Blackwell, Oxford, 2002. 62.

21. David Miller: i. m. 63.

22. I. h.

23. Uo. 59–60.