

Tanulmány a demokráciáról

A demokratikus közösségi döntések határai

I. BEVEZETÉS

Robert Nozick azt a leibnizi gondolat kísérletet javasolja 1974-ben megjelent neves politikafilozófiai monográfiájában,^[1] hogy gondoljunk el egy legjobb világot, egy ideális államot, és próbáljuk meg elképzelni, hogy benne maradna-e a többi ember is. Feltételezzük ugyanakkor, hogy mi csupán egy reprezentatív szereplője vagyunk ennek az ideális társadalomnak, vagyis az állam minden más tagja is elképzeleti a maga ideális társadalmát, és azt is hozzá próbálja képzelni, hogy abban benne maradnának-e a többiek. Ha úgy találnánk, hogy az ideális társadalomban felüti fejét a társadalmi dezertálás, vagyis az emberek önként elhagynák ezt az államot, vagy ahonnan kivándorolnának, ha engednék őket, akkor érdemes az elképzelt legjobb állam modelljét felülvizsgálni, és olyat elképzelni, amelyben a polgártársak együttműködnek. Vajon milyen lenne ez a társadalom?

Bizonyosan nehezen tudnánk erre válaszolni, mert az ideális társadalomra vonatkozó elképzeléseink nagyon különbözőek. Nozick maga egy libertariánus alapú társadalmat tart ideálisnak, amely az öntudatos és önérdekkövető, a maga sorsát meghatározó és irányító individuumokból áll, akik minimális államot hoznak létre. Valójában ezzel a vízióval maga is egy másik gondolat kísérlettel és egy ideális társadalomra vonatkozó elképzeléssel vitatkozik, John Rawlséval. Nozick számára az önrendelkezés jelenti a legfőbb értéket, és ebből következően minimális állama csupán jogvédő funkciókat láthat el. Az államnak semmilyen elosztási, egalitárius szerepét nem ismeri el, mert az szerinte végül úgyis felborulna a társadalom szereplőinek önkéntes cselekedetei révén, és még a gazdasági hatékonyságot is aláásná. Rawls viszont azt tartja fontosnak, hogy a társadalom összjavaiból mindenkinek, különösen a legrosszabb helyzetben lévőknek kell részesülni, mivel a tehetségek és a vagyon eloszlása bármely

[1] Nozick, 1980, 297.

társadalomban teljességgel esetleges, amit egy igazságos társadalmi intézményrendszernek kompenzálni kell.^[2]

Az, hogy melyik álláspont mellett foglalunk állást a tervező asztalon lévő állam esetén, alapvetően meghatározza majd a polgárok társadalmi életét. Mégsem tűnik ez a szempont döntően fontosnak, mert el lehet képzelni mind egy nozicki, mind egy rawlsi értelemben jól működő államot, amelyet a szereplők nem kívánnak önként elhagyni. Az ilyen szempont az állam olyan sajátossága, amelynek „ideális” megítélését a szereplők jelleme (életfelfogása, társadalomfilozófiája) dönti el. Azonban nyilván lehetnek egy államnak olyan tulajdonságai is, amelyek a polgárok tényleges (egy döntőbírói szereplő számára igazolható) visszautasításait és társadalmi dezertációit eredményezik. Ezek felderítésével tudjuk a demokrácia alapvető sajátosságait meghatározni.

II. A SZABADSÁG ESZMÉNYE MINT DEMOKRATIKUS KRITÉRIUM

Már Nozick is felveti,^[3] hogy egyáltalán nem hozható létre olyan ideális társadalom, ahol önmagunkat képzeljük el monarchának, abszolút uralkodónak. Az egyeduralkodó ugyanis egyedül maradna egy olyan társadalomban, amelyet az emberek maguk szabadon megválaszthatnak. Nozick utópisztikus állama ezért úgy konstituálódik, hogy az „önmaga ura” ember felismeri, hogy minden más ember is önmaga ura, és a monarchák közti konfliktus feloldása csak megegyezéssel, kölcsönös respektussal lehetséges. Nozick szerint továbbá egyetlen állam sem fog olyan személyt önként befogadni, aki többet követel magának, mint amennyit maga viszonzni tud. Ha egy személy ezzel az elvárással kíván belépni egy közösségbe, az nem fogja őt befogadni. S hasonlóan, én sem lépek be egy közösségbe önként, amely szándéka szerint kevesebbet enged nekem, mint amennyit elvár tőlem. Úgy tűnik, ezzel meg is találtuk a demokrácia eszményének két fontos, egymással összefüggő kritériumát: a szabadságot és az egyenlőséget.

Mind a szabadság, mind az egyenlőség eszméje eredendően negatív természetű. Ahogy arra Kant nyomán, Robert Wolff rámutat, a szabadság eredeti lényege a társadalmi rend és a közösségi kényszer elleni ösztönös reakcióban áll. Az embernek „elsődleges kötelessége az autonómia, annak elutasítása, hogy mások kormányozzák”.^[4] Az autonómia „olyan törvények elfogadását jelenti, amelyeket magunk szabtuk ki magunkra”.^[5] A szabadság e negatív felfogása a természeti állapot szabadságát, az anarchia szabadságát jelenti, ami összeegyeztethetetlen az állam autoritásának igényével. Azért, hogy eleget tessen a társadalmi rend

[2] Rawls, 1998.

[3] Uo.

[4] Wolff, 1998, 139.

[5] Uo., 137.

követelményeinek, és így társadalmi kategóriává váljon, a szabadság fogalmának használatát többszörösen pontosítani kell.

A liberális álláspont képviselői az individuális szabadságot védik, azaz a szabadságjogok kizárólag az egyént és sohasem a közösséget illetik meg. Az emberi közösség csak annyiban rendelkezhet speciális jogokkal (pl. társulási, gyülekezési jog stb.), amennyiben ez az egyéni szabadságjogok gyakorlásából következik. Ugyanakkor a szabadság individuális karaktere nem csupán a jogok alanyát, hanem egyszerre mind a jogok jellegét is meghatározza. A liberális demokrácia, mint politikai rendszer, végső soron az individuális szabadság megteremtésének eszköze. A kollektív, vagyis a nem individuális szabadság tartalmát a politikai szabadságjogok képezik – ezek közül is első a közügyekben való közvetlen részvétel szabadsága. Benjamin Constant ugyanakkor arra figyelmeztet bennünket, hogy „a modern igények és szükségletek közül a legelső az egyéni függetlenség. Következésképpen sosem szabad feláldozását kérni a politikai szabadság érdekében, hiszen az igazi, modern szabadság az egyén szabadsága”.^[6] Constant ezt Rousseau-val szemben fogalmazta meg, és meg volt győződve arról, hogy álláspontját a jakobinus diktatúra kellőképpen igazolja. De ha a szabadság alanya az egyén, és így a szabadság természete valójában a magánéleti szabadság (vagy ahogyan Constant nevezi: a függetlenség), akkor vajon hol húzhatók meg az egyén, mint közösségi lény, függetlenségének határai.

Nézeteik karakterisztikus különbözőségének ellenére valójában ugyanezt a kérdést teszi fel Rousseau is a Társadalmi Szerződésben: „Hogyan találhatunk olyan társadalmi alakulatot, amely teljes együttes erejével védi és őrzi minden egyes tagjának személyét és vagyonát, s amelyben minden egyes ember, bár a többivel egyesülve, csak önmagának engedelmessé válik, és éppoly szabad marad, mint eddig volt?”^[7] Hans Kelsen egy Constanthoz és Rousseau-hoz képest „középutas” választ ad a kérdésre. „Ha a valóságban egyenlők kívánunk maradni, kénytelenek leszünk eltérni, hogy uralkodjanak fölöttünk.”^[8] Megjegyezzük, hogy itt érhető tetten az egyenlőség eszméjének negatív természete. „De ha már mindenképpen uralomnak kell alávetnünk magunkat, akkor azt akarjuk, hogy csak mi kormányozzuk magunkat.” Kelsen szerint Constant individuális szabadságeszményének helyébe így léphet be a politikai szabadság. „Politikailag az szabad, aki alávetett ugyan, de csak a saját maga, nem pedig más akaratának van alávetve.” Valójában tehát a politikai szabadság az egyéni és kollektív érdek kiegyezését jelenti.^[9] Ezen a ponton azonban egy újabb pontosítást kell tennünk.

[6] Constant, 1997, 251.

[7] Rousseau, 1947, 28.

[8] Kelsen, 1920, 5.

[9] Esetenként ez könnyedén megy, amikor az egyéni és közösségi érdek egybeesik: ez Adam Smith híres „láthatatlan kéz” allegóriája. Ugyanakkor számtalan helyzetben a két érdek összeütközésbe kerül egymással, ahogy arra a fogolydilemma-szituációk (ezek a stratégiai viselkedésnek a játékelméleti modelljei) rámutatnak. A dilemma feloldásának kritériumaként a normatív Hobbes-tétel szolgál: úgy kell a jogszabályokat kialakítani, hogy minél kisebb legyen a veszteség a magánkezelések megállításából.

Isaiah Berlin mutatott arra rá, hogy a szabadság negatív természetű eszméjét, amit a valamitől való szabadságként értelmezhetünk, ki kell egészíteni a pozitív természetű szabadság, azaz a valamire való szabadság eszméjével, és a kettő között egy distinkciót kell tenni.^[10] A szabadság negatív értelmezése azt hangsúlyozza, hogy a cselekvő kötöttségektől mentesen választhat lehetséges alternatívák között. E felfogás szerint a szabadság a dependencia hiánya, amikor az egyén védelmet élvez a kényszerek és kiszolgáltatottságokkal szemben. Másik oldalról a szabadság pozitív értelmezése a jó alternatíva választásának lehetőségességét és szükségszerűségét jelenti. A szabadság köznapi értelmezésében hajlamosak vagyunk a két értelmezés előnyeire ragaszkodni, miközben ezek az előnyök nem járnak szükségszerűen együtt. Rousseau-t megidézve, lehet-e a közösség erőszakának igazolása az, hogy ők az egyént a szabadság magasabb szintjére kívánják emelni (és a *volonté générale* szellemében erre akár kényszerítik is) még akkor is, ha az egyén szűklátókörűsége miatt erre nem hajlandó? Kétélű dolog ez, mert erre hivatkozva a pozitív szabadságot arra használhatják fel, hogy az emberek negatív szabadságjogait megnyirbálják. Egy olyan világban, ahol a boldogság vagy az igazságosság nehezen elérhető állapot, az ember hajlamos a belső énbé való visszavonulásra. A pozitív szabadság nem kielégítő, amennyiben ez a tárgyalt lemondás, önmegtagadás azt a lehetőséget is magában foglalja, hogy azért érzik az emberek szabadnak magukat, mert egy zsarnok befolyásolása alatt feloldódtak összes vágyaik. Berlin azt mondja, hogy az a zsarnok, aki alattvalóinak széles körű szabadságot ad, lehet egyébként igazságtalan, erkölcstelen, támogathatja a legkirívóbb egyenlőtleniséget, a szó szigorú értelmében nem vét a szabadság ellen. Példaként említi Nagy Frigyes Poroszországot, illetve II. József Ausztriáját, azt állítva: nincs szükségszerű összefüggés az egyéni szabadság és a demokratikus kormányzás között. S talán igaza is van abban, hogy a szabadság nem függ össze logikailag a demokráciával, de ebből levonhatjuk-e azt a következtetést, hogy a felvilágosult zsarnoksággal viszont összefér. A kulcsot a rejtvényhez a törvény uralma jelenti. Nem képzelhető el demokrácia a törvény uralma nélkül, ami viszont éppen azért vezet szabadsághoz, mert kiküszöböli az önkényt.

Fontos leszögezni, hogy a kelsen-i értelemben vett politikai szabadság kialakulásával a demokrácia reális lehetősége teremődik meg. Ugyanis a politikai hatalomban való részvétel szabadsága előbb az általános és egyenlő választójogban ölt testet, majd végül az állam mint jogi személy szabadságává alakul át, és ezáltal „az individuális szabadság helyett megjelenik a nép szuverenitása, vagy ami ugyanaz: a szabad állam mint alapvető követelmény”.^[11] Alapkövetelmény a szabad állam szubsztanciális egységének értelmében, ami előfeltétele annak, hogy egy demokratikus államnak minden állampolgárt egyformán kell kezelnie,

[10] Berlin, 2006.

[11] Kelsen, 1920, 11.

mivel ugyanazon szubsztancián osztoznak. Kelsen így jut el Rousseau *volonté générale* fogalmához, és hírhedt téziséhez, hogy aki megtagadja az általános akaratnak való engedelmességet, azt erre az egész közösség kényszerítheti rá magának a „szabadságnak” a nevében. Kelsen hozzáteszi: a „szabadság” ebben az értelemben összeegyeztethető az általános akarattal, és nyilvánvalóan nem jelenti többé azt, hogy az ember csak saját akaratának van alávetve. Óhatatlanul is Abraham Lincoln híres mondása juthat eszünkbe, amit az amerikai polgárháború egy igen sötét pontján mondott: a demokrácia a nép kormányzása, a népért való kormányzás, a nép általi kormányzás.

III. DEMOKRÁCIA ÉS PLURALIZMUS

Végül is a demokrácia ugyanúgy emberek más emberek feletti uralmán alapul, mint bármely más politikai rendszer. A megkülönböztető jegye nem a vezetők hiányában, hanem azok pluralitásában van. Hangsúlyozva, hogy a latin *pluralis* szó jelentéséből kiindulva a demokráciát a pluralizmus kétféleképpen is jellemzi. Egyrészt a demokrácia az a kormányzati rendszer, ahol a többség dönt. Másrészt annak felismerése és megértése, hogy a vélemények különbözősége, a disszenzus nem ellensége a társadalmi és politikai rendnek. Nagyon sokáig ez eretnek gondolatnak számított, mert az együttélést, a társadalom fenntartását, a világról való gondolkodást csak uniformizálva tudták elképzelni, és mindenféle különbözőséget úgy tekintettek, mint a vizály és társadalmi káosz forrását. A pluralizmus eszméje a nyugati világban a reformáció idejére megy vissza, és mai elfogadásához évszázadok véres vallási összecsapásai, rettentő tragédiák, kirekesztések, üldözések és pogromok szörnyű állomásain keresztül vezetett az út. A pluralizmus fogalmának fő jellemző vonásai a következők:^[12]

1. A pluralizmust értékthiként kell felfognunk. A középkori európai társadalom policentrikusan szerveződött ugyan, de világnézetében egyszínű volt, vagyis nem volt pluralizmus. A pluralizmus deklarálja a társadalom természetes tagoltságát, a nézetek és értékrendek sokféleségét. Ebből következik az eltérő vélemények létjogosultsága, azok igazolásának (legitimációjának) különböző forrásai.
2. A pluralizmus toleranciát feltételez és implikál, azonban nem érték-relativizmus. Ez mindössze azt jelenti, hogy elismerjük a mienktől eltérő meggyőződéshez (hithez) való jogot. Ebből egyrészt politikai sokszínűség és verseny származik, másrészt azonos funkciót ellátó intézmények közötti választás lehetősége.
3. A pluralizmus megköveteli állam és egyház szétválását, és hogy a civil társadalom mindkettővel szemben autonómiát élvezzen. Sartori parafrázálva úgy fogalmaz, hogy „adjuk meg az Istennek, ami az Istené, a császárnak, ami a császáré,

[12] Sartori, 1999, 124. Fontos ugyanakkor hangsúlyozni, hogy a demokrácia és pluralizmus viszonya nagyon sokrétű és problematikus, amit a szerző egy másik, önálló tanulmányban kíván majd elemezni.

s ami sem nem Istené, sem nem a császáré, az legyen a civil társadalomé – lényegében ez a világlátás vezet el a liberális demokráciához”.^[13]

Demokráciában a végső szót a többség mondja ki, a többség akaratánál magasabb legitimációs mérce nem létezik. Valójában a pluralizmus és a szabadság eszméje is többségi elvet előfeltételez. Mivel az egyén mindig egy már létező társadalmi rendbe születik, amelynek megalkotásában nem vehetett részt, így csak e rend módosítására és továbbfejlesztésére nyílik lehetősége. Ha ehhez egyhangú vagy minősített többséget követelnének meg, akkor akár egyetlen személy vagy egy szűk társadalmi csoport meg tudná akadályozni a társadalmi rend megváltoztatását. Ezért az egyszerű többség biztosítja a lehető legnagyobb politikai szabadságot. A demokrácia tehát egy politikai eljárás is, amelynek lényegét a kormányzásban, vagyis a társadalmi rend általános és egyedi normáinak megalkotásában és alkalmazásában való részvétel képezi.

IV. A DEMOKRÁCIA PROCEDURÁLIS ÉRTELMEZÉSE

Széles körben elfogadott az a vélekedés, hogy a demokrácia csupán egy forma, egy módszer a társadalmi rend létrehozására, és nem utal a demokratikus eljárásban megalkotott normák tartalmára. Ebből ered a demokráciának egy minimalista, procedurális értelmezése, amelyet Huntington velősen így fogalmaz meg: „A nyílt, szabad és egyenlő választások a demokrácia lényege, az elkerülhetetlen *sine qua non*ja. A választások által létrejött bármely kormány lehet szakszerűtlen, korrupt, rövidlátó, felelőtlen, speciális érdekek által vezérelt, és képtelen arra, hogy a közjó szükségletének megfelelő politikát alkalmazzon. Bár az ilyen minősítések a kormányzatot nemkívánatossá teszik, mégsem mondhatjuk, hogy ezzel a kormányzat nem demokratikus.”^[14]

Valójában a demokrácia e procedurális értelmezése már önmagában, vagyis a procedúra szintjén ellentmondáshoz vezethet. Ezt a jelenséget az irodalomban választási paradoxonoknak, illetve az útfüggőség (*path dependence*) problémájának szokták nevezni.^[15] Erre nézzük meg most a klasszikus példát, az Ostrogorski-paradoxont.

A táblázat egy hipotetikus versenyt ír le két jelölt, X és Y között, és minden egyes választókerület a választók 20%-át tartalmazza. Tegyük fel, hogy a választóknak három ügyben kell dönteniük, és ezek közül mindegyikben a választók képesek azonosítani a hozzájuk legközelebb álló jelölt nézeteit. Tegyük fel továbbá, hogy a három ügy egyformán fontos a választás egészére tekintettel, így a három ügy alapján döntenek a választók arról, melyik jelöltet támogatják, hogy végül mind a három ügyet elvégezze.

[13] Uo.

[14] Huntington, 1991, 9–10.

[15] Részletesebben lehet olvasni erről a témáról a Málík, 2014. tanulmányomban.

| Választókerület | 1. ügy | 2. ügy | 3. ügy | IP-eljárás |
|-----------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| 1. (20%) | X | X | Y | X (20%) |
| 2. (20%) | X | Y | X | X (20%) |
| 3. (20%) | Y | X | X | X (20%) |
| 4. (20%) | Y | Y | Y | Y (20%) |
| 5. (20%) | Y | Y | Y | Y (20%) |
| PI-eljárás | X(40%) Y(60%) | X(40%) Y(60%) | X(40%) Y(60%) | X(60%) Y(40%) |

Tegyük fel, hogy a szavazást kétféle módon is lebonyolítják. A fenti táblázat a két választási eljárás egy-egy lehetséges kimenetelét rögzíti.

1. IP-eljárás: Az egyes választókerületek minden ügyben külön-külön szavaznak, majd azt a jelöltet fogják támogatni, amelyik több ügyben szerzett nagyobb támogatást. A győztes jelöltet pedig ezek után választókerületenként összegezve állapítják meg.

2. PI-eljárás: Mindhárom ügyet előbb megszavaztatják a választókkal, majd az öt választókerület döntése alapján megállapítják az adott ügyben győztes jelöltet. Ezek után a győztes jelölt a három ügyben többször többséget ért el.

Látható, hogy ugyanazon körülmények között csak a választás módjának megváltoztatásával, különböző jelölt kerül ki győztesként. Ez az útfüggőség problémája, hogy a választás eredményét befolyásolja a választás lebonyolítási módja. Mármost a kérdés az, hogy vajon melyik lebonyolítási mód tükrözi a választók többségének akaratát? A PI-lebonyolítás közelebb áll a részvételi demokrácia ideájához, hiszen az eljárás konkrét ügyek mentén aggregál, míg az IP-lebonyolítás inkább egy „megbízó-ügynök” alapú képviseleti demokrácia-eljárást reprezentál. S ami igazán drámai, hogy a PI-lebonyolítás után a választók többsége a vesztes oldalon áll az ügyek többségében! Valóban, az 1. vk. az {1, 2} ügyben, a 2. vk. az {1, 3} ügyben, a 3. vk. pedig a {2, 3} ügyben van a vesztes oldalon. Tévedés azt gondolni, hogy ennek oka az, hogy a lebonyolítások eltérő végeredményt adtak, valójában akkor is előállhat ez a helyzet, ha a két eljárás ugyanazon jelöltet hozza ki győztesként (ezt nevezik Anscombe-paradoxonnak). A választási paradoxonok arra figyelmeztetnek, hogy a demokrácia procedurális értelmezésével szemben szkeptikusak legyünk.

Van azonban egy másik jellegű probléma is, ami egyúttal az elmozdulás irányát is megadja a procedurális értelmezéstől, és ez az ún. liberális paradoxon jelensége. Bizonyos körülmények között a kollektív döntés nem egyeztethető össze konzisztensen az egyéni szabadságjogokkal, és ezért a személyes preferenciákat korlátozni kell. Lássunk erre is egy példát!^[16] Tegyük fel, hogy csak

[16] Sen, 1970.

egyetlen példány létezik D. H. Lawrence *Lady Chatterly* szeretője című művéből, és csak annyi idő áll rendelkezésre, hogy egy személy elolvassa azt. Adott két személy: a prúd (P) és a buja (B). A lehetséges cselekvési alternatívák a következők: d_P : a prúd olvassa el a könyvet, d_B : a buja olvassa el a könyvet, d_0 : egyikük sem olvassa el a könyvet. A buja törekvése, hogy a prüdériát felszámolja a viktoriánus Angliában, akár a prúd megbotránkoztatása árán is (ezért d_P és d_B közül d_P -t választja), szöges ellentétben áll a prúd törekvéssel. Egy olyan választási szabályt feltételezünk, amelyben mindkét személy szabadon dönthet arról, hogy nem olvassa el a könyvet, illetve, hogy elolvassa azt, ha a másik nem olvassa el. A prúd tehát döntéshozatali helyzetben van a d_P és d_0 , illetve a buja d_B és d_0 -t illetően. Nézzük meg, mi lesz egy olyan választási helyzet kimenetele, amelyben – összhangban az elmondottakkal, vagyis a prúd preferenciája szűkíti, a bujái viszont szélesíti az olvasók jogosultságát (ez az ő külső preferenciái) – az alábbi preferencia-rendszerek érvényesek: Prúd: d_0, d_P, d_B ; Buja: d_P, d_B, d_0 .

1. Ha d_P és d_0 alternatíva között merül fel a választás, akkor a személyes szabadság tiszteletben tartása azt követeli meg, hogy a prúd preferenciája számítson, mivel ő az, aki nem akarja elolvasni a könyvet és erre nem szabad kényszeríteni. A társadalomnak tehát d_0 -t kellene választani.

2. Ha a választás d_B és d_0 között merül fel, akkor a buja személy preferenciája lesz a döntő, mivel ő el akarja olvasni a könyvet és ebben nem szabad akadályozni. Társadalmi szinten tehát d_B -t kellene preferálni d_0 -al szemben.

A társadalmi szintű preferencia-rendszer tehát a következőképpen alakul: d_B, d_0, d_P , ami azt jelenti, hogy a buja személy olvasná el a könyvet. Ugyanakkor, ha megnézzük a két személy eredeti preferencia-rendszerét, mindkettejük d_P -t részesíti előnyben d_B -vel szemben. A d_B -ből a d_P -be történő elmozdulás esetén Pareto-javulást érhetünk el, de ez a változás ellentétbe kerül a személyes szabadság eszméjével.

Amartya Sen, aki döntően járult hozzá e jelenség vizsgálatához, úgy gondolja, hogy az individuális preferenciák társadalmi preferenciává történő aggregációjában értékítéleteket is tekintetbe kell venni, és az olyan külső preferenciákat, amelyek másokat is érintenek, a szabadság nevében korlátozni kell. Ha például elég erőteljes a többségnek az a külső preferenciája, hogy egy bizonyos társadalmi csoportot vagy szokást el kell nyomni, akkor utat kell-e adni ennek az akaratoknak? Ez nem más, mint a többség zsarnokságának klasszikus toqueville-i problémája. A többség – fogalmánál fogva – előfeltételezi egy kisebbség létét, így a többség joga a kisebbség létezésének jogát elismerni. Ebből a kisebbség többséggel szembeni védelmének szükségessége nem adódik ugyan, annak lehetősége viszont igen. Szemben a demokrácia procedurális értelmezésével, a demokrácia a többség felelős kormányzati hatalma, amelyet tartalmi szempontok (értékítéletek) is meghatároznak és korlátozhatnak. A liberális paradoxon feloldása csak úgy képzelhető el, hogy bizonyos alapvető kérdésekben nem a teljes közösség, hanem egy szakértői csoport, egy „néptribunusi hatalom” hoz döntést. Alkotmányos demokráciában ezt a szerepet töltik be az alkotmánybíróságok, illetve legfelsőbb bíróságok.

V. AZ ALKOTMÁNYOS ELVEK, A FÉKEK ÉS ELLENSÚLYOK RENDSZERE

A demokrácia tehát nem lehet csak olyan eljárás, amelyben a mindenki érdekével számoló, „egy ember-egy szavazat” elv alapján kialakuló többség kormányoz. Az előző pontban bemutatott technikai érv mellett felhozható egy történelmi érv is: a demokrácia szubsztantív alapjait az esetleges gazdasági-társadalmi sokkokkal szemben védeni kell. Ki kell zárni a weimariosodás lehetőségét, vagyis annak veszélyét, hogy a demokratikus rendszer átalakul egy demokratikusan megválasztott, de a demokráciára fittyet hányó többség demokratikus jogokat megnyirbáló, sőt (ahogy a weimari demokrácia esetében azt a nácik tették) megszüntető uralmává. A polgárjogokat, amelyek a nagy alkotmányos elvekből következnek, a többség sem sértheti meg. Ezek a tartalmi kikötések védik az egyént, akármilyen kisebbséghez is tartozzék. Az alkotmányos eljárások formális elveket határoznak meg a tartalmi elvek körülbástyázása és hathatós kikényszerítése érdekében. Az alkotmány tartalmi elveit meghatározó polgárjogok rendszere alkotmányos garanciákat követel meg. Ezek egyike az abszolutista felfogással szakító, hatalmi ágak elválasztásának eszménye. Klaszikusan, Montesquieu óta három hatalmi ágat szoktak felsorolni: a végrehajtó, a törvényhozó és a bírói hatalmat. Az ágak egyike sem birtokolja kizárólagosan a hatalmat, hanem elválnak egymástól. De nem pusztán elválnak egymástól, hanem kölcsönös jogosítványaik vannak egymás irányában, amellyel féken tartják és ellenőrzik egymást. Ezeket a kölcsönös ellenőrzési jogokat nevezik fékeknek és ellensúlyoknak. Ugyanakkor a modern demokráciák alkotmányos rendszere lényegesen tagoltabb, mint korábban, ezért a három hatalmi ág egymást kölcsönösen ellenőrző rendszere is komplexebbé vált.^[17] Az alkotmány őreként működő testületek tagjait nem közvetlenül és hosszabb időszakra szokták megválasztani. Ennek oka, hogy esetenként a népakarat jogait korlátozó szerepben kell fellépniük, ezért fontos, hogy a testület tagjait nem a választópolgárokkal szemben viselt politikai felelősséggel válasszák, valamint a hosszabb megbízási idővel is biztosítsák függetlenségüket.

Martin Lipset a demokrácia két legfontosabb előfeltételeként jelöli meg az intézményt és a társadalmat. Ez egyrészt alkotmányos demokráciát jelent és egy versengő, stabil politikai elitet, a demokráciának ugyanakkor vannak szubsztantív feltételei is.^[18] Demokráciában a felelős kormányzás azt jelenti, hogy a politikai vezetőknek egyrészt a közjavát szolgáló kollektív döntéseket kell hozniuk, másrészt tevékenységükkel biztosítaniuk kell az intézményekbe vetett bizalom megőrzését.^[19] Ez a bizalom a politikai szabadság célját, vagyis az egyéni és kollektív érdek kiegyezését szolgálja. Azért, hogy ésszerű legyen mindenkinek a viselkedését, a döntéseit összhangba hozni a kollektív döntésekkel, a polgároknak kellő

[17] Petrétei, 2009, 159–173.

[18] Lipset, 1995, 80.

[19] Miklósi, 2011.

bizalommal kell viseltetni a politikai rendszer iránt. Ez nem feltétlenül az éppen kormányzó többség iránti bizalmat jelenti, hanem inkább a rendszer egészének működése, korrekciós képessége iránt támasztott várakozást, hogy a rossz döntések előbb-utóbb kijavíthatók, a rosszul döntő többség pedig megváltoztatható. A választások végső soron ezt a célt szolgálják, ugyanakkor sem a politikai verseny, sem a jogi szabályozás önmagukban nem kényszerítik ki megbízhatóan a méltatlanná vált vezetők távozását. Az intézményeken túl sok minden múlik a rendszert működtető szereplőkön, az elit egészséges rekrutációján és a kialakult gyakorlaton is. S ismét elérkezünk oda, ahová a szabadság kérdése kapcsán már egyszer kilyukadtunk, hogy bár a szabadság nem függ össze logikailag a demokráciával, de nem függhet össze egy felvilágosult abszolutista vagy többségi zsarnoksággal sem, még ha az gazdasági jólétet is teremt polgárainak, vagy abszolút többség által preferált, esetleg ha a korlátozó gyakorlatot egy rendkívüli helyzet miatt vezették be.

A politikai filozófia sötét géniusza Carl Schmitt, aki munkáiban állandóan a fogalmak tartalmi határát feszegeti, a következőképpen fogalmaz: „az egész demokratikus gondolkodás magától értetődő szükségszerűséggel az immanencia eszméjén belül mozog”.^[20] Megítélésem szerint, konkrétan a pluralizmus immanenciájának elvén belül. Schmitt szerint, az immanencia logikájából fakadóan a demokráciában a hatalom nem származtatható „felülről”, hanem csak és kizárólag az egyéni akaratok összege konstruálhatja meg.^[21] Az ő sajátos politikai egység koncepciójára alapozva Schmitt úgy érvel, hogy a transzcendencia minden típusa idegen a demokrácia számára, és így eljut oda, hogy a demokrácia politikai elvei nem teszik lehetővé a népakarat korlátozását még akkor sem, ha az igazságtalansághoz vezet.^[22]

Ugyanakkor, ha ejtjük Schmitt problematikus politikai egység koncepcióját, és ragaszkodunk a pluralizmus immanenciájához, ami kifizíti a demokratikus gondolkodás érvelési terét, akkor is eljuthatunk oda, hogy „a transzcendencia minden neme, amit egy nép politikai életében meghonosítanak, kvalitatív megkülönböztetésekhez vezet [...], míg egy demokráciában az államhatalomnak a néptől kell származnia, és nem eredhet egy a népen kívül és fölött álló személytől vagy hatóságtól”.^[23] Mindezt azonban anélkül, hogy el kellene fogadnunk Schmittnek a népakarat korlátozhatatlansági téziséét. Ez az intuíció és persze a történelmi tapasztalat (a náci és bolsevik diktatúrák) az, amiért a híres 1995-ös Habermas-Rawls vitában, nézeteik különbözősége ellenére mindkét fél posztulálja a pluralizmus tényét és a „metafizika utáni állapotot”.^[24]

[20] Schmitt, 1928, 237.

[21] Uo. 235.

[22] Uo. 258-259.

[23] Uo. 237-238.

[24] Habermas, 1995.

A modern demokrácia olyan szabadságeszményt jelent, ami „metafizikai megalapozás” nélkül teremti meg a maga politikai potenciaterét, és ami így szemben áll a pozitív és negatív szabadsággal is: a szabadság nem a kényszer hiánya, hanem a kényszer és kiszolgáltatottság lehetőségének hiánya. Amennyiben az alapvető intézmények túlszabályozottak, centralizáltak, nem elég nyitottak, amennyiben a kényszer lehetősége beléjük van építve, az demokrácia-deficitet idézhet elő még akkor is,^[25] ha valójában nem élnek e lehetőséggel, mert mondjuk nem része az eljárási gyakorlatnak. Ez egy fontos és korántsem liberális eszmény,^[26] még ha a polémiákban a barikád egyik oldalán sokszor liberálisok is állnak. A vita forrása és tétje általában az eltérő értelmezési lehetőségek és a szabályozás mikéntjére vonatkozik. Most két példát mutatok be erre, ami jól demonstrálja a problémát.

Habár különböző világnézet alapján, de minden „demokratikus érzelmű” állampolgár elfogadja azt, hogy „minden embernek joga van az élethez és az emberi méltósághoz”. Ugyanakkor ez egy nagyon általános és elvont alkotmányos rendelkezés, ami nem tisztázza kellő pontossággal, hogy milyen bánásmódokat is kell kizárni. Azért, hogy ezt eldönthessük, az élethez és az emberi méltósághoz való jog absztrakt elvét értelmezni kell. Azonban súlyos következményei lesznek annak, hogy egyetértésünk hátterében nem ugyanaz a világnézet áll, és a helyes értelmezés igazolásakor mindenki a saját mögöttes világnézetéhez fog fordulni. Így előállhat az, hogy miközben magában az elvben egyetértünk, konkrét alkalmazásaiban már nem fogunk egyetérteni.^[27]

A másik példa a heves vitákat kiváltó médiaszabályozás területe. A sajtószabadság liberális értelmezése szerint a vélemény szabadság nem más, mint az egyéni kiteljesedés egyik eszköze, az egyéni autonómia egyik különösen értékes, ezért fokozottan védendő megnyilvánulása, és a sokszínűség megvalósulása a vélemények piacán zajló lehető leghabzóbb verseny eredménye.^[28] Ugyanakkor, ha a vélemény szabadságot a befogadók és nem a közlők szempontjából értékeljük, az ő autonómiájukhoz az szükséges, hogy lehetőség szerint minden releváns információ eljusson hozzájuk. Ekkor azonban felvethető, hogy a sajtószabadság nem egyéni, individuális jogosultság, hanem a médiát mint

[25] Kornai, 2012.

[26] Az ismert brit eszmetörténész, Quentin Skinner republikánus eszményről beszél (Skinner, 1988, 84.), de Amartya Sen képességelehetőségi koncepciójában szintén ez alapján értelmezi át a szabadság klasszikus liberális fel fogását (ld. e tanulmány VI. szakaszában elmondottakat).

[27] Ezt az alkotmányos rendelkezést Magyarország Alaptörvényének II. cikke tartalmazza, azonban olyan megfogalmazásban, ami éppen a maga konkrétsága miatt erősen vitatható: „Az emberi méltóság sérthetetlen. Minden embernek joga van az élethez és az emberi méltósághoz, a magzat életét a fogantatástól kezdve védelem illeti meg”. Tudományosan még a fogalomhasználat is kétséges, mert a külső és a belső szervek végleges formájának kialakulásáig (kb. a fogantatást követő 12. hétig) embrióról szokás beszélni. Ugyanakkor tény, hogy szintén világnézetüktől függően, az embrionális állapotot egyes szakértők a magzati élet korai stádiumának, míg más szakértők a magzati élet kezdetét az embrionális állapotot befejező időponttól tartják számon.

[28] Never, 2007.

intézményt illeti meg.^[29] A jog tehát eszerint intézményes jog, nem a médiában dolgozó egyént, hanem az intézményt védi, így a többlet jogok és köteleességek is az intézményt illetik, illetve terhelik. Az első értelmezés szellemében az államot távol kell tartani a médiától, a második viszont az állam részéről bizonyos mértékű korlátozó szabályozást megenged (pl. gyűlöletbeszéd, erkölcsvédelem). Nyilván elképzelhető olyan gyakorlat, ahol a két szabályozás között nem lenne érdemi különbség, azonban a mindennapi élet ezt nem támasztja alá, amit mi sem bizonyít jobban, mint az évtizedek óta tartó amerikai vagy az új magyar médiaszabályozás kapcsán 2010-ben fellángoló európai viták.

Nem képzelhető el modern demokrácia a törvény uralma nélkül, és egy alkotmányos demokrácia éppen azt célozza meg, hogy az alkotmányos elvek, a fékek és egyensúlyok kifinomult rendszere révén küszöbölje ki a kényszerek lehetőségének különböző formáit, ezzel őrizve és fenntartva az autonómiát és önkormányzást. Láttuk azonban, hogy az alkotmány olyan absztrakt jogelveket fogalmaz meg, amelyeknek egymást kizáró versengő értelmezései lehetnek. Mit kezdjen mármint az alkotmány az ilyen vitákkal? Az említett Habermas-Rawls vitában Rawls úgy érvel,^[30] hogy egy igazságos társadalmi berendezkedésről döntő konszenzus csakis igazolási igényként vetődhet fel. Ezért egy ilyen kérdésről folyó megfontolás vagy politikai elmélet nem lehet kimerítő jellegű, hanem szabadon állónak kell maradnia, hogy bárki átléphessen az igazolás ezen szintjéről a saját átfogó állásfoglalásához. Kis János ennek szellemében úgy fogalmaz,^[31] hogy ha olyan alkotmányt akarunk, amely mindenkié, aki a hatálya alatt él, akkor nem vihetjük be az alkotmányba a közösen elfogadott elvek vitás értelmezéseit. Azon a szinten kell megfogalmazni az alkotmány rendelkezéseit, amelyen mindenki egyet tud érteni velük. A vitás ügyeket pedig a politikára hagyjuk, a törvény a politikai vitákban fog formálódni. A törvénnyel már nem fog mindenki egyetérteni, de érvényességét senki nem vitathatja, hiszen egy olyan alkotmányos rendelkezés alapján hozták, amelyet ő is elfogadhat egy olyan politikai folyamatban, amelyben neki és a vele egyetértőknek is egyenlő szavuk volt. Sőt, megmarad a szavuk azt követően is, hogy a törvény hatályba lépett, hiszen módjuk van elérni, hogy a hibás törvényt módosítsák vagy visszavonják.

Ez egy alapvetően dualista demokrácia-szemlélet, ami szemben áll két rivalizáló állásponttal, az egyiket alapjogi fundamentalizmusnak vagy jogi konstitucionalizmusnak, a másikat pedig monista demokrácia-felfogásnak vagy politikai konstitucionizmusnak nevezünk.^[32] Az alapjogi fundamentalisták számára a legnagyobb veszélyt a többség zsarnoksága jelenti, ennek kiküszöbölése végett nézetrendszerükben az alapjogoknak normatív elsőbbségük

[29] Stewart, 1975.

[30] Rawls, 1995.

[31] Kis, 2011.

[32] Az első elnevezéspár Bruce Ackermantól (Ackerman, 1991.), a második Richard Bellamy-től (Bellamy, 2007.) származik.

van az eljárás méltányosságával szemben. A jogok normatív ereje tehát nem a demokratikus döntéshozatalból származik. E nézet képviselőinek felfogását leginkább az az alkotmánytechnikai megoldás tükrözi, amely nem módosíthatónak nyilvánít ki alkotmányos rendelkezéseket. A politikai konstitucionizmus felfogása ezzel szemben nem ismeri el a demokratikus döntéshozatalt korlátozó alapjogok önálló normatív erejét. Ők sem utasítják el a jogosultságok ideáját, de úgy gondolják, hogy a jogosultságok csak addig érdemesek védelemre, amíg a demokratikus eljárás eredményét tükrözik, mivel ha az alapjogok a demokratikus döntéshozatal elébe vágnak, akkor kérdésessé válik, hogy honnan nyerik a normatív erejüket. A monisták az alkotmányos rendszerre leselkedő legnagyobb veszélyt a bírói omnipotencia illúziójában és annak súlyos következményében látják, hogy a bírák erkölcsi vélekedései emelkednek hivatalos társadalmi rangra. A monista szemében éppen ezért a törvények alkotmányossági felülvizsgálata a problematikus intézmény, amely legitimációs deficittel küzd. A dualista szemlélet úgy próbál e két nézet negatív következményeivel szembenézni, hogy a közösségi döntések két szintjét különbözteti meg: a politika normál üzemmódját, ahol az egyszerű többség érdeke érvényesül, és az alkotmányos politika kivételes pillanatait, amikor szükség van a politikai közösség igen nagy részének mobilizációjára az alkotmányos reformok érdekében.^[33]

Naivítás volna persze azt hinni, hogy a dualista modell ki tudja küszöbölni a két nézet által felszínre hozott veszélyeket. Ugyanakkor a többség zsarnokságát és a bírói omnipotencia veszélyeit is képes mérsékelni. A többség zsarnokságát azért, mert az alkotmányos politika szintjén sokkal nagyobb mértékű konszenzusra van szükség, mint a normál politika esetében, így a veszély valószínűsége csökkenthető. A bírói omnipotenciát pedig azért, mert az alkotmányos és a normál politika különbségtételével választ kínál a bíróságokkal szembeni kritikákra. Bár a bíróságok végül is ellenőrzésük alatt tartják a normál törvényhozást, mégsem tekinthetők illegitimnek, mivel ilyenkor csak az alkotmányos politika szintjén meghozott döntéseknek szereznek érvényt.^[34] Úgy gondolom, hogy jól működő alkotmányos demokráciában az alkotmánybíróság a politikai potenciater egyik fontos pólusa, ami féken tart, de amit kiegyensúlyoznak – a többségi és egyéb kisebbségi (szakértői) érdekek mentén formálódó – más pólusok. A politikai potenciateret meghatározó tényezők hozzátartoznak a demokrácia szubsztantív feltételeihez; ide sorolhatók még: az intézményes politikai rendszer nyitottsága, az államszervezetet ölelő elitek stabilitása és alkuképessége, valamint a politikai szabadság állapota, amiben kiemelt szerepe van a részvételnek és a képviseletnek.

[33] Pócza Kálmán monista alapon viszont azt állítja, hogy alkotmányozási pillanat alatt elsősorban olyan szituációt kell érteni, amikor egy politikai erő egymagában rendelkezik az alkotmányozáshoz szükséges többséggel, és semmilyen vétőszereplő nem képes megakadályozni abban, hogy a politikai folyamat játékszabályait saját képeire formálja (Pócza, 2012.). Megítélésem szerint ez az álláspont általánosságban erősen vitatható.

[34] Gyórfi, 2012.

VI. RÉSZVÉTEL ÉS KÉPVISELET

Demokráciában amikor közösségi döntést hozunk, mindenkinek az érdekeit figyelembe kellene venni, mérlegre téve a közjő valamilyen felfogása alapján valamennyi polgár igényeit. Ennek alapvető előfeltétele, hogy senki se legyen képviselet nélkül. Önkény ugyanis ott jelenhet meg, ahol ez a követelmény nem teljesül elfogadható mértékben. A demokrácia elmélete nem lezárt, vagyis ma is alakul, újabb és újabb szempontokkal gazdagítják. Nem beszélhetünk egyfajta demokráciáról sem. Az „innovációt” és a „diverzitást” is nagyban befolyásolja és meghatározza a társadalom közös gondolkodása, felfogása arról, hogyan rangsorolja céljait, miképpen tervez és valósítja meg teendőit. A kortárs vitákban mind a képviselet, mind az ész nyilvános használata döntő szerepet kap.

Ahogy már említettük, a demokrácia egy olyan politikai eljárás, amelynek lényegét a társadalmi rend általános és egyedi normáinak megalkotásában és alkalmazásában való részvétel képezi. Ez a részvétel lehet közvetlen vagy képviseleti. Hannah Pitkin szerint a képviseletben mindenekelőtt a közvetlen demokrácia pótszerét láthatjuk, amelyre ott van szükség, ahol „a nép túl számos ahhoz, hogysem közvetlenül kormányozza önmagát”.^[35] A képviseleti rendszer bírálatának főbb elemei a 17. század óta a következők: az önkormányzati részvétel bensőleg és nem csupán instrumentálisan értékelendő; csak a politikába belevont és aktív nép szabad; a képviseleti intézmények leszerelik az állampolgári aktivitást. Ugyanakkor Giovanni Sartori szerint a képviseletnek több előnye is van a közvetlen demokráciával szemben: a politikai mechanizmusokkal elkerülhető a közvetlen eljárások elemi radikalizálódása, illetve a képviseleti demokrácia „totális részvétel” nélkül is képes a hatalom ellenőrzésére és korlátozására. Ezáltal kifejlődhet a civil társadalom mint autonóm és önálló szféra. A túlpolitikált polisszal szemben felszabadulnak az energiák a gazdasági vagy egyéb tevékenységekre.^[36]

Sartori szerint közvetlen demokráciáról csak a görög poliszokban és középkori utódaikban beszélhetünk. Történetileg azonban a részvételi demokrácia még e megjelenési formáiban is meglehetősen törékenynek bizonyult, pedig a poliszok kis közösségében a polgárok mintegy szimbiózisban éltek az állam nélküli városközséggel.^[37] Alig van ma olyan állam, ahol a részvételi demokrácia, a népszavazás a politika gyakorta használt eszköze, intézménye volna (kivévelt talán Svájc jelent). A legtöbb államban a rendkívüli, a „népszuverenitás” közvetlen megnyilvánulását igénylő kérdésekben fordulnak a népszavazás intézményének alkalmazásához. A népszavazások tárgyköreiket tekintve négy nagyobb csoportba sorolhatók:^[38] 1) az alkotmánnyal és a rezsímváltással kapcsolatos kérdések (pl. az államformáról, új alkotmányról vagy az EU-csatlakozásról), 2) a területi

[35] Pitkin, 2003, 246.

[36] Sartori, 1999, 118.

[37] Uo. 115.

[38] Butler – Ranney, 1994.

hovatartozás és határmeghúzás kérdéseiről szóló voksolások, 3) a lelkiismereti és morális kérdések (abortusz, homoszexuálisok házassága stb.), 4) az összes egyéb, konvencionális közpolitikai kérdés (pl. 2008-ban hazánkban a tandíj, vizitdíj és kórházi napidíj).

Ezzel párhuzamosan és mondhatjuk a képviselői rendszer fentebb említett főbb kritikáira reflektálva, egyre több figyelmet kap az utóbbi évtizedekben az, hogy miképpen lehet aktivizálni, bevonni az állampolgárokat a politika döntési folyamataiba, illetve mikor gondolhatjuk értelmesen egy csoportról, hogy önmagát kormányozza. Befejezésül négy fontosabb koncepciót fogok itt röviden megemlíteni a velük szemben felvethető kritikák nélkül, pusztán illusztrálva az ezen irányba tett erőfeszítéseket: a részvételi demokráciaelméletet, a deliberatív demokrácia eszményét, a partnerségi demokrácia elképzelését és a képességlehetőség (*capabilities*) koncepcióját.

A részvételi demokráciaelmélet kritikája alapvetően a képviselői elmélet által elhanyagolt problémára fókuszál, hogy a társadalmi szervezeteknek nincs lehetőségük a politikai döntések befolyásolására.^[39] A részvételi elmélet egyfajta eljárási egyenlőséget szorgalmaz: a képviselői megfontolásokkal ellentétben az egyenlőség nem csupán a választójog egyenlőségét, hanem a döntések befolyásolásának egyenlőségét jelenti. A közvetlen demokrácia elméletétől döntően abban különbözik, hogy míg a részvételi elmélet az egyenlő befolyásolás lehetőségét emeli ki, addig a közvetlen demokrácia intézményi eszközökben (népszavazás, népi kezdeményezés) is gondolkodik, és alapvető célként fogalmazza meg a demokratikus döntés minőségének javítását, az állampolgárok tájékozottságát és ebből előálló racionális választás lehetőségét.

A demokrácia deliberatív elméletei az 1980-as évektől alakultak ki, amelyeket egy német filozófus, Jürgen Habermas úttörő munkája inspirált.^[40] A deliberatív demokrácia elméleteiben központi szerepet játszik a nyilvános vita. A nyilvános vita a közjóról alkotott eltérő elképzelések köré szerveződik. A diskurzusban résztvevő állampolgárok egyenlők, és a vita során önmagukról alkotott felfogásuk és nézeteik is formálódnak. A nyilvános vitában az állampolgárok nem pusztán kinyilvánítják már meglévő preferenciáikat, hanem mérlegelés és fontolgatás során alakítják ki álláspontjaikat. Az ideális deliberatív procedúrában, amelyet a demokráciák intézményeinek tükrözniük kell, a résztvevők egyenlők, és szabadon érvelve konszenzust keresnek. A szabadság abban nyilvánul meg, hogy a javaslatok megfontolását nem befolyásolja az előzetes normák ereje. Ahhoz, hogy deliberatív nyilvános vitába bocsátkozzanak egymással, a résztvevőknek kölcsönös tiszteletet kell teremteniük. Ez kedvező hozzáállást jelent a vitapartnerekhez: konstruktív érintkezést kíván olyanokkal, akiknek a nézeteivel az egyén

[39] Pateman, 1970.

[40] Habermas, 1971.

nem ért egyet. A tisztelet megnyilvánul abban a felismerésben, hogy a felek közös vállalkozás részesei, és a nézeteikért, illetve a következményekért igazolással tartoznak egymásnak. A vita így teremt politikai közösséget.

Az előzőhöz hasonló, de más filozófiai alapokról kiindulva építi fel érveit az amerikai jogtudós, Ronald Dworkin, amelyet ő a demokrácia partnerségi koncepciójának nevez.^[41] Ez két alapelvből indul ki, amelyeknek teljesülniük kell ahhoz, hogy valamely politikai közösség tagjai partnerségi viszonyban álljanak egymással, a kollektív önkormányzás részesei legyenek. Először is, a politikai döntések tétje mindenki számára egyenlő kell legyen, mert mindenkinek a sorsa pont ugyanannyit számít, mint bárki másé, aki a döntésben érintett. E feltevés nélkül nincs partnerség. Másodszor, a közösség mindenkinek meg kell adja az egyenlő tiszteletet. S ez nemcsak azt követeli meg, hogy mindenkinek legyen szavazata, hanem azt is, hogy minden egyes személy véleményét figyelemre méltónak tartsák. A tisztelet ebben az értelemben azt jelenti, hogy bárki megszólalhasson akármilyen ügyben és eljuttathassa másokhoz a véleményét. Ennek érdekében a partnerségi demokrácia intézményeket is igényel. Megköveteli az elvek fórumát, ahol a kisebbségi helyzetű partnerek számon kérhetik a kormányzaton a partneri társulás követelményeit, hogy sorsukat megfelelően számításba vették-e, illetve erkölcsi, vallási és politikai meggyőződésük megkapta-e a neki kijáró figyelmet és a szabadságot. Úgy véli Dworkin, hogy ez csak olyan intézmények révén valósulhat meg, amelyek az elvek fórumaként a többségi parlamenti döntések fékjeként működik.

A negyedik irányvonal az indiai Nobel-díjas közgazdász, Amartya Sen úttörő munkáján alapul. A koncepció alapja a liberális paradoxon feloldásához kapcsolódik. Ahogy fentebb említettük, Sen felismerte, hogy az individuális preferenciák társadalmi preferenciává történő aggregációjában értékítéleteket is tekintetbe kellene venni. Csakhogy szerinte ez a szabadság fogalmának pontosítását, a klasszikus liberális felfogástól erősebb szempontok érvényesítését követeli meg. Nem másról, mint cikkünk V. szakaszában felvetett probléma egy ismételt tematizálásáról van szó: a szabadság nem a kényszer hiánya, hanem a kényszer lehetőségének hiánya. Vegyük azt az esetet, hogy valaki faluban szeretne élni, de végül is egy nagyvárosban telepedik le, mert fogyatékos gyermekének gondozása csak a nagyvárosban lehetséges. Ebben az esetben az egyéni szabadság hagyományos (liberális) szempontból nem sérült, mivel az egyén szabad akaratából hozta meg döntését, abba semmilyen más személy vagy hatóság nem avatkozott bele. Sen ezért azt állítja, hogy a szabadság több mint az egyéni jogok gyakorlása, és a szabadságot az egyéni jogok gyakorlásának kimenetelével azonosítja, amelyhez szükséges a szabadság ún. képességlehetősége.^[42]

[41] Dworkin, 1998.

[42] Sen, 1985.

Tehát mondjuk az illetőnek, akinek választani kellett falu és nagyváros közül, s végül a nagyvárosban volt kénytelen letelepedni, nem dönthetett szabadon, mivel valójában nem állt módjában, hogy az általa preferált falusi életet élje.

VII. ÖSSZEGZÉS

Minden kornak vannak politikai eszményei. A modern világban ez a demokrácia, korunkban a demokrácia szent, az önkény ellentéte. Mi sem jellemzőbb, mint számos közéleti vitában az a legutolsó érv, hogy ezt vagy azt azért kell elfogadnunk, mert ez így „demokratikus”, egyébként „a demokrácia sérül”. A demokráciát ugyanakkor gyakran félreértelmezik vagy félremagyarázzák, azonban ennek oka nem feltétlenül részrehajlás. Gyakran úgy járunk, mint amikor egy Möbius-szalagon (ez egy megcsavart papírszalag, amelynek a két végét összeragasztjuk) a szalag egyik „belső” részéről kiindulva, egyszer csak a szalag túlsó, „külső” felére kerülünk. Nem varázslat ez, hanem a felület topológiájának következménye. Hasonlóan, a demokratikus alapok tisztázására tett erőfeszítések sem felesleges „hókusz-pókuszok”, hanem fontos pontosítások, amik a demokrácia minőségét meghatározzák, mégis úgy érezhetjük sokszor, mintha kiinduló álláspontunk egyszer csak átfordulna az ellenkezőjébe.

S valóban, miközben nem vitatható, hogy a demokrácia fontos értéke az egyén alapvető szabadságjogainak biztosítása, ugyanakkor – ahogy arra olyan neves liberálisok, mint John Stuart Mill vagy John Rawls rámutattak – vannak esetek, amikor a szabadságot a szabadság nevében korlátozni kell.^[43] Nincs ez másképpen a közösségi döntésekkel sem. A törvényeknek való engedelmesség alapja a polgártársaink iránti kötelezettség, ezért általános szabály a demokráciában a többségi elv, ami hatékony módja a potyautas magatartás elkerülésének. Kérdés azonban, hogy a többségi döntés szükséges velejárója-e a demokráciának? A választási paradoxonokon alapuló érvelésem lényege az, hogy a demokrácia nem jelenti a többségi szabályt, de legitimizálja azt. Az athéni demokráciában a népességnek csak egy egészen kis része rendelkezett szavazati joggal, ráadásul sok tisztség betöltését sorsolással döntötték el csakúgy, mint a Velencei Köztársaságban a dózse kijelölését, akit egy sorsolási és választási körökből álló mechanizmussal állítottak a hivatal élére. Vajon vétettek-e a demokrácia eszméje ellen az antik athéniak vagy Velence egykori polgárai? Megítélésem szerint akár a többségi álláspont bizonyos korlátozása, akár a véletlen bevonása a politikai folyamatba (pl. korrupció ellen) nem tekinthetők a demokrácia korlátozásának. Ugyanakkor a többségi elv legitimitációt és az egyszerű többség a lehető legnagyobb politikai szabadságot biztosítja.

[43] Rawls, 1997, 361.

Másik oldalról, a modern jogállamokban, ahol létezik alkotmánybíráskodás, s a kormánytöbbség önmagában nem diszponál az alkotmány fölött, ott a döntés joga, vagyis a vitában a végső szót az alkotmánybíróság mondja ki. De akkor az alkotmánybíróságok nem funkcionálnak-e úgy, mint erkölcsi döntőbírók? Jól működő alkotmányos rendszerben nem vetődik fel ez a kérdés, amennyiben az alkotmányos politika szintjén meghozott döntések nem „abszolút igazságok”, nem intakt rendelkezések, hanem a politikai potenciátérben formálódnak és szakértői megfontolásokat tükröznek. Ez volt az egyik konklúziója a fent hivatkozott Habermas-Rawls vitának is. Rawls úgy gondolja, hogy a személyes világgépek és etikai meggyőzések kontextusában értelmezett elvek között előállhat olyan összhang, amelyet ésszerű konszenzusként azonosíthatunk. Az így keletkező átfedő konszenzus (*overlapping consensus*) jelöli ki azoknak a politikai indokoknak a körét, amelyekkel az alapvető politikai döntések nyilvánosan igazolhatók.^[44] Habermas ezt később azzal egészíti ki, hogy a konszenzusra törekvő személyektől a nyilvános észhasználat ésszerű normáit már morális meggyőzések kialakításakor számon kell kérni. Ezzel ugyanis már a konszenzus kivívásának kezdőlépéseinél olyan ésszerű normákra hivatkozhatunk, amelyek feltételezésével könnyebben megmagyarázható, miért kötelességünk ésszerű véleménykülönbségre törekednünk, és miért érdemes átfogó (morális vagy politikai) normákhoz fellebbeznünk, etikai véleménykülönbségek esetén.^[45] Mivel mindig a politikai osztály alkotmányoz, a szakelemet hordozó jogászság segítségével, így ha hiányzik az ésszerű véleménykülönbségre való törekvés, és ezért az alkotmányozást nem követi társadalmi támogatottság, akkor az új alkotmány súlyos legitimitációs deficittal megterhelve indulhat csak útjára, és semmi sem garantálja a társadalmat megnyugtatóan szabályzó stabilitását.

IRODALOM

- Ackerman, Bruce (1991): *We the People. Foundations*. 1. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Bellamy, Richard (2007): *Political Constitutionalism. A Republican Defense of the Constitutional Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Berlin, Isaiah (2006): Two Concepts of Liberty. In: Goodin, Robert – Pettit, Philip (eds.): *Contemporary Political Philosophy*. Blackwell, Oxford. 369–386. (Magyarul in: Berlin, Isaiah (1990): *Négy esszé a szabadságról*. Európa Kiadó, Budapest. 334–443.)
- Butler, David – Ranney, Austin (1994): Practice. In: Butler, David – Ranney, Austin (eds.): *Referendums Around the World*. American Enterprise Institute, Washington. 1–11.
- Constant, Benjamin (1997): *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, Budapest.

[44] Rawls, 1995.

[45] Szűcs, 2012.

- Dworkin, Ronald (1988): *The Partnership Conception of Democracy*. California Law Review. 86/3. 453–458.
- Györfi Tamás (2012): A többségi döntés tartalmi korlátai és az alkotmánybíróság. In: Jakab András – Körösi András (szerk.): *Alkotmányozás Magyarországon és máshol*. MTA PTI-Új Mandátum Kiadó, Budapest. 33–57.
- Habermas, Jürgen (1971): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Habermas, Jürgen (1995): *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*. The Journal of Philosophy. Vol. 92. No. 3. 109–131.
- Huntington, Samuel P. (1991): *The Third Wave*. University of Oklahoma Press, Oklahoma.
- Kelsen, Hans (1920): *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. J. C. B. Mohr, Tübingen.
- Kis János (2011): *Alkotmányozás – Mi végre? III. A normaszöveg kérdőjelei*. Élet és Irodalom. 2011. április 8.
- Kornai János (2012): *Központosítás és kapitalista piacgazdaság*. Népszabadság – Hétfvége. 2012. január 28.
- Lipsset, Seymour (1995): *Homo Politicus*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Málik, József Zoltán (2014): *Voting Paradoxes and Democracy*. Jogelméleti Szemle. 1. 75–83.
- Miklósi Zoltán (2011): *A politikai felelősség*. Politikatudományi Szemle. XX/4. 30–42.
- Never, Henning (2007): Sokszínűség utasításra – a médiarendszer kialakítására vonatkozó szabályozás célszerűsége versenyjog-elméleti megközelítésben. In: Gálik Mihály (szerk.): *Tanulmányok a médiakoncentráció szabályozás tárgyköréből*. (Kézirat.) Budapesti Közgazdaság-tudományi Egyetem Alapítvány, Budapest. 53–73.
- Nozick, Robert (1980): *Anarchy, State and Utopia*. Blackwell Reprinted, Oxford.
- Pateman, Carol (1970): *Participation and Democratic Theory*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Petrétai József (2009): *Az alkotmányos demokrácia alapintézményei*. Dialóg Campus Kiadó, Pécs.
- Pitkin, Hanna (2003): „Képviselő”. In: *Politikai filozófiák enciklopédiája*. Kossuth Kiadó, Budapest. 245–246.
- Pócsa Kálmán (2012): *Alkotmányozás Magyarországon és az Egyesült Királyságban*. Kommentár. 5. 35–51.
- Rawls, John (1995): *Political Liberalism: Reply to Habermas*. The Journal of Philosophy. Vol. 92. No. 3. 132–180.
- Rawls, John (1997): *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Rawls, John (1998): A méltányosságként értett igazságosság: politikai és nem metafizikai elmélet. In: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest. 21–34.
- Rousseau, Jean-Jacques (1947): *Társadalmi szerződés*. Phönix Kiadás, Budapest.
- Sartori, Giovanni (1999): *Demokrácia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Schmitt, Carl (1928): *Verfassungslehre*. Duncker & Humblot, Berlin.
- Sen, Amartya (1970): *The Impossibility of a Paretian Liberal*. Journal of Political Economy. 78. 152–157.
- Sen, Amartya (1985): *Commodities and Capabilities*. Oxford University Press, Oxford.
- Skinner, Quentin (1988): *Liberty Before Liberalism*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Stewart, Potter (1975): *Or of the Press*. Hastings Law Journal. Vol. 26. 1. 631–637.
- Szűcs László Gergely (2012): *Politikai igazságosság-koncepciók a világhépek kontextusában: Jürgen Habermas és az overlapping consensus lehetősége*. Fordulat. 3. 184–210.
- Wolff, Robert (1998): *Autonómia és autoritás konfliktusa*. In: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest. 132–140.