



– EST. 1991 –

Batthyány Lajos

ALAPÍTVÁNY

Metz-Ruszkai Szilvia Éva:

*Hannah Arendt modernitáskritikája a kortárs
társadalomelméletek tükrében*

Batthyány Lajos Alapítvány Doktori Ösztöndíjprogram
2020/2021

BLA_katedra

Hannah Arendt modernitáskritikája a kortárs társadalomelméletek tükrében

1. Bevezetés

A szociológiára tekinthetünk a modernitás önmagára adott reflexiójaként is, mivel a modernitás kihívásai és emancipatorikus folyamatai jelölik ki a szociológia fő kutatási területét.¹ Tanulmányomban így én is a modernitás problémáját fogom körüljárni, elsősorban a patológiákra fókuszálva. A modernitás negatív tendenciái a kezdetektől fogva foglalkoztatta a filozófusokat és társadalomtudósokat, de igazán csak a két világháború tapasztalata tette szükségzerűvé, hogy a patológiák gyökereit a kritikai elméletek feltárják.

Arendt a késő modernitás negatív tendenciáit az állampolgárok politikai apátiájára vezeti vissza, amelynek kiváltó okaként a közügyekben való aktív részvétel lehetőségterének beszűkülését nevezi meg. Így végső soron a modernitás patológiáit ezzel politikai síkra tereli. Az ideális politikai berendezkedést pedig az elhivatott és kompetens állampolgárok közös eszmecseréjével írja le. Ezt nevezi politikai cselekvésnek, amelynek elsődleges célja, hogy valamennyi érv és szempont megismerhetővé váljon, emellett pedig a konszenzus elérésére is törekedni kell, amely így a politikai döntések legelfogadottabb és legitimebb formája lehet.² Arendt értelmezése szerint azonban a késő modernitásban már nincs meg a lehetőség e cselekvés gyakorlására, s ez valamennyi modern baj forrása. Értelmezésem szerint az arendti ideális modell felfogható egyfajta modern demokráciaelméletként is, amely a későbbi deliberatív demokrácia előfutára lehet.

Tanulmányom első részében bemutatom Arendt modernitáskritikáját, majd ezt követően a kritikai szociológia képviselőinek (Habermas, Giddens, Lash) modernitáskritikáival vetem össze, hogy így valamennyi elméletet közös dimenzióba helyezve, választ kapjak arra, mi okozza az általános apolitikusságot, ezt milyen módszerekkel lehetne orvosolni, továbbá, hogy van-e modern alternatívája az arendti cselekvésnek?

Az elméletek és szerzők kiválasztásánál a kapcsolódási pont megtalálása volt a döntő. Mivel Habermas köztudottan Arendt elméleteire támaszkodva fektette le saját téziseit, belátható a kapcsolat kettejük között, de ezt igazolni is fogom. Alapvetően mindkettő olyan demokratikus berendezkedést kerestek és fogalmaztak meg, amellyel

¹ Sik Domonkos: *A modernitás rétegei*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2015, 7.

² Hannah Arendt: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, 175-176.

megelőzhetővé válhat a totalitárius diktatúrák újbóli kialakulása. Ehhez elengedhetetlen a polgári aktivitás vagy reflexivitás, azonban az arendti-habermasi modell nem érinti az egyéni reflexivitás vagy egyéni autonómia problémáját, ezért szükségét éreztem, hogy olyan elméletekkel egészítsem ki gondolkodásukat, amelyek viszont az intencionális szintből indulnak ki, és arról adnak kordiagnózist, hogy az egyéni cselekvők miként viszonyulnak az olyan nagy rendszerekhez, mint amilyen a politika.

2. Hannah Arendt modernitáskritikája

Arendt munkássága rendkívül szerteágazó, azonban az őt végig foglalkoztató kérdések leginkább két, egymással szorosan összefüggő probléma köré csoportosíthatók. Az egyik ilyen kérdéskör az emberi természet megértése. Különösen foglalkoztatta, hogy mi vehette rá emberek millióit, hogy Hitlert vagy Sztálint kövessék és támogassák. A másik kérdéskör pedig az emberek politikához fűződő viszonya. Arra jut, hogy a modernitás patológiái oda vezettek, hogy az emberek közönyösek a politika és a közügyek világával szemben, és ez teremtette meg és tartja fenn a totalitarizmus veszélyét a modern világban.

A történelmet három nagyobb korszakra osztotta fel sajátos kronológiája mentén, amelyben a köz- és a magánszféra egymáshoz való viszonyát vette alapul³, s így rajzolódik ki az a hanyatlástörténet, ami az ókortól napjainkig tart és jóslata szerint nem áll meg a jövőben sem. Az első korszak az antik görög polis korszaka, amit az Oikosz és az Agora éles különállása jellemez. A magán- és a köz itt tehát egymástól elkülönül, s a háztartás csupán kiszolgáló funkciója a közszférának, ami a stabil hátteret szolgáltatja. A beszéd és a cselekvés együttesen konstruálja meg a nyilvános-politikai teret, ahol létrejön az arendti értelemben vett szabad cselekvés, azaz a nyilvános és szabad eszmecsere. Arendt számára ez az ideális modell, mert itt még éles határvonal húzódik a magánügy és a közügy között, a nyilvános-politikai teret pedig nem hatják át sem társadalmi kérdések, sem az egyéni érdekek.

A második korszak a középkor, amely átmenet az antikvitás és a modernitás között. Ekkor még létezik a magán- és a közszféra különállása, de utóbbit az egyház kebelezi be. A közjó fogalma kikerül a politikai terminológiából és a békés, zavartalan együttélés szinonimája lesz a magánszférában.⁴ Arendt szerint ez azért problematikus, mert az egyéni élet halhatatlanságába vetett keresztény hit jelentéktelenné teszi a politikai

³ i.m. 28-37.

⁴ i.m. 35.

cselekvés motivációit.⁵ Az emberek így a közügyektől egyre inkább eltávolodnak és magukba fordulnak, saját alkotó tevékenységükbe burkolóznak. Olay Csaba hívja fel a figyelmet arra, hogy e korszak tárgyalásánál Arendt a politikai nyilvánosság mellett egyfajta Isten előtti nyilvánosságról is beszél, miszerint utóbbi gyengíti az előbbi működését, s szerinte Arendt ezzel azt sugalmazza, hogy nem csak egyféle nyilvánosság létezhet, csupán a politikai nyilvánosság szerepét hangsúlyozza a többivel szemben.⁶

A harmadik korszak a modernitás, amikor a magánszféra elemei benyomulnak a közszférába, s így megjelenik egy új, társadalmi szféra⁷, ami bekebelezi a nyilvános-politikai teret és összezsugorítja a magánszférát. Így megszűnik az arendti közös, szabad cselekvés tere. A modern fogyasztói tömegtársadalom pedig immár nem a közügyekért eszmecsere folytató *homo politicusok* társadalma, hanem az *animal laboransoké*, akik csupán a munka folyamatában vesznek részt, hogy annak jutalmaként a piacon megszerzett javakat elfogyassák.⁸ Ez azonban már csupán biológiai anyagcsere a természettel, nincs benne sem alkotó, sem világot formáló tevékenység.

A társadalmi szféra három részből tevődik össze, amelyek egyenként járulnak hozzá a nyilvánosság diszfunkcionálissá válásához az arendti terminológiában: egyrészt magában foglalja a gazdasági szféra előretörését, amely azért patológikus, mert az egyéni gazdasági szempontok és érdekek válnak dominánssá a köz érdekével szemben. A nyilvános-politikai tér pedig csupán a társadalmi egy funkciója lesz: a felhalmozás útjában álló akadályokat felszámoló eszköz. Azaz, az állam a társadalom számára egy, a társadalmi szabadsághoz szükséges rossz lesz.⁹ A gazdasági érdekek átírt társadalmi szféra olyan dinamizmust működtet, amelynek lényege a fogyasztás és a szükségletkielégítés. Ez egyfelől ugyan megteremtheti az egyéni jólétet, de ugyanakkor az embereket egyszerű fogyasztókká redukálja, akikből kiveszik a spontaneitást és csupán egyszerű automatákként funkcionálnak.¹⁰

Másrészt a szociális kérdések tartoznak ide, úgymint a szegénység vagy a szegregáció. A magánszféra benyomulása itt is azt idézi elő, hogy bizonyos emberek vagy embercsoportok különböző érdekérvényesítő és nyomásgyakorló szervezeteken

⁵ A politikai cselekvés motivációja az önmegmutatás és az egyéni múlandóság meghaladása. Ez kerül szembe az üdvözülés tanával, amelynek fényében utóbbi értelmét veszti.

⁶ Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2008, 50.

⁷ Arendt 1998: 28-35.

⁸ i.m. 99.

⁹ Hannah Arendt: Mi a politika? In: Uő.: *A sivatag és az oázisok*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2002, 87.

¹⁰ Arendt 1998: 117.

keresztül a saját érdekeik érvényesítésére törhetnek a köz érdekével szemben.¹¹ Az egyéni érdekek Arendt szerint ideologizálva jelennek meg ebben a térben s ezért lehet az, hogy képesek a közérdek fölé emelkedni.¹² A másik súlyos probléma, hogy a szociális kérdések átveszik az elsőbbséget a politikai kérdésekkel szemben, és azok így alárendelődnek. Arendt szerint a probléma az, hogy a szociális kérdések válnak politikai kérdésekké, s így az eredeti politikai célok, mint például a szabadság nem tudnak megvalósulni. A szociális kérdések azonban nem oldhatók meg felülről vezényelt kényszerrel, csak szaktudással. Így, hogy a szociális kérdésekből válnak a politikai kérdések, ezek sem lesznek megoldhatók, hiszen nem a megfelelő eszközökkel próbálják őket orvosolni. A társadalmi kérdések megoldására politikai eszközökkel tett kísérlet ugyanakkor rendkívül veszélyes is, mert könnyen terrorhoz vezethet, mint ahogyan az a Nagy Francia Forradalom idején történt.¹³

Harmadrészt pedig a modernitásban egyre fokozódó uniformizálódási kényszert helyezi Arendt a társadalmi szférába. Ez azt jelenti, hogy aki nem tud betagozódni a tömegtársadalomba, abból egyfajta pária válik.¹⁴ Az uniformizálódás következménye, hogy akadályokat állít az újat kezdés képessége elé, másfelől megszünteti a pluralitást, ami az előfeltétele a nyilvános-politikai tér működésének, amelyben éppen, hogy az ember akkor tud igazán ember – és önmaga – lenni, ha ebben a térben meg tudja mutatni önmagát *mások pluralitásának fényében* és így hozza létre másokkal közösen a politikai cselekvés terét, ahol érvek és viták útján döntenek a közügyekről, s így együttesen konstruálják meg a közös világot.

Arendt terminológiájában tehát a szabadság mint olyan csak az emberek közös, együtt cselekvésének folyamatában valósulhat meg, ahol mindenki elmondhatja a véleményét. De a konszenzus nem szükségszerű feltétele a szabadság létrejöttének, ahhoz az is elegendő, ha folyamatos eszmecsere áll fenn az emberek között a politikai kérdésekben, ahol mindenki szabadon elmondhatja véleményét és minden nézőpontot megismerhetünk. Arendt szerint, ha az emberek elveszítik a politikai státuszukat, azaz az arra való jogukat vagy lehetőségüket, hogy részt vehessenek a közügyekben, akkor csak a magánélet szférája marad az önmegmutatásra, s így a közügyekben tulajdonságok nélküli lény, pusztá létezés válik belőlük.¹⁵

¹¹ Hannah Arendt: *A forradalom*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991, 352.

¹² Arendt 1998: 41.

¹³ Arendt 1991: 144.

¹⁴ Arendt 1998: 51-52.

¹⁵ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992, 361.

Arendt szerint az egyenlőség nem születésünknél fogva adott tulajdonság vagy adottság, hanem csak a nyilvános-politikai térben válhatunk egyenlőkké, *állampolgárként*, amit intézményes jogok biztosítanak.¹⁶ Így belátható, hogy ha elvész a nyilvános-politikai tér, akkor elvész az egyenlőség is. Nyilvános-politikai tér hiányában az emberek nem egyenlők többé, nem részei a politikai közösségnek, így az egymástól különböző emberek visszavetődnek önmagukba s elidegenednek a világtól. Ez Arendt szerint egyet jelent a közös világ elvesztésével, így pedig a közös emberi tudásokba és érzékekbe vetett bizalom megrendül. Ezt nevezi a józanész hanyatlásának. Szerinte ennek helyettesítésére válik a modern ember fogékonnyá az ideológiákra, amelyek „*jéghideg okfejtésükkel*” és logikusságukkal képesek kitölteni a *common sense* hagyta űrt.¹⁷ Ha pedig az emberek tartósan kiszorulnak a politikai térből, konzerválódik politikai antagonizmusuk, az azzal a veszéllyel jár, hogy egy idő után képességüket is elveszítik, hogy a közügyekkel foglalkozhassanak, de legalábbis, ha ennek a képzele már megjelenik a számukra, akkor fogékonnyá válnak a vezérelvűségekre is. Mindennek pedig az a következménye, hogy a nyilvános-politikai tér eltűnése „*(...) olyan társadalmat hagyott maga után, amelyben az emberek az őket egyszerre összekapcsoló és elválasztó közös világ nélkül vagy kétségbeesett, magányos elkülönültségben élnek, vagy tömegként préselődnek össze.*”¹⁸ Így jön létre a tömegtársadalom, ahol bár az emberek szükségszerűen kapcsolódnak egymáshoz, de már elveszítették a közös, nyilvános-politikai teret.

Arendt a modernitásban további patológiás mechanizmusokat vél felfedezni, amelyeket a nyilvános-politikai tér diszfunkcionálissá válásával vagy annak megszűnésével köt össze. A modern fogyasztói tömegtársadalmakban szerinte a diszfunkcionalitás egy folyamatosan elhaló államhoz és a bőségnek alárendelt tiszta adminisztráció uralmához vezet.¹⁹ A képviseleti demokráciával alapvetően az a baj Arendt szerint, hogy természeténél fogva nem tud megfelelően működni. Szerinte ez nem valódi demokrácia, mivel csak a választók érdekét vagy jólétét lehet delegálni vagy képviselni, cselekedeteik és véleményeik azonban nem képviselhetők.²⁰ A képviseleti demokráciában az egyetlen lehetőség az arendti cselekvésre pusztán a szavazás aktusa,

¹⁶ Arendt 1991: 38-41.

¹⁷ Arendt 1992: 599.

¹⁸ Hannah Arendt: A történelem fogalma. In.: Uő.: *Múlt és jövő között: nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*, Osiris Kiadó, Budapest, 1995, 99.

¹⁹ Arendt 1998: 45.

²⁰ Arendt 1991: 352.

aminek azonban a modern tömegdemokráciákban egyre kevesebb jelentősége van egyéni szinten, ami a szavazástól való távolmaradásra ösztönzi a választópolgárokat. Azonban Arendt szerint ez megkérdőjelezi, hogy egyáltalán van-e még értelme a politikának a modern korban.²¹ Továbbá Arendt úgy gondolja, hogy a többpártrendszer magában hordoz két patológiás következményt: ez a közérdek sérülése vagy háttérbe szorulása az egyéni érdekekkel szemben, valamint az elburjánzó korrupció.

Arendt tehát elutasító a képviseleti rendszerrel, azonban ez azon az előfeltevésen nyugszik, hogy az állampolgárok, ha tehetnék szívesen részt vennének a közügyekben. Olay világít rá az arendti nyilvánosság-elmélet két gyengepontjára, miszerint Arendt sem azt nem veszi figyelembe, hogy az állampolgárok jelentős része valójában nem is akar részt venni az aktív politizálásban²², sem azt, hogy a modernitásban ezzel párhuzamosan jelentősen megnőtt a nyilvánossághoz való hozzáférés lehetősége.²³

A harmadik patológiás következmény, ami a nyilvános-politikai tér zsugorodásával jár, hogy az emberek közönyössé válnak a politikai ügyek iránt, mivel közvetlenül nem vesznek részt a közügyekben, s Arendt szerint, ha érdekeiket nem képviselik megfelelően, akkor bizalmatlanokká válnak a demokratikus intézményekkel szemben. Ez pedig azzal a veszéllyel fenyeget, hogy annak helyettesítésére az ideológiák és tekintélyelvű hatalmi berendezkedések felé fordulnak. Úgy véli, hogy a képviseleti demokráciában nem valósul meg a szabadság, s ez folyamatosan magában hordozza a diktatúrává korcsosulás veszélyét.²⁴ Ezért kellene szerinte folyamatosan aktualizálni a már megszületett döntéseket, legyenek azok konszenzus eredményei vagy sem.

A képviseleti demokráciában a kisebb közösségek partikuláris érdekeit a különféle társadalmi mozgalmak és szakszervezetek lennének hivatottak képviselni, azonban Arendt szerint ez sem funkcionál megfelelően. Úgy véli, ezek a szervezetek nem valódi emancipációért küzdenek, hanem csupán a már meglévő, torz viszonyok komfortosabbá tételéért.²⁵ Azaz, a magánszféra nagyobb szabadságát, több szabadidőt és kényelmesebb munkafeltételeket igényelnek, nem autonómiát és önrendelkezést a közügyekben.

A képviseleti demokráciában tehát nincs meg az ideálisnak elgondolt nyilvános-politikai tér, így nem beszélhetünk arendti értelemben vett szabadságról sem. Azonban Arendt szerint épp ugyanannyi az esély arra, hogy egy képviseleti demokráciában

²¹ Arendt 2002: 51-52.

²² Olay 2008: 168.

²³ i.m. 87.

²⁴ Arendt 1992: 314; Arendt 1991: 354.

²⁵ Arendt 1998: 71-72.

kialakul a nyilvános-politikai tér, mint arra, hogy az totális diktatúrává fajuljon. Pesszimizmusa ellenére mégis úgy gondolja, hogy az emberi cselekvés és a körülmények szerencsés összjátékának köszönhetően, modern körülmények között is újra felépíthető a nyilvános-politikai tér.²⁶ Ezt a gondolatot azonban nem fejtette ki bővebben, hogy pontosan milyen körülményeknek kellene ehhez teljesülnie. Azonban írásaiból rekonstruálható egy demokrácia-modell²⁷, amelyben a politikai döntések az általa ideálisnak elgondolt racionális eszmecsere révén, azaz közös cselekvés során születnek meg a nyilvános-politikai térben.

Arendt számára a politika értelme egyszerre jelenti a szabadság elérését és az ahhoz szükséges prepolitikai előfeltételek megteremtését.²⁸ Azaz a szabadság tulajdonképpen a nyilvános-politikai tér létrehozásában és zavartalan működésében rejlik. Ehhez elengedhetetlen az e térben résztvevők közötti állampolgári egyenlőség, az elhivatottság és a kompetencia. Ugyanakkor ehhez még szükséges a pluralizmus is, ami látszólagos ellentmondásban áll a többi kritériummal. Azonban Arendt szerint a világot csak akkor láthatjuk olyannak, amilyen, ha nem csak egy, hanem valamennyi lehetséges perspektívából szemléljük azt. Ehhez pedig szükséges a nyilvános-politikai térben megjelenő egyének pluralitása.²⁹ Azaz a politikai ügyek világából senki sem zárható ki, egyéni partikuláris vallási-, politikai- vagy világnézetei miatt, sőt ez nem is lenne kívánatos, mert azzal a közös világ egy részét zárnánk ki a politikai eszmecsereből.³⁰ Elveszíténénk egy perspektívát, s így már nem lehetne teljes egészében megragadni és megérteni a világot. Emellett pedig a szabadság is csorbulna, mivel, ha eltűnnének a partikuláris vélemények vagy azoknak egy része, akkor a kevés maradék résztvevő nem lenne képes a belátásra.³¹

A politikai döntéseket nem elégséges közösen meghozni a nyilvános-politikai térben, hanem időnként meg kell vizsgálni és ha szükséges, felül kell bírálni azokat. Ezért is fontos a pluralizmus folyamatos fenntartása. A döntések ellenőrzéséhez és a közös tér zavartalan működéséhez állampolgári kontrollra is szükség van. Ugyanis, ha a politikai cselekvés tere megszilárdul, akkor hatalom jön létre, ami már veszélyezteti a

²⁶ Arendt 2002: 29.

²⁷ A másik út az Arendt által töredékesen kifejtett tanácsrendszer eszménye, amelynek elemzésére jelen tanulmány kereteiben terjedelmi okoknál fogva nem térek ki, de lásd erről bővebben egy korábbi írásomat (Ruszkai 2020).

²⁸ Arendt 2002: 56.

²⁹ i.m. 70.

³⁰ i.m. 127.

³¹ i.m. 120.

szabadságot³², amely így csak kontrollal hozható egyensúlyba.

Arendt elutasító azonban a nemzetállami keretekkel szemben, mert szerinte a modern kor már bebizonyította annak életképtelenségét, s ha tartósan ragaszkodunk hozzá, az a nacionalizmus egyre radikálisabb és gonoszabb formáit fogja magára öltetni. Ezért Arendt szerint „*igazi demokrácia (...) csak ott lehetséges, ahol a nemzetállam hatalomkoncentrációja töredezett, és ennek helyére a föderatív rendszerre jellemző diffúz hatalom lép a sok hatalmi központ képében.*”³³

Seyla Benhabib úgy véli, azáltal, hogy Arendt a face-to-face kommunikációt hangsúlyozza a nyilvános-politikai térben – erre utal annak másik elnevezése is, a „megjelenés tere” –, amelynek előfeltétele a közös ethoszokban való összetartás, ezt tekinthetjük a cselekvés holisztikus funkciójának.³⁴ Ennek értelmében a nyilvános-politikai tér az a hely, ahol a közösség megmutatja és egyúttal meg is ismeri önmagát a közös interpretációk repertoárján keresztül. Emellett azonban érvényesül egyfajta episztemikus hatás is, mivel a politikai teret kizárólag a közérdek diskurzusainak szenteli. Benhabib szerint így tulajdonképpen az arendti nyilvánosság-modell egyúttal egy demokrácia-modell is, amelynek politikai legitimitációját a holisztikus és episztemikus funkció együttesen biztosítja.³⁵ Benhabib szerint az érvényes Arendt politika-felfogására, hogy „*a kormány az emberekért, az emberek között és az emberek által kell, hogy működjön.*”³⁶ Továbbá hozzáteszi, hogy ennek értelmében belátható, hogy Arendt a politikai legitimitációt a nyilvános-politikai térbe helyezi, amelyben a deliberatív közösségre helyezi a hangsúlyt. Ugyanakkor Arendt indokolatlanul elhanyagolja azt a problémát, hogy a nyilvánosság és a racionalitás nem mindig jár együtt, ezért szerinte szükséges volna, ha a nyilvános diskurzus tiszteletben tartaná a politikai döntéshozatal procedurális dimenzióját, s a racionalitásnak legalább egy minimális fokát biztosítanák.³⁷

Ugyanakkor Arendt a modern egalitárius demokráciát elutasítja, sőt annak lehetőségét sem zárja ki, hogy a nyilvános-politikai tér oligarchikusan vagy arisztokratikusan működjön létrehozása után.³⁸ Ez főleg abból adódik, hogy bár Arendt szükségesnek tartja a pluralitást, mégis szigorú feltételekhez köti a nyilvános-politikai

³² i.m. 88.

³³ Hannah Arendt: Nemzetállam és demokrácia. In.: *Fogódzó nélkül: Hannah Arendt olvasókönyv*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 2008, 156.

³⁴ Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage, Thousand Oaks, 1996.

³⁵ i.m. 200-202.

³⁶ i.m. 201.

³⁷ i.m. 208.

³⁸ Arendt 2002: 57.

térbe való belépést, amelyek a közboldogság iránti elkötelezettség és a kompetencia. Így Arendt egyfajta republikánus elitizmust fogalmaz meg, mivel a nyilvános-politikai térben a „kevés legjobbak, mint egyenlők” eszmecseréjét tartaná ideálisnak.³⁹ Republikánus abban az értelemben, hogy a pluralitást szigorú mércékkel köti meg és elitista abban az értelemben, hogy a politikát függetleníteni kívánja a „társadalmi kérdésektől”, legfőképpen a szociális ügyektől.

Úgy gondolom, a legjobb bizonyíték arra, hogy az Arendt által körülírt ideális politikai berendezkedés a deliberatív demokrácia az, hogy Habermas Arendt elméleteiből kiindulva fogalmazza meg és fekteti le annak alapjait. Benhabib egyenesen úgy fogalmaz, hogy Habermas annak köszönhetően tudta kidolgozni a deliberatív demokrácia alapjait, hogy Arendt elméleteit tette rendszerszerűvé.⁴⁰ Úgy véli, hogy azt a kapcsolatot, amit Arendt kezdett kidolgozni a nyilvános-politikai tér és a politikai legitimitáció között, azt Habermas építette ki és tette rendszerszintűvé azáltal, hogy a nyilvános szférát alapvető politikai intézménynek tette meg a modern politikában.⁴¹

3. A modernitás társadalomelméletei

3.1. Jürgen Habermas

Habermas Arendt nyilvánosságelméletére támaszkodva, azt továbbgondolva fogalmazta meg saját téziseit a társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásairól.⁴² Különbség azonban kettejük között, hogy míg Arendt egy lineáris hanyatlástörténetbe ágyazza e szerkezetváltozásokat, addig Habermasnál megtörik a folytonosság. Ő is az antik kort veszi kiindulási alapul, amelyhez képest jelentős hanyatlás a középkor reprezentatív nyilvánossága, azonban a közben kialakuló társadalmi szférának ő pozitív hozományát is látja. Úgy véli, ez is hozzájárul ahhoz, hogy a modernitás hajnalán az irodalmi- vagy kávéházi nyilvánosságok nyomán, kialakuljon a polgári nyilvánosság, ami viszont javulás az azt megelőző korokhoz képest. Habermas szerint a kávéházakban megvalósult az arendti cselekvés.⁴³ Az újabb hanyatlást ő a gazdaság és politika egyenrangú dualizmusának kialakulásához köti.⁴⁴ Ennek hatására válik a magánszféra családi intimszférává, a tömegkultúra pedig elveszi a nyilvánosság korábbi, kritikai funkcióját.

³⁹ i.m. 58.

⁴⁰ Benhabib 1996: 200.

⁴¹ i.m. 202.

⁴² Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltása*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1993.

⁴³ i.m. 233-239.

⁴⁴ i.m. 105.

Benhabib szerint az a különbség Arendt és Habermas nyilvánosság-értelmezésében, hogy Habermas a média felemelkedését helyezi a középpontba, s így nála a nyilvánosság egy virtuális szféra, amelyhez nincs szükség személyes találkozásra sem. Ezzel szemben Arendtnél a közös megjelenés előfeltétele a nyilvános cselekvésnek. E különbség nyelvileg is megragadható a két filozófus között, mivel Arendt nyilvános-politikai *térről*, Habermas pedig nyilvános *szféráról* beszél.⁴⁵ Sik Domonkos szerint Habermas és Arendt nyilvánosságértelmezése közötti különbség abban ragadható meg, hogyan viszonyulnak a kanti értelemben vett gyakorlati észhasználatához: míg Arendt azt mindvégig a politikától elkülönítve kezelte, Habermasnál tulajdonképpen a nyilvánosság alapját képezi.⁴⁶

Habermas a nyilvánosság történeti alakulásán túl, Arendt nyilvános-politikai terének leírására is építkezik saját elméleteinek kidolgozásánál. Habermas a modernitás patológiáira a politikailag működő nyilvánosságot tartja megoldásnak. Az Arendt által megfogalmazott szabad, közös eszmecsere révén születő politikai döntések előfutára és megalapozója a *konszenzuskereső racionális vitának*. Benhabib szerint az a felfedezés is Arendtchez köthető, hogy az emberi cselekvések nyelvileg strukturáltak, így tulajdonképpen ez az alapja Habermas *kommunikatív cselekvés elméletének* is.⁴⁷

Habermas szerint csak azok a törvények lesznek legitimek, amelyek általánosítható érdekekre vezethetők vissza, s ez garantálja a szubjektív szabadságjogokat.⁴⁸ E szabadságjogok kivívását a privát szférába helyezi, amelynek intézményes kereteit ugyanakkor nyilvános racionális diskurzusban kell igényelni és fenntartani.⁴⁹ Ehhez a polgárok személyes autonómiáját kell biztosítani, erre hivatott a diskurzuselv. Ennek értelmében csak azok a cselekvési normák lesznek érvényesek, amelyekkel racionális diskurzusokban minden érintett résztvevő egyet tud érteni.⁵⁰ A diskurzuselv az „univerzálás” alapelve épül, azaz közmegegyezés tárgyává azok a döntések válhatnak, amelyek általánosíthatók, s ilyenformán minden érintett képes azt saját nézeteként elfogadni. Így az (állam)polgári autonómia diskurzusiban a diskurzuselv hidat képez az egyének partikuláris érdekei és a kollektív akarat között, amennyiben valamennyi

⁴⁵ Benhabib 1996: 200.

⁴⁶ Sik Domonkos: *A modernizáció ingája. Egy genetikus kritikai elmélet vázlatja*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2012, 282.

⁴⁷ Benhabib 1996: 199.

⁴⁸ Jürgen Habermas: *Between facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, The MIT Press, Cambridge, 1996b, 131.

⁴⁹ i.m. 153.

⁵⁰ i.m. 138.

partikuláris érték egyenlő eséllyel, széles körben elismerésre talál.⁵¹ Mindehhez azonban a népszuverenitás és a racionális politikai akarat gyakorlására van szükség. Arendthez hasonlóan Habermas is az állampolgári egyenlőséget nevezi meg ezek előfeltételének, amelyet az alapjogok birtoklásához és gyakorlásához köt.

Habermas úgy véli, ha az állam csak a privát szférában biztosítja az állampolgárok autonómiáját, az nem elégséges, mert szabadsághiányhoz vezet. Ugyanakkor a szubjektív szabadságjogok garantálása előfeltétele a politikai autonómia diszkurzív gyakorlásának, azaz szükséges, de nem elégséges a privát autonómia biztosítása. Ha a szabályozónormák érvényességét (jogi és morális normák)⁵² szabad, racionális diskurzusban igazolják, akkor biztosítva lesz mind a privát autonómia és a szubjektív szabadságjogok, mind pedig a nyilvános autonómia és a politikai szabadságjogok. Így a racionális diskurzus, a diskurzuselv értelmében lehetővé teszi a rousseau-i általános akarat létrejöttét.⁵³

A diskurzuselv akkor jut érvényre, ha a tárgyalófelek kényszer- és uralommentes diskurzusban, egyenlő pozícióból tárgyalják meg a méltányos megegyezés feltételeit.⁵⁴ A tárgyalásban résztvevő felek pedig valamennyien rendelkeznek a megfelelő kommunikatív kompetenciával, amit az adott diskurzus megkíván.⁵⁵ Habermas ezt nevezi ideális beszédhelyzetnek. Azonban sokan⁵⁶ támadták amiatt, hogy úgy vélte, az ésszerű konszenzust, és az ál- vagy „csalóka” konszenzust csak az ideális beszédhelyzetre való hivatkozás különbözteti meg egymástól.

Arendthez hasonlóan kritizálja a nemzetállamot mondván, nacionalizmusa nem más, mint modern manipulációs eszköz a kulturális és/vagy etnikai homogenitás képzetének fenntartására.⁵⁷ Különösen veszélyessé válik, ha a köztársasági eszmével keveredik. Habermas úgy véli, az elavult nacionalista eszmék meghaladására kell a republikanizmus felé fordulni, amelynek értelmében a politikai döntések csak akkor válnak legitimmé, ha azt a politikai jogok aktív gyakorlása tölti meg tartalommal. A szabadság mint olyan,

⁵¹ i.m. 613.

⁵² Habermas éles választóvonalat húz jogi és morális norma között. Míg utóbbi univerzális, előbbi csak meghatározott cselekvőkre lesz érvényes, akik mind térben, mind időben a jogi normák által szabályozva alkotnak egy közösséget. (i.m. 144.)

⁵³ i.m. 129-135.

⁵⁴ Jürgen Habermas: Drei normative modelle der Demokratie, In: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996a, 206.

⁵⁵ Habermas – Arendtet követve – egyfajta racionális elitizmust fogalmaz meg. Azonban lényeges eltérés, hogy Habermas a kommunikatív vagy retorikai kompetenciát helyezi előtérbe, míg Arendt épp kárhoztatja a modern többpártrendszerrel, amiért a kiemelkedő előadói képességekkel rendelkezők képesek a politikai harcokban győzelmet aratni a politikailag rátermettebb – közboldogság iránt elhivatottabb – egyének felett.

⁵⁶ A teljesség igénye nélkül: Luhmann, Nagl, Höffe.

⁵⁷ Habermas 1996b: 634.

pedig nem más, mint a politikai autonómia gyakorlása. Belátható, hogy Habermas ebben is az arendti politikai filozófiát követi.

Habermas szintén a diszkurzivitást, azaz a politika dialogikus jellegét hangsúlyozza. Úgy véli, a republikanizmusban már megtalálhatók ezek az elemek: a kommunikatív önszerveződés és a közjóra orientáltság. Azonban ez még nem elégséges, mivel a döntések különféle értékorientációkon is múlnak, ezért szükséges előfeltétele a diskurzusnak az érdekegyeztetés és az értékorientációk összehangolása. Erre pedig Habermas szerint egyedül a deliberatív demokrácia alkalmas.⁵⁸

A racionális vitát az ideális modellben elsősorban a morális diskurzussal kell megalapozni és ilyen értelemben a partikuláris etikai-politikai szint csak másodlagos. Így lehet az, hogy Habermas egyszerre hangsúlyozza az etikai-politikai diskurzusok pluralitását és a konszenzus által megteremtett kollektív identitást.⁵⁹ Felmerül azonban a kérdés, hogy ez a kollektív identitás vagy közösségi elv nem veszélyezteti-e az egyéni szabadságot? Ugyanakkor itt nem arról van szó, hogy a diskurzusetika el akarná nyomni az érdekek és értékek sokféleségét, hanem arról, hogy azokat igazolni kell, valamint ki kell mutatni hatásukat az emberiség egészére nézve.

Ugyanakkor Habermas – szemben Arendttel – úgy véli, veszélyes a politikából kizárni az etikát és a partikuláris diskurzusokat, a magánügyeket érintő kérdéseket. Úgy gondolja, a racionális konszenzus elérhető a partikuláris etikai-politikai diskurzusokban is, ha teljesülnek a racionális vita feltételei.⁶⁰ Erre a késő modernitásban még inkább szükség van, mivel az egyre változatosabb életformák miatt egyre nehezebbé válik az általános, racionálisan és morálisan is igazolható konszenzus megteremtése és egyre inkább átveszik a helyét az etikai-politikai diskurzusokban születő kompromisszumok, amelyekben a résztvevők sokkal inkább magánemberi, mintsem állampolgári minőségükben foglalnak állást.

Habermas tehát egyfelől elutasítja a liberális *modus vivendi* eszményét, miszerint *citoyen* és *homme* egymástól elválasztható, és ilyenformán a magánemberek etikai diskurzusait ki lehet, és ki kell zárni a politikai diskurzusokból. Habermas ezzel szemben azt állítja, a modern állampolgár egyszerre *citoyen* és szubjektív privát szabadságát élvező magánember.⁶¹ Másfelől pedig különbséget tesz politikai konszenzus és kompromisszum

⁵⁸ Habermas 1996a: 198-207.

⁵⁹ Habermas 1996b: 139.

⁶⁰ Jürgen Habermas: A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról. In.: Felkai Gábor (szerk.): *A kommunikatív etika*, Új Mandátum, Budapest, 2001, 220-224.

⁶¹ Habermas 1996b: 637.

között. Előbbi esetében a siker- és értékorientált cselekvőket ugyanazok az érvek győzik meg a döntés helyességéről. Ilyenkor az egymással konkuráló érdekeket az általános és racionális érvek és kritériumok sarkallják egyetértésre. Kompromisszum esetén pedig különböző indokokra hivatkozva fogják elfogadni az eredményt, ami attól válik legitimmé ebben az esetben, hogy egyetértenek abban, hogy a racionális vita mindenkinek érdekében állt. Azaz, a deliberatív demokrácia politikai döntéseinek legitimitása abból ered, hogy valamennyi tagja elfogadja a racionális kommunikáció valamennyi feltételét és szabályát.⁶² Ezt a működési logikát a diskurzuselv mellett Habermas kiegészíti még a normatív elvvel. Ennek lényege, hogy a racionális vitában aktuálisan kisebbségben maradtak csak időlegesen adják fel saját álláspontjukat a konszenzus vagy kompromisszum érdekében. A többségnek pedig ez esetben garantálnia kell, hogy a jövőben lesz még lehetőségük érveik elfogadtatására. Ennek értelmében a normatív elv garantálja a felek közti egyenlőséget abban az esetben is, amikor nem mindenki érvelése jut érvényre.⁶³

Habermas úgy véli, a multikulturális társadalmakban a politikai integrációhoz elégséges a közös politikai kultúra, azaz a politikával való azonosulás, függetlenül a partikuláris etnikai, kulturális, vallási és életmódbeli különbözőségektől.⁶⁴ Ezt nevezi *alkotmányos patriotizmusnak*, amely lehetővé teszi a szélesebb körű racionális konszenzust. Ennek azonban morális előfeltétele a felek egymás általi kölcsönös elismerése, ehhez pedig elsősorban gazdasági autonómiára van szükség.⁶⁵ Az elismerést igényelhetjük politikai diskurzusokban és a személyközi kapcsolatokban is, így azonban az utóbbi esetben tulajdonképpen a személyközi viszonyoknak adunk ezáltal politikai jelentőséget. Habermas úgy fogalmaz, hogy a modernitásban az elismerés helye bár már ugyan a személyközi kapcsolatokban van, azt mégis a modern államnak kell kikényszerítenie. Azáltal, hogy a személyközi kommunikáció fontosságát hangsúlyozza, és úgy véli, a racionális politikai diskurzusok előfeltétele a privát szabadság és az elismerés, valamint, hogy e diskurzusokba a magánembereket érintő kérdéseket is bevonja, tulajdonképpen a magánszférát alakítja át közszférává.

Habermas elismeréssel kapcsolatos elméleteire Axel Honneth volt hatással, aki szerint az elismerésért vívott harc célja az erkölcsi integritás, valamint ez a társadalmi

⁶² Habermas 1996a: 285-286.

⁶³ i.m.

⁶⁴ Habermas 2001.

⁶⁵ Habermas 1993: 110-115.

együttműködés előfeltétele is.⁶⁶ A társadalmi és politikai problémákra szerinte akkor találhatunk közösen *helyes* megoldást, ha minden érintett kényszer nélkül és egyenlő jogokkal cserélhet információt és fogalmazhat meg reflexiót. Honneth a mai (politikai) konfliktusok forrásaként az el-nem-ismerést és az ambíció morális felértékelését nevezi meg. Úgy véli, a szabadság mint olyan, csak akkor valósulhatna meg, ha mindenkit elismernénk.⁶⁷ Habermas e gondolatmeneten tovább haladva arra jut, hogy a politikai konszenzus megteremtésének előfeltétele az, hogy minden résztvevő egyéni, partikuláris érdekeiért folytatott harcát el kell ismerni.⁶⁸ Csak így jöhet létre a közös tanácskozás. Emellett azonban maga a megértésre törekvés és konszenzuseresés is elismerési viszonyokat teremt, így az elismerés a deliberatív demokrácia eszményének egyben eredménye és előfeltétele is. Habermas szerint a deliberatív demokrácia azért lehetne a legjobb megoldás, mert az egyének a racionális vita során elismerik egymás személyes autonómiáját és kompetenciáját és a jobb érven kívül semmilyen „elnyomásnak” nincsenek kitéve.⁶⁹ Azonban az, hogy melyik a legjobb érv, nem *a priori* adott, hanem a tanácskozás révén, közösen ismerik fel a résztvevők. Azonban a habermasi demokráciamodel gyengepontja, hogy alapja egy idealizált kommunikációs- és cselekvési helyzet, amely gyakorlati megvalósítása rendkívüli akadályokba ütközik.

Habermast mindvégig a személyközi dimenzió foglalkoztatta, így a stratégiai megvalósításokról nem értekezett kimerítően. Azonban a megvalósíthatóság fő gyengepontja az, hogy ma már rendkívül kevés az olyan eldöntésre váró kérdés, amelyben el lehetne érni a konszenzust, de még a kompromisszumos döntések is ellehetetlenülnek akkor, amikor egymással össze nem egyeztethető partikuláris érdekek kerülnek szembe. A diskurzusetika megkívánná, hogy a döntéshozatalban azok vegyenek részt, akiket érint az adott kérdés, azonban ez korántsem jelenti azt, hogy minden érintett *képes* is erre. Továbbá a racionalitás elve is megkérdőjelezhetővé válik, vagy legalábbis sérül, ha az egyes érdekhelyzetek elhomályosítják a cselekvők ítélőképességét.

Emellett egyre kiterjedtebb társadalmak jönnek létre, így egyre inkább megnő a rendszerintegráció szerepe, így azonban a nyelvi cselekvéskoordináció háttérbe szorul, s az uralommentes kommunikáció előfeltételei kerülnek veszélybe. Ha pedig a rendszerintegráció a kommunikatív társadalmi integráció fölé kerül, az a közös

⁶⁶ Axel Honneth: *Harc az elismerésért*, L'Harmattan, Budapest, 2013, 135.

⁶⁷ i.m. 11.

⁶⁸ Habermas 1996b.

⁶⁹ i.m.: 305.

valóságértelmezéseket lehetővé tevő kommunikatív cselekvéseket gátolja.⁷⁰

Mivel a késő modernitás lehetőséget teremt sokféle életmód és világnézet elsajátítására és aktív gyakorlására óhatatlan, hogy egyre több, egymással össze nem egyeztethető érdek és érték kerüljön szembe, így megítélésem szerint egyre kevesebb a lehetőség az Arendt és Habermas által kidolgozott demokráciamodel megvalósítására. Azonban felmerül a kérdés, hogy akkor mi a megoldás arra, hogy valamennyi partikuláris érdek eljusson legalább arra a szintre, hogy elérése és megvalósítása vita tárgya lehessen?

3.2. Anthony Giddens

Giddens a modernitást az intézmények, a cselekvők s e kettő találkozási pontjai mentén történő változásokban definiálja.⁷¹ Először is a szakértői intézményrendszerekhez kapcsolódva az egyének messzemenően meghaladhatják saját tapasztalati tudásukat a cselekvési lehetőségek megválasztásának és lebonyolításának tekintetében. Ennek emancipatorikus következménye, hogy a cselekvők soha nem látott mértékű reflexiós potenciállal rendelkeznek. Ugyanakkor ennek van egy patológiás következménye is: a szakértői tudások ismerethalmaza sohasem lesz mérhető az egyéni tapasztalati tudások mértékével, s az egyén így rá lesz utalva arra, hogy folyamatosan a szakértők segítségét vegye igénybe. Ez azonban az egyénekben saját inkompetenciájuk képzetét teremti meg, ami által elidegenednek hétköznapi cselekvéseiktől.⁷² Ennek azonban az a hosszú távú következménye, hogy az emberek világhoz való viszonya is megváltozik. Itt tehát érdemes megjegyezni, hogy Giddens is elidegenedésről beszél, azonban ez nála a hétköznapi cselekvések szintjén artikulálódik, míg Arendtnél a közügyek szintjén beszélhetünk „világtól való elidegenedésről”.

Giddens szerint a tradíciók fellazulásával – sőt, sok esetben akár eltűnésével – azonban az egyének magukra vannak utalva. A tradíciók jól ismert és meghatározott útjai helyett a késő modernitásban egzisztenciális kérdések armadával kell mindennapjaik során megbirkózniuk. Ebben nyújtanak számukra segítséget a már említett szakértői intézményrendszerek. Ezek megválasztásához azonban az egyéneknek minden eddiginél magasabb politikai potenciállal kell rendelkezniük.⁷³ Emellett nagyfokú szabadsággal is rendelkeznek a tekintetben, hogy melyik intézmény mely cselekvési stratégiáját fogadják

⁷⁰ Sik 2015: 117.

⁷¹ Anthony Giddens: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity, 1991, 137-139.

⁷² i.m. 137.

⁷³ Anthony Giddens: *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity, 1995, 7.

el és azonosulnak vele.⁷⁴ Így tehát a premodern korhoz képest jóval nagyobb mozgástér áll a cselekvők rendelkezésére. Azonban választásuktól függően kétféle szélsőség irányába mozdulhatnak el: a konzumerizmus vagy a marginalizáltság irányába.⁷⁵ Az életstílus kialakításával és a folyamatos fogyasztói döntések meghozatalával elköteleződünk vagy a homogenitás vagy a fragmentálódás irányába. Azonban ennek túlzott formája már patológiás következményeket vonhat maga után, mint amilyen az addikciók kialakulása vagy a depresszió. Giddensnél e két szélsőség az egyén szabad akaratából adódó egyéni választás következménye, míg Arendt szerint a modernitás megköveteli az egyénektől az uniformizálódás kényszerét, és az kerül marginális helyzetbe, aki ennek nem *tud* eleget tenni. Azaz, nála egyik sem szabad döntés következménye.

Az is fontos különbség, hogy míg Giddensnél az egyének egymáshoz való hasonulása vagy különbözősége a magánszféris a hétköznapi cselekvések szintjén artikulálódik, addig Arendtnél épp ellenkezőleg. Ő úgy gondolja, az egyének csak a közös, nyilvános térben tudnak egyáltalán *valamilyenek* lenni, mivel önmagukat csak mások pluralitásának fényében tudják vagy így, vagy úgy interpretálni. Az egyének tehát a modernitásban egyszerre vannak kiszolgáltatva saját választásaik következményének, s a szakértői intézményrendszerek által felkínált cselekvéskoordinációs stratégiáknak, amelyek épp úgy beláthatatlanok.⁷⁶ Ennek leküzdésére pedig három lehetőség áll a cselekvők előtt:

Először is az ontológiai biztonság megteremtése: az ontológiai biztonság az egyének világgal való egyensúlyára utal, amelyben mind a halandó emberi élet múlandóságával, mind a közös, materiális világ megváltoztathatatlanságával, mind a mások által elvárt kötelezettségekkel szemben megteremti az egészséges összhangot. Másodszor a kockázatok kalkulálása: az egyének nagymértékben megnőtt választásszabadságával párhuzamosan felértékelődött az aktív kalkuláció iránti igény. A cselekvők mérlegelik a különböző szakértői rendszerek „kínálatát”, s nem köteleződnek el egyből, mielőtt egyénileg meghoznák a végső döntést.⁷⁷ Harmadrészt pedig az intézmények folyamatos monitorozása: a cselekvőknek minden eddiginél nagyobb fokú tudatossággal kell megválasztaniuk (élet)stratégiáikat és ellenőrizniük az általuk választott szakértői

⁷⁴ Giddens 1991: 189-191.

⁷⁵ i.m. 196-200.

⁷⁶ Anthony Giddens: A késő modernitás körvonalai. *Replika* 82., 2013, 126-127.

⁷⁷ Giddens 1991: 124-126.

rendszerek működését. Giddens elsősorban itt tartja elengedhetetlennek a politikai potenciállal való rendelkezést. Azonban, mivel itt az egyéni egzisztenciák szintjéről van szó, erre vezeti be az „*életpolitika*” fogalmát.⁷⁸

Giddens úgy véli, a modern cselekvőt már csak az „*utópisztikus realizmus*”⁷⁹ igazíthatja el az életben, azaz döntéseit mindenekelőtt az óvatosság és a kalkulálás kell, hogy megelőzze. Ennek végső célja a cselekvő saját egzisztenciális és ontológiai biztonságának megóvása. Ehhez pedig a hétköznapi cselekvések rutinizálására van szükség, hogy ezáltal az állandóság és folytonosság megteremtse az ontológiai biztonságot. Sik hívja fel a figyelmet arra, hogy azáltal, hogy az ontológiai biztonság elérésének vágya által motivált cselekvők a rutinok révén a fennálló – habermasi értelemben vett – Életvilágot s ezáltal a *status quo*-t kívánják fenntartani, Giddens modernitáselmélete a habermasi kommunikatív cselekvéskoordinációs elmélet komplementerének tekinthető.⁸⁰

Giddens intézményi szinten is megnevez cselekvéskoordinációs stratégiákat: ezek célja a globalizálódó kapitalizmus összeomlásának elkerülése, a nemzetállamok totalitárius tendenciáinak ellensúlyozása, valamint a fegyveres és ökológiai katasztrófák elkerülése. Giddensnél tehát megragadható, hogy hasonló globális problémák foglalkoztatják, mint Arendtet vagy akár Habermast, azonban igyekezik elrugaszkodni a tisztán teoretikus síktól és pragmatikai válaszokat kíván adni a modernitás patológiáira.

Giddens szerint lényeges változás a modernításban, hogy már nincsenek intézményi keretek által meghatározva és korlátozva az intim viszonyok⁸¹, amelyek szerepe is megváltozott: ez az a terepe az életnek, ahol lehetőség van a megmutatkozásra és a közös világ kialakítására. Ez azonban azon múlik, sikerül-e megteremteni a kölcsönös bizalmat a feleknek egymás iránt. Ha ez sikeres, az alapja lehet az ontológiai biztonság megteremtésének és a saját kompetenciánkban való elvesztett hit visszanyerésének.⁸² Ezeket a kölcsönös bizalmon alapuló intim viszonyokat nevezi Giddens „*tiszta kapcsolatoknak*”.⁸³ A cselekvők közti kölcsönös bizalom Arendtnél is nagyon fontos, ő azonban nem használja ezt a kifejezést, helyette az ígéret és megbocsátás mechanizmusait

⁷⁸ i.m. 211.

⁷⁹ Anthony Giddens: *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1990, 154-157.

⁸⁰ Sik 2015: 113.

⁸¹ Giddens 1991: 88-90.

⁸² i.m. 94-98.

⁸³ i.m. 96.

használja⁸⁴, amelyeknek viszont ugyanaz a céljuk: az egyenlőség és kölcsönösség megteremtése.

Giddens szerint a modernitásban a tiszta kapcsolatok kulcsfontosságú szerepet töltenek be, mivel a cselekvéskoordinációs stratégiák megválasztásában és az identitásformálásában is jelentős szerepük van. Egyenesen úgy fogalmaz, hogy ezáltal a szabadság, mint olyan csak ezekben a tiszta kapcsolatokban tud létrejönni. Ez azonban egy fontos különbség Giddens és Arendt között: a szabadság helye előbbinél kizárólagosan a magánszféra, míg utóbbinál kizárólagosan a közszféra, így Giddens és Arendt szabadságfogalma egymást egyenesen kizáróvá válik.

Ugyanakkor Giddens szerint az ontológiai biztonság megrendülése – azaz, ha felborul az egyén és a világ közötti egyensúly – elvezet a közügyekkel (és a politikával) szembeni közönyösség felé, ami viszont kiváltó oka annak, hogy az arendti szabadság miért nem tud létrejönni. A giddensi ontológiai biztonságra törekvés, és az arendti szabadságra törekvés így egymással párba állítható: Giddens cselekvőit saját, egyéni egzisztenciájuk és világgal való harmóniájuk motiválják és mozgatják, míg Arendt cselekvőit a közboldogság és a közszabadság eszményei éltetik. Úgy vélem, Giddens ezzel nem zárna ki az arendti cselekvés lehetőségét sem, de azt az ontológiai biztonság eléréséhez és a tiszta kapcsolatokban megélt szabadság feltételéhez kötné. Ez azonban már nem tesz eleget a cselekvés prepolitikai előfeltételeinek, azaz a cselekvők számára nem a közboldogság elérése lenne a legfőbb cél, így értelme szerint a cselekvés sem tudna megvalósulni.

Giddens a szakértői rendszereket a korábbi vallási dogmákhoz hasonlítja, mivel a laikusok számára éppúgy megkérdőjelezhetetlen egy szakember szaktudása, mint korábban a vallási tanok. Azonban, míg a vallásokban szigorú hierarchikus rendszer áll fenn, az egyes szakértői csoportok és intézmények esetében nem beszélhetünk ilyesmiről. Ez azonban fokozza a már korábban említett kiszolgáltatottságot és bizonytalanságot. Ennek két patológiás következménye lehet a cselekvő felől: döntésképtelenség vagy dogmatikus tekintélytisztelet kialakulása.⁸⁵ Ez egy újabb közös pont Arendttel, ő is a tekintélyelvűséget nevezi meg a modern kor egyik patológiás tendenciájaként, bár ő a

⁸⁴Az arendti cselekvés folyamata végtelen, amelynek sem következményei, sem interpretációi nem beláthatók. Azaz tulajdonképpen nincsenek korlátai sem. Mivel a cselekvés Arendtnél egyet jelent a „beszéd-cselekvéssel”, így nem visszafordítható az aktusa, nem lehet „meg nem történtté tenni”. Ezért van szükség az ígéret és megbocsátás aktusára, mert ezek szabnak határt a cselekvésnek: az ígéret a kiszámíthatatlanságot, a megbocsátás a visszafordíthatatlanságot ellensúlyozza. (Arendt 1998: 237.)

⁸⁵ Giddens 1991: 194-196.

nyilvános szféra diszfunkcionálissá válásával köti ezt össze, ám ugyanakkor annak egyik előzményeként szintén az egyházi hierarchiába vetett bizalom és a hit eltűnését⁸⁶, valamint a *common sense* sérülését nevezi meg. Giddens is úgy látja, a modernitás elhozta a gondviseléssel szembeni szkepticizmust és a tudományosságba vetett hit megrendülését. Ez annak a következménye, hogy már nincsenek örök tudások, minden bármikor megkérdőjelezhető és felülvizsgálható. Ez pedig már nem csak a tudósok problémája, hanem a hétköznapi cselekvők életében is bizonytalanságot szül.⁸⁷

A tiszta kapcsolatokhoz hasonlóan a cselekvők és intézmények kapcsolatai is nagyban függenek a bizalomtól. Az, hogy képesek vagyunk az intézmények iránti bizalomra, a reflexivitásnak köszönhető. Azonban a monitorozás mechanizmusa miatt nincs „szükségünk” bizalomra azokkal az intézményekkel szemben, amiket ellenőrizni tudunk. A bizalom egyik patológiás formája tehát az „erőfeszítés-alku”, ami egyfajta gyakorlati elfogadás a tényleges bizalom helyett.⁸⁸

Giddens szerint a modernításban a politika sem más, mint csak egy szakértői intézményrendszer a sok közül, amit a cselekvőknek figyelembe kell venniük. Így a politikusoknak nincs más lehetőségük, mint a cselekvők reflexiós és kalkulációs képességei figyelembevételével politizálni. Mit jelent ez pontosan? Először is meg kell teremteniük annak a lehetőségét, hogy a hétköznapi cselekvők is hozzáférhessenek a szakértelemhez, azaz az információkhoz. Másodsor, ki kell bővíteniük a cselekvési stratégiák körét. Harmadrészt folyamatosan fejleszteniük kell az autonóm és reflexív képességeket az állampolgárok szintjén, továbbá a politikai legitimitásnak ezen a szinten is artikulálnia kell.

Összegezve: a politikának nem csak figyelembe kell vennie a cselekvők autonómiáját, hanem arra építkezve kell kidolgoznia saját cselekvéskoordinációs stratégiáját. Giddens ezt nevezi „*generatív politikának*”⁸⁹, amelynek előfeltétele a képviseleti demokrácia „demokratizálódása”. Azaz ő sem tekinti elég demokratikusnak önmagában a képviseleti demokráciát. Úgy fogalmaz, a demokrácia dialogikus, deliberatív jellegét kell megerősíteni, mivel az jelenleg még csak a létező politikai berendezkedésekben meglévő potenciál, de még nincs jelen a politikában. Ennek okaiként azt nevezi meg, hogy még nem adták a lehetőségek az uralommentes

⁸⁶ Arendt 1998: 254-256.

⁸⁷ Giddens 2013: 120-125.

⁸⁸ i.m. 119-122.

⁸⁹ Giddens 1995: 92-97.

kommunikációhoz, valamint a hatalmi egyenlőtlenségek is akadályozzák a dialógusok kialakulását.⁹⁰

Arendt-hoz hasonlóan Giddens is két utat lát⁹¹, méghozzá a képviselői demokrácia és a kommunizmus útját. Azonban az államszocialista rendszerek bukásával szerinte csak a jóléti állam modellje maradt, aminek azonban a modernizáció kihívásainak köszönhetően folyamatosan visszaszorulnak a lehetőségei.⁹² Ahogy láttuk, Arendt kárhóztatja a szociális kérdések politikai megoldását – helyette adminisztrációs úton keresztül kívánná azokat megoldani –, s Giddens is azt mondja, hogy a politika sikertelen lesz e problémák megoldásában, ha csak pusztán a materiális segélyezés módszeréhez nyúlnak. Szerinte az „életpolitika” eszközeit kellene az emancipatorikus szempontokkal egyesíteni, önszervező csoportok és szakértői gárdák segítségével.⁹³ Tehát Arendt és Giddens is a szakértők szerepét hangsúlyozzák a szociális problémák megoldásának ügyében, a politikai diskurzusokban történő megoldáskeresés helyett.

Ugyanakkor Giddens szerint a cselekvők számára jóval nagyobb mozgásteret biztosítanak az absztrakt intézményi rendszerek, mint korábban, azonban ez egyben egy korlátozó mechanizmus is: ellehetetleníti az intézményrendszeren kívül való mozgást. Erre vezeti be Giddens a „*tapasztalás szegregációja*” kifejezést.⁹⁴ Azonban ennek a korlátozó mechanizmusnak a fenntartásához erős kontrollra s felügyeletre van szükség. Ennek eredményeképpen a modernitásban elmosódnak a privát- és a közszféra határai.⁹⁵ Azonban, míg ez Arendtnél gyakorlatilag a közszféra zsugorodásával, sőt szélsőséges esetekben teljes eltűnésével jár, addig Giddensnél ez egy kettős, kölcsönös folyamat: Először is, Giddens megemlíti a „civiltársadalom” létrejöttét, amely kontrollálja a közszférát, ugyanakkor ezzel párhuzamosan a szakértői rendszerek sem hagynak a magánszférának olyan részt, amit ne szabályoznának s próbálnának irányítani.

Tehát az Arendt által negatívan jellemzett társadalmi szféra Giddensnél is pozitívumként jelenik meg a civiltársadalom fogalmában. Ugyanakkor Habermashoz hasonlóan Giddens is problémaként tekint – a habermasi formulával élve – az Életvilág gyarmatosítására. Ennek elkerülésére kell az egyéneknek autonóm cselekvési stratégiákat

⁹⁰ i.m. 124-133.

⁹¹ Jelen tanulmány keretében nem térek ki a Giddens által kidolgozott „Harmadik Út” koncepciójára, mivel az arendti modernitáskritikával komparatív elemekre fókuszál a kutatásom. A „Harmadik Út” bevonása pedig szétfeszítené jelen tanulmány kereteit.

⁹² i.m. 51-70.

⁹³ i.m. 156-163.

⁹⁴ Giddens 1991: 144-148.

⁹⁵ i.m. 149-155.

választaniuk, úgymint a fent jellemzett ontológiai biztonság megteremtése, kalkuláció és monitoring. Ha e cselekvési stratégiákat nem csupán az egyéni egzisztenciális szinten alkalmazzák, hanem a politikára, mint intézményrendszerre is, akkor ilyenformán az is ellenőrizhetővé és az állampolgárok által befolyásolhatóvá válik. Ennek kivitelezéséhez azonban az egyéneknek politikai potenciállal kell rendelkezniük, amelyek megteremtése a jelenlegi politikai hatalom feladata lenne. Azonban Giddens cselekvői csak akkor válnak érdekeltté ebben, ha személyes ontológiai biztonságuk garantálva van. Véleményem szerint ennek hiánya vezethet az apolitikusság kialakulásához.

Ha a giddensi kockázatkalkulálási és intézményrendszer-monitorozási stratégiákat a politikai diskurzusokra vonatkoztatjuk, akkor véleményem szerint benne megvalósulhatna az arendti cselekvés is, amennyiben az egyéni cselekvési stratégiák egymással összehangoltan, közösen valósulnának meg. A Giddens által megfogalmazott reflexivitas-igény ugyanis megközelíti az Arendt által áhított cselekvés fogalmát, azzal a különbséggel, hogy míg Giddens egyéni szinten, addig Arendt közös aktus eredményeként írja azt le. Azonban, ha a giddensi cselekvők együttesen érvényesítenék politikai potenciáljuk által reflexivitasukat, akkor így közösen cselekvést hozhatnának létre. Így pedig megvalósulhatna a mindkét szerző által óhajtott „demokrácia dialogikusabbá válása”, valamint az állampolgári ellenőrzés a politika felett.

3.3. Scott Lash

Lash először is megfogalmazza az „áramlások társadalmának modelljét”, amelynek lényege, hogy a modernitásban már nincsenek szilárd struktúrák vagy örök tudások, hanem tőke-, információ- és kultúraáramlás határozza meg mikro- és makroszinten is az egyének életét.⁹⁶ Ezáltal felgyorsul a materiális világ termelése és fogyasztása is és e folyamatok válnak az egyéni élet mozgatórugóivá. Ez az, amit Arendt a munka (labor), mint olyan térnyerésével és az *animal laborans* diadalával azonosít.⁹⁷ Azonban Lash ennek nem csupán patológiás oldalát fedezi fel: úgy véli, a modernitásban az egyének soha korábban nem látott reflexiós potenciállal rendelkeznek, amit ő a szabadidő megsokszorozódásának és új társadalmi csoportok kialakulásának az aktusához köt. Ezek az új csoportok a szolgáltatói középosztály és a posztadoleszcens fiatalok. Mindezt a szervezetenitett kapitalizmus⁹⁸ kialakulásának a számlájára írja, e csoportok pedig a

⁹⁶ Scott Lash – John Urry: *Economics of Signs and Space*, Sage, London, 1994, 11.

⁹⁷ Arendt 1998: 139-144.

⁹⁸ Scott Lash – John Urry: *The End of The Organized Capitalism*, Polity Books, Cambridge, 1987, 3-7.

hagyományos, azaz szervezett kapitalizmushoz képest újak. Azonban, míg Giddens racionális vagy kognitív reflexivitásról beszél, amelyben a cselekvők kalkulálnak, mérlegelnek és ellenőrzést gyakorolnak az intézményrendszerek felett, Lash cselekvői szubjektív, partikuláris véleményeik tükrében válnak reflexívvé, ez az, amit ő *esztétikai reflexivitás*nak nevez. Lash szerint az egyének ennek értelmében a morális / politikai / pragmatikus berögződésektől függetlenül, saját szubjektív, partikuláris szempontjaik értelmében hozzák meg döntéseiket.⁹⁹ Lash szerint ez éppen azért lehetséges, mert ma már minden felgyorsult és a cselekvőknek nincs idejük mérlegelni és figyelembe venni a normatív vagy racionális szempontokat, ezért döntenek pusztán „tetszés” alapján.

Itt tehát arról van szó, hogy az egyének személyes tapasztalataik, benyomásaik, szubjektív ítéleteik alapján hozzák meg döntéseiket, szemben a kognitív racionalitással. Ezt tekinthetjük az értelemképződés radikális szabadságának is.¹⁰⁰ De ez vajon jelentheti-e azt, hogy a giddensi reflexivitás-modellt el kell vetnünk? Vagy azt, hogy az arendti-habermasi racionális eszmecserén alapuló döntéshozatal lehetőségtere bezárult? Megítélésem szerintem nem. Az én értelmezésemben az esztétikai reflexivitásnak akkor van helye, ha a Giddens és Habermas által emlegetett patológiák fennállnak – pl. megrendül az ontológiai biztonság –, és az egyének nem lesznek motiváltak a racionális, belátáson alapuló kalkulálásra vagy közös vitára. Sik pedig azt a választ adja a fenti kérdésre, hogy az esztétikai reflexivitás kísérőjelensége a modernitásra szintén jellemző instrumentális racionalizálódásnak, s a kettőt együttesen értelmezve kaphatunk választ a modernitás kihívásaira, mint például az anómia, vagy az új típusú egyenlőtlenségek meghaladása és az autonóm egyéni identitás kialakítása.¹⁰¹

Az esztétikai reflexivitásnak vannak emancipatorikus és patológikus hatásai is. Előbbiek az egyének magánéletében, utóbbiak pedig makroszinten éreztetik hatásukat. Pozitívuma, hogy az – Arendt és Habermas által is sokat emlegetett – tömegkultúra manipuláló tendenciáitól képes megvédeni az esztétikai reflexivitás felhalmozása az egyéneket. Az esztétikai reflexivitás bizonyos értelemben szabálykeresési folyamatként is értelmezhető, mivel a modernitás (és a szervezetlenített kapitalizmus) felszámolta a korábbi rendet, s így kitágul a lehetőségek horizontja, amelyben a cselekvőknek megvan arra a szabadsága, hogy saját értékítéletük alapján hozzák meg döntéseiket, függetlenül a korábbi berögződésektől. Így az esztétikai reflexivitás megteremti az individuális

⁹⁹ Lash-Urry 1994: 56-58.

¹⁰⁰ Sik 2015: 110.

¹⁰¹ i.m. 103.

szabadságot, amely előfeltétele a világ megismerésének. Lash szabadságfogalma abban áll, hogy az egyének maguk hozhatják létre a materiális környezetüket (azaz az arendti értelemben vett előállítás (work) folyamatában szabadon vehetnek részt), és saját maguk teremthetik meg azt a privát teret, amelyben mozogni kívánnak (azaz egy privát-nyilvános teret, amelyben megmutatkozhatnak).¹⁰²

Lash és Giddens abban az értelemben azonos álláspontot képviselnek, hogy a szabadságot mindketten a magánszférába helyezik és az egyének individuális minőségeként jellemzik. Ez a fajta szabadság pedig mindkettejüknél előfeltétele a világ megtapasztalásának és a makrofolyamatokban való részvételnek, mint amilyen a politika. Azonban Giddens elméletében a világ rendjének megbomlása egy patológia, ami fenyegeti az ontológiai biztonságot, ezáltal pedig az egyéni szabadságot, míg Lash elméletében éppen ez a rend-nélküliség az alapja az esztétikai reflexivitás szükségszerű térnyerésének, ami aztán megteremti az individuális szabadságot.

Továbbá Lash megfogalmazza, hogy a késő modernitásban az információ lesz az új tőke, ennek felhalmozása és birtoklása alakítja ki az egyének pozícióját a társadalmi hálózatokon belül.¹⁰³ A nyugati mintára elsősorban a diszkurzív reflexivitás jellemző, azaz a szakértői réteg birtokolja az információk jelentős részét, s ők hozzák meg a döntéseket.¹⁰⁴ Az információ eloszlása tehát nem egyenletes, így újfajta társadalmi egyenlőtlenségek alakulnak ki, s itt is lesznek leszakadó rétegek. Az információforrásától való hálózati távolság válik a társadalmi integráció fő szervező elemévé, ami elsősorban az információ létrehozása és hozzáférése feletti jogban gyökerezik. Mivel az előnyösebb helyzetben lévők számára pozíciójuk megtartása végett nagyon is kívánatos, hogy legyenek hátrányosabb helyzetben lévők, így őket az információkból való kizárással tudják elnyomni. Így azonban elvágják a mobilitás lehetőségét előlük, s ezek a szimbolikus egyenlőtlenségek így újratermelődnek, mivel a társadalmi integráció a technikán és az információáramláson keresztül valósul meg. Bár véleményem szerint kérdéses, hogy ezt mennyire tekinthetjük valódi integrációnak, mivel az esztétikai reflexivitás értelmében mindenkinek lehetősége van a világ *egyéni* értelmezésére, így azonban a habermasi értelemben vett társadalmi integráció ellehetetlenül, mivel annak a közös világértelmezés az alapja. A lash-i integráció alapját ezzel szemben az információáramlás adja, amely hálózati logika elvén működik és technikai előfeltételei

¹⁰² Scott Lash: *Critique of Information*, Sage, London, 2002, 118.

¹⁰³ i.m. 4-5.

¹⁰⁴ Lash 1994: 63.

vannak. Így a közös viláértelmezést felváltja a közös „technikai életforma” és a közös információbirtoklás. Lehetséges egy olyan értelmezés is miszerint az integrációt, azaz a stabilitást és biztonságot az információáramlás folytonossága szolgáltatja¹⁰⁵, valamint a technikai apparátushoz való ragaszkodás.

Az esztétikai reflexivitás nem pusztán mikroszinten érezteti hatását, hanem ez határozza meg a politikai cselekvések lehetőségét és a politikai választásokat is. Lash szerint a szervezetlenített kapitalizmus megszünteti a kollektív politikai érdekérvényesítés lehetőségét. Ugyanis az esztétikai reflexivitás felhalmozásának mértéke centrumokra és perifériákra osztja fel a társadalmi hálózatot, ezeken belül is zónákat képezve.¹⁰⁶ Emellett a társadalmi integráció technikai megalapozása, azaz az információs társadalom létrejötte akadályt állít a narratív jelentéstulajdonítás elé. Így azonban ellehetetlenül a demokráciához szükséges nyilvános tér és a kollektív fellépés lehetősége, mivel a társadalom ilyen jellegű töredezettsége meggátolja az általános elvekért küzdő társadalmi mozgalmak létrejöttét.¹⁰⁷

Az esztétikai reflexivitás felhalmozásának és az információbirtoklás mértékének függvényében alakuló partikuláris csoportok legfeljebb csak saját szubjektív érdekeikért lesznek képesek harcolni. Lash ez alapján megkülönböztet élő és halott zónákat, előbbibe sorolja azokat a partikuláris csoportokat, amelyek saját érdekeikért képesek emancipációs küzdelmet folytatni, utóbbiba pedig azokat, amelyek erre nem képesek.¹⁰⁸ Közös nyilvános tér kialakítására pedig e halott zónák miatt nincs lehetőség, mivel más integrációs logika mentén szerveződnek, így inkompatibilissé válnak az információs hálózati logika mentén szerveződő élő zónákkal. Így azonban a legitimitás megalapozásának tere sem jöhet létre Lash szerint, ami utat nyithat a legitimitáció erőszakos megkérdőjelezése felé.

Lash modernitásértelmezésének fényében azt mondhatjuk, hogy a korunkra jellemző apolitikusságnak lehet kiváltó oka az individuális szabadság elérhetetlensége és az esztétikai reflexivitás és információbirtoklás alapján a „halott zónához” való tartozás. Lash szerint tehát a társadalom ilyen jellegű és fokú töredezettsége mellett nem beszélhetünk közös nyilvános-politikai térről és kollektív politikai érdekérvényesítésről sem. A töredezettség oka, hogy egyes csoportok ki vannak zárva az információáramlásból

¹⁰⁵ Sik 2015: 93-95.

¹⁰⁶ Lash 2002: 28-30.

¹⁰⁷ i.m. 34-37.

¹⁰⁸ i.m.: 38.

és/vagy meg vannak fosztva az esztétikai reflexivitás felhalmozásának lehetőségétől. Azaz, ha az információkat mindenki számára elérhetővé tennénk és mindenki lehetőséget kapna egyéni autonómiájának kibontakoztatására az esztétikai reflexivitás által, akkor eltűnnének a szimbolikus egyenlőtlenségek és akkor ismét lehetne általános célokért és elvekért küzdeni a nyilvános-politikai térben. Azonban, amíg ez nem történik meg, addig csupán az információbirtokosok partikuláris érdekeiért folytatható küzdelem az élő zónákon belül. Ez azonban nem tekinthető arendti cselekvésnek akkor sem, ha e küzdelmek politikai diskurzus keretein belül folynak, mivel nem általános, a teljes közösséget érintő elvek és célok tartoznak célkitűzéseik közé.

4. A modernitáselméletek összekapcsolása

Arató András és Jean Cohen vállalkoztak arra, hogy górcső alá vegyék Arendt és Habermas elméleteit és azok gyengepontjaira fókuszálva megalkossák saját modelljüket.¹⁰⁹ Arató–Cohen először is amellett érvelnek, hogy Arendt tévesen ítéli meg a nyilvánosság szerkezetváltozását, s az nem lineáris hanyatlástörténetként fogható fel. Úgy gondolják, a habermasi polgári nyilvánosság, ami a középkori reprezentatív nyilvánosságot váltja, minőségi javulás a korábbi időszakokhoz képest. A gazdasági és politikai folyamatok összefonódása azonban kétségkívül átrajzolta a korábbi nyilvános terek működését. Azonban Arató–Cohen szerint a modernításban megjelenő új, társadalmi szféra korántsem olyan borzasztó, mint ahogyan Arendt lefesti, sőt egyenesen kívánatos, ugyanis szerintük a modern társadalmakban máshogyan nem is valósulhatna meg a participáció.¹¹⁰ Arendt és Aratóék értelmezése között az a különbség, hogy Arendt a participáció kiterjesztését nem tartja jónak, mivel a tömegmozgalmak potenciális bázisát látja bennük.¹¹¹

Habermas a társadalmat két alrendszerre osztotta: Rendszerre és Életvilágra.¹¹² Előbbi a politika és a gazdaság, utóbbi a polgári nyilvánosság és a magánélet terepe. A Rendszert bürokratikus és technikai racionalitás uralja a formális, szerződéses viszonyok a meghatározók benne. Az Életvilágot a társadalmi normák, a kultúra és kritikai potenciál uralja, valamint az informális, személyközi kommunikáción alapú viszonyok dominálják. Habermas azonban aggodalmát fejezi ki amiatt, hogy a Rendszer bürokratikus szakértelmével folyamatosan bekebelezéssel fenyegeti az Életvilágot.

Arató–Cohen ezt a duális Rendszer-Életvilág felosztást ötvözte az arendti

¹⁰⁹ Arató András – Jean Cohen: *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge, 1994.

¹¹⁰ i.m. 199.

¹¹¹ Sik 2012: 284.

¹¹² Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2011.

nyilvánosságelmélettel, így létrehozva a következő modellt: a nyilvánosság szférája közvetítő szerepet tölt be a privát szféra és az állam között, ezt nevezik *civiltársadalom*nak. Úgy vélik, ebben a szférában az állampolgárok közös okoskodása és érdekérvényesítő potenciálja révén megvalósul az Arendt által áhított közös cselekvés.¹¹³ Ennek két változatát különböztetik meg, a polgári engedetlenséget és a társadalmi mozgalmakat. Utóbbi Habermas szerint akkor lehet legitim – és ilyen értelemben akkor tehet eleget a cselekvés kritériumának –, ha az az általános érdeket képviseli.

Arató–Cohen szerint a modern civiltársadalom megteremti az állammal szembeni érdekérvényesítés lehetőségét, ezért üdvözik a társadalmi szféra megjelenését és kibontakozását az arendti nyilvános-politikai tér rovására. Úgy vélik, az arendti társadalmi szféra, amelyet ők a civiltársadalom fogalmával azonosítanak, olyan témákat és ügyeket képes a nyilvánosság segítségével mindenki elé tárni, amelyeket a politikai diskurzusból korábban kizártak vagy figyelmen kívül hagytak, ugyanakkor van politikai relevanciájuk. Ezért gondolják úgy, hogy a civiltársadalom érdekérvényesítése megfelel az arendti cselekvésnek. Arató–Cohen ugyanakkor nem vitatják, hogy egyre kevesebb lehetőség nyílik e cselekvések kibontakoztatására, azonban úgy vélik, a Habermas által megfogalmazott Életvilág integrációjával, azaz a racionalizálódás pozitív tendenciáival kiegészülve így, a modernitásban egyszerre vannak jelen és működnek a romboló és az emancipatorikus hatások is.

Habermas szerint a deliberatív demokrácia nem pusztán egy politikai formula, hanem életforma, egyben a civiltársadalom alapköve. A civiltársadalom Habermas szerint létrehozza a kommunikatív hatalmat és biztosítja a szabadság lehetőségét a magánszférában is. Úgy véli, a deliberatív demokrácia működése akkor lesz biztosított, ha a jogok Rendszerszintű legitimitációját az Életvilágban is sikerül biztosítani.¹¹⁴ Emellett pedig a mindenkit érintő kérdésekre az Életvilág szintjén is keresnek megoldást. Ezzel meglátásom szerint Habermas is az arendti cselekvés fogalmával azonosítja a civiltársadalom munkáját. Azonban Arendt-hez hasonlóan ő is attól fél, hogy a demokrácia zavartalan működését folyamatosan fenyegeti a jogalkotás instrumentalizálódása.

Arató–Cohen definíciója szerint a civiltársadalom a kulturális tradíciók felülvizsgálatáért, a marginális helyzetben lévő társadalmi csoportok elfogadtatásáért, új politikai diskurzusok megfogalmazásáért, valamint a gazdaság és a bürokrácia

¹¹³ Arató–Cohen 1994: 478-479.

¹¹⁴ Habermas 1996b: 429.

demokratikusabbá tételéért folytat küzdelmet a hatalommal szemben.¹¹⁵ Habermas pedig a társadalmi mozgalmakkal és a lokális nyilvánosságokkal azonosítja a civiltársadalmat, amelyek célja a mindenkit általánosan érintő témák politikai diskurzussá tétele. Azaz a civiltársadalmat, mint a társadalmi méretű tanácskozás egyedüli alternatíváját képzelik el, amelyben a kulturálisan mozgósított közvélemény az informális nyilvánosság révén képes az érvényesülésre.¹¹⁶ Habermas szerint az Agorának is van mai megfelelője, méghozzá a sajtó, mivel ma ez tölti be a politikusok vitapartnerének szerepét.¹¹⁷

E meghatározások szerint valóban felfogható az arendti cselekvés mai megfelelőjének a civiltársadalom.¹¹⁸ Azonban Arendt a civiltársadalom elődjével, a társadalmi szféra szakszervezeti és (társadalmi) mozgalmi kezdeményezéseivel szemben rendkívül elutasító volt, úgy vélte, csupán a materiális egyenlőség és a több szabadidő az egyedüli céljuk, nem pedig az emancipáció.¹¹⁹ Kérdés azonban, hogy a mai civiltársadalomról hogyan vélekedne? Mivel Arendt a magánszférát – a háztartás, kereskedelem, elosztás és fogyasztás mellett – a kulturális, vallási, tudományos, irodalmi, művészi és legfőképpen civil egyesületekkel azonosítja, így Benhabib szerint nem is kérdés, hogy a civiltársadalom az arendti magánszférához tartozna.¹²⁰ Ugyanakkor az az alapvető különbség az arendti magán- és a közszféra között, hogy vannak dolgok, „*amelyeket el kell rejtteni, és vannak, amiket nyilvánosan meg kell mutatni*”¹²¹, a mai civiltársadalom pedig olyan ügyekért harcol, amelyek egyértelműen az utóbbi kategória alá sorolandók.

Benhabib szerint a modern civiltársadalom két demokratikus elven nyugszik: a reprezentálás szükségszerűségén, valamint az állam és az állampolgárok partikuláris csoportjainak érdeke és véleménye közötti közvetítő szerepen. Így ő civiltársadalmat a nyilvános vélemények független szférájaként gondolja el, amelyet azonban elhatárol az arendti nyilvános-politikai tértől.¹²² E szférát úgy jellemzi, hogy a demokratikusság igényének megfelelően mindenki számára egyenlő belépési lehetőséget kell biztosítani a civiltársadalomba, amely szükségszerű és nélkülözhetetlen a politika számára, mivel a civiltársadalom jelöli ki a politika útját.¹²³ Benhabib tehát a civiltársadalmat egy harmadik, a magán- és közszféra között közvetítő térként gondolja el, akár Arató–Cohen, azonban

¹¹⁵ Arató–Cohen 1994.

¹¹⁶ Habermas 1996b: 96.

¹¹⁷ Habermas 1993: 120.

¹¹⁸ Sik 2012: 282-289.

¹¹⁹ Arendt 1998: 71.

¹²⁰ Benhabib 1996: 211.

¹²¹ Arendt 1998: 73.

¹²² Benhabib 1996: 207.

¹²³ i.m.: 210.

szerinte ez nem tekinthető arendti cselekvésnek. Én úgy gondolom, mivel Arendt főleg a közérdeket hangsúlyozza a cselekvésben, nem lehet egyértelműen egyenlőséget vonni a mai civiltársadalom és az arendti cselekvés tere között. A civiltársadalom olykor valóban céljául tűz ki általános, mindenkit érintő ügyeket és problémákat, de többször küzd partikuláris érdekekért és értékekért. Így úgy gondolom, különbséget kell tenni ezek között, tehát a civiltársadalom akkor, és csak akkor tekinthető arendti cselekvésnek, ha az általános, közérdekekért száll harcba az állammal szemben.

A fenti négy modernitáselmélet (Arendt, Habermas, Giddens, Lash) sok hasonlóságot mutat, mivel mindegyik a késő modernitásról kíván kordiagnózist adni, feltárni annak patológikus és – ha vannak – emancipatorikus tendenciáit. A különbség közöttük csupán az, hogy alapvetően más értékvonatkoztatás alapján, s ezáltal más perspektívából szemlélik ugyanazokat a folyamatokat. Arendt értékvonatkoztatásának középpontjában a szabadság áll, amely a közös nyilvános-politikai térben folytatott szabad cselekvés révén jöhet létre. Habermasnál a demokrácia és a demokratikusság eszménye áll a középpontban, amelynek eléréséhez szintén a közös, szabad és uralommentes kommunikatív cselekvés szükséges. Habermas Arendt-hez hasonlóan, azonban Giddenssel és Lash-sal szemben az intencionális szint helyett a személyközi interakciók és cselekvéskoordinációk vizsgálatát tartja elemzése fókuszában. Így belátható, hogy az Arendt és Habermas által képviselt interszubjektív állásponttal szemben szükség van olyan elméletekre, amelyek az egyének autonóm reflexivitásából indulnak ki. Annál is inkább, mivel Arendt és Habermas elmélete kevésbé alkalmas pragmatikai tanulságok levonására, míg azáltal, hogy Giddens és Lash az egyének felől közelítenek a modernitás patológiáihoz, konkretizálhatóvá és megragadhatóvá válnak ezek a korjellemzők.¹²⁴

Arendt és Habermas egy ideális modellt állított fel, azonban elmulasztottak a cselekvők és a rendszer közötti viszonyra reflektálni. Giddens azonban éppen ezt a problémát járta körül, egyrészt az egyének monitorozó és ellenőrző stratégiája, másrészt az intézményrendszerek reflexív potenciálja kapcsán, amelynek révén az intézmények folyamatosan monitorozzák a cselekvők igényeit, választásait. Lash pedig felrúgja a kognitív racionalitás eszményét, amiből a másik három szerző kiindul, így egy új aspektusát tárja fel a cselekvők viselkedésének, amelyben a szubjektivitás, az esztétikai reflexió lesz a mérvadó. A reflexivitas-elméletek tehát a cselekvők autonómiája felől vizsgálódnak, szerepük ezért megkerülhetetlen a modernitásértelmezések feltárása során.¹²⁵

¹²⁴ Sik 2015: 115.

¹²⁵ A reflexivitas elméletek önmagukban azonban nem állnák meg a helyüket, mivel a reflexivitas morálisan

Az Arendt és Habermas által elvárt közös cselekvésnek azonban előfeltétele kell, hogy legyen az egyének autonóm reflexivitása, máskülönben nem lennének képesek sem a közös jelentések kialakítására, sem saját álláspontjaik belátására és megfogalmazására, azaz nem lennének képesek a cselekvésre. Arendt rávilágított, hogy ha – giddensi szóhasználattal élve – csökken az állampolgárok relatív autonómiája a (köz)ügyekkel kapcsolatban, az előidézheti azt, hogy a későbbiekben már nem is lesznek kompetensek e kérdésekben, de legalábbis bizalmuk megrendül saját képességeikben. A reflexivitás és a kommunikatív cselekvés tehát nem választható el egymástól, egymás előfeltételei. Így belátható, hogy az arendti és habermasi modell komplementerének tekinthető a giddensi és lashi reflexivitás elmélet.¹²⁶

5. Összefoglalás

Arendt a modernitás valamennyi patológikus tendenciáját az állampolgárok politikumból való kiszorulására és az apolitikusságra vezeti vissza. Így az általa áhított politikai cselekvés, amely az elhivatott, kompetens és állampolgári minőségükben egyenlő cselekvők közös eszmecseréjét jelenti, lehetőségtere a modernitásban megszűnt. Így a modernitás fő patológiás tendenciájaként az apolitikusságot nevezi meg. Úgy véli, ha ismét lehetőség nyílna a cselekvésre, e folyamat visszafordítható lenne. Ez pedig egy teljesen új kormányzati berendezkedés formájában lehetne megvalósítható.

Amellett érveltem, hogy ez az új forma, amelyre Arendt számos írásában utal, a deliberatív demokrácia. Habermas sok szempontból Arendt továbbgondolójának tekinthető. Benhabib nyomán rávilágítottam, hogy a habermasi konszenzuskereső racionális vita és a kommunikatív cselekvés megfeleltethető az Arendt által leírt nyilvános-politikai térnek és a benne létrejövő cselekvésnek. Habermas az Arendt által elkezdett modellt egészítette ki és tette rendszerszerűvé, így született meg írásaiban a deliberatív demokrácia habermasi modellje. Azért lehetne ez a legjobb megoldás, mert az egyének a racionális vita során elismerik egymás személyes autonómiáját és kompetenciáját, egyedül a jobb érv kerülhet fölénybe, azonban az, hogy melyik a jobb érv, nem *a priori* adott, hanem a tanácskozás révén, közösen ismerik fel a résztvevők.

Azonban épp az a habermasi-modell erőssége, ami egyben a gyengéje is: a modern tömegdemokráciák korában már annyira szétforgácsolódtak az egyéni életutak és annyiféle,

semlegesnek tekinthető, így nem lennének képesek strukturális szinten rámutatni a modernitás patológiáira. (i.m: 144-145.) Továbbá reflexivitás nem lehetne elképzelhető kommunikatív cselekvés és interszubjektivitás nélkül, mivel senki sem lehet önmagában reflexív, csak a másokkal való közös cselekvés aktusában.

¹²⁶ i.m: 140.

egymással sok esetben össze sem egyeztethető partikuláris érdekek és értékek léteznek egymás mellett, hogy a kompromisszum és a konszenzus lehetőségtere egyre kisebb. Továbbá Arendt-hoz hasonlóan Habermas is idealizálja modelljét, az uralommentes vita és az ideális beszédhelyzet csak a legkritikább esetben valósítható meg egy nemzetállami szintű közösségen belül. Így belátható, hogy az arendti cselekvés számára más terepet kell keresni a modern korban.

Ezen a gondolaton tovább haladva Habermas, Arató, Cohen, Sik és még sokan mások arra a belátásra jutnak, hogy a modern civiltársadalom értelmezhető az arendti cselekvés alternatívájaként. Úgy vélik, mivel a civiltársadalom alapvetően az állammal szemben folytat küzdelmet olyan ügyek politikai diskurzussá tételéért, amelyek még nem rendelkeznek politikai potenciállal, bár társadalmi relevanciájuk ezt megkívná, megfeleltethető az állampolgárok közös együtt cselekvésének az arendti terminológiában. Mivel a kulcsfogalom Arendtnél a közérdek, így én úgy gondolom, azoknak a civilmozgalmaknak és társulásoknak a törekvéseit tekinthetjük cselekvésnek, amelyek általános akaratot képviselnek, azokat azonban nem, amelyek kizárólag egyes csoportok partikuláris érdekeiért folytatnak küzdelmet.

Giddens az állampolgári közönyösség okát az ontológiai biztonság megrendülésében fedezi fel, amely azonban az általa megnevezett cselekvéskoordinációs stratégiákkal – óvatosság, kockázatkalkulálás, intézmények monitorozása – orvosolható. Úgy vélem, Giddens meglehetősen optimista álláspontja alkalmazható az arendti cselekvés kiteljesítésére. Mivel, ha a giddensi cselekvők együttesen érvényesítenék politikai potenciáljuk által reflexivitásukat, amely magában foglalja a kockázatkalkulálást és az intézményrendszer-monitorozási stratégiákat, létrejöhetne a politikum egy olyan alternatívája, amelyben közös állampolgári eszmecsere és kontroll révén születhetnének meg a politikai döntések. Giddens ugyanis Arendt-hoz és Habermashoz hasonlóan a demokrácia dialogikusabbá válását szorgalmazza, mivel ő is hosszú távon abban látja a békés együttélés és a totalitás elkerülésének zálogát.¹²⁷

Lash álláspontjából pedig egy modernebb választ kaphatunk arra, miért lehetetlenül el az arendti cselekvés lehetőségtere. Újfajta megközelítésben, az információ-társadalom kialakulásának patológiáin keresztül tárgyalja, miért nem lehetséges *közös* nyilvános-politikai tér kialakítása. Lash úgy véli, az információ egyenlőtlen elosztása ma olyan új, szimbolikus egyenlőtlenségeket teremt, amely a társadalmat élő és halott zónákra töredezi,

¹²⁷ Giddens 1995: 124-133.

amelyek közt lehetetlenné válik a kommunikációs tér felállítása, mivel működési logikájuk egymással összeegyeztethetetlen. Az élő zónákhoz tartozók saját szubjektív partikuláris érdekeik érvényesítéséért küzdenek, amelyet az információ- és az esztétikai reflexivitás felhalmozása okán hajthatnak végre; a halott zónákhoz tartozók pedig az információk eléréséből kizárva, a hálózati logikával ellentétes módon élik életüket, amely nem csak inkompatibilis az élő zónákkal, de közönyössé is teszi őket a „közös ügyek”¹²⁸ iránt. Lash elmélete alapján úgy vélem, ha az információkat mindenki számára elérhetővé tennénk és mindenki lehetőséget kaphatna egyéni autonómiájának kibontakoztatására az esztétikai reflexivitás által, akkor eltűnnének ezek az új szimbolikus egyenlőtlenségek és ismét lehetne általános célokért és elvekért küzdeni a nyilvános-politikai térben.

Összegezve, bár a négy elmélet más-más értékvonatközpontútlásból indul ki, de a közös ügyek iránti affinitás hiánya és a közös cselekvés lehetőségterének beszűkülése valamennyi elméletből kimutatható. A politikával szembeni közönyre pedig több választ is kaphattunk az elméletekből: míg Arendt és Habermas az interakciók szintjéről, addig Giddens és Lash az egyéni autonómia és reflexivitás szintjéről közelítette meg a modernitás kihívásainak tárgyalását. Elméleteiket összevetve azt mondhatjuk, hogy a politikai apátia oka a létező demokratikus intézményrendszerrel szembeni bizalmatlanság; az állampolgárok aktív politizálási lehetőségterének szűkössége; a partikuláris érdekek összeegyeztethetlensége; az egzisztenciális és ontológiai biztonság megrendülése; valamint az információstársadalom szimbolikus tökéitől való megfosztottság és kizárás.

Ezekre a problémákra azonban rendszerszintű válaszokat és megoldásokat kell adni ahhoz, hogy az emberek újra érdekeltek és motiváltak legyenek a közös ügyek közös rendezésében, s ehhez a megfelelő teret is biztosítani kell. Egyrészt növelni kell az egyének autonómiáját a közügyekben, másrészt ösztönözni kell, hogy az őket érintő kérdésekben legyenek reflexívek, harmadrészt mindenki számára elérhetővé kell tenni az információkat és elő kell segíteni az egymástól eltérő érdekek közötti kompromisszum lehetőségét. Véleményem szerint az arendti cselekvés és a delibératív demokrácia csak ebben az esetben lehet működőképes. Addig is, az állampolgári érdekérvényesítés lehetséges módja az emancipációs és partícipációs civilmozgalmakban rejlik, amelyek azonban csak részben fedik le az arendti cselekvés aktusát és önmagában nem elégségesek az aktív demokrácia megteremtéséhez.

¹²⁸ Az idézőjel annak szól, hogy Lash értelmezésében nem is beszélhetünk közös ügyekről, annyira különböző módon szerveződő rétegekként festi le az élő és halott zónákat.

Bibliográfia

- Arató András – Cohen, Jean (1994): *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge
- Arendt, Hannah (1991): *A forradalom*, Európa Könyvkiadó, Budapest
- Arendt, Hannah (1992): *A totalitarizmus gyökerei*, Európa Könyvkiadó, Budapest
- Arendt, Hannah (1995): A történelem fogalma, In.: Uő.: *Múlt és jövő között: nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*, Osiris Kiadó, Budapest
- Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago
- Arendt, Hannah (2002): Mi a politika? In: Uő.: *A sivatag és az oázisok*. Gondolat Kiadó, Budapest
- Arendt, Hannah (2008): Nemzetállam és demokrácia, In.: *Fogódzó nélkül: Hannah Arendt olvasókönyv*. Kalligram Kiadó, Pozsony
- Benhabib, Seyla (1996): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage, Thousand Oaks
- Giddens, Anthony (1990): *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity
- Giddens, Anthony (1995): *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Cambridge: Polity
- Giddens, Anthony (2013): A késő modernitás körvonalai, *Replika* 82., 113–130.
- Habermas, Jürgen (1993): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltása*, Gondolat Kiadó, Budapest
- Habermas, Jürgen (1996a): Drei normative modelle der Demokratie, In: *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1996b): *Between facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, The MIT Press, Cambridge
- Habermas, Jürgen (2001): A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról, In.: Felkai Gábor (szerk.): *A kommunikatív etika*, Új Mandátum, Budapest
- Habermas, Jürgen (2011): *A kommunikatív cselekvés elmélete*, Gondolat Kiadó, Budapest
- Honneth, Axel (2013): *Harc az elismerésért*, L'Harmattan, Budapest
- Lash, Scott – Urry, John (1987): *The End of The Organized Capitalism*, Polity Books, Cambridge
- Lash, Scott – Urry, John (1994): *Economics of Signs and Space*, Sage, London
- Lash, Scott (2002): *Critique of Information*, Sage, London

- Olay Csaba (2008): *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*, L'Harmattan Kiadó, Budapest
- Ruszkai Szilvia Éva (2020): „Elemi köztársaságok” mint ideális politikai modell Hannah Arendt filozófiájában. In: Ruszkai Szilvia Éva; Szabados Bettina; Tóth Péter (szerk.) *Ütközéspontok VI.: A Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztály konferenciájának kötete*, JATE Press, Szeged, 106-119.
- Sik Domonkos (2012): *A modernizáció ingája. Egy genetikus kritikai elmélet vázlata*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest
- Sik Domonkos (2015): *A modernitás rétegei*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest