

Marcel Gauchet – Pierre Manent – Alain Finkielkraut*

Az identitáspolitika veszélyei**

Alain Finkielkraut (AF): Pierre Manent és Marcel Gauchet mindketten azt mondják a maguk módján, hogy a jelen pillanat a demokráciáé, még akár a radikális demokráciáé is, mivel az élet minden terén a parancs logikáját a beleegyezés elve kezdi helyettesíteni. De ez a radikális demokrácia egyben feledékeny demokrácia is. Még akkor is, ha úgy mutatja be és gondolja el magát, mint egy politikai rezsim, amelyben minden hatalom a néptől kapja legitimitását, amelyben minden hatalmat a nép vagy ennek képviselői gyakorolnak. Azok, akik benne élnek, írja Manent, „hajlamosak megfeledkezni arról, hogy ők politikai lények.” Másképpen szólva, minél inkább demokratizálódik egy társadalom, úgy tűnik, annál inkább „depolitizálja” önmagát. Két kérdés következik ebből az ellentmondásos diagnózisból: honnan eredeztethető ez a megfeledkezés a politikai állapotunkról? És érdemes-e egy „metapolitikai” vagy „posztpolitikai” demokráciát még mindig demokráciának hívni?

Pierre Manent (PM): A demokráciának – legalábbis a modern demokráciának – mindig két aspektusa volt. Az egyik a liberális aspektus, amely

* Marcel Gauchet filozófus, történész, a párizsi Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) oktatója, a *Le Debat* című folyóirat főszerkesztője, számos, a demokrácia mibenlétével kapcsolatos politikaelméleti munka szerzője.

Pierre Manent filozófus, a francia politikai filozófia professzora, a párizsi Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) oktatója, a *Politikai filozófia felnőtteknek* című könyv szerzője.

Alain Finkielkraut filozófus, író, publicista, a Francia Akadémia tagja, számos könyv szerzője.

** A szöveg a France-Culture rádióadó Alain Finkielkraut által vezetett Replika című műsorában 2001. december 15-én elhangzott rádióbeszélgetés némileg rövidített és szerkesztett átirata. A vita Marcel Gauchet, Pierre Manent és a házigazda, Alain Finkielkraut részvételével zajlott.

A fordítás az alábbi változat alapján készült: Marcel Gauchet – Pierre Manent – Alain Finkielkraut: *The Perils of Identity Politics*. Trans. Paul Seaton – Daniel Mahoney. *Journal of Democracy*, 2004 (15):3, 152–165.

még mindig erős: az egyéni jogok biztosítása. A liberális állam azért épült ki, hogy ezeket a jogokat megvédje. De a demokráciának mindig is volt egy másik értelme, amely szerint ez a kollektív kormányzás a politikai testnek, az emberi társulásnak vagy közösségnek „önkormányzása”. Ez a két aspektus nyilvánvalóan különbözik egymástól.

Az elmúlt két évszázadban, az amerikai és a francia forradalmakkal kezdődően egészen a huszadik század közepéig, ezen két aspektus egyidejű fejlődésének lehettünk tanúi: egyfelől a liberális állam kiépítésének és kiterjesztésének, másfelől a demokrácia nemzeti vagy más kontextusokban való beágyazódásának, elmélyülésének. Ez a két mozgalom erősítette egymást. Ma – úgy tűnik nekem – az első aspektus (az egyén jogainak védelmezése) nemhogy elsőbbséget élvez, hanem gátolja is a másodikat (a kollektív kormányzást), mivel minden kollektív kormányzás értelemszerűen implikál bizonyos megszorításokat, melyek az egyén jogait terhelik.

AF: Hogyan magyarázhatnánk ezt a hirtelen mutációt vagy preferenciát, a demokráciának mint a jogok kiterjesztésének előnyben részesítését a demokráciával mint kollektív kormányzással szemben? Vannak okai ennek a jelenségnek?

PM: Ez nagyon nehéz kérdés. Az egyik részleges válasz nyilvánvalóan az lenne, hogy összekapcsoljuk a jelenséget a nemzeti keretrendszer meggyengülésével. A modern periódusban a nemzet kontextusában fejlődött ki a demokratikus „önkormányzás” gondolata, és nyilvánvaló módon a nemzeti keretrendszer erodálódása, megtervezett vagy szándékolt eltűnése Európában a közösségek önkormányzásával kapcsolatos átfogó kérdést vet fel.

Marcel Gauchet (MG): Egy depolitizált politikai demokrácia paradoxona kevésbé ellentmondásos, ha valaki figyelembe veszi, hogy a gyakorlatban a demokrácia az ún. „polgári társadalom” függetlenségét tartja szentnek, s ezen belül az egyénét is: a demokráciában a polgári társadalom és az egyének szabadon alakítják azt a hatalmat, amely képviselőikért felelős.

Így tökéletesen érthető, hogy egy demokráciában a saját élvezetekre való törekvés, vagy egy modernebb fordulattal, a gazdagságra való törekvés (a polgári társadalom elsődleges elfoglaltsága) győzedelmeskedik a demokrácia többi aspektusa felett. A gazdagság keresése, jóllehet nem jelentkezik közvetlenül a demokratikus politikai projektben, de mindazonáltal egylényegű vele – jól ismert tény, egy működőképes demokráciához szükség van egy erős polgári társadalomra és olyan egyénekre, akik teljes mértékben tisztában vannak jogaikkal és kiváltságaikkal.

A lehetőségek rendjéhez tartozik, hogy társadalmaink kollektív elfogultságának konkrét megalapozása végül a nekik megfeleltethető politikai keretrendszer elfeledésének okozója legyen.

Hogy gyorsan a második kérdésedhez is kapcsolódjak, erre is tudok ajánlani egy nagyon egyszerű választ: eddig ostrom alatt álló demokráciákban éltünk. A demokráciák ideológiai vetélytársaik ellenében kívánták felépíteni saját magukat. A demokráciák politikai aspektusa azért volt előtérben, mert vitatott volt. Mihelyt ez az elv győzedelmeskedett, szinte természetes volt az is, hogy feledésbe merül.

AF: Igen, de nem vagyok egészen biztos abban, hogy a „feledékenység” szó eléggé fedi azt a jelenséget, amelyről beszélünk.

MG: Leírja.

AF: Leírja, de teljesen írja-e le? [...] Nekem úgy tűnik, hogy amit láthatunk, az nem más, mint az emberek jogairól folyó vitának magába a politikai szférába való belépése; nem vagyunk többé abban a helyzetben, hogy én a saját dolgommal törődöm, az állam pedig az államéval. A jogok kiterjesztéséről beszélhetünk. A társadalmi jogok után a kulturális jogok következnek. Az identitások előterjesztik követeléseiket és az ember jogainak nyelvezetét használják, amely a forradalom megghiúsulása után egyfajta kizárólagos érvényességre tett szert az ellenállás nyelvét illetően. Ez az első megjegyzésem.

A második a modern demokráciáknak egy másik, Alexis de Tocqueville óta látható kétértelműsége. Tocqueville leírja azt a nagyszerű folyamatot, amely egyszerre elrémiti és elkápráztatja: a körülmények kiegyenlítődése és az ember jogainak fejlődése. A demokráciának egy olyan rezsimnek kellene lennie, amely a párbeszédén alapszik, de amint úgy érzed, hogy az egyenlőség és az emberi jogok szóvivője vagy, a párbeszéd lehetetlenné válik... Ma is ezt láthatjuk: azok, akik az új jogok nevében beszélnek, minden legitimitást megvonnak ellenfeleiktől, mivel az utóbbiak nem ugyanazon körhöz tartoznak, amelyhez ők – ellenfeleik a demokratikus körön kívül állnak, és nem azon belül. Nem modernnek, halottaknak kellene lenniük. Ezt látjuk minden vitában, amely a nyilvános moralitással kapcsolatos, ahol az, hogy az ellenfelet idejétmúltnak nyilvánítják, egy, akár halálos ütést mér arra, amit te, Pierre Manent, „polgári párbeszédnek” nevezel. Milyen párbeszéd lehetséges egy győzedelmes folyamatként elgondolt és megélt demokráciában?

Sok volt baloldali hangosan megtért a „menetelő történelem” ezen demokratikus változatához. Mit számít nekik a tartalom, amíg mozgás van?

Ennélfogva a történelmi folyamatként értett demokráciának megvannak a saját vörösgárdistái. Ma a törvény által elfogadott azonos neműek házasságának, holnap az azonos neműek gyereknevelési jogai ellen felszólalóknak meg kell, és mindig is meg kell majd fizetniük ezen új fanatizmus árát. A demokratikus mozdony vezetői padlógázzal haladnak ellenfeleikkel szemben, mivel ezek keresztben állnak a síneken és késleltetnék a vonatot. A demokráciát most karmai közé szorítja egy historista őrjöngés. Másképpen szólva, az ember jogai nagyon különböző helyet foglalnak el a kortárs politikai diskurzusban, mint akkor, amikor Benjamin Constant úgy határozta meg a szabadságot, mint a személyes függetlenség békés élvezetét. Ezek a jogok többé nem határokat szabnak. Haladnak, és úgy tűnik, semmi sem képes megállítani őket.

PM: Én ez esetben is úgy gondolnám, hogy a legegyszerűbb és leghihehetőbb magyarázat a történelmet idézné. Alapjainál bármely politikai test mindig tartalmaz egy mesterséges aspektust. Mindig van egy különös története. Sem Franciaország, sem Nagy-Britannia vagy Olaszország, vagy bármely különös államigazgatás nem természetből való; mindezen nemzetek, amelyekben a demokráciát megélik, történelmi jelenségek. A huszadik század eseményei rettentő ütéseket mértek a nemzetre – ezt gondoljuk kiváltképp a két világháborúról –, amelyek érvénytelenítették azt, amit a nemzet „emberi legitimitásának” nevezhetnénk. [...] Szóval mi marad ez után? [...] Ma a nemzet egy egészként felfogott emberiség és az egyén közé szorult be, mintha harapófogóval szorongatnák. Az emberiség és az egyén között pedig az abszolút legitimitás egyfajta közvetlen rövidzárlata van: utaltál már arra a demokratikus csatalázra, amely minden különös közösséget, kiváltképp a politikai közösségeket azonnal eltipor.

AF: Igen, politikai közösségeket; de néha vannak olyan különös közösségek, amelyek az új rendhez tartoznak, és amelyek az előbbiek helyébe kerülnek: identitáscsoportok, kisebbségiek, akik harsányan foglalják el a megürült helyet. [...]

PM: A megürült helyet pont azáltal foglalják el, hogy a politikai közösség helyébe lépnek! Így bármely követelés érvényes, ameddig egy kisebb nemzetpolitikai nemzet nevében történik! Franciaország megbocsáthatatlan, de Korzika, Bretagne és Baszkföld egyszerűen mesések! Ez nyilvánvalóan teljesen ellentmondásos, de ez jellemző a mai gondolkodásmódra.

MG: Úgy hiszem, hogy fel kell ismernünk, hogy ebben a folyamatban – amellet, amit Pierre Manent az előbb mondott, és ami nekem

teljességében helytállónak és fontosnak tűnt – váratlanul visszatér az Utópia. A kommunista Utópia összeomlott; az emberek csupán az erőszakosság, az autoritás, az etatizmus aspektusaira emlékeznek. De a szocializmus eredeti megihletettsége valami egészen más volt: a társadalom felszabadítása a politikai alól. Az Állam meghaladása. Az autoritás megszüntetése a szabad és egyenlő közreműködők társadalmában. Úgy gondolom, hogy aminek tanúi lehetünk, az az emberi jogok nyelvezetének köntösében, de immár más alapokon és teljesen más horizontokkal újjászülető mély Utópia, a politika nélküli társadalom utópiája. [...] A különbség az, hogy ez az Utópia újabban úgy mutatja be magát, mint egy ragyogó jövőt előrevetítő felemelő diskurzus, de mindeközben a hétköznapi élet szintjén mozog.

PM: Ez esetben a liberális Utópia találkozik a szocialistával, mivel mindkettő az állam megszűnését kívánja.

AF: Marcel Gauchet, milyen helyet tulajdonítana erről az örökké jelen levő vagy újjászülető Utópiáról szóló elemzésében az olyan követelések elterjedésének, amelyek az „identitással” kapcsolatos megfontolásokon alapsznak? Ez a gondolat nem talál a kommunista Utópiához, amelyben legalább ott lett volna az emberek különbségeinek összeegyeztetése. [...] Most tolatkodó, különös, egyedi jelenségekkel szembesülünk, és egy teljesen új és ténylegesen furcsa követelés irányul az állam felé, jelesül, hogy jóvá kellene hagynia minden véleményt és minden életmódot. [...] Ebben a kulturális relativizmusnak egyféle Utópiája van benne, a kulturális relativizmus jegyében való megbékélés, amely teljesen előzmény nélküli jelenség.

MG: Bizonyosan előzmény nélküli. Még azt is gondolom, hogy az embernek számot kell vetnie a jelenség rendkívüli eredetiségével! Két aspektust foglal ez magában. Méltányolnunk kell ebben az „identitárianizmusban”, amely egy meglepő tulajdonságává lett azon módnak, amely szerint a nyilvánosságot szervezzük társadalmainkban, azt a pluralisztikus oldalát, amely tökéletesen összeférhetővé teszi a demokratikus értékekkel. Úgy hiszem, sok elemző kerül tévútra, mert nem veszi kellőképpen figyelembe az együttélés azon rendszerét, amely a manapság látható sokféle identitás szellemének egy részét formálja. Az identitások gyökerei nem túl titokzatosak. Egy olyan világban, amelyet a polgári társadalom és a magánszféra értékei alakítanak, az, ami lehetővé teszi az embereknek, hogy egy csapatba verődjenek, pontosan saját konkrét tulajdonságaik, amelyek őket mint egyéneket jellemzik: más szóval helyi, szexuális, vallási vagy etnikai identitásaik. Az identitások tarka választéka egyike vonzóerőiknek: a katalógus kimeríthetetlen.

A jelenség egy másik jelentős aspektusa az elismerés követelése. Ez az inkoherenciót leleplező pont, mivel láthatjuk azt, hogyan húz két, egymással ellentétes irányba. Ennek a követelésnek forrása az az akarat, amely mind a nemzet kulturális keretrendszerének, mind az állam politikai keretrendszerének meghaladására irányul, de ugyanakkor mélyen át van itatva azzal az implicit követeléssel, hogy az, aki az előbb említett keretrendszereket meghaladni kívánja, elismerésre tegyen szert – vagyis, hogy tagságot nyerjen el, de milyen tagságot? Egy olyan tér tagja akar lenni, amely ténylegesen nemzeti.

Ezért kell óvatosnak lennünk a nemzeti keretrendszer meggyengülésének felbecsülésében. Persze, ez a keretrendszer gyengül, de nincs eltűnőfélben. A különböző identitás-csoportok mind azon vannak, hogy a nemzeti keretrendszerben valamilyen módon osztozhassanak – sőt, valamit el is várnak tőle, miközben elkerülik azt, hogy úgy tűnjék, mintha ezt tennék. Lenyűgöző például az, hogy a regionális identitások nem illeszkednek bele a nacionalizmus tizenkilencedik századi vagy mai balkáni fogalmába – az olyan nacionalizmusok közé, amelyek külön nemzeteket szeretnének létrehozni. Egy korzikai nemzet létrejötte nem igazán hiteles. De elismerést követelni a francia nemzettől, egészen más történet.

AF: Vagy, mondhatnánk, elismerést az államtól.

MG: Igen, az államtól, amennyiben ez a nemzet szerve. Mint ilyen, küzdelem folyik ellene, ugyanakkor ő a követelt elismerés forrása. A kétértelműség teljes. Az ellentmondás ezen foka jellemző a jóléti állam korára, ennek a málészású államnak korára, amelynek jóakarátát Tocqueville sosem tudta volna teljes mértékben elképzelni, és amelynek égisze alatt adatott élnünk. De ezen állam jótéteményeivel együtt járnak némileg patológiai jellegű mellékhatásai.

AF: Pierre Manent, erről te is beszélsz.

PM: Igen, úgy hiszem, ezen fejlemények egyik oka pontosan a liberális állam diszpozíciójával kapcsolatos. Végeredményben az állampolgárság és a demokratikus képviselő absztrakt jellemzőit becsmériük mind a bal-, mind a jobboldalon. Ennélfogva természetes, hogy mihelyest egy képviselői demokrácia felemelkedik s hatalmában megszilárdul, a demokratikus absztrakció problémáját újra felfedezzük: az állampolgár ki lesz vonva a polgári társadalom világából, ahogyan azt Marx mondta. Ezért a polgári társadalom világa megannyi leple alatt az állam által elismertté akar lenni. Nyilvánvaló, hogy ebben van valami ellentmondás,

mivel a liberális állam pontosan olyan mechanizmus, amelynek célja, hogy valamiképpen semlegessé tegye mindezen „élettartalmakat” – hogy még egy kifejezést kölcsönözzek Marxtól –, amelyek az embereket egymás ellen fordíthatják.

Ami talán a legaggasztóbb ezen fejlemény kapcsán, az az, hogy a sokféle identitás aktivistái nem is jönnek rá, mennyire támaszkodnak azon állam védelmére, amellyel szemben megfogalmazzák követeléseiket. Kezdjük ott, hogy saját maguktól vannak megóvva, és az általuk tett követelések határtalan, implicite erőszakos jellegétől, legyen a szóban forgó identitás szexuális, vallási vagy helyi. Az ilyen aktivisták elfelejtik – és itt egy régi történetet érintünk –, hogy az állam, először monarchiaként, majd mint köztársaság, illetve liberális állam az, ami békét teremtett a társadalom tagjai között, azok között, akiknek egyébként rengeteg jó oka lenne arra, hogy egymással harcoljanak, ha a maguk gondjaira hagynánk őket. Most éppen folyamatban van ezen jó okok víg visszaszerzése, a liberális állam jóakarató – ameddig létezik – védelme alatt.

AF: Jóakarató, ameddig létezik: igazság szerint a franciaországi vagy a környező országokból érkező hírek nyugtalanítóak tudnak lenni. [...] 2001. december 13-án a *Le Monde*-ban olvastam egy felkavaró cikket a brit városokban tapasztalható növekvő rasszizmusról és szegregációról. A 2001. júliusi bradfordi zavargások után szakértők és politikusok együttműködésével született egy jelentés, amelyet aztán ki is adtak. Megjegyezték, hogy a multikulturális modellnek nagyon kártékony hátulütői voltak. A legfertőzőbb iszlamista mozgalmaknak adott termékeny, európai táptalajt, amelyek soraiból az al-Kaida toborozhat, kiváltképp azért, mert a fehérek, dél-ázsiaiak, nyugat-indiaiak, afrikaiak, pakisztániak és mások közötti viszony ezen településeken egyre feszültebbé vált. A jelentés megkérdőjelezte a monokulturális iskolákat (azokat, amelyeket Tony Blair miniszterelnök kormánya támogat), s amelyek felerősítik a különböző közösségek közötti szakadékokat. A szerzők kiemelték az állampolgári érzület erősödésének szükségességét. Az a benyomásom, hogy az elismerés politikája elfeledteti velünk az állampolgárság elsődleges jelentését. [...]

Amikor David Blunkett belügyminiszter azt indítványozta, hogy a honosítást kérelmező bevándorlókat kötelezzék arra, hogy elemi angol nyelvi kompetenciáikról bizonyosságot tegyenek, minden oldalról támadták őt. [...] Valóban úgy gondolom, hogy a köztársaság – vagy a republikánus eszme – veszélyben van. A köztársasági modell nem egy francia antikvitás, és a kérdés, hogy vajon fel kellene-e számolnunk és multikulturális társadalmakban kezdünk-e élni, mindannyiunk számára

feltevődik. Az elismerés és identitás politikái miatt már nincs szükség egy közös nyelvre. Az elismerés akarása nem érvel: kérkedik, kijelent, kikiált. És mindezen dolgokat megteheti felvonulásokkal vagy szlogenekkel, akár egy másik nyelven is. Az a gondolat, hogy az állampolgársághoz szükséges a nemzet egésze számára egy közös nyelv, eltűnőben van a politikai életből. Milyen messze menjünk ezen az úton?

MG: Egyszerűen az általam érintett utópikus dimenzióban vagyunk. Ezen Utópián belül egy olyan önellentmondás húzódik meg, amely most ért el a robbanás pontjára. Ennek az Utópiának vonzó oldala az együttélés melletti elkötelezettség, az erőszak elutasítása, még a „szimbolikus erőszaké” is, amely egy nyelv és egy kulturális identitás másokra kényszerítésében nyilvánul meg. Ez továbbá előfeltételezi a politikai építményben, amely keretén belül az ilyen együttélés lehetséges, a kifinomultság egy rendkívüli szintjét. Egy ilyen célkitűzés tanúbizonyságot tesz arról a magas fokú politikai civilizációról, amelyhez elértünk. De az önellentmondás robbanásszerűen felszínre kerül, amikor az együttélés ahhoz a ponthoz érkezik, ahol az állampolgárok – akiknek békésen kellene együtt élniük „különbségeikben” – a szó szoros értelmében nem tudnak beszélni egymással. Ez az önellentmondás pedig őrzöngésbe tör ki, amikor olyan emberek, akiket beengedtek az angol anyaföldre, de nem tudnak angolul, azt látják, hogy emiatt a nemzet politikai életén teljesen kívül rekedtek. Azoknak a rokonszenves szándékai, akik ezt a helyzetet létrehozták, ezeket a jövevényeket nem másodosztályú, hanem egyenesen zéró-zónás állampolgárokká fokozták le: ezek az emberek teljesen kizáródtak a politikai életben való részvételből, amelynek nyilvánvaló feltétele egy közös nyelv, amelyen a közösség megbeszélheti a közös döntéseket.

PM: Ténylegesen nincs közöttünk nézeteltérés. Csakhogy, amikor a muszlim lányok által viselt fejkendők kérdésére kerül a sor, nem értem, hogy miért ragadunk le a témánál. A mai szokások szabadságára, és különösen arra a döntésszabadságra való tekintettel, amellyel a diákok rendelkeznek abban, hogy hogyan öltözködnek, nem látom, miért kellene megakadályozni fiatal lányokat abban, hogy saját közösségük viselkedésében járjanak iskolába. De akárhogy is válaszoljunk erre a kérdésre, marad a probléma, amelyet te és Marcel megfogalmaztatok. A multikulturális Utópia egy ténylegesen megoldhatatlan helyzetbe kényszerített minket, mivel egyszerűen azt felejt el, hogy a demokratikus élet feltételezi egy közös tér megépítését. És a multikulturalizmust arra tervezték, hogy megakadályozza ennek a közös térnek a létrejöttét. Itt egy igazán nagy nehézséggel szembesülünk.

AF: A modern demokrácia egy bizonyos formalizmuson nyugszik, azon a gondolaton, hogy vannak formák, amelyeket tiszteletben kell tartanunk. De az ember úgy érzi, hogy a multikulturalizmus, az identitáscsoportok és az individualizmus esetében rögtön nem formákkal, hanem tartalmakkal van dolgunk: mindenki hozza saját tartalmait, hogy a dolgokra aggassa. Megnyilvánulhat ez olyan öltözködési szokásokban, amelyek különleges szimbolikus értékekkel telítettek, amilyen a női fejkendő egyes muszlimok között. Lehet mindez azzal kezdődött, hogy eltüntettük az iskolai egyenruhákat, de azt érezzük, hogy ma már újra bevezetni őket értelmetlen dolog lenne. Mégis, azon tűnődünk: túlélheti-e a demokrácia minden formalizmus eltörlését?

PM: Igazad van abban, hogy a „formalizmus” szót használod, de a formák valami más szolgálatában állnak, ami maga nem formális – a közös ügyek iránti elkötelezettségről (én még odáig is elmennék, hogy azt mondjam, szenvedélyes elkötelezettségről) van szó. Az elmúlt két század történelmét tekintve azt látjuk, hogy a franciák egymás között élnek, és néha még erőszakos vitákba is bocsátkoztak, de mindig egy közös ügy kapcsán – Franciaország természete meghatározásának kapcsán – tették. Még a legelkeseredettebb viszályaik idején is osztoztak valami lényegesben. A multikulturalizmus olyan világot teremt, amelyben egy ilyen közös tét még csak el sem képzelhető. Az emberi ideál – Marcel azt mondaná, az Utópia – amellyel ma kecsegtetnek, az egyszerű egymás mellé helyezése olyan közösségeknek, amelyek – egy közös élet híján – nem osztoznak semmiben. Ez a nemzet tönkretételének olyan receptje, amelyből kimaradt az, hogy mi kerül a helyére.

AF: Mert szerinted Európa, legalábbis jelenlegi formájában, nem olyan valami, ami helyettesítheti a nemzetet?

PM: Ez egy más kérdés.

AF: Kicsit kényszerítettél arra, hogy feltegyem. Az emberek azt mondják: „Nézd, lehet, hogy a nemzetek kimerültek, de nem is a nemzet a legmagasabb szintű játszma a mai világban.” Lehet Európa arra hivatott, hogy az a közös tér legyen, amely helyettesítheti a nemzeteket, és – a nagyon mobilis egyének kulturális identitásain túl – valamiféle keretrendszert, egy politikai rendet alkothat, amelyben „egyberakjuk a cselekedeteinket és a véleményeinket” – hogy egy általad gyakran idézett arisztotelészi fordulattal éljek?

Úgy kérdezem tőled ezt, hogy közben nagyjából egyetértek valószínű válaszoddal, mivel tudom, hogy a mai Európa nem éppen szeplőtlen. Volt

egy adott pont az 1980-as években, amikor Európa szenvedély tárgya volt, amikor Milan Kundera és más disszidens hangok a vasfüggöny mögül az Európához tartozásról beszéltek. Ilyenkor egyből azt mondtuk: persze, európaiak vagyunk, vagyis egy tiszteletre méltó és értékes atyai örökség gondnokai. De ennek már vége. Európa egy egyezmény és egy fogaske-rekkészlet. Próbálj meg tartani egy kurzust Európáról egy tekintélyes egyetemen, és meglátod majd, mi történik. Senkit nem érdekel. Európa különböző nemzetek örököse, de egyikőjük tulajdonságaival sem rendelkezik, és jellemeik cafatát sem találhatjuk meg benne.

PM: Nyilvánvaló, hogy Franciaországban nem fordulunk nagyobb érdeklődéssel a németországi vagy olaszországi történések felé, mint húsz vagy harminc évvel ezelőtt. Igazság szerint, úgy gondolom, kevésbé vagyunk figyelmesek e tekintetben. Mindig meglepődtem azon, hogy minél inkább építjük Európát, annál kevésbé érdekelnek más európai országok. Mindhárman egyetemi emberek vagyunk; láthatjuk, hogy a magas szintű oktatás európai intézményei közötti közvetlen kötelékek egyre gyengébbek; amerikai közvetítéssel fedezzük fel újra egymást – ez sokat elárul a világválódási állásáról. Egy amerikai birodalom periferikus provinciái vagyunk – a szót leíró értelemben használom, nem pejoratívan.

Így a provinciák elválasztódnak egymástól. Miért nem érdekeltek egymás dolgaiban? Azért, mert nem érzik úgy, hogy manapság az érdekes dolgok Németországban, Angliában, Olaszországban vagy Franciaországban történnek. Az európai nemzetek élete előfeltételezte, hogy minden nemzet erősen érdekelt abban, hogy mi történt a La Manche-csatorna másik oldalán, vagy a Rajna túlsópartján. Ennek vége. Ennélfogva egy olyasvalami provinciái vagyunk, amely jóllehet részvételünkkel fejlődik, de ez egy fásult részvétel és nem mozdít meg mélységesen.

AF: Egyetértesz ezzel a diagnózissal, Marcel Gauchet?

MG: Igen. Az európai konstrukció jelenlegi állapotában csak a saját nemzeteinken belül mindannyiunk által tapasztalt politikai hovatartozástól való megfosztottság európai szintű kivetülését és sokszorozódását látom. Európa nem egy alternatív nemzet, amely felülről közénk érkezik majd és helyébe lép a túlságosan szűk és partikuláris nemzeteknek. Európa egy vektora egy általános „elnemzettelenedésnek”, amely valójában egy „depolitizálódás” a szó legkomolyabb értelmében. Ennek a helyzetnek fennállását többek között az teszi lehetővé, hogy impliciten egy olyan birodalmi nemzetre hivatkozunk, amely maga is igazából minden értelemben nemzetállam: az Amerikai Egyesült Államokra.

Európa helyzete nagyon furcsa. Európa, bizonyos értelemben, megengedheti magának, hogy megtapasztalja ezt a depolitizálódást, amennyiben egy nemzetállam életét éli, hála az Egyesült Államok hatáskörébe való tartozásának. Ez utóbbi súlya valamilyen mértékben ellensúlyozza Európa önnön ürességét.

PM: És az Egyesült Államok védelme alatt él. Képzeljük el egy másodperc erejéig, hogy a 2001. szeptember 11-i terrortámadás egy európai ország ellen történt volna, legyen az Németország, Anglia, Franciaország vagy Spanyolország. Semmit sem tudtunk volna tenni; a legcsekélyebb eszközünk sem lett volna a válaszadásra. Ez mindent elmond. Sem politikai, sem katonai eszközeink nincsenek bármiféle válaszadásra, legyen az értelmes vagy sem, egy ellenünk irányuló agresszió esetében.

Ez mindent elmond azokról a valós politikai perspektívákról, amelyeket Európa nekünk ajánl. Jegyezzük meg, hogy negyven éven át kollektív katonai eszköztárunk nemhogy nem növekedett, hanem csökkent. Volt egy idő, amikor mindenesetre – bár nem akarom idealizálni az európai katonai beavatkozásokat, legyen az a Falkland-szigeteki háború 1982-ben, a francia idegenlégió ejtőernyős bevetése Kolweziben 1978-ban, vagy az 1956-os szuezi beavatkozás gyászos emléke – legalább megvolt bennünk az az illúzió, hogy képesek vagyunk külső bevetésekre. Ma már még ez az illúzió sincsen.

AF: Mégis, valami történt 1995-ben Boszniában, a gyors válaszadásra képes csapatok bevetésével. Az új francia elnök, pontosan saját nemzete nevében, képes volt valamilyen akciót beindítani, jöllehet a NATO támogatásával.

PM: Nemcsak, hogy a NATO támogatásával, hanem a NATO erőforrásaival, és nem voltunk képesek... nos, inkább semmit sem mondok, mivel a Köztársaság jelenlegi elnöke megtiltotta, hogy bárki is mondjon valamit a francia katonaság helyzetéről.

AF: Tudod, ez a tilalom nem vonatkozik stúdiónkra. Akármit mondatsz, amit szeretnél, majd megvédünk.

PM: Még azt is mondta, hogy a katonaság helyzetének bármilyen említése ennek becsületét sértené, engem pedig magával ragadott ez a nemes ügy. De nyilvánvaló, hogy ezen hatalmas európai tér ellenére, amely annyira gazdag és fejlett technológiailag – végtére is, az Airbusok vannak olyan jók, mint a Boeingekek; technikai, tudományos és pénzügyi

erőforrásaink óriásiak – nem tudunk magunktól egy pár ezredet pár ezer kilométerrel arrébb mozdítani.

AF: Hadd kérdezzek meg mindkettőtöket: van magyarázat ezen jelenségre? Azzal vezekel Európa a huszadik században pusztító hatalom akarása miatt, hogy az erőtlenség akarásának útjára tér, amellyel, nem egészen ragyogóan, a huszonegyediket nyitja?

PM: A történelem erkélyén állva a világ elé tárjuk szép érzéseink.

AF: Könyvedben, Pierre Manent, úgy írod le azt a posztpolitikai helyzetet, amelybe kezdünk belépni, hogy amikor a politikai háttérbe szorul, a jog és a moralitás veszi át a helyét – a „jog birodalmáról” és a „moralitás birodalmáról” beszélsz. A koszovói háború figyelemre méltó példáját hozod fel, amely a nemzetközi jog vagy az emberiség nevében történt, és amely egy olyan háború volt, amely „nem merete saját nevében szólítani magát”, mivel hivatalosan csupán egy „rendőri beavatkozás” volt.

2001. szeptember 11-e óta megváltoztak a dolgok – legalábbis globális szinten. Gyakorlatilag egy háború kezdődött el. Persze felhoztak néhány erkölcsi érvet, de lehetséges, hogy ez a modern demokráciák tulajdonképpeni lényege. Ezekben valaki állampolgár, amennyiben emberi lény, így valaki az emberiség nevében is állampolgár, és a cselekvések az emberiség nevében és az emberiség szeme láttára történnek. Ez a dimenzió, úgy tűnik, egyelőre a demokráciákkal. De az emberiségnek mint egésznek ezen perspektívája ebben az esetben nem mentesítette a háborút politikai jellegétől. Viszont amiben csatlakozom hozzátok, az az észrevétel, hogy mindez Európa nélkül történt.

MG: Úgy hiszem, az európai helyzet a tényezők két csoportjának bonyolult egyvelege. Az egyik a történelem súlyával kapcsolatos, a másik pedig a társadalom megváltásának reményével. Az európai nemzeteket összetörték az egymás között és a kolonializmus során vívott háborúk bűnei, amelyek súlya még mindig ránehezedik emlékeztükre. A történelem ezen súlya mellett, be kell látnunk, az európai társadalmaknak van egy olyan dimenziója, amely e társadalmakat megkülönbözteti az amerikai nemzettől. Az amerikai nemzet történelmének vallásos víziója megkülönbözteti azt az európai politikai utópizmustól, amelyet egy, az igazság és az értelem által tökéletesen kormányzott társadalomnak létrehozásába vetett hit jellemez. A szocializmus csalódásain túl az európai társadalmak bizonyos értelemben újra felfedezték a politikai és társadalmi álmódosítás útját. Az európai társadalmak új utópikus arcvonala az ember jogainak politikája – amelynek nevében az európaiak

kioktatják az Egyesült Államokat. Elég sokat látjuk ezt manapság. És az elkövetkezendő események lehet, hogy nagy tanulságokkal szolgálnak majd erről a jelenségről.

Hozzá kell tennünk mindehhez azt, hogy Európának ezen helyzete nem szükségképpen végleges. Sokkal valószínűbb, hogy a jelenlegi körülmények terméke. Látni fogjuk fejlődését. Az elmúlt két században az európai társadalmak történetét mindig jellemezte egy utópikus elrugaszkodás – végeredményben az arra irányuló akarat, hogy kiutat találjunk az ember társadalmi és történelmi létmódjából –, ahogy ezen Utópia kritikája is, vagyis a realizmus ösvényeinek újra-felfedezésében felmutatott lenyűgöző képesség, ami egy szabad és igazságos társadalom megalkotását illeti. Egy ilyen hatalmas oszcilláció közepén vagyunk most. A történelem nyitott marad.

AF: Egyetértesz az ítélet kimondásának elhalasztásával, Pierre Manent?

PM: Igen, persze.

AF: Könyvedben azt írod, hogy azon nagy téveszme karmai között vagyunk, hogy a politika valamiképpen megakadályoz abban, hogy az élet igaz útját elérjük. Úgy tűnik, azt sugallod, hogy ezen téveszmének el kell oszolnia, hogy újra kapcsolatba kerülhessünk az ember politikai létmódjával.

PM: Amint azt tudod, amikor egy nagy és kísértő téveszme karmai között vagy, általában boldogtalan élmények tudnak megszabadítani tőle. Úgy gondolom, hogy sajnós nem fogunk megszabadulni ettől valamiféle nagyon boldogtalan élmények nélkül – olyan élmények nélkül, amelyeknek korai körvonalait meglehet mai beszélgetésünkben vázoltuk fel: az az illúzió, hogy ez a fajta magától értetődő emberiség már létrejött, és hogy nagyon különböző népeiségek, ha csupán egy kevés tisztelettel is vagyunk irántuk, barátokként fognak velünk együtt élni – ez az illúzió kezd darabokra törni. Ismétlem, valószínűleg nem fog elhagyni minket fájdalmas megpróbáltatások nélkül, melyek gyászosak lesznek mind-egyik érintett félnek.

AF: Ugyanakkor, amikor ezek a téveszmék szilánkokra törnek, ha jól követem a gondolatmenetedet, vannak, akik szinte nevetséges módon ragaszkodnak hozzájuk. Azon könyv kortárs fogadtatására gondolok, amely nincs az éjjeliszekrényemen, de mindenesetre egy érdekes olvasmány, Samuel P. Huntington *A civilizációk összecsapása és a világrénd átalakulása* című művének recepciójára. Úgy tűnik, hogy megfigyelései

legalább részben igazolódtak. De egyetértés van abban, hogy amit megelőlegez, teljességgel hamis; mintha minden áron szükséges lenne életben tartani azt az Utópiát, amelyről mindketten beszéltek. Megértem, hogy a Nyugat nem akar belépni egy civilizációk közötti háborúba – amely egyébként sem összeférhető saját szellemével, mivel a Nyugat nem úgy gondol magára, mint egy kultúrára a többi közt, hanem mint egy olyan helyzetben levő entitásra, amely önmagával szemben bizalmatlan, és önmagán belül feszült, szóval nem játssza ezt a játékot. De ha a Nyugatot mint egy civilizációt képzeljük el, nehéz kikerülni ezt a gondolatot, ha figyelembe vesszük azokat a diskurzusokat, amelyek az ellene irányított cselekedeteket kísérik. Mégis van valami ebben, amit az emberek nem akarnak hallani, mintha ez ténylegesen „túl” vitt volna, vagy máshová, egy olyan térbe vagy valóságba, amely összeegyeztethetetlen az ember jogainak hivatalos ideológiájával.

MG: Megfigyelheted, hogy azokban a hozzászólásokban, amelyeket megidéztl Huntington könyve kapcsán, kétféle ítélet találkozik és követi egymást változó sorrendben. Néha azt mondják nekünk: „Hamis, mi több, megengedhetetlen.” Máskor meg azt: „Megengedhetetlen, és örömdetes módon hamis is.” A morális és tényszerű ítéletalkotások ezen keveréke megdöbbenő: Huntington könyve több sebből vérzik, és nagyon messze állok attól, hogy egyetértsek vele minden következtetésében. De legalább annyi érdeme van, hogy felhívja a figyelmet olyan valóságokra, tényezőkre, amelyeket számításba kell vennünk, még akkor is, ha nagyon sajnálatosak, ha olyan dolgok, amiken nem szeretünk töprengeni. Ez a fajta jel arra mutat, hogy egy új ideológiai ciklusba léptünk be, mindazzal együtt, amit ez elárul saját magunk megvakításának képességéről. Kedvelt ideológiai illúzióink, hogy megmenekültünk az ideológiától.

AF: Mert megmenekültünk a kommunizmustól, nemde?

MG: A kommunizmus a tegnap Utópiája volt. Halott. Egy másfajta Utópia veszélyeinek vagyunk kitéve, amely sokkal szerényebb, sokkal inkább a társadalmi élet szintjén van, sokkal könnyebben gyakorolható – de az emberiség végső képze, amely fele tart, ugyanannyira eltúlzott. A ma Utópiájának eredetisége célkitűzéseinek decentralizáltságában – ha szabad így fogalmaznom – rejlik. Hiányzik belőle a kommunizmus globális jellegzetessége. Következésképpen könnyen alábecsülhetjük az itt munkáló szenvedélyes befektetés mértékét. És nekem úgy tűnik, hogy az ilyen dolgok nem szűnnek meg, csak a valósággal való erőszakos szembesüléssel. Lehet, hogy hosszú ideig meg leszünk kímélve ettől a megpróbáltatástól. Ezt kívánom magunknak.

AF: Mert bizonyos értelemben meg lettünk kímélve a kommunizmus megpróbáltatásától is. Mások kárára tudunk számot vetni ezzel az Utópiával, és még így is lustán. De sikerült nekünk, míg ma nem látjuk, kinek a kárára tudunk majd számot vetni azzal az Utópiával, amelyet az imént leírtál. Ezzel a megmérettetéssel nekünk kell szembenézni. Ha nem teszünk így, az a benyomásom téged hallgatva, hogy ezen téveszme elfajulása fenyeget, mivel láthatóan mindennek ellenáll, jelesül a tényeknek.

MG: Van szerencsénk olyan rendkívül gazdag társadalmakban élni, amelyek az őket egyensúlyban tartó oszlopok finom szövedékére támaszkodnak. A kulcsfontosságú kérdés az, hogy ez a nagyon erős biztonsági rendszer meddig képes működni.

PM: Az „identitások” nyelvezete igazság szerint a szándékolt hatások ellenkezőjét okozza, mivel a valós identitáscsoportokat arra ösztökéli, hogy magukba zárkozzanak. Huntington könyvéről beszéltél; lehet, meg kellett volna említened, hogy a civilizációk összecsapásán az iszlám és a Nyugat közötti konfliktust érti.

AF: Lát még hasonló konfliktusokat, de az iszlám és a Nyugat közötti a központi fontosságú, ebben igazad van.

PM: Jelen körülmények között arról is szólnunk kell, hogy az általunk tárgyalt utópikus diskurzusnak kibontakozása elsősorban a muszlimoknak rossz. Az iszlám megtisztelésének nevében a muszlimokat egy „iszlám identitás” karámjába zárná, amelyet tilos lenne elhagyniuk.

AF: Ez a veszélye Huntington könyvének is, ha a szélsőségeig visszük ezt a tézist.

PM: Persze. De megvan az a gyengeségem, hogy azt gondolom, egy normális demokratikus élet a muszlim népességek hivatása is, a többi népek mellett. Ugyanakkor olyan módon kellene felajánlanunk nekik, amely hiteles, realiztikus és hatékony. Ez kell, hogy legyen fő elfoglaltságunk az elkövetkezendő években: hogy hatékony kapcsolatokat létesítsünk legalább a muszlim világ bizonyos részeivel, de azért a demokratikus vállalkozásért, amelyben ők kell majd részt vegyenek. Ehhez szükségünk lesz az eltökéltség, a nyitottság és a tisztelet nehezen előállítható elegeére.

Fordította Szilágyi Botond

Identitás, bevándorlás és liberális demokrácia**

Seymour Martin Lipset kollégám volt a George Mason University-n, és az ott töltött éveim során tartottunk egy kurzust a komparatív politika témájában, amelynek alapjául eredetileg az *American Exceptionalism* című könyve szolgált. Rengeteget tanultam a Lipsettel folytatott beszélgetéseim során, könyveit olvasva és előadásait hallgatva, és örülök, hogy lehetőségem adódik gondolkodását jelenlegi helyzetünk vonatkozásában alkalmazni.

Marty Lipset természetesen a liberális demokrácia neveltje. A huszonegyedik század történéseiből sajnos egyértelműen látszik, hogy a liberális demokráciának továbbra is számos kihívással kell szembesülnie. Ezek közül az egyik, amelyik az amerikaiak számára szeptember 11-e óta különösen nyilvánvaló, nem más, mint a dzsihadista terrorizmus. A radikális iszlamista ideológia, amely az effajta terrorizmus mozgatórugója, lényegében antiliberális, és a modern technológia pusztító lehetőségeivel együtt hatalmas biztonsági kihívást jelent.

Az amerikaiak többsége hajlamos volt a dzsihadizmus problémájára úgy tekinteni, mint ami a világ mélyen működésképtelen területeire jellemző: mint amilyen Szaúd-Arábia, Pakisztán, Afganisztán és a Közel-Kelet más részei. Mivel a dzsihadizmus olyasvalami, amely „odaát” történik, a megoldás vagy abban áll, hogy falat emelünk az Egyesült Államok és más olyan országok köré, amelyek a dzsihád célpontjainak tekinthetők, vagy – ahogy azt a Bush-adminisztráció gondolja – abban, hogy a problémát a gyökerénél szüntetjük meg diktátorok leváltásával és a demokrácia támogatásával.

Természetesen semmi kétség nincs afelől, hogy a muszlim világ sokféleképp működésképtelen, és hogy Szaúd-Arábia és Pakisztán szélsőséges és gyűlöletes ideológia forrásai voltak. Mégis azt állítanám, hogy azok a kihívások, amelyekkel a liberális demokráciák napjainkban szembesülnek, hosszabb távon ennél fajsúlyosabbak: a bevándorló

* A szerző eszmetörténész, politológus, a Harvard Egyetem professzora.

** A fordítás az alábbi változat alapján készült: Francis Fukuyama: Identity, Immigration and Liberal Democracy. *Journal of Democracy*, 2006 (17):2, 5–20.

kisebbségek – kiváltképp azok, akik muszlim országokból érkeztek – mint pluralista demokráciák állampolgárainak az integrációja például. A kulturálisan sokféle bevándorlók minden országban problémákat okoznak, de Európa lett és marad a radikális iszlám és a liberális demokrácia közötti küzdelem kritikus tere. Ez azért van, mert a radikális iszlamizmus maga nem hagyományos muszlim társadalmakból eredeztethető, hanem a modern identitáspolitikának a megnyilvánulása, a modernizációs folyamat mellékterméke. E tekintetben sajnos ismerős kihívás, amelyet már láthattunk korábban, a huszadik század szélsőséges politikájában.

Európa-szerte baljós jeleknek lehetünk tanúi: a 2004-es madridi terrortámadások, a holland filmkészítőnek, Theo van Gogh-nak meggyilkolása Mohammed Bouyeri által Amszterdamban 2004. november 4-én, a 2005-ös londoni terrortámadások, és a francia külvárosokban pusztító erőszakos tüntetések 2005 novemberében.¹ A francia lakosság 7-8 százalékát muszlimok alkotják, Hollandiában pedig hat százalék felett van számuk, és olyan városokban, mint Rotterdam, közel vannak ahhoz, hogy többségre kerüljenek (lásd Táblázat). Még ha le is állítják a további bevándorlást – melyet mára a legtöbb európai ország leállított –, a kisebbségi közösségekben magasabb lesz a születési ráta, emiatt a következő nemzedékben növekedni fog ezek aránya a lakosság egészéhez mérve.

Táblázat: Muszlim lakosság az EU-ban

Ország	Népesség (millió fő)	Összlakossághoz viszonyított arány (%)
Franciaország	4.5	7.5
Németország	3.0	3.6
Nagy-Britannia	2.5	2.5
Olaszország	1.0	1.7
Hollandia	1.0	6.2
Spanyolország	0.5	1.2
Európai Unió (összesen)	13.0	3.2

Forrás: *Economist*, 2004. március 6; illetve Bassam Tibi az Európai Parlament adatai alapján. Sok európai országban nincsenek a lakosságot vallási hovatartozás szerint osztályozó hivatalos statisztikák, így a fentebbi adatok csupán becslések, gyanítható, hogy a valóságban ezek a számok nagyobbak.

1 Áttekintésért lásd: Ian Johnson – John Carreyrou: As Muslims Call Europe Home, Dangerous Isolation Takes Root. *Wall Street Journal*, 11 July 2005.

Az európai országok többségében találunk olyan bevándorlás-ellenes, jobboldali populista pártokat, amelyek egyre inkább mobilizálódnak a muszlim kisebbségek kérdésének ügyében; ezek közé tartozik a franciaországi Nemzeti Front, a belga Vlaams Belag (korábban Vlaams Blok), a dán és svájci Néppártok és az osztrák Szabadság Párt. Mindazonáltal az európai főáram tudósai, újságírói és politikusai eddig nagyon vonakodtak attól, hogy nyíltan beszéljenek a muszlim integráció problémájáról, jóllehet mostanra egy egyre növekedő – és egyes esetekben riogató – irodalma lett „Eurábia” kialakulásának.²

Identitás és a liberális elmélet vakfoltja

A modern identitáspolitika a modern liberális demokráciát alátámasztó politikai elmélet egyik vakfoltjából ered. Ez a vakfolt azzal kapcsolatos, hogy a liberális társadalmak milyen fokig tartoznak politikai hódolattal egyes csoportoknak az egyes egyénekkel szemben. A modern politikai elméletben, amely bizonyos értelemben Machiavellivel kezdődik és folytatódik Thomas Hobbes-szal, John Locke-kal, Jean-Jacques Rousseau-val, illetve az amerikai honatyákkal, a politikai szabadság kérdését inkább az állam és az egyének közötti konfliktus határozza meg, és nem az állam és a bizonyos csoportok közötti ellentétek. Hobbes és Locke például amellett érvel, hogy az emberi lények természettől való egyéni jogokkal rendelkeznek természetes állapotukban – ezeket a jogokat azonban csak egy társadalmi szerződés által lehet biztosítani, amellyel megakadályozható, hogy egy egyén saját érdekeinek követésekor mások jogait sértse.

A modern liberalizmus a reformáció utáni Európában dúló vallásos háborúkra válaszoló intézkedések mentén jelent meg. A liberalizmus megalapozta a vallásos tolerancia elvét – jelesül, hogy a vallásos

- 2 Lásd például: Bassam Tibi: *Les Conditions d'un Euro-Islam*. In Robert Bistolfi – Francois Zabbal (eds.): *Islams d'Europe: Intégration ou Insertion Communautaire*. Editions de l'Aube, Paris, 1995; Olivier Roy: *EuroIslam: The Jihad Within? The National Interest*, 2003:Spring, 63–74; Unni Wikan: *Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe*. University of Chicago Press, Chicago, 2002; Patrick Buchanan: *The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasion Imperil Our Country and Civilization*. Thomas Dunne, New York, 2002; Bruce Bawer: *While Europe Slept: How Radical Islam Is Destroying the West from Within*. Doubleday, New York, 2006; Tony Blankley: *The West's Last Chance: Will We Win the Clash of Civilizations?* Regnery, New York, 2005.

célok követése nem megengedett a nyilvánosság szférájában, amennyiben ez más szekták vagy egyházak vallási szabadságát korlátozza. Viszont ahogyan azt a továbbiakban látni fogjuk, az állam és az egyház tényleges szétválasztását a modern liberális demokrácia nem valósította meg teljesen. Mi több, míg a modern liberalizmus világosan körvonalazta azt az elvet, amely szerint állami hatalom nem kényszerítheti az egyéneket vallásos hitbe, mindeközben megválaszolatlanul hagyta azt a kérdést, hogy egészen pontosan milyen fokig engedhető meg az, hogy az egyének szabad vallásgyakorlása sértse egy adott vallásos közösségben vagy hagyományban élő emberek jogait. A szabadság – ami alatt nem az egyének szabadságát, hanem mint kulturális közösségek szabadságát értették, mely révén megvédhetik saját közösségi identitásukat – nem volt központi kérdés az amerikai honatyák számára, valószínűleg azért, mert az Észak-Amerikába érkezett új telepesek kulturális szempontból viszonylag homogének voltak. A Föderalista második levelét író John Jay szavaival: „Az isteni gondviselés útján ez egységes föld egy egységes népnek adatott – egy népnek, melynek minden tagja ugyanazon felmenőktől származik, egy nyelvet beszél, egy vallást vall, s ugyanazon elvekhez van kötve.”

Elképzeltető, hogy a közösségi identitás kérdése nem vált volna olyan problematikusá a modern társadalmakban bekövetkező identitáspolitikák párhuzamos fejlődése nélkül. Nyugaton az identitáspolitika bizonyos értelemben a reformációval kezdődött el. Luther Márton úgy gondolta, hogy az üdvözülés csak egy belső hitbéli állapot, és támadta a katolikus egyházat azért a hangsúlyért, amit a külsőségekre fektetnek – vagyis azért a külső kényszerért, amelyet az egyház által létrehozott társadalmi szabályrendszer okoz. A reformáció tehát úgy határozta meg a valódi vallásosságot, mint az egyén szubjektív állapotát, ezáltal leválasztotta a belső identitást a létező társadalmi praxistól.

Charles Taylor kanadai filozófus írásai segítségünkre lehetnek az identitáspolitika ezt követő történeti fejlődésének megértésében.³ Jean-Jacques Rousseau szerint, amint az az *Értekezés az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* és az *Egy magányos sétáló álmodozásai* című műveiből kitetszik, óriási az eltérés a külső énünk, amely a történelem során elsajátított társadalmi szokásokból és viselkedésmódokból eredeztethető, és az igaz, belső énünk között. A boldogság a belső autenticitásunk visszaszerzésében rejlik, a létezés érzésének újra-elsajátításában, amelyet a társadalmi meghatározottságunk által létrehozott

3 Lásd: Charles Taylor: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, Princeton, 1994; Uő: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge, 1989.

szenvedélyek fedtek el. Ezt a gondolatot vitte tovább Johann Gottfried von Herder, aki szerint a belső autenticitás nemcsak egyénekre vonatkozik, hanem népekre is, amelyek esetében ez az autenticitás a néphagyományhoz való visszatérésben rejlik. Taylor szavaival élve: „Ez az az erős morális ideál, amelyet örököltünk. Morális jelentőséget tulajdonít a magunkkal, saját belső természetünkkel fenntartott kapcsolat egy fajtájának, és úgy látja, hogy ez a kapcsolat veszélyben van: részben a körülményeknek való megfelelés kényszere miatt...”⁴

Ez az eltérés belső és külső énünk között nem csupán a gondolatok világából származik, hanem egy, a társadalmi valóság által kitermelt jelenség a piacgazdaság keretén belül működő modern demokratikus társadalmakban. Az amerikai és francia forradalmak után a tehetségre nyitott karrier eszményképe egyre inkább érvényesült a gyakorlatban, amint a társadalmi mobilitás hagyományos korlátai megszűntek. Egy ember társadalmi státusza olyasvalamivé vált, amit elérnek s nem előírnak; az ember természettől való tehetségének, munkájának és erőfeszítéseinek, és nem a születés esetlegességének termékévé lett. Valamely élettörténet így egy belső terv megvalósítására való törekvés története, és nem a szülők, a rokonság, a település vagy a helyi pap elvárásainak való megfelelése.

Taylor rámutat arra, hogy a modern identitás természeténél fogva politikai, mivel végeredményben elismerést igényel. Valakinek a belső énje nem csupán belső elmélkedés kérdése; interszubjektív elismertségre kell szert tennie, ha értékesse akar válni. Az a gondolat, hogy a modern politika az egyetemes elismerés elvén alapszik, Hegeltől származik. Viszont egyre inkább úgy tűnik, hogy a közös emberi mivoltra alapozott egyetemes elismerés nem elégséges, kiváltképp azon csoportok esetében, amelyek a múltban valamiféle megkülönböztetést szenvedtek el. Így a modern identitáspolitika törekvéseinek középpontjában a csoport-identitások elismerése áll – vagyis az ezelőtt marginalizált csoportok egyenlő méltóságának a nyilvánosságban történő afirmációja, kezdve a Québec-i őshonos franciákkal az amerikai feketéken, nőkön és őshonos népeken át egészen a melegekig.

Nem véletlen, hogy Charles Taylor kanadai, mivel a kortárs multikulturalizmus és identitáspolitika sok tekintetben Kanadában kezdődött el, azon törekvésekkel, amelyek a frankofón közösség „külön társadalomként” való elismerésére irányultak. Ezen követelés belefoglalása az Alapvető jogok és szabadságok kanadai chartájába a Meech Lake-i Egyezmény által megsérti az egyenlő egyéni jogok liberális elvét: a francia ajkúak olyan nyelvi jogoknak örvendhetnek, amelyekkel az angol

4 Charles Taylor: *Multiculturalism*. 30.

ajkúak nem rendelkeznek. Illegális például francia anyanyelvűeknek vagy bevándorlóknak a gyermekeiket egy angol nyelvű iskolába adniuk Québecben, míg egy hasonló törvény, amely az angol ajkúakra vonatkozik, megengedhetetlen lenne Albertában vagy Brit Columbiában.⁵

A multikulturalizmus, ha az értelmét nem szűkítjük le, tehát nem a kulturális sokszínűség tolerálását értjük alatta a multikulturális társadalmakban, hanem mint etnikai, faji, vallási vagy kulturális közösségek jogainak a jogon belül való elismerésének igényét, szinte minden modern liberális demokráciában jelen van. Az Egyesült Államok politikáját az elmúlt évtizedekben megosztották a pozitív diszkrimináció, a két-nyelvűség és a melegeházaság körül folytatott viták, amely vitákat olyan, korábban marginalizált csoportok kezdeményeztek, amelyeknek tagjai a jogaik elismerését nem egyszerűen mint egyének kérik, hanem mint bizonyos csoporthoz tartozó egyének. Az Egyesült Államokbeli egyéni jogok Locke-i hagyománya miatt a csoportoknak tulajdonított jogok érvényesítésére való törekvések rendkívül megosztóaknak bizonyultak. Amint azt látni fogjuk, nagy az eltérés az Egyesült Államok és más fejlett demokráciák között abban, ahogyan a csoportoknak tulajdonított jogokat kezelik.

Radikális iszlamizmus és identitáspolitika

A radikális iszlamista ideológiát, amely a múlt évtized terrortámadásai közül többnek is okozója volt, nagymértékben úgy kell tekintenünk, mint a modern identitáspolitika manifesztációját, nem pedig, mint a hagyományos muszlim kultúra megnyilvánulását. Mint ilyen, lényegében modern, s ennél fogva ismerős számunkra a korábbi szélsőséges politikai mozgalmak révén. Az a tény, hogy modern, nem teszi kevésbé veszélyessé, de ilyenként való felismerése segít tisztázni a problémát és lehetséges megoldásait.

A gondolat, miszerint a kortárs radikális iszlám az identitáspolitika egyik formája, leghatározottabb megfogalmazásban a francia politikatudós, Olivier Roy *Globalizált Iszlám* című könyvében jelenik meg.⁶ Roy szerint a radikális iszlám nem a kultúrában gyökerezik – vagyis nem az iszlám vagy az általa megteremtett kulturális rendszer inherens, vagy

5 Lásd ennek tárgyalását: Charles Taylor: *Multiculturalism*. 53.

6 Olivier Roy: *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. Columbia University Press, New York, 2004.

lényegi jellemzőinek mellékterméke. A radikális iszlám, mondja, sokkal inkább azért jelent meg, mert az iszlám olyannyira deterritorializáltta vált, hogy a muszlim identitás egésze vált kérdésessé.

Az identitás kérdése szóba sem kerül a hagyományos muszlim társadalmakban, ahogy a hagyományos keresztény társadalmakban sem. Egy hagyományos muszlim társadalomban egy egyén identitását az illető személy szülei és társadalmi környezete határozza meg. Minden, valakinek törzsi és rokoni hovatartozásától kezdve, a helyi imámig és az állam politikai struktúrájáig egy személy identitását az iszlám hit valamely ágához rögzíti. Ez nem egyéni választás kérdése. A judaizmushoz hasonlóan, az iszlám is egy jogilag nagymértékben szabályozott vallás, vagyis a vallásos hit egy külsőleg meghatározott társadalmi szabályrendszernek való megfelelésben áll. Ezek a szabályok nagymértékben helyileg meghatározottak, összhangban az egyes helyek hagyományai-val, szokásaival és szentjeivel. Az iszlám elvi univerzalizmusának ellenére a hagyományos vallásosság nem egyetemes.

Roy szerint az identitás pontosan akkor válik problematikussá, amikor a muszlimok elhagyják a hagyományos muszlim társadalmakat: például Nyugat-Európába emigrálnak. Az egyén muszlim identitását a társadalmi környezet már nem támogatja; épp ellenkezőleg, erős a nyomás a nyugati társadalmakban érvényes kulturális normáknak való megfelelésre. Az autenticitás kérdése egy, a hagyományos társadalmakban eddig soha nem tapasztalt módon jelentkezik, mivel ebben a helyzetben szakadék keletkezik egy adott személynek, mint egy muszlim kulturális közösség tagjának belső identitása, és ugyanezen személynek a környező társadalommal szembeni viselkedése között. Ez magyarázza az iszlamista weboldalakon az imámok folyamatos faggatását arról, hogy mi haram (tiltott) és mi hallal (megengedett): például egy olyan kérdés, hogy haram vagy sem kezét fogni egy nőnemű egyetemi tanárral, sosem merül fel Száúd-Arábiában, mivel ott nem létezik ilyen társadalmi kategória.

A radikális iszlamizmus és dzsihádzmus pontosan az identitás-keresésre felmerülő válaszreakció. Oszáma bin Láden az, aki válaszolni tud egy hollandiai vagy franciaországi muszlim fiatal kérdésére: „Ki vagyok?” – Egy globális umma tagja vagy, amelyet egy minden helyi szokástól, szenttől és hagyománytól mentesült univerzális iszlám doktrínához való hűség határoz meg. A muszlim identitás így inkább a belső hit, mintsem a társadalmi gyakorlatnak való külső megfelelés kérdésévé válik. Roy rámutat arra, hogy ez a muszlim hit „protestantizálódásának” minősíthető, ahol a megváltás egy olyan belső állapotban rejlik, amely a külső viselkedéstől független, akár ezzel ellentétes. Így fogyasztott alkoholt és látogathatott egy sztríptízbarba a szeptember 11-i támadást megelőző napokban Mohamed Atta és a merénylők egy része.

Azzal, hogy a radikális iszlamizmust az identitáspolitika egyik formájaként értelmezzük, arra is magyarázatot tudunk adni, hogy miért bír akkora vonzerővel a másod- és harmadgenerációs európai muszlimok esetében. Az elsőgenerációs bevándorlók általában nem szakadnak el pszichológiailag szülőföldjük kultúrájától, és szokásaikat magukkal viszik új hazájukba. Ezzel ellentétben gyermekeik, miközben gyakorta megvetik szüleik vallásosságát, az őket körülvevő nyugati társadalom kultúrájába sem illeszkedtek még be. Két, számukra idegen kultúra között megrekedve erős vonzalmat éreznek a kortárs dzsihadizmus egyetemes ideológiája iránt.

Olivier Roy túlzásba esik, amikor a radikális iszlamizmust elsődlegesen európai jelenségként értelmezi; a Közel-Keletről érkező radikális ideológiák sok egyéb forrásból is erednek. Szaúd-Arábia, Pakisztán, Irán és Afganisztán mind terjesztettek radikális iszlamista ideológiákat és az elkövetkezőkben Irak is csatlakozhat hozzájuk. De Roy megfigyelései még muszlim országokban is jelentős mértékben érvényesek maradnak, mivel az identitás krízisét és a radikalizálódást ezen társadalmakban a modernitással való szembesülés okozza. Az internet és a fokozott mobilitás révén a globalizáció összemosta a határokat a fejlett országok és a hagyományos muszlim társadalmak között. Nem véletlen, hogy a terrortámadások elkövetői közül oly sokan voltak vagy Európában radikalizált európai muszlimok, vagy a muszlim társadalom kiváltságos rétegeiből származó személyek, akiknek alkalmuk volt kapcsolatba kerülni a Nyugattal. Ebbe a kategóriába sorolható Mohamed Atta és a szeptember 11-i terrortámadások többi szervezője, ahogyan Mohammed Bouyeri (a holland filmkészítő, Theo van Gogh gyilkosa), a 2004-es madridi és a 2005-ös londoni terrortámadások elkövetői is. Emellett volt egy kiváltképp marokkói terroristákból álló kiterjedt hálózat, amely a belgiumi Maaseikben működött, és támogatta a casablancai és madridi bombatámadásokat a rendőrségi beavatkozást megelőzően.⁷ Érdemes megjegyezni, hogy az al-Kaida vezetői, Oszáma bin Láden és Ayman al-Zawahiri, magas képzettséggel rendelkező férfiak, akik hozzáférnek a modern világhoz és bőséges tudásuk van róla.

Ha a kortárs radikális iszlamizmust helyesen, mint az identitáspolitika termékét értjük meg, vagyis mint modern jelenséget, akkor ebből két dolog következik. Elsősorban az, hogy ezzel a problémával már szembesültünk a 20. század szélsőséges politikáiban, olyan fiatalok esetében, akik anarchisták, bolsevikok, fasiszták vagy a Baader-Meinhof-Csoport tagjai lettek. Ahogyan azt Fritz Stern, Ernest Gellner és sokan

7 Lásd Craig Whitlock: How a Town Became a Terror Hub. *Washington Post*, 24 November 2005, A1.

mások megmutatták, a modernizáció és a Gemeinschaft-ból (közösség) a Gesellschaft-tá (társadalom) alakulás kíméletlenül elidegenítő folyamat, amely különféle társadalmak számtalan tagját érintette negatívan.⁸ Most a fiatal muszlimok vannak soron. Hogy van-e valami különleges jellegzetessége a muszlim vallásnak, amely elősegíti ezt a radikalizálódást, nyitott kérdés. Szeptember 11-e óta egy kisebb iparág látta meg a napvilágot, amely megkísérli kimutatni a dzsihad, az erőszak vagy a polgépés merénylet gyökereit a Koránban vagy a történelemben. Fontos viszont emlékezni arra, hogy a történelem sok pontján voltak a muszlim társadalmak toleránsabbak keresztény társaiknál. Maimonidész az akkor muszlim Córdobában született, amely a tanulás és kultúra rendkívül sokszínű központja volt; Bagdad sok emberöltőn át látta vendégül a világ legnagyobb zsidó közösségét. Épp olyan értelmetlen a radikális iszlamizmust úgy látni, mint az iszlám elkerülhetetlen következményét, mint amilyen értelmetlen a fasizmust valamiképp úgy tekinteni, mint a keresztény európai kultúra tetőpontját.

Másodsorban az, hogy a dzsihadista terrorizmus problémájára nem megoldás a modernitás és a demokrácia meghonosítása Közel-Keleten. A Bush-adminisztráció nézete, miszerint a terrorizmust a demokrácia hiánya táplálja, elsiklik a fölött a tény fölött, hogy rengeteg terroristát demokratikus európai országokban radikalizáltak. Naivitás azt gondolni, hogy a radikális iszlamistáknak a nyugat iránt táplált gyűlölete a nyugat meg nem értéséből fakad. A modernizáció és a demokrácia önmagukban jó dolgok, de a muszlim világra nézve valószínű, hogy rövid távon növelnék, mintsem csökkentenék a terrorizmus veszélyét.

Identitás Európában és Észak-Amerikában

Ha a muszlimok nyugaton a szüleik, illetve azon ország identitása között találják magukat, amelyben élnek, fel kell tennünk a kérdést: honnan ez utóbbi? A liberális társadalmakról köztudott, hogy gyenge identitásuk van; sokan ünneplik saját országuk pluralista és multikulturális jellegzetességeit, gyakorlatilag azzal érvelve, hogy identitásuk abból áll, hogy nincs identitásuk. De az igazság az, hogy a mai liberális demokráciák mindegyikében jelen van a nemzeti identitás. A nemzeti öntudat

8 Fritz Stern: *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of German Ideology*. University of California Press, Berkeley, California, 1974; Ernest Gellner: *Nations and Nationalism*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1983.

természete viszont más Észak-Amerikában, mint Európában, ami magyarázatot ad arra, miért olyan nehéz a muszlim bevándorlók integrálása olyan országokban, mint Hollandia, Franciaország és Németország.

Az amerikai identitás kérdése Seymour Martin Lipset egyik fő érdeklődési köre volt pályafutása során, s a jelenséget mélyrehatóan tárgyalta könyveiben, a *The First New Nation*től az *American Exceptionalism*ig. Lipset véleménye az, hogy az amerikai identitás természete szerint mindig is politikai volt, és erőteljesen befolyásolta az a tény, hogy az Egyesült Államok egy, az állami hatalom ellen vívott szabadságharcból született.⁹ Az amerikai hitvallás öt alapvető értékre támaszkodik: egyenlőség (amely inkább a lehetőségek értelmében vett egyenlőséget jelenti, mintsem az eredménybéli egyenlőséget), szabadság (vagy államellenesség), individualizmus (abban az értelemben, hogy az egyének meghatározhatják saját társadalmi helyzetüket), populizmus és a laissez-faire. Mivel ezek az elvi minőségek egyszerre voltak politikai és állampolgári minőségek, elméletben mindegyik amerikainak elérhetőek voltak, és a köztársaság történelme során figyelemre méltó tartóssággal bírtak. Robert Bellah egyszer úgy írta le az Egyesült Államokat, mint egy olyan országot, amelynek „állampolgári vallása” van. Ezen egyház kapui viszont nyitva vannak az újonnan érkezők előtt.¹⁰

A politikai kultúrának ezen aspektusai mellett az amerikai identitás gyökerei olyan hagyományokig is visszanyúlnak, amelyek inkább meghatározottak etnikailag, és amelyeket Samuel Huntington az „anglo-protestáns” kultúra kifejezéssel jelölt.¹¹ Lipset egyetértett abban, hogy Amerika brit telepeseinek vallásos hagyományai – amit ő az amerikai protestantizmus szektariánus természeteként írt le – nagy szerepet játszottak az amerikai kultúra kialakulásában. A híres protestáns munkaerkölcs, az amerikaiak hajlama az önkéntes társulásra (amely a mai napig az amerikai vallásosság gyülekezeti természetében gyökerezik) és az amerikai politika moralizáló jellege mind ezen anglo-protestáns örökség melléktermékei.

De míg az amerikai kultúra kulcsfontosságú jellegzetességei egyes európai kulturális tradíciókból erednek, a huszonegyedik század elejére elszakadtak etnikai gyökereiktől, és számos új amerikai által is

9 Seymour Martin Lipset: *The First New Nation*. Basic Books, New York, 1963; Uő: *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*. W. W. Norton, New York, 1995.

10 Robert N. Bellah – Phillip Hammond: *Varieties of Civil Religion*. Harper and Row, San Francisco, 1980.

11 Samuel P. Huntington: *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. Simon and Schuster, New York, 2004.

gyakorolttá váltak. Az amerikaiak sokkal keményebben dolgoznak, mint az európaiak, és úgy hiszik – mint Weber korai protestánsai –, hogy a méltóság a morálisan kielégítő munkában áll, és nem a jóléti állam társadalmi szolidaritásában.¹² De ki dolgozik keményen ma Amerikában? Sokkal valószínűbb, hogy egy orosz taxisofőr, egy koreai boltos vagy egy mexikói napszámos, mint egy fehér angolszász protestáns.

Természetesen a kortárs amerikai kultúrának olyan aspektusai is vannak, amelyek kevésbé kellemesek. A jogosultság kultusza, a fogyasztói társadalom, a szexre és az erőszakra fektetett hangsúly Hollywoodban, és az underclass bandakultúra, amelyet az Egyesült Államok újraexportált Közép-Amerikába, mind kifejezetten amerikai jellegzetességek, amelyekből a bevándorlók egy része is részesül. Lipset szerint az amerikai excepcionalizmus kétélű: ugyanazon államellenes hajlamok, amelyekből az amerikaiak vállalkozó szelleme ered, arra is hajlamosá tette őket, hogy az európaiakhoz képest kevésbé tartásuk tisztelőben a törvényeket.

Ezzel szemben az európai identitás sokkal zavarosabb. A második világháborút követő periódusban Európa nagy részén erős egyetértés volt egy, az Egyesült Államokat jellemzőhöz hasonló toleráns és pluralista politikai identitás megalkotását illetően – ez a „posztnemzeti” eszme, amelyet olyan értelmiségiek támogattak, mint Jürgen Habermas, és amely az Európai Unióban testesült meg. De azon lépések ellenére, amelyeket egy erős Európai Unió megalkotásának irányába tettek, az európai identitás mentális konstrukció maradt, és nem vált olyasvalamivé, amihez az európaiak érzelmileg kötődhetnek. Bár létezik a mobilis, kozmopolita európaiaknak egy vékony rétege, kevesen vannak, akik úgy gondolnak magukra, mint európaiakra, vagy akiket büszkeséggel töltene el, ha az Európai himnuszt hallják. Miután 2005-ben az európai alkotmány a francia és a holland referendumon is elbukott, kulcsfontosságú európai közösségek adták elitjeik tudtára: nem készek feladni a nemzetállamot és a szuverenitást.

A nemzeti identitást – vagyis a tagállami szintű identitást – hivatalosan megpróbálták háttérbe szorítani az Európai projekt kezdete

12 Az átlag amerikai 25,9 órát dolgozik hetente, szemben a németekkel, akik 19,3-at és a franciákkal, akik 17,5-öt. Lásd Edward C. Prescott: *Why Do Americans Work So Much More Than Europeans?* Federal Reserve Bank of Minneapolis Research Department Staff Report 321 (November 2003). A hozzáállásbeli különbség nyilvánvalóvá válik, ha Lionel Jospin szocialista kormányának a 35 órás munkahétre vonatkozó törvénykezését tekintjük, amelyet mostanra széleskörűen elfogadott társadalmi „vívmányként” tartanak számon Franciaországban. A munkahét hosszának egy hasonló, nemzeti szintű korlátozása az Egyesült Államokban abszurdumnak tűnne.

óta. Napjaink európai öntudatában a legjelentősebb tapasztalat az első világháborúé, amelyért az európaiak általában a nacionalizmust és a megzabolázatlan szuverenitást szokták okolni. Európa sok országának a fasizmussal bemocskolt múltja és ennek a nacionalizmussal való kapcsolata miatt elképzelhetetlen az, hogy egy német vagy egy spanyol úgy lobogtassa a nemzeti zászlót, mint az amerikaiak szeptember 11-e után.

Mégis, a régi európai nemzeti identitások nemkívánatos kísértésként lebegnek körülöttünk. A tagállamokban az emberek még mindig erőteljesen érzik azt, mit jelent franciának, hollandnak vagy olasznak lenni, még akkor is, ha nem politikailag korrekt ezeket az identitásokat erőteljesen kinyilvánítani, vagy nyilvános párbeszédbe kezdeni arról, hogy mit is jelentenek. És az európai nemzeti identitások az amerikaiakhoz képest sokkal inkább a rögn és véren alapulnak, s csak azon etnikai csoportok számára elérhetőek, akik az országot a kezdetekben benépesítették.

Németországnak, példának okáért, 2000 előtt egy *jus sanguinis*ra, és nem *jus solis*ra alapozott állampolgársági törvénye volt, melynek értelmében valakinek német anyja kellett, hogy legyen ahhoz, hogy állampolgárságot kaphasson.¹³ Egy másod- vagy harmadgenerációs töröknek, aki csak németül beszélt, nehezebb volt állampolgárságot kapnia, mint egy Oroszországból újonnan érkezett német nemzetiségű menekültnek, aki egyáltalán nem tudott németül. A németek gyakran mondták azt, hogy az ő földjük nem a bevándorlók földje, mint az Egyesült Államok, annak ellenére, hogy városaik megteltek nem európai származású munkások és menekültek tömegeivel.¹⁴

Ezzel szemben a hollandok híresek pluralizmusukról és toleráns hozzáállásukról, és nincs a németekéhez hasonló nacionalista örökségük. Mégis, saját otthonuk tájékán a hollandok társadalmilag konzervatívok maradnak: sokkal könnyebb számukra elfogadni az övékétől különböző kultúrákat, ha nem a saját közösségeikben, hanem párhuzamos közösségekben gyakorolják őket. A holland társadalom multikulturális volt anélkül, hogy asszimiláló lett volna, ami jól illeszkedik egy olyan konzociális társadalomhoz, amely hagyományosan különböző, protestáns, katolikus és szocialista *verzuilingenek*, vagy oszlopok szerint volt megszervezve.¹⁵

13 Lásd William R. Brubaker: *Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany: A Comparative Historical Analysis. International Sociology*, 1990 (5):4, 379–407.

14 Nergis Canefe: *Citizens versus Permanent Guests: Cultural Memory and Citizenship Laws in a Reunified Germany. Citizenship Studies*, 1998 (2):3, 519–544.

15 A holland „oszloposodás” áttekintése végett, lásd Arend Lijphart: *The Evolution of Consociational Theory and Consociational Practices, 1965–2000. Acta Politica*, 2002 (37):11–22.

Míg más európai országok nem fogalmazzák meg formálisan a társadalom oszlopokba való korporatív megszervezését, a legtöbben közülük hasonlóképpen képzelik el a multikulturalizmust – egy olyan keretként, amely különböző kultúrák együttélésére szolgál, nem pedig egy olyan átmeneti mechanizmusként, amely segít az újonnan érkezőket integrálni a domináns kultúrába. A muszlim bevándorlók integrálódásának ügyében sok európai szkeptikus. Viszont azok, akik szeretnének integrálódni, nem mindig részesülnek meleg fogadtatásban, még akkor sem, ha elsajátították a domináns kultúra nyelvét, és rendelkeznek az alapvető kulturális ismeretekkel. Az Egyesült Államokban, ezzel szemben, egy elsőgenerációs guatemalai vagy vietnami bevándorló bátran mondhatja az állampolgársági eskü letétele után, hogy ő amerikai, és ezért senki sem fogja őt kinevetni.¹⁶

Fontos elkerülni azt, hogy túlzásokba essünk azon különbségeket illetően, amelyek ezen kérdésben felmerülnek Európa és az Egyesült Államok között. Az európaiak részben jogosan gondolják úgy, hogy nehezebb feladat számukra saját bevándorlóikat integrálni – akiknek többsége muszlim –, mint az Egyesült Államoknak, ahol a jövevények nagy része spanyol származású, és osztoznak a domináns kulturális csoport keresztény örökségében. A számoknak is súlya van: az Egyesült Államokban két és három millió között van a muszlimok száma, egy olyan országban, ahol majdnem 300 millió ember él; ha ez a muszlim népesség arányos lenne a franciaországgal, több mint 20 millióan lennének.

Mi a megoldás?

Európa kudarca az ott élő muszlimok integrációjában egyre súlyosabb helyzetet eredményezett, amely már erőszakba és terrorizmusba torkollott. Ezen kudarc szükségszerű következménye lesz a nativista és populista csoportok még élesebb reakciója, amely még magát az európai demokráciát is fenyegeti. Ezt a problémát csakis egy két összetevőjű megközelítéssel oldhatjuk meg, amely egyrészt a bevándorló kisebbségeknek és leszármazottainak, másrészt a domináns nemzeti közösségek tagjainak viselkedésbeli változtatását kell, hogy magában foglalja.

16 Ez nem egyszerűen egy amerikai sajátosság. A honosítás és a kulturális asszimiláció messzemenően könnyebb olyan földrészekben, amelyek viszonylag frissen lettek betelepítve, nem csupán a volt angol gyarmatokon, mint Kanada vagy Ausztrália, de Latin-Amerikában is, ahol Menem, Bucaram vagy Fujimori nevezetű politikai vezetők is vannak.

Ezen megközelítéssel első ízben beismerjük, hogy a régi multikulturális modell elbukott olyan országokban, mint Hollandia és Nagy-Britannia, és hogy ezt a modellt olyan erőfeszítésekkel kell helyettesíteni, amelyek a nem nyugati bevándorlóknak egy közös liberális kultúrába való integrációját célozzák meg. A régi multikulturális modell alapjai a csoportok elismerése és a csoportjogok voltak. A kulturális különbségeknek tévesen odaítélt tisztelet miatt ezen régi multikulturális modell túl nagy mértékű döntésszabadságot engedett át a kulturális csoportoknak abban, hogy szabályozzák saját tagjaik viselkedését. A liberalizmust végeredményben nem lehet csoportjogokra alapozni, mivel a liberális értékeket nem minden csoport támogatja. Az európai felvilágosodás civilizációja, amelynek a kortárs liberális demokrácia örököse, nem lehet semleges kulturális szempontból, mivel a liberális társadalmaknak megvannak saját értékeik az egyének méltóságát és egyenlőségét illetően. Azok a kultúrák, amelyek nem fogadják el ezeket az alapvető előfeltételeket, nem érdemlik meg a modern liberális demokrácia védelmét. A bevándorló közösségek tagjai és utódaik megérdemlik az egyenlő bánásmódot, de csak úgy, mint egyének, és nem mint kulturális közösségekhez tartozók. Így nincs rá ok, hogy egy muszlim lány más bánásmódban részesüljön jogi kérdésekben, mint egy keresztény vagy egy zsidó lány, bárhogy is érezzenek rokonai.

A multikulturalizmus, ahogyan Kanadában, az Egyesült Államokban és Európában eredetileg megfogalmazódott, bizonyos értelemben egy, a „történelem végére vonatkozó játék” volt. Más szóval a kulturális sokszínűséget a liberális pluralizmus díszeként látták: etnikai éttermek, színes ruházatok és különböző történelmi hagyományok nyomai egy egyébként sokszor zsibbasztóan konformistának és homogénnek tetsző társadalomban. A kulturális sokszínűség ezen nézet szerint olyasvalami, amit jórészt a magánszférában gyakorolnak, ahol nem vezet ahhoz, hogy az egyéni jogok bármiféle súlyos sérülést szenvedjenek, és ahol nem vet gáncot a lényegében liberális társadalmi rendnek. Ahol pedig beférkőzött a nyilvánosságba, ahogyan az történt Québecben a nyelvi törvénykezés esetén, a domináns közösség inkább bosszantónak találta a liberális elvektől való eltérést, és nem magát a liberális demokráciát fenyegető veszélynek.¹⁷

A multikulturalizmus ezen eszményképével ellentétben a muszlim közösségek közül néhány olyan csoportjogokat követel, amelyeket nem lehet összeegyeztetni az egyének egyenlőségének liberális elveivel.

17 Québec demokrácia melletti elkötelezettségének kevésbé pozitív értékelése végett lásd: Pierre Elliott Trudeau: Some Obstacles to Democracy in Quebec. *Canadian Journal of Economics and Political Science*, 1958 (24):3, 297–311.

Olyan követeléseket fogalmaztak meg, mint a különleges felmentés a család-törvény alól, amely a társadalomban mindenki mást kötelez, különleges felekezeti iskoláknak állami támogatással való létesítésének joga, és a nem muszlim vallásúak kizárásának joga bizonyos típusú nyilvános eseményekről. Más, szélsőségebb esetekben a muszlim közösségek kifejezték törekvéseiket a politikai rend egésze szekuláris jellegének megváltoztatására. A csoportjogok ezen fajtái nyilvánvalóan sértik a társadalom többi tagjának egyéni jogait, és a kulturális autonómiát jóval a magánszféra határain túl tolják.¹⁸

Viszont azt kérni a muszlimoktól, hogy feladják csoportjogaikat, sokkal nehezebb Európában, mint az Egyesült Államokban, mivel sok európai országban nem valósul meg az egyház és az állam szétválasztása, valamint ezen országok korporatív hagyományai miatt tisztelet övezi a közösségi jogokat.¹⁹ Már említettük az „oszloposodást”, amely Hollandiában és Belgiumban létezik. Az ezen országokban államilag támogatott protestáns és katolikus iskolák mára javarészt kiürültek vallási tartalmaiktól, de ez nem igaz a muszlim iskolákra, és az előbbieket létezése megnehezíti azt, hogy a muszlimok részére biztosított államilag támogatott vallásos nevelés lehetőségét elvből visszautasítsuk. Németországban az állam adót gyűjt be a protestáns és katolikus egyházak nevében, és a bevételt elosztja az egyházakkal kapcsolatos iskolák között. Ez Bismarck késő tizenkilencedik századi Kulturkampfnak öröksége, amellyel az újonnan egyesült német állam megkísérelte leigázni a katolikus egyházat, mely független politikai hatalomnak számított. Ebben csak részben járt sikerrel. Még Franciaország sem volt következetes ez ügyben, erős köztársasági hagyománya ellenére. A francia forradalom alatt a papság ellen folytatott kampány után Napóleon 1805-ös konkordátuma visszaállította a vallás szerepét az oktatásban, és egy korporatív megközelítést alkalmazott az állam és egyház közötti viszony igazgatására. Az állam kapcsolata a franciaországi zsidó közösséggel például a kultúrminisztérium igazgatása alatt állt, a Consistoire Israelite közvetítésével, amely sok tekintetben mintaként szolgált Nicolas Sarkozy azon törekvésének, hogy egy tekintélyes muszlim közvetítőt alkalmazva megszólíthassa (és irányíthassa) a francia muszlim közösséget. Még a laicité elvét megőrkítő 1905-ös törvény alól is vannak kivételek, mint Elzász, ahol a francia állam még mindig támogatja az egyházi iskolákat.

18 Katherine P. Ewing: Legislating Religious Freedom: Muslim Challenges to the Relationship between 'Church' and 'State' in Germany and France. *Daedalus*, 2000 (129):4, 31–54.

19 John T.S. Madeley: European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality. *West European Politics*, 2003 (26):1, 1–22.

A korporatizmus ezen szigeteinek esete, ahol a közösségi jogokat az európai államok továbbra is hivatalosan elismerik, nem volt vita tárgya a nagyobb muszlim közösségek megérkezése előtt. A legtöbb európai társadalom áthatóan szekularizálódott, így ezek a vallási maradványok egészen értelmetlenné tűntek. De fontos precedenseket jelentenek a muszlim közösségeknek, és akadályozni fogják az állam és egyház között húzódó fal fenntartását. Ha Európa az egyénben és nem a közösségben megalapozott pluralizmus liberális elvét akarja érvényesíteni, akkor válaszolnia kell a múltjából fennmaradt korporatív intézmények ezen kérdéseire.

A muszlim integráció problémájára javasolt megoldás második összetevője az európai országok többségi közösségeinek elvárásaival és viselkedésével kapcsolatos. A nemzeti identitás nem tűnt el, s értelme szerint továbbra is elérhetetlen olyan jövevények számára, akik nem osztoznak az őshonos lakosok etnikai és vallásos háttérében. Első ízben el kell tüntetni a honosítás és az állampolgárság alapjainak etnikai jellegét, és enyhíteni kell a feltételeken. De emellett minden európai nemzetállamnak befogadóbban kell meghatároznia a nemzeti identitást, hogy jobban tükrözhesse az állampolgársági szinten való együvé tartozást. A nemzeti identitás mindig is társadalmilag megalkotott volt; középpontjában a történelem, különböző szimbólumok és hősök, illetve olyan történetek állanak, amelyeket egy közösség önmagáról mond. A huszadik századi nacionalizmus története sok európai számára tabuvá tette a nemzeti identitásról folyó vitákat, de ezt a dialógust újra meg kell nyitni a mai európai társadalmak de facto sokszínűségének fényében.

Az állampolgársági törvénykezés 2000-ben történt revíziója után a német Kereszténydemokraták a Leitkultur gondolatával próbálták óvatosan megközelíteni a témát, amely elképzelés szerint a német állampolgárság maga után von bizonyos kötelelességeket a kölcsönös tisztelet és tolerancia szabványainak való megfelelésben. A Leitkultur kifejezést (amit úgy fordíthatunk le, mint „vezető” vagy „referencia-kultúra”) Bassam Tibi, egy Németországban élő szíriai értelmiségi vezette be, pontosan úgy, mint egy nem-etnikai, egyetemes állampolgárság-fogalmat, amely megnyitná a nemzeti identitás kapuit azok számára, akik etnikai szempontból nem németek.²⁰ Ezen eredet ellenére a baloldali rögtön rasszistaként vetette el a gondolatot, amely Németország boldogtalan múltjába vezetne, s a Kereszténydemokraták elhatárolódtak tőle.²¹

20 Lásd Bassam Tibi: *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*. Bertelsmann, Munich, 1998.

21 A *Leitkultur* részvétlen elemzését, amely megmutatja a kérdés őszinte tárgyalásának nehézségeit lásd: Hartwig Pautz: *The Politics of Identity in Germany: The Leitkultur Debate*. *Race and Class* 2005 (46):4, 39–52.

De Bassam Tibi eredeti gondolata a kívánt eredményt célozta meg, és rövid pályafutása megmutatja, mekkora akadályt jelent a politikai korrektség a nemzeti identitásról folytatott nyilvános vita szempontjából.

Sok európai ragaszkodik ahhoz, hogy a nemzeti identitás amerikai megközelítése, az ún. „olvasztótégely”, egyszeri és nem lehet megismételni Európában. Könnyen lehet, hogy így van, de ez esetben Európa egy társadalmi robbanás fele tart. Viszont van néhány európai precedens olyan nemzeti identitások megalkotására, amelyek nyitottabbak és kevésbé állnak etnikai vagy vallásos alapokon. A legnyilvánvalóbb példa a francia republikanizmus, amely klasszikus formájában elutasította a különböző közösségi identitások elfogadását, és az állami hatalmat ténylegesen arra használta, hogy egységesítse a francia társadalmat.²² A terrorizmus és a családon belüli erőszak növekedése éles vitákat szült Franciaországban annak kapcsán, hogy miért bukott el az integráció ezen formája. Okozhatja ezt részben az is, hogy maguk a franciák elhagyták az állampolgárságról alkotott régi fogalmukat, a divatosabb multikulturalizmus javára. A 2004-es törvénykezés, melynek értelmében tilos fejkendőt viselni, egy régebbi, addig csupán szunnyadó republikánus hagyománynak volt hirtelen visszatérte.

Az európaiaknak van mit tanulniuk az amerikaiaktól, ami egy nyitott nemzeti identitás megalkotását illeti. Olyan megfigyelők, mint Robert Bellah, már megjegyezték, hogy a nemzeti identitás egyfajta állampolgári vallássá lett az amerikaiak számára.²³

Az amerikai élet tele van kvázi-vallásos szertartásokkal és rituálék-
kal, amelyek az ország demokratikus politikai intézményeit ünneplik: zászlófelvonási szertartások, a honosítási eskü, a hálaadás napja és július negyedike. Az európaiak ezzel szemben javarészt megszabadították politikai életüket a rituáléktól. Egy európai országban sincs az Egyesült Államokéhoz fogható honosítási szertartás, és az európaiak általában cinikus szemmel nézik a patriotizmus amerikai kinyilatkoztatásait. De az ilyen szertartások kulcsfontosságú szerepet játszanak az új bevándorlóknak az amerikai politikai és társadalmi életbe való integrációjában.

Még ennél is fontosabb a jóléti állam és a gazdaságpolitika. Az európaiak továbbra is megátalkodottan ragaszkodnak a posztháborús jóléti államhoz, és elítélik az Egyesült Államokat állítólag szívtelen

22 Jane Freedman: Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma. *International Migration*, 2004 (42):3, 5–27; és Michel Troper: Religion and Constitutional Rights: French Secularism, or Laïcité. *Cardozo Law Review*, 2000 (21):4, 1267–84.

23 Lásd Robert N. Bellah – Phillip Hammond: *Varieties of Civil Religion*. Harper & Row, New York, 1980.

társadalmi modelljük miatt. De az európai jóléti állam hátráltatja az európai társadalmak integrációs képességét, amikor más kultúrájú bevándorlókról van szó. Az amerikai munkapiac rugalmassága miatt a bevándorlók könnyen találhatnak alacsony munkaképzettséget igényelő munkahelyeket, márpedig a legtöbb külföldi munkát keresni érkeznek az Egyesült Államokba. Európában a munkaszabályozás rugalmatlanságának és a bőkezű juttatásoknak kettőse ahhoz vezet, hogy a bevándorlók a juttatások és nem a munka miatt érkeznek. Az európaiak úgy tartják, a kevésbé adakozó Egyesült Államok a szegényeket megfosztja méltóságuktól. Ennek épp az ellenkezője igaz: a méltóság a munka révén s valakinek a társadalom egészéhez való hozzájárulása által érhető el. Európa sok muszlim közösségében a népesség fele segélyekből él, ami közvetlenül a reménytelenség és az elidegenedés malmára hajtja a vizet.

Az európaiak kudarcot vallottak a muszlim bevándorlás problémájának őszinte és nyitott kezelésében: annak megtárgyalásában, hogy mivel tartoznak a bevándorlók a befogadó társadalomnak, vagy hogy a társadalom mivel tartozik bevándorlóinak. Ez a problémát övező kérlelhetetlen politikai korrektségnek tudható be. A Leitkulturról folytatott viták gyors megakadályozása Németországban csak egy példa a sok közül. A jobbközép politikai pártjai, akiknek ezeket a vitákat kezdeményezni kellene, hagyták magukat megfélemlíteni a baloldal által, akik rasszizmussal és régimódi nacionalizmussal vádolták őket; mindennél jobban félnek attól, hogy szélsőjobboldaliként bélyegzik meg őket. Ez óriási hiba. Ha a mérsékelt pártok nem tudnak komolyan viszonyulni ehhez a problémához, a szélsőjobb látványos visszatértére számíthatunk. Sajnos a témában őszintébb viták csak erőszakos cselekedetek árán kezdődtek el Hollandiában, Nagy-Britanniában és Franciaországban. Hollandia haladt e tekintetben a leginkább, a 2004-es van Gogh-gyilkosság óta. Bár a beszélgetés hangneme gyakran populista és rasszista zöngéket üt meg, legalább elkezdődött.²⁴

A bevándorlás és identitás dilemmája végeredményben összefügg a posztmodernitás értéktelenségének nagyobb problémájával. Más szóval, a relativizmus elterjedésével a posztmodern embernek lehetetlenné vált az általa képviselt pozitív értékek megfogalmazása, s ezáltal az olyan elvek körvonalazása is, amelyeknek elismerése az állampolgárság feltétele lehetne. A posztmodern társadalmak, kifejezetten az európaiak, úgy érzik, hogy sikerült a vallás és nemzet által meghatározott identitásokon túllépniük, s ezáltal egy felsőbbrendű helyzetbe kerültek. De azon kívül, hogy ünneplik a vég nélküli toleranciát és sokszínűséget, a posztmodern

24 Ian Buruma: Letter from Amsterdam: Final Cut. *New Yorker*, 3 January 2005.

emberek nemigen tudnak megegyezni a közös törekvések célját képező jó élet lényegét illetően.

A bevándorlás ténye könyörtelenül arra kényszerít bennünket, hogy a Samuel Huntington által feltett „Kik vagyunk?” kérdésről beszéljünk. Könnyű megegyezni abban, hogy az olyan dolgok, mint a labdarúgás vagy a sörfogyasztás egy közös kultúra elemei, de azt már sokkal nehezebb megmondani, hogy mely részei fontosak a nemzeti történelemnek. Ha a posztmodern társadalmak az identitás kérdésének komoly tárgyalásához szeretnének közeledni, fel kell fedezniük azokat a pozitív erényeket, amelyek megválaszolják azt, hogy mit is jelent a nagyobb közösség tagjának lenni. Ha ezt nem teszik meg, olyan emberek jönnek majd helyükbe, akik biztosabbak abban, hogy kicsodák.

Fordította Szilágyi Botond

Bernard Lewis^{*}Európa és az iszlám^{**}

Néha elfelejtjük, hogy a történelem tartalma – a történész szakterülete – a múlt, és nem a jövő. Emlékszem, hogy történészek egy nemzetközi konferenciáján Rómában páran a következő kérdéstről beszélgettünk: dolga-e a történésznek az, hogy megjósolja a jövőt? Ezt a kérdést vizsgáltuk tehát, különböző, néha ellentétes megközelítésekből is. Ez még akkor történt, amikor a Szovjetunió élt és virult. Egy szovjet kolléga végül közbevágott és azt mondta: „A Szovjetunióban a történész legnehezebb feladata a múlt megjósolása.”

Nincs szándékomban jóslatokkal szolgálni sem Európa, sem az iszlám jövőjét illetően, de egy dolgot azért mégis elvárhatunk a történettől. Jelesül azt, hogy meglevő irányvonalakat és folyamatokat azonosítson – hogy a múltbéli irányzatokat vizsgálva megfigyelje a jelenben is aktuálisakat, s ennél fogva meglássa azokat a lehetőségeket és döntéseket, amelyekkel szembetalálhatjuk magunkat a jövőben.

Az iszlám világ megközelítésében különös figyelmet igényel a történelem, minthogy ebben a társadalomban szokatlanul éles a történelmi tudatosság. Az iszlám világban s kiváltképp a Közel-Keleten – ellentétben azzal, ami Amerikában és egyre inkább Európában is történik –, széles körben elterjedt, átfogó a történelem ismerete az iszlám hetedik századi kezdetéig visszamenőleg, még ha nem is mindig pontos, élénk és részletes. Az Irak és Irán között 1980-tól 1988-ig vívott háború során mindkét fél mind a saját, mind az ellenség lakosságához intézett háborús propagandája tele volt történelmi célzásokkal – nem múltbéli történetek ecsetelésével, hanem gyors, rövid célzásokkal, amelyek sokszor csupán egy személy, hely vagy esemény nevéből álltak. Ezeket azon biztos tudás birtokában használták, hogy felfigyel rájuk és megérti őket még az a lényeges része is a célközönségnek, amely írástudatlan. Sok

* Bernard Lewis történész, orientalista, a Londoni Egyetem majd a Princeton Egyetem egykori tanára, egyik legtekintélyesebb iszlámszakértőként számos kötet szerzője.

** A fordítás alapjául szolgáló szöveg: Bernard Lewis: *Europe and Islam*. American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington, 2007, 1–20.

ezen célzások közül az időszámításunk szerinti hetedik században történt eseményekre utalt – eseményekre, amelyek élénken jelen vannak a köztudatban, s amelyek különösképp lényegesek. Némi történelmi ismeret nélkülözhetetlen annak, aki meg kívánja érteni napjainkban a muszlim vezetők diskurzusát – otthon és száműzetésben, kormányban és ellenzékben egyaránt.

Egyik kedvenc témája a történésznek a korszakolás – a történelem korszakokra osztása. A korszakolást pedig leginkább kényelmességből használja a történész, amely megkönnyíti az írást és a tanítást. Mégis, vannak olyan időszakok az emberiség hosszú története során, amikor valóban fordulópontról, nagy változásról beszélhetünk – egy korszak végétől és egy új korszak kezdetéről. Egyre erősebb a meggyőződésem, miszerint egy ilyen időszaknak lehetünk tanúi a jelenben – egy olyan történelmi változásnak, amely hasonlatos Róma bukásával, az iszlám kezdetével és Amerika felfedezésével.

Egyezményesen a Közel-Kelet modern története a tizenharmadik század végétől kezdődik, amikor egy kis francia felderítő csapat egy Bonaparte Napóleon nevű fiatal tábornok vezetésével elfoglalta Egyiptomot, és elkezdte gyakorolni felette kegyetlen uralmát. Rettenetesen megrázó volt az, hogy az iszlám egy hátszágát szinte semmilyen hatékony ellenállásba sem ütközve megszállták és elfoglalták. A második megrendülés pár évre rá történt, a franciák eltávoztával, ami nem az egyiptomiak, sem a hűbéruraik, a törökök érdeme volt, hanem a Brit Királyi Flotta egyik kis szakaszáé, amelyet egy Horatio Nelson nevezetű fiatal admirális vezetett, aki a franciákat kiűzte Egyiptomból, visszaküldve őket Franciaországba.

Ezen események mélyen szimbolikusak voltak. A tizenkilencedik századtól az iszlám hátszágait teljességében már nem muszlim uralkodók irányították. Közvetlen vagy közvetett módon befolyásolták őket, vagy gyakrabban, külső erők irányításának voltak alávetve Európa különböző részeiről, vagy, ahogy ők látták, a keresztény világból. Csak ekkor kezdték el Közel-Keleten használni az azelőtt ismeretlen szót: „Európa” – amely inkább terminológiai, mint konnotációs változás volt.

A muszlimok területein a domináns erők ekkorra a külső erők lettek. Életüket idegen döntések és tettek befolyásolták. Választási lehetőségek csak az idegen rivalizálás függvényében merültek fel. A politikai játék, amelyet játszhattak – az egyetlen, amely nyitott volt előttük – az volt, hogy a külső hatalmak rivalizálásából húzzanak hasznot, s kihasználják ezt a versengést. Ezt láthatjuk ismételtén a tizenkilencedik és a huszadik században, és a huszonegyedik század elején is. Láthatjuk, példának okáért, hogyan próbálták a közel-keleti vezérek az I. és II.

világháború és a hidegháború során ezt a játékot több-kevesebb sikerrel játszani.

Hosszú ideig a rivális európai birodalmak voltak az uralomért versengő felek: – Nagy-Britannia, Franciaország, Németország, Oroszország és Olaszország. A huszadik század végső fázisában ez a versengés explicit ideológiai tartalmakkal bővült – a II. világháborúban a szövetségesek a tengelyhatalmak ellen; a hidegháborúban a Nyugat a szovjetek ellen. Az „ellenségem ellensége a barátom” elv alapján természetes volt az idegen uralmat elszenvedő népeknek az elnyomóik birodalmi – s később ideológiai – riválisai felé fordulni. Kiválóan szemléltetik ezt a sokszor ugyanazon vezetőikkel rendelkező náci-, később szovjetpárti frakciók a francia és brit birodalom alattvalói között. Érdekes módon nem találunk ezekhez hasonlatos nyugatpárti mozgalmakat a szovjet uralom alatt élő muszlimok között. A szovjetek, még összeomlásuk hajnalán is, sokkal tehetségesebbek voltak mind az indoktrinációban, mind az elnyomásban, mint a nyitottabb nyugati birodalmak.

Ez a játék mára véget ért. Az az éra Napóleon és Nelson által kezdődött, és Reagan és Gorbacsov vetett neki véget. A Közel-Keletet nem uralják többé külső hatalmak. A közel-keletieknek nehézkes igazodni azon új helyzethez, amelyben felelősséget kell vállalniuk saját tetteikért, és szembe kell nézniük a következményekkel. Emlékszem, hogy egy iráni hölgy, aki keserű kritikával illette országa kormányát, azt kérdezte tőlem „miért döntöttek úgy a birodalmi hatalmak, hogy egy iszlamista teokratikus rezsimet rójanak Iránra.” De mostanra egyesek kezdenek felelősséget vállalni, s ezt a változást szokásos érthetőségével és választékosságával ki is fejezte Oszáma bin Ládén.

★

A külső uralom korszakának végezetével a Közel-Kelet történetében régebbi és mélyebb irányzatok felszínre törésének lehettünk tanúi, amelyek a nyugati uralom évszázadaiban eltűntek, vagy legalábbis háttérbe szorultak, s most újra felszínre kerültek. Az egyik ilyen irányzat a Közel-Kelet különböző erői (etnikai, szektáriánus, regionális) közötti belső harc. Ezek persze az imperialista korszakban is tetten érhetőek voltak, csak kevesebb jelentőséggel bírtak. Most visszatértek, és horderejük nő, ahogy azt láthatjuk a szunnita és síita iszlám jelenlegi harcában, amelynek nagyságrendjéhez fogható századok óta nem tapasztaltunk.

Vizsgálódásunk szempontjából relevánsabb az a változás, ahogyan a muszlimok visszatérnek a két fő vallás, a kereszténység és az iszlám közötti kozmikus küzdelem gondolatához. Sok vallás van a világon, de tudomásom szerint csak két olyan létezik, amely azt hirdeti saját igazságairól, hogy nem csupán egyetemesek (ezt mindegyik vallás megteszi), de kizárólagosak is. Hogy tehát ők – a keresztények egyik esetben, a muszlimok a másokban – kiváltságos címzettjei Isten végső üzenetének, s hogy ezt az üzenetet kötelességük nem önző módon csak maguknak tartogatni, amint azt etnikai vagy vallásos szekták követői teszik, hanem az emberiség többi részének is hírül kell adniuk, bármi áron. Ez az önkép, amely közös a kereszténységben és az iszlámban, vezetett ahhoz a hosszú küzdelemhez, amely több mint tizennégy század óta folyik, és amely most új fázisába lépett. A keresztény világban most, korát tekintve a huszonegyedik századának kezdetén ez a győzedelmes hozzáállás már nincs előtérben, csak kevés és kisebbségben levő csoportok vallják. Az iszlám világban, amely most kora tizenötödik századában van, ez a győzedelmesség még mindig jelentős erő, és kifejeződött az új militáns mozgalmakban.

Érdekes megfigyelni, hogy a korai időszakokban s elég hosszú ideig, egyik fél sem ismerte el ezt a küzdelmet a vallások közötti küzdelemként – más szóval: nem ismerték el a másikat versenyképes egyetemes vallásként. Inkább úgy látták, mint a vallás – vagyis saját hitük – és a hitetlenek vagy eretnekek (arabul: „kafir”-ok) közötti küzdelem. Mindkét fél szerette a másikat nem vallásos nevekkal illetni. A keresztény világban a muszlimokat mórnak, szaracénnek, tatárnak és töröknek nevezték; még egy áttért személyről is azt mondták „török lett”. A muszlimok pedig a keresztény világot rómainak, franknak, szlávnak meg egyebeknek nevezték. Csak lassan és kényszerűen kezdték el egymást vallásos szempontok alapján meghatározni, s az így kapott nevek legtöbbször pontatlanok és lenézőek voltak. Nyugaton szokássá vált a muszlimokat mohamedánnak hívni, holott ők magukat sosem hívták így; ennek alapja az a teljesen téves feltételezés volt, hogy a muszlimok Mohamedet úgy imádják, mint a keresztények Krisztust. A szokványos muszlim kifejezés, amellyel a keresztényeket illették, az a nazarénus – nasrani – volt, ami utalás volt Názáret hely kultuszára.

A hadüzenet szinte az iszlám kezdetével együtt érkezett. Egy korai történet szerint a hidzsra 7-dik évében, amely i. sz. 628-nak felel meg, a próféta hat követel küldött levelet a bizánci és a perzsa uralkodóknak, Etiópia négusának és más királyoknak és hercegeknek, amelyben tudatja velük eljövételét, és felhívja őket hite befogadására, amelynek viszszaütése komoly következményekkel jár. Ezen prófétai levelek hitele

kétes, de az üzenetük annyiban pontos, amennyiben egy muszlimok által vallott, a korai időszakok óta domináns nézetet tükröznek.

Kissé későbből szilárd bizonyítékunk van – itt a szilárdat a szó szoros értelmében használom – feliratok formájában. A jeruzsálemi látványosságok egyike a Sziklamecset lenyűgöző épülete. A Templom-hegyen áll, amely szent hely a zsidó-keresztény hagyományban. Építészeti stílusa megegyezik a legkorábbi keresztény templomokéval. A legrégebbi Arábián kívüli vallásos muszlim épület, amelyet a hetedik század végén építtetett Abd al-Malik, a korai kalifák egyike. Különös jelentőséggel bír az épületen levő felirat üzenete: „Ó Allah, az egyedülvaló, Allah, az örökkévaló! Nem nemzett és nem nemzetett.”¹ (Korán 112, 1–3.) Ez közvetlen kihívása a keresztény hit központi elveinek.

Érdekes módon a kalifa ugyanazon üzenetet aranyérmébe is vetette. Addig az aranyérmék verése kizárólagosan római, később bizánci kiváltság volt, és a többi állam, beleértve az iszlám kalifátust, szükség szerint importálta őket. A kalifa elsőként törte meg Róma ősidők óta fennálló kiváltságát, aranyérméket veretett és ugyanazon feliratot tette rájuk. A bizánci császár megértette a kettős kihívást és háborút indított – amelynek hatása elmaradt.

A muszlim támadás a kereszténység ellen és az ezt követő konfliktus, amely inkább a kettő hasonlóságaiból, mintsem különbségeiből nőtte ki magát, eddig három fázison ment keresztül. Az első az iszlám kezdeteitől számítható, amikor az új hit túllépte bölcsője, az Arab Fél-sziget határait, és eljutott a Közel-Keletre és tovább. Ekkor történt, hogy az arabiai muszlim hadseregek elfoglalták Szíriát, Palesztinát, Egyiptomot és Észak-Afrikát – amelyek akkor mind a keresztény világ részei voltak –, és megkezdték az iszlamizáció és arabizáció folyamatát. Innen indultak Európába, elfoglalva Spanyolországot, Portugáliát, Szicíliát és a szomszédos dél-itáliai régiókat, amelyek mind az iszlám világ részeivé lettek, s a Pireneusokon átjutva még Franciaországnak egyes részeit is elfoglalták egy adott ponton. Hosszú és elkeseredett küzdelem árán a keresztényeknek sikerült visszafoglalni az elvesztett területek egy részét. Sikerrel jártak Európában, és bizonyos értelemben Európát sikerük körvonalai határozták meg. Kudarcot vallottak Észak-Afrika és a Közel-Kelet visszafoglalásában, amelyeket a kereszténység elveszített. Nevezetesen a Szentföld visszafoglalásában is kudarcot vallottak, a keresztes háborúként ismert hadjáratok sorozata után.

Ezzel a dolognak korántsem lett vége. Időközben az iszlám világ, miután nem járt sikerrel Európa elfoglalásával, egy második támadást indított, amit ezúttal nem arabok és mórok vezettek, hanem törökök és

1 Simon Róbert fordítása.

tatórok. A tizenharmadik század közepén Oroszország mongol megszállóit áttérítették az iszlám hitre. A törökök, akik addig már elfoglalták Kis-Ázsiát, Európa fele vonultak, és 1453-ban elfoglalták Konstantinápoly ősi keresztény városát. Meghódították a Balkánt, és egy ideig uralták Magyarország felét. Kétszer érték el egészen Bécsig, amelyet 1529-ben és 1683-ban is megostromoltak. Az Egyesült Államok történészei által jól ismert észak-afrikai berber kalózkok Nyugat-Európát fosztogatták. Egészen Izlandig – a végső határig – mentek 1627-ben és Nyugat-Európa több pontját meglátogatták, beleértve a nevezetes fosztogatást (az eredeti, írországi) Baltimore-ban 1631-ben. Egy korabeli dokumentumban van egy lista 107 fogolyról, akiket Baltimore-ból Algírba vittek, akik között egy Cheney nevezetű ember is volt.

Ismét Európa ellentámadott, ezúttal sikeresebben és gyorsabban. A keresztényeknek sikerült Oroszországot és a Balkán Félszigetet visszaszerezni, és előrenyomulva az iszlám területekre visszakergették hajdani uralkodóikat oda, ahonnan jöttek. Az európai ellentámadás ezen fázisára új kifejezést találtak fel: imperializmus. Amikor Ázsia és Afrika népei megszállták Európát, az nem volt imperializmus. Amikor Európa támadta meg Ázsiát és Afrikát, akkor az volt. Ez az elképzelés kettős forrásként szolgált – egyik félnek a megvetés, a másiknak a büntudat forrásaként. A Nyugat, kétségtelenül a zsidó-keresztény öröksége révén, a büntudat és az önkorbácsolás hosszú hagyományával rendelkezik. Imperializmus, szexizmus, rasszizmus mind nyugati kifejezések, s nem azért, mert ezek nyugati jelenségek – ezek közös emberi és talán állati örökségünk részei –, hanem mert a Nyugat elsőként azonosította, nevezte és ítélte el őket, és küzdött ellenük, több-kevesebb sikerrel.

Ezzel az európai ellentámadással új fázis kezdődött, amely európai uralmat hozott el a Közel-Kelet szívébe. Ez az I. világháború végkifejletében teljesedett ki, s a II. világháború végkifejletében fejeződött be. Korunkban az európai, beleértve az orosz uralom végét láttuk az iszlám területeken.

Oszáma bin Láden néhány érdekes nyilatkozatában és kiáltványában kifejti nézőpontját az 1978–1988-as afgán háborúról, amely a Vörös Hadsereg vereségéhez és visszavonulásához, illetve a Szovjetunió összeomlásához vezetett. Ezt hajlamosak vagyunk egy, a hidegháborúban a szovjetek ellen elért nyugati győzelemként elkönyvelni, pontosabban amerikai győzelemként. Oszáma bin Láden számára teljesen másról szólt ez az esemény: muszlim győzelem volt a hitetlenek ellen vívott dzsihádban. Ha valaki figyelembe veszi, hogy mi történt Afganisztánban és milyen történések követték ezt az eseményt, rájön: ez az értelmezés korántsem valószerűtlen.

Ahogy azt Oszáma bin Láden látta, az iszlám ebben a hosszú küzdelemben, amely az I. világháborút követte, elérte a végső megaláztatást. Az utolsó nagy muszlim birodalom, az Oszmán Birodalom szétesett, területeinek nagy részét a győztes szövetségesek között osztották fel, a kalifátust elnyomták és betiltották, a szekuláris, elnyugatiasodott törökök az utolsó kalifát is száműzték. Ez tűnt a muszlim történelem mélypontjának.

Oszáma bin Láden szerint az ezeréves küzdelem az igazhitűek és a hitetlenek között egymást követő fázisokon ment keresztül, amelyekben az előbbieket a kalifák különböző dinasztiai vezeték, míg az utóbbiakat a különböző birodalmi keresztény erők, amelyek a rómaiakat követték a hitetlenek vezetésében – a Bizánci Birodalom, a Német-Római Birodalom, a Brit, Francia és Orosz Birodalmak. Ezen végső fázisban, mondja, a hitetlenek világa két vetekedő szuper-hatalom, az Egyesült Államok és a Szovjetunió között volt elosztva. A muszlimok találkoztak, legyőzték és elpusztították a kettő közül a veszélyesebbet és a halálosabbat. A puhány, ellágyult amerikaiakkal már könnyű lesz végezni.

Ez az elgondolás igazolódott az 1990-es években, amikor a világ az amerikai bázisokat és létesítményeket megcélzó támadások sorozatainak volt a szemtanúja. Ezekre nem érkezett lényeges válasz – csak dühös szavak és eldugott, kietlen helyekre küldött drága rakéták. A vietnami és bejrúti tanulságok (1983) Mogadishuban igazolódtak (1993). Bejrútban és Mogadishuban egyaránt egy, az ENSZ által támogatott küldetések miatt ott-tartózkodó amerikaiakra irányuló véres támadást gyors és teljes visszavonulás követett. Az üzenetet megértették és megmagyarázták. „Üsd meg őket, és futásnak erednek.” Ez volt az az eseménysorozat, amely szeptember 11-éhez vezetett. Az a támadás nyilvánvalóan befejezése volt az első szakasznak, és kezdete egy újabbnak, amely nem más, mint a háború kiterjesztése az ellenség táborának szívéig.

✱

A muszlimok egy fanatikus és elszigetelt kisebbségének szemében Európa megtámadásának harmadik hulláma megkezdődött. Nem szabadna ámitanunk magunkat ezen ténnyel és a következményeivel kapcsolatban. Ezúttal más formákat ölt, kiváltképp kettőt: a terror és a migráció formáit.

A terror egy nagyobb problémához, az erőszaknak és ennek a válás nevében való használatának problémájához tartozik. Az iszlám,

egyres híresztelésekkel ellentétben, nem osztzik a kora kereszténységgel ez utóbbi pacifista célkitűzéseiben. Az iszlám teológia és jog – akár a keresztény gyakorlat, ha nem is az elmélet – a háborút az élet részének tudja be, s egyes helyzetekben támogatja, sőt megköveteli. A hagyományos nézet szerint a világ két részre van osztva – az iszlám házára, ahol az iszlám uralom és jog érvényesül, és ami marad, a Dar al-Harbra, a háború házára. Később, bizonyos ideig bevezettek átmeneti kategóriákat is olyan korlátolt autonómiával rendelkező térségeknek, amelyek muszlim hűbéruralom alatt voltak.

A háború nem terrort jelent. Az iszlám tanítások, pontosabban az iszlám jog szabályozza a hadviselést, megkövetelve a hadi jog betartását és a nőekkel, gyerekekkel és civilekkel szembeni humánus bánásmódot. Nem tűrnek meg olyan támadásokat, amelyeket ma terrorizmus néven emlegetünk. Az iszlám elmélet és jog megtiltja az öngyilkosságot, amely főbűn, és örök kárhozatot von maga után. Az öngyilkos, az iszlám tanítás szerint, még akkor is, ha erényes életet élt, elveszíti a mennyországot és a pokolra jut, ahol büntetése az öngyilkosság tettének örök újraélésében áll majd.

Ezeket a szabályokat és hiedelmeket a klasszikus iszlám korban jórészt betartották, viszont a mai radikális iszlám különböző iskolái elkoptatták, újraértelmezték és kimagyarázták őket. A fiatalokkal, akik ezeket a terrorcselekményeket végrehajtják, jobban meg kellene ismerettni hitük tanait és hagyományait. Sajnos nem ez történik; ehelyett az öngyilkos merénylő és másfajta terroristák példaképekké lettek, akiket buzgón követ egyre több frusztrált és dühös fiatal.

A másik forma, amely Európa számára közvetlenebb relevanciájú, a migráció. Korábban elképzelhetetlen volt, hogy egy muszlim önszántából nem muszlim országba költözzön. A jogtudósok tárgyalják a saría kézi- és tankönyveiben annak a kérdését, hogy egy muszlim nem muszlim uralom alatt éljen, más megfogalmazásban: megengedhető-e egy muszlimnak az, hogy egy nem muszlim országban éjen, vagy akár az, hogy egy ilyen országot meglátogasson? És ha fennáll az eset, hogyan köteles eljárni? Javarészt ezt a kérdést bizonyos különleges esetek viszonyában tárgyalták.

Az első eset a hadifoglyok vagy túsok esete volt. Nyilvánvalóan nincs választása, de meg kell őriznie a hitét, és mihamarabb vissza kell térnie otthonába.

A második eset a hitetlenek világában élő hitetlenek esete volt, akik megvilágosodtak és befogadták az igaz hitet – más szóval: muszlimmá lettek. Mihamarabb muszlim országba kell költözniük.

A harmadik eset a látogató esete volt. Jó ideig az egyetlen jogos célja a látogatásnak a hadifoglyok váltságdíjának kifizetése volt. Később ezt kiterjesztették diplomáciai és kereskedelmi küldetésekre is.

Az európai ellentámadás haladtával a már meglévő vitába új probléma merült fel. Mi a helyzete azon muszlimoknak, akiknek országát meghódították a hitetlenek? Maradhatnak, vagy távozniuk kell?

A tizenegyedik századból, a muszlim Szicília normann meghódításának idejéből maradtak ránk érdekes viták ezekről a kérdésekről, de még inkább a késő tizenötödik századból, amikor Spanyolország visszafoglalása befejeződött, és marokkói jogtudósok tárgyalták a kérdéseket. Feltették a kérdést: maradhatnak-e a muszlimok? Az általános válasz az volt, hogy nem. Aztán a következő kérdést: akkor maradhatnak-e, ha az új, keresztény államvezetés toleráns? (Ez később természetesen csupán hipotetikus kérdésnek bizonyult.) A válasz még mindig *nem* volt; még ekkor sem maradhatnak, mert a hithagyás kísértése még nagyobb lenne. El kell hagyniuk otthonukat, remélve, hogy Isten idővel erőt ad nekik, hogy visszafoglalhassák azt, s az igaz hitet visszaállítsák.

Ezt a vonalat követte a legtöbb jogtudós. Voltak páran, eleinte kisebbségben, később fontosabb csoportokká válva, akik azt mondták, hogy megengedhető a muszlimoknak, hogy maradjanak, ha bizonyos feltételek fennállnak, legfőképp az, hogy gyakorolhatják hitüket. Ez újabb kérdést vet fel: mit jelent hitet gyakorolni? Itt emlékeztetnünk kell magunkat arra, hogy nem csak egy sokban különböző vallásról beszélünk, de egy teljesen különböző elképzelésről is, ami a vallás szerepét illeti. Kiváltképp a saría, az iszlám szent törvénye esetében látszik ez utóbbi különbség, amely rengeteg olyan dolgot fed, amelyet a keresztény világban szekulárisnak gondoltak még a középkorban is, s minden bizonnyal a nyugatnak azon korszakában, amit egyesek poszt-kereszténynek mondanak.

Ezen viták mind egy olyan muszlim problémáihoz kötődnek, aki hitetlenek uralma alatt találja magát. Úgy tűnik, az egyetlen eset, amelylyel a jogtudósok nem számoltak az, hogy egy muszlim saját jószántából hagyhatja el az iszlám házáat, és költözik végleg hitetlen országba, a háború házába, hitetlenek fennhatósága alá. De pontosan ez történt és történik évek óta, egyre nagyobb mértékben.

Ma Európa nyilvánvalóan sok muszlimnak vonzó lehet, különösképp, ha számításba vesszük a muszlim országok elszegényedését és vezetőik egyre keserűbb zsarnokságát. Európa munkát biztosít és támogatást nyújt még a munkanélkülieknek is. A muszlim bevándorlók az otthon nélkülözött szólásszabadságot és a magas szintű oktatást is élvezhetik. Még a terroristák is szabadabban készülhetnek fel és

működhetnek Európában – és bizonyos szinten Amerikában is –, mint a legtöbb muszlim országban.

A helyzetnek ma más fontos tényezői is vannak. Az egyik az iszlám világban az új radikalizmus, amelynek több fajtája is van: szunnita, kiváltképp vahabita, és iráni síita, amely az iráni forradalomkor kezdődött. Mindkettő egyre jelentősebb tényező. Az a furcsa paradox helyzet áll fenn, hogy a radikális iszlám vagy a radikális terrorizmus veszélye jóval nagyobb Európában és Amerikában, mint Közel-Kelet és Észak-Afrika nagy részében, ahol a vezetők sokkal gyakorlottabbak és sokkal kevésbé korlátozottak saját szélsőségeik megfékezésében, mint a nyugatiak. Mindazonáltal egyre több muszlim látja veszélyesnek a radikális iszlámot inkább az iszlámra, mint a nyugatra nézve.

A szunnita radikalizmus túlnyomórészt vahabita, amely az iszlámnak először a tizennyolcadik században, az arab Nedzsd kerületében megjelent radikális változata. A vahabizmusra áttértek között volt a Szaúd-ház, a helyi törzsfőnökök háza. Amikor az 1920-as évek közepén a szaúdiak meghódították a Hidzsáz régiót és megalapították a Szaúd-Arábiai Királyságot, a korábban lényegtelen szélsőséges csoport egy marginális országból jelentős erővé lett az iszlám világban és azon túl. A vahabizmusnak pedig hasznára vált Szaúd házának hírneve, befolyása és hatalma, amire amaz az iszlám szent helyei és a zarándoklat fölötti fennhatósága és az olajjal járó vagyona révén tett szert.

Az iráni forradalom egészen más. Közel-Keleten gyakorta használják a forradalom kifejezést, minthogy gyakorlatilag az egyetlen általánosan elfogadott legitim jogcím. Viszont az iráni forradalom abban az értelemben is igazi forradalom volt, amelyben a kifejezést a francia vagy az orosz forradalom esetében használjuk. Akár a francia vagy az orosz forradalomnak, az iráninak is komoly hatása volt arra a világra, amelyben megtörtént – vagyis az iszlám világra, síitákra és szunnitákra egyaránt, Közel-Keleten és azon túl.

Manapság vita tárgya az asszimiláció kérdése is. Mennyire lehetséges a muszlim bevándorlóknak, akik Európában, Észak-Amerikában vagy máshol telepedtek le, hogy részévé legyenek annak az országnak, ahova érkeztek, ahogy az sikerült sok más bevándorlók hullámnak?

Több szempontot kell figyelembe vennünk. Az egyik különbség az asszimiláció szó használatában érhető tetten. Itt rögtön egy nyilvánvaló különbséget vehetünk észre Európa és Amerika között. Egy bevándorlónak amerikaivá lenni a politikai hovatartozás és hűség megváltoztatását jelenti. Egy bevándorlónak franciává vagy németté lenni az etnikai identitás megváltoztatását jelenti. A politikai hovatartozás megváltoztatása bizonyára könnyebb és praktikusabb, mint az etnikai identitás megváltoztatása, mind az érzelmek felől, mind a helyzettel

való megbékélés felől nézve. Jó ideig Angliában átmeneti helyzetről beszélhettünk: egy honosított bevándorló brit lett, de nem angol.

Korábban említettem egy fontos eltérést abban, amit vallás alatt értünk. A muszlimoknak a vallás rengeteg különböző dolgot fed, amelyeket rendszerint a személyes státusz jogvilágaként határoznak meg; a házasság, válás és öröklés a legkézenfekvőbb példák. Nyugaton ezeket az ügyeket már az antikvitás óta szekulárisnak tekintették. Az egyház és az állam, a spirituális, egyházi és a világi kettéválasztása keresztény koncepció, és nincs helye az iszlám történelmében, ezért még ma is nehéz elmagyarázni muszlimoknak. A modern kor előtt még fogalmaik sem voltak, amivel kifejezhetnék. Most már vannak.

Melyek Európa válasza erre a helyzetre? Ahogy az Egyesült Államokban, Európában is az egyik leggyakoribb válasz az, amit multikulturalizmus és politikai korrektség néven ismerünk. Hasonló tilalmak a muszlim világban nincsenek; nagyon is tudatában vannak identitásuknak. Tudják, hogy kik, és hogy mit akarnak – ezt a képességet, úgy tűnik, nyugaton sokak elveszítették. Ez az előbbiekre erejére válik, az utóbiaknak pedig gyengésség forrása.

A nyugat egy másik népszerű válasza az ún. konstruktív részvétel – üljünk le, beszéljük meg a problémákat, és lássuk, mit tehetünk. Ez a megközelítés jóval korábban is jelen volt. Amikor Szaladin visszafoglalta Jeruzsálemet és a Szentföld más részeit, megengedte az európai keresztény kereskedőknek, akik a keresztetek uralma alatt vetették meg a lábukat a kikötőkben, hogy maradjanak. Látszólag úgy érezte, indokolt a döntését, és levelet írt a bagdadi kalifának. A kereskedők hasznosak voltak, mondta, minthogy „nincs közülük egy sem, aki ne hozna és adna el nekünk fegyvereket, önnön kárukra, és a mi javunkra.” Ez a kereszties hadjáratok alatt és után is folytatódott. Még akkor is, amikor az oszmán seregek Európa szíve felé vonultak, kaphattak európai kereskedőket, akik hajlandóak voltak nekik fegyvereket eladni, és európai bankárokat, akik finanszírozták ezeket a bevásárlásokat. Azok, akik tegnap Szaddám Huszeinnek, ma pedig Irán uralkodóinak modern haditechnikát és fegyverzetet szállítanak, folytatják ezt a hagyományt. A konstruktív részvételnek hosszú történelme van.

A párbeszédre való kortárs törekvések más alakokat is öltenek. Napjainkban lenyűgöző látványnak lehettünk szemtanúi: egy pápa bocsánatot kért a muszlimoktól a kereszties hadjáratok miatt. Nem kívánom megvédeni a kereszties hadjáratokat, amelyek sok szempontból visszataszítóak voltak. De korántsem tartom arányosnak ezt a választ. Manapság elvárják tőlünk azt, hogy azt higgyük: a kereszties háborúk igazolhatatlan erőszakosság esetei voltak egy békés muszlim világ ellen. Aligha. Az első pápai felszólítás egy kereszties hadjáratra i. sz. 846-ban

történt, amikor az arab fennhatóság alatt levő Szicíliaból egy hajóraj (korabeli források szerint hetvenhárom hajó és tízezer ember) a Teverén keresztül megtámadta Rómát. Rövid időre bevették Ostiát és Portót és kifosztották a római Szent Péter-bazilikát és a Tevere jobb oldalán a Szent Pál-székesegyházat. Válasz gyanánt egy francia zsinat felhívta a keresztény uralkodókat, hogy induljanak „Krisztus ellenségei ellen” és a pápa, IV. Leó mennyei jutalmat ígért azoknak, akik a muszlimok elleni harcban halnak meg – ez homályosabb a muszlim ígéretnél, amely valószínűleg ihletül szolgált. Szokás volt háború idején tanulni az ellenségtől, és ha ésszerűnek tetszett, felhasználni hatékonyabb eszközeit.

Két és fél évszázad és rengeteg ütközet után 1096-ban a keresztések érkeztek a Közel-Keletre. A kereszties hadjáratok a dzsihádk megkéséset, korlátolt és sikertelen utánzatai voltak – próbálkozás arra, hogy visszaszerezzék szent háború útján azt, ami a szent háborúban veszett el. Ez elbukott és nem követte újabb próbálkozás.

Franciaországban találunk szembetűnő példát a modern hozzáállásra. 2002. október 8-án az akkori miniszterelnök, Monsieur Jean-Pierre Raffarin, beszédet tartott a francia nemzetgyűlésben, amelyben az iraki helyzetet taglalta. Szaddám Huszeinnel kapcsolatban megjegyezte, hogy az iraki vezető hőse Szaladin volt, aki ugyanazon iraki településből, Tikritből származott. A nemzetgyűlés azon tagjaira való tekintettel pedig, akik nem voltak tisztában Szaladin kilétével, M. Raffarin elmondta, hogy ő volt az, aki „legyőzte a kereszties lovagokat és felszabadította Jeruzsálemet.” Amikor Franciaország katolikus miniszterelnöke felszabadításként beszél arról, hogy Szaladin a javarészt francia keresztiesektől elfoglalta Jeruzsálemet, akkor a hovatarozásnak, de legalábbis a percepciók megváltoztatásának szélsőséges esete áll fenn. A parlamenti nyilvántartás szerint amikor M. Raffarin a „felszabadít” szót használta, egy ember közbevágott: „Liberér?” A miniszterelnök nem zavartatta magát válasszal. Ez volt az egyetlen közbevágás, és tudtommal az eset után nem voltak megjegyzések.

A radikális iszlamisták pár szövetségést találtak Európában. Ezen szövetségések leírásában arra kényszerülök, hogy a „baloldal” és a „jobboldal” kifejezéseket használjam, noha ezek a kifejezések egyre zavarosabbak. A forradalom utáni első francia nemzetgyűlés ülésrendje nem természeti törvényszerűség, de megszoktuk használatukat. A nyugatra alkalmazva manapság gyakran megtévesztőek, s a radikális iszlam különböző fajtáira alkalmazva teljesen értelmetlenek; de minthogy ezen kifejezések használatosak, velük fogom kifejezni magam.

A radikális iszlamistáknak van egy baloldali vonzereje, ami Európa Amerika-ellenes elemeit illeti, akik számára a szovjeteket helyettesítik. Van egy jobboldali vonzerejük, ami Európa zsidóellenes elemeit illeti,

akiknek a nácikat helyettesítik. Figyelemre méltó támogatásra tettek szert mind a bal-, mind a jobboldali vonzerejük révén, sokszor ugyanazon emberektől. Úgy tűnik, Európában egyeseknek a gyűlölet többet nyom a latba, mint a hovatarozás.

Németországban van egy érdekes változat, ahol a muszlimok túlnyomórészt törökök. Sokszor voltak hajlamosak magukat a zsidókhoz hasonlítani, mint a zsidók örökösei a német rasszizmust és üldözést illetően. Emlékszem egy berlini gyűlésre, amelyen az európai muszlim kisebbségek ügyét tárgyaltuk. Este egy csoport török nemzetiségű muszlim megkért, hogy csatlakozzak hozzájuk, és hallgassam meg a véleményüket a témával kapcsolatban, ami érdekesnek bizonyult. Egy hozzászólás különösen élénken megmaradt emlékezetemben: „[A németek] ezer év alatt nem voltak képesek befogadni 400 000 zsidót. Milyen remény van arra, hogy befogadnak kétmillió törököt?” Néha használnak hasonló megjegyzéseket, hogy a német büntudatot fel- és kihasználva elérjék céljaikat.

Ez felveti a tolerancia kérdését. A keresztény visszahódítás első fázisában, Spanyolországban és Portugáliában a muszlimoknak – akik addigra elég számosan voltak – a következő választási lehetőségek adtak: megkeresztelkedés, száműzetés vagy halál. A volt oszmán területeken, Délkelet-Európában, a második visszahódítás vezetői valamivel toleránsabbak voltak, de nem sokkal. A Balkán országaiban maradtak muszlimok, helyzetük napjainkban is problémás. Koszovó és Bosznia-Hercegovina a legismertebb példák erre.

A vallási tolerancia új és fontos problémákat vet fel. A muszlimok és a keresztények Nyugat- és Kelet-Európában egyaránt vívott hosszú múltbeli küzdelme során a muszlimok kétségtelenül toleránsabbak voltak a keresztényeknél, mind más vallásokkal szemben, mind a saját vallásukon belül. A középkori nyugati kereszténységben a tömegmészárlások, kiűzések, inkvizíciók és a máglyahalál mindennaposak voltak; az iszlámban ezek ritkák fordultak elő és nem voltak jellemzőek. A menekültek akkor túlnyomórészt nyugatról keletre mentek, nem pedig, ahogyan később, keletről nyugatra. Bár az igaz, hogy nem muszlim alattvalók egy muszlim államban bizonyos megszorítások alatt éltek, de a helyzetük mérhetetlenül jobb volt a keresztény Európa eretnekeinél.

Ez a hozzáállás, amely a múltban elfogadható volt, idővel egyre inkább ütközött a civilizált együttélés demokratikus elképzeléseivel. Már 1689-ben, John Locke angol filozófus azt írja a *Levél a vallási türelemről* című művében „sem pogányt, sem mohamedánt, sem zsidót nem szabad vallása miatt megfosztani a nemzetközösségben elismert polgári jogaitól.” 1790-ben George Washington egy newporti zsidó közösség vezetőjéhez írt levelében még messzebb ment, és a tolerancia gondolatát

lényegében intoleránsnak minősítette: „mintha egy társadalmi osztály egy másik engedékenysége révén élvezhetné és gyakorolhatná veleszületett jogait.”

A tizenhetedik század végére a helyzet sokkal jobb volt Nyugat-Európában, mint a muszlim területeken. És ezen a ponton túl az előbbi egyre javult, az utóbbi pedig egyre romlott. A diszkrimináció és az üldözés nem tűnt el Nyugatról, de a náciizmus szörnyűségét leszámítva a kontinentális Európában a vallási kisebbségek helyzete sokkalta jobb volt a magabiztos, haladó nyugaton, mint a fenyegetett, visszavonuló keleten.

A muszlimok és sokan nem muszlim honfitársaik közül nem így látták; a toleranciáról pedig másképp gondolkodtak. Amikor muszlim bevándorlók érkeztek Európába, volt egy bizonyos elvárásuk: úgy érezték, megilleti őket a toleranciának legalább az a foka, amelyet a nagy muszlim birodalmak biztosítottak a múltban a nem muszlimoknak. Az elvárásaik és a tapasztalatuk nagyon eltérőek voltak.

Az európai országokba érkezve az elvárásaikhoz képest többet is, kevesebbet is kaptak. Többet abban az értelemben, hogy elméletileg és gyakran gyakorlatilag is egyenlő politikai jogokat, egyenlő munkavállalási lehetőségeket, segélyeket, a szólásszabadság jogát és más juttatásokat kaptak.

De jelentősen kevesebbet is kaptak annál, amit ők adtak a hagyományos iszlamista államokban. Az Oszmán Birodalomban és a korábbi államokban – az Oszmán Birodalmat említem a legközelebbiként – a nem muszlim közösségek külön szerveződtek, és saját maguk rendezték ügyeiket, adókat hajtottak be és érvényesítették törvényeiket. Számos keresztény közösség élt muszlim államokban, és saját vezetőik is voltak, amelyeket az állam elismert. Ezen közösségek saját iskolákat működtettek saját tanrend szerint és saját törvényeiket alkalmazták olyan ügyekben, mint a házasság, válás, öröklés és vallásgyakorlás. A zsidók hasonlóképpen éltek.

Szóval elképzelhető olyan helyzet, amikor három szomszéd vagyona halálukkor három különböző jogrend szerint oszlik el, ha az egyikük zsidó, a másik keresztény és a harmadik muszlim. Egy zsidót megbüntethetett és bebörtönözhetett egy rabbinikus bíróság, ha az megsértette a szombat napját, vagy evett jom kippur ünnepén. Egy keresztényt le tartóztathattak és bezárhattak, ha elvett egy második feleséget. A kettős házasság keresztény bűn, nem iszlám, sem oszmán. Hasonló gondolatmenet következményeképp a zsidókra és keresztényekre nem voltak érvényesek a sajátosan muszlim törvények. Szabadott enniük a ramadán szent hónapjakor, akár nyilvánosan is, és megengedett volt nekik a bor készítése, eladása, tálalása és fogyasztása, ameddig ezt maguk

között tették. Az oszmán archívum pár dokumentumában szó van egy olyan problémáról, amely úgy tűnik, aggodalomra adott okot a joghatóságoknak: hogyan előzhetik meg azt, hogy egy muszlim vendég bort igyon egy keresztény vagy zsidó esküvőn. Az egyszerű és nyilvánvaló megoldás – a mindenkire vonatkozó alkoholtilalom – úgy látszik, nem merült fel.

A muszlimoknak nem adatik meg ez a társadalmi és jogi függetlenség a modern, szekuláris államban. A modern állam természeténél fogva kétségtelenül szürreális az ilyen irányú elvárásuk, de ők nem így látják. Úgy érzik, megilleti őket az, amit ők adtak. Ahogyan egy európai muszlim mondta, feltehetőleg viccből: „Megengedtük nektek, hogy gyakoroljátok és még érvényesítetek is a monogámiát; ti miért ne engednétek meg azt, hogy a poligámiát gyakoroljuk?”

Ilyen kérdések – különösképp a poligámia kérdése – sokkal gyakorlatibb problémákat vetnek fel. Nem szabad egy Franciaországba vagy Németországba érkező bevándorlónak a családját is magával hoznia? De mi is számít pontosan családnak? Egyre többször követelik és kapnak engedélyt arra, hogy több feleséget hozzanak magukkal. A segélyekre és egyéb juttatásokra is kezdik kiterjeszteni ezt a bánásmódot.

A nők helyzetével kapcsolatos ellentét a két vallásilag meghatározott társadalomban mindig is érzékeny téma volt, kiváltképp a muszlim vereség és visszavonulás korában. A csatatéren őket ért vereség folyán a muszlimokban élesen tudatosult, hogy elveszítették fölényüket a világban. Az európai irányítás és befolyás növekedésével pedig, beleértve ebbe a saját, nem muszlim alattvalóinak felszabadítását, fölényüket saját országukban is elveszítették. Az európai gyökerekkel rendelkező női emancipáció mozgalmával szemben pedig úgy érezték, hogy fölényük saját házukban is fenyegetetté lett.

Hogy Európában elfogadják vagy visszautasítják a saría jogrend alkalmazását muszlim körökben, fontos jogi kérdés. A hagyományos szunnita jog szerint a saría része volt a muszlim szuverenitásnak és törvénykezésnek, s ennél fogva alkalmazták az iszlám házában, vagyis a muszlim uralom alatt levő országokban. Egy szunnita kisebbség és a síiták nagy része úgy vélekedett, hogy a saría érvényes volt olyan muszlimokra is, akik az iszlám házán kívül éltek, és hogyha lehet, érvényesíteni is kell.

De egészen a közelmúltig soha nem mondta azt egyetlen muszlim hatóság sem, hogy a saría jogot érvényesíteni kell nem muszlim országokban, nem muszlim lakosokra is. Először akkor adódott példa erre az új megközelítésre, amikor az iráni Homeini ajatollah kimondta a halálbüntetést a próféta megsértéséért nem csak a muszlim szerző, Salman Rushdie fölött, aki akkor Londonban élt, de azok fölött is, akik részt

vettek a könyv előkészítésében, nyomtatásában és terjesztésében – vagyis az angol, feltehetőleg nem muszlim szerkesztők, nyomdamunkások, kiadók és könyvesboltosok fölött. Ezt sok más olyan eset követte, amikor saría jogot akartak érvényesíteni Európában és a közelmúltban más helyeken is, ahol muszlimok telepedtek le. Egy figyelemre méltó példa a muszlim válasz a híres vagy hírhedt dán karikatúrákra. Nem kevésbé voltak figyelemre méltóak az európai válaszok a muszlimok haragjára és a büntetés követelésére, kezdve az enyhe feddéstől a hallgatóságos beleegyezésig.

✱

Hol áll jelen pillanatban Európa? Sikerül harmadjára felülkerekednie? Nem lehetetlen. A muszlimoknak vannak nyilvánvaló előnyei: buzgók és van meggyőződésük, amely tulajdonságok a nyugati országokból vagy teljesen hiányoznak, vagy gyengék. Legtöbbször meggyőződésük, hogy céljuk igazságos; ezzel szemben a nyugatiak sok időt töltenek megalkodással és önkorbácsolással. Hűségesekek, hovatartozásukat illetően fegyelmezettek, s ami talán a legfontosabb, demográfiai előnyeik is vannak – a természetes népességnövekedésnek és a népvándorlásnak olyan kombinációja, amely nagy népességváltozást eredményez, s ez még a belátható jövőben jelentős muszlim többséghez vezethet legalább néhány európai városban, esetleg még országban is.

Szadik al Azm szír filozófus megjegyezte, hogy Európa jövőjét illetően a hátralevő kérdés a következő: „Iszlamizált Európa lesz-e, vagy európaiasított iszlám?” A megfogalmazás meggyőző, és sok múlik a válaszon.

De a Nyugatnak is vannak előnyei, amelyek közül a legfontosabbak a tudás és a szabadság. Nyilvánvaló a modern tudományos ismeretek vonzereje az európai közösségben, amely már a távoli múltban a tudományos eredmények hosszú listájával rendelkezett. Manapság a muszlimok élénken és fájdalmasan tudatában vannak viszonylagos elmaradottságuknak, mind a múltbéli önmagukkal, mind a jelenlegi riválisaikkal szemben, s sokan szeretnék ezen a helyzeten javítani.

Nem ennyire szembevetendő, de ugyancsak erős a szabadság vonzereje. A múltban az iszlám világban a szabadság szót nem használták politikai értelemben. A szabadság jogi koncepció volt: valaki akkor volt szabad, ha nem volt rabszolga. A muszlimok nem használták a szabadságot és a rabszolgaságot a jó és rossz államvezetés metaforáiként, ahogy

azt mi tettük hosszú ideig Nyugaton. Ők a jó és a rossz államvezetést az igazságosság, illetve az igazságtalanság kifejezéseivel írták le. A jó államvezetés az igazságos államvezetés, amelyben a szent törvény érvényesül, beleértve ebbe a szuverén autoritás korlátozását is. Az iszlám hagyomány elméletben s a modernizáció kezdetéig javarészt gyakorlatban is nyomatékosan ellenzi a despotikus, önkényes államvezetést. A diktatúrának az a modern formája, amely sok muszlim országban virágzik, innováció, és nagyrészt Európából importált – először, különösebb rosszindulat nélkül, a modernizáció révén, megerősítve a központi autoritást és meggyengítve az azt azelőtt kordában tartó társadalmi elemeket; másodsor a náci és szovjet befolyás és példamutatás egymás utáni fázisainak útján.

Az értékek hagyományos értelmében az élet egy igazságos államban a legközelebb áll ahhoz, amit mi szabadságnak hívunk Nyugaton. Viszont az európai diktatúra elterjedésével a szabadság nyugati értelme is kezd befurakodni az iszlám világba. Egyre jobban megértik, egyre többen értékelik és egyre inkább kívánják. Talán hosszú távon ez a legnagyobb reményünk, meglehet az egyetlen reményünk arra, hogy túléljük ezen legutolsó fázisát – bizonyos szempontokból a legveszélyesebbet – egy tizennégy évszázados küzdelemnek.

Fordította Szilágyi Botond

Önmagunk változó tükörképe

Saját önképünk átrajzolása az idegen átértelmezett hátterével

Egy évtized telt el azóta, hogy a *Kellék* a mostanihoz hasonló témájú lap-számot jelentetett meg, melynek csaknem egészét a *Világok harca* című tematikus blokk töltötte ki.¹ Akkoriban esetlegesnek, a szerkesztőségi munka és a potenciális szerzőkkel való kapcsolattartás véletlenjein múlnak tűnt, hogy némileg a kilencvenes évek (virágzó) magyar folyóirat-kultúrájának szokásait idézve kizárólag a kérdéskör nemzetközi irodalmát körképszerűen bemutató fordításokból állt össze a laptest túlnyomó részét betöltő tematikus blokk. Utólag visszatekintve azonban már szinte a tíz évvel ezelőtti nézőpontunk jelképes kifejeződésének tűnik a téma pusztán fordításokkal való körbejárása. 2001. szeptember 11. után, de még a pénzügyi válság előtt vagyunk. Térségünkben is közérdeklődésre tartanak számot a bevándorlás, a bevándorlók integrációja, a radikális iszlám és a terrorizmus kérdései, *mint a világ bajai*, amelyeknek lehet valamilyen következményük saját magunk és térségünk életére is, de tünetei egyelőre csak a világnak azokban a hatalmi és gazdasági centrumaiban jelentkeznek, ahol a *világ dolgai* általában el szoktak dőlni, vagyis tőlünk viszonylag távol. Szinte természetesnek tűnt, hogy

* A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa; a Nyíregyházi Egyetem Történettudományi és Filozófia Intézete Filozófia Intézeti Tanszékének főiskolai docense. Email: mester.bela@btk.mta.hu.

1 A tematikus összeállítás a következő írásokból állt: Bhikhu Parekh: Miért terror? *Kellék*, 2008:35, 7–19; Seyla Benhabib: L'affaire du foulard (A kendővita). *Kellék*, 2008:35, 21–30; Bhikhu Parekh: Az interkulturális értékelés logikája. *Kellék*, 2008:35, 31–62; David Miller: Csoportidentitás, nemzeti identitás és a demokratikus politika. *Kellék*, 2008:35, 63–84; Seyla Benhabib: „A jog ahhoz, hogy jogaink legyenek”: Hannah Arendt a nemzetállam ellentmondásairól. *Kellék*, 2008:35, 85–98.

saját, szükségképpen a távolból tájékozódó okoskodásunkkal való kísérletezés helyett inkább azokat szólaltatjuk meg, akikről úgy tűnt, hogy a problémák közelében élnek, és a legjobb színvonalon képesek azokat elemezni. Természetesen az a kérdés, hogy *hol is van* a probléma gyökere, mindig újra fölvethető. A bevándorlás kérdésében, mint a hasonló problémák esetében rendszeren, akkoriban is szinte teljesen hiányoztak a *kivándorlás* következményeire vonatkozó elemzések a *kibocsátó országok* társadalmára nézve, és a harmadik világ országai közötti tömeges és kölcsönös migrációnak a helyi társadalmakra gyakorolt, bizonyára mélyreható, de a külvilág előtt gyakorlatilag ismeretlen hatásai sem álltak az elemzések középpontjában. (M megbízható statisztikák nincsenek, de a rendelkezésre álló információkból úgy tűnik, hogy az Európába irányuló migráció csak a jéghegy csúcsa, a világ migrációjának nagyobbik fele a harmadik világ országai között zajlik le.) Ebből a nézőpontból az Oroszországban és térségében zajló jelentős népmozgásokat is harmadik világbelinek látjuk: valójában ezek sem tárgyai a migrációról és következményeiről szóló nemzetközi elméleti diskurzusnak. Ami egyedül fontos problémának számít, az az euro-atlanti civilizáció és a harmadik világ, főként az iszlám népesség életmódjának, törekvéseinek az ütközése, a bevándorlók integrálhatóságának és a terrorizmus kezelésének a kérdése. Már ez a felállás is joggal tesz bennünket gyanakvóvá. Lehetséges, hogy a bevándorlás és a terrorizmus – egyébként húsbavágóan fontos – problémájának a megjelenését arra használjuk föl, hogy saját önazonosságunk kérdéseit tárgyaljuk újra és újra olyan fogalmak és érvek szerint, amelyek megvoltak már a migráció és a terrorizmus modern formáinak a jelentkezése előtt is? Esetünkben a többes szám első személy sajátos használata külön figyelmet érdemel. Tíz évvel ezelőtt mi voltunk azok az európaiak, akik ezeket a kérdéseket saját civilizációjuk problémáiként fogták ugyan föl, mégis, valahogyan *szélről* nézve az egészet, mint akiknek ez (még) csak teoretikus probléma. Mai szemmel visszaolvastva, ezt a perspektívát fejezte ki a *fordításokból álló* tematikus lapszám összeállítása. Tíz év után, úgy tűnik, e problémák, ugyan elég sajátos módon, gyakorlatilag a közvetlen élettapasztalatban megnyilvánuló különösebb változások nélkül, mégis a kelet-közép-európai politikai közbeszéd fontos, ha nem meghatározó elemévé váltak. Valamiképpen olyan helyzetbe jutottunk, hogy nem tudjuk mással helyettesíteni annak saját kútfőből származó elemzését. Ez fejeződik ki számomra a jelenlegi lapszám koncepciójában. Ugyanakkor az elmúlt évek migrációs válsága során valójában nem merült föl semmi olyan elem, ami új lett volna a problémacsomagban, vagy eddig ismeretlen lett volna a kérdés irodalmában. Ezért lehetséges a kérdést ugyanabban a korszakban, a 2001. szeptember 11. és a pénzügyi válság közé eső jó

félévtizedben létrejött felvezető szövegek alapján tárgyalni, mint amely korból származó (más) szövegek a tíz évvel ezelőtti lapszámot kitöltötték.

A továbbiakban a migrációra, a migránsok integrációjának kérdéseire, a terrorizmusra és a radikális iszlámra vonatkozó néhány reflexiót vizsgálok meg közelebbről abból a szempontból, hogy milyen szerepet játszottak megfogalmazóik önképének formálásában, miközben igyekszem megragadni a kelet-közép-európai perspektíva sajátosságait, változásait. Ez utóbbi tekintetben nem ismerek olyan releváns empirikus vizsgálatokat, illetve teoretikus elemzéseket, amelyekre alapozhatnék, így intuíciókra, a közbeszéd változásának közvetlen megfigyelésére kell támaszkodnom, miközben általánosságban, idézetek és hivatkozások nélkül utalok az e lapszám első tanulmányblokkjában, valamint a 35. lapszámban megjelent írásokra, amelyek válogatást adnak a témával kapcsolatos gondolatébresztő felvetésekről, illetve ezen kívül még néhány elméleti fejtegetésre.

Először az iszlám mint erőszakos, hatalomra és térítésre törekvő vallásra vonatkozó általános reflexiókat veszem sorra. Ebben a részben amellet kívánok érvelni, hogy – bár nem becsülhetők le a zsidó-keresztény hagyomány és az iszlám közötti teológiai különbségek, főként a hívőknek a *vallási szempontból idegen világi hatalommal szembeni engedelmességének* a tekintetében – alapjában véve univerzális, térítő vallások és az ezeken alapuló aktuális nézetrendszerek találkozásáról van szó. Ennek során a részben a zsidó-keresztény hagyományon alapuló európai gondolkodás mindenekelőtt ön maga egy lehetséges tükörképét pillantja meg. A *hódító iszlám* toposzának negatív oldalához tartozik az a gyakran megfigyelhető jelenség, hogy az üldözött muszlimokkal kapcsolatban alig tud megszólalnia nemzetközi nyilvánosság, akár teoretikusan, akár a gyakorlatban. Ők, mivel nem férnek bele a *hódító iszlám* keretébe, értelmezhetetlenek maradnak. Üldözött muszlimoknak tekintem azokat is, akik kifejezetten vallásüldözés elszenvedői, és azokat is, akiket inkább etnikai hovatartozásuk miatt támadnak, és történetesen muszlim vallásúak. A közelmúltban mindkettőre voltak jelentős példák. (Erre a kérdésre későbbi fejezetben, az iszlámhoz való viszonyunk átértelmeződése kapcsán térek vissza.)

Ezt követően az iszlám világon belüli, elsősorban a nők ellen irányuló elnyomással, és a mindennapi élet ehhez fűződő szokásaival, illetve ezek interkulturális diszkussziójával foglalkozom. Logikailag nem szükségszerű ugyan, hogy a *belső erőszak* kérdése összekapcsolódjék az imént érintett *külső erőszak* problémájával, ám a közbeszédben ezek mégis gyakran egymással összefüggő toposzokként jelennek meg. E kérdés kapcsán a többségi társadalmat gyakran irritáló mindennapi

szokások megítélését vizsgálva kifejtem azt a véleményemet, hogy alapjában olyan jelenségekkel, nézetekkel való szembesülésről van szó, amelyek a zsidó és keresztény hagyománynak a múltjában, valamint általában az európai tradicionális hétköznapi szokásrendszernek a modernitás folyamatával való találkozásakor nagyon hasonló módon jelentek meg. Itt fogalmazom meg azt a véleményemet, hogy nem annyira *világok harcáról*, mint ugyanannak a világnak egymásban tükröződő két arcáról van szó; variációkról ugyanarra a témára.

Külön figyelmet érdemel az a szempont, hogy a migránsok többséget irritáló szokásai gyakran csak akkor jelentenek problémát, ha az adott etnikai vagy vallási csoport *jelképeként*, identitásának kifejeződéseként jelennek meg. A gyorsan változó európai életmód- és szokásrendszer alkalmat nyújt annak az összehasonlító vizsgálatára, hogy miként reagál a közvélemény arra, ha nagyon hasonló, vagy ugyanolyan jelenségek tűnnek föl a többségi társadalomban, mintegy új divatként, mint amelyek kisebbségi csoportok identitásjelzőjeként konfliktust keltenek. (Iskolapéldája lehetne ennek a meggondolásnak a hamvak vízbe szórásának egyre inkább elterjedő gyakorlata és ennek jogi szabályozása.) Ennek kapcsán megfogalmazom azt az értelmezési lehetőséget, hogy e szokások kapcsán nem annyira szokásokban megtestesülő értékek védelméről van szó a jövevény csoportok részéről, illetve a saját értékek védelméről a többségi társadalom részéről, amelyeket veszélyeztetve érznek a számukra elfogadhatatlan idegen szokásoktól. Inkább arról lehet itt szó, hogy komplex, népszokásokat, jogszokásokat és vallási előírásokat tartalmazó kulturális rendszerek egyes elemei az interkulturális érintkezés során kiválasztódnak az identitásjelző funkció betöltésére, és mint ilyenek válnak a támadás, illetve a ragaszkodás tárgyává. Ezek szerint maga a támadás teszi az adott szokáselemet identitásjelképpé, és minél inkább támadják, annál inkább megerősödik ebben a funkciójában.

Visszatérve az *iszlám mint Európa tükre* gondolathoz, érdemes számba venni azt is, amennyire ez egyáltalán lehetséges, hogy végül is hogyan határozza meg magát Európa az iszlámhoz képest a szóban forgó diskurzus keretében. Kelet-közép-európai szemmel első pillanatban az az elmozdulás tűnik föl, ami az iszlám világot egykor hivatkozási alapnak, ha nem szövetségesnek tekintő modernitáskritikákban megfigyelhető. Úgy tűnik, hogy a Nyugat-Európa- és Amerika-ellenesség formájában jelentkező modernitáskritika toposzai nem változtak, pusztán az iszlám világ mint viszonyítási pont mozdult el a pozitív példától, sőt, esetleges szövetségéstől annak az ellenségnek az irányába, amelynek irigyeljük a magabiztosságát és bizonyos tekintetben átvételre érdemesnek tartjuk a módszereit. Sajátos kelet-közép-európai kérdésnek tűnik az egykori keleti blokk arab világ és általában a muszlim térség iránti

szimpátiáinak többszörös átértelmeződése, először főként a jobboldalon megjelenő, politikai alapú rokonszenv, majd, meglehetősen hirtelen váltással, ugyanezekben a körökben az új ellenségkép megfogalmazásának irányába, (miközben azért a régi ellenségképek sem váltak lényegesen halványabbá, csupán ideiglenesen háttérbe szorultak).

Végezetül annak a vizsgálatára is érdemes kitérni, egyelőre csak a jelenség leírásának a szintjén, hogy a migrációról folytatott diskurzus retorikája hogyan hatol be a más eredetű problémákról szóló közbeszédbe; vagyis hogyan lesznek bizonyos csoportokból a nyilvánosságban, legalább szimbolikusan, migránsok.

A hódító iszlám toposza az európai közbeszédben

Az utóbbi évtizedekben a migrációval, a radikális iszlám jelentkezésével, a terrorizmussal és a többségükben muszlim térségek válságjelenségeivel kapcsolatban, főként Európában, megszorodott az iszlámot értelmező, elméleti irodalom.² Ebben a diskurzusban már első pillantásra feltűnik, hogy viszonylag kevéssé kapcsolódik az iszlámot és az arab világot kutató vallástörténeti, vallástudományi, illetve filológiai, történeti jellegű szaktudományok művelőihez – bár ezek képviselőinek a szakértőként való megszólaltatására is akad példa –, viszont nyíltabb vagy burkoltabb formában annál több közülük van annak a társadalomnak az önértelmezéséhez, vagy akár konkrét belpolitikai vitáihoz, amelyekben napvilágot láttak. Az esetek többségében, úgy tűnik, nem annyira az iszlám, hanem a saját kultúra értelmezésére tett kísérletéről van szó. Habár ennek a *saját kultúrának* a definíciója meglehetősen változatos, a valamely meghatározott európai nemzeti kultúrától kezdve a csak általánosságban emlegetett *európai kultúráig*, amelyen az elemző nézeteinek megfelelően néha az antik szellemi hagyományt, máskor a (nyugati) kereszténységet, illetve a zsidó-keresztény hagyomány egészét, néha az emberek együttélését szabályozó jogalkotási és –alkalmazási hagyományokat kell inkább érteni. Hol Athén, hol Jeruzsálem, hol Róma áll az előtérben, hol pedig egyszerre utal a szerző mindháromra. E három közül az európai kulturális identitás bármely eleme álljon is az előtérben, a kereszténység maga és a kereszténység valamilyen értelmezése megke-

2 A téma áttekintését legutóbb lásd Kiss Lajos András: Migráció, menekültválság, népességcsere, terrorizmus – hogyan éljünk apokalipszis idején? 4. rész: Az iszlámkritikusok érvei. *Liget*, 2017 (23):11, 74–97.

rülhetetlen lesz egyszerűen azért, mert az összevetés, az ellentét egy másik tételes vallással, az iszlámmal szemben, ahhoz képest fogalmazódik meg. Elméletileg a következő lehetőségek adódnának az elemzés számára ebben a fogalmi keretben, ha pontosabban megfogalmazzuk az elemzők elköteleződésüket az európai identitás valamely forrása iránt. Lehetne az iszlámot az antik hagyomány alapján állva a zsidó-keresztény hagyománnyal való párhuzamában vizsgálni, mint az antik bölcséleti és civilizációs hagyománnyal kezdetben szembenálló, azok alternatívájaként jelentkező vallási mozgalmakat, amelyek később, így vagy úgy, de mégis megbékéltek az antik kulturális hagyománnyal, és lehetne vizsgálni ennek a megbékélésnek a módozatait, sikerességét és mindezek következményeit a modern világra. Emellett lehetne tisztán a zsidó-keresztény és az iszlám hagyomány vallási összevetésére is törekedni a vallástörténet és a vallástudomány különböző, mára részletesen kidolgozott módszertanú részdiszciplínáinak a segítségével, a történeti folyamatok mai következményeinek vizsgálatát a középpontba állítva. Az e téren olvasható elemzések jó része azonban meglehetősen differenciálatlanul használja az *európai kultúra* kifejezést vagy annak valamely szinonimáját, olyan állapotot értve ezen, amelyben a zsidó-keresztény hagyomány már összeépült azzal az antik bölcsélettel és civilizációval, amelyből, mint „e világból” egykor szabadulást keresett, és ezt hasonlítja össze az iszlámmal, mint új kihívással.

A jelenség vizsgálata kapcsán két jellemző mintázat értelmezésére térek ki. Az első az a sajátosság, hogy az iszlám kritikusai rendre olyan nézeteket hangsúlyoznak, amelyet éppen úgy föl lehetne vetni a zsidó-keresztény hagyománnyal kapcsolatban is; a másik, ezzel összefüggő jelenség pedig az, hogy az iszlám intoleranciájának bizonyítékául felhozott vallási tanítások igen sok esetben azonosak azokkal, amelyeket éppen a zsidó-keresztény-izlám hagyományok összeegyeztetésének alapjaként szokás említeni egy másik típusú diskurzusban.

Az iszlám eredendő térítő szándékának és az e vallásba kódolt erőszakos magatartásnak a példájaként leggyakrabban a Korán hitetlenekhez való viszonyra vonatkozó különböző kijelentéseit idézik, illetve az iszlám világkép nevezetes éles megkülönböztetését az *izlám* mint a béke *háza* és a hitetlen világ mint a *harc háza* között. A mindezek mögött meghúzódó, egyszersmind ezek okául szolgáló muszlim vallási szemléletet úgy szokás leírni, mint az iszlám és hívei mindenkori felsőbbrendűségére vonatkozó tanítást, amelyből az következik, hogy mindenfajta békekötés, békés egymás mellett élés csupán ideiglenes epizód abban a folyamatban, amelynek végső kimenetele az egész emberiség muszlimmá válása, illetve erőszakos vagy békés muszlim hitre való térítése. Ezen a gondolatmeneten belül gyakran hangsúlyozzák azt

a muszlim hittételt, hogy az iszlám az emberiség őseredeti monoteizmusához való, (isteni segítséggel történt) visszatérés, így minden más nézet tévelygésnek bizonyul az iszlám igazságához képest. Egyes Korán-helyek megfogalmazása szerint nem is egyszerű tévelygésről, hanem a korábbi próféták révén az emberiségnek adatott, az iszlám előtti kinyilatkoztatások tudatos meghamisításáról, a többi vallás papjai, írástudói által elkövetett tudatos, szinte összeesküvés-szerű csalásról van szó. (Természetesen csak azok a vallások jönnek itt szóba, amelyeket az iszlám egyáltalán elismer kinyilatkoztatott, egyistenhívő vallásokként, vagyis a judaizmus, kereszténység és a zoroasztrizmus. Az egyéb, vagyis a politeista és bálványimádó vallások „hitigazságairól” vitatkozni sem érdemes.) A *béke házának* azonosítása az iszlámmal, és ellentétbe állítása a *harc házával*, vagyis az egész iszlámon kívüli világgal valóban félelmetesen hangzik, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy az ellentétet nem annyira szimbolikusan, hanem konkrétan, a földrajzi térben képzelték el megfogalmazói. Az európai nyelvekre a *béke* megfelelőivel fordított *szálam* (vesd össze a héber *sálommal*) azonban jóval többet és részben mást is jelent, mint a háború hiányaként, katonai-politikai-diplomáciai kifejezésként használt béke. Elsősorban lelki békét jelent, ami a teremtés rendjének, azon belül a hívő mint ember és mint hívő saját helyének az elfogadásán alapul, következménye pedig a többi, hasonló belátásra jutott hívővel mint egyénnel és mint a hívők közösségével való harmonikus együttműködés és együttélés. Ami ezen kívül van, azonos avval a zűrzavarral, amiből éppen az igaz hit elfogadása révén emelkedett ki a muszlim hívő a vallási közösségbe való befogadásakor. Ami az iszlám világon kívül van, voltaképpen azonos azzal, ami az iszlám előtt volt, a *dzsáhilijja*, a bálványimádással és egyéb bűnökkel fertőzött vadság, barbárság kaotikus állapotával.

Közelebről megvizsgálva, ez a fajta gondolkodás nem idegen a zsidó-keresztény hagyománytól, sőt, az iszlámban megfigyelhető éles elválasztás az igazhívők, a töredékes igazságot vallók és a pogányok között valójában éppen a zsidó-keresztény hagyományban bukkan föl először a vallástörténetben, és innen veszik át a muszlimok. A bálványimádónak minősített szokások és az ezeket gyakorló népek, illetve a saját közösség vallási tévelygésbe esett része elleni irtó hadjáratok történetével tele van az ószövetségi Szentírás. Ezek kezdetben a pogányság undorító szokásaiból és nézeteiből egyedülként kiemelkedő, az Úr által adományozott szent földre érvényesek, majd a messiási birodalom ígérete kiegészíti az igaz istenben hívő és a pogány éles ellentétét azzal az ígérettel, hogy *a népek* (az egész emberiség) is eljutnak majd az egy igaz isten felismeréséig az üdvtörténet végén. A zsidó-keresztény gondolkodásnak ebben a tekintetben egy lényeges eltérése van valójában az iszlámtól, ez pedig a

pogány/igazhívó dichotómia bizonyos fokú függetlenedése a földrajzi-politikai tértől. A judaizmus esetében ez a fordulat a talmudi hagyományban megy végbe, amelyben, válaszul a diaszpóra-lét kérdéseire, élesen vetődik föl a vallási szempontból idegen (pogány) világi hatalomnak való polgári engedelmesség kérdése, és kap mindjárt tömör, klaszszikus megfogalmazást: *Diná dimalkhútá diná* – a [befogadó] ország törvénye [számodra is] törvény.³ Ezt a tapasztalatot és ennek teológiai megoldását veszi át azután a kereszténység mindjárt az apostoli levelekben, természetesen nem közvetlenül a Talmud alapján.⁴ Ennek a politikai teológia és általában az európai politikai gondolkodás további történetében nagy jelentőségű fordulatnak azonban nem sok közvetlen jelét látjuk sem a középkori keresztény Európában, sem a mai iszlámkritikusok érvelésében. A *keresztény világ* mindkét esetben egyértelműen olyan fogalomként jelenik meg, amelyben a kereszténység *ural*, vagy legalábbis *uralnia kellene* bizonyos földrajzi-politikai határokkal is rendelkező területeket, nem pedig a világszerte megtalálható keresztény közösségek hálózataként, amelyek hol többségben, hol kisebbségben, hol velük egy vallású, hol tőlük különböző hitű világi hatalmasságok uralma alatt élnek. Összekeveredik tehát a kereszténység mint a mindenkori világi hatalmaktól független, sőt, híveit azoktól lelkiekben megszabadító vallás és annak az európai civilizációs közösségnek a fogalma, amelynek kialakulásában a zsidó-keresztény hagyománynak kétségkívül nagy szerepe volt, de amelyek mint civilizációs és vallási hagyományok, mégsem azonosak egymással. Nagy számban léteznek ugyanis a zsidó-keresztény hagyományt magukénak nem valló európaiak és az európai kultúrkörhöz nem tartozó keresztények.

Az iszlám modern kritikusai által hangoztatott nézetek a velük szemben a fentiekben megfogalmazott fenntartások ellenére mégis megragadnak valami igen fontosat, ha nem is sajátosan az iszlám gondolkodásáról, hanem általában a kinyilatkoztatott egyistenhívő vallások révén megjelenő, kizárólagos igazságra támasztott igényről és a vallási közösség másoktól való éles elhatárolására való törekvésről. Beszédes adat azonban, hogy a vallástörténet, filozófiatörténet és a filológia megfelelő területein tevékenykedő szakemberek ezt a fordulatot gyakran úgy ragadják meg, hogy az iszlámot egyáltalán nem is érintik, mégpedig nem valamiféle rosszul felfogott politikailag korrekt beszédmód kedvéért, hanem egyszerűen azért, mert a gondolkodástörténeti fordulat rekonstrukciójuk szerint már jóval az iszlám megjelenésének évszázada előtt bekövetkezett. Így az iszlám világ története az azzal

3 Babiloni Talmud: Gitin 10a.

4 A leggyakrabban idézett helyek: 1 Pét 2,11–17; Róm 13,1–7.

párhuzamos európai történelemmel együtt már csupán annak a *gyűlölködésnek* a hosszú történelmi példatáraként jelenik meg, amelynek szerkezete a Próféta fellépésekor már régen kikristályosodott, az újonnan fellépő erőknél ezt már csak saját körülményeikhez kellett alkalmazniuk és saját közösségükre vonatkoztatniuk. A *gyűlöletideológia* eredetének egyik elemzése,⁵ amelyet talán nem véletlenül vettem elő ugyanabban az évben, mint amikor a *Kellék* tematikus száma megjelent *Világok harca* címmel,⁶ az antikvitás gondolkodásmódjával állítja szembe az elemzendő új világképet és magatartásmódot, és ebből az ellentétből bontja ki, hogy mi jelent itt újdonságot. Steiger Kornél értelmezése szerint a gyakran *gyűlöletként* fordított görög és latin kifejezések (*miszosz, odium*) inkább *ellenszenvet* jelentenek, legfőképpen pedig abban különböznek a mi *gyűlölet*-fogalmunktól, hogy hiányzik belőlük az általa értelmezett *gyűlölet*-fogalom két alapfeltétele: a bizonyos emberek, illetve csoportok iránt ellenszenvet (*miszoszt, odiumot*) érző ember identitása nem ellenszenvén alapul, és nincs benne szerepe valamely örökkévaló, szakrális tiszteletben részesülő lénynek. A gyűlölködő emberek és csoportok számára viszont éppen a gyűlölt csoport mint önmaga ellenpontja jelenti identitása alapját, a gyűlölt csoportot pedig éppen az ő gyűlöletük és a gyűlölt csoport által táplált viszont-gyűlölet határozza meg. A kölcsönös gyűlölet kibékíthetetlenségét az garantálja, hogy az örökkévaló igazsággal és az örökkévalóval kapcsolatos, amely a kezdetektől fogva az idők végezetéig megváltoztathatatlan, így vele kapcsolatban kompromisszumra vagy akár más nézetek eltűrésére, toleranciára nincs mód.

Ez a magyarázati mód, amely másoknál is megjelenik, a *gyűlölet* kultúrájának megjelenését a kinyilatkoztatott, szigorúan monoteista vallások megjelenéséhez kapcsolja, ezeken belül azonban nem emeli ki különösebben az iszlám szerepét. Napjaink iszlámkritikájának egyik vonulata viszont kizárólag az iszlámban pillantja meg mindazt a kompromisszumképtelenséget, amely a fenti elemzés szerint *minden monoteizmus* sajátja. Ugyanakkor, ha jobban odafigyelünk az iszlámkritikusok szavaira, mégis fölmerül a muszlim és a zsidó-keresztény kultúrának

- 5 Lásd Steiger Kornél: Vannak-e válaszai a filozófiának korunk történelmi kihívására. Gondolatok a gyűlöletideológiáról. In Loboczký János (szerk.): „Párbeszédben a világ sorsával” *Filozófia a globalizálódó világban*. EKF Líceum Kiadó, Eger, 2001, 9–25.
- 6 Saját korábbi megközelítésemet, amely részben Steiger főntebb idézett elemzéséből indul ki, lásd Mester Béla: „Gyűlölni a bűnt és szeretni az erényt” *Érzelmeink és az örökkévaló entitások*. In Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.): *A gyűlölet*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság, Szeged, 2008, 82–89. (*Lábjegyzetek Platónhoz*, 6.)

egy sajátosan felfogott párhuzama. E magyarázat szerint ugyanis az iszlám terjeszkedés éppen azért veszélyes az európai kultúrára, jelentsen bármit is ez utóbbi, mert Európa elveszítette a saját értékeiben való hitet, azt a magabiztosságot, amelynek alapján magától értetődővé válik a saját értékrendszer, világszemlélet vagy hit egyetemes értéknek tekintése, és így világméretű terjesztése. Némelyeknél tudatosan, másoknál öntudatlanul az iszlám (vélt, általuk értelmezett) magatartása és világnézete egyszerre elutasított és irigyelt mintázattá válik: olyanoknak kellene lennünk a saját hitünk és kultúránk iránti hűségben és magabiztosságban, mint amilyenek a muszlimok a magukéban ahhoz, hogy ellen tudjunk állni a muszlim terjeszkedésnek.

Gyakran hozzák föl az iszlám vallási intoleranciájának bizonyítékául azt muszlim tanítást, hogy a Próféta csupán a teremtés óta létező tiszta monoteizmust tisztította meg a bálványimádásnak az idők folyamán az igaz hitet elborító szennytől, természetesen isteni segítséggel. E tanítás szerint az iszlám előtt is mindig voltak a tiszta ős-monoteizmust megtartó igazhívők, *hanífok*, a legfontosabb közöttük Ábrahám (Íbráhím).⁷ Az ő hitét Ábrahám-vallásként (*millat Íbráhím*) is emlegeti a Próféta, összekapcsolva a *haníf* kifejezéssel.⁸ A *hanífok* jelenléte az üdv-történetben a bizonyítéka annak, hogy az embernek természetes állapotában a szigorú monoteizmus a hite, ettől csak különféle manipulációk, csalások és persze bűnös vágyai tudják eltéríteni. Az ember természetes állapotában tehát fel van készítve a monoteizmus legtökéletesebb történeti formájának, az iszlámnak a befogadására, vagyis mindenki potenciális muszlimnak tekintendő.

Napjaink iszlámkritikája ezeket a kitételeket az iszlám lényegi felsőbbrendűségét leleplező tanításokként értelmezi, amelyek a világuralomra való törekvés alapját képezik. Más oldalról vizsgálva e tanításokat, az iszlám felsőbbrendűség ideológiája helyett éppenséggel a zsidó-keresztény hagyománnyal való, a toleranciánál többet jelentő vallásbéke, vallási megbékélés alapját találjuk meg ugyanezekben a tanításokban. Az Ábrahámtól származó monoteista vallásoknak az Ábrahám hitének közös minimumán alapuló konszenzusa kiegészíthető a Noé (az iszlám hagyományban Nuh) és az Úr szövetségének közös alapjával, amely már

7 „Orcámat hanífként afelé fordítom, aki megteremtette az egeket és a földet. És nem vagyok pogány a pogányok között” Korán 6,79. A magyar fordítás forrása: *Korán*. Fordította Simon Róbert; az eredetivel egybevetette Fodor Sándor. Helikon Kiadó, Budapest, 1987, 1. kötet, 97.

8 „[Az Írás birtokosai] azt mondták: »Legyetek zsidók, vagy keresztények, akkor a helyes úton fogtok járni!« Mondd nekik: »Mi Ábrahám vallását [követjük], aki *haníf* volt [*millata Íbráhíma hanífan*] és nem tartozott a pogányok közé«” Korán 2,135. A magyar fordítás forrása: ugyanott, 18.

az egész emberiségre vonatkozik, és nem kötődik konkrét mai vallási gyakorlathoz, közösséghez. Noé szövetsége, mint az ember és az Úr közötti legrégebbi szövetség a judaizmus gondolata, amelyet később fölhasználtak az erkölcsileg helyesen viselkedő pogányok, idegenek leírására is (akik nem tartják ugyan Mózes törvényét, de megőrizték Noé törvényeit). Alakja azonban nem idegen a muszlim hagyománytól sem.⁹ Megjegyzendő, hogy a judaizmusban és a kereszténységben Noé története csupán kegyes szentírási olvasmány, az írásmagyarázat és a valásbölcseleti elmélkedés tárgya, az iszlámban azonban Noé emléknapija – az a nap, amikor a hagyomány szerint a bárka földet ért – általánosan ismert és megült ünnep, így nem csupán a vallási gondolkodásnak, de valamilyen módon a kultusznak is tárgya. (Török vendéghallgatóim különösen fontosnak tartották, hogy felhívják a figyelmet a közelgő ünnep jelentőségére, felhasználva az alkalmat az óráról való távolmaradás kérelmezésére.)

Csupán ízelítőt tudtam adni néhány muszlim vallási tanítás legalább kétféle értelmezésének lehetőségéről. Talán megkockáztathatom annak a tanulásnak a megfogalmazását, hogy a vallások tanulmányozásán belül valószínűleg nem oldható meg az a kérdés, amely iránt az elemzők érdeklődnek. Egy további példával élve: abból, hogy a muszlim terrorizmus gyakran használja a *dzsihad* kifejezést, még nem következik, hogy a szent háború keresztény és muszlim változatainak *teológiai* leírásával és ezek összehasonlításával – bár ezek messze nem felesleges törekvések – megoldjuk a jelenség magyarázatának a problémáját. Az ilyen vizsgálatból megtudhatjuk, hogy az iszlámban van *nagy dzsihad*, amelyben a hívő a saját bűnös vágyaival küzd meg, és van *kis dzsihad*, ami az iszlám érdekében folytatott fegyveres harcot jelent. Utóbbit a mindenkori kalifának volna joga meghirdetni, az eddigi utolsó kalifa viszont a török szultán volt.¹⁰ Teológiai, vallásjogi értelemben tehát egy mai, a közbeszédben *dzsihadnak* titulált harc épp annyira nem *szent háború*, mint ahogyan nem lenne az egy olyan kereszties hadjárat sem, amelyet a pápa helyett valamelyik, kissé megzakkant elméjű falusi plébános hirdetne meg, mielőtt a felettesei észbe kapnak. Dióhéjban ennyi

- 9 Lásd Korán 71 és különösen Korán 37,75–82, ahol a Próféta a régi korok igazainak felsorolását Noéval kezdi, majd mintegy tőle vezeti le Ábrahám igaz hitét is: „És hitvallásának követői közé tartozott Ábrahám” Korán 37,83. A magyar fordítás forrása: ugyanott, 319.
- 10 A szó *helyettest*, *helytartót* jelent. A muszlim hagyomány kétféle értelemben használja a kifejezést, egyrészt a muszlim közösség vezetőjére a Próféta halála után, mintegy annak helyetteseként, másrészt az emberre, akire Allah a teremtett világ kormányzását bízta. A második értelemben Ádám volt az első kalifa (Korán 2, 30–34).

lenne a *szent háború* kérdésének teológiai és vallásjogi értelmezése, amivel csak annyi baj van, hogy éppen annak a jelenségnek, a modern muszlim terrorizmusnak a leírására és magyarázatára alkalmatlan, amelynek az interpretációjára használni akartuk. Tartok tőle, hogy nem csupán a vallási gyűlölet, hanem a vallásbéke kérdése sem értelmezhető *pusztán* vallási alapon. Legalábbis a muszlim és a keresztény középkor – és talán az azóta eltelt időszak – filozófia- és eszmetörténete azt tanúsítja, hogy a minden érintett vallásban megjelenő Noé-hagyomány, vagy Ábrahám alakja sohasem volt használható alapja a vallásbékének, a komolyan vehető ajánlatok *kívülről*, minden kinyilatkoztatás hagyományán túlról, antik alapokra építve jelentkeztek. Úgy tűnik, a monoteista vallások hívei kölcsönösen elfogadhatják a vallási hagyományukon kívüli racionális érvelést, míg saját vallásuk és egy másik kinyilatkoztatott vallás párhuzamaival nemigen tudnak mit kezdeni.¹¹ Keserű tanulság, hogy a vallások közös alapjára építő vallásbékének, az Ábrahám-vallások kibékítésének és hasonló koncepcióknak csak akkor látszik esélye lenni, amikor *valaki mással*, a nem-vallásos agnosztikusokkal *szemben* kell megfogalmazni a közösen képviselhető monoteista vallási nézeteket. (Kérdés, hogy az eredmény az esetleges siker esetén mennyire hozná el a *békét*, illetve mennyire lenne kiindulópontja a nem-hívők elleni *háborúnak*.)

A migránsok integrálhatósága és a többséget irritáló szokásai vallási alapon és identitásuk jeleként értelmezve

Az iszlám kritikusaik retorikájában a kifelé, más vallásúakkal szemben megnyilvánuló agresszióval szorosan összekapcsolódik a befelé, a közösség minden tagja, de különösen a nőekkel szemben megvalósuló erőszak, amelynek kívülről is látható jelei a családi életnek az európai normáktól eltérő szabályai, különösen a házasságkötésre vonatkozóan, valamint a (női) testtel kapcsolatos sajátos beavatkozások és öltözködési

11 A természetes racionalitás és a kinyilatkoztatott vallási igazság viszonyának klaszikus filozófiai tárgyalását a muszlim kultúrán belül lásd: Abú Bakr ibn Tufalji: *A természetes ember (Hajj ibn Jakzán)*. Ford. Katona Tamás – Molnár Imre; a szövegűsége ellenőrizte Boga István. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1961. Szerzője a latin *Abubacer* néven nagy hatással volt annak az európai filozófiai mozgalomnak a tagjaira, akiket a filozófiatörténet mai álláspontja szerint pontatlanul, ám közkeletűen *latin averroistáknak* nevezünk.

szabályok. Ha megvizsgáljuk ennek a szférának a szabályozását a judaizmusban, a kereszténységben és az iszlámban, egyrészt meglepő párhuzamokat találhatunk a közbeszédben hangsúlyozott különbözőségekkel szemben, másrészt ismét azt tapasztaljuk, hogy az összehasonlító valástudományi vizsgálat, bár igen hasznos ismereteket közvetíthet az e téren a közbeszédben tapasztalható sötét tudatlanság körülményei között, ugyanúgy nem oldja meg a problémát, mint az előző fejezetben tárgyalt esetben. Az iszlámban engedélyezett többnejűség, ami elsőként fel szokott merülni ebben a témában, valójában kevés szerepet játszik a konfliktusokban. Egyszerűen szólván, az a (viszonylag kevés) muszlim férfi, aki társadalmi presztízse és anyagi helyzete alapján megengedheti magának, hogy több felesége legyen, a legritkább esetben gyarapítja a kivándorlók számát, így ritkán jelenik meg az európai migráns közösségekben. A muszlim társadalmak tömegesen jelentkező problémája inkább az, hogy fiatal férfiak tömegei nem tudnak megházasodni, mert nem tudják kifizetni a menyasszony családjának ilyenkor a szokások szerint kijáró ajándékokat. (Ennek következtében természetesen korosztályuk lányai is nehezen tudnak férjhez menni.) Gyakori szükségmegoldás, hogy jó barátok feleségül veszik egymás hűgát, kölcsönösen lemondva a hozományról és a menyasszony családjának adandó ajándékokról. Nem ismerek erről statisztikát, de eléggé ismert tény, hogy a fiatal muszlim férfiak gazdasági okokra visszavezethető migrációjának egyik jelentős oka az a törekvés, hogy ebből a helyzetből szabaduljanak, vagy úgy, hogy külföldön összegyűjtik a szükséges pénzüsszeget, vagy úgy, hogy abból az európai muszlim közösségből nőülnek, ahol már nem él az otthoni házasságkötési szokásoknak ez a része. A házasság persze attól, hogy elméletileg nem, de gyakorlatilag monogám az európai muszlimok körében, még lehet kierőszakolt, nem a házasulandók beleegyezésén alapuló. Ez a gyakorlat természetesen tarthatatlan és felszámolandó, ám meglehetősen furcsa lenne úgy érvelni ellene, hogy valamilyen szubsztanciálisnak és öröknek tekintett keresztény és európai értékekkel ellentétben állónak deklaráljuk, elvetését pedig a kulturális integráció keretében követeljük meg. Természetesen *elvileg* a kereszténység mindig az érintettek önkéntes beleegyezésén alapuló aktusnak tartotta a házasságkötést, ez azonban a gyakorlatban szinte sohasem érvényesült éppen azokban a hosszú évszázadokban, amikor a kereszténység államvallás volt.

Ugyanakkor nem ismerek olyan Korán-helyet vagy a Próféta gyakorlatából vett hagyományt sem, amely arról szólna, hogy a házasságkötés *nem* az érintettek döntése, hanem mondjuk a szüleiké vagy nemzetiségüké. Furcsa is lenne, hiszen az iszlám, éppúgy, mint a kereszténység, arra törekszik, hogy a családi-nemzetségi kötelékekből kiszabadítsa az

egyént, és ezek helyett a hívők közösségének tagjává tegye. A Próféta egyébként jóval többet foglalkozik a válás és az elváltak újbóli házasságának szabályozásával, mint az első házasságkötéssel, nyilván ezek voltak korának és közösségének megoldandó családügyi kérdései. Ezekben az esetekben mindig a házasfelek békés megállapodásának szükségességét hangsúlyozza, családjuk, rokonságuk legfeljebb olyan módon jön szóba, hogy a feleség és a férj rokonságából békéltető döntőbírákat kell választani, ha annyira megromlik a házasfelek közötti viszony, hogy még a válás részleteit sem tudják egymással megbeszélni.

A társadalomtörténet paradoxonja, hogy az e világvallásokban rejlő individualizációs potenciál csak a szekularizáció idején bontakozhat ki, így az önkéntességen alapuló házasság keresztény tanítása is csak akkor válik tömeges gyakorlattá, amikor a kereszténység már nem kötelező államvallás. Ismert anekdota annak a fiatal francia nemesembernek a története, aki összeszedi a bátorságát, bekopog apja dolgozószobájába, és megkérdezi: „Uram, azt beszélnek a városban, hogy Ön megállapodott az én házasságomban. Tudhatnám, kit veszek el?” A válasz: „Uram, törődjön a saját ügyeivel, ez a dolog nem tartozik Önre!” Ugyanez a beszélgetés rusztikusabb környezetben, a matyó vidéken úgy zajlott, hogy amikor egy legény megérkezett az aratási munkák végeztével az Alföldről, az apja közölte vele: „Megnősültél, fiam!” A bátrabb legény esetleg visszakérdezett: „Kit vettem el?” Ezzel azonban általában nem sokra ment, a tipikus válasz így szólt: „Majd megtudod az esküvődön.” Az *elrendezett házasságnak* ezeket az európai, hívő katolikus környezetből származó példáit nem a sötét középkorból, hanem az európai modernitás dinamikus időszakából, a 18., illetve a 19. század végéről idéztem. Az európai szokásoknak és normáknak e változékonyságából kitűnik, hogy ebben az esetben nem az iszlám és a kereszténység vagy a Közel-Kelet és Európa kultúráinak az ütközéséről van szó, hanem olyan modern, szekuláris normának az ütközéséről régi, modernitás előtti szokásokkal, amelyek *elvileg* összehangzók lennének mind a kereszténységgel, mind az iszlámmal, ám önmagában, vallási tanításként egyikük sem tudta érvényesíteni a modernitás kora előtt.

Itt kell kitérni a női testtel kapcsolatos legdurvább, legnagyobb felháborodást kiváltó beavatkozásról, valójában csonkításról, amelynek különböző módozatai ismertek, de egyaránt a *nők körülmété*léseként emlegetik. Mint ismeretes, e szokás inkább territoriális, kelet-afrikai eredetű, és ott, ahol jellemző (illetve az onnan származó migráns közösségekben) vallási hovatartozástól függetlenül gyakorolják. Beillesztése a muszlim szokásrendszerbe mindig gyöngye lábakon állt, hiszen az iszlám a férfiak körülmétélésén kívül elvileg tiltja a test csonkítását, mint pogány szokást. (A testi büntetések, például a kéz levágása ez alól

értelemszerűen kivételt jelentenek.) Árukkodóak annak az egyetlen prófétai hagyománynak a körülményei is, amelyre hivatkozni tudnak a szokás gyakorlói közül a (szunnita) muszlim vallásúak (a síiták eleve nem ismerik el a prófétai hagyományt mint vallási vezérelvet). A párbeszédet frissen muszlimnak megtért asszonnyal folytatja a Próféta, aki a beavatkozást olyan fekete-afrikai, zömmel keresztény rabszolgányokon végezte üzletszerűen, akiknek a szülőföldjén is ez volt a szokás. A kétes értékű hagyomány (a szunnita teológia kategóriái alapján *gyenge hadisz*, amelynek hagyományozási láncá bizonytalan) szerint a Próféta egyáltalán nem biztat a szokás továbbfolytatására vagy terjesztésére, csupán arról van szó, hogy nem tiltja be azonnal és határozottan, viszont arra int, hogy a szokásban lévő többféle csonkítási eljárás közül a legkisebb beavatkozással járót alkalmazzák. Ebben az esetben is hasonló jelenséggel találkozunk, mint az elrendezett, kikényszerített házasság esetén: olyan, végső soron pogány eredetű szokásról van szó, amelyet sem a kereszténységnek, sem az iszlámnak nem sikerült megszüntetnie azokon a területeken és közösségekben, ahol hagyományosan gyakorolták, holott voltaképpen ellentétben áll mind a kereszténységgel, mind az iszlámmal. Felszámolására, úgy tűnik, csak a szekuláris modernitás körülményei között van esély.

A legfeltűnőbb, az utcákon is látható előírások a női testtel kapcsolatban az öltözködésre vonatkoznak, ezek sorában a legismertebb a haj eltakarása, a jellegzetes muszlim női kendőviselet. Ha kizárólag vallási előírásként akarjuk értelmezni, itt is nehézségekkel találjuk szembe magunkat. A *Korán*ban csak igen általános megfogalmazást találunk a szerénység női erényéről és a tisztességes, nem szeméremsértő öltözködésről, a férfiaknak szóló rövidebb, de hasonló tartalmú útmutatást követően.¹² Ezzel szemben az Újszövetség elég részletesen és egyértelműen *előírja* az asszonyok kötelező kendőviseletét, mégpedig nem egyszerűen a szerény, nem kihívó és szeméremsértő öltözködés tartozékaként, hanem kifejezetten a nők férfiaknak való alávetése *hatalmi jeleként*.¹³ Ehhez képest a kendőviselet ma úgy merül föl, mint muszlim vallási jelkép, amely a nők alávetettségének szimbóluma. Az összevetésből világos, hogy nem a keresztény és a muszlim szemlélet ütközéséről van szó, hanem a szekuláris modernitás normáinak ellentétéről mindkét vallással. Ezek közül a nők alávetésének keresztény eszméjét és annak az öltözködésre vonatkozó vallási parancsban megtestesülő jelképét már annyira sikerült visszazoritálni, hogy a keresztény közösségek sem szívesen hangoztatják ezt szentírási helyet és az abból fakadó vallási köteleességeket.

12 Korán 24,30–31.

13 1 Kor 11,3–15, különösen 1 Kor 11,10; majd 1 Kor 14,34–35.

A kendőviselet és az ezzel kapcsolatos, főként Franciaországban lezajlott viták kidomborítják a migráns közösségek többséget irritáló szokásainak és a róluk folyó diskurzusnak egy eddig kevésbé vizsgált jellegzetességét. Úgy tűnik, sok esetben nem úgy áll a helyzet, hogy a migráns közösség valamely szokásán felháborodik a többség, majd vita indul arról, hogy az adott közösség kultúrájának részeként mennyire indokolható az adott szokás, ruhadarab engedélyezése. Inkább arról van szó, hogy a többség és ideológusai eleve identitás-jelként értelmezik az adott kulturális szimbólumot, és ilyenként válik problémává. Soha nem tapasztaltam például, hogy bárki fennakadt volna a közép- és kelet-európai falusi asszonyok hagyományos kendőviseletén, amelynek ugyan más a fazonja, de ugyanúgy takarja a haját, mint a muszlim nőké. Úgy látszik, nem a kendővel van probléma, hanem azzal, aki viseli. Az elkenődött keresztény asszonyokkal kapcsolatban senki nem veti föl, hogy ez a túrhetetlen szokás a nők alávetettségének a szimbóluma, ezért és mert vallási szimbólum, ki kellene tiltani a közterekről; pedig betű szerint az szerepel az Újszövetségben, hogy a keresztény asszonyoknak kötelező a kendő viselése mint a férfiaknak való alárendeltségük jelképe. Másik ide illő példám nem a muszlimokkal, hanem a Nagy-Britanniában élő hinduk temetkezési szokásairól folytatott vitával kapcsolatos. A hamvak folyóba szórásáról van szó, amelynek megnyugtató szabályozását évtizedek vitái után sikerült megnyugtatóan rendezni. A történelmi véletlen úgy hozta, hogy a brit vita még tartott, amikor Magyarországon, főleg Budapesten is kezdett elterjedni a halottak hamvainak a folyókba szórása, ami gyakorlatilag ugyanazokat a szabályozási feladatokat vetette föl, lényegében ugyanazzal az eredménnyel. (Továbbra is tilos spontán módon a folyópartra sétálva beleszórni az urnából az elhunytak hamvát a vízbe, meg kell rendelni a megfelelő engedélyekkel rendelkező cégtől a gyászszertartást.) A legfontosabb szempont, mint a brit esetben, nálunk is közegészségügyi volt. Csakhogy maguknak a hamvaknak a természetre gyakorolt hatása föl sem merült (talán azért, mert keresztény magyarok hamvairól van szó), ezzel szemben arra vonatkoznak részletesen kidolgozott szabályok, hogy mit szabad a hamvak után a hullámsírba dobni. (Művirágot semmiképpen, és az élő virágról is le kell szedni a celofánt és minden nem lebomló díszítést, szalagot, drótot.) A magyarországi egyházak nyilván lefolytatták belső teológiai vitáikat arról, hogy miképpen vehetnek részt papjaik, lelkészeik egy ilyen temetésen, de ennek semmi, a külvilág ingerküszöbét elérő jele nem volt; egyszer csak megjelentek az egyházi emberek a gyászhajókon, követve híveiket. Ugyanannak a temetkezési gyakorlatnak ugyanolyan jellegű szabályozásáról van szó mindkét országban, csakhogy a magyar történet, bár élénken foglalkoztatta egy időben a közvéleményt, mint az életmód és a szokások változásának jele,

sohasem vált *politikai* kérdéssé, mert nem úgy jelent meg, mint egy jól körülírható közösség identitásának a szimbóluma.

Az iszlám világ európai képének, illetve Európa önképének a változása

Az eddigiekben a diskurzus középpontjában álló néhány példa kapcsán amellet érveltem, hogy a migránsokról, az idegen kulturális szokásokról és a vallásra hivatkozó, a terrorizmust is magában foglaló erőszakról szóló európai vélekedések valójában nem az *idegen* leírásáról, megismeréséről szólnak, hanem a saját európai identitás újrafogalmazásáról sajátos módon, az idegent egyfajta tükörként felhasználva ön maga szemléletére. Erre a funkcióra különösen alkalmasak a muszlim közösségek, mint amelyek identitásának alapját egy a zsidó-keresztény hagyományhoz szerkezetileg nagyon hasonló vallás adja. Állhatnának az *idegenről* folytatott diskurzus középpontjában a feketék, az indiaiak vagy a kelet-ázsiaiak is. Ezek mindegyike állt már különböző európai országokban az idegenellenes érzelmek középpontjában, és mindegyikükkel szemben készen állnak a terjeszkedési szándékukról, ugyanakkor asszimilálhatatlanságukról szóló ideológiai elemek. Arra a funkcióra viszont valószínűleg alkalmatlanok, amelyet a muszlim közösségről folytatott diskurzus betölt: az ő leírásukban az identitását kereső Európa nehezen láthatja meg saját arcának valamilyen változatát.

Az iszlám világ európai értelmezésének változásáról szólván külön kell beszélnem a kelet-közép-európai térség sajátosságairól, amelyek részint gazdasági eredetűek, részint a kommunizmus és a szovjet nagyhatalmi befolyás örökségét képezik. Térségünkben egészen más a muszlim közösségek létszáma és szociológiai összetétele, mint Nyugat-Európában, lényegében hiányzik az a képzetlen, rosszul fizetett segédmunkát végző, vagy munkanélküli, segélyen élő réteg, amely a nyugat-európai muszlim közösségekben szignifikánsan jelen van. (Annak a ténynek, hogy Nyugat-Európával ellentétben térségünk több országa, például Lengyelország, Ukrajna vagy éppen Magyarország évszázadok óta rendelkezik saját muszlim kisebbséggel, az iszlámról folyó diskurzusra gyakorlatilag semmilyen befolyása nincsen.) Ezen kívül a Közel-Kelet zömében muszlim országaival és népeivel való politikai kapcsolat és ennek a közbeszédben való lecsapódása is másképpen alakult, mint Nyugat-Európában. A szovjet birodalmi építkezés alapján, a hidegháború logikája szerint több közel-keleti országgal kialakított jó szovjet-arab

kapcsolatoknak Kelet-Közép-Európára való kiterjesztését a közvélemény eleinte negatívan ítélte meg. Röviden megfogalmazva, nekünk szovjet parancsra kellett barátkoznunk a Moszkvával jó kapcsolatot ápoló arab országokkal. Jellemző az a mostanában gyakran felidézett jelenség, hogy az 1967-es háború alkalmával még számos, egyébként antiszemita hírében álló, emellett a kommunista rendszerrel kritikus középosztálybeli magyarországi polgár kötelességének érezte gratulálni zsidónak vélt szomszédjának, munkatársának, mintha csak ő harcolt volna személyesen az izraeli hadseregben a zömmel szovjetbarát arab szövetségesek hadseregei ellen. Az érzelmek és a történetek jelképi ereje világos és érthető volt mindössze tizenegy évvel 1956 után: ugyanazt a haditechnikát lehetett látni tönkrevérve, szétlőve, amellyel a Magyarországot megszálló Vörös Hadsereg is fel volt szerelve. Arab szimpátiákat hangoztatni, a palesztinok ügye mellé állni ekkoriban még egyértelműen a kommunista rendszer és Moszkva iránti lojalitás jele volt. Később azonban változott a felállás. A Moszkvában kiképzett magyar arabszakértők ugyanúgy elítélték Izraelt és támogatták a palesztin ügyet, mint a rendszerváltás előtt, erre azonban leggyakrabban már a magyar szélsőjobb szervezte demonstrációkon adódott lehetőség. Az ambivalens viszony a muszlimokhoz mindjárt lecsapódott a populáris szubkultúrákban is; senki nem vélte például ellentmondásnak azt, ha egy skinhead együttes az egyik számában még a magyarországi arabok ellen uszított, majd a következő nótában már Izraelnek az arab győzelem utáni végső pusztulását vizionálta. Ez a képlékenységgel, a muszlimokról alkotott közvélekedés könnyen változtathatósága később is megmaradt, azzal a különbséggel, hogy soha nem volt e kérdésnek akkora jelentősége a politikai propagandában, mint manapság.

Az általános, európai és talán világtrend az, hogy a terjeszkedő iszlámról szóló európai narratíva gyakorlatilag értelmezhetlenné, befogadhatatlanná teszi azokat az eseteket, amikor az üldöztetések, sőt, népirtások áldozatai muszlimok, elkövetői pedig keresztények vagy buddhisták. Elfedett kérdés, amiről nehezen beszélünk, hogy a bosnyák és a mianmari népirtások elégtelen nemzetközi kezelésében mekkora szerepe van, volt annak, hogy az áldozatok azt az iszlámot követték, követik, amellyel közben Európának saját önértelmezésével összefüggésben konfliktusa alakult ki. A történetek mindenesetre nem segítettek abban, hogy a modernizálódni kívánó európai muszlim közösségek teljesen azonosuljanak a modern demokratikus és szekuláris Európa politikai értékeivel és intézményrendszerével, és tényleg elhiggyék, hogy ez az intézményrendszer univerzális, szekuláris normák, például az emberi jogok alapján őket is megvédi majd, ha üldöztetést kell elszedniük vallásuk miatt.

Ehhez képest térségünk a vélekedések és politikai megnyilatkozások jóval tarkább változatosságát mutatja. A magyar politikai közbeszéd például két hónapnál rövidebb idő alatt jutott el attól az üzenettől, hogy a tisztességtelenül üzletelő nyugati pénzügyi szektor erkölcsi megújulására a *Korán* buzgó olvasása nyújthat vezérfonalat, addig a megnyilatkozásig, hogy a muszlim vallású tömegek idegen kultúrájú és erkölcsi felfogású, integrálhatatlan nemzetbiztonsági rizikófaktornak tekintendők. E változatosságon belül azonban, a nagy kilengések és a napjában változó, egymással ellentétes megnyilatkozások dacára talán mégis látszik valamilyen trend. Ez egyelőre csak abban érhető tetten, hogy mind az ideológiában, mind a populáris kultúrában csökken az iszlámot nyíltan az európai modernitás szimpatikus alternatívájának, egyfajta új konzervatív forradalom szövetségének tekintő megnyilvánulások száma. Évekkel ezelőtt alkalmam volt végighallgatni egy lengyel szociológus elemzését a lengyel Mária Rádió adásainak kisebbség-képéről. (A szóban forgó rádió, bár szintén katolikusnak vallja magát, és ugyanarról a szentről nevezték el, nem része a katolikus Mária Rádiók nemzetközi hálózatának, amelyhez a hasonló nevű magyar nyelvű adó tartozik. A lengyel adó sokkal inkább politikai jellegű, jobboldali orgánus.) Az alapos tartalmi elemzés szerint a rádióknak minden lengyelországi kisebbséggel szemben komoly fenntartásai voltak, és mindegyikük léteben komoly veszélyt látott az országra nézve, egyetlen kivétellel. A tatár eredetű, de már hosszú ideje lengyelül beszélő muszlim kisebbség számított a maga egyistenhitével és (valós vagy vélt) patriarchális család- és társadalomképével a lengyel katolikus konzervativizmus egyetlen belföldi eszmei szövetségésének, ellentétben a lengyel protestánsok és zsidók maradékaival, vagy a keleti határszél katolikus litván falvaival. Ez a vélekedés ebben a formában valószínűleg már nem fenntartható, a modernitás konzervatív, nemzeti és vallásos kritikájának más szövetségéseket kell keresnie. A populáris szubkultúrákban is mintha kevésbé lenne jelen a muszlim szál, például a magyar antiszemita futballszurkolói megnyilvánulások mellől elmaradni látszik a palesztin kendő; míg a kettő, az antiszemita rigmus a szájban és a palesztin kendő a nyakban, korábban szinte magától értetődően összekapcsolódott. Nem lehet még látni, hogy mi lesz ennek a lassú átrendeződésnek a következménye. Az optimista forgatókönyv szerint a migráns-hisztéria lecsengése után az iszlám nem lesz annyira fontos sem pozitív, sem negatív oldalról saját önmeghatározásunkban, így elindulhat egy racionálisabb vita saját identitásunkról a modernizáció további kihívásai között. A pesszimista forgatókönyv szerint visszatérünk oda, ahonnan elindultunk: a muszlimok szükség szerint felhasználható elemek lesznek újra, vagy éppen

tőlük kell megvédenünk Európát, vagy éppen ők jelentenek alternatívát a hanyatló európai civilizációval szemben.

Megfigyelhető egy másik aggasztó tendencia is a közbeszéd átalakulásában; a belső problémák átfogalmazása a migrációról szóló közbeszéd narratívái szerint. A jelenség máshonnan is ismert, ide tartozik például az a mianmari álláspont, amely saját muszlim, *rohingya* kisebbségét egyszerűen bangladesi illegális bevándorlónak tekinti, és innentől kezdve az állampolgárságuktól *de facto* megfosztott emberekkel szemben, akik a világ szemében *veszélyes valláshoz* tartoznak, mindent megengedhetőnek tart. A nagypolitika szintjén még nem, de a közvélekedésben már megfigyelhető hasonló átrendeződés. A magyarországi, főként az észak-kelet-magyarországi cigányokkal kapcsolatban egyre gyakrabban fogalmaznak arra utaló kifejezésekkel, hogy *jöttek* valahonnan, *betelepültek* valahová. (Magyarország aprófalvas, szegény régiói között valóban megfigyelhető egyfajta kölcsönös népességáramlás, ennek azonban nincs megfigyelhető iránya, nincs olyan település, ahol ennek következtében érezhetően növekedne a népesség, vagy változnának az etnikai arányok. Annak a ködös történelmi emléke is megfigyelhető a *bevándorlási retorika* növekvő súlyában, hogy a második világháború végén a frontok, majd az északi határ mozgását követően nagy volt a spontán népmozgás is a szervezett kényszer-áttelepitések és toborzások mellett, mind a cigányok, mind a nem-cigányok körében. A térség idős cigányai közül számosan vannak, akik a mai Szlovákiában születtek, és nyilván a szlovákiai cigányok között is vannak, akik a mai magyar határok között látták meg a napvilágot.) Az ezzel kapcsolatos közvélekedés mára eljutott odáig, hogy a térség nem cigány fiataljainak jelentékeny része egy felmérés szerint úgy tudja, hogy a magyarországi cigányok állampolgársággal nem rendelkező, viszonylag friss bevándorlók. (Itt fontos tisztázni: nem olyan szélsőséges politikai nézetek elterjedéséről van, amelyek szerint *meg kellene fosztani* állampolgárságuktól a cigányokat, hanem arról a hamis, de egyre inkább terjedő vélekedésről, hogy *soha nem voltak* magyar állampolgárok.) Ennek a migrációs beszédmódnak a tartós jelenléte a közbeszéd migráción kívüli szférájában felbecsülhetetlen károkat képes okozni az (egyébként sem erős) társadalmi kohézióban, ellenszerét egyelőre nem látjuk felbukkanni.

Az egyetlen jelentős, elméleti hozadékkal kecsegtető fejleményt nemzetközi szinten abban látom, hogy az itt tárgyalt kérdésekről folytatott vita újra aktuálissá teszi, és talán segít újragondolni a kommunitarizmusról és a kollektív jogok lehetőségéről, mértékéről, hatóköréről folytatott régebbi keletű diskurzust. Itt az látszik kibontakozni, hogy a migráns csoportok integrációja kérdésének a középpontba állításával párhuzamosan újragondolják az *elismerés politikájának*

eddig tételeit és eredményeit, és a kisebbségek kollektív jogaival szemben inkább az egész társadalom koherenciájának megőrzése, újraépítése lesz újra a hangsúlyosabb érték. Közép-kelet-európai szemmel olvasva az ezzel kapcsolatos nyugat-európai és amerikai mérvadó elemzéseket, az a veszély látszik felmerülni, hogy az összes kollektív jogot együtt tárgyaló érvelésben a modern, nem bevándorló kisebbségek nyelvi jogainak a kérdése egy szintre kerül a hosszabb távon amúgy is beolvadásra ítélt migráns és bennszülött közösségeknek azzal a jogával, hogy kulturális sajátágként megőrizhessék életmódjuk egyes premodern elemeit. Korábban, a kollektív jogok kérdését alaposan körbejáró *Kellék*-lapszámban,¹⁴ majd az azt követő kötetben már megfogalmaztam ezzel kapcsolatos álláspontomat, erre most az új kontextusban csak ismételtén hivatkozni tudok.¹⁵

✱

Írásomban csak vázlatosan tekinthettem át a muszlimokkal kapcsolatos európai vélekedések alakulását, ahogyan azok megjelennek az iszlám terjeszkedésével és a muszlim közösség szokásrendszerével kapcsolatban. Igyekeztem szempontokat adni arra nézve, hogy a kérdéskör milyen specifikus formában jelenik meg a mi térségünkben. A hipotézis, majd a konklúzió szerint inkább van szó saját identitásunk újrafogalmazásáról, mint mások kultúrájának, indítékainak megértésére való törekvésről. Más lapra tartozik, hogy e diskurzuson belül saját önismertünkben sem tűnik úgy, hogy túl sokra jutottunk volna; és akkor még szót sem ejtettünk a muszlim közösségnek, a migránsoknak és az őket kibocsátó országoknak a valóban égető gondjairól.

14 *Kellék*, 2005:26.

15 Mester Béla: A kontraktualizmus védelmében. A kollektív jogok visszavezethetősége az egyéni jogokra. In Demeter Márton Attila (szerk.): *Egyén, állam, közösség*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2007, 70–81. Ugyanerről a témáról más aspektusból legutóbb lásd Béla Mester: *Sympathy with Other's Pride – An Addition for the Politics of Recognition*. In Robert Petkovšek – Bojan Žalec (eds.): *Truth and Compassion. Lessons from the Past and Promotions of the Future*. Lit, Zürich, 2017, 95–102.

A multikulturalizmus: megoldás vagy egy probléma meghatározása?

A multikulturalizmus értelmezői ma zavarban vannak, szaporodnak a vonatkozó dilemmák. A multikulturalizmust ma bizonyosan nem lehet a „boldog pozitivizmus” felől szemlélni. Néhány évtizeddel korábban még úgy tűnt, hogy a multikulturalizmus egyértelműen képes olyan mintákat szolgáltatni, amelyek megoldást nyújtanak a különböző „szótárakat” követő közösségek együttélése számára. Másképpen szólva, megvilágítja a *másságtapasztalattal* kapcsolatos problémákat, amelyek, hogy egy híres filozófiai (lévinasi) fordulattal éljek, a válaszadás helyzetébe állít bennünket a másikkal kapcsolatban – ennek alapján a multikulturalizmus nem csupán politikai és etikai, hanem ontológiai jelenség is.¹

A multikulturalizmus a (poszt)modern kortudatként jelent meg. Megannyi értelmezőt, kommentátort nyugozott le a multikulturalizmus jelensége, abban bíztak, hogy feloldja a koegzisztencia feszültségeit, és kereteket adományoz az említett másságtapasztalatnak. Hovatovább, akadtak olyan mértékadó tolmácsok is, akik egyenesen arról beszéltek, hogy a multikulturalizmus végérvényesen győzelmet aratott, és nem veszélyeztethetik másfajta stratégiák. Nem más, mint a Közép- és Kelet-Európában mindig nagy figyelemmel kísért Will Kymlicka jelentette ki, hogy a „multikulturalizmus megnyerte a harcot”, vagy, hogy „megnyerte a csatát Európában”.² Érvéle szerint a multikulturalizmus a 20. század hatvanas éveiben került felszínre, és a vonatkozó dinamika olyan feltételeket teremtett, hogy a létező viták számára a multikulturalizmus már kihagyhatatlan horizontot jelent. Mindennek ellenére, azaz dacára a nehézségeknek, a multikulturalizmus nem vonulhat le a színről, mert Európában a multikulturalizmus nélkül nem képzelhető el a különböző-

* A szerző filozófus, az Újvidéki Egyetem rendes tanára, számos könyv szerzője.
Email: corna@eunet.rs

1 Ezen írásban azonban eltekintek ettől, azaz, annak ellenére, hogy lényegesnek tartok ontológiai összefüggéseket a multikulturalizmus kapcsán, ezeket legfeljebb érintem.

2 Will Kymlicka: Comments on Schachar and Spinner-Halevy. In Christian Joppke – Steven Lukes (eds.): *Multicultural Questions*. Oxford University Press, Oxford, 1999, 113.

ek politikai közössége.³ Több mint tünet, hogy Kymlicka és mások által kibontott argumentumokat úgy olvasták, mint az Európai Uniónak mint teleológiai-idealizált helynek az igazolását: eszerint az Európai Unió intézményes gyakorlata hiteles megtestesülése az említett dinamikának.⁴

A szóba hozott Kymlickát nem véletlenül övezte érdeklődés, különösképpen Európa keleti részeiben. Sok témát ő vezetett be. Körültekintő, a politikai filozófia fogalmi szigorúságát követő elemzése bírálatban részesítette az atomizált egyénekre támaszkodó liberalizmust, és egy olyan morális ontológiát előlegezett, amelyben helyet kap a kontextuális választás, szerepet kapnak az egyén és a közösség közötti sokoldalú összefüggések, valamint fontos szerep jut a „saját kulturális elbeszélésekhez” való hozzáférésnek is. Mindeközben a kollektív önmagaság, a „mélyszerkezeti odatartozás”, a többes számban értelmezett „szocietális kultúra” elemzése a felújított, nagy hagyománnyal rendelkező liberális nacionalizmus felől valósult meg, ami azt sugallta, hogy a liberalizmus meghasonlásait a saját belső hajtóerejével lehet legyőzni. Kymlicka egyúttal kivezette a liberalizmust az egyoldalú racionalizmus zsákutcájából, és a hovartartozás megnyilvánulásait is egy olyan szempontból vizsgálta, amely érzékeny volt a meggyökerezettség aracionális, és egyáltalán a történelmi fakticitás aspektusaira, valamint megmutatta, hogy a nyelvi praxis kisugárzása túlmutat az eszközszerű vonatkozásokon.

Kivetíthető, ennél fogva, a különböző kulturális szótárakhoz kötődő kollektív csoportok szövetsége-együttléte, amely nem hiánytalan egységet, differenciálatlan egybeolvadást jelent, *de megengedi a közös igazságkeresést*. Közép- és Kelet-Európában ez a tény azt a lehetőséget bontotta ki, miszerint a kisebbségi csoportok felléphetnek a mérsékelt, *legitimálható* elkülönülés, az autonomizálódás, a „kollektív önmagaság” elmélyítése céljából, ugyanakkor fennmaradnak a többség és a kisebbség közötti koegzisztencia különböző, ám nem-kényszerű formái. A kultúrák határai nem rögzítettek, hanem állandó cserefolyamatokban létesülnek. Valójában, a koegzisztencia formái *politikai* megegyezések folyamataiban, processuális módon alakulnak ki, miközben a kisebbségi kultúrák történelmileg létrejött szingularitása megőrződik, anélkül, hogy e kultúrák a bezártságban rögzülnének.

3 Keith Banting – Richard Johnston – Will Kymlicka – Stuart Soroka: Do Multiculturalism Policies Erode the Welfare State? An Empirical Analysis. In Keith Banting – Will Kymlicka (eds.): *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*. Oxford University Press, New York, 2006, 49–91; Keith Banting – Will Kymlicka: Is there Really a Retreat from Multiculturalism Policies? New Evidence from the Multiculturalism Policy Index. *Comparative European Politics*, 2013 (11):5, 577–598.

4 Riva Kastoryano: *An Identity for Europe. The Relevance of Multiculturalism in EU Construction*. Palgrave, London, 2009.

Nyilván Kymlicka diagnózisát sokan vitatták és vitatják. Tény és való, hogy a multikulturalizmust a kezdetől fogva gyanú kísérte. Egy Jürgen Habermas, aki a kommunikáció idealizáló-normatív előfeltevéseiből indul ki, nehezményezné, hogy a multikulturalizmus képtelen utat nyitni a kontextusokon túlnyúló érvényességi követelések számára. Aztán szóba hozták, hogy nem új jelenségről van szó, hanem a romantika kultúrafilozófiájának felújításáról, ami azt jelenti, hogy a multikulturalizmus szükségszerűen öröklí a romantikában fogant partikularizmus ellentmondásait. Azok az irányulások, amelyek szintén a kultúra értelmezését tűzték ki célul, mint a transzkulturalizmus vagy interkulturalizmus,⁵ meggyanúsították a multikulturalizmust, hogy régebbi tendenciákat felidézve, politikai jelentésekkel ruházza fel a kultúra tartományát. Ezenkívül a multikulturalizmus, miközben fennen ünnepli a kulturális széttagolódásból fakadó különbségeket (a cinikus Jean Baudrillard azt mondaná: a „különbségek orgiáját”, az etnobotanikai jellegű differenciákat), az általánossá váló közömbösségbe torkollik. A különbségek örvényébe való belebonyolódás, az esztétizált különbségek lajstromozása, a különbségek élvezete elkerülhetetlenül egy széles körű indifferenciához vezet bennünket, ami egyet jelent a szolidaritás roncsolásával, a *generositas* bármely formájának lebecsülésével. A különbségekre vonatkozó áhítat ténylegesen a szeparatizmus melegágya: a multikulturális- abszolutizált különbségek az egyenlőként posztulált kultúra nevében mindent (beleértve a fajt is) a kultúra eszközévé tesznek. Az egyenlőség nevében érvényre jutott kulturalizmus mögött a kulturális *cserejelek* lebecsülése, a mindenkori kultúra porozításának tagadása rejlik. A multikulturalizmus letépi a modernitásról a felvilágosodás univerzalista jellegű burkát.

Messzire vezetne, ha belemerülnék ezen vádak részletes értelmezésébe, ezért kénytelen-kelletlen megelégszem egy apologetikus állítással. Kétségtelen ugyanis, hogy a multikulturalizmus címkéjével fellépnek olyan irányulások, amelyek a kultúrát mint valamifajta örökkön-örökké létező, egyneműsített lényegiséget hirdetik. Tagadhatatlan, hogy a szűkített azonosságpolitika kereteibe való menekülés nem idegen a multikulturalizmus egyes válfajaitól. És nem becsülöm le a multikulturalizmust kapcsolatos aggályokat, de majd azon gondolkodom, hogy azok a vádak, amelyek a multikulturalizmust érintik, milyen jelentéskörből fakadnak. A multikulturalizmus válasz: de mi a kérdés? Ezenkívül tagadhatatlan, hogy tapasztalatunk szerint az történik, hogy miközben a másság hallatlan ideológiai kultiválása megy végbe, *de facto* a szolidaritás jelentései zilálódnak szét. És van összefüggés a másság celebrálásának

5 Wolfgang Welsch: Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. *Information Philosophie*, 1992:2, 5–20.

létező formái és a közömbösség terjedése között. De azt mégis állítom, hogy például a Kymlicka által kiérlelt, *politikai közvetítettségű* multikulturalizmus nem keverhető a kulturális szubsztancializmus és a szolidaritást megcsúfoló nivellálás gyanújába: az a multikulturalizmus, amely, láttuk, az ontológiai jellegű másságtapasztalatra próbál *politikai* válaszokat adni, amely szem előtt tartja, hogy a különböző „szocietális kultúrák” közötti koegzisztencia mindig *politikai* megalapozottságú, nem intézhető el a transzkulturalizmus és az interkulturalizmus itt rögzített vádjaival. Ezenkívül a transzkulturalizmust (amely az univerzalizmus nevében támadja az általa észlelt multikulturális relativizmust) éppúgy eléri az a probléma, amely csíráként jelen van minden „kulturalizmusban“, nevezetesen, egyfajta képtelenség, hogy szembeüljön *azokkal a komplex összefüggésekkel, amelyek a politika, gazdaságtan és kultúra között jönnek létre*. Más szóval élve, a multikulturalizmust is meghatározza az a veszély, hogy hiányoznak azok a kapcsok, amelyek számot adnak a kultúrát befolyásoló strukturális meghatározottságokról, így a kapitalizmus szocio-ökonómiai determinációról.

Ebből a távlatból szemlélhetjük a multikulturalizmussal kapcsolatos jelenleg erősödő vitákat is.⁶ És nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy gyászjelentések vagy legalábbis válságot előlegező diagnózisok olvashatók: „a multikulturalizmus válsága”, „a multikulturalizmus halála”. Ami tanúskodik a csalódottság formáiról.⁷ Azt fontolgatják a szerzők, hogy a multikulturalizmus: a) nem mozdította előre a szocio-gazdasági integrációt, b) csak gyengén határozta meg a politikai integrációt, c) negatív hatásokkal járt a szocio-kulturális integrációra nézvést.⁸ Hadd vizsgáljuk meg, hogy milyen kontextusból adódnak ezek a negatív diagnózisok, amelyek arról szólnak, hogy a multikulturalizmus veszített erejéből.

- 6 Arun Kundnani: Multiculturalism and its Discontents: Left, Right and Liberal. *European Journal of Cultural Studies*, 2012 (15):2, 155–166. Egy rendkívül széleskörű áttekintés: Enzo Colombo: Multiculturalisms: An Overview of Multicultural Debates in Western Societies. *Current Sociology*, 2015, jun. 5. 1–25, <https://doi.org/10.1177/0011392115586802>; valamint Lily Arasaratnam: A Review of Articles on Multiculturalism in 35 Years of IJIR. *International Journal of Intercultural Relations*. 2013 (37):6, 676–685.
- 7 Alana Lentin – Gavan Titley: The Crisis of ‘Multiculturalism’ in Europe: Mediated Minarets, Intolerable subjects. *European Journal of Cultural Studies*, 2012 (15):2, 123–138; Alana Lentin – Gavan Titley: *The Crisis of Multiculturalism. Racism in a Neoliberal Age*. Zed Books, London, 2011; Anna Korteweg – Triadafilos Triadafilopoulos: Is multiculturalism Dead? Groups, Governments and the ‘Real Work of Integration’. *Ethnic and Racial Studies*, 2015 (38):5, 663–680.
- 8 Ruud Koopmans: Multiculturalism and Immigration: A Contested Field in Cross-National Comparison. *Annual Review of Sociology*, 2013:39, 147–169.

Azt a nézetet, hogy Európa ernyedten reagált a fellángoló válságra, amely 2007 óta befolyásolja a konstellációt, megannyi kommentátor osztja.⁹ Egyes kutatók aggódó hangnemben értekeznek a kérdésről, és azt teszik szavá, hogy Európán erőt vett a bizonytalanság: az a törekvés, hogy másként akar létezni, mint a többi politikai-gazdasági-kulturális entitás, egyre inkább csak óhaj marad.¹⁰ Nyilván a válság megjelenési formái, oksági vonatkozásai és a multikulturalizmushoz kapcsolódó bizonytalanság között nincsenek egyenes vonalú összefüggések, de hogy a strukturalizmus egyik kedvenc fogalmával éljek, a multikulturalizmus helyzete, az erősödő félelmek jelenségrendszerére *túldeterminált* a válság kényszerítő ereje által. Valójában ez a túldetermináltság mindig is létezett, hiszen strukturális jellegű dimenziókról van szó, csak a kulturalizmus túlkapásai elfeledteték ezt velünk: a multikulturalizmus történetét, összefüggésrendszerét például nemcsak az a tény befolyásolja, hogy akkor keletkezett, amikor az internacionalizmus utolsó akkordjai voltak hallhatók,¹¹ hanem, hogy akkor öntötték formába, amikor támpontját, a jóléti államot, súlyos krízis sújtotta. A multikulturalizmus narrációit a kulturalizmus szellemében, reduktív módon, függetleníteni szokták a kultúrán túlmutató szocio-ökonómiai összefüggésektől,¹² holott nemcsak arról van szó, hogy a gazdaság beágyazódik kulturális dinamikákba (hogy Polányi Károly modorában szóljak), hanem *vice versa*, arról is, hogy a kultúra is beágyazódik politikai és gazdasági meghatározottságokba. Történik ez anélkül, hogy a kultúrát belesimitanánk a gazdaság determinációiba.

Az itt már említett Kymlicka tett arra próbálkozást, hogy valamilyen megvilágítsa a multikulturalizmus és az egykori fordizmussal karöltve működő jóléti állam viszonyát.¹³ De az ő munkája csak arra

- 9 Alan W. Cafruny: European Integration Studies, European Monetary Union, and Resilience of Austerity in Europe: Post-mortem on a Crisis Foretold. *Competition & Change*, 2015 (19):2, 161–177.
- 10 Jolyon Howorth – Menon Anand: Wake up, Europe! *Global Affairs*, 2015 (1):1, 11–20, DOI: 10.1080/23340460.2015.995346; Susan Watkins: The Political State of the Union. *New Left Review*, 2014:90, 5–25.
- 11 Perry Anderson: Internationalism: a Breviary. *New Left Review*, 2002:14, 5–25; Másképpen Tom Nairn: Internationalism: a Critique. In *Uó: Faces of Nationalism*, London, 1997, 25–45.
- 12 Egy érdekes kísérlet Nancy Fraser – Axel Honneth: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Verso, London, 2003.
- 13 Banting – Johnston – Kymlicka – Soroka: Do multiculturalism policies... Id. kiad. 49–91.

irányult, hogy megnyugtassa az aggódókat, és hogy megmutassa a tényt, hogy a multikulturalizmus térhódítása, széles körű alkalmazása nem gyengíti a jóléti állam teljesítményi köreit. Ellenkezőleg, ő arra a megállapításra jutott, hogy a multikulturális környezettel kapcsolatos gondoskodás javítja a jóléti államok teljesítőkéességét.

De Kymlicka sem ástott le a probléma gyökeréig, azaz nem vette figyelembe azt a tényt, hogy a neoliberalizált kapitalizmus feltételrendszere hogyan bontotta le a jóléti állam működési formáit, és hogy ez milyen félelmeket gerjesztett.¹⁴ Uli Bielefeld mintegy negyed évszázaddal ez előtt már beszélt a „a középosztályok populistá extrémizmusáról”,¹⁵ azaz a középosztályok intenziválódó félelméről, ami melegágya a politikai oszcillációknak. A jóléti állam felmorzsolódása erősítette a félelemmel övezett konkurenciaharcot a megszerzhető állami erőforrások kapcsán. Kymlicka megelégedett egy aspektussal, amely fontos ugyan, de nem méríti ki a kérdéskört. Nem beszélve arról, hogy okfejtéseiben, legalábbis implicate, egy válságmentes kapitalizmus körvonalai rajzolódnak ki.

Ez azonban nem igazolható. Feltehető tehát egy fordított kérdés a Kymlicka-féle eljáráshoz képest: hogyan határozza meg a jóléti állam bomlása a multikulturalizmus percepcióját?

✱

Kénytelenek vagyunk úgy érvelni, hogy miközben a multikulturalizmus által előlegezett megbékélést ünnepelték, lemondtak a multikulturalizmus mélyebb, a kapitalizmus strukturális tendenciába való beágyazásáról.

Vegyünk szemügyre most az elmondott szempontok alapján kiragadott példákat!

A média által bőségesen tárgyalt tragikus Charlie Hebdo-esetét választom, mert mintaszerűen tükrözi az európai meghasonlások legalább két formáját, és megjeleníti a konfúziót.

Először is, e szatirikus hetilap vizuális artikulációiban folytonosan a muzulmánok jóléti-parazitizmusának létezésére utalva azt sugallta, hogy élnek Európában olyan kollektivitások, amelyek szisztematikusan élőködnek a jóléti állam testén. Így visszaáll a nulla-összegű játék

14 William Milberg: The End of Welfare Economics as we Know it: A Review Essay. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 2004 (16):4, 47–53.

15 Uli Bielefeld: Populärer Extremismus der Mitte. Die neuen Legitimationsprobleme in Deutschland. *Frankfurter Rundschau*, 1992:12, 5.

logikája, amit az ismert bináris kategóriapárok igazolnak: mi/ők, az, ami plusz az ő oldalukon, mínuszt jelent a mi oldalunkon. „Ők” azok, akik elcsenik az állami bőségszaru kellékeit, ellopva az azonosságunk fenntartó erejét. A muzulmán „csak” Muzulmán, egy testileg közvetített tautilógia: póre identitás, egy baljós vallás hordozója, akit predeterminál születésének ténye, még hozzá arra, hogy teljesíthetetlen követelésekkel lépjen fel. A Követelés beíródik a testébe. Az inszcenizált muzulmán „nő”, az asszonytest a karikatúrákon kiegyenlítődik a vallási jelképekkel, ő maga voltaképpen nem más, mint egy szimbólum megtestesülése, ő a testi hordozója az említett végtelenített követeléseknek.

A másság reprezentációja, az egyedi test megjelenítése itt valójában egy redukciónak jelent: a Másik, az Idegen a pusztán Követelést jelenti. A filozófiai hagyományban ezt elvonatkoztatásnak nevezik: egy jelenséget absztrakt módon mutatnak be, még hozzá egy reduktív távlatban. És megfigyelhető, hogyan elegyednek ezen eljárásokban a gazdasági és kulturális motívumok, az elnyomott, félelmek révén mozgató gazdasági motívumok egy bumeráng erejével csapnak vissza, maga a kultúra a lehető legjobban leegyszerűsített módon vallási determinációkra csúszódik.¹⁶

Másodszor, kérelhetetlenül megmutatkozik, hogy a gyakorta alkalmazott zsetonszerű jelzet, „a közös európai értékállag” erősen ideologizált kvázi-fogalom. Amennyiben értékelnénk a Charlie Hebdo- eset kapcsán felszínre jutott tolmácsolásokat, legfeljebb a relativizmusba hajló szétágazódásokat, divergenciákat rögzíthetünk.

Ráadásul hitegetésnek bizonyul, miszerint az effajta ideologikus azonosság-leegyszerűsítés csak a szélsőséges álláspontokat képviselő irányzatok műhelyeiből kerül felszínre.¹⁷ És ugyancsak leegyszerűsítést jelent, ha úgy véljük, hogy itt egy premodern maradványra lejtünk, amely abból származik, hogy a világban a nem-egyidejűség okán a kultúrák különféle időszelvényekben léteznek. Vajon a sokat inkriminált „iszlámizmus”, mint az azonosság kétségbeesett keresése, tényleg az előfeltételezett premodern vallási minták alapján értelmezhető-e, vagy éppenséggel ez egy sajátos azonossági probléma megnyilvánulása, ám a neoliberalizmus globálisan felfokozott versenyének kontextusában és valamifajta replika a kortárs kapitalizmus kényszermechanizmusainak környezetében? Valójában a premodern

16 Itt kellene szót ejteni a kultúra és a vallás közötti komplex viszonyokról, csak utalok Étienne Balibar: *Saeculum, culture, religion, idéologie*. Galilée, Paris, 2012; Norbert Trenkle: Pourquoi l’islamisme ne peut pas être expliqué à partir de la religion, <http://www.palim-psao.fr/2015/05/pourquoi-l-islamisme-ne-peut-pas-etre-explique-a-partir-de-la-religion-par-norbert-trenkle.html>.

17 Richard Saull: Capitalist Development and the Rise and ‘Fall’ of the Far-Right. *Critical Sociology*, 2013. febr. 4. 1–21, <https://doi.org/10.1177/0896920512468891>.

tradicionalizmus elemeit hiába keressük az „iszlamizmusban“: alapvetően (poszt)modern jelenségről van szó. A premodern vonatkozásokba való bekapaszkodás vakít: figyelmen kívül hagyja a *strukturális dimenziókat*. És még problematikusabb, ha a redukciós eljárásokat az univerzalizmus vezéraspektusaira hivatkozva működtetik, mint például azokban az esetekben, amikor a republikánus laicitást idézik és a „túlságosan toleráns” multikulturalizmust támadják: a konfúzió szinte teljes.

Hadd kérdezzünk továbbra is a jelzett helyen maradva: a francia republikanizmus a fejkendő ellen, a laicitás a vallásos fundamentalizmus ellen?

A dezorientáció burjánzik: a híres André Glucksmann számára a „fátyol” terrorista hadművelet, Alice Schwarzer, a német feminista számára, analógia áll fenn a megjelölő sárga csillag és a fátyol között, Seren Krarup, a *Dansk Folkeparti* képviselőjének a szvasztika jut eszébe, Geert Wilders adó érvényesítését követeli, amely azokat sújtaná, akik vallásos jelképeket cipelnek a „női fejeken”.¹⁸ Tehát még egyszer: a laicitás a szűk-vallásos partikularizmussal szemben? *Nem*, itt valami másról van szó,¹⁹ jelesül a „diszkriminatorikus diszkriminációról”.²⁰

18 A következő könyvre támaszkodom: Christian Joppke: *Veil: Mirror of Identity*. Polity Press, Cambridge, 2009. De ez nem azt jelenti, hogy elfogadom a könyv legfontosabb téziseit.

19 Nem kellene elfelejteni, hogy a laicitás, amelyet a baloldali republikanizmus harcolt ki, a közigazgatás intézményekre és nem ezen intézmények tagjaira vonatkozik. Amikor a *Nouveau Parti Anticapitaliste* soraiban megjelent egy fejkendő nő („*foulard*”), akkor sokan bírálattal éltek (a „*foulard*” és a „*hijab*” egybemosásáról, Emmanuel Terray: *Headscarf hysteria*. *New Left Review*, 2004:26, 118–127. Pierre Tévanien: *Le Voile médiatique. Un faux débat: l’affaire du foulard islamique*. Éditions Raisons d’agir, Paris, 2005. Lehet-e valaki antikapitalista fejkendővel? (analóg helyzet Asma Abdol-Hamiddal 2007-ben Dániában). Érdemes követni Jacques Rancière elemzését, aki azt bizonyítja, hogy milyen módon tűnnek el a különbségek az elerőtlenedett francia republikánus hagyomány és az előrenyomuló Nemzeti Front között. Utóbbinak immáron nem kell arról győzködni a választókat, hogy a Mások ellopják tőlünk a munkahelyeket, hanem elegendőnek bizonyul a laicitás emlegetése, Jacques Rancière: *Les idéaux républicains sont devenus des armes de discrimination et de mépris*, <http://campvolant.com/2015/04/04/jacques-ranciere-les-ideaux-republicains-sont-devenus-des-armes-de-discrimination-et-de-mepri/>. Még utalok egy régebbi cikkre a szekularizmussal és a vallásos jelképekkel kapcsolatban, Banu Gökariksel – Katharyne Mitchell: *Veiling, Secularism, and the Neoliberal Subject. National Narratives and Supranational Desires in Turkey and France. Global Networks*, 2005 (5):2, 147–165. Végül az iszlám problémával kapcsolatban idézem a híres filozófust, Alain Badiou-t: *The Law on the Headscarf is a Pure Capitalist Law*, <http://www.versobooks.com/blogs/2015-alain-badiou-the-law-on-the-hea>.

20 E fogalmat Dominique Schnapper használja, Dominique Schnapper: *La Communauté des citoyens, sur l’idée moderne de nation*. Gallimard, Paris, 1994, 106.

De említhetünk olyan transznacionális csoportokat, entitásokat sújtó problémákat, amelyek a romákkal kapcsolatban sarjadjak, akik kapcsán legalább a fölvilágosodás óta, ha nem előbb, különféle rasszista elemeket tartalmazó elméleteket szokás mozgósítani (a romák emberalatti lények, akiket az eredendő inferioritás jellemez). Ezenkívül a romák romantikus fantáziakivetülések részei (ki nem emlékezne Bizet Carmenjére), vagy az exterritoriális-nomád jellegű képzetek tartozékai, miközben távolságot tartanak a kényszer kiváltképpeni szférájával, azaz a munkával.

És nem ismét arra kényszerülünk, hogy a szóba hozott szocio-gazdasági meghatározottságokra utaljunk, méghozzá annak érdekében, hogy megmagyarázzuk a romákkal szemben alkalmazott fegyelmező mechanizmusokat, mint amelyeket az egykori belügyminiszter, és későbbi miniszterelnök Manuel Walls alkalmazott? Az, hogy nem csupán szélsőséges, hanem éppenséggel „normalizált” megoldásokról kell beszélni, amelyek magukban foglalják a terep „megtisztítását”, az elkülönült „zónák” kialakítását, a fegyelem erőszakos biztosítását, gyorsan bizonyítható.

Az, hogy a terjedő félelem által keltett jelenségekkel számolni kell, úgyszintén könnyen bizonyítható: mondjuk 2009-ben egy svájci nemzeti referendumon megtiltották a minaretek építését (abban a pillanatban négy létezett az adott országban), 2010-ben a választók 70%-a Oklahomában támogatta az iszlám jog alkalmazására utaló tilalmat (a muzulmánok részesedése 0,1%), Hollandiában a parlament komolyan fontolgatta, hogy betiltja a fejkendő használatát.²¹

Nem a félelem által mozgásban tartott fantáziálással szembe-sülünk-e e helyütt? Arjun Appadurai leírja azt a helyzetet, miszerint fennáll a többség pánikszzerű félelme, hogy kisebbséggé válik, ezt az érzületet pedig csak az erőszak vagy az erőszak felidézése kompenzálhatja.²² A multikulturalizmusra ma a biztonság diskurzusának a jelentései vetülnek. A biztonság kérdéskörei, az alkalmazott hatalmi technológia viszont a jogi kereteken túl vezetnek bennünket.²³ A másságtapasztalat a fenyegetés kontextusában áll, a Másik létezik, ám egyre inkább mint fenyegetés és követelés. Szaporodnak az olyan kifejezések, mint az „Überfremdung”, „over-foreignization”, vagy „surpopulation

21 Lentin – Titley: *The Crisis of Multiculturalism*. Id. kiad. VII.

22 Arjun Appadurai: *Fear of Small Numbers: an Essay on the Geography of Anger*. Duke University Press, 2006.

23 A romák és a biztonság kapcsán Didier Bigo: Quand Montesquieu se transnationalise. *Cultures & Conflits*, 2012, 81–82; 183–191. Egy másfajta eljárás, Emmanuel-Pierre Guittet: Ne pas leur faire confiance serait leur faire offense. Antiterrorisme, solidarité démocratique et identité politique. *Cultures & Conflits*, 2006, 61, 51–76.

étrangère”.²⁴ Nem tekinthető véletlennek, hogy már szóba is hozták, *ad analogiam*, a „félelem multikulturalizmusát”.²⁵ A vonatkozó szerző amúgy a „reális multikulturalizmus fogalmát” szorgalmazza, amelynek ellensúlyoznia kellene az idealisztikus-normatív multikulturalizmus-fogalomban rejlő problematikus aspektusokat. Az érvelés szerint azért, hogy a különbségeket, a „különféle szótárakat” nem egy elérendő cél fényében, hanem a történelmi faktumok távlatában érvényesítsük, úgy, mint a szükségszerűen *kontingens* történelmi tendenciák megnyilvánulását, amelyeket el kell fogadnunk. A harcias multikulturalizmus helyett, amely affirmatív programokba torkollik, és a burjánzó különbségeket jutalmazza, egy másfajta koncepció előlegeződik: mondjunk le a multikulturalizmus normatív értelmezéséről, inkább törekedjünk arra, hogy a másságtapasztalatok fenntartható-elviselhető rezsimjeit hozzuk létre, amelyeket a másiktól való félelem tartana egyensúlyban.

Nem tudjuk túl gyorsan és aggálytalanul félretolni ezt az ajánlatot. Hiszen a félelem relevanciája a modernitás politikai perspektíváiban: közhely. A kortárs félelemformák viszont megkettőződött figyelmet érdemelnek, és nemcsak Közép- és Kelet-Európában.²⁶ A kortárs pszichoanalízis például nagy előszeretettel tárgyalja azt a kérdést, hogy a félelem hogyan torzítja a tapasztalati rendszereket: az azonossághoz kapcsolódó értelemtapasztalat virtuális elvesztése erőteljes mechanizmusokat állít működésbe.²⁷ Túldeterminálja-e, tehát, a félelem a multikulturalizmus-sal kapcsolatos tapasztalatainkat? Vajon a „félelem multikulturalizmus-sa” dekonstruálja-e Kymlicka állítását a *multikulturalizmus visszafordíthatatlan diadaláról*?

*

A kényszermechanizmusok még egy megnyilvánulási formájáról is beszélnünk kell, még hozzá arról, amely az állampolgárság fogalmában tükröződik. Több mint tünet, hogy tanúi vagyunk a vonatkozó

24 Damir Skenderovic: Immigration and the Radical Right in Switzerland: Ideology, Discourse and Opportunities. *Patterns of Prejudice*, 2007 (41):2, 157–168.

25 Jacob T. Levy: *The Multiculturalism of Fear*. Oxford University Press, Oxford, 2000. *Ad analogiam* azért, mert a fogalom egy másik jelentést tükröz vissza, a félelem liberalizmusát, amely Judith Shklarhoz kapcsolódik.

26 Losonczi Alpár: Fear, Transition and Democracy in the Balkans. *Southeastern Europe*, 2013 (37):2, 157–178.

27 Vinca Bigo – Mia Gray: Constructing Care: For Love or Money. *Revue de Philosophie Économique*, 2009 (10):1, 103–124.

érdeklődés expanziójának.²⁸ Még azok is, akik csak felületesen ismerik Hannah Arendt életművét, emlékezhetnek arra, hogy milyen mélyenszántó leírással élt az I. világháború után teremtődő menekültek helyzete kapcsán: csak az állampolgárság birtoklása teszi lehetővé a hatékony védelmet, az állampolgárság státusa nélkül az ember csak pöre élőlény, akit kitesznek a különféle társadalmi erők hatalmának. Mindebből azon normatív szándékkal megfogalmazott állítás adódik, miszerint egybe kell, hogy essen az emberi közösség és a polgárok közösségének a keretrendszere. A felvilágosodás domborította ki azt az elvet, miszerint minden ember önmagában véve jelölt az állampolgárságra, mert magának a születésnek a faktuma feljogosítja az embert az állampolgársági státus elnyerésére: mindez a felvilágosodás egalitáriánus irányulásából fakadt.²⁹

Az állampolgárság jelentései módosulnak, de csak egyetlen kiiktathatatlan vonatkozást emelek ki: a súlypont a teljesítmény felé mozdul el. Nem az állampolgárság mint *prima facie* meghatározott jogegyüttes kerül az előtérbe, hanem a piaci fluxus, a világpiac sztochasztikus keretei között kibomló, a piac mértékei alapján értékelhető teljesítmény mint az állampolgárság alapja jut kifejezésre. Azok a kutatók, akik tárgyá tették az állampolgárság megszerzési módjait a különféle európai országban, ezt az „állampolgárság neoliberalizált fogalmának” nevezték.³⁰ Hasonló fogalmat érünk tetten abban az esetben, amikor az értelmezők a „gazdasági jellegű állampolgárságról mint stratégiai csomópontrol” beszélnek.³¹

Egyszóval mindenütt a piac által közvetített teljesítményekről értekeznek, és nem az emberi mivolt alapján megszerezhető állampolgárságról. Gondolkodásra sarkall, hogy milyen módon változik ezáltal az

28 Willem Schinkel – Friso van Houdt: The Double Helix of Cultural Assimilationism and Neo-liberalism: Citizenship in Contemporary Governmentality. *The British Journal of Sociology*, 2010 (61):4, 696–715.

29 Nem azt állítom, hogy az egalitáriánus elvet mindig alkalmazták. De ma szembetűnő, hogy rohamosan távolodunk ezen elvtől. Schnapper szerint minden politikai szerveződés egyszerre inklúzió és kizárás, a kérdés csak az, hogyan realizálódik a diszkrimináció (amelynek nem kell szükségszerűen diszkriminatórikusnak lennie). Mégis, figyelembe kell venni, hogy a diszkrimináció és a diszkriminatórikusság viszonyát egy olyan helyzetben kell érvényesíteni, amelynek részeleme „a strukturális szükségszerűség, hogy a különbözőség mércéi gyakran diszkriminatórikus jellegűekké válnak”, Étienne Balibar: *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. La Découverte, Paris, 2001, 111.

30 Friso van Houdt – Semin Suvarierol – Willem Schinkel: Neoliberal Communitarian Citizenship: Current Trends Towards 'Earned Citizenship' in the United Kingdom, France and the Netherlands. *International Sociology*, 2011 (26):3, 408–432.

31 Saskia Sassen: *Territory-authority Rights, From Medieval to Global Assemblages*. Princeton Press, Princeton, 2008.

állampolgárságnak a felvilágosodásban gyökerező fogalma. Hiszen az állampolgárság ökonomizált fogalma megnyitja a tőke értékesülési logikája és a szociális jogok közötti ellentmondás tereit – ne felejtjük, hogy a jóléti társadalom feltételei között a szociális jogok jelentették Európában az integráció tengelyét.

Az ökonomizált állampolgárság fogalma azt jelenti, hogy lemondunk az univerzális állampolgárságról, mint az emberi létezés sarkpontjáról: további kérdés, hogy ezáltal a hovatartozás kérdése milyen változásokon esik keresztül. Hiszen amennyiben a hovatartozást az emberi létezés faktumához kötjük, az egalitarizmus elve alapján, akkor az állampolgárság az emberi létezés tartozéka lesz. A gazdasági imperatívusok neoliberais érvényesítése azonban megakadályozza a felvilágosodás értelmében vett állampolgárság-fogalom beteljesítését. Nem véletlen, hogy az állampolgárság jelentéseinek transzformációjára utaló mechanizmusok a gazdasági szférákból érkeznek, vagyis, a különféle gazdasági alanyok (transznacionális vállalatok stb.) ténykedése válik a jogok dinamikájának előremozdítójává: ez a tény magában foglalja a formális és a tartalmi beavatkozások egész sorát az említett alanyok részéről.³² Összegezve: az állampolgárság *depolitizációja* megy végbe, ami párban jár a gazdasági mércéknek tulajdonított elsőbbséggel, méghozzá az univerzális politikai mércék rovására.

A multikulturalizmus tekintetében figyelmet érdemel még egy tény. A sokat celebrált globalizációt, mint a multikulturalizmus keretfeltételét, azok hirdették kételymentesen, akik úgy vélték, hogy a tőke szabad áramlásának oldalvizein a „nemzeti társadalmak minorizációja” (H. Bhabha) játszódik le, ami egyet jelent a töredékesség és a központalanítás különféle alakzatainak létrejöttével. A jelenkori kultúra transznacionális dimenziói, valamint az a tény, hogy bárki kisebbségi státusba juthat a nomadizmus keretei között, átalakítja az európai *homo nationalist*, ez volt az elgondolás.

Ám ha megkíséreljük feltérképezni a jelenkori konstellációt, úgy egy összetett kép jelenik meg előttünk. Ugyan rendre-módra jönnek létre a különféle transznacionális terek, de egyúttal egy különös dialektikának is tanúi vagyunk, amelynek pillérei a *transznacionalizáció* és a *renacionalizáció* jelenségei. A leépítés és a felépítés jelenségei váltakoznak különféle ütemben, és mellőzhetetlen a tény, hogy ezáltal végbemegy az állampolgárság fogalmának *renacionalizációja* is. Történik ez oly módon, hogy a világgpiac kereteiben megvalósuló teljesítményt, versenyképességet, kapcsolatba hozzák az „autentikus nemzeti értékekkel”. A piaci lojalitást egybefűzik a *renacionalizált*, egyúttal

32 Uo., 31–71.

megfellebbezhetetlen módon létező értékvonzatokkal, amelyek a létező nemzeti kultúrákból hüvelyezhető ki.

Különféle kutatások állnak a rendelkezésünkre, hadd említsek holland aspektusokat, amelyek amúgy is példaként szolgálnak sokak számára.³³ Az ökonomizált-neoliberalizált versenyképesség a nemzeti elbeszélés távlatában nyer értelmet, a verifikáció a nemzeti értékek fóruma előtt megy végbe. Azok a normatív jellegű elvárások, amelyeket az idegennel szemben támasztanak, azaz az integráció meneteibe való belesimulás a nemzeti távlatok felől fogalmazódnak meg, vagyis az akkulturáció nemzeti rezsimjei rajzolódnak ki. Csak egy *nemzeti-morális* jellegű teljesítménysorozat horgonyozza az idegent az állampolgársághoz: jellegzetes tény, hogy okulva a tapasztalatokból beszélni kell az „állampolgárság moralizációjáról”.³⁴ Már régen észrevették, hogy a neoliberalizált teljesítménykultusz összefügg a *neokonzervatív értékjelzőkkel*: míg a piac, a piaci felelősség kapcsán az egyéni jellegű felelősség nyer hangsúlyt, addig az „integráció” és a „kulturális asszimiláció” kapcsán a fókusz a nemzeti keretekre irányul (Hollandia esetében szemmel láthatóak azok a szövegstratégiák, amelyek olyan vonatkozásokat domborítanak ki, mint „holland értékek”, „holland közösség”, „inburgering”: és vegyük figyelembe, hogy általános jelenségről van szó).

Egyfelől az *individualizációt* emelik ki, másfelől a *kollektív-nemzeti* „normákhoz” és „értékekhez” való hűséget hangsúlyozzák: így bizonyítható az idegen megbízhatósága. Mindeközben a „kulturális szakadék” (*cultural gap*) fogalmával operálnak a nem-európai országokkal szemben (az ún. integrációs vizsgát csak ezen országok lakosainak kell letenni),³⁵ és a kulturális konverzió fontosságát hangsúlyozzák, amely a piacon mérhető eredményekben jut kifejezéshez. Ezzel azonban ajtót nyitnak egy olyan *paternalizmus előtt*, amelynek szorításából éppen a multikulturalizmus kísérelt meg kitépni bennünket. Az állampolgárság moralizációja, amely a neokonzervativizmus pecsétjét viszi magán, valójában a nem-hollandok normalizációját legitimálja. Visszatérnek a régi jelentések: a szekuláris-liberális Európa szabadságot adományoz azoknak, akik saját gyengeségük okán nem tudtak szabadságot biztosítani önmaguknak.

Áltatásnak bizonyult, hogy a neoliberais tendenciák immunisak a szűk értelemben vett kommunitarizmus moralizált stratégiái kapcsán.

33 Schinkel – van Houdt: i. m., 696–715.

34 Peter Miller – Nikolas Rose: *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*. Polity Press, Cambridge, 2008.

35 Lásd erről Marc de Leeuw – Sonja van Wichelen: *Civilizing Migrants: Integration, Culture and Citizenship*. *European Journal of Cultural Studies*, 2012 (15):2, 195–210.

Ellenkezőleg, a neoliberalizált kapitalizmus megannyi kapcsolódási pontot teremt az etnicizmus különféle formáival.³⁶ Ha ezt nem vesszük figyelembe, akkor nem is gondolkodhatunk a multikulturalizmus elbizonytalanodásáról és ütemvesztéséről.

✱

Mindig voltak ellentmondások a multikulturalizmus körül. Már az a tény is, hogy a multikulturalizmuson rajta van a különböző történelmi pályák bélyege, hiszen Nyugat-Európában a multikulturalizmus elsődlegesen a posztkolonializmus jelentéseivel, a munkaerő-rezsimekkel, a munkaerő mozgásformáival van összefüggésben – értelmezési eltéréseket és fordítási dilemmákat okozott. Már az is szembetűnő, hogy míg egyes értelmezők a xenofília túlhangsúlyozását nehezményezték, addig a kozmopolita eszményekre esküdő interpretátorok a xenofóbia megtestesülését vélték megpillantani a multikulturalizmusban. A jelenlegi körülmények között az ezzel kapcsolatos zavar csak erősödik.

Valóban: a kulturális különbségek, a kollektív életformák mentén felsejlő másságtapasztalat képezi a multikulturalizmus magját. A legkevesebb, amit mondhatunk erről, hogy ez mégsem a „polaritás és pluralitás szabad játéka”,³⁷ hanem a létező kényszer- és konkurenciamechanizmusok keretein belül megnyilvánuló különbséggyakorlat. És a multikulturalizmus kontextusát mélyen befolyásolja az a tény, hogy a jelenlegi, egységesülőnek nevezett világállapot réseiben és repedéseiben virágozik a partikularizmus, valójában mindenki szabadulni akar a másiktól, a másiktól. Vélelmezhető, hogy a szolidaritás a legkirojtottabb fogalmak egyike manapság. Azok, akik ma a multikulturalizmus „implózióját” teszik tárgyá, azzal a váddal lépnek elő, hogy a multikulturalizmus perspektívájában immáron nem lehet különbséget tenni a „jó” és a „rossz” különbözőség között, és ennek okán veszített a hiteléből. Csakhogy az, amit mindig meg kell vizsgálni: mennyire autonóm a multikulturalizmus dinamikája? Nem azzal konfrontálódunk-e a jelenkori körülmények között, hogy azok a horizontok, amelyeket például az itt emlegetett Kymlicka feltételezett a multikulturalizmus vonatkozásában, így az univerzalizmus vagy a jóléti állam, túlságo-

36 Schnapper: i. m.; Adam Harmes: The rise of neoliberal nationalism. *Review of International Political Economy*, 2010, <https://doi.org/10.1080/09692290.2010.507132>.

37 Homi Bhabha: *The Location of Culture*. Routledge, London, 1994.

san meggyengültek? Nem arra kényszerülünk-e, hogy a felvilágosodás aspektusai krízisének számbavételével értekezzünk a multikulturalizmus delegitimációjáról?

És csak csatlakozhatok azok véleményéhez, akik azt fontolgatják, hogy ma a nemzeti és a poszt-nemzeti vonatkozásokat is, még hozzá *egyszerre, egyidejűleg*, is válság terheli. A multikulturalizmus benne áll e válságban, leképezi e krízis jelentéseit. A lenyűgözöttség a múlté, és azok, akik abban a hitben ringatták magukat, hogy egy hiánytalan megoldást birtokolnak, most a multikulturalizmus mindig is létező karakterisztikumát tapasztalják, nevezetesen, hogy a multikulturalizmus egy probléma neve-megnevezése.

Molnár Attila Károly*

A liberális politika változó elvárásai: a tolerancia, a nyitottság, a semlegesség, a multikulturalizmus és az elismerés

Miért lettek a baloldaliak és a liberálisok multikulturalisták?¹ Az egyébként élesen vallásellenesek miért kezdtek el bizonyos vallási közösségeket védeni, ma főképpen a muzulmánokat, és a tekintély elutasítói miért kezdtek el nyíltan a büszkén autoriter viszonyokat védeni némely kisebbség esetében? A nemzet képzetének kérlelhetetlen kritikussai miért kezdtek el bizonyos közösségek identitását védeni és támogatni minden áron? A szólásszabadság és tolerancia hívei miért lettek a politika korrekt harcosai és a safe space-k létrehozói?

A gazdasági tervezésen és államosításon alapuló szocialista kísérlet összeomlott. A győztesek szerint *csak* a piac és a demokrácia együtt képes modernizálni és humanizálni az elmaradt társadalmakat. Bármenyire is bírálják Fukuyamát, ma az uralkodó szemlélet az általa megfogalmazott eufória: a szabadpiaci kapitalizmus a demokráciával összekapcsolva győzött a rendszerek versenyében, hatékonyabb és emberibb, igazságosabb az alternatíváinál.

Azonban jóléti állam és a szabad piac együtt léteznek a mai liberális demokráciában, de a beavatkozás tere nem a termelés, a jövedelmek újraelosztása pedig stagnál vagy csökken. A folyton terjeszkedő jóléti állam a liberális demokrácia jellemzője, de hol terjeszkedhet, ha a gazdasági beavatkozása láthatóan sem a demokrácia által kívánt folyamatos bővülést, sem gazdasági egyenlőséget nem eredményezte? Az állami beavatkozás és általában a társadalomalakítás tere a gazdaság helyett a „társadalom” lett '68 után, a korábban magánéletnek tekintett és a liberálisok által óvott személyes viszonyok világa: *The personal is political*. A magánéletből közügy lett. A multikulturalizmusra jellemző a liberális társadalom hagyományos magán-köz megkülönböztetésének

* A szerző szociológus, eszmetörténész, az ELTE TáTK habilitált előadótanára, a NKE Molnár Tamás Kutató Központjának vezetője. Email: alitta@tatk.elte.hu

1 Mathieu Bock-Coté: *Le Multiculturalisme Comme Religion Politique*, CERF, 2016.

felszámolása: mivel az egyén a közös térben jön létre, ezért a magánéletben csak akkor lehet elégedett, ha ebben támogatja a köz, a többi emberrel való kapcsolata. A magánügyek ezért sorra közügyekké válnak: legfőképp a vallás és a nemiség. Ezért totális a multikulturalizmus igénye.

A liberális demokrata állam azon az előfeltevésen alapul, hogy egyre inkább ellenőrzi a polgárai gazdasági és társadalmi kapcsolatait, hogy azokat átalakítsa egy egalitárius eszmény szerint, és ezzel azok egyre szabadabbak lesznek. Azonban a 20. századi liberalizmust jobban izgatta az egyenlőség, mint a szabadság, ezért ez is a baloldal felé tolta őket az ancien regime-ellenesség és progresszivizmus mellett. Így a liberális és a baloldal közti különbség mára szinte teljesen elmosódott. Giddens szerint a baloldal és liberális összeolvadt a szocializmus bukása után.² A bal és a liberalizmus keveredése a kulturmarxizmus (a posztmodern baloldal): a bal – az ortodox marxistákat leszámítva – lemondott a magántulajdon eltörléséről és a kizsákmányolás minden egyéb elnyomást megalapozó voltáról, elfogadta az identitás- és életforma-politikát. A liberalizmus pedig lemondott a létező sokféleség szabadsága védelméről, és vagy kívánatos életforma és gondolkodás elterjesztését tette céljává – korábban egy racionalista (kantianus), mostanában pedig szentimentális (Rousseau-i) erkölcsöt. A bal és a liberális emancipáció szétválaszthatatlanná vált az emancipatórikusnak nevezett totális társadalom- és emberátalakító, -ellenőrző törekvésekben.

✱

Bár számtalan baloldali és liberális irányzat van, szaporodnak, mint a gomba eső után, posztmarxizmus és posztmodern marxizmus, posztmodern antimarxizmus és anti-posztmodern marxizmus stb., az egalitarizmus szocialista változata, a szocializmus kísérletének bukása után a baloldalon ideológiai vákuum keletkezett. Nem volt mivel igazolni hatalmi törekvéseiket és mozgósítani szavazóikat. Ezt az űrt töltötte be egy időben a multikulturalizmus. Ahogyan a baloldal 1990 előtt főleg a gazdaságilag hátrányos helyzetűekre számított, és hivatkozott a felszabadításukra, úgy a multikulturalizmus *mindenféle* hátrányos helyzetűként elismert csoport és egyén emancipálását ígéri, amely hátrányok okának elsősorban a „kultúrát” tekintik. Ezért a

2 Magyarországon például az újbaloldal kezdte magát 1988 után liberálisnak nevezni, ahogyan az amerikai liberálisok ma egyre balosabbak, egyre inkább szocialisták.

magántulajdon-forradalom helyett kulturális forradalomra és népnevelésre töreksenek.

A multikulturalizmus, legutóbbi nevén *diversity policy*, nem azonos a pluralizmussal – az mindig volt –, sem pedig általában az etnikai vagy vallási közösségek védelmével. Bár a multikulturalizmus az identitást és közösséget hangsúlyozza, jellemzően nem tekinti védendőnek az európai-észak-amerikai fehér és a keresztény eredetű identitásokat és közösségeket. A multikulturalizmus szempontjából az euroatlanti plurális társadalmak „pluralista monokultúrák” csak. A soknemzetiségű-sokvallású társadalom – mint a Habsburg, Romanov vagy a Windsor család birodalmi – nem feltétlenül multikulturális. A multikulturalizmus ugyanis azt állítja, hogy a pluralizmus gondjainak megoldására azért nem jók a korábbi módszerek – az imperializmus, a tolerancia, a semlegesség, a nyitott társadalom és a *modus vivendi* –, mert ma korábban teljesen ismeretlen szuper-sokféleség³ gondjaival kell foglalkozni úgy, hogy kielégítsék a szabadság, egyenlőség, elismerés és igazságosság igényeit is. Minderre pedig csak a multikulturalizmus az egyetlen válasz.

A sokféleség a politika megjelenése óta probléma. A pluralizmus gondjainak megoldását a multikulturalizmus előtt elsősorban a rawlsi emberijogi individualizmustól remélték: a semleges állam eszménye uralta a hetvenes és nyolcvanas évek liberális gondolkodását. Azonban Rawls racionalista és individualista érvelése, de még inkább az ezzel igazolni vélt gyakorlat számtalan bírálatot váltott ki, amely számbavételére – libertárius, realista, tanácskozó és részvételi demokrata – itt most nem vállalkozom, de a multikulturalizmus szempontjából megkerülhetetlen a kialakuló közösségelvű irányzat.

A semlegesség eszménye és a körülötte zajló vita mellett megállíthatatlanul terjedt és nyert uralkodó pozíciót az emberi jogok nyelve a hetvenes-nyolcvanas években. Ez, különösen a kisebbségi jogok gondolata kapcsolódott össze a kulturális forradalommal és a közösségelvű gondolkodással. A multikulturalizmus önképe szerint a még teljesebb egyenlőség mindenféle kirekesztés és hierarchia felszámolása. „Az a célja, hogy bírálja azokat a hagyományos etnikai és faji hierarchiákat, amelyeket érvénytelenített a háború utáni emberi jogi forradalom”.⁴ A „multikulturalizmus mint

3 Steven Vertovec: Super-diversity and its Implications. *Ethnic and Racial Studies*, 2007 (30):6, 1024–1054.

4 Will Kymlicka: The Rise and Fall of Multiculturalism. New Debates on Inclusion and Accommodation in Diverse Societies. In Steven Vertovec – Susanne Wessendorf (eds.): *The Multiculturalism Backlash. European Discourses, Policies and Practices*. Routledge, London, 2010, 39.

állampolgár-alkotás [citizenization] alapjaiban (és szándékosan) mind a kisebbségeket, mind a többségeket átalakító folyamat”.⁵

A közösséglvű szerzők részben bírálták a rawlsi liberális individualizmus ismeretelméletét, részben az emberképét. A rawlsi ember atomisztikus, önmegalkotó és önmagában elégséges *ens completum*, másrészt racionális: csak univerzálisan megalapozott elvei és tettei vannak, így vitázni és megegyezni vele felettébb könnyű.

A közösséglvűség elterjedése a figyelmet a közösségi identitás felé fordította: eszerint az ember egója és identitása jelentős részben a közösségtől ered, és a lelki jóléte az identitása megélésétől függ. Másrészt a világ észlelését befolyásoló fogalmai, a gondolkodási struktúrái és az erkölcspszichológiája, értékei, előítéletei a társas kapcsolataiban jönnek létre és maradnak fenn, azaz a „közösségben” (még ha az inkább hálózatjellegű is). A közösség nagyon gyorsan politikai jelszó és az elkülönülés jelszava lett mind a jobb, mind a baloldalon. Az emberek csoportját jelölő semleges kifejezés helyett egy sajátos politikai viselkedés leírása.⁶

Ma a sok és bizonytalan jelentésű multikulturalizmussal⁷ oldanak meg a pluralitásból fakadó gondokat, amiket sem a tolerancia,⁸ sem a szólásszabadság, sem a nyitott társadalom, sem a semleges állam zászlója alatt nem tudtak megoldani.

5 Uo.

6 Pathik Pathak: *The Future of Multicultural Britain Confronting the Progressive Dilemma*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008, 39.

7 Will Kymlicka: *Multicultural Citizenship*. Clarendon Press, Oxford, 1995; Will Kymlicka: *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford University Press, 2007; Bhiku Parekh: *Decolonizing Liberalism*. In A. Shtromas (ed.): *The End of 'Ism's'? Reflections on the Fate of Ideological Politics After Communism's Collapse*. Wiley-Blackwell, Oxford, 1994, 85–105; Bhiku Parekh: *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Palgrave Macmillan, London, 2000; Anne Philips: *Multiculturalism Without Culture*. Princeton University Press, Princeton, 2007; Steven Vertovec – Susanne Wessendorf: Introduction: Assessing the Backlash Against Multiculturalism in Europe. In Vertovec – Wessendorf (eds.): *The Multiculturalism Backlash*. Id. kiad. 2010, 1–31; Iris Marion Young: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton, 1990; Iris Marion Young: *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*. *Ethics*, 1989 (99):2, 250–274; Iris Marion Young: *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press, Oxford, 2000; Melissa Williams: *Voice, Trust and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*. Princeton University Press, Princeton, 2000.

8 „azok, akik toleránsak voltak vagy akiket arra kértek, hogy azok legyenek, képesek maradtak az intoleranciára, másképpen fogalmazva, a tolerancia képviselése meghagyta az emberek képességét arra, hogy intoleránsak legyenek”. Ghassan Hage: *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*. Routledge, New York, 2000, 86.

A multikulturalizmus az egyik leginkább kaméleonszerű politikai fogalom manapság. A multikulturalizmus „némelyek számára pusztán más »más kultúrák« létezésének elismerése, mások számára »más kultúrák« állami támogatása... és mások számára mindenféle ellenállást jelöl a faji, vallási és nemzeti kultúrák egy nemzetibe történő beolvasztásával szemben.”⁹ Lényegében egy biztos pont van benne: a multikulturális érzékenység felértékelése és elvárása *némelyektől*, átnevelésük ennek érdekében. Az érzékenység létrehozása a politikai projekt célja. Ez az érzékenység fontosabb, mint bármilyen tény megállapítása, ezért felette áll a tapasztalatnak és a racionális vitának – a multikulturalizmus nem nyitott társadalom a kifejezés popperi értelmében. A multikulturalizmusban csak egyirányú kritika lehetséges – a többségi kultúrával szemben –, az ironia pedig teljesen tilos. A multikulturalizmus kedvezményezettivel – legyenek azok vallási-etnikai vagy életforma „kultúrák” – szemben semmilyen kritika nem lehetséges.

A multikulturalizmus egy politikai izmus, célja, hogy a politikai közösséget az állam révén alakítsa: a „többségi identitásokat és gyakorlatokat kell átalakítani”.¹⁰ A multikulturalizmus válságáról beszélők ezen izmusról beszélnek, és kritikusai ezt az izmust kritizálják, nem pedig a pluralitást, ami megszüntethetetlen és csak a kezelése vita tárgya. Ebben a mai emancipatórikus – hol baloldalinak, hol liberálisnak nevezett – érvelésben nem a kényszerítő terapeuta állam veszélyes az egyéniségre, a szabadságára, hanem a többi ember és a velük fennálló viszonyok jelentik a fenyegető veszélyt, míg a kényszerítő és terapeuta államtól várják az egyéni szabadságot. A létező társadalom igazságtalansága – amelynek bizonyítéka nem más, mint az *elismert* kisebbségek szubjektív kielégületlensége és emiatt áldozatvolta – miatt a kényszerítés és terápia, átnevelés a kívánatos – a bizonyos identitásokhoz kapcsolt – szabadság feltétele. Hagyományosan a liberális demokrata beavatkozó állam a dekontextualizált (kötöttségektől mentes és segítségre szoruló) egyénekhez szólt, a multikulturalizmus azonban a sértett egyénekhez.

A kisebbségi létet az ártatlan áldozattal azonosították, akinek léte az igazságtalanság bizonyítéka, ezért az áldozat a baloldal szellemi tápláléka. Az elnyomás szubjektív érzete biztos értelmezést ad a bonyolult és vitatott helyzetekre, a pluralizmus gondjaira. Az igazságtalanság pedig elegendő indok a minél radikálisabb társadalmi átalakításra, ami pedig tartalmazza a környezet ellenőrzését. Így lett a pluralitás problémájából ideológia a modern korban.

9 Gary Younge: Preface. In Alana Lentin – Gavan Titley (eds.): *The Crises of Multiculturalism. Racism in a Neoliberal Age*. Zed Book, London–New York, 2011, ix.

10 Kymlicka: *The Rise and Fall of Multiculturalism*. Id. kiad. 39.

Még nem volt olyan terv Platón óta, amelyik az igazságosság megvalósulását ne kapcsolta volna össze az ember átnevelésével. A multikulturalizmus célja a nyugati társadalom átnevelése-átalakítása, ami meglehetősen hagyományos modernista célkitűzés. A világbéke, az emberiség egysége, a konfliktusok megszüntetése megkívánja az új embert, akit ma elsősorban az együttérzés és elismerés erényei, valamint a kulturális érzékenység jellemez és emel a létező nyugati ember fölé. Az érzékenység nem érveket vár el, hanem érzéseket. Az érzékenység folytonos alkalmazkodást kíván az áldozatok igényeihez. Rousseau-val kezdődik a progresszívak azon reménye, hogy lehetséges egy olyan társadalom, amelyet az egyenlőség és az együttérzés jellemez. Az áldozatkultusz erre a szánalomra és a büntudatra épít. Rousseau mai követői most nem a magántulajdon bűnétől, hanem a saját kultúrája bűneitől, főleg az érzéketlenség bűnétől váltanak meg a nyugati embert.

A multikulturalizmust karakteresen kiegészíti a nyugati ember öngyűlölete: „be kell vallanunk a múlt rasszista és diszkriminatív bűneit”.¹¹ A bűnös múlt öröksége átneveléssel győzhető le, azonban ez most nem racionalista, mint a korábbiakban, hanem szentimentalista.

Az európai hagyomány nem, hogy nem értékes, hanem leküzdendő, mert bűnös. A bűne ma nem a kizsákmányolás, hanem az érzéketlenségből eredő elnyomás: más népek, a nők, a szexuális devianciák, sőt maga a *test* elnyomása. A barát-ellenség (nyitott-demokratikus-toleráns-befogadó szemben a kirekesztő-rasszista-zárt-nacionalistával) határt a kulturális érzékenység húzza meg. Az érzékenység fontosabb, mint egy álláspont, érvelés gyakorlati megvalósíthatósága vagy ésszerűsége. Az érzékenység az *elismert* áldozatcsoportok presztízs- és egyéb igényeinek elismerését jelenti. Aki ezt nem teszi meg, annak nem mások az érdekei vagy jobbak az érvei, hanem érzéketlen erkölcsi szörnyeteg.

✱

Az egyenlőség hulláma az egyének mellett a „kultúrák” egyenlőségét kezdte hangsúlyozni a 80–90-es években, és ezt kezdték multikulturalizmusnak nevezni. A kultúrák egyenlősége ezért felszabadító jellegű, a domináns kultúra nem nyomhatja el a korábban alárendeltet. A „kultúrák” egyenlőségének tagadása ma a rasszizmus vádját vonja magával,

11 Royce Money-t idézi Paul Edward Gottfried: *Multiculturalism and the Politics of Guilt: Toward a Secular Theocracy*. University of Missouri Press, 2002, 60.

azaz a közéletből, a nyilvánosságból való kizárás rémét. Ezért váltott ki az ausztrál miniszterelnök, Tony Abbott, ilyen értelmű kijelentése feltűnést.

A kultúrák egyenlőségével társult a kulturális relativizmus – a mai ortodoxia szerint egyik „kultúra” sem jobb a másiknál, kivéve a keresztényt, fehéret és heteroszexuálist. A „kultúrák” egyenlősége azt jelenti, hogy a törvényhozásnak és a közintézményeknek védelmeznie kell minden „kultúráként” *elismert* viselkedést, mivel egyik „kultúra” sem kényszerítheti magát a másikra, nem várhatja el a másik alkalmazkodását sem többségi volta, sem múltja miatt. Az elismerés lényegében a védelemre méltóság elismerése.

A „kultúrák” egyenlősége és a felszabadító törekvése azért lett hangsúlyos állítása a multikulturalizmusnak, mivel erre hivatkozva lehet a különféle viselkedések szabadságát és/vagy közpénzből történő támogatását követelni. A problémás viselkedés – ami azért problémás, mert vagy az egyes államok hatályos törvényeivel ütközik, vagy valamilyen egyetemes emberi joggal, mint például a szólásszabadság, esetleg a helyi szokásokkal – megszűnik problémásnak lenni, amennyiben sikerül valamely „kultúra” kikerülhetetlen részének elfogadtatni. Ebből fakadóan a nyilvánosságban legalább két törekvés látható: egy-egy viselkedés „kultúráként” – azaz védelemre méltóként és jogosként – történő elfogadása. Azonban még a „kultúrák” mindegyike sem védelemre méltó, hanem csak a „kisebbségi”. A „kisebbségi” „kultúra” nem számszerű arányoktól függ – így például a közép-európai magyar kisebbségek inkább problematikusak, mint védendőek – hanem a *jelenleg vagy a múltbéli elnyomott* helyzetű, áldozatléttől. A „kisebbség” a hátrányos helyzetű, sőt áldozat szinonimája lett, egyben átértelmezte azt, mivel a hátrányos helyzet ma már nem feltétlenül gazdasági-szociális jellegű.

A multikulturalizmus a „kultúrák” tette az igénybejelentés fő érvévé az egyéni emberi jogok helyett.¹² A „kultúra” egyrészt önmagában jó, lényegileg értékes, mivel „másra visszavezethetetlen társas jószág”.¹³ Másrészt, mivel tőle függ az egyének boldogsága, hiszen a kultúráról függ, hogy mi a jó és értékes valaki számára,¹⁴ a „kulturálisnak” nevezett igényeit ki kell elégíteni. A „kultúra” tisztelete nem pusztán az

12 Roger Sandall: *The Culture Cult: Designer Tribalism And Other Essays*. Westview Press, 2001.

13 Charles Taylor: *Philosophical Arguments*. Harvard University Press, 1995.

14 Charles Taylor: *The Politics of Recognition*. In Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, Princeton, 1994, 25–73; Charles Taylor: *Interculturalism or multiculturalism? Philosophy and Social Criticism* 2012 (38):4–5, 413–423.

elfogadása, hanem a partikuláris igényeinek az érvényesítése a döntéshozatal során. Olyan politika és olyan intézmények alkotása, amelyek támogatják a partikuláris igényeket. Ha a kultúrák egyenlően értékesek, akkor a kulturális igények is egyenlően erősek és támogatandóak. A multikulturalizmus elvárja a „kultúrák” állami védelmét, az ellépés a toleranciától a nem-diszkriminatív jogszabályok (semlegesség) helyett megerősítő, támogató jogszabályok és intézmények felé.¹⁵ Ezért minden igény előbb-utóbb „kulturálisként” lesz megfogalmazva.¹⁶

Mivel a „kulturát” nemcsak identitásként, hanem valóságmeghatározásként¹⁷ is értelmezik, ezért közvetlen politikai jelentősége is lett. A „kultúra” politikai ereje abból ered, hogy feltár vagy kizár politikai lehetőségeket. A kulturális marxizmussal összegabalyodott multikulturalizmus így belekeveredett a *Kulturkampf*-ba.

A „liberális kulturalizmust”¹⁸ etnikai, de elsősorban a nemzet és a bevándorló etnikumok viszonya izgatja. Célja az önbecsülés és identitás biztosítása a kisebbségi csoport tagjai számára. A multikulturalizmus eredetileg a munkaerőhiány miatt Nyugat-Európába és Észak-Amerikába importált harmadik-világbeli olcsó munkaerő keltette etnikai és vallási sokszínűsége adott válasz volt, és csak kisebb mértékben vagy egyáltalán nem izgatta az európai etnikai kisebbségek problémája. Majd felfedezte a baloldal, hogy a faji munkásosztály és underclass a *status quo* ellenfele, így a megszűnt fehér munkásosztály helyett a baloldali rendszerkritika és hatalmi törekvések igazolása, valamint mozgósítható szavazója lehet, akiket a marxizmus helyett talán a „kulturalizmussal” jobban meg lehet szólítani. A „kulturát” a multikulturalizmus azonban életmódnak is tekintette, így lett „kultúra” az LMBTQ+ világ és a gendermozgalom is.

A multikulturalizmus, mint a korábbi és szintén rövid életű semlegesség eszménye, a demokrácia körülményei közt és az egyenlőség eszményére támaszkodva kívánja megoldani a pluralizmusból fakadó gondokat, s emellett maga is folytonosan új különbségeket alkot meg (önképe szerint csak *felfedez* vagy *hangot ad neki*).

A multikulturalizmus különbséget tesz a liberális demokrácia előtt létrejött – akiknek létehez nem kellett a jóléti állam, így nem feltétlenül támogatják a progresszív politikát – és a liberális demokrácia idején létrejött, pontosabban felfedezett – és így támogatásra szoruló és ezért

15 Joseph Raz: *Ethics in the Public Domain*. Clarendon Press, Oxford, 1994

16 James Johnson: Why Respect Culture? *American Journal of Political Science*. 2000 (44):3, 405–418.

17 Vö. Clifford Geertz: *The Interpretation of Culture*. Basic Books, 1973.

18 Will Kymlicka: *Politics in the Vernacular*. Oxford University Press, 2001.

szövetséges – nyelvi-kulturális és életmódcsoportok között. Utóbbiak alkotják a jó civil társadalmat, a jó kisebbséget, akik felszabadítandó áldozatok és egyben mozgósítható harcosok, így a multikulturalista politika szövetségesei. A legitimitásukat az államtól remélő csoportok igénylik és támogatják az állam totális társadalmi beavatkozását. A nemzettel – a többséggel szemben – az Anderson-féle dekonstrukciós célú képzelt közösségretorikát alkalmazzák, míg a kiválasztott és szövetségesnek tekintett kisebbségek értékesek, veszélyeztetettek, áldozatok és ezért védendő közösségek, akik esetében fel sem merül a megkonstruáltság és a dekonstrukció. Azt gondolhatnánk, hogy ha minden konstruált, minden képzelt, a kisebbségeknek és a gender életforma-irányzatoknak is képzelt közösségeknek kellene lenniük, de erről nincs szó az *elismert* kisebbségek esetében. A multikulturalizmus szerint is vannak jó és rossz eltérések, ebben alapvetően nem különböznek a legyőzni kívánt amorálisnak vagy antidemokratikusnak nevezett vitapartnereiktől; kiknek a frusztrációit kell feloldani bármi áron, és kiknek a frusztrációja nem probléma, sőt, kiknek a frusztrálása dicsőség dolga.

Akárcsak a redisztribúció esetében, a morális társadalommérnökök döntenék el, hogy kinek és mennyi megbecsülés jár, és kinek nem jár semennyi sem. Kinek az igényeit elégítheti ki az állam és kinek az igényeit nem kell, sőt, kiket kell kizárni a nyilvánosságból.

A kisebbségekkel kapcsolatos szelektív problémaérzékenységet jól mutatja, hogy az őshonos kisebbségek nyelvének használata az oktatásban és a közigazgatásban – akárcsak olyan mértékben is, mint amilyen a „népek börtöne” gyakorlatban volt Magyarországon 1868 után – nem merül fel. Ezért tévedés, ha a közép-európai etnikai kisebbségek a multikulturalizmustól remélik helyzetük megoldását. Hogy mennyire nem róluk szól ez a politikai izmus, az látszik abban, hogy a multikulturalizmus képviselői mennyire érzéketlenek a honos etnikai kisebbségek gondjai iránt, legyen az az ukrán oktatási törvény vagy a marosvásárhelyi katolikus iskola ügye.

*

A multikulturalizmus állami szintű áldozatterápia, illetve a társadalom- és lélekmérnökség igazolása az áldozatok létevel: az ártatlan áldozat a keresztény hagyományban a létező világ erkölcsi elutasításának legfőbb indoka, igazságtalanságának jele. Ez a mai társadalommérnökség – mely tevékenységet ma „a kölcsönös megértést és tiszteletet elősegítő proaktív politikának” neveznek – nem a gazdasági javak növelését

vagy elosztását, hanem az általános lelki megelégedettség előállítását célozza, és ezért kér támogatást és vár engedelmességet.

Azonban kérdéses, hogy az ego kultusza elérheti-e a kitűzött célt, hiszen a lelki kielégülés a gyakorlatban elvárások végtelen sora a környezettel szemben. Az áldozat nem mással foglalkozik, hanem önmagával. A világ, annak intézményei és a többi ember csak egy legitim célt szolgálhatnak: a cselekvő vágyainak azonnali kielégítését. A mai kor hőse az anómiás, rosszul alkalmazkodó, elidegenedett és sértett ember. A modern ember főként az én lelki kényelmével törődik, emiatt burjánzanak a segítő szakmák, amelyek az egyén problémáit látják, mert arra vannak képezve, és nem az erejét. E kultusz tagadja a személyes felelősséget: a problémák forrása külső, így megoldása is külső kell legyen, valaki oldja meg az ego gondjait, változtassa meg a környezetét a kívánt módon. A modern élet személytelensége, bonyolultsága és bizonytalansága a kiszolgáltatottság/„a körülmények áldozata” érzés kialakulásának kedvez. A modernitás kialakítja „az ellenséges körülmények” érzetét, ahol minden fű, fa, virág akadály, ellenséges. És Isten nélkül nincs segítség, csak az erre jelentkező progresszívek.

A multikulturalizmus az aszimmetriákat törekszik kimutatni a törvények, intézmények terén és a személyközi viszonyokban, ugyanis ezt tekinti minden kielégületlenség okának. Az aszimmetria, a hatalom jelenléte nem kérdés e gondolkodás szerint, csak a kimutatása az, illetve annak kimutatása, hogy a személyközi hatalom hogyan és mely „kultúra” tagjait sújtja, a „kultúra” mely elemei miatt kerül valaki alárendelt helyzetbe a személyközi kapcsolatban.

A korábbi kontraktualista vagy emberjogi nyelv helyett a multikulturalizmus a posztstrukturalista szótárat használja, de az igazi újdonsága a múlt mint politikai cél újrafelfedezése: olyan történetmesélés, aminek célja az áldozati és a felelős „kultúrák” megnevezése, ezzel gyarmatosító múlt és a Holokauszt instrumentalizálása.¹⁹

A multikulturalizmus esetében nem egyértelmű, hogy a többségi „kultúra” lebontása a cél, amihez a kisebbségi „kultúrák” elnyomása csak érvként szolgál; vagy az elnyomottnak tekintett „kultúrák” felszabadítása a cél, amihez eszköz a többséginek vagy uralkodónak/elnyomónak tekintett „kultúra” dekonstruálása. Akárhogyan is, a személyközi, jellemzően

19 Peter Novick: *The Holocaust in American Life*. Houghton Mifflin, New York – Boston, 1999. Például a társadalomátalakító politika igazolása Magyarországon 1990-ig a kapitalizmus volt, a Horthy-kor a kapitalizmusban volt bűnös. Miután kiderült azonban, hogy a kapitalizmus a járható út, 1990 után a Horthy-kor legfőbb bűne a kirekesztés és diszkrimináció lett. Mindkét esetben – 1990 előtt és után – a haladók erkölcsi kötelessége a múlt felszámolása.

nyelviileg közvetített viszonyokban keletkező konfliktusok esetében a többségi/elnyomó „kultúrának” és tagjainak kell alkalmazkodnia, befogadónak, toleránsnak lennie. Ha vannak áldozatok, akkor vannak bűnösök is: ahogyan korábban a kapitalizmusnak voltak strukturális bűnei, most a kereszténységnek (és esetleg a felvilágosodásnak) vannak strukturális bűnei, amit a posztstrukturalisták rendre ki is mutatnak.

Nem az *elismert* kisebbség feladata az asszimiláció, identitása, szokásai módosítása, hanem a többség feladata a változás. A multikulturalizmus meghatározó szerzői szerint igazságtalan az asszimilációs elvárás az *elismert* kisebbségektől, hiszen a gyengébbtől vár el változás, ami aszimmetriát feltételez. Természetesen ha a többségtől várnak el változást – legyen befogadóbb –, akkor az nem aszimmetria, hanem a többség erkölcsi feljavulása, nemesedése.

Bár a multikulturalizmus nyelvében rendre a pluralitásra hivatkozik, és ellenfeleit rendre homogenizációval vádolja, de a reménye mégis az, hogy kialakulhat egy közös, nem elnyomó, egy „kultúrát” sem veszélyeztető, egy egyénnek sem fusztrációt okozó közös valóság: valamilyen igazi univerzalizmusban létrejöhet az emberiség egysége és békéje, aminek az áldozati kisebbségi „kultúrák” az előfutárai, de legalábbis a harcosai.

✱

A válságirodalom olyan bőséges, annyi minden került már válságba, hogy a multikulturalizmus válságáról szóló beszéd nem igazán feltűnő. Amilyen elsőprő lendülettel megjelent, olyan gyorsan ki is mondták, hogy vége, válságban van, megbukott. Ezzel együtt, ha nem is az izmus maga, de számtalan eleme mai is velünk maradt. Az biztos, hogy a multikulturalisták – Kymlicka, Young stb. – optimizmusa mára eltűnt.²⁰

20 Rita Chin: *The Crisis of Multiculturalism in Europe: A History*. Princeton University Press, 2017; Ralph Grillo: An Excess of Alterity? Debating Difference in a Multicultural Society. *Ethnic and Racial Studies*, 2007 (30):6, 979–998; Brahm Geoffrey Levey: What is Living and what is Dead in Multiculturalism. *Ethnicities*, 2009:9, 75–93; David Rieff: The Dream of Multiculturalism is Over, 2005. augusztus 23. *New York Times*, <http://www.nytimes.com/2005/08/23/opinion/the-dream-of-multiculturalism-is-over.html>; David Goodhart: Too Diverse? *Prospect*, 2004. február 20. <https://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/too-diverse-david-goodhart-multiculturalism-britain-immigration-globalisation>; Caroline Howarth – Eleni Andreouli: Has Multiculturalism Failed? The Importance of Lay Knowledge and Everyday Practice, <https://www.researchgate>.

9/11, a francia és svéd vagy amerikai etnikai zavargások (2001 Bradford, Burnley, Oldham; 2013²¹ Malmö; 2005 Párizs és 2009 Avignon; 1992 Los Angeles), a másod- és harmadgenerációs bevándorlókból lett terroristák és iszlamisták, és a permissive társadalom mintországában Pim Fortuyn és Theo van Gogh meggyilkolása megingatták a multikulturalizmusba vetett hitet, amit jól jelzett a Cantle Report 2001-ben. A projekt kudarcosnak tűnt. Jellemzően nem a kevésbé a változásra – nyitottabbá, toleránsabbá válásra – ösztönzött többség borította fel a multikulturalizmust, hanem az egyre harciasabb kisebbségek. Ezért a különbségek helyett a hangsúly egyre inkább a kohézióra tevődött. És bár a jóléti állam meglehetősen sikeresen birkózott meg az osztályharccal, a szociális konfliktusokat lényegében megszüntette, a „kulturális” konfliktusokkal jelenleg nem tud mit kezdeni, annak ellenére, hogy a modern állam a 17. században a vallási eredetű polgárháborúk leküzdésére jött létre. „A multikulturalizmus megalkotta azt, ami ellen küzdött: merev falakat, sőt időnként ellenségeskedés a különböző csoportok között, és a kisebbségek olyan intézményesített kategorizálását és ellenőrzését, ami állandósította az egyenlőtlen helyzetüket”.²²

Sarkozy, Cameron és Merkel egyaránt bejelentették a multikulturalizmus halálát. A szavazók közt pedig még kevesebb támogatást kapott a multikulturalizmus.²³ Houellebecq *Behódolás* című műve előtt már évekkel hasonló jóslatok születtek, és ami a legfontosabb, a kisebbség köréből: „Nyugat-Európa 2018-ra fel fog robbanni. A biztonság és a politikai hűség hiányának és a kalózkodás új hullámának forgószele szétmállasztja a társadalmainkat tizenegy éven belül”.²⁴

Az államilag támogatott multikulturalizmus támogatja az *elismert* kisebbségeket – azok azonban erősebb öntudatra szert téve rasszisták lettek. Az állami multikulturalizmus rontott a „kultúrák” közti viszonyon. A multikulturalizmus nem hozott létre jobb interkulturális kapcsolatokat, a társadalom megosztottabb lett. Mivel az állami támogatás, pozitív diszkrimináció identitáshoz kapcsolódott, ezért az identitások

net/publication/265275514_’Has_multiculturalism_failed’_The_importance_of_lay_knowledge_and_everyday_practice; John J. Miller: *The Unmaking of Americans: How Multiculturalism Has Undermined America’s Assimilation Ethic*. Free Press, New York, 1998; Alvin J Schmidt: *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America*. Praeger, 1997.

21 „Vi krigar mot svenskarna” – Harcolunk a svédek ellen!

22 Yolande Jansen: *Secularism, Assimilation and the Crisis of Multiculturalism. French Modernist Legacies*. Amsterdam University Press, 2013, 30–31.

23 Maykel Verkuyten: *Everyday Ways of Thinking about Multiculturalism. Ethnicities* 2004 (4):1, 53–74.

24 Parekh: *Rethinking Multiculturalism*. Id. kiad. 33.

felelősödtek. Ma a multikulturalizmus nem növeli az integrációt, sokkal inkább a szegregációt és a konfliktusokat: a vallási és etnikai csoportok jobban elzárkóznak – és ehhez a jóléti liberális demokrácia minden jogi-anyagi segítségét megkapják. A liberális demokráciák egy számukra ismeretlen – a felvilágosulatlan Közép-Kelet-Európa és a harmadik világ számára fenntartott – problémával kell, hogy szembenézzenek: a vallási-etnikai konfliktusokkal. Ami annál is zavaróbb, mert a liberális demokrácia magát e konfliktusok megoldásával legitimálta, most pedig ezek kezdik ki az alapvető elveit (egyetemes emberi jogok) és intézményeit (oktatás, egészségügy, igazságszolgáltatás). A szekuláris és kozmopolita liberális elitnek azzal kellene megküzdeni, amit már hite szerint legyőzött a haladás Európában.

A multikulturalizmus egymástól földrajzilag is elkülönülő, endogám és erősen illiberális, egymással szemben gyanakvó vagy ellenséges „kultúrákat” hozott létre a modern nagyvárosokban. A bennszülött többséget pedig az neurotizálta, hogy mások identitásának a védelme, zavartalansága érdekében a sajátját kell feladni, etnikai-vallási határokon átnyúló gazdasági transzfereket kell elfogadnia. A multikulturalisták amiatt kezdtek el aggódni, hogy vajon a jóléti állam mekkora eltérések mellett képes még működni? Az eltérő etnikai-vallású csoportok hajlandóak-e eltartani a jóléti államot, azaz más etnikai-vallási csoportokat? A fehér munkások-középosztálybeliek támogatják-e az eltérő vallású, nyelvű bőrszínű csoportokat? És fordítva, néhány évtized múlva a muzulmán és nem fehér munkások hajlandóak lesznek-e az előregedő fehérek nyugdíját és egészségügyét finanszírozni? Jó eséllyel a nemzedékek közti nem problémamentes transzfert kiegészíti egy potenciálisan nagyobb ellenállást kiváltó: a vallási-etnikai csoportok közti transzfer.

Nem kevés szellemi lustasággal azt mondhatjuk, hogy Európa poszt-multikulturalista lett. Nem látszik még, hogy mi váltja fel. Közép-Európában a kérdés egyszerűbb: itt nem volt multikulturalizmus, a 20. század során szintén áldozati vagy elnyomott státuszt és ezzel a védettség privilégiumát szerzett „kultúrák” pedig fittyet hányhatnak a többségi kultúrák elleni általános kritikákra. Ennek jó példája a budapesti megszállási emlékmű körüli vita: joga van-e az áldozati szerepre és a vele járó védettségre a magyar kultúrának – amely a 16. század óta, majd a *Himnuszban* újra és újra elismételve magát áldozatnak gondolja –, vagy elnyomó és ezért semmi védeni való nincs benne, méltó a rombolásra.

A multikulturalizmus-kritikák egyik politikailag erős, bár az egyetemi világban meg nem jelenő eleme a jóléti állam és általában a társadalomátalakító politikák, az értelmiség és a politikailag (ma inkább érzelmileg) korrekt kritikája, amely a haladárok hatalmi és

ellenőrzési igényét, intoleranciáját, szelektivitását és esetleg hazugságát hangsúlyozza.²⁵

A multikulturalizmus-kritika kritikája az, hogy a fehérek, heterók, férfiak vagy féltik az uralkodó státuszukat, vagy bizonytalanok a globális kapitalizmusban. Vagy uralmi érdekeik vannak, vagy gyengék. Értékkötődés nem lehet a multikulturalizmus-kritika forrása. Vagy harcolni kell a kritikusok (érdekei, a fehér férfi uralom) ellen, vagy terápiás kezelés kell nekik (antikapitalista biztonság). A multikulturalizmus válságáról beszélők a multikulturalisták szerint a tolerancia határainak átlépését akarják így igazolni, vagy az érdekeiket védeni.²⁶

A xenofilek ma is ünneplik a nem-európai népek beáramlását és a népesség átalakulását. Kymlicka szerint a sokféleség az itt élők erkölcsi javulását fogja eredményezni és semmiképpen nem eredményez megosztottságot. Szerinte a multikulti végéről szóló beszéd túlzás. Optimista a multikulturalizmus jövőjét illetően. Szerinte „a multikulturalizmusra, általában, fényes jövő vár... A tolerancia közéleti értékei és alkotmányos normái, az egyéni szabadság, melyet felerősített az emberijogi forradalom, mind a multikulturalizmus felé mutatnak... A differenciálatlan állampolgárság és a semleges nyilvánosság régebbi eszményei összeomlottak a trendek hatására”.²⁷ A „multikulturalizmusnak nincs komolyan vehető alternatívája” szerinte a liberális demokráciában.²⁸ „Az a tény, hogy súlyos akadályai vannak a multikulturalizmusnak nem jelenti azt, hogy vannak járható alternatívái”.²⁹ „Azt mondanám, hogy hosszú távon az egyetlen járható út a nagyszámú bevándorló jelenlétének kezelésére a liberális multikulturalizmus, függetlenül attól, hogy miként érkeztek és honnan”.³⁰

Bár Younge szerint a „nemzetállam válságban van, a globalizáció válságban van, a multikulturalizmus helyzetben van”,³¹ de a multikulturalizmus evidens volta megszűnt. A relativizmus és a helyeselt eltérések kultusza velünk maradt, miként az erre alapozott uralmi igény is. Ma azért folyik a küzdelem, hogy a „multikulturalizmus egy bukott kísérlet” állítást cáfolják, csak retorikának nevezzék, ahogyan a szocia-

25 E libertárius kritika egyik legjellemzőbb összefoglalása Vox Day: *SJWs Always Lie: Taking Down the Thought Police*. Castalia House, Kouvola, 2015.

26 Etienne Balibar – Immanuel Wallerstein: *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. Verso, London–New York, 2011, 219.

27 Kymlicka: *The Rise and Fall of Multiculturalism*. Id. kiad. 46.

28 Uo.

29 Uo., 47.

30 Uo.

31 Younge: Preface. Id.kiad. ix.

lista projekt bukását cáfolták 1956 után. A multikulturalizmus már csak egy a sok küzdő izmus között, amely dogmatikusan hisz az egyenlőség, sokféleség, a szubjektív elégedettség harmonikus utópiájában és abban, hogy a haladás feléje szükségszerű és az egyetlen elfogadható erkölcsi álláspont.

✱

Látni bizonyos folytonosságot a baloldali és liberális progresszivismus korábbi és a multikulturalista változatai között. Ez a társadalom olyan uralása, amelynek meghirdetett célja annak átalakítása a nagyobb egyenlőség irányába. Ahogyan az eredeti marxizmus a teljesítményt akarta szétválasztani az anyagi jutalmazástól, a mai baloldal kevésbé gazdasági jutalmazást (elismerést) igyekszik függetleníteni az egyén viselkedésétől és alanyi jogúvá tenni. A hangsúly áttolódott a gazdaságról a „kultúrára”, aminek egyik eleme az volt, hogy evidenssé tették: a gazdasági teljesítmény elsősorban az egyénbe nevelt mentalitástól függ, a szorgalom nem érdem, a képesség valamire csupán egy konstrukció, ezért a teljesítményhez kötött jutalmazás igazságtalan. A „kulturális” különbség, ami egyszerre jó és rossz a multikulturalizmusban, lett az uralkodó magyarázat a magántulajdon helyett.

Bár az elismerés egyenlő joga minden kultúrának kijár a multikulturalista érvelés szerint, a gyakorlatban nem mindenki kapja meg. Nem minden kultúra egyenlő. Elsősorban az elismert áldozatoknak kell megkapniuk, és a megnevezett és bűneiket el nem ismerő, nem alázatos bűnösöknek sem elismerés, sem szólásszabadság nem jár.

Az egyetlen módszer arra, hogy az elismert áldozatok lelki békéje helyre álljon, az az, ha minimum a környezetük velük kapcsolatos viselkedését, de még jobb, ha a velük kapcsolatos nézeteiket, érzelmeiket is a kívánatosá alakítják át. A multikulturalizmus fő témája az általa megalkotott többség átnevelése, azaz viselkedése, attitűdjei és érzelmei átforgalmazása.

Az (emancipációval) elégedetlenek a társas viszonyok egyre szélesebb körét kívánták bevonni az állami ellenőrzés alá. Legnyilvánvalóbban a gazdasági viszonyokat akarták állami ellenőrzés alá vonni az egalitárius igények kielégítése céljából, de miután kiderült ennek korlátozott sikere, a személyközi kapcsolatok világa került az egalitárius figyelem középpontjába, amit ma *morális egyenlőségnek* neveznek: a „gyűlölet beszéd” fogalma és jogi szankcionálása, a politikai korrekt

beszéd gombamód szaporodó témái (mint például a *lookism*, *ageism* stb.) erre utalnak. Az állami terjeszkedés és ellenőrzés fő indoka a gyűlöletbeszéd üldözése lett, detektálása és szankcionálása. Ennek a fő intézménye a „társadalom lelkiismerete” szerepét a nyilvánosságban magára vállaló értelmiség, akik kielemezik, mely mondat *lehet* sértő és ezért potenciálisan gyűlöletbeszéd, folyamatosan kutatják és „felfedezik” az elnyomott kisebbségek újabb és újabb változatait és a létező világ igazságtalanságait. A *felháborodás* lett az indok és egyben a mozgósító erő.³²

Az egalitárius törekvés kiterjesztése a nyelvre, az egalitárius nyelv törvényi-állami szankcionálása a személyközi viszonyok egalitárius ellenőrzését célozza. Mivel a 20. század elejére kiderült, hogy sem a jogi, sem a gazdasági emancipáció nem eredményezi a negatívan privilegizáltak kielégülését, ezért az emancipatórikus-egalitárius törekvések fő célpontja a család, a nemiség és általában a személyközi kapcsolatok mind teljesebb ellenőrzése a végre teljes egyenlőség érdekében. Az emancipáció hívei az igazságosság – maguk lelki jóléte, önbecsülése – érdekében támogatja az állam mind nagyobb terjeszkedését, a bürokratikus tudatipar beavatkozását a családba, a nemiségbe, a legszemélyesebb viszonyokba és a társadalom átnevelését. Az egyébként szintén hangsúlyos jelszóként használt civil társadalom és a magánélet ilyen megszállása az átnevelésre törekvő állami hivatalnokok és NGO-aktivisták által nem vált ki tiltakozást az egyébként állam- és ellenőrzés-ellenes szereplőktől, mivel nem az államot, hanem a létező kultúrát, személyközi kapcsolatokat tekintik az elnyomás fő helyének és eszközének, amivel szemben az államnak kell emancipatórikus szerepet vállalnia. Az *ancien regime*-nek a lelkekben, gondolkodásban és személyes viszonyokban máig fennmaradt számtalan kis Bastille-ját akarják lerombolni, ha már az eredeti Bastille lerombolása nem hozta meg a vágyott eredményt.³³ A multikulturalizmus az európai hatalmi és privilégiumstruktúrákat bírálja, mikroelnyomás- és mikrokolonializmus-ellenes. A multikulturalizmussal együtt jár, hogy az uralkodó normák, szabályok, gyakorlatok és hierarchiák megkérdőjelezhetőek, és átalakíthatóak a kisebbségi és többségi csoportok tagjai közti interakció során. Az életvilág ilyen gyarmatosítása ellen azonban nem tiltakoznak.

Természetesen az emancipatórikus törekvés a modern állam terjeszkedésének régi indoklása: az egyenlőség kétségbevonhatatlan

32 Jeffrey M. Berry – Sarah Sobieraj: *The Outrage Industry. Political Opinion Media and the New Incivility*. Oxford University Press, New York, 2014.

33 Az „én” témájának divatját erősen meghatározza a „burzsoá” vagy „posztkolonialista” stb. „én” lerombolásának vágya. Erre lásd B. Skeggs: *Class, Culture, Self*, Routledge, London–New York, 2004.

morális igény (igazságosság) lett, így az erre hivatkozó állami beavatkozás, hatáskör-kiterjesztés lényegében elutasíthatatlan, hacsak nem vállalja valaki, hogy erkölcsi szörnyetegnek bélyegezve a politikai közösségen kívül találja magát.

A radikálisok jellemzően antinómiánusok, és az államhatalomtól önmaga felszámolását várják hosszú távon, ugyanakkor élveznék a hatalom rövid távú örömeit. A problematikus hatalom fő helyszíne ma nem az állam, hanem a társas világ (kivéve, ha a „civil társadalomról” van szó) – így az államot nem korlátozni akarják a radikálisok, hanem kiterjeszteni, hogy kigyógyítja a társadalmat a múltjából.

A kiterjeszkedő állam a jólét helyett egyre inkább az egyéni és csoportos önbecsülés előállítója: ma a legfőbb emberi jog olyan társas környezetben élni, olyan társas visszajelzéseket kapni, amelyet szeretne valaki. Ugyanis ma a legfőbb egyetemes emberi jog az önbecsülés joga, és mivel ez a környezet visszajelzéseitől függ, a legfontosabb mai jog a megbecsülés joga. Az állam a diszkrimináció áldozatai lelki fájdalmait akarja csökkenteni, ezért igyekszik egyre inkább szabályozni a magán-szférát és szabályozni a személyközi viszonyokat – egészen akár a gondolatrendőrség valamilyen változatáig is elmenve. A sértés, megalázás, a lelki fájdalom okozása, azaz a Másik általa nemkívánatosnak tekintett kezelését nevezik ma fasizmusnak, rasszizmusnak, szexizmusnak stb.

Az áldozatstátusz megszerzése komoly előnyökkel jár az így privilegizált közösség vagy „kultúra” tagjai számára a pozitív diszkriminációtól kezdve a nyilvánosságban kijáró hitelességig, erkölcsi és politikai tekintélyig.³⁴ A *victimophilia* új szint hozott az egyenlők Tocqueville által leírt demokratikus tülekedésébe. Az egyenlőség viszonyai közt az előrejutásért, a különféle jószágokért egymással toladó-tülekedő polgárok kívánják a politikai-erkölcsi többleterőt, amitől nagyobb figyelmet, több megbecsülést, jobb érdekérvényesítési képességeket remélhetnek. Elismert áldozatnak lenni jó, költségek nélkül lehet előnyökre szert tenni az egyenlők világában. Az arisztokratikus kiváltságok felszámolásával egyidejűleg elindult az új privilégiumok kialakítása, amelyeket az egyenlők világának el kell ismernie. Ilyen privilégium az új tulajdon, a múltban elkövetett ilyen-olyan bűnök narratív konstrukciói, amelyek miatt az egykori áldozatok örökösei igényelhetik a különös

34 David G. Green: *We're (Nearly) All Victims Now! How Political Correctness is Undermining our Liberal Culture*. Civitas, The Institute for the Study of Civil Society, London, 2006.
Bradley Campbell – Jason Manning: *Microaggression and Moral Cultures. Comparative Sociology*, 2014 (13):6, 692–726.

elbánást.³⁵ A mai politikai támogatási igény – anyagi vagy morális – a múltbéli sérelmekre, áldozatiságra hivatkozik a demokrácia „ki mit szerez kitől” versenyében. A sérelmek beváltható utalványok, amikért nem kell a munkamegosztásban mások által értékelt teljesítményt leadni. Az anyagi mellett vagy gyakran az előtt fontos a morális támogatás: kikkel szemben kell elnémulnia mindenkinek a múltbéli sérelmek, elnyomás, a sebek miatt. Másképpen: kik iránt kell érzékenynek lenni, azaz morális igényeiket korlátlanul elfogadni. A morális vitákban az autoritások felszámolásával a múltbéli vagy jelenbeli áldozati lét lett a vita eldöntője. Ezért zajlik a verseny az áldozatstátusért. Az áldozatkultusz révén az egyenlőségből nem a teljesítménnyel lehet a leggyorsabban kiemelkedni, valamilyen kiváltságot szerezni, hanem az *elismert* áldozatléttel. Ezért zajlik az áldozatolimpia,³⁶ illetve az elismert áldozatlétért vívott csata.³⁷ Az áldozati lét felmentést ad, önsajnálatot, erkölcsi felsőbbrendűséget és előnyöket az egyenlők versenyében.

Csak az áldozat hiteles, és csak ő igényelhet érzékenységet. A politikai viták erkölcsiekké válnak, ahol az áldozatlét és az érzékenység fő érv lett. Az identitáspolitiká, elismerésigény a szubjektív mozzanatot és a „kultúrát” bevitte a politikába: ha sértik valaki érzékenységét, akkor az sértve van, politikai cselekvés kell a rossz érzése megszüntetéséhez. A sértettség vagy kiélegületlenség egyenlő az áldozatléttel, így ma egyének és csoportok igyekeznek elismert áldozattá válni a vele járó előnyök miatt. Az áldozati nyelv erkölcsi fölényt és erkölcsi abszolutizmust igényel magának, hiszen minden el nem ismerés rasszizmus, szexizmus, elnyomás és mikroagresszió. Az áldozati nyelv nem akar társalogni, sem vitatkozni, hanem vádol és ítél. Az áldozati nyelv az egalitárus moralizáló politika nyelve. Az áldozatok megnevezése a nyilvános vita és érvelés helyettesítője. Az osztály helyett az áldozattal azonosulnak és kapnak morális érveket, identitást a reformerek.

✱

Az Isten hozott Németországban című német vígjátékban hangzik el, hogy „elkelne az országnak egy-két jó pszichológus”. Mert anyagi jólét

35 Gottfried: i. m., 94.

36 Ange-Marie Hancock: *Solidarity Politics for Millennials. A Guide to Ending the Oppression Olympics*. Palgrave, New York, 2011.

37 Charles J. Sykes: *A Nation of Victims. The Decay of the American Character*. St.Martin's Press, New York, 1992.

van, de lelki nincs. A mai haladó állam terapeutaállam.³⁸ A terapeuta a *conditio humana* örök gondjait pszichológiai gondokká alakítja át és megoldását ígéri. Az állam „megérti” a polgárai „fájdalmait”, és úgy alakítja át a társas világot, hogy a megértett fájdalom megszűnjön. Az átalakító, uralmi törekvések igazolása céljából folyton áldozatok után keresnek, akikkel együtt kellene érezni, akik miatt büntudatot kellene érezni, és akik miatt meg kellene változni, el kellene fogadni a multikulturalizmus képviselőinek uralmát.

A társadalom- és lélekmérnökség ma terapeutacélú: „a modern management témái az egyéni érzékenység, a társadalmi bűn és az erkölcstelen régi társadalmunk személyes legyőzése”.³⁹ A kinevezett többségnek vállalnia kell a felelősséget a kollektív bűnért és folytonosan bünbánatot kell gyakorolnia, hogy evilági bünbocsánatot nyerjen. A cél az egyén és az ország megváltása a rasszista, szexista, homofób múltjától, aminek első lépése a bűn felismerése és a bünbánat gyakorlása, majd az így megszerzett igazság hirdetése a többieknek. Így az alázatos bűnös bocsánatot nyer, és az új igazságot terjesztő harcos lehet.⁴⁰ Uralmi igénye lehet mások, a még bünbánatot nem gyakoroltak felett az igazság nevében, aminek az ára csak az alázat némely elismert kisebbség előtt. A mai társadalommérnökség célja bizonyos megalkotott csoportok tagjainak szimbolikus hatalommal felruházása és mozgósítása a szükségesnek tekintet társadalmi reformok végtelen sora mellett.

A multikulturalizmus célja az érzelmileg korrekt (együttérző) társadalom megalkotása, amihez csak eszköz a politikailag korrekt nyelv uralása. A média betegségnek vagy erkölcsi hibának nevezi azokat a véleményeket, amelyeket ki akarnak zárni a nyilvánosságból, akikkel nem kell vitatkozni, csak beszélni a veszélyükről. Mindenféle érzéketlenség – az *elismert* áldozatok igényeinek el nem ismerése vagy csak részleges elismerése – nem pusztán igazságtalanság és gyűlölet (érzelmileg inkorrekt), hanem náciizmus vagy fasizmus, az emberiség ellensége, amivel szemben el kell járnia a humanista államnak. A „rasszizmust gyakran az adnak tekintik a politikai korrektség paklijában, amit azért játszanak ki, hogy az érzékeny ügyekkel kapcsolatos tisztességes

38 Peter Smith: Multiculturalism's Therapeutic Imperative. *Visual Arts Research*, 1993 (19):2, 55–60; Thomas Szasz: *The Therapeutic State*. Prometheus Book, New York, 1984; Andrew J. Polsky: *The Rise of The Therapeutic State*. Princeton University Press, Princeton, 1991; James L. Nolan: *The Therapeutic State: Justifying Government at Century's End*. New York University Press, 1998.

39 Gottfried: i. m., 16.

40 Shelby Steele: *Shame. How America's Past Sins Have Polarized Our Country*. Basic Books, New York, 2015.

véleményeket elfojtsák”,⁴¹ Fish szerint nincs morális érv a nem egalitárius vagy nem reformista hangok szabad szólása mellett. Ezeknek a hangoknak nem jár a szólásszabadság, még akkor sem tudják empirikusan alá támasztani az állításukat.⁴² A gyűlöletbeszédnek ugyanis nem jár nyilvánosság, gyűlöletbeszéd az, ami az *elismert* kisebbségek konformitásérzetét háborgatja. A tolerancia nevében intoleránsak, mint Locke és Boyle óta minden tolerancia-harcos. Aki nem akar totálisan átalakulni a marginalizált és elnyomott alternatív szubjektivitások kívánóságainak megfelelően, annak a szubjektivitását el lehet és kell nyomni, marginalizálni kell. A feltételezett „strukturális” elnyomással igazolják valós egyének és csoportok valós elnyomását.

A multikulturalizmus az attitűd-engineering iránti szenvedély. Bár a multikulturalizmus célja a tisztelet, szeretet érényeinek kikényszerítése, inkább a saját gyűlölete motiválja. A multikulturalizmus „kevésbé a mások szeretetéből ered, inkább a saját gyűlöletéből”.⁴³ A nem-nyugati kultúrák imádata összefügg a saját megvetésével, öngyűlölettel. Nem az a kérdés, hogy miért gyűlölnék minket az idegen népek és vallások, hanem az, hogy a nyugati emberek egy része miért gyűlöli saját világát, ami jólétet, szabadságot és biztonságot adott neki. A multikulturalizmus az erény diktatúrája a korábban szabad embereken, de ez nem a migránsoktól ered, hanem a civilizációnk szívéből.

A modernek uralma hagyományosan összefügg a politika forradalmi vagy reformista felfogásával, mely szerint az uralmat az általa keltett haladás igazolja. Ezek az igazolások rendre morálisak is, ezért alkalmasak a mozgósításra, és önbizalmat, hitet adnak a híveknek.

A multikulturalizmus történetei inkább alkalmasak, hogy a mai társadalommérnökök tevékenységének ellenzőjét erkölcsileg megfenyegessék, zsarolják azzal, hogy a múlt bűneitől még nem tisztult meg, sőt, talán újra elkövetné vagy el is követi azokat. Mindemellett a múlt bűnei alkalmasak arra is, hogy a mai társadalommérnökök új erkölcsi magabiztosságot, önbizalmat merítsenek belőle. Ahogyan a kudarcos szocializmus – hiszen a 19–20. századi baloldal szerinti legfontosabb területen, a gazdasági fejlődés terén vallott látványos kudarcot – egykori hívei erkölcsi és politikai magabiztossága abból eredt, hogy az igazságtalanság, szegénység, gyermekmunka és hasonlók ellen küzdenek, hasonlóképpen a mai baloldal is igényli uralmi igénye erkölcsi igazolását

41 Lentin – Titley: i. m., 49.

42 Stanley Fish: *There's No Such Thing As Free Speech: And It's a Good Thing, Too*. Oxford University Press, New York, 1994.

43 Ken Minogue: Introduction. In Patrick West: *The Poverty of Multiculturalism*. Civitas, The Institute for the Study of Civil Society, London, 2005.

és az önbizalmat. Ma is az igazságtalanság elleni küzdelemre hivatkozva igénylik a hatalmat, a környezetük ellenőrzését, azonban ma az igazságtalanság elsősorban nem gazdasági, hanem valamilyen *elismert* kisebbségi helyzetből eredő állítólagos hátrányokat jelent.

A multikulturalista állam nem a felszámolhatatlan pluralitás ellenére próbál működni, hanem annak felerősítésével. A pluralizmus a liberális demokrácia ideológiája lett a 20. század végére. A multikulturalista állam azokat jutalmazza, akik a vágyott vagy pozitívan értékelt „kultúra” ismérveit mutatják magukon vagy a viselkedésükben, és diszpreferálja vagy teljesen marginalizálja azokat, akik e tulajdonságokat nem ismerik el. Természetesen ez a politika a mindenkori társadalommérnökök mellett azon „kultúrák” tagjait vonzza, akiket preferál. Másrészt vonzza azokat, akik erkölcsi magabiztosságot és identitást nyernek annak a tudatától, hogy átmentek a tisztító tűzön és bűnbánatot gyakoroltak, levetették az örökölt hagyományt, így megszabadultak őseik bűnétől. Megigazultak. Azok, akik szembe tudnak nézni őseik, kultúrájuk bűnösségével, azok meg tudnak szabadulni a saját bűnösségüktől. A büntelenség (nem-elnyomás, előítélet-mentesség) pedig magabiztosságot ad nekik: megváltást nyertek, jogot és felelősséget arra, hogy a többiek megváltásán munkálkodjanak. Életük értelmet nyert. Hivalkodó fogyasztás helyett a hivalkodó benevolentia jellemzi a multikulturalizmus képviselőit. Az áldozat felmutatása igazolja és kiváltja a multikulturalisták dühét és büszkeségét, magabiztosságát.

A multikulturalizmus a morális egalitárius forradalom és a manager-ellenőrzés összekapcsolása: átnevelés. A növekvő ellenőrzés és az erkölcsi igazolású hatalomátvétel és gyakorlás ma a victimophiliát és xenophiliát nevezi meg az igazságosság mércéjének. Csak ezek az együttérző attitűdök jogosítanak fel valakit a hatalom gyakorlására, és ezek legitimálják a hatalom gyakorlóját.

*

Az hihető, hogy az elnyomott vagy a kisebbségi helyzet más tulajdonságokat alakít ki az egyéneknél – például Toynbee szerint kifejezetten sikerre vezetőket – az is, hogy más képük van a valóságról, ezért véleményük fontos, ahogyan Arendt érvelt –, de az korántsem magától értetődő, hogy a kisebbségi vagy elnyomott helyzet miért alakítaná az emberek világnézetét és erkölcsét a haladár eszmények szerinti nyitottá, együttérzővé és hasonlókká. A multikulturalisták által kinevezett

többségnek kell változnia, hogy az *elismert* kisebbség jól érezze magát. De miért nem fordítva? Ha az alkalmazkodás az alárendeltség velejárója, egyfajta behódolás, akkor a kisebbségekhez alkalmazkodó többség nem a kisebbség alárendeltje lesz? A multikulturalizmus az integrációra hivatkozva elsősorban a polgárait akarja átnevelni, és kevésbé a bevándorlókat. Míg azonban elfogadja az utóbbiak átnevelés elleni tiltakozását „kulturális” jogként, ugyanezt a honos polgárai esetében elutasítja, morális és politikai véteknek nevezi.

Az identitásnélküli, „kulturáját” vesztett vagy el nem ismert nép állítólag jobban ki van szolgáltatva az anómiának, kizsákmányolásnak és politikai elnyomásnak, nem beszélve a sérült önértékelése miatti lelki bajairól. De ha ez igaz, akkor miért nem érvényes ez a többséginek tekintett keresztény, fehér és heteroszexuális „kultúra” tagjaira is?

Hannah Arendt a menekültekről és az emberi jogokról

Az utóbbi néhány évben a migráció és különösen a menekültek kérdése a politikai napirend kiemelkedő témájává vált, ami önmagában természetesen nem meglepő, de maga a jelenség egyáltalán nem új. Az elmúlt évszázadban a nagyobb világpolitikai és belpolitikai változások, amelyek gyakran az országhatárok változásával is együtt jártak, a menekültek hatalmas tömegeit mozdították ki eredeti lakóhelyükről. A két világháború, a forradalmak és a polgárháborúk világszerte sok millió embert kényszerítettek szülőföldjük elhagyására, akik országhatárokon átkelve voltak kénytelenek új hazát keresni. Természetesen nem minden népmozgásnak voltak politikai motivációi, hiszen gazdasági összeomlások, illetve nyomukban a jobb megélhetés reménye, természeti katasztrófák vagy akár kalandvágy is óriási embertömegeket indíthatott útjára. Valószínűleg nincs is olyan ország, amelyet ne érintett volna valamilyen módon a tömeges ki- vagy bevándorlás, sőt egy-egy ország egyszerre, jóllehet különböző időpontokban lehetett kibocsátó-, cél- vagy éppen tranzitország. Magyarország is többször váltotta szerepét 20. századi történelme során. Az első világháború idején és különösen a békeszerződést követően mintegy 350–400 ezer ember menekült a trianoni Magyarországra, akiknek életkörülményei csak hosszú évek alatt normalizálódtak. A nyolcvanas évek második felétől elsősorban politikai okokból érkeztek menekültek Erdélyből, aminek hatására Magyarország a keleti tömb országai közül elsőként csatlakozott az 1951-es genfi menekültügyi egyezményhez. Az 1956-os forradalom leverése után mintegy 200 ezer ember hagyta el Magyarországot a világ minden táján szétszóródva. 1989-ben Magyarország tranzitországgként fogadott be, majd engedett át keletnémet menekülteket Ausztrián keresztül a Német Szövetségi Köztársaságba. Már ez a rövid történeti áttekintés is beláthatóvá teszi a menekültkérdés aspektusainak sokaságát és összetettségét, de ebben a tanulmányban nem elsősorban a történeti szempontok foglalkoztatnak, hanem azok a Hannah Arendt megfontolásából kiinduló

* A szerző politológus, filozófus, a Debreceni Egyetem BTK Politikatudományi Tanszékének oktatója. Email: balogh.laszlo@arts.unideb.hu

jogi és politikai kihívások, amelyekkel a világszervezeteknek és nemzet-állami politikáknak mind a mai napig nem sikerült megbirkóznia.

A menekültek problémájának megoldatlanságához számos tényező hozzájárul. Jól látszik, hogy még a probléma tudomásulvételére és kezelésére is csak akkor van hajlandóság, ha a menekültek tömege átlép egy kritikus határt és válságos helyzet alakul ki, vagy egyenesen humanitárius katasztrófa fenyeget. Ha a nehézségek kezelhetetlenné válnak, akkor vannak ugyan társadalmi és politikai reakciók, de ezek a legritkább esetben sem eredményezik államelméleti és jogi alapfogalmaink átértékelését. Az ilyen helyzetek félreérthetetlen egyértelműséggel jelzik és bizonyítják a menekültügyi megállapodások hatástalanságát és tartatlanságát. Amikor a problémákat már nem lehet a megszokott jogi és humanitárius keretek között kezelni, akkor a menekültügyi szabályozások és intézmények szinte egyik pillanatról a másikra látványosan omlanak össze.

Ami a kérdés kezelésének hétköznapi gyakorlatát illeti, az egyes befogadó államok igyekeznek azt humanitárius keretek között tartani, amely így látszólag megoldható az emberi jóakarattal, a szolidaritással és az együttérzéssel általános követelményei között. A fejlett államok általában az emberi jogok tiszteletben tartásából és védelméből vezetik le legitimitásukat, amelyeket alkotmányos alapjogokként rögzítenek és ismernek el. Ha ezeket másuttal nem tartják be, akkor ennek politikáját élesen kritizálva az emberi jogok maradéktalan érvényesítésére szólítanak fel, miközben számos esetben ők maguk sem képesek megküzdeni a menekültkérdéssel az emberi jogok elveinek tökéletes tiszteletben tartása mellett.

Ami a bevándorlást illeti, ezek az országok az utóbbi évtizedekben valóban komoly előrelépést tettek a helyzet megoldása érdekében.¹ A bevándorlók ma sokkal nagyobb figyelmet és elismerést kapnak, mint bármikor korábban. Nem úgy tekintenek rájuk, mint akik átmenetileg az országban tartózkodnak, hanem úgy, mint akik a társadalom részévé váltak, illetve válnak. A bevándorlás diskurzusai elsősorban már nem az ott-tartózkodás jogi alapjairól, hanem a politikai és társadalmi integráció lehetőségeiről szólnak. Ezzel szemben a menekültek jelenléte nem emancipációs és integrációs, hanem sokkal inkább biztonságpolitikai kérdésként merül fel, amelynek egyértelmű célja, hogy a menekültjogot élvezők körét a lehető legszűkebbre szabja, miközben a menekültek tömegeit igyekszik elszigetelni a nyilvánosságtól. Minden civilizált ország önképéhez szervesen hozzátartozik a menekültekkel való humánus bánásmód követelménye és képe, ugyanakkor ezen államok politikusai

1 Julia Schulze Wessel: *Grenzfiguren. Zur politischen Theorie des Flüchtlings*. [transcript] Verlag, Bielefeld, 2017.

a legritkább esetben sem hajlandók átértékelni és felülbírálni a hozzá kapcsolódó politikai gyakorlatokat. Ha a menekültek tömege átlépi a kezelhetőség határát, akkor sem a probléma komplex újragondolása és radikálisan új módszereket igénylő megoldása a cél, hanem a jelenség láthatatlanná tétele a nyilvánosság számára. A kérdés alapvető megoldatlanságára utal, hogy a Nyugat országaiban folyamatosan növekszik a mindenféle személyazonosság és jogi státusz nélkül élők száma, hogy határaikon tömegesen jelennek meg menekültstátuszt remélők és kérők, miközben egyre szűkül az azt élvezők köre, illetve, hogy a jóléti zónától távolodva egyre több olyan externalizált jog- és törvénytelen tér jön létre, mint az internáló- és menekülttáborok.²

Talán nem csodálkozhatunk azon, hogy a menekültkérdés nem igazán vált a filozófiai reflexió tárgyává, ami persze nem azt jelenti, hogy filozófusok ne lettek volna üldözöttek vagy menekültek a 20. században, de sorsuk alakulását sokkal inkább a totalitárius rendszerek következményének tekintették, mintsem a nemzetállami rend vagy az emberi jogok problémájának. A filozófusok új hazáikban inkább voltak előkelő idegenek, mint nemkívánatos betolakodók, éppen ezért azt a privilegiált réteget képviselték, akik számára a menekülés nemcsak veszteséget, hanem újabb lehetőséget is jelentett. Mindazonáltal az ilyen sorsok egyáltalán nem voltak tömegesek vagy szükségszerűek, sokkal jellemzőbb volt a menekülés közbeni katasztrófa vagy a letelepedés utáni kudarc, még ha ezekre meglehetősen ritkán és nem is szívesen emlékeztek.

„Mi, menekültek”

Talán Hannah Arendt volt az első gondolkodó, aki a menekülés és hontalanság kérdéseivel saját tapasztalatán keresztül először számot vetett, és a kérdést egy szélesebb összefüggésrendszerbe ágyazva tárgyalta. Kétségtelen, hogy Arendt elképzelései nem nyújtanak elméleti alapokat gyakorlati megoldásokhoz, de rámutatnak arra, hogy a menekülés és a hontalanság jelenségei milyen mélyen gyökereznek a modernitás politikai struktúráiban, és milyen módon előlegezik meg a totalitárius rendszereket. Manapság természetesen más a jogi helyzet és mások a menekülthullámok kiváltó okai, mint a két világháború között vagy a hidegháború idején, de az Arendt által felvetett kérdések manapság éppolyan aktuálisak, mint korábban, és a mai menekültválságok kapcsán egyre egyértelműbbé válik,

2 Julia Schulze Wessel: All exklusive. *Hinterland*, 2016 (20):12, 54–58.

hogy bizonyos jogi és politikai kategóriák újragondolása nélkül nem nagyon lehet remény a helyzet megváltoztatására.

Arendt a kirekesztést és az elűzetést a nemzetállamok hanyatlásával, felbomlásával és a totalitárius rendszerek kialakulásával kapcsolja össze. Szerinte ezek azok a tényezők, amelyek ha nem is szükségszerűen, de végül teljes népcsoportok elűzéséhez és kiirtásához vezettek. Maga a folyamat a 19. század második felében kezdődött, amikor is a nemzetállamok gazdasági expanziója felrobbantotta azt a kényes egyensúlyt, amely a politikai és etnikai viszonyok között fennállt. Először az első világháborút követő forradalmak és határváltozások nyomán jelent meg nagyszámú menekült, akik alapjaiban kérdőjelezték meg a nép-terület-állam szentháromságát. Mivel az állampolgárság a legtöbb országban területi hovatarozáson és etnikai származáson alapult, a hontalanok és menekültek olyan tömeget alkottak, amelyet a nemzetállami elvek alapján lehetetlen volt integrálni.³ Ez a szempont még akkor is kiemelkedő jelentőséggel bír, ha az állami szuverenitáshoz kötött bármilyen etnikai vagy politikai homogenitás-eszme pusztá imagináció, és ezért nem is lehet eleve adott, de a rá való törekvés minden esetben szükségszerűen kirekesztéssel jár együtt.

Az emberi jogokat a nemzetállamok törvényeibe, elsődlegesen alkotmányaiba foglalják, és így a szuveréntól függenek, még akkor is, ha elsődleges céljuk az állami önkénnyel és erőszakkal szembeni védelem. Arendt szerint az emberi jogok és a szuverenitás elveinek végzetes összemosása az oka annak, hogy embereket meg lehet fosztani jogaiktól. Az emberi jogok számára azért aporetikusak, mert olyan szélsőséges esetekben, mint a menekültválságok, általában használhatatlannak bizonyulnak, és egyáltalán nem azt a célt érik el velük, mint amit eredetileg szándékoztak. Az államok többsége ugyanis a migrációt általában szuverenitása nyílt veszélyeztetésének, a menekülteket pedig nyíltan ellenségnek tekinti, márpedig a mai menekültek nagy részét éppen az ártatlanság jellemzi. „A menekült azért kényszerül menedéket keresni, mert elkövetett valamit vagy a politikai nézeteiért üldözik. Nos, nekünk is menedéket kellett keresnünk, de semmit nem követtünk el és a legtöbbünknek eszébe se jutott, hogy radikális nézeteket valljon. Megváltoztattuk a »menekült« szó jelentését.”⁴ Arendt szerint a menekült

3 Hannah Arendt: Nemzetállam és demokrácia. In Balogh László Levente – Biró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt Olvasókönyv*. Kalligram, Pozsony, 2008, 149–157.

4 Hannah Arendt: We Refugees. *The Menorah Journal*, 1943:1, 69–77. Magyarul, Hannah Arendt: Mi, menekültek. *Liget*, 2016. április. Fordította: Horgas Judit; <http://ligetmuhely.com/liget/mi-menekultek/> (2017. 12. 18.)

eredetileg az a személy volt, aki tettei vagy gondolatai miatt kényszerült hazája elhagyására, és mint ilyen, minden esetben számíthatott a befogadó állam védelmére, mi több, egy állam civilizáltságának fokmérője volt, hogy befogadja a máshol politikailag üldözötteket, menekülteket, és védelmet nyújt nekik. A menekültek ezen alapvetően exkluzív státusza egészen a 20. század elejéig, illetve megszakításokkal a hidegháború végéig fennmaradt. Ennek hátterében minden esetben az a feltételezés állt, hogy valaki azért menekült el a hazájából, mert megszegte a törvényt vagy fellázadt a fennálló politikai rend ellen, és ezért politikailag nemkívánatos személlyé vált. „Az újfajta menekülteket nem azért üzték el, amit tettek vagy gondoltak, hanem azért, mert azok voltak, akik voltak és maradtak – mert nemkívánatos fajba találtak beleszületni, vagy nemkívánatos osztályba, vagy nem megfelelő kormány mellé álltak (mint például a Spanyol Köztársaság hadseregének tagjai).”⁵ A modern menekültek még az üldözöik fogalmai szerint is ártatlanok voltak, jogfosztásuk alapja pedig minden esetben tőlük független körülmények következménye volt.

Az első világháborút követő összeomlás, az államhatárok áthelyeződése és a forradalmak olyan menekülthullámot zúdítottak Európa számos országára, amelyre nem voltak, és nem is lehettek felkészülve. „A baj akkor kezdődött, amikor a menekültek új kategóriáinak száma annyira megnőtt, hogy ügyüket nem lehetett többet egy kivételes esetekre elgondolt, nem hivatalos eljárással kezelni.”⁶ Ilyen tömegű menekült helyzetét már nem lehetett a hagyományos civilizációs és humanitárius szempontokat figyelembe véve rendezni. Külön problémát jelentett, hogy hatalmas tömeg jelent meg, amely semmilyen jogi státusszal nem rendelkezett, de fizikai valójában nagyon is jelen volt. „A [...] nagy megrázkódtatás, amely Európát a menekültek feltűnésével érte, az a felismerés volt, hogy lehetetlen tőlük megszabadulni vagy beolvasztani őket a menedéket nyújtó ország nemzetiségébe. Kezdetből általános volt az egyetértés a tekintetben, hogy a problémát két úton-módon lehet megoldani: repatriálással vagy honosítással. Amikor az első, nagy hullám – az orosz és örmény menekültáradat – nyomán kiderült, hogy egyik út sem igazán járható és eredményes, a befogadó országok egyszerűen megtagadták, hogy állampolgárságukat veszítetteknek ismerjék el a később érkezőket, még elviselhetetlenebb sorsra kárhoztatva a menekülteket.”⁷ Arendt hangsúlyozza, hogy a menekültek státuszának megoldatlanságát alapvetően nem gonoszság motiválta, hanem az egy-

5 Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992, 353–354.

6 Uo., 353.

7 Uo., 340.

szerű tény, hogy a politika csupán a nemzeti szuverenitás keretei között lehetséges megoldásokban gondolkodott. A honosítás, repatriálás és a kiutasítás tartoztak az államok hagyományos eszköztárába, amelyek azonban egyre inkább hasznavehetetlenné váltak. A tömeges honosítás túlterhelte volna az intézményeket, a repatriálás és a kiutasítás pedig azért volt lehetetlen, mert a származási országok megtagadták, hogy visszafogadják egykori állampolgáraikat, így nem maradt más, mint az internáló vagy rosszabb esetben a koncentrációs táborok.⁸

Arendt szerint a menekülés és hontalanság legsúlyosabb következménye az otthon elvesztése, ami a teljes jogvesztés mellett a politikai közösségből való kirekesztéssel is együtt jár. „Elvesztettük az otthonunkat, azaz a mindennapi élet meghittségét. Elvesztettük a foglalkozásunkat, azaz a meggyőződést, hogy van valami hasznunk a világban. Elvesztettük a nyelvünket, természetes reakcióinkat, az egyszerű gesztusokat, az érzések keresetlen kifejezését.”⁹ Kegyetlen iróniával írja le egy bizonyos Kohn úr esetét, aki kétségbeesetten próbál asszimilálódni minden többséghez, hogy attól megkülönböztethetetlen legyen, megtagadva ezzel identitásának minden korábbi elemét.¹⁰ Ez a helyzet alapvetően jogi és közösségi státusza elvesztéséből adódik, amelyen azonban így csak egyénileg tud úrrá lenni, miközben sorstársairól igyekszik minél hamarabb elfeledkezni. Ez azonban csak a világtól való elszigeteltségét erősíti fel, ami lehetetlenné teszi, hogy ebből a helyzetből kikerüljön. A teljes jogfosztottság legabszurdabb következménye az volt, hogy a menekültek csak akkor tehetek szert újra valamilyen jogi státuszra, ha elkövettek valamit. Mindez arra utal, hogy normális körülmények között lehetetlen integrálódni a politikai közösségbe, és ezen keresztül jogok elismerésére szert tenni, a menekült tehát csak akkor válik újra jogi személlyé, ha valamivel meg lehet vádolni, hiszen akkor a jogi eljárás során kénytelenek elismerni jogait.

Emberi jog vs. szabadság?

Hannah Arendt a közösséghez való tartozás garanciájaként megpróbál egy másfajta jogot megalapozni, amely nem a természetjoghoz és nem a nemzetállami szuverenitáshoz kötődik. Az emberi jogok katalógusa

8 Uo., 337–347.

9 Hannah Arendt: *Mi, menekültek*. Id. kiad.

10 Uo.

helyett egyetlen egyet ismer el: a jogot ahhoz, hogy jogaink legyenek.¹¹ Arendt szerint ez a jog alapvetően politikai természetű az állam által elismertekkel szemben, amelyek olyan, nem politikai jellegű tényeket ismernek el, mint a születési hely vagy a leszármazás, miközben az egyén politikai képességei irrelevánsak, és nem képezik jogi elismerés tárgyát.¹² Arendt szerint szükség van ilyen genuin politikai eredetű jogra, mert politikai képességeink csak ezek között bontakozhatnak ki. Ennyiben tehát számára a szabadság és egyenlőség nem adottságok, hanem képességek, amelyek a politikai közösségeken belül aktualizálódnak a cselekvés és a beszéd révén. Ha valaki kihullik a politikai közösségből, annak nincsenek emberi jogai, sem nem szabad, sem nem egyenlő.

A jog ahhoz, hogy jogaink legyenek formula első látásra tautologikus megfogalmazás. Ha azonban alaposabban megvizsgáljuk, jól látszik, hogy arra utal, hogy az embernek minden esetben joga van valamilyen közösséghez tartozni, amely garantálja számára jogait, hiszen „a jogfosztottnak nem az a csapás, hogy megfosztják őket az élethez való joguktól, szabadságuktól, a boldogságra törekvés lehetőségétől vagy a törvény előtti egyenlőségtől és a vélemény szabadságtól – hiszen ezeket a formulákat egytől egyig egy adott közösségen belül felmerülő problémák megoldására szánták –, hanem az, hogy nem tartoznak semmiféle közösséghez.”¹³ Ennek alapján Arendt az emberi jogot primer és magától értetődő módon politikailag, azaz egy közösséghez való tartozásként értelmezi. Ez lehet az egyetlen garanciája annak, hogy valaki ne veszítse el jogait, és ne váljon menekültté vagy hontalanná. Az egyén jogai végső soron a közösséghez való tartozásból származnak, nem valamilyen filozófiai elképzelésből vagy jogi deklarációból. Az emberi jog ebben a tekintetben egészen konkrét tartalommal bír, ami ugyan közösségről közösségre változik, de mindenkinek szavatolja a közösséghez tartozás jogát, és annak révén a jogok védelmét és élvezetét. Az ember egy közösség tagjaként rendelkezik jogokkal, de ennek minősége minden esetben attól függ, hogy milyen politikai jogok illetik meg azon belül. A közösséghez való tartozás joga végső soron a politikai jogokat is magába foglalja, ezért Arendt az emberi jogokat elsősorban nem jogi vagy morális, hanem politikai természetű jelenségnek tekin-

- 11 Hannah Arendt: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. *Die Wandlung*, Dezember 1949, 754–770. Lásd ehhez különleges megvilágításban Demeter M. Attila: *Ethnosz és démosz*. Pro Philosophia Kiadó – Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2013, 312–316.
- 12 Francesca Raimondi: Prekäre Politik. Hannah Arendt zur Flüchtlingsfrage. *HannahArendt.net*, Band 2016 (8):1, 93–109.
- 13 Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Id. kiad. 355.

ti.¹⁴ Véleménye szerint az emberi jogok csakis politikai cselekvés révén érvényesíthetők, hiszen az az ember, akit megfosztanak minden kapcsolattól, csakis fizikailag létezik.

Arendt elgondolásában a cselekvés azonos a szabadsággal, mert nem az a szabad ember, aki jogokkal rendelkezik, hanem az, aki képes cselekedni a politikai közösségben a vele egyenlők között. Az emberi jogok végső soron elválaszthatatlanok a cselekvéstől, mert csak annak kontextusában realizálódhatnak, másképpen nem is léteznek. Arendt számára a szabadság nem állapot, hanem tevékenység, egészen pontosan cselekvés és beszéd. Ennek feltétele az egyenlőség, ami számára megint csak aktív viszonyként képzelhető el. Az egyenlőség ugyanis alapvetően politikai természetű jelenség, és különbözik az univerzális egyenlőségtől, amely a faj minden tagját egyformán megilleti. A politikai egyenlőség azon alapul, hogy a közösség tagjai egymást kölcsönösen elismerik, mint a jogok hordozóit. A jogokkal való rendelkezés tehát több, mint a pozitív jogok alkotmányos garanciája, sokkal inkább azt jelenti, hogy az ember úgy része egy politikai közösségnek, hogy egyediségét és egyszerűségét mások előtt kifejezheti.

A menekülés és a hontalanság Arendt szerint nem egyszerű jogfosztás, mert a menekültek nem csak jogaikat veszítik el, hanem a politikai cselekvőképességüket is. Ha elfogadjuk a fenti emberi szabadságra és egyenlőségre vonatkozó arendti premisszát, akkor az csakis úgy értelmezhető, mint egy politikai közösség tagjaként másokkal együtt gyakorolt képesség, amely az emberi egyediséget és egyszerűséget érvényre juttatja, de a menekültek és hontalanok előtt zárva marad. Arendt úgy véli, hogy az egyetlen kiút ebből a paradox helyzetből a pária lázadása, aki nem rejtőzik el, nem akar másnak látszani, mint ami, és ezzel megzavarja a rendet, vagy nyíltan szembe is fordul vele.¹⁵ A pária valójában már létével lázad, mert feltárja helyzetét, és nem akarja megszépíteni vagy elrejtteni azt. Kívül marad a politikai közösségen, mégis részévé válik a nyilvános térnek. Éppen kirekesztése nyitja meg előtte a politizálás lehetőségét, de ez a politika mindig más, mint a szabadok és egyenlők együttléte a nyilvánosság szférájában, mert a pária magányos. Jogot formál ugyan a politikára, de nem válik részévé a közösségnek, örök kívülálló marad, miközben meghallgatásra és elismerésre törekszik. „Most sokkal inkább, mint eddig bármikor, az a véleményem, hogy emberhez méltó életet csak a társadalom peremén lehet élni, miközben az em-

14 Stefan Gosepath: Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte und ihr „Recht, Rechte zu haben“. In Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* Akademie Verlag, Berlin, 2007, 279–288.

15 Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Id. kiad. 70–82. ill. Arendt: *Mi, menekültek*. uo.

ber több-kevesebb humorral azt kockáztatja, hogy vagy megkövezi a társadalom, vagy éhhalálra ítéli.”¹⁶

A mai menekültek már csak a legritkább esetben valamilyen vallási, etnikai vagy szervezett politikai csoport tagjai, ezért sem adott számukra a közös politikai cselekvés lehetősége. Mivel a menekültekre és hontalanokra manapság már nem is tekintünk politikai közösségként, ezért nem is politikai vagy jogi követelésekkel lépnek fel, hanem társadalmi vagy szociális helyzetük alapján igényelnek elismerést, amelyek azonban természetüknél fogva apolitikus érdekekkel és státuszokkal járnak együtt. A menekültek politikai tevékenysége már nem a politikai önszerveződésre és önmeghatározásra törekszik, hanem sokkal inkább az egyén apolitikus törekvésére és sebezhetőségére hivatkozik. Mindez a helyzet konzerválásához vezet, mert a viszonyok megváltoztatásához minden esetben politikai cselekvésre van szükség.

Arendt a jogokat nem tekinti magától értetődőnek, ezért fogalmazza meg azt az elvet, amely szerint minden embernek *joga van ahhoz, hogy jogai legyenek*. De vajon kire vonatkoznak, és mit tartalmaznak ezek a jogok? Seyla Benhabib szerint a két tagmondatban a jog, illetve jogok különböző jelentéstartalmakkal bírnak, amelyek vizsgálata nélkül nehezen értelmezhetőek Arendt elképzelései.¹⁷ Az első tagmondatban a jog az egész emberiséget megilleti, és arra utal, hogy emberként jogunk van arra, hogy valamilyen közösséghez tartozzunk, és ettől a jogunktól senki sem foszthat meg. Ebben az esetben a jog fogalma elsősorban egy morális igényt fogalmaz meg, amelynek alapján minden ember közvetlenül és elidegeníthetetlenül élvezheti a közösséghez való tartozásból adódó jogokat. A második tagmondatban nem véletlenül állnak a jogok többes számban, mivel arra utalnak, hogy valakit egy közösség tagjaként bizonyos jogok megilletnek arra, hogy tegyen valamit, és ebben senki más nem korlátozhatja. A jogok ezen elképzelése valójában a polgári jogokat jelenti, és így magába foglalja nemcsak a jogokra igényt tartó egyént és az azt elismerő közösséget, hanem a mindenki számára egyformán garanciát jelentő intézményeket is. A két jog elsősorban abban különbözik, hogy amíg az első feltétel nélkül minden embert megillet, addig a második csak az első következményeként előállt közösség tagjait. Az első nem feltételezi a

16 Hannah Arendt levele Karl Jaspershez 1946. január 29-én. Magyarul *Nagyvilág*, 2000:9, 773.

17 Seyla Benhabib: *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 49–69. Magyarul Uó: „A jog ahhoz, hogy jogaink legyenek”: Hannah Arendt a nemzetállam ellentmondásairól. *Kellék*, 2008:35, 85–98. Fordította: Demeter M. Attila.

jogi és politikai közösség meglétét, a második viszont csakis ebben a keretben értelmezhető.

Az Arendt által javasolt formula valóban megoldhatja az emberi jogok problémáját, de a hontalanságát biztosan nem, mivel fennmarad a kérdés, hogy ki szavatolja és érvényesítse ezt a jogot. Arendt szerint ahhoz, hogy valaki ne veszíthesse el a jogait, arra van szükség, hogy egy másféle szuverenitásértelmezés adja az alkotmányos alapokat. Ennek mintaképét az amerikai politikai gyakorlatban találja meg, amely szakít az európai nemzetállam azon gyakorlatával, hogy a népakaratra vezesse vissza a legitimitást. Az Amerikai Egyesült Államokban ez az alap nem az általánosnak feltételezett népakarat valamiféle variációja, hanem a sokak egyesülése egyetlen politikai közösségbe, amely a kölcsönös elköteleződésen és a belőle fakadó hatalommegosztáson alapul. Arendt számára az amerikai politikai hagyomány jelentősége abban áll, hogy alapja nem egy szubsztanciális identitás vagy történelmi hivatkozás, hanem a politikai szabadság és egyenlőség gyakorlata.¹⁸ Arendt ennek révén tarja meghaladhatónak az európai nemzetállamok állampolgári és emberi jogi feltételrendszerét, amely szerinte végzetes következményekkel jár és járhat.¹⁹ Ez az alternatíva Arendt szerint még akkor is valóságos, ha elismeri, hogy az amerikai politikai gyakorlat különleges körülmények között jött létre, és tetszés szerint nem másolható.

A menekültkérdés politizálása

Manapság nagyon távol állunk attól, hogy a menekültek jogainak témáját a kérdés bonyolultságának megfelelően kezdjük el újragondolni. A jó társadalmak nehezen hajlandók a viták lefolytatására, mert azok a modern társadalmak bizonyos politikai és jogi apóriáira mutatnak rá, amelyekre sokan úgy tekintenek, mint amelyeket nem érdemes bolygatni, mert több probléma adódhat belőlük, mint amennyit megoldanak. Miközben a globalizáció feltartóztathatatlanul halad előre, úgy tesznek, mintha a nemzetállami rend és benne az emberi jogok kérdése érinthetetlen és megváltoztathatatlan lenne. De a menekültek, akik kiesnek a politikai és a jogrendből, alapjaiban kérdőjelezik meg ezeket, és

18 Hannah Arendt: *A forradalom*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991, 215–233.

19 Ezen alapultak legfontosabb kifogásai a cionizmussal és Izrael állammal mint nemzetállammal szemben. Vö. Balogh László Levente: Virágcsokor és gyászjelentés helyett. Hannah Arendt Izrael állam alapításáról. *Holmi*, 2008:12, 1594–1600.

ezzel arra figyelmeztetnek, hogy szélsőséges vagy legalábbis szélsőségesnek tekintett helyzetekben túl könnyen mondunk le bizonyos magától értetődőnek tartott emberi jogokról, márpedig ha ezekhez nem ragaszkodunk minden áron és nem vesszük őket komolyan, akkor éppen a modern társadalmakat integrálni képes instanciáról mondunk le. Kétségtelen, hogy az emberi jogok és a menekültkérdés ilyen jellegű összekapcsolása sokáig nem tartozott a legégetőbb politikai viták közé. Mára azonban már nem annyira az elhallgatás a jellemző, mint a kérdés szélsőjobboldali pártok vagy populista mozgalmak révén való tematizálása, amelyeknek természetesen nem érdekük ennek nyílt és innovatív politikai vitája, sokkal fontosabb és gyümölcsözőbb számukra a téma félelmen, haragon, irigységen és más frusztráló érzelmeken alapuló emocionalizálása, ami ma nyilvánvalóan széles rétegekre van hatással. Ez a megközelítés csak egyszerű válaszokat ismer, és semmilyen árat, még a jogokról való lemondást sem sajnálja a képzelte biztonságáért. Ezek után az sem meglepő, hogy ez a szemlélet lassanként felmorzsolja a szolidaritást, és gyengíti a társadalom cselekvésen alapuló összetartását, a folyamat végén pedig megjelennek a fölöslegesek tömegei, akikkel már szinte bármit meg lehet tenni. Mindez tehát már nem egyszerűen az emberi jogokról, illetve garanciájukról szól, hanem a társadalom morális állapotáról és politikai szövetéről, amely mára meglehetősen szétromcsolódott. Talán ma már csak abban reménykedhetünk, hogy ezek a folyamatok nem valami még rosszabbat előlegeznek meg, és nem egy újabb katasztrófa előtt állunk.

Pierre Manent és az európai (város)állam nagy narratívája

A város átváltozásai

Ez a dolgozat Pierre Manent, a kortárs francia politikai filozófia meghatározó alakjának egyetlen, nemrég megjelent könyvét veszi szemügyre.¹ *A város átváltozásai*² (a továbbiakban *Átváltozások*) című könyv ugyanis olyan átfogó témát tárgyal, amely bizony alapos továbbgondolásra készíti az olvasóját. Manent könyve az európai (vagy tágabb értelemben a nyugati) (város)állam metanarratívája, dinamikus történeti rekonstrukció a város alakulásairól. A filozófus szerzőt eszmetörténészként láthatólag az érdekli, hogyan állt elő történetileg annak a politikai rezsimnek a gondolkodásmódja, amely a mai nyugatot jellemzi. Tehát arra kíváncsi, miként változik az a politikai és szellemi közeg, amelyben a nyugati ember politizál, s miként vezetnek e változások ahhoz a nyugtalanítóan depolitizált helyzethez, amely a mai nyugatot jellemzi. A jelen dolgozat Manent történelmi rekonstrukciójának néhány csomópontjára

* A szerző filozófus, eszmetörténész, az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos tanácsadója, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karának professzora. Email: horcher.ferenc@btk.mta.hu

1 Korábbi magyarul megjelent kötetei: Pierre Manent: *A liberális gondolat története*. Ford. Babarczy Eszter. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994; Pierre Manent: *Politikai filozófia felnőtteknek. A demokratikus társadalom látélete*. Ford. Kende Péter. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.

2 Pierre Manent: *Metamorphoses of the City. On the Western Dynamic*. Ford. Marc Lepain. Harvard University Press, Cambridge, 2013. Az eredeti mű *Lés métamorphoses de la cité* címen jelent meg, a Flammariion kiadásában, 2010-ben. A jelen tanulmány az angol változat alapján készült.

kénytelen koncentrálni, azt remélve, hogy Manent borúlátó elemzéséből sikerül néhány politikailag is fontos tanulságot kiemelni.

Manent vállalkozásának léptéke

Ha kicsit elgondolkodunk Pierre Manent eredetileg 2011-ben megjelent könyvének címén, hamar felismerhetjük az antik utalást már a címválasztásban is. Nemcsak a középkori francia *cité* sz  érdekes ebből a szempontból, amely etimológiailag kimutathatóan utal vissza a *civitas* római kifejezésre, s azon keresztül szemantikailag az antik görög *politeia*, *polisz* szavakra is. A *cité* ebben az értelemben körülbelül a helyhez kötődő szuveren politikai közösséget jelenti.³ De a címben fontos m g a metamorfózis kifejezés is, s az is antik ihletésű. Ovidius * tv ltoz sok* című elbeszélő k ltemenyre utal, mely mítoszok százait felidézve alkot meg egy nagy narratívát az emberiség történetéről a világegyetem születésétől Julius Caesarig. Ovidius k ltemenye műfajilag nem első a sorban: a költő egy antik görög műfajra támaszkodott, az úgynevezett „metamorfózis-költészetre” (vagy a közösségi k ltemeny műfajára), melynek korai példája az *Ornithogonia* című k ltemeny. De ide sorolható az Ovidius által is használt kolofoni Nikander *Hetroi mena* (* tv ltoz sok*) című munkája is.⁴

S mi köze a kortárs politikai filozófus művének az antik római költő által híressé tett műfajhoz? Manent elsősorban is egy olyan széles m velts gi réteggel rendelkező kontinentális filozófus, aki nagy hangsúlyt fektet arra, hogy a politikai filozófia teljes hagyományával tud dial gushelyzetbe kerülni. Nem csak abban az értelemben, hogy találomra kiemel tőlük számára fontos gondolatokat és gondolatmeneteket, hogy azokat saját céljaira hasznosítsa, hanem abban a jól meghatározott értelemben is, hogy képes elődeinek gondolkodásmódját a maguk kontextusába ágyazottan rekonstruálni, s erőfeszítést tesz az eredeti jelent startom nyok meghat roz s ra. Ráadásul az eredeti b lcseleti mondand  aktualiz l sa során jelentkező hermeneutikai problémák kezel sre is törekszik.

3 „Civitas means the whole body of cives, or members, of any given state. Civitates are defined by Cicero (Somn. Scip. c3) to be “concilium coetusque hominum jure sociati.” A civitas is, therefore, properly a political community, sovereign and independent.” William Smith: *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. John Murray, London, 1875.

4 Karl Galinsky: *Ovid’s Metamorphoses: An Introduction to the Basic Aspects*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1975, 1–2.

Eszmetörténeti rekonstrukciója során nem idegen tőle a filozófiai hagyomány mellett az európai irodalmi és teológiai örökség sem. Az *Átváltozásokra* azért utal e kötet címében, mert úgy véli: az ovidiusi mű alapvető filozófiai felismerésre épül: hogy a dolgok úgy élnek tovább, hogy új és új formákat öltenek magukra, folyamatosan átalakulnak egymásba. Nemcsak az egyes ember jut át élete során olyan különböző szakaszokon, mint amilyen a gyermekkor, az ifjúság, az érett felnőttkor és az öregség, hanem a tárgyak, az intézményeink, sőt eszméink és gondolataink is pontosabban határozhatók meg átváltozásaikban, mintsem egyetlen, nekik tulajdonított szilárd és változhatatlan formában.

Manent ezt az antik filozófiai felismerést kívánja alkalmazni filozófiai vizsgálódásai tárgyára, a *politikai* jelenségére – e fogalomról még lesz szó alább. Még pontosabban: Manent az európai városra mint az ember politikai tevékenységének kitüntetett közegére kíváncsi.⁵ Ezzel egyrészt saját korábbi munkáit gondolja tovább, másrészt számára fontos szerzőkkel lép dialógusba. Egyik korábbi munkája például ezt a címet viselte: *Az ember városa (La Cité de l'homme)*⁶, s benne a magát katolikusnak valló Manent azt a kérdést gondolta végig, milyen következményei voltak annak, hogy Szent Ágoston megkülönböztette egymástól Isten városát és az emberét, s hogy a nyugati ember az utóbbi mellett kötelezte el magát. Az *Átváltozásokban* Manent alaposabb történeti vizsgálódásra vállalkozik: annak jár utána, milyen előzmények után jutott el Szent Ágoston a fenti kérdéshez. De nemcsak az előzmények tekintetében kísérel meg nagyobb történeti pontossággal (ugyanakkor elméleti igénnyel) eljárni, hanem az európai politikai gondolkodás Ágostonból kinövő egészét tekinti át úgy, mint olyan politikai-eszmei konstrukciók sorát, melyek egymásból alakulnak ki, s melyek mindegyike levezethető az antik görög városállamból. A történetnek a homéroszi, majd a periklészi görög városállam a kiindulópontja, ezt követi a Cicero előtti és a Cicero utáni Róma fejezete, amit Ágoston saját elképzelése követ a kétféle városról, s ezután tér rá a modern, központosított, előbb államegyházi, majd semleges vagy liberális államra, mint e fejlődés pillanatnyilag utolsó állomására. Fontos elem a történetben a zsidóság vallási törvényeken alapuló államisága is, ahogy azt a keresztény Biblia ószövetségi része is megőrizte, valamint Luther politikai teológiája s a felvilágosodás elképzelése is.

5 „A város teszi lehetővé az egyén számára, hogy cselekedjen. A város az emberi világ azon rendje, amely lehetővé és jelentésselivé teszi a cselekvést.” (4.) (A továbbiakban a kötetből vett idézetek saját fordításaim.)

6 Pierre Manent: *La Cité de l'homme*. Fayard, Paris, 1994; újra kiadva a Flammarionnál 1997-ben.

Az intellektuális kontextus: Aron, Strauss és a többiek

Mielőtt áttekintenénk Manent nagy narratívájának néhány csomópontját, érdemes szerzőnket intellektuális kontextusában szemügyre venni. Egyrészt utalnunk kell arra, hogy a francia közegben számára meghatározó volt, hogy Raymond Aron tanítványa volt, míg nemzetközileg Leo Strauss hatását lehet kiemelni.⁷ Ami Aronhoz fűződő viszonyát illeti, ebben Aron személyisége is kulcsszerepet játszott: tudniillik a politika iránti olthatatlan érdeklődése. Aron Sartre intellektuális ellenfele, a marxista baloldaliság elszánt kritikusa volt, és a '68-as filozófikkal is élesen szembefordult.⁸ Manent nemcsak az intellektuális divatokkal való szembefordulás lehetőségét tanulta mesterétől, hanem mind politikaelméleti, mind történetfilozófiai érdeklődése is visszavezethető Aronra. Amikor Manent mesterére emlékezik, akkor a marxizmussal és annak historicista módszertanával való szembefordulását, a totalitarizmusok minden formájának elutasítását és politikai alapú liberalizmusát emeli ki.⁹ Érdekes, de sajnos itt nincs mód részletesebben foglalkozni azzal, hogy miben hasonlít, s miben különbözik Manent de Gaulle iránti tisztelete Aron de Gaulle iránti kritikus támogatásától. Mahoney szerint elvi politikai álláspontjukat leginkább úgy különböztethetjük meg, ha Aront konzervatív gondolkodású liberálisnak tekintjük, míg Manent-t liberális konzervatívnak.¹⁰

Talán Aronon keresztül kerül kapcsolatba Manent Leo Strauss-szal, a Németországból Amerikába emigrált zsidó filozófussal, aki – kiterjedt

7 Az interneten elérhető Manentnek e két mesterre vonatkozó személyes visszaemlékezése: Pierre Manent: Raymond Aron and Leo Strauss. *Voegelinview*, 2015. november 30, <https://voegelinview.com/pierre-manent-on-raymond-aron-and-leo-strauss/>. Letöltve 2017. december. Ez a beszélgetés egy részlete a könyvformában megjelent interjúgyűjteményének: Pierre Manent: *Seeing Things Politically: Interviews with Bénédicte Delorme-Montini*. Ford. Ralf C. Hancock. Bevezette Daniel J. Mahoney. St. Augustine's Press, South Bend, 2015.

8 Aronról magyarul lásd Raymond Aron: *Tanulmány a szabadságjogokról*. Ford. Csizmadia Sándor. Raymond Aron Társaság – Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994; Csizmadia Sándor (szerk.): *Aron. Politikai szabadság és a körütekintés erkölcsisége*. Aula Kiadó, Budapest, 2001; Raymond Aron: *Az elkötelezett szemlélő. Beszélgetések Jean-Louis Missikával és Dominique Woltonnal*. Fordította Ferch Magda. Európa Kiadó, Budapest, 2005.

9 Lásd: Daniel J. Mahoney: *Modern Liberty and Its Discontents: An Introduction to the Political Reflection of Pierre Manent*. In Pierre Manent: *Modern Liberty and Its Discontents*. Ed. and translated by Daniel J. Mahoney and Paul Saton. Rowman and Littlefield, Lanham, 1998, 1–30, 16. Mahoney Manent következő esszéjére utal: Pierre Manent: Raymond Aron éducateur. *Commentaire*, February 28–29, 1985, 155–168.

10 Mahoney: Introduction. Id. kiad. 17.

tanítványi körén keresztül – igencsak nagy hatást gyakorolt az USA századvégi, sőt 21. század eleji politikai gondolkodására és tényleges politikájára is.¹¹ Aron ugyanis hamar megismerkedett az 1953-tól a Sorbonne-on előadó Allan Bloommal, Strauss egyik legfontosabb tanítványával. Manent saját filozófiai fejlődése szempontjából Strauss mint filozófus („ami a tisztán spekulatív gondolatot illeti”)¹² még Aronnál is fontosabb. Manent, a hívő katolikus számára kulcsfontosságú a hagyományörző zsidó filozófus érdeklődése a klasszikus örökség, elsősorban is annak hellenizáló ága iránt. Ebben fontos szerepet játszik az a platonista racionalizmus, amit zászlajára tűz, s amit a természetes rend és az emberi természet alapján igazol. Manent Strausstól tanulja a természeti/természetes adottságok tiszteletét, a politika gyakorlatias fölfogását, és ebben talán tovább is jut, mint mestere, aki a szókratikus életforma melletti filozófiai elköteleződése miatt a politikában is hajlamos előre meghatározott elvek mellett időnként talán doktriner módon is elköteleződni, akár a valóságos életviszonyok komplexitását is figyelmen kívül hagyva.

Manent nyilvánvalóan Strauss befolyása alatt írta *Az ember városát* – elég csak Strauss nagy hatású művére, a *The City and Man*-re utalnunk, melyre Manent művének címe is rájátszik. Az sem véletlen, hogy Manent e könyvét Allan Bloom emlékének ajánlja.¹³ Ami Strauss művét illeti, ő ebben a könyvében Platónt, Arisztotelészt és Thuküdidészt elemzi, de nem történeti szerzőkként, hanem a politika örök természetére kíváncsian. Manent is Strauss kérdéseit gondolja tovább *Az ember városában*, s ide tér vissza az *Átváltozásokban* is. Míg *Az ember városában* főleg a választóvonal érdekli a régi és a modern politikai gondolkodás között, az *Átváltozások* új programja az, hogy az egyiket nem mint a másik elletését, hanem mint annak módosulását lehet pontosabban megérteni.

De azt is látnunk kell, hogy nemcsak Strauss szubsztantív filozófiája fontos Manent számára, hanem a filozofálás straussianus módja is. Ő is úgy filozofál, hogy megpróbálja szóra bírni a legnagyobb klasszikusok szövegeit, arra is kíváncsian, amit nem feltétlenül akartak azok elmondani, hanem legfeljebb belerejtettek szövegeikbe. S ugyanígy, Strauss-hoz hasonlóan ő sem kíván mindent explicitté tenni saját mondandójából:

- 11 Strauss magyarországi bevezetése Láncki András érdeme. Lásd fordításait: Leo Strauss: *Az üldöztetés és az írás művészete*. Ford. Láncki András. Atlantisz, Budapest, 1994; Leo Strauss: *Természetjog és történelem*. Ford. Láncki András. Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 1999. valamint monográfiáját: Láncki András: *Modernség és válság. Leo Strauss politikai filozófiája*. Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 1999.
- 12 Manent: Raymond Aron and Leo Strauss. Id. kiad.
- 13 Bloom 1992-ben hal meg, míg Manent műve franciául 1994-ben, angolul 1998-ban jelenik meg. Strauss könyve 1964-es.

bár a filozofálás a platonista hagyomány szerint az abszolút világosságot hozza el, ráadásul Manent nagyra tartja a *raison française* hagyományát is, érzékelhetően nem mindent mond ki, amit gondol – üzenete egy része implicit módon van jelen szövegeiben.

Ha mármost a két mesteren túllépünk, itt most csak jelezni tudjuk, hogy a *Contrepoint* utódjaként Aron által 1978-ban létrehozott *Commentaire* neokonzervatív folyóirat további szerzőgárdája milyen jelentőséggel bírt gondolkodása alakulásában, s csak utalásszinten említünk néhány gondolkodót, akiknek közegeben Manent politikai filozófusként kiteljesedett: ilyen elsősorban az egy generációval idősebb történész, François Furet, de ilyen a vele nagyjából egy generációba tartozók közül például Pierre Rosanvallon, Rémi Brague vagy Nicolas Grimaldi. Tudván, hogy magát katolikusként határozza meg, arra is érdemes odafigyelni, hogy a kortárs katolikus filozófiával van-e kapcsolata. Charles Péguy-re például előszeretettel utal, de írt esszét a magyar származású Kolnai Aurélról is. *Az ember városa* és az *Átváltozások* felől nézve azonban még olyan szerzők is képbe kerülhetnek, mint amilyen Étienne Gilson. Maritain mellett a századközép meghatározó katolikus filozófusaként Gilson jegyzi a *Lés métamorphoses de la cité de Dieu*¹⁴ című kötetet, amelynek témája bizony igencsak erős párhuzamokat mutat Manent általunk elemzendő munkájával, s nemcsak címében, hanem gondolatmenetében is, amennyiben Ágostonnak kiemelt jelentőséget tulajdonít a város fejlődéstörténetében. Persze Gilson műve sokkal inkább az egyház- és teológiatörténetre fókuszál, de fejezetcímei meglepő párhuzamokat mutatnak Manent *Átváltozásokjának* struktúrájával. Olyan fejezetcímekre gondolok, mint: *La République chrétienne*, *L'Empire universel*, *Naissance de l'Europe*, *La Cité des philosophes*, *La Cité des savants*, *L'Église et la société universelle*. E fejezetcímek tanulsága szerint Gilson metanarratívája nagyon is hasonlít Manent saját gondolati ívére, amit érdemes fejben tartanunk majd, amikor Manent könyvét elemezzük: a vallási és a politikai gondolkodás története nagyon is összetartozik felfogásában – ez az elv persze megint a straussianus befolyáson keresztül is értelmezhető.

S ha már a straussianus kapcsolatról van szó, álljon itt még egy név: Harvey Mansfield neve. A Harvard politikatudós professzora egyike a legismertebbeknek a ma is aktív straussianus tudósok közül.¹⁵ Mansfield sokat tett azért, hogy Manent neve ismertté váljon Amerikában: először írt egyes

14 Étienne Henry Gilson: *Lés métamorphoses de la cité de Dieu*. Librairie Philosophique J. Vrin – Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1952.

15 Békés Márton egyenesen „korunk legismertebb straussianus politikai filozófusa”-ként emlegeti. Békés Márton: *Az amerikai neokonzervativizmus a kezdetektől 2008-ig*, PhD dolgozat, ELTE, 2011, 93.

angolul megjelenő munkáihoz, és rendszeresen hívja meg *alma materébe*, hogy tartson náluk előadást újabb kutatásairól. Mivel Mansfield a neokon irányzat meghatározó képviselője, így rajta keresztül Manent is beszivárgott az amerikai (neo)konzervatív politikai filozófiai szubkultúrába.

A város és a politika a nyugati hagyományban

Bevezetőjében Manent világosan megfogalmazza könyve tulajdonképeni kiinduló tételét: „A Nyugat mozgalmának elve a politika, és ezért a város.” (4.) A könyv hipotézise az, hogy nem úgy kellene vizsgálni a politikai gondolkodás történetét, hogy milyen szakadásokon és újrakezdéseken keresztül vezetett el korunk alkotmányos demokráciájáig, hanem inkább azt kellene meglátnunk, hogy mi adja e máig tartó, s remélhetőleg tovább is folyamatos történet összetartó erejét, ennyiben lényegét – s ez szerinte mind a mai napig a *politikai*, vagyis az, ami a periklézsi demokráciában, s annak arisztotelészi elemzésében körvonalazódott.

Érdemes itt egy pillanatra kitérni a *politikai* (*das Politische*, más magyar fordításokban a *politikum*) fogalmára. Bár Manent nem használja a fogalmat *terminus technicus*ként, mégis világos, hogy a Schmitt és Arendt által gyakran felmutatott fogalom nagyon is fontos számára: könyvében idéz Schmitt releváns munkájának angol fordításából,¹⁶ a *Politikai filozófia felnőtteknek* című művében pedig részletesen is elemzi a fogalmat.¹⁷ Mindezt azért fontos leszögezni, hogy lássuk, az antik görög politikafogalom aktivista, tehát cselekvés- és nem pusztán kommunikáció-központú értelmezése áll hozzá közelebb. Vagy ha még pontosabban akarunk fogalmazni, azt tartja lényegesnek, hogy a politikai szó és tett között ne alakuljon ki áthatolhatatlan szakadék.

Azt készséggel elismeri Manent, hogy korunk a *politikai* hanyatlásának korszaka. Sőt, épp ez a leíró megállapítás készíti leginkább gondolkodásra. Hiszen ha igaz az, hogy „Ma Európában a polgári

16 Carl Schmitt: *The Concept of the Political*. Trans. George Schwab. University of Chicago Press, Chicago, 2007. Eredeti címe: *Der Begriff des Politischen*, s a szöveg eredetileg 1932-ben keletkezett. Magyarul: Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002.

17 Manent: *Politikai filozófia felnőtteknek*. Id. kiad. 152. Itt kell utalnunk arra az Aronról szóló monográfiára, mely épp a politikai újrafelfedezését tulajdonítja Manent mesterének: Brian C. Anderson: *Raymond Aron: The Recovery of the Political*. Rowman and Littlefield, Boston, 1997.

tevékenység gyenge és a vallásos Szó alig hallható” (10.), akkor ez mint-ha azt sugallná, hogy valójában már végleg elszakadtunk politikai kultúránk antik gyökereitől, a tevékeny politikai szerepvállalást emberi természetünk meghatározó elemeként kezelő, mindennapos politikai gyakorlatokra készítő elképzeléstől. Szerinte tehát „Európa olyan helyzetben találja magát, amelyben ő maga katonailag, politikailag és szellemileg is fegyvertelen, miközben e világot felfegyverezte a modern civilizáció eszközeivel.” (14.) Ám a bajok forrása nem egyfajta szakadás a régi és a modern között, hanem az a folyamatos átalakulás, melyen a görög városállam átesett a történelem során. Manent ezt a dinamikát szeretné tetten érni, ahogy fokozatosan eljutottunk a görög városállamtól a mai depolitizált nyugati világot jellemző politikai rezsimhez.

Az eredeti görög város(állam)

Szögezzük le tehát a kalandos utazás elején: Manent tézise szerint mind a mai napig tulajdonképpen az a politikafogalmunk, és ennek megfelelően az a városunk (értsd *cité*, [város]állam, politikai közösség), amely a görögöknél kialakult. Ezért kell a görögökhöz visszatérni, hogy számot vessünk azzal, mit is tekintünk saját politikai berendezkedésünk alapjának. Az alapösszefüggést a következőképp fogalmazza meg Manent: „Az önkormányzás feltételezi a várost; a politika, teljes és eredeti jelentése szerint, feltételezi a polisz. Ez az értelme Arisztotelész mondatának, amely összefoglalja a görög politikatudományt: »az ember politikai lény.«” (18.) Tehát: ahhoz, hogy egy közösség a maga ura legyen, amit az önkormányzás fogalma jelent, létre kell hoznia a várost, a politikai közösséget. Csak ha ez, vagyis a polisz, már létezik, akkor lehet tényleges politikai tevékenységről beszélni. Márpedig az ember politikai lény, ezért rászorul a városra. Ha a fogalmakat megpróbáljuk egymáshoz is viszonyítva absztrahálni, akkor a következő sort kapjuk:

önkormányzás – város – politika – az ember mint „zoón politikon”.

Manent ahhoz az antik örökségként továbbélő republikánus nagy hagyományhoz csatlakozik, mely a közös dolgok intézésében, egyben tehát a közösség saját magáról való gondoskodásában látja megnyilvánulni a specifikusan emberi politikai minőséget. Ezért olyan fontos számára, hogy Arisztotelész a város elvét mint „a társas együttélést s a szavakban és tettekben nyilvánuló érintkezést” (25., *Nikomakhoszi*

Etika, 1126b12) határozta meg. Manent e kedvenc idézetét kiegészíti egy másik meghatározás, amely szerint a város abban különbözik a katonai tábortól, hogy az utóbbiban nincs semmi, amit közösen tartanak.¹⁸ (58.) A közös ügyek fogalma egyenesen vezet el a *res publica* latin fogalmához, s azon át a modern republikanizmusig, azonban szerzőnk nem elsősorban az antik rómaira támaszkodó klasszicizáló, francia forradalomból átörökített hagyományból merít (bár, mint látni fogjuk, Rousseau, és aztán de Gaulle igencsak fontos számára), hanem inkább az antikvitásnak abból a – valljuk be, sok tekintetben idealizált – képéből, amely a klasszikus német filozófiai (és irodalmi) hagyományból származik át Strauss és Arendt életművébe, ahogy egyébként más Heidegger-tanítványoknál – így például nagyon határozottan Gadamer életművében – is felfedezhető.

Ez a hegelianus, romantikus gyökerekig visszavezethető antikvitás-kép köszön vissza abban a manenti meghatározásban is, amely szerint a város három fontos sajátossága a tragikus jellege, filozofikus természete és hogy hétköznapiját a politika határozza meg. (27.) Nyilvánvaló, hogy a tragédia felemlegetése nem csak az *Antigonét* elemző Hegelhez, hanem például a tragédia születését elemző Nietzschehez, s rajta keresztül a klasszikus német antik filológiához is kapcsolható. Manent nem aranykort fest az antik Athénnel kapcsolatban, de egy olyan heroikus életformát körvonalaz, melynek a „belső küzdelem és külső háborúskodás” (27.) is természetes részét képezi – ennyiben eltávolodik a modernnek szabadságfogalmának békeközpontú modelljétől, s a konfliktust a politika szerves részének tekintő agonisztikus, politikai realista felfogáshoz áll közelebb, ahogy az például a kortárs szerzők közül Bernard Williamsnél is megjelenik.¹⁹ Az antik republikanizmus agonisztikus vonatkozásait a 20. században klasszikusan Carl Schmitt nevéhez szok-

- 18 Homérosz: *Iliász*. I. 145. A józan ész épp ellentétes megfontolásra vezetne bennünket: azt vélelmeznénk, hogy a hadiállapotban, annak érdekében, hogy a sereg egy testté (hadtestté) váljon, sokkal több közös dologra van szükség, mint béke idején, mikor – kis képzavarral – saját kertjét ki-ki háborítatlanul művelheti.
- 19 Az *agonra*, vagyis a konfliktusra épülő antik politikafelfogásra, mely ma reneszánszát éli, a 19. század második felének németországi antik filológiája figyelt fel, így többek között Erns Curtius, Jacob Burckhardt és aztán Nietzsche Homérosz-értelmezésében kerül elő (F. Nietzsche: *Homer's Wettkampf*. In *Uő: Kritische Studienausgabe*, I. 783). E hagyománytörténetről lásd: Alexander Aichele: *Philosophie als Spiel. Platon – Kant – Nietzsche*. Akademie Verlag, Berlin, 2000, 113. Az antik politikai filozófia mai politikai realista megközelítésére lásd Bernard Williams: *In the Beginning was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*. Vál. és szerk. Geoffrey Hawthorn. Princeton University Press, Princeton–Oxford, 2005.

tuk kötni, amit aztán az olyan neoschmittianus balos szerzők visznek tovább, mint például Chantal Mouffe.²⁰

Mint ahogy ide köthető valószínűleg a „paideia”-ra, vagyis a politikai nevelésre fordított megkülönböztetett figyelem is, amely akár Goetheig is visszavezethető.²¹ Manent szellemes módon azt bizonyítja, hogy Európának az antik világra, s azon belül is az antik Athénra irányuló megkülönböztetett figyelve, amely azt már a modern európai identitás szerves részévé teszi, tulajdonképpen visszavezethető magára az antik görög politikára is, amely viszont Homéroszra mint nevelőre tekintett vissza hasonló megkülönböztetett figyelemmel. Ez az előzetes (képzelt vagy valóságos múltba helyezett) ideálnak való megfelelni vágyás adja a modern európai politika megkülönböztető jegyét – mindig kell egy külső, előzetes mérce, amely a politikai korlátjaként jelenik meg. Épp e külső korlátok interiorizálása adja a *paideia*-eszmény lényegét Manent olvasatában. (30.)²²

Homérosznak mint a görögség tanítómesterének köszönhető, hogy bár a periklészi Athén civilizációja jócskán túllépett a Tróját ostromló görögök kultúráján, velük maradt a „hősies vagy arisztokratikus köztársaság” eszménye – s hogy a város léte szervesen összefügg a háborúk valóságával. (42.) Amikor Manent a hőst és az ő háborúját a görög politikaszemlélet közepébe helyezi, ezzel nyilvánvalóan a modernitás, de legalábbis a ’45 utáni Európa konszenzusát bizonytalanítja el, mely szerint a béke a legfőbb érték. Manent értelmezésében a jóléti liberális demokráciák polgárainak ez a konszenzusa valójában a depolitizálás, vagyis a kormányzás „elpolitikátlánításának” folyamatába illeszkedik bele, s mint ilyen, irreális illúzió. Amivel azt is érzékelteti (bár ki nem mondja), hogy a háború óta Nyugat-Európában tapasztalható páratlanul hosszú béke maga is illúzió, mely sokáig nem tartható.

Manent-ra azonban egyáltalán nem jellemző a harci retorika, legfeljebb tudatában van a béke mint politikai állapot törékenységének – és árának is. Ám természetesen nem ellensége a békének. Azt hangsúlyozza, hogy a város mint politikai egység azt is jelenti, hogy falai között béke honol. Bár a belső feszültségek Athénban sem tagadhatóak, szerinte a belső háború azért pont itt volt a lehető legkevésbé elkeseredett,

20 Lásd Chantal Mouffe: *The Democratic Paradox*. Verso, London–New York, 2000; Uő: *On the Political*. Routledge, Abingdon–New York, 2005.

21 A német klasszika vonatkozó elméleteire lásd: Hörcher Ferenc: *Culture, Self-Formation and Community-Building: The Bildungsideal from the Perspective of the Intellectual History of Civil Sociability*. *Ethos, Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 2015 (28):1, 64–83.

22 Manent itt is német filológiai előzményekre támaszkodhat: Lásd Werner Wilhelm Jaeger: *Paideia: Die Formung des Griechischen Menschen*. 1–3. kötet. Walter de Gruyter, Berlin, 1933–1947.

mert az emberek itt vettek leginkább részt a város életében. (52.) A városban egymással küzdő erőknek el kellett fogadniuk egy, a részérdekeken felülemelkedő mércét, s ez a közjó lett – így vehette át a háború helyét a „politikai igazságosság”.²³

Tudjuk, hogy amikor Periklészt jellemzi Arisztotelész, a gyakorlati okosság erényét, a *frónészis* kiválóságát tulajdonítja neki. Manent kimutatja, hogy tulajdonképp már ez a velejéig politikai természetű erény is megjelenik korábban, jelesül épp a homéroszi tanításban: az eposzban Odüsszeusz testesíti meg azt. Ráadásul ez az erény a héroszi világban nemcsak emberivé tesz, hanem istenhez is hasonlónvá, ahogy ezt Pallasz Athéné Odüsszeuszról állítja: „tanácsban Zeusszal egyenlő”.²⁴ Manent értelmezésében Odüsszeusz *fronetikus* okossága abban áll, hogy ő az, aki a kivételes helyzetet (vagyis a vészhelyzetet) képes kezelni – emlékezzünk e kifejezés jelentőségére Carl Schmittnél²⁵ –, s ennyiben ő az igazi szuverenitás birtokosa. (60.) Odüsszeusz ezért bizonyos értelemben – jelesül reálpolitikailag, a pillanat kényszere alatt – fölébe kerül Agamemnonnak, aki ezt a helyzetet szimbolikusan is kifejezi, amikor átengedi Odüsszeusznak saját jogarát is. Manent tehát nem hajlandó élesen elválasztani a harcias erények hősi világát s a civilizált Athén másfajta, például kereskedelmi és filozófiai érdemeket is becsülő gondolkodásmódját. Célja az, hogy megőrizze az eredeti paradigma „harcias” szellemiségét a kulturális emelkedettség athéni pillanatában is. Tehát megőrzi a folytonosságot a hősi múlt és a gyakorlatias jelen között.

Ez pedig már érthetővé teszi, miért lesz hőse Rousseau, s nem a szerinte a régieket lekicsinylő s a modern kereskedelmi erényeket hangsúlyozó Montesquieu. Szemben a már említett másik Strauss-tanítvánnyal, Mansfielddel, Manent nem áll ki egyértelműen Machiavelli mellett, mivel úgy látja, amikor Machiavelli elfordul a nőies erényektől, valójában a Keresztény Egyháztól is elfordul. (Másfelől, mint alább látni fogjuk, Ágostonnál kimutat Machiavellit előlegező gondolatot.) Ám értékítélete egyértelműnek tűnik: a régiek ellen forduló Montesquieuvel szemben egyértelműen Rousseau mellett foglal állást, aki az antik

23 A politikai igazságosság fogalmát magyarázva Manent lábjegyzetben a következő Arisztotelész-helyet idézi: „az igazságosság az állami életben gyökerezik; mert a jog nem más, mint az állami közösség rendje; márpedig a jog szabja meg az igazságot.” (*Politika*, 1253a37–39.) Vagyis a politikai igazságosságon a jog által szolgáltatott igazságosságot érti – a háború szerepét a jog uralma veszi át.

24 Homérosz: *Iliász*. II. 197. Devecseri Gábor fordítása.

25 Manent nem véletlenül játszik rá a schmitti meghatározásra. Lábjegyzetben még idézi is: „*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.*” Paczoly Péter fordításában: „Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt”. Carl Schmitt: *Politikai teológia*. Ford. Paczoly Péter. Budapest, ELTE ÁJK, 1992, 1.

erényeket szembeállítja a „modern erkölcsi romlással”. (76.) Szerinte e romlás magyarázata a *politikai* elvetése a kereskedő állam modelljében, ami egyszerűen nem racionális – hiszen az arisztotelészi paradigmához hűen Rousseau számára a racionális és a *politikai* összetartozik (86.), ebből pedig az következik egyenesen, hogy a depolitizálódás irracionális – és egyben az emberi minőség korrumpálódása is. Az igazi városi (tehát *politikai*) polgár (pl. a genfi polgár) szükségszerűen „értelmes cselekvő”, az egyik minőséget nem tagadhatjuk a másik tagadása nélkül. (90.)

A *frónészis* mellett Manent behozza a diskurzusba a *prohairészis* (megfontolt döntés) fogalmát is. Hisz ha a *politikai* egyben racionális is, akkor a (vészhelyzetben) hozott (politikai) döntés igenis megfontolt kell legyen. E megfontoltság alapja az a döntéshozói felelősség, mely az egyén részéről a közösség irányában nyilvánul meg: mint döntéshozó, tudnom kell, hogy döntésem politikai közösségem tagjainak életére döntő mértékben kihathat, s ezen keresztül a közösség jövőjét is erőteljesen meghatározhatja. Vagyis a racionális cselekvő racionalitása az önkormányzás során hozott döntéseiben érhető tetten. Ha nem (közösségi) önkormányzásról lenne szó a fenti példában, akkor a másokért viselt felelősség súlya sem nehezedne racionális ágensünk vállára.

Ráadásul azonban a politikai okosság és az ennek révén meghozott megfontolt döntés bizony kihat arra is, amit boldogságnak (*eudaimónia*) nevez Arisztotelész. Itt Manent kénytelen hangsúlyozni, hogy eddig a pontig a mai nyugati polgár már nem tudja elkísérni Arisztotelészt, mivel a semleges állam ideálja megakadályozza abban, hogy az államtól várja el boldogsága biztosítását. Hogy kezelje a problémát, Manent egy másik fogalomhoz nyúl – ez a nemes cselekedet fogalma. Arisztotelész már a *Nikomakhoszi Etika* elején összeköti a nemes (valamint az igazságos) cselekedetet az örömmel. (*Nikomakhoszi Etika*, 1099a) Az örömnak a megfontolt döntéssel és a nemes cselekedettel való összekötése teszi az örömet magát is politikailag releváns fogalommá, szemben azzal a modernista paradigmával, amelyben az öröm lényegében magánügy. Az arisztoteléanus modellben az (egyéni) öröm (is) politikai jelentőséggel bír, ezért az állam nem mondhat le az egyén jóra való neveléséről, hogy megfelelő módon tanuljon meg örülni, a megfelelő dolgoknak. (99.) A politikai cselekvésnek vannak olyan külső és belső mércéi, melyek biztosítják egyetemes érvényét – még ha a pillanatnyi döntés helyessége a körülmények függvénye is. Ám a nemes cselekedet képes e pillanatnyi viták fölé emelkedni, mint a klasszikus műalkotás – Manent nem felejt el felhívni figyelmünket, hogy a nemesség és a szépség egyazon szóval került kifejezésre az antik görögben: a *kalon* kifejezésével. Ezzel pedig elvezet bennünket az eddig kifejezetten az agonisztikus, politikai realista felhangú Arisztotelész-értelmezése egy másik dimenziójához: ahol

az arisztotelészi várost vezető okos polgárok cselekedete nemes és szép is lesz egyben – vagyis a politika és az esztétika összefüggésrendjéhez, ahogy az a *Poétikában* megjelenik.

Manent antik görög fejezetének egy utolsó, itt és most fontosnak tűnő összetevője az, hogy hangsúlyozza: Arisztotelésznél végül a demokrácia válik az egyetlen legitím politikai berendezkedéssé. Ez elég logikusan hangzik, hiszen belátható, ha a politikát az önkormányzással és a közös dolgok intézésével, a megosztott szavakkal és cselekedetekkel jellemzem, akkor egy ilyen politikafogalomnak csakugyan egy helyesen működő demokrácia, másképp fogalmazva egy *politeia* fog megfelelni. Ebből az Arisztotelészt bizonyos fokig „megszépítő” értelmezésből viszont már logikusan következik Manent történetének teleologikus jellege. Szerinte mind a görög antikvitásban, mind a modernitásban, „a politikátörténet vektora a demokratizálás vektora” is. Itt tehát, végső soron, egy bátran vállalt „whig történetírási” elem fedezhető fel Manent elemzésében.²⁶

Róma rejtélye

Az athéni demokrácia idealizált arisztotelészi leírása így kulcsot ad Manentnak korunk ideális demokráciájának meghatározásához. Ha ily módon Athén a pozitív pólus ebben a metatörténetben, Róma lesz bizonyos értelemben a negatív pólus.²⁷ Manent szerint a görög és a római antikvitás nem olyan problémátlanul kapcsolódik egymáshoz, mint ahogy azt hagyományosan értelmezni szoktuk. Szerinte ha alaposabban megvizsgáljuk, valamifajta törést (*rupture*, 105.), egy korábban nem tapasztalt metamorfózist vagy transzformációt (114.) fogunk tapasztalni az antik római történet szívében. Ennek lényege pedig az, hogy míg Athénnek egész áttekintett története során sikerült megmaradnia saját földrajzi keretei között, Róma a városi formából egyszerűen átlép a birodalom (állam)formájába. Manent ideáltípusként kezeli ezt a két formát, s a következő meghatározásukat adja: „a város egy nyughatatlan, de szabadságban töltött élet szoros kerete”, míg „a birodalom egy gazda felügyelete alatt élt békés élet egy beláthatatlan

26 A „whig történetírás” kifejezést Herbert Butterfield nyomán használja a szakirodalom arra a historiográfiai modellre, amely a múltat mint a jelen előkészületét értelmezi. Herbert Butterfield: *The Whig Interpretation of History*. G. Bell, London, 1931.

27 Felfogását érdemes összevetnünk Rémi Brague ezzel ellentétes nevezetes koncepciójával: Rémi Brague: *Európa. A római modell*. Ford. Somorjai Gabi. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest, 1994.

kiterjedésű területen”. (105.) A meghatározások ugyan nem tartalmaznak világos eligazítást az értékítélet vonatkozásában, Manent történetében mégis egyértelműen értékvesztésnek tűnik a közösségi önkormányzás keretei közül való kilépés. Az érzékelhető, hogy a narrátor a demokratizálódás általános tendenciájának megtörését meglepőnek találja. Manent többek között Montesquieu-re támaszkodva mondja fel a római történeti leckét. De invenciózusan ismételi: nála a legfontosabb ár, amit meg kell fizetnie e változás során a római polgárnak, az épp a közös dologhoz (*res publica*) fűződő szoros viszonya (*rapport*), az a fajta aktivitás, amelyet a béke érdekében fel kell adnia az új rezsimben. (147.)

Az új formát Julius Caesar hatalomátvételéhez köti e metanarratíva, s így elvileg Cicero s hőse, Cato lehetne e történet morális bajnoka, legalábbis a szokásos narratíva így tálalta az ügyet. Voegelin és Leo Strauss korábbi vitája kapcsán²⁸ fejt ki Manent a cezárizmussal kapcsolatos elképzelését. Meghatározása szerint a cezárizmus „az a királyság, mely egy köztársasági berendezkedést követően fejlődik ki, amikor az már nem képes magát kormányozni”. (114.) Ha odafigyelünk a két 20. századi emigráns politikai gondolkodó saját politikai kontextusára, akkor különös jelentőséggel bírnak az olyan, Manent által idézett kifejezések, mint „a republikánus alkotmányos rend végső leomlása után” vagy az „alkotmányosság utáni” kormányzati forma – ugyanis lényegében a weimari alkotmány összeomlását idézik fel. Voegelin és Strauss vitája persze fogalmilag arról szól, hogy vajon egyszerű zsarnokság (*tyranny*) az, amiről szó van, vagy ennél összetettebb helyzetet ír le a fogalom. Manent mintha Voegelin pártját fogná az ügyben, aki ez utóbbi álláspont mellett érvel, míg Strauss – talán a tömegekkel kapcsolatos fenntartásai miatt – úgy tartja, nem érdemes a zsarnokságtól fogalmilag megkülönböztetni ezt a berendezkedést. (118.) Manent számára még egy további kontextus is jelentőséggel bír: ez pedig nyilvánvalóan a francia kontextus, mégpedig nem pusztán a szokásos napóleoni vagy III. napóleoni császárság, hanem a cezárizmusnak a de Gaulle tábornok által képviselt változata.²⁹ A huszadik századi francia jobboldaliságnak ugyanis de Gaulle a mércéje, így Manent is felvállalja örökségét. Ennek megfelelően a cezárizmus számára egyrészt csakugyan megkülönböztetendő az

28 Peter Emberley – Barry Cooper (eds.): *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin: 1934–1964*. University of Missouri Press, Columbia, 2004.

29 A cezárizmus problémája eredetileg a két világháború közti német tudományos vitákban például Max Weber és Carl Schmitt vonatkozó írásaiban merült fel. A bonapartizmusra épülő francia cezárizmus átfogó bemutatására lásd: Philip Thody: *French Caesarism: From Napoleon I to Charles de Gaulle*. Palgrave Macmillan, London, 1989.

egyszerű zsarnokságtól. „A cezárizmus Franciaországban és Rómában – noha ismeretlen volt Görögországban – az a királyság, amely azt a köztársaságot követi, amely a királyságot követte korábban.” (114.)

Az, hogy a cezárizmust hogyan is értékeli maga Manent, nem teljesen egyértelmű. Ezt bizonyítja Cato sajátos bemutatása is. Míg a hagyományos republikánus diskurzusnak Cato feltétlen hőse, Manent történetében mintha Cato politikailag vaknak bizonyulna, aki, úgy tűnik, nem érti az idők szavát. „Cato nem akarta azt látni, amit kora követelt” – ahogy Strauss-ot idézi Manent. (118.)

Ha meglepő, hogy a republikánus Manent nem ítéli el a cezárizmust, de kritizálja Catót, talán még szembeötlőbb, hogy mennyire kritikus Ciceróval szemben. Elismeri, hogy Cicero *De officiis* „az egyik legbefolyásosabb morálfilozófiai mű Európában” (132.), ám nem sok jó szót pazarol e műre vagy szerzőjére. Pedig igencsak részletesen beszámol Cicero gondolkodásáról – de inkább negatív példa lesz belőle. Itt most nincs helyünk részletesen elemezni azt a módszertanilag is figyelemre-méltó módot, ahogy Manent elemzi *A kötelességekről* megszületésének kontextusát. Elég itt most annyi számunkra, hogy Cicero saját utalását használja fel, így rekonstruálja a politikai helyzetet – vagyis az egyed-uralkodó hatalomátvételének politikai vészhelyzetét, mely politikailag ellehetetlenítette Cicerót. Idáig a szokásos értelmezést követi Manent, ám Cicero művét nem az aranykor dicséretként olvassa, hanem Róma sajátos, önnön határainak meghaladására irányuló képességének elemzésére használja fel. Úgy látja, Róma nagy újítása, hogy a város korlátait legyőzi (137.), vállalva akár azt is, hogy a közösség, amely lakja, nagyságot és kiterjedését tekintve elmosódottá váljon. Manent szerint már Cicero sem a polgárnak ír, hanem a magisztrátus tagjának, akit világosan megkülönböztet a privátszemélyként létező római polgártól. A város már nem polgárainak tényleges gyűlése, a polgárokat képviseli a magisztrátus. (138.) A jó polgár politikailag nem aktív, épp ellenkezőleg – pusztán magánszemély. (138.) Vagyis már Ciceróval eltűnik a polgárság aktív fogalma. De eltűnik a közjó eszménye is: a város megalapításának célja az egyéni tulajdon védelme, s nem valamifajta köztulajdon.

Manent nem habozik ezt az egyéni érdekeken alapuló, privátpolgár koncepciót a liberális paradigmához hasonlítani. Pontosabban azt állítja, hogy az a politikai rend, amely *A kötelességekről* című Cicero-műben megjelenik, sokban hasonlít ahhoz, ahogy a liberális elképzelés szerint az állam működik. (143.) Manent – nyilvánvalóan J. G. A. Pocock híres művének címére utalva³⁰ – azt a felfogást, amely elvezet a nemzetállam

30 J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, 1975.

politikai formájáig, „cicerói pillanat”-nak nevezi. (143.) Míg Pocock a kora modern republikánus örökség kontinuitását hangsúlyozza, amikor a machiavellianus pillanatról beszél, addig Manent ennek épp az ellenkezőjét érti rajta: inkább azt üzeni vele, hogy a római köztársaság válságával kialakult egy olyan új politikai szerveződési forma, mely már nem a jól körülhatárolt város politikai közösségére épült, hanem annál nagyobb, birodalmi léptéket választott a politika számára.

Manent kora újkori (negatív) hőse a Machiavellinél nem sokkal később élt francia gondolkodó, Michel Montaigne lesz. Szerinte a hiúságról írt fejezet Montaigne *Esszéiben* épp *A fejedelem* 15. fejezetének ellenpontja. (147.) Annyiban nyilvánvalóan jogos eljárása, hogy a Ciceróról szóló esszé megírásával maga Montaigne utal a Ciceróhoz fűződő kapcsolatára. Manent szerint Montaigne Ciceróhoz hasonlóan az antik fogantatású retorikus írás- és beszédmód híve, ez köti őket össze metanarratívájában. Az *Esszék* virtuóz retorikája azt a célt szolgálja, hogy cáfolja az emberi racionalitás korábbi tomista és későbbi karteziánus, hangsúlyozottan filozófiai alaptételét.

Manent másik fontos kora újkori referenciája, mint utaltunk már rá, az a Montesquieu, aki *A rómaiak nagysága és hanyatlása* című könyvével a felvilágosodás korának antik római történeti érdeklődését meghatározta. Montesquieu-nek számunkra is tanulságos megállapítása Manent szerint, hogy a belső harcok megszüntetése céljából széles tömegeknek megadott római polgárjog hozzájárult a város hanyatlásához (163.): általa „...a polgárság intézménye valamiképpen fiktívvé vált, hiszen a különféle polgároknak sem az előljáróik, sem a városfalaik, sem az isteneik, sem a templomaik, sem a sírboltjaik nem voltak közösek, Rómát tehát nem egyforma szemmel látták, nem is egyformán szerették a hazájukat (*amour pour la patrie*), vagyis kivesztek a római érzelmek (*sentiments romains*).”³¹

Ám Montesquieuhöz képest Manent kevésbé pesszimista. Elődjével ellentétben Manent-t nem Róma hanyatlásának okai, hanem egyrészt Athénnal szembeni újdonsága – amit a birodalmi léptékűre való növekedésben fedezett fel –, másrészt továbbélésének okai érdeklik. Vagyis az a folytonosság, amely a római rendszert megőrzi a republikánus formából a birodalmi formába való áthajlás során, és azt követően is. (170.) Úgy látja, a kontinuitás alapját az adta, hogy a rómaiak továbbra is készek voltak meghalni Rómáért. Mindez azért különösen érdekes, mert épp ez az a tulajdonság, amely már Cicero magánérdekre vonatkozó elképzeléseiben is mintha háttérbe szorulna, s aztán a privátpolgár

31 Montesquieu: *A rómaiak nagysága és hanyatlása*. Ford. Szávai János. Magyar Helikon, Budapest, 1975, 85.

számára egyre inkább elképzelhetetlenné válik – amit csak erősít a kereszténység megjelenése, amely nyilvánvalóan tiltotta a hősies önfeláldozás korábbi római példájának követését.

Manent-nak a Ciceróval szembeni ambivalens érzései mögött még egy fontos összetevőt sejtethetünk. Ez pedig a teória és filozófia kontra gyakorlati és politikai élet régi vitája (173.), amelyben Manent (Strauss-hoz hasonlóan) platonista álláspontot látszik képviselni: a filozófiát preferálja. Ám a kérdést megint ennél összetettebben mutatja be: utal arra a Cicero által is tárgyalt nézetre (177.), mely szerint a filozófus hajlandó a távoli csillagokba veszni, s így figyelmen kívül hagyja, ami közvetlenül a szeme előtt játszódik le. Manent e (politikailag döntő) kérdésben a józan ész, a *recta ratio*, vagy angol kifejezéssel (mert Montesquieu-höz hasonlóan Manent is érzékeny a brit politikai kultúra iránt), a *common sense* oldalán áll. Úgy látja, a politika dolgában olykor a józan ész többet ér, mint a tudós elmélet. Ezzel viszont közel kerül ahhoz az „old whig” liberális konzervatívizmushoz, amely Burke révén Angliában jellemzővé vált.

Érdekes, hogy Manent Cato kapcsán tér ki arra a felfogásra, amely szerint a gyakorlati tapasztalat sokszor fontosabb, mint az elméleti tudás, mivel az előbbit az idő már igazolta. Manent szerint ez a felfogás közel áll Hayek spontán rend fogalmához: e szerint egy társadalmi rend működésének ezernyi olyan információ adja az alapját, amivel az egyén vagy akár egy csoport sem rendelkezhet úgy, ahogy a közösség egésze, épp a kialakult és kipróbált gyakorlat révén. Sőt tovább megy, s úgy tűnik, Ciceróval együtt kiáll azon, általa „konzervatív”-nak titulált eszmény mellett, mely szerint a tapasztalat, az idő próbájának kiállása magasabb rendű bölcseséget eredményezhet, mint amit a teoretikus tudástól remélhetünk.

Érdekesen kapcsolódik ehhez a gyakorlatias-konzervatív politika-felfogásához az az általa is kiemelt római gondolat, mely szerint az emberiesség és gyöngédség a neveltetéssel és a tanulással elmélyíthető. (196.) A józan ész egyszerűsége és a magasabb műveltség humanitása kettős, római-brit ideáljához hasonlóan Manent gondolatrendszerében sem minden belső feszültség nélkül tud egymás mellett élni. Mint ahogy a platonista idealizmus, az arisztotelianus tudományosság és Thuküdidész politikai realizmusa is elég nehezen fésülhetők úgy össze, ahogy ő szeretné. Ám az, hogy e szerzők, eltérő felfogásuk ellenére egyetlen mondatban egymás mellé kerülhetnek, az Manent gondolkodásának tágasságát is jelzi: hogy a platóni Államtól Arisztotelész *Politikájáig* és *Athéni alkotmányáig*, sőt akár Thuküdidész *Történetéig* terjed a politikai filozófiai érdeklődése.³² Az érdekes azonban az, hogy Manent az antik görög palettán Cicero

32 Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Ford. Murakózy Gyula. Osiris Kiadó, Budapest, 2006.

szellemi rokonságát inkább Platónnál keresné, mint Arisztotelésznél vagy Thuküdidésznél. Ezzel azt a hagyományos értelmezést utasítja el, mely a kora modern politikaszemlélet és Cicero között úgy vélelmez közvetlen kapcsolatot, hogy Cicerót magát az arisztoteléanus paradigma részeként értelmezi.³³ E felfogáshoz képest újdonság az, hogy Manent a platóni fikcióhasználathoz hasonlítja Cicero retorikai alapú gondolkodásmódját, például amikor Scipiót fiktív történetek szerkesztőjeként ábrázolja. Míg Straussnál a Platónra való utalás nyilvánvalóan nem kritika, Manent nyilvánvalóan kritizálja Cicerót, amikor fikciók szerkesztésével vádolja – sajátos politikai realizmusa nevében.

Ezt az álláspontját azonban azzal árnyalja, hogy igenis kiáll a humanista (tehát retorikai alapú) nevelésemény mellett, amelyet a modernitás is egy Arisztotelész és Cicero nevét is magában foglaló nagy hagyomány részeként tekintett. Itt most nem érdekes, hogy melyik római uralkodó kapcsán ejt szót arról, hogy olyan társadalmi intézmények, mint a piacok, a különböző játékok vagy a társas összejövetelek más formái segítettek visszaállítani azt az „emberséget” és „gyöngédséget”, amit a háborúskodás által megrontott izlés már hanyagolt. (195.) Mi több, e civilizációs vívmányokat (a nevelés és önképzés eszményeit) bizony a görög kultúra Rómában is érvényesülő hatásának tekinti Manent – és ebben Cicero szerepére is kitér.

Ám ezt az állítást is tovább finomítja – és ellensúlyozza is – Manent, amikor viszont arra is utal, hogy Cicero sok tekintetben nem a mainstream humanizmus, hanem a keményvonalas változat előfutára, vagyis Machiavellivel tart rokonságot. Mégpedig abban a tekintetben, hogy mindkettőjüknél kiemelt jelentősége lesz az egyéni politikai ágensek motivációjában annak, amit „magánérdeknek” nevezhetünk. Ez pedig nyilvánvalóan a republikánus, közösségi ethosz tagadásaként jelenik meg ebben a paradigmában. Másfelől Manent megkülönbözteti a kora modern korban megjelenő új politikai közösségi formát (az állam polgárainak közösségét) a hagyományos városi közösségtől – legalábbis annak antik formájától, s e tekintetben az állam machiavelléanus fogalma a birodalom Cicerónál előkerült római-cezárista fogalmához kapcsolódik.

Végül, e fejezet zárásaként: van egy további jelentősége annak, hogy Machiavelli is megjelenik Manent metanarratívájában. Amikor az Athén és Róma közötti döntő különbség eredetét keresi Manent, akkor végső soron eljut annak belátásához, hogy az arisztotelészi politikatudomány olyan kulcsfogalmai, mint amilyen az egyensúly és a stabilitás, szintén megkérdőjeleződnek a cicerói-machiavelléanus pillanatban. Helyüket az

33 Lásd Walter Nicgorski: Cicero on Aristotle and Aristotelians. *Magyar Filozófiai Szemle (The Politics of Aristotle: Reconstructions and interpretations)*. Vendégszerk. Hörcher Ferenc és Lauther Péter), 2013:4, 34–56.

erő és a mozgás fogalmai veszik át, mint amelyek jobban magyarázzák egy-egy hatalmi központ felvirágzását, ellenálló képességét s továbbélési potenciálját. Végső soron épp ez a különbség magyarázza szerinte, hogy Athén miért süllyedt el történeti léptékben, míg Róma bizonyos értelemben képes volt túlélni önmagát. Athén fix határokkal bírt, és belső egyensúlyát próbálta megőrizni a történelmi viharokban. Róma viszont dinamikusabban reagált a külső-belső hatásokra, s mozgásban maradván jobban tudott alkalmazkodni az átalakult külső környezethez s a belső erőviszonyokhoz. Ezzel viszont megdőlt az arisztotelianus politikatudomány legitimitációja. A város helyét az állam és a nemzet veszi át, amely dinamikusabban fejlődve birodalmat tud építeni a kora modern kontextusban. Manent persze megint nem megy el a falig a gondolatmenettel, hiszen nyilvánvaló, hogy a birodalomépítés végpontja a két huszadik századi világháború. De nem akarja eltakarni a modern politika sötétebb, bár kétségtelenül fejlettebb és hatékonyabb arcát.

A liberális modern állam mint a római kereszténység örököse

Ezzel pedig már a modernitás válságának kellős közepén járunk. Mégpedig teljes joggal: hisz Manent nem a régmúlt öncélú bűvára. Mai kérdéseinkre keresi a történetileg megalapozott s politikailag is reálisnak tekinthető válaszokat. Gondolkodásának ereje épp ebben áll: hogy történetileg is megpróbálja megalapozni a filozófiai hagyomány számára fontos szerzőinek mondanivalóját, amikor mai kérdésekkel szembesítve elemzi azokat.

Könyve harmadik részében arra kíváncsi, mi történik a fentiekben jellemzett antik római politika európai örökségével. Ennek érdekében arra kérdez rá, hogyan nő át a birodalom egyrészt az egyház intézményrendszerébe a kereszténységen belül, másrészt a keresztény-konfesszionális államból hogy fejlődik ki a nemzet és az ezt kormányzó liberális, semleges állam. Vagyis próbálja ismét áthelyezni a kontinuitás-szakadás vonalakat az európai politikai gondolkodástörténetben: megmutatja, mi az, amit átvesz Ágoston és a keresztény egyház a birodalmi Rómától, hogyan veszi azt át, s miként járul hozzá a középkori keresztény állam először a reformáció után a konfesszionális alapon szervezett modern állam születéséhez, majd ezen keresztül a világnézetileg neutrális liberális államig.

Az antik görög városállamnak két fontos tulajdonsága volt szerinte: hogy polgárai közvetlenül beavatkozhattak sorsába, s hogy a város

ügyei nem váltak el az istenek világától. Manent kérdése az, hogy jutott el a fejlődés a modern államig, amely a képviselő elvén nyugszik, s így kénytelen elnyomni az emberi természet két természetes készletét: az evilági és a túlvilági dolgokba való beleszólás igényét. (217.) Hogy miként állt be a változás? Láttuk már, hogy a privátpolgár ideálja megjelent már Cicerónál. Ezt követi Ágoston fontos megkülönböztetése, amely elválasztja egymástól Isten országát a földi várostól.³⁴ Ennek alapját az adja, hogy létrejött a külső és a belső megkülönböztetése, s ily módon az ember külső kötelezettségeit meg lehetett különböztetni lelkiismereti kötelezettségeitől – add meg a császárnak, ami a császáré, s Istennek, ami istené. (241.) Miközben Ágostonnak sikerül az egyház politikától való függetlenségét elméletileg alátámasztania, azt is eléri, hogy a politikának is sikerül megszabadulnia az egyházi felügyelettől. Így elválik egymástól az evilági és a túlvilági hatalom, a város világvá válik. Vagyis épp a kereszténység tudja elérni, hogy az állam világi természetűvé váljon. (222.) Ezzel megteremtődik az elvont, világnézeti semleges állam eszményének a feltétele. A forma és a tartalom metafizikai megkülönböztetése vonatkozatható lesz mind az ágostoni két város megkülönböztetésére, mind az állam és a nemzet hamarosan kialakuló fogalompárjára. S mindkét fogalompár (tehát mind az állam és az egyház, mind az állam és a nemzet megkülönböztetése) esetén igaz, hogy végső soron a *politikai* fogalma a formára, az államra szűkül. E gondolatmenetet követve végül – bár ezzel nem foglalkozik közvetlenül Manent – eljuthatunk a végsőkig átpolitizált állam és a depolitizált civil társadalom fogalompárjáig.

Inkább megint visszatér Cato problémájára. Egészen pontosan az a kérdés kerül elő, hogy vajon miként ítéljük meg Cato öngyilkosságát, amelyet a republikánus hagyományban elvileg igen magasrendű erkölcsi hősiességgént szokás értékelni. Ágoston természetesen keresztényként viszonyul a problémához, s a keresztény (ön)gyilkossági tilalomból kiindulva elítéli Cato tettét. Érdekesebb az, ahogy Manent ezzel az értelmezéssel együtt Montaigne Catóra vonatkozó nézetét tárgyalja. Kimutatja, hogy Montaigne Ciceróhoz hasonlóan elutasítja az öngyilkosság nemeslelkű, önfeláldozó tettként való republikánus magyarázatát, s rácáfol az ágostoni keresztény értelmezésre is, mely szerinte nem igazán férfias, amennyiben nem adja meg az elvi esélyét sem annak, hogy a dicsőségért akár életünket is áldozzuk. Montaigne saját igazolása Cato számára azonban Manent előadásában már-már Nietzsche sokkal későbbi felfogását előlegezi meg: szerinte ha a tett önnön (értsd „öncélú”)

34 Szent Ágoston: *Isten városáról I–IV*. Ford. Földváry Antal. Kairosz Kiadó, Budapest, 2005–2009.

szépsége – nemessége, magasrendűsége – vette rá Catót a tett végrehajtására, az igenis filozófiailag igazolja azt. Manent azonban ezt a Montaigne-nek tulajdonított igazolást is tovább árnyalja, mondván, hogy ha így is tekintünk a tette, akkor sem világos, miért szorul háttérbe a közjó ügye, amikor Cato tettét értelmezzük.

Cato azonban nem csak annak lakmuszpapírja, miként gondolkodnak egyes korszakok a közösségért és/vagy egyéni dicsőség érdekében hozott egyéni áldozatról. Rajta keresztül jut el szerzőnk annak kimondásáig, hogy a római paradigma alapvetően másként gondolkodott a szabadságról, mint a modern szabadságelvű gondolkodási keretben szokás.³⁵ Manent azonban a felszíni párhuzam ellenére nem osztja a Constant által kidolgozott sémát a régiek és a modernek szabadságfogalmának meghatározásakor. A rómaiak szabadságfogalma szerinte a dicsőség – szabadság – uralom fogalmi háromszögére épül. A politikai cselekvés célja a dicsőség – magunk között jegyezzük meg, mennyire francia gondolata ez az antik Rómát elemző Manent-nak!³⁶ Ezt a dicsőséget egyrészt a szabadság kivívásával lehet elérni, másfelől viszont a dominancia, a másik, mások feletti uralkodás révén. Manent-nál már Ágoston felhívja a figyelmet arra, hogy a rómaiak között a szabadság és a dominancia milyen szorosan összefüggött. (250.) „A szabadság nem elégítette ki őket – uralomra is szert kellett tenniük.”³⁷ S bár utal rá, hogy keresztény szempontból ez a dicsőségfogalom nyilvánvalóan nem volt elfogadható, a téma révén mégis összeköti Ágostont Machiavellivel.³⁸ Manent szerint a privátszférára (lásd egyéni szabadságjogok) koncentráló liberalizmust bíráló-kiegészítő modern republikanizmus elfeledkezik róla, hogy az antikvitás nem ismerte az önző és önzetlen vonatkozások, vagyis a privát és a közszféra modern megkülönböztetését. (252.) Az eredeti városi polgár nem volt leválasztható városáról, de legalábbis élete csakis a városban nyerhette el tényleges jelentését – míg a modern paradigmában attól igenis függetlenedhet, sőt sokszor épp azzal ellentétben teljesebben ki egyéni sorsa.

35 Ha itt látszólag közel sodródik Constant-nak a régiek és a modernek szabadságfogalmát megkülönböztető álláspontjához, akkor jusson eszünkbe, hogy Manent egyik korai munkája egy európai liberalizmus-történet volt. Pierre Manent: *A liberális gondolat*. Id. kiadás.

36 A francia *gloire* gondolata nyilvánvalóan összeköti XIV. Lajost és felvilágosult kritikussait, Napóleon és III. Napóleon, valamint de Gaulle tábornokot.

37 „*ut parum esset sola libertas, nisi et dominatio quaereretur...*” Szent Ágoston: *Isten városáról*. 5.12.

38 „Ágoston, legalábbis ezen a ponton, nincs olyan távol Machiavellitől...” (251.)

Amikor a modern demokratikus gondolat elfeledkezik az antik római demokráciának a birodalomépítéssel való szoros összefüggéséről, akkor tulajdonképpen saját történetét sem érti helyesen. Hiszen Manent szerint a modern demokráciák tényleges természete sem érthető e dominanciára való törekvés nélkül – hogy ezt be tudja vallani, abban a francia *gloire*-fogalomnak mégiscsak kitüntetett jelentősége van. De nemcsak a francia demokráciára jellemző (már születése pillanatától) ez az expanzióra törekvés – ugyanez igaz a brit birodalomra és az amerikai demokráciára is.

Ám Manent ezt a kritikát sem viszi el a falig. Itt is képes árnyalni a képet, amikor a gazdaságnak és a kultúrának a modern demokráciákban betöltött szerepére utal. Tudja, hogy ebben erős a modernista társadalmi modell: a humanizmustól a felvilágosodásig vezető korai modernitás a kereskedő állam modelljének kidolgozásával tette lehetővé az emberi szenvedélyek mérséklését és az európai gazdaságok ugrásszerű fejlődését.³⁹ Mint Manent utal rá, a dicsőségvágy kritikáját a felvilágosodás fogalmazza meg, a biztonság és a polgári erények alapján. Az érdekes az, hogy már Ágostonnál felfedezi ennek alapját (258.) – persze, ha meggondoljuk, ez sem olyan meglepő, ha a weberi elképzelés szerint meglátjuk a kapitalista modell mögött a protestáns etikát, mely épp Szent Ágostonra épül.⁴⁰ Legfeljebb az az érdekes, hogy a katolikus Manent tér ki erre összefüggésre, a burzsoá társadalom pilléreként határozva meg a gazdaságot és a kultúrát. (258.) A dolog magyarázata Manent lelkiismeretes eszmetörténeti módszertana – nem véletlenül tér ki nemcsak a lutheri reformáció államtani következményeire, hanem a zsidó vallásos hagyomány jogszemléletére is.

Ám ez az árnyalás is árnyalásra szorul szerinte. Egyrészt fontosnak látja megmutatni a kereszténység emberképének inherens ellentmondásosságát: hogy abban éppúgy megjelenik a társiaság (*sociabilitas*) vágya, mint az egyet-nem-értés, a bábeli zűrzavar hajlama. Ez persze megint csak nem független bizonyos eszmetörténeti előzményektől – jelesül attól a felvilágosult kritikai gondolkodástól, mely a társiatlan társiaság tanításához vezet, a lutheránus Pufendorftól a szkeptikus-tudós Mandeville-en keresztül Kant dialektikus gondolkodásáig. Manent érdeme, hogy e lutheránus indíttatású gondolat forrását is megtalálja Ágostonnál. (279.) A kétféle hajlam a korai

39 A kérdésről lásd Horkay Hörcher Ferenc: A mérséklet filozófiája a skót felvilágosodásban. In Uő (szerk): *A skót felvilágosodás. Morálfilozófiai szöveggyűjtemény*. Osiris, Budapest, 1996, 295–396.

40 Természetesen a klasszikus műre kell utalnunk: Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme: Vallásszociológiai írások*. Ford. Gelléri András et al., utószó Lukács József, jegyz. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1982.

modernitásban persze a vallásháborúig vezeti a megosztott kereszténység egymással szembe forduló felekezeteit, az ember tökéletesedését hirdető katolikusokat és az esendőséget hangsúlyozó protestánsokat. (281.) Manent politikai teológiai érzékenységre utal, hogy milyen árnyaltan elemzi az emberi esendőség ágostoni tanítását, mely szerint az ellentmondás teológiai kezelésének módja az, ha ezt az emberi esendőséget valamifajta sebként értelmezzük. Azt is hangsúlyozza, hogy Ágoston elkerüli a manicheus, sőt a platonista végleteket is. Bár Szent Pál alapján érzékeli a feszültséget test és lélek között, utalva arra, miként csábítja bűnre az embert testi valója (282.), de nem igazolja a test és a lélek radikális szembeállítását, s azt állítja, hogy az eredendő bűn nem pusztán a test, hanem a lélek vétke is. Ágoston antropológiájában fontos Manent szerint az együttérzés is: a keresztény gondolkodó nem tudja visszatartani könnyeit, amikor az emberi esendőségről ír.

Másfelől viszont azt sem rejti véka alá Manent narratívája, hogy Ágoston a politikáról, vagyis az evilági ember városáról nagyon is realista módon ír. Hangsúlyozza a dicsőségvágyat, a dominanciára törekvést, s azt, hogy az erő határozza meg cselekvésének logikáját. (276.) És talán ezzel a politikai realizmussal is összefügg, hogy az egyéni erények közül is Ágoston a bátorságot tartja a legfontosabbnak – ez összefüggésbe hozható azzal a hőskultusszal, amit Manent – mint láttuk – kimutatott az antik Rómát elemezve, részben Ágostonra is támaszkodva, s ami azért a jelek szerint a de Gaulle-t nagyrabecsülő francia gondolkodó szerint csakugyan fontos erény. Ágoston alapján a hős az ember állati és isteni attribútumai között közvetít. (270.) Valami hasonlóra képesít a bátorság, a *fortitudo*, melyet leginkább a lélek nagyságaként (*megalopszükhia*, *magnanimitas*) ért. (288.)

A hős megidézése révén képes behozni Manent – a modernitás straussianus kritikájához hasonlóan – az egyetemesség eszményének elvesztését, mint olyan modern problémát, amely számára kardinálisnak tűnik. Szerinte ugyanis az antik és a keresztény emberképben is ott van még az ember önmeghaladásának vágya, a tökéletesség, az abszolútum felé törekvés. S ha a liberális állam csakugyan a keresztény konfesszionális állam valamely típusának továbbélése, akkor szerinte épp azért fontos a nemzet fogalmának megőrzése, szemben valami globális kozmopolitizmussal vagy a kereskedő polgár nyárs-polgári önmérsékletével, mert az utóbbiból végképp elvesz nemcsak a *politikai* dimenziója, hanem a partikuláris és az egyetems közötti közvetítés lehetősége is, amely pedig Manent számára bizony a politikában is fontos – e tekintetben Ágostont is kritizálni látszik. Szerinte a nemzet elve még őriz valamennyit az egyház keresztény fogalmából, s mint ilyen, kifejezi a tökéletességre való törekvést, amely mégiscsak az ember egyik legfontosabb jellemzője, még politikai cselekvőként

is. Persze a nemzet fogalma az esendőséget, sőt az állati hajlamokat is magával hozza. Manent természetesen óvva óv a lutheri tanítás német recepciójának túlzásaitól, amelyek a német titanizmuson keresztül elvezettek a haláltáborokig, ahol a nemzet valami torz evilági megváltástan tárgya és eszköze lett. Ám úgy véli, ha szembenéz a természetben rejlő veszélyekkel, a 21. századi nemzet is képes megjeleníteni az emberit a partikulárisban, így ideális közvetítője lehet olyan általános követelményeknek, mint amilyen az önrendelkezés, ami a demokráciára való törekvést alapozza meg. Így jut vissza a nemzeten keresztül a város antik-arisztotelaiánus fogalmához, s fedezi fel annak elveit a modern nemzetfogalomban. Rousseau-ra és Fichtére egyszerre hivatkozva állítja bátran Manent, hogy „minden modern nemzet az emberiségről szóló hitvallás vagy állítás”. (324.) Ezzel fejezi be azt az ívet, melyet az antik polisztól a 21. századi európai nemzetfogalomig követett végig, helyreállítva az arisztotelészi világképet, egy (poszt?) keresztény nemzetállami keretrendszerben.

Összefoglalás

Manent nagy narratívája nem problémátlan történet. Nem véletlen, hogy írásmódja leginkább Ricoeur-éhez hasonlítható: folyamatosan korrigálja saját korábbi állításait, árnyalja, finomítja téziseit. Joggal óvatos: tudja, hogy egy ilyen nagy történetet számos részlete felől lehet támadni. Ám valószínűleg helyesen dönt, amikor felvállalja ezt a léptéket: az európai politikai gondolkodás számára fontos, hogy időnként visszatérjen „a kályhához”, s története egészéről alkosson képet.

De miként is összegezhető az *Átváltozások* során megtett út? Manent legfontosabb állítása az, hogy ne úgy gondoljunk az európai gondolkodástörténetre, mint egymástól jól elkülöníthető, elszigetelt epizódok sorára (antikvitás, középkor, újkor, jelenkor), hanem mint egy olyan történetre, mely folyamatos, de amelyben a politika fogalma, nyelve és intézményi struktúrája is folyamatosan változik, alakul. Egy folyamatos történetet látat, amely elvezet az antik Athéntól a kortárs Párizsig és Brüsszelig, még ha az út során megtapasztalt változások nagyon is lényegesek. Folyamatosságot tételez fel az antik hőskor és a periklészi Athén között, ám mély átalakulást – de nem szakadást – vélelmez a republikánus és a birodalmi Róma között, s nem látja olyan távolinak Ágostont sem a késő antik Rómától, sem a reneszánsz Itália vagy a vallásháborúk Franciaországának teoretikusaitól. Végül pedig a

kontinuitást hangsúlyozza a konfesszionális és a liberális állam között is, persze *mutatis mutandis*.

Összességében az *Átváltozásokban* egy olyan történetet írt meg Manent, amely igencsak tanulságos a liberális államba vetett bizalom jelenkori megingása pillanatában, miközben kiáll annak vívmányai mellett. Pontosabban: e történet azokat az erőforrásokat veszi számba, amelyeket az eszmetörténet tud mozgósítani a kortárs európai állam és politikai ideológiái működési hibáinak orvoslására, a politikai közösségek megerősítésére. S természetesen e rekonstruált történet belső konfliktusai és esetleges hibás ítéletei éppoly tanulságosak lehetnek, mint történeti, elméleti vagy éppen nagyon is praktikus-konzervatív meglátásai.

A politikai filozófia és a „kiterjesztett gondolkodásmód” módszertani követelménye**

Mi a politikai filozófia?

A politikai filozófia és a politikatudomány viszonya

A *Mi a politikai filozófia?* látszatra egyszerű kérdését korántsem egyszerű megválaszolni. Részből azért, mert a politikai filozófiának többézer éves hagyományai vannak (első szisztematikus dokumentuma minden bizonnyal Arisztotelész *Politikája*), s ezek a hagyományok meglehetősen szerteágazók, részben pedig azért, mert önmagában is egy rendkívül kiterjedt és bizonytalan határvonalú tárgyterület, ami napjainkban is igen nagy változatosságot mutat. A legegyszerűbb tehát, ha a politikai filozófia természetére vonatkozó kérdést nem a tárgy, hanem a *módszer* felől közelítve próbáljuk megválaszolni, feltételezve, hogy a politikai filozófiának – tárgyának minden változatosságán túl – mégiscsak létezik egy sajátos módszere. S ha ez így van, akkor indokolt egyszersmind a politikai filozófiát a politikára vonatkozó egyéb tudásformáinkkal összehasonlítani, mindenekelőtt természetesen a politikatudománnyal, amelyet ma a politikára vonatkozó ismereteink *par excellence* tudományos formájának tartunk.

Mi jellemzi tehát a politikatudományt? Először is az, hogy a politika egész terrénumát, azaz vizsgálódásainak tárgyát *intézményes* valóságnak tekinti. Másodszor, hogy mint minden társadalomtudomány, azaz mint minden olyan tudomány, ami a természettudományok mintájára jött létre, *deskriptív*. Leír és értelmez jelenségeket, olyanokat, mint a pártok, pártrendszerek, választási rendszerek stb., csupa olyasmit

* A szerző egyetemi előadótanár, a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézetének oktatója. Email: demeter.attila@ubbcluj.ro

** A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

tehát, ami empirikusan leírható, statisztikai vagy másmilyen eszközökkel mérhető. Harmadszor, hogy akárcsak a természettudomány, a politikatudomány is a politikának nevezett valóságzféra különféle jelenségei között összefüggéseket keres – és talál. Igaz ugyan, hogy ezek az összefüggések, ellentétben azokkal, amelyeket a természettudományok találnak, általában nem szükségszerűek, hanem csupán valószínűek, de bizonyos határokon belül így is alkalmasak a tudományos prognózisra.

Leo Strauss azt írja a *What is Political Philosophy?* című korszakos esszéjében, hogy a fenti értelemben vett politikatudományra ma nagyobb szükség van, mint valaha. Mégpedig azért, mert – ahogy ő fogalmaz – „dinamikus tömegtársadalmakban”¹ élünk, amelyekre a rendkívüli bonyolultság és a gyors változás egyaránt jellemző. Nehezebb szert tenni a politikával kapcsolatos ismeretekre, s ezek gyorsabban elévülnek. Szükséges tehát ilyen körülmények között, hogy egy erre szakosodott tudomány kimondottan a politikai jelenségekre vonatkozó ismeretek összegyűjtésével és rendszerezésével foglalkozzon. – Régente, mondja, az emberek, ha a politikáról akartak ismereteket szerezni, megelégedtek azzal, hogy a bölcs öregekre hallgattak, vagy, ami ugyanaz: jó történetírókat olvastak. A politikai tudás megszerzésének ezek a módzatai mára már elévültek és számunkra megmosolyogtatóan atavisztikusnak tűnnek.

A kérdés, amit ezek után Strauss is föltesz magának, hogy vajon az újonnan létrejött (de legalábbis a politikai filozófiához viszonyítva mindenképpen nagyon fiatal) politikatudomány nem teszi-e mindenesztől fölöslegessé a politikai filozófiát? Nem jut-e a politikai filozófia is mondjuk a természetfilozófia sorsára? – Ahogy a természeti jelenségek igazi megismerése azzal kezdődött, hogy az emberek a természetlen és hiábavaló spekulációtól a tapasztalati és kísérleti kutatás felé fordultak, a politikai jelenségekről is akkor kezdenek igaz ismereteket szerezni, amikor a politikai filozófia teljes mértékben átadja helyét a politika tudományos kutatásának. A természettudomány megáll a saját lábán, és csak mellékesen szolgáltat anyagot a természetfilozófiai spekulációkhoz; ugyanez mondható el a politikatudomány és a politikai filozófusok spekulációi közötti viszonyról is. „A természet- és politikatudományok – írja Strauss – nyíltan nem filozófiai jellegűek. Ha egyáltalán szükségük van valamilyen filozófiára, az csupán a módszertan vagy a logika. Ezeknek a filozófiai diszciplínáknak azonban nyilvánvalóan semmi köztük a politikai filozófiához. A »tudományos« politikatudomány voltképpen összeegyeztethetetlen a politikai filozófiával.”²

1 Leo Strauss: *What is Political Philosophy?* In Uő: *What is Political Philosophy and Other Studies*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1959, 9–55, 15.

2 Uo., 13–14.

Nyilván a politikai filozófia jövőjét illetően maga Strauss sem ennyire borúlátó (épp ellenkezőleg), de ha nemmel akarunk válaszolni a kérdésre, ahogy ő is teszi, azaz ha fenn akarjuk tartani a politikai filozófia létjogát a politikatudománnyal szemben, akkor az ő érveit alighanem ki kell egészítenünk továbbiakkal. – Mindenekelőtt arra érdemes odafigyelni, hogy szemben azzal, amit a politikatudomány már a maga módszertani opciói révén is mintegy implicite sugall, a politika soha nem pusztán intézményi valóság. Vagyis nem úgy áll a helyzet, hogy létezik egy politikának nevezett területe az emberi tevékenységnek, s ez kutatható tudományos és filozófiai módon is, hanem inkább arról van szó, hogy a politikatudomány és a politikai filozófia ugyanannak a területnek a különböző oldalait vagy *dimenzióit* vizsgálják – mégpedig nagyon eltérő módszerekkel. A politikával való filozófiai foglalatosságnak ugyan építenie kell a politikatudomány eredményeire, de a politikára vonatkozó filozófiai reflexió elsősorban a politika *tudati* dimenziójára vonatkozó reflexió. A politikai filozófia a politikának olyan dimenziójában mozog, ahol egyszerűen nem lehetséges tudományos (értsd: empirikus, objektív, ellenőrizhető) megismerés, így itt a politikatudomány értelemszerűen nem is lehet illetékes.

Márpedig, ha hihetünk a 20. század egyik legismertebb és legjobb francia szociológusának, Raymond Aronnak, a politika legalább fele-részt tudati valóság. A politika szó, írja a *Demokrácia és totalitarizmus* című könyvében, eleve kétértelmű, akárcsak a történelem szavunk. Ha az utóbbi egyszerre utal a társadalmak egymást követő korszakaira s az ezekre vonatkozó ismereteinkre, akkor az előbbi is egyszerre fejezi ki a pártok között konfliktusokat és az ezzel kapcsolatos ismereteinket: mindkét szó egyszerre fejezi ki az empirikusan leírható, objektív „valóságot” és az erről alkotott elképzeléseinket. – Valójában azonban ennél sokkal többről van szó. Gondoljunk csak arra, teszi hozzá, hogy eleve nem beszélhetnénk történelemről mint „objektív” eseménysorról, ha az emberek nem lennének tudatában a múltjuknak, ha nem tennének különbséget múlt és jövő között, ha nem különböztetnének meg különféle történelmi időket. Nem egyszerűen arról van szó tehát, hogy létezik valamiféle objektív történelem, s ehhez járulnak pótlólagosan az erről szerzett ismeretek, amelyek nélkül azonban ez a történelem önmagában is létezne és létezhetne, hanem sokkal inkább arról, hogy a történelmi *tudat* megléte eleve feltétele az „objektív” történelem létezésének. Vagy, ahogyan maga Aron fogalmaz: „arról van szó, hogy a valóságról alkotott tudat maga is részét képezi a valóságnak”.³

3 Raymond Aron: *Demokrácia és totalitarizmus*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005, 18.

Ugyanígy, a politika léte, egy politikai rendszer létezése feltételezi, hogy legyen némi tudásunk erről a területről. Nem csupán a szónak abban az értelmében, hogy rendelkezünk a politikával kapcsolatos többékevésbé hézagos ismeretekkel, hanem hogy eleve *tudjuk*, hogy milyen szabályok szerint élünk. Így például, mondja Aron, nem élhetnénk demokráciában, ha az embereknek nem lennének már előzetes elképzeléseik arról, hogy kik azok, akik parancsolnak, hogy ezek az emberek miként jutnak hatalomra, hogy milyen a hatalom gyakorlásának módja stb. Az embereknek már eleve valamelyest érteniük kell azt a politikai rendszert, amelyben élnek, ahhoz, hogy ez a politikai rendszer egyáltalán létezhesen.

A politika mint ismeret, a politika mint reflexiós forma, mondja Aron, voltaképpen nem egyéb, mint a politika ezen spontán tudatának a továbbfejlesztése. Innen nézve a politikai filozófia sem egyéb, tehetnénk hozzá, mint egy magasabb reflexiós szinten történő újrafogalmazása a politika köznapi tudatának. – Hogy ez mennyire így van, arra talán a legjobb példa mindmáig Arisztotelész *Politikája*. Mértékadó történészek és eszmetörténészek állítják, így például Moses I. Finley is az ókori politikáról írott monográfiájában,⁴ hogy Arisztotelész a *Politikájában* voltaképpen nem tett egyebet, minthogy egy magasabb reflexiós szinten fogalmazta újra azt, amit egy átlagos athéni polgár a korabeli politikáról gondolt. Némileg ironikusan fogalmazva: valószínűleg a legtöbb athéni egyetértett volna Arisztotelésszel, feltéve, hogy olvasta volna a *Politikát*, és megértette volna azt, amit Arisztotelész mondott.

Strauss, Arendt és a politika arisztotelészi eszménye

Miközben azonban egy magasabb reflexiós szinten fogalmazza újra a politika spontán, köznapi tudatát, a politikai filozófia – legalábbis Strauss szerint – egy másik, jellegzetesen filozófiai célkitűzést is követ – s ez indokolja azt, hogy a politikai filozófiát egyáltalán filozófiának nevezzük. Mindenfajta politikai tudást, állítja ő, vélemények öveznek, s azokkal össze is fonódik: hitekkel, előítéletekkel, találgatásokkal s. í. t. Mindenkinek van némi tudása a rendőrségről, az adókról, a parlamentben folyó tevékenységről, de ez a tudás rendszerint ingatag, bizonytalan. A politikai filozófia viszont következetes és fáradhatatlan erőfeszítés arra, hogy

4 Lásd Moses I. Finley: *Politika az ókorban*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1995, 256–297, különösen az Ideológia c. fejezetet.

a politikai kérdésekre vonatkozó ingatag vélekedéseket vagy hiteket szilárd tudással váltsa fel. „A politikai filozófiának, akárcsak általában a filozófiának, már ókori kezdeteitől fogva meggyőződése, hogy a hiedelem és a tudás között alapvető különbség van, s e különbség nyugtalanító tudata teremti és élteti máig is a politikai filozófiát.”⁵

Kérdés persze, hogy ez az eszmény, ami valóban a *filozófia* eredeti eszménye (ebben és ennyiben igaz a Straussnak), mennyiben volt valaha is eszménye a politikai gondolkodásnak, vagy legalábbis mennyiben volt eszménye a politikai gondolkodásnak a maga *eredeti* formájában. Mindenesetre Arisztotelész politikai gondolkodása nemigen látszik alátámasztani Straussnak ezt a meggyőződését. A politika, gondolta Arisztotelész, azaz „az emberi dolgok filozófiája”, nem az „első elvek és okok”, hanem éppen ellenkezőleg: a „végső dolgok” tudománya, értve ezek alatt az emberek mindenkori, és mindenkor változó céljait. Minthogy a folyton változó dolgokról nem lehet maradandó ismeretet alkotni, mindaz, amit a politika mondani tud, csupán feltételezhetően igaz, valószínű, feltételes igazság. Éppen ezért Arisztotelész szembe is állítja a politikát mint „gyakorlati” tudományt az ún. „első filozófiával”, azaz a mi fogalmaink szerinti metafizikával: ellentétben az utóbbival, az előbbinek nem is célja az ismeretek halmozása (a biztos tudás), hanem sokkal inkább a hatni tudás, vagyis a *meggyőzés* képessége.

A kiindulópontot a célok vizsgálatában Arisztotelész szerint az emberek eltérő és gyakran ellentétes véleménye képezi arról, hogy mi is a jó és az igazságos. (*Nikomakhoszi Etika*, 1094b) Ami a politika módszerét illeti, Arisztotelész ezt mintha olyan vizsgálati eljárásnéven fogná fel, melyet nem annyira arra szántak, hogy alapelveket és okokat fedezzenek fel a segítségével, mint inkább arra, hogy a közös emberi cselekvés céljait – nagyrészt az ezeket a célokat érintő emberi vélemények dialektikus vizsgálata és finomítása révén – megfogalmazzák.⁶ – Persze erősen kétséges, hogy ez az eljárás valaha is kielégítő eredményre vezet, azaz sikerülne megtalálnunk általa a jónak és az igazságosnak valamilyen, a többség által vitathatatlanak és megkérdőjelezhetetlennek tartott eszméjét, ezért is hangsúlyozza Arisztotelész többször is a *Nikomakhoszi Etika*-ban, hogy a politikában a fejtegetéseket a tárgy természetéhez kell szabni, s hogy a politikában emiatt elképzelhetetlen a matematikai „szabotosság”. (*Nikomakhoszi Etika*, 1094b; 1098a)

5 Strauss: i. m., 12.

6 Lásd ezzel kapcsolatosan bővebben: Carnes Lord: Arisztotelész. In Leo Strauss – Joseph Cropsey (szerk.): *A politikai filozófia története I.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994, 168–219, 170.

Azt tehát, hogy a politikai gondolkodás eredetileg magáénak tekintette volna a matematikai egzaktiságnak, az első okokra és elvekre vonatkozó biztos tudásnak az antik filozófiára kétségkívül jellemző eszményét, Arisztotelész *Politikája* vagy *Nikomakhoszi Etikája* alapján nemigen lehet valószínűsíteni. Éppen ellenkezőleg: ha így lett volna, Arisztotelész nem tett volna többször is gondosan különbséget az első filozófia és a politika között, s nem írta volna azt, hogy „a bölcsesség”, ami „a tudomány legtökéletesebb formája”, és „az államkormányzás művésze” „nem lehetnek azonosak”. (*Nikomakhoszi Etika*, 1141a) – Az antik politikai gondolkodás eredeti, vagyis arisztotelészi megismerés-eszményéhez ezért alighanem sokkal inkább a Hannah Arendt módszertani opciója áll közelebb – feltéve, hogy itt most olyan 20. századi politikai gondolkodót keresünk, akinek a gondolkodását, akárcsak a Straussét, döntő módon meghatározta az antikvitás politikaelméleti hagyatéka. Bár, tegyük hozzá rögtön azt is, hogy amikor az *Igazság és politika* című tanulmányában Arendt leírja a „kiterjesztett gondolkodásmód” módszertani követelményét, kivételesen nem annyira Arisztotelészt, mint inkább Kantot követi. (Igaz, másutt, például a kultúra válságáról szóló tanulmányában azt is megjegyzi, hogy ez a kanti elképzelés gyakorlatilag „egyidős a megfogalmazott politikai tapasztalattal”, s hogy ezt a görögök belátásnak, *fronészis*nek nevezték.⁷ A megjegyzést rögtön követi is az Arisztotelészre történő hivatkozás, aki Arendt szerint a *Nikomakhoszi Etika* 6. könyvében „az államférfi okosságát határozottan a filozófus bölcsességével állítja szembe”.⁸)

A politikai gondolkodás terén, írja itt, vagyis az igazságról és politikáról szóló tanulmányában Arendt, értelmetlen igazságról beszélni. A legtöbb, amire törekedhetünk, hogy a politikai gondolkodásunk „reprezentatív” legyen. Amennyiben a reprezentativitás itt egy normatív módszertani követelmény (és Arendt nem hagy kétséget afelől, hogy az), annyiban azt feltételezi, hogy a politikai kérdésekről való gondolkodás közben mindig meg kell próbálnunk mások fejével is gondolkodni; meg kell próbálnunk felidézni azoknak az álláspontját, akik nincsenek jelen, akik hozzánk képest máshol állnak és ezért más perspektívából tekintenek a világra. Azaz, ha csupán képzeletben is, de számot kell vetnünk másoknak a mieinktől eltérő véleményével, tudatunkban *képviseelnünk* kell őket. „Minél több ember álláspontja van jelen tudatomban, miközben egy adott kérdésen elmélkedem – írja Arendt –, és minél

7 Hannah Arendt: A kultúra válsága. Ennek társadalmi és politikai jelentősége. In Uő: *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995, 204–232, 228.

8 Uo., 304.

jobban el tudom képzelni, hogy miként éreznék és gondolkodnám én az ő helyükben, annál erőteljesebb lesz a reprezentatív gondolkodásra való képességem, s annál érvényesebb lesz végső következtetésem, véleményem.”⁹ Figyeljük tehát meg: Arendt nem állítja, hogy a politikai gondolkodásunk valaha „igaz”, vagy maradéktalanul „reprezentatív” lehet: csupán azt mondja, hogy minél több ember álláspontját tudom felidézni a tudatomban, annál érvényesebb lesz a végső következtetésem.

Maradjunk tehát annyiban, hogy a politika (értve alatta egyszerűsmind, akárcsak Arisztotelész, a politikai gondolkodást is) és az igazság (vagyis a filozófia) viszonya legalábbis problematikus, s hogy a törekvés, ami Strauss szerint a politikai filozófiát kezdetektől fogva mozgatja, s ami szerinte azt igazán filozófiává teszi, vagyis a vélekedésnek tudással való felcserélése, a politika terén, ahol a lényeg és a látszat sohasem különíthető el egymástól, eleve kudarcra van ítélve. – Mert végső soron erről van szó: ti. arról, hogy a politika „dolgai” számunkra soha nem „önmagukban”, hanem mindig csupán a látszatok formájában adóttak, úgy, ahogyan azok a különböző emberek (különböző) vélekedéseiben megjelennek. A politika dolgai, a politikai gondolkodás tárgyai nem vizsgálhatók „önmagukban”, leválasztva az emberek vélekedéseiről, márpedig ez lenne a *tudományos* megismerésük legalapvetőbb feltétele – mind a szó antik, mind pedig a modern értelmében. Ekkor beszélhetnénk politikai filozófiáról abban az értelemben, amelyben Strauss is teszi, azaz a politikára vonatkozó olyan tudásról, ami már nincs összefonódva az emberek vélekedéseivel.

Hadd tegyük hozzá, hogy maga Arendt explicit módon vissza is utasította azt, hogy a saját politikai gondolkodását „filozófiának” nevezze. Több oka is volt erre, amelyeket különböző időkben és különböző műveiben fejtett ki. Először is azért, mert – amint arra a politikáról szóló, torzóban maradt munkájában utal (de utal rá többször a *The Human Condition* című könyvében is¹⁰) – a filozófia mindig az *emberrel* foglalkozik, s ezért minden állítása igaz lenne akkor is, ha csak *egy* ember lenne a világon – vagy ha csupán egymáshoz tökéletesen hasonló emberek léteznének. Holott a politikának, mondja, mindig az *emberekkel* van dolga: „a politika az emberi sokféleség tényén nyugszik”.¹¹ (Többek között ez az oka annak, állítja, hogy mindmáig nem találtak filozófiai-

9 Hannah Arendt: Igazság és politika. In Uő: *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995, 233–271, 248.

10 Lásd pl. Hannah Arendt: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1958, 7–8, 175–176, 202, 220–221, 234.

11 Hannah Arendt: Mi a politika? I. töredék. In: Uő: *A sivatag és az oázisok*. Gond Kiadó – Palatinus Kiadó, Budapest, 2002, 21–25, 21.

lag érvényes választ arra a kérdésre, hogy *Mi a politika?*, továbbá annak is, hogy a nagy filozófusok, mint például Platon, politikai és egyéb tárgyú művei között látható színvonalbeli különbség van: „a politika soha nem éri el ugyanazt a mélységet”.¹² Márpedig mélyértelműség hiánya itt nem más, írja, mint a filozófus vagy a filozófia érzékének a hiánya „azon mélység iránt, amelyben a politika gyökerezik.”¹³ Másodszor azért, mert – amint azt egy interjúban mondja – szerinte „a politika és a filozófia között feszültség van”.¹⁴ Végezetül pedig azért is, teszi hozzá ugyanitt, mert a filozófus „sohasem semleges a politikával szemben”.¹⁵ A természetfilozófiában a filozófus megteheti, hogy szembenáll a természettel, mint reflexiója tárgyával, mint számára „objektív” valósággal. Ha a természetről gondolkodik, az egész emberiség nevében teszi. A politikáról viszont filozófusokként is csak a saját nevünkben gondolkodhatunk, mert ez egy olyan valóság, amely számunkra soha nem lehet semleges: a politikai dolgok természetéhez tartozik az, hogy bennünk az értékelés különféle attitűdjeit hívják elő.

Ez végre egy olyan gondolat, amelyben Arendt és Strauss egyetérteni látszanak, noha kapcsolatukat egyébként korántsem jellemezte a kölcsönös intellektuális szimpátia.¹⁶ (Ugyanígy egyetérteni látszik ebben Arendt és Eric Voegelin is, noha ugyanez mondható el az ő intellektuális kapcsolatukról is.) Abban viszont láthatóan mindhárman egyetértenek, hogy a „pozitivizmus” a társadalomtudományokban inkább akadálya, semmint feltétele a politikai jelenségek helyes megértésének. A politika „dolgai”, írja például Strauss, számunkra sohasem semlegesek, és nem is lehetnek azok – még akkor sem, ha kimondottan a filozófiai reflexió igényével fordulunk feléjük. A politikai dolgok a természetüknél fogva

12 Uo.

13 Uo., 22.

14 Hannah Arendt: *Mi marad? Az anyanyelv.* Günter Gaus beszélgetése Hannah Arendttel. In Balogh László Levente – Bíró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv.* Kalligram Kiadó, Pozsony, 2008, 11–42, 12.

15 Uo.

16 Kettejük intellektuális kapcsolatáról sokan írtak, ezek közül figyelmet érdemel Ronald Beiner egy régebbi tanulmánya: Hannah Arendt – Leo Strauss: *The Uncommenced Dialogue. Political Theory*, 1990 (18):2, 238–254, illetve az Arendt-szakértő Dana R. Villa valamivel későbbi szövege, ami szintén a *Political Theory* lapjain jelent meg: Dana R. Villa: *The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates. Political Theory*, 1998 (26):2, 147–172. Úgyszintén figyelmet érdemel Liisi Keedus frissebben megjelent könyve (*The Crisis of German Historicism. The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015), főként amiatt, mert a második fejezetében a kettejük politikával kapcsolatos víziójának különbségeit is behatóan taglalja, lásd *The Problem of Politics in Arendt's and Strauss's Early Writings*, 66–100.

helyeslés vagy helytelenítés, választás vagy elutasítás, dicséret és kárhovatás tárgyai. Lényegükből fakad, hogy nem semlegesek, az embereket arra kényszerítik, hogy állást foglaljanak az igazságosság kérdéseiben, döntsenek és ítéletet alkossanak róluk.

Ez ugyan ellentmondani látszik a modern tudományos megismerésben megszokott értéksemlegesség követelményének, Strauss szerint viszont éppen ellenkezőleg: ez teszi lehetővé egyedül a politikai dolgok helyes, vagyis természetük szerint való megismerését. Mindaddig nem értjük meg ugyanis a politikai dolgokat, állítja, amíg nem vesszük komolyan, hogy nyíltan vagy burkoltan, de mindenképpen kikényszerítik, hogy jó vagy rossz, igazságos vagy igazságtalan voltuk szerint ítéltesse meg, vagyis mindaddig, amíg nem alkalmazzuk rájuk a jóság vagy igazságosság valamilyen mércéjét.¹⁷ Következésképpen „a társadalmi jelenségeket, vagyis valamennyi fontos társadalmi jelenséget lehetetlen anélkül tanulmányozni, hogy ne fogalmazzunk meg értékítéleteket”.¹⁸ Olyan gondolat ez, amelyet minden további nélkül papírra vethetett volna akár Eric Voegelin is.¹⁹

Arendt és Voegelin vitája

Arendt szerint azonban ennél lényegesen többről van szó. Vagyis nem csupán arról, hogy mindig értékítéletekben (is) gondolkodunk a politika jelenségeiről, s hogy mindig alávétjük azokat a jóság vagy az igazságosság valamilyen általános mércéjének, hanem egyenesen arról, hogy a gondolkodásunk tárgyaihoz való viszonyunk, amennyiben a politikai gondolkodást valóban a tárgy természetéhez szabjuk, egyszersmind érzelmetlen viszony is: mindig az érzelmeinkkel *is* gondolkodunk. – 1953-ban, két évvel Arendt totalitarizmusról szóló könyvének megjelenése után Eric Voegelin a szerkesztők kérésére recenziót közölt róla a

17 Strauss: i. m., 12.

18 Uo., 21.

19 Voegelin álláspontját lásd részletesebben Eric Voegelin: *Új politikatudomány*. Nemzeti Közzolgálati Egyetem, Molnár Tamás Kutatóközpont, Budapest, 2014, különösen a *Politikatudomány pozitívizmus általi lerombolása* című alfejezetet, 17–23. Strauss és Voegelin intellektuális kapcsolatát jól tükrözi levelezésük: Peter Emberley – Barry Cooper (eds.): *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964*. University of Missouri Press, Columbia and London, 2004.

Review of Politics című folyóiratban.²⁰ Ebben ugyan utalást tesz „a pozitivizmus pusztításáról a politikatudományban”,²¹ de ennek ellenére abban látja az Arendt által követett módszernek a gyengéjét, hogy nála „az erkölcsi borzalom és az érzelmi valóság beárnyékolja a lényegit”.²²

Tegyük hozzá, hogy mindezzel Voegelin korántsem az érzelme jelentőségét vitatja a politikai tények megismerésében. Éppen ellenkezőleg: az érzelem, mondja, „a maga tisztaságában” az értelmet érzékeny eszközzé teszi a fontos tények megismerésének és kiválasztásának a folyamatában.²³ Arendt érzelmetli teoretikus közeledése a totalitarizmus kérdéséhez, s milliók emberi szenvedésének iszonyatához ezért akár előnyökkel is jár, többek között például azzal, hogy „az emberi lények sorsa által kiváltott érzelmek a könyv tárgyát konkrét határok közé szorítják”. „Ez dr. Arendt művének erőssége”²⁴ – állítja Voegelin. Ha tehát Arendtnél az érzelmi mégiscsak elfedi a lényegit, akkor az azért van, mert ehhez az olyannyira szükséges érzelmi megközelítéshez nem állt rendelkezésére „egy jól kidolgozott antropológia”, s „a lélekelmélet fogalmi kerete”.²⁵

Arendt viszontválaszában (mert a szerkesztők ennek is helyet adtak)²⁶ csupán annyit jegyez meg, hogy számára mind azok a méltatások, amelyek könyvét a szenvedélyessége okán dicsérték, mind pedig azok a bírálatok, amelyek az érzelmességét kifogásolták, egyaránt érdektelenek. Megírásakor, mondja, tudatosan szakított a *sine ira et studio* (harag és részrehajlás nélküli) tacitusi történetírói hagyományával, s ez a lépés „módszertanilag szükségszerű volt”,²⁷ ti. szoros összefüggésben van a sajátos témájával. – Tétélezzük fel, írja, hogy a történész óriási szegénységgel találkozik egy gazdag társadalomban, mint amilyen például a brit munkások helyzete volt az ipari forradalom korai időszakában. Ha ezt a helyzetet úgy írná le, hogy közben nem engedné szóhoz jutni a saját felháborodását, akkor a jelenséget „kiemelné az emberi társadalom kontextusából”, s ezáltal megfosztaná „természetének egy részétől”, megfosztaná az „egyik lényegi, leg-sajátabb tulajdonságától”.²⁸ Azaz félreértene.

20 Magyarul lásd Eric Voegelin: A totalitarizmus eredete. In *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Id. kiad. 51–62.

21 Uo., 52.

22 Uo.

23 Uo., 55.

24 Uo.

25 Uo., 52.

26 Hannah Arendt: Válasz. In *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Id. kiad. 62–72.

27 Uo., 65.

28 Uo.

Az, hogy a történezből az elképesztő szegénység felháborodást vált ki, magának a szegénységnek a lényeges jegye, „amennyiben a szegénység az emberek között fordul elő”.²⁹ Itt tehát egy szükségszerű módszertani követelményről van szó, nem pedig valamiféle érzelmességről vagy moralizálásról, noha persze a történész ezeknek a csapdájába is beleeshet. Ha tehát moralizált vagy érzelgős volt könyve megírása közben, mondja Arendt, akkor egyszerűen rosszul csinálta a dolgát, de érzelmek nélkül leírni a totalitarizmus jelenségét egyszerűen lehetetlen, mindaddig, amíg ez az emberi társadalom közegében jött létre és működött, nem pedig a holdon. Az érzelemmentes megközelítés, a *sine ira* leírás klasszikus követelménye nem „objektivitást” eredményez, hanem „jóvátételt”, amit nem lehet kiváltani egy egyszerű elítélő nyilatkozattal vagy értékítélettel, miszerint az alulírott nem ért egyet a totalitárius rendszerek borzalmaival – legalábbis nem anélkül, hogy ez a zsigeri felháborodás magán a könyv lapjain is ne lenne tetten érhető.

Nyilván nem szükséges Arendt és Voegelin vitájában állást foglalnunk, annál is inkább, mert a cél csupán annak az állításnak az illusztrálása volt, hogy a filozófus viszonya a politikához soha nem lehet semleges. Nyilvánvaló azonban, hogy a pozitívizmus eszményének, az értéksemlegesség követelményének a feladása gondolkodónként nagyon eltérő módszertani megfontolásokat takar vagy takarhat. Amiben viszont mindannyian láthatóan egyetértenek, ide értve egyébként a már említett Raymond Aront is, hogy a politikáról soha nem csupán tényítéletekben, hanem mindig értékítéletekben is gondolkodunk. Ez pedig megmutatja nekünk a politikai filozófiának (ha még nevezhetjük egyáltalán így) egy másik funkcióját, amelyre szintén Aron tesz néhány futó utalást.

Minden politikai ismeret, írja ugyancsak a totalitarizmusról szóló könyvében Aron, hallgatólagosan számon tartja a megélt politikai tapasztalatnak más lehetséges politikai tapasztalatokkal való ütköztetését vagy összehasonlítását. Ha a politika „valósága”, a politikai gondolkodás tárgya a természettudományok tárgyához hasonlóan „objektív” valóságként léteznék, erre nem lenne szükség, mert itt úgymond „a tudat nem része a valóságnak”.³⁰ A politikai gondolkodás terén azonban a „tudatnak a politikába való beágyazódása” óhatatlanul fölveti „a tényítélet és az értékítélet közti kapcsolat problémáját”.³¹ Így aztán vagy azt tesszük, hogy lemondunk az összehasonlításnak erről a – magában a tapasztalatban benne rejlő – lehetőségéről vagy igényéről (vagy-

29 Uo.

30 Aron: i. m., 19.

31 Uo.

is azt mondjuk, hogy ti így csináljátok a dolgokat, mi meg amúgy, de tartózkodom attól, hogy összehasonlítsam a ti módszereitek értékét a mieinkével), vagy pedig megpróbáljuk megtalálni „a legjobb rendszerhez vezető ismérvet”.³² Vagyis annak az ismérveit, amit a politikai filozófia a maga kezdeteitől fogva az igazságos politikai rendnek nevezett.

Strauss platonizmusa és Arisztotelész gyakorlati filozófiája

Tegyük hozzá, hogy nagyon hasonló gondolatmenettel nagyon hasonló következtetésre jut Strauss is – dacára annak a ténynek, hogy kettejük gondolkodása között evidens módon feszültségek vannak. (Ezekről a feszültségekről egyébként hosszasan beszél a kiváló kortárs francia politikai gondolkodó, Pierre Manent is egy nemrégiben megjelent interjúkötetében.³³ Mint mondja, bár tanítványa és lelkes híve volt Aronnak, diákként folyton olyan politikán kívüli támpontot keresett, ami magának a politikainak végső – morális, metafizikai – kritériuma lett vagy lehetett volna. Aron, tudatában lévén, hogy képtelen ebben neki segíteni, mert saját politika-fogalma nem alkalmas erre, Leo Strauss műveire utasította, pontosan azok „platonizmusa” miatt.)³⁴ De visszatérve Strauss gondolatmenetéhez: minden politikai cselekedetnek, írja, vagy

32 Uo.

33 Pierre Manent: Raymond Aron and Leo Strauss. In Uő: *Seeing Things Politically: Interviews with Benedicte Delorme-Montini*. St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2015, 35–58. Aron gondolkodásáról behatóbban szintén Manent írt, lásd Pierre Manent: Raymond Aron. In Pierre Manent – Roger Hausheer – Wojciech Karpinski – Walter Kaiser: *European Liberty. Four Essays on the Occasion of the 25th Anniversary of the Erasmus Prize Foundation*. Martinus Nijhoff Publishers, Hague, Boston, Lancaster, 1983, 24–47, személyéről, intellektuális alkatáról, politikával kapcsolatos felfogásáról viszont Allan Bloom, lásd Allan Bloom: Raymond Aron. *The Last of the Liberals. The New Criterion*, September, 1985, 256–267.

34 Strauss platonizmusáról, és arról, hogy miért nem arisztoteléanus, kiváló összefoglalót ad a Michael P. Zuckert és Catherine H. Zuckert szerzőpáros könyve: *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2014, különösen az ötödik és a hatodik fejezetek: Strauss's new reading of Plato, 117–143, és Why Strauss is not an Aristotelian, 144–166. De természetesen mindenképp magának Straussnak az alapvető művét kell ezzel kapcsolatosan elolvasni, lásd Leo Strauss: *The City and Man*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1964, különösen az arisztotelészi Politikáról szóló első fejezet: On Aristotle's Politics, 13–49.

a megőrzés, vagy a változtatás a célja. Ha elégedettek vagyunk politikai állapotainkkal, ami meglehetősen ritka, akkor szeretnénk elejét venni a rossz irányba történő változásnak; amikor viszont változtatni szeretnénk, valami jobbat kívánunk létrehozni. Ezért mindenfajta politikai cselekvést a jobbról és a rosszabbról alkotott valamilyen eszme, az igazságos vagy igazságosabb politikai rendről alkotott valamilyen elképzelés vezérel. – Az analógia Aron gondolatmenetével nyilvánvaló.

Csakhowy Strauss szerint a jobb és igazságosabb politikai renddel kapcsolatos elképzeléseink, amelyek a politikai cselekedeteinket irányítják, általában pusztá vélemények. Rendszerint nem vonjuk őket kétségbe, de ha elgondolkodunk rajtuk, kétségbe vonhatónak fognak bizonyulni. Márpedig önmagában az a tény, hogy kétségbe vonhatjuk őket, az igazságos politikai rend olyan eszméje felé kormányoz bennünket, amely már megkérdőjelezhetetlen: egy olyan eszme felé, amely már nem vélemény, hanem tudás. Ezért minden politikai cselekvés önmagában hordja a jó és az igazságos politikai rend igaz ismeretére való törekvést, illetve feltételezi az igazságos politikai rend helyes megismerésének a lehetőségét. – S ha ez így van, teszi hozzá, akkor a politikai filozófia *filozófiai* értelme és értelmessége ma éppoly nyilvánvaló, mint azóta mindig, mióta Athénban megszületett.³⁵ Ráadásul ez a törekvés, mondja a *The City and Man* című könyvében, nemcsak Platón Államát jellemzi (ami meglehetősen nyilvánvaló), hanem Arisztotelész *Politikáját* is (ami már vitathatóbb), merthogy Arisztotelész vizsgálódásainak is „az alapvető kérdése a legjobb rezsím kérdése”.³⁶

Itt azonban megint csak azt lehetne közbevetni, hogy a politika (és a politikai cselekvés) céljaival kapcsolatos arisztotelészi elképzelések nemigen látszanak alátámasztani Straussnak a politikai filozófiáról (és annak céljairól) adott diagnózisát. Ezért is sajnálatos, hogy Strauss ezen a ponton nem fejt ki részletesebben ezt a gondolatát, hanem csupán annyit jegyez meg, hogy „ezt a témát jobb lesz egy másik alkalomra halasztani”.³⁷ – Ugyanis, ha hihetünk Arisztotelésznek, nem az igazságos rendszerhez vagy a közös jóhoz vezető ismérvek megtalálása jelenti az igazi kihívást a politika számára, ezek ugyanis többé-kevésbé mindenki által ismertek és tudottak, hanem sokkal inkább az emberek meggyőzése arról, hogy ezek szellemében cselekedjenek. Mert az emberek „természettől fogva képesek az igazság felismerésére, s többnyire el is találják az igazságot”. (*Retorika*, 1355a) De „a cselekvés kérdésében nem az egyes tettek tudományos elmélete és megismerése a végcél, ha-

35 Strauss: *What is Political Philosophy*. Id. kiad. 10.

36 Strauss: *The City and Man*. Id. kiad. 49.

37 Uo.

nem sokkal inkább az, hogy cselekedjük is őket”. (*Nikomakhoszi Etika*, 1179a-b) Amikor tehát Arisztotelész a politikát (és az etikát), ellentétben az „első filozófiával”, gyakorlati tudománynak nevezte, akkor nem csak arra gondolt, hogy hasonló szabatoság, mint az első okok és elvek kutatásában, az emberi célok (a jó és az igazságos) vizsgálatában nem érhető el, hanem arra is, hogy ellentétben az első filozófiával a politika célja nem az ismeretek halmozása, hanem a hatni tudás, a meggyőzés képessége. Ezért is kapcsolódik Arisztotelésznél a politika nem csupán az etikához (ami kézenfekvő), hanem a *dialektikához* vagy a *retorikához* is (ami viszont meglepő). (*Retorika*, 1356a) Főként amiatt, mert ismerjük Arisztotelész fölöttébb lesújtó véleményét a szofistákról, akik, mint mondja, a politikát a retorikával „azonosítják”. (*Nikomakhoszi Etika*, 1181a)

Politikai írásaiban, állítja Carnes Lord, Arisztotelész gyakorta támaszkodik a dialektikus érvelésre, arra a szinte csevegő kérdezősködésre, amely a közvéleménybe, az átlagos emberek vélekedéseibe beágyazott premisszákból indul ki, s így saját politikai gondolkodásának a kiindulópontját az átlagember véleményéhez és nyelvéhez igazítja. Következtetési sem az emberi természet változtathatatlan alapelveiből indulnak ki, s arra sem tesz kísérletet, hogy kialakítson egy szigorúan technikai szókészletet, ami távol esik az aktuális politikai köznyelvtől. Túl azon, hogy Arisztotelész elvetette a matematikai szabatoság eszményét a politika kérdéseinek a tárgyalásában, itt azt a meggyőződését is látnunk kell, állítja Lord, hogy az emberi dolgok inherensen változóak, s ha az egyetemes törvényeket felfedezni vágyó matematikus szellemében közelítjük meg őket, akkor alapvetően elhibázzuk a lényeges jelenségeket. „Az az érvelés, amely a politikai ügyek tárgyalásakor megfelelő, közelebb áll az átlagpolgár gyakorlati vagy okoskodó érveléséhez, amely a mindennapos tapasztalat részleteiben gyökerezik, mint a tudós vagy a filozófus következtető érveléséhez.”³⁸

Mindez, tegyük hozzá, egyszersmind azt az általánosan elfogadott nézetet is cáfolni látszik, miszerint Arisztotelész politikai gondolkodása mindenestől egy mára már elévült metafizikai vagy teleológiai előfeltevéseken nyugvó természettudományból táplálkozna, s ezért maga is reménytelenül idejétmúlt lenne. Éppen ellenkezőleg: Arisztotelész politikai gondolkodásában, a közhiedelemmel ellentétben, alig találunk az ember természetével vagy rendeltetésével kapcsolatos metafizikai elgondolásokat, s ha mégis, azok sokkal inkább saját korának politikai tapasztalataiból, semmint sajátos metafizikájából fakadnak. – Mert igaz ugyan, hogy a *Politikájában* Arisztotelész az embert hol beszélő, hol pedig politikai lénynek nevezi, de ezek a megfontolások aligha

38 Carnes Lord: i. m., 170.

magyarázhatók pusztán metafizikai vagy antropológiai előfeltevésekből. Amikor ugyanis leírta a politika általa kívánatosnak tartott eszményét, Arisztotelész szeme előtt sokkal inkább a politika sajátos, athéni fölfogása lebegett, amelyet legtalálébban Periklész (vagy talán maga Thuküdidész) fogalmazott meg, amikor azt mondta, hogy „mi vagyunk az egyetlenek, akik a közélettel szemben teljesen közönyös embert nem visszahúzódnak, hanem semmirevalónak tartjuk, s amiként ez helyes is, mi magunk döntünk és tanácskozunk az ügyeinkben, abban a meggyőződésben, hogy nem a vita akadályozza a cselekvést, hanem – ellenkezőleg – éppen az, ha előzőleg megtárgyalva nem tisztázzuk, hogy mit is kell tennünk”. (*A peloponnészoszi háború*, II. 40.)³⁹ A politika ebben a felfogásban tehát az egymással való beszélést jelentette, s amikor Arisztotelész az embert hol politikai, hol pedig beszélő lénynek nevezi, akkor a politikának erre a meggyőzésen és vitán alapuló eszményére utal – arra az eszményre, amely később majd Arendt számára is, éppen Arisztotelész hatására, olyannyira nagy jelentőségre tesz szert.

Az, hogy a politika gyakorlati tudomány, hogy tehát a célja a hatni tudás és a meggyőzés, s mint ilyen a dialektika és a retorika eszközeit használja, Arisztotelész számára egyfelől azt jelentette, hogy a politikában soha nem érhető el a matematikában megkívánt egzaktuság és szabatosság. A politikának, azaz a politikai tanácskozásnak azért is van szüksége dialektikára és retorikára, mert jövőbeli, esetleges emberi cselekedetekkel van dolga, amelyekről semmi biztos nem tudható: „Azokról a dolgokról – mondja Arisztotelész –, melyek másként nem lehettek, nincsenek és nem lesznek, senki sem tanácskozik, ha helyesen értelmezi őket, mert nincs választási lehetőség”. (*Retorika*, 1357a) Ha a politikai cselekvés terét a szükségyszerűség uralná, nem lenne helye a tanácskozásnak: éppen azért tanácskozunk, mert a jövőbeni emberei cselekedetek esetlegesek. Másfelől viszont azt is jelentette, hogy a politika aktora és címzettje egyaránt a szabadon beszélő polgár: ha az így felfogott politika nem a *szabadság* köre szerveződné, akkor a meggyőzés helyett nyugodtan alkalmazhatnánk kényszert. Meggyőzésre éppen azért van szükség, mert a polgárok szabadon cselekszenek, s ezt a szabadságot nem kívánjuk tőlük elvitatni. Innen nézve tehát maga a politika mint ismeret sem holmi felsőbbrendű tudás, mint Platón filozófus-királya esetében, hanem maga is résztvevője a dialektikai vagy retorikai eszközökkel zajló politikai vitának.

Összegezve tehát: Arisztotelésznek a politikáról alkotott víziója, ami tehát egyszersmind a politikának az eredeti athéni eszménye is, sokkal inkább látszik Arendtnek azt a meggyőződését alátámasztani,

39 Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985, 148.

hogy maga a filozófus sem lehet soha semleges a politikával szemben, s hogy emiatt a filozófia (vagyis az igazság) és a politika (vagyis a szabadság) között feszültség van, semmint Straussnak azt az elképzelését, miszerint létezik (elvben legalábbis) a politikára vonatkozó végső és megfellebbezhetetlen tudás, s hogy a politika a filozófia igazság iránti igényének minden további nélkül alárendelhető. A politikai tudásunk, állítja Arisztotelész, legjobb esetben is egyfajta „valószínűségi ismeret” (éndoxon), olyasvalami tehát, ami bár nem bizonyítható, mégis „mindenki véleményének megfelel”. (*Nikomakhoszi Etika*, 1145b) „A valószínűségek olyan dolgok – írja –, amelyeket vagy mindenki elfogad, vagy a legtöbben, vagy a bölcsek, mégpedig vagy minden bölcs, vagy nagyobb részük, vagy a leghíresebbek, vagy a legtekintélyesebbek.” (*Topika*, 100b) Mindenesetre „a jártasság a valószínűség felismerésében olyan emberben van meg, aki jártas a valóság felismerésében”. (*Retorika*, 1355a)

Egyébként a már említett Michael és Catherine Zuckert szerzőpáros azt is állítja a könyvében, hogy Strauss közismert „platonizmus” többek között éppen a politika státusával kapcsolatos arisztotelészi megfontolások elutasításából fakad. Strauss azért elutasító Arisztotelésszel szemben, mert az ő olvasatában a *Politika* nem annyira a politikai filozófia, hanem éppen ellenkezőleg: az általa olyannyira lenézett és oly sokszor bírált modern politikatudomány előképe: annak „eredeti formáját” tartalmazza. Mégpedig azt a formáját, mely szerint „a politikatudomány semmi egyéb, mint a politikai dolgok köznapi megértésének (*common sense*) öntudatra hozott formája”.⁴⁰ „Nem Szókratész vagy Platón, hanem Arisztotelész a politikatudomány igazi megalapítója”⁴¹ – írja Strauss a *The City and Man* Arisztotelésszel foglalkozó fejezetében. – Amiből a maga során azt a következtetést vonja le, állítja a szerzőpáros, hogy Arisztotelész *Politikája* képtelen „a politikai dolgokra vonatkozó teljes igazságot elsajátítani és bemutatni”, mégpedig éppen azért, mert az efféle politikatudomány „inkább a politikai életből fakad, semmint a filozófiából”.⁴² Arisztotelész *Politikájának* igazsága nem a filozófia, hanem „a gyakorlat igazsága”.⁴³

Ezzel szemben Arendt számára „a kiterjesztett gondolkodásmód”, az „ítéletalkotás képessége”, vagyis az a képesség, amelynek segítségével az ember a dolgokat „nem csak saját nézőpontjából szemléli”, az embernek mint politikai lénynek az alapvető képessége, amennyiben lehetővé

40 Strauss: *The City and Man*. Id. kiad. 12, 25, 30.

41 Uo., 21.

42 Michael and Catherine Zuckert: *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*. Id. kiad. 166.

43 Uo.

teszi számára a közös világban, azaz a politikai szférában való tájékozódást.⁴⁴ A görögök, mondja Arendt, ezt a képességet *frónészisz*nek, belátásnak nevezték, és már Arisztotelész szembeállította azt a filozófus bölcsességével, valószínűleg, mint oly sokszor írásaiban, éppen „az athéni polisz közvélekedését” tartva mindeközben szem előtt.⁴⁵ A kettő közötti különbség, állítja Arendt, hogy az előbbi a „józan észben” (*common sense*) gyökerezik, ami annyiban tárja fel inkább vagy jobban a közös világunk természetét, amennyiben általa ahhoz a közös világhoz igazodhatunk, amelyen másokkal közösen osztozunk. Az ítéletalkotás révén valósul meg „a világon másokkal való osztozkodás”, általa lépünk túl saját „szubjektív” öt érzékünkön és érzetadataikon.⁴⁶

Meglehet, mondja Arendt, hogy ez az „ítélet”, amit a józan ész alapján hozunk, a filozófia igazság-igénye felől szemlélve „önkényesnek” tűnik, mert nem kényszerítő a szónak abban az értelmében, ahogyan a bizonyítható tények vagy az érveléssel bizonyítható igazság kényszerítő erejűek. Ugyanakkor viszont lehet kellőképpen meggyőző, ha a megfelelő, azaz „rábeszélő” beszéd segítségével adják elő. „A polisz polgárainak érintkezésében a meggyőzés volt uralkodó, mivel kizárta a fizikai erőszakot: a filozófusok azonban tudták, hogy ez egyben egy másik nem erőszakos kényszerítéstől, az igazság kényszerítő erejétől is különbözik.”⁴⁷ A meggyőzés Arisztotelésznél éppen azért a filozófiai beszédmód, a dialógus ellentéte, állítja Arendt, mert az utóbbi az „igazság” keresését szolgálta, s ezért a bizonyítás „kikényszerítését” követelte meg. A politikában viszont soha nem a tudás vagy az igazság, hanem mindig az ítélet és a döntés forog kockán: a közös világról való vélemények megfontolt kicserélése, és a döntés, hogy milyen cselekvésre van szükség benne.⁴⁸

Mannheim és a tudományos politika lehetősége

Van azonban egy további, az antik vagy arisztotelészi politikától teljesen független megfontolás is, ami ugyanebbe az irányba mutat (értsd: vitatja a filozófus semlegességét a politikával szemben), s ami egyszersmind magyarázhatja Arendtnek ama másik, ezzel összefüggő meggyőződését

44 Hannah Arendt: A kultúra válsága. Id. kiad. 228.

45 Uo., 304.

46 Uo., 228.

47 Uo., 229.

48 Uo., 230.

is, miszerint a filozófus, amikor a politikáról gondolkodik, akkor azt soha nem az emberiség, hanem csakis a saját nevében teszi – és teheti egyáltalán. Talán legismertebb kifejtését ennek a megfontolásnak Karl Mannheim *Ideológia és utópia* című művében találjuk, s bár korántsem biztos, hogy Arendt a kiterjesztett gondolkodásmóddal kapcsolatos elképzeléseiben támaszkodott erre, Mannheim könyvét bizonyíthatóan ismerte, hiszen még egészen fiatalon, 1930-ban terjedelmes (és meglehetősen kritikus hangú) recenziót írt róla.⁴⁹ (Bár azt is tudjuk, hogy ennek ellenére az ezt követő években mégiscsak eljárt Mannheim előadásaira, olyanok társaságában, mint például Norbert Elias, aki akkoriban Mannheim fizetett asszisztense volt.)

Ugyanígy lehetne persze azon is vitatkozni, hogy Mannheimnak ezt az elképzelését mennyiben határozták meg a Marx különféle műveivel kapcsolatos olvasmányélményei. Tény, hogy könyvében többször is hivatkozik Marx egyes szövegeire, az említett gondolat vagy megfontolás kifejtése közben pedig konkrétan Marxnak *A politikai gazdaságtan bírálatához* című művére.⁵⁰ Mellette szólna az is, hogy Mannheimot már életében a magyar marxista iskolával kapcsolták össze – nem véletlenül egyébként, figyelembe véve a Lukáccsal való szoros kapcsolatát. Ugyanakkor Raymond Aron, aki a harmincas évek elején Frankfurtban személyesen is megismerkedett vele, s aki szerint „volt időszak, amikor nagyon is hatott rá”, olyannyira, hogy „fél évig mannheimista” volt, Mannheim ugyan „magyar volt, mint Lukács György”, de nem volt igazán marxista. Mégis, teszi hozzá, „merített valamit a marxizmusból, azt, amit »az ismeret szociológiájának« nevezett, vagyis hogy az emberek gondolkodásmódját legalább részben azok a társadalmi körülmények határozzák meg, amelyekben élnek”.⁵¹

Mannheim említett elképzelése röviden valóban úgy foglalható össze, hogy az emberek politikai gondolkodását kondicionálja a társadalmi helyzetük. Ezt a gondolatot tudásszociológiai alapon is igazolni próbálta, mégpedig az ideológiáról és utópiáról szóló könyvének éppen abban a fejezetében, amely a következő, elgondolkodtató címet viselte:

49 Lásd Hannah Arendt: *Philosophy and Sociology*. In Volker Meja – Niko Sterh (eds.): *Knowledge and Politics. The Sociology of Knowledge Dispute*. Routledge, London and New York, 1990, 196–208.

50 Lásd Karl Mannheim: *Ideológia és utópia*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1996, 147.

51 Raymond Aron: *Az elkötelezett szemlélő. Beszélgetések Jean-Louis Missikával és Dominique Woltonnal*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005, 46; Mannheim marxizmusáról részletesebben beszél Aron a német szociológiáról szóló közismert művében, lásd Raymond Aron: *German Sociology*. The Free Press of Glencoe, New York, 1964, különösen a tudásszociológiáról szóló alfejezetben: *Sociology of Knowledge*, 51–65.

Lehet-e a politika tudomány? Mannheim számára nem kétséges, hogy igen, mégpedig az általa körvonalazott tudásszociológia formájában. Valójában tehát itt nem annyira a politika lehetséges tudománya, mint inkább a tudományos politika specifikus formája ellen érvel, aminek az eszméjét véleménye szerint a 19. századi liberalizmus munkálta ki a „vitatársadalom” vagy a „parlamentarizmus” koncepciójában. Mannheim, fura módon egyetértve Carl Schmitttel, a parlamentarizmus máig legismertebb és legradikálisabb kritikusával,⁵² azt állítja, hogy mindez nem egyéb, mint történelmi illúzió, amit véleménye szerint a francia forradalommal megszülető ún. „polgári intellektualizmus” generált.

A liberalizmus kormányzati elve, mondja Schmitt több helyütt,⁵³ hogy a parlament az egymással racionális érvekkel vitatkozó vélemények tere, s hogy a parlamenti politika célja „az igazság és a helyesség” megtalálása. Ezáltal valósulna meg a párbeszéd általi kormányzás liberális eszménye. Szerinte azonban a huszadik századi tömegdemokrácia a parlamenti vitát merő formalitássá tette, s így az igazi vita karakterisztikus eleme, a racionális érv eltűnt ebből a vitából. A régi, 19. századi véleménypártok érdekpártokká váltak, s a parlamentben többé már nem vélemények, hanem érdekek ütköznek, nem vitatkoznak, hanem üzleti tárgyalásokat folytatnak egymással. Ilyenformán a modern tömegdemokrácia a kormányzás liberális eszményét végérvényesen kompromittálta, s annak át kell adnia a helyét a kormányzás olyan demokratikus formáinak, ahol a nép akarata közvetlenül – vagyis a parlament korrupció közvetítő intézménye nélkül – érvényesül, adott esetben egyenesen diktatórikus formában.

Mannheim megfosztja Schmitt téziseit a történelmi szubsztrátumuktól (hiszen mindezt Schmitt javarészt a Weimari Köztársaságra értette, s a Führer uralmát készítette elő vele), s megállapításait általános érvényű, szociológiai vagy tudásszociológiai állítások rangjára emeli. A francia forradalommal alakot öltő „polgári intellektualizmus” döntő tévedése szerinte éppen az, hogy „kifejezetten tudományos politikát követel”, s hogy vagy nem látja a politikai gondolkodásban meglévő értékelő és érzelmi mozzanatot, vagy pedig úgy kezeli ezeket, mintha azok „az intellektussal azonosak” és az ész által minden további nélkül befogadhatók lennének.⁵⁴ A modern intellektualizmus, írja, nem tűri az

52 Lásd pl. Carl Schmitt: *The Crisis of Parliamentary Democracy*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1988.

53 Lásd pl. *A parlamentáris demokrácia kríziséhez* írt második, magyarul is olvasható előszavát: Carl Schmitt: *A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte*. In Uő: *A politikai fogalma*. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002, 191–204.

54 Mannheim: i. m., 144.

érzelmileg kötött, értékelő politikai gondolkodást. Ha mégis ilyesmire bukkanna – ami szinte szükségszerű, hiszen minden politikai gondolkodás Mannheim szerint az érzelmi és az irracionális közegeiben működik –, akkor igyekszik úgy dekonstruálni azt, hogy a tisztán racionális mozzanat elkülöníthetőnek tűnjön az érzelmitől és az értékelőtől. Mindeközben teljesen figyelmen kívül hagyja a kérdést, hogy „vajon az emocionális bizonyos körülmények között nem fonódhat-e össze jóval lényegibben a racionálissal”, behatolva akár az utóbbi „kategoriális struktúrába is”,⁵⁵ ami eleve lehetetlenné teszi az ilyen dekonstrukciót és elkülönítést.

Ebben rejlik, állítja Mannheim, a polgári intellektualizmus, a tisztá politikatudomány eszményének (vagy, ha úgy vesszük, a politika forradalmi, azaz a francia forradalomból örökölt eszményének) a „szociológiai önámítása”. Ez az intellektualizmus tántoríthatatlan optimizmussal törekszik arra, hogy a politikai gondolkodás terén (s egyszersmind tehát a politikában is) mindenfajta irracionálisuktól mindenestül megtisztított területet nyerjen – ezt fejezi ki a „parlamentarizmus” vagy a vitatársadalom 19. századi liberális eszménye. A politikai célkitűzésekről azt állítja ez az elképzelés, hogy létezik egy helyes célkitűzés, melyet – ha eddig nem sikerült volna – vita révén el lehet érni. „Így a parlamentarizmus eredeti koncepciója (amiként azt Carl Schmitt világosan kimutatta) egy olyan vitatársadalom koncepciója volt, melyben az igazságot elméleti úton keresik. Ma már nagyon jól tudjuk, hol rejlik e gondolkodásmód szociológiailag értendő önámítása, s hogy a parlamentek nem vitaközösségek. Hiszen minden »elmélet« mögött akaratilag, hatalmilag és érdekszerűen kötött kollektív erők rejlenek, így hát az itt zajló vita nem elméleti, hanem valóságos vita.”⁵⁶

Mannheim szerint tehát magának a politikai gondolatnak a kategoriális struktúráját is determinálják azok az emocionális tartalmak, melyek politikai létezésünk szükségszerű velejárói, így kevés esély van arra, hogy valaha is racionális vita útján eljuthatnánk az egyetlen helyes és mindenki számára egyként kívánatos politikai célkitűzés tekintetében az ésszerű megállapodásra. Ez csak akkor volna lehetséges, ha a politikai megismerés vagy gondolkodás legalább alapstruktúráiban vagy kategoriális struktúráiban független lenne a politikai erők küzdelmeitől, ezzel szemben viszont azt látjuk, hogy a politika terén „a gondolkodási stílusoknak” olyan sokasága létezik, „mely még a logika terén is különbségeket eredményez”.⁵⁷

55 Uo., 145.

56 Uo.

57 Uo., 137.

Az oka ennek Mannheim szerint az, hogy mindenfajta politikai megismerés maga is politikailag és társadalmilag meghatározott.⁵⁸ „Az, hogy miként látjuk a történelmet – írja –, hogy miként konstruálunk meg adottságokból egy összhelyzetet, attól függ, mi magunk hol állunk a társadalmi áramlásban. Minden történelmi-politikai teljesítmény esetében megállapítható, hogy alanyai honnan nézték a dolgokat. S a gondolkodás léthez kötöttsége itt nem feltétlenül tévedés forrása, hanem épp ellenkezőleg, gyakran épp ez segít tisztán látnunk a politikai történéseket. [...] Ez a legfőbb értelme a sokat idézett mondatnak: »Nem az emberek tudata az, amely létüket meghatározza, hanem fordítva, társadalmi létük az, amely meghatározza tudatukat.« (Marx: A politikai gazdaságtan bírálatahoz.)»⁵⁹ A fenti, szociológiai szabály alól, teszi hozzá Mannheim, a filozófus sem kivétel, s éppen ezért a politika filozófiai igényű, vagyis „tudományos” megismerésével éppen az az alapvető probléma, hogy maga a „gondolkodó teoretikus” sem áll kívül a politika „mozgásterén”, s hogy maga is részese az „egymással küzdő erőknek”, s ez a részvétel „egyoldalúan köti értékeléseihöz és akarati impulzusaihoz”.⁶⁰

Visszatérve ezek után a kiterjesztett gondolkodásmód módszertani követelményéhez: ha mindez így van, kérdezhetnénk, akkor hogyan lehetséges egyáltalán „kiterjesztett gondolkodásmód”, a szónak abban az értelmében, ahogyan Arendt beszél róla. Hogyan lennének képesek mások fejével gondolkodni, hogyan lennének képesek mások szemével látni a világot, hogyan lennének képesek – még ha csupán képzetben is – a mások mienktől eltérő véleményével állandó vitát folytatni, ha egyszer reménytelenül kiszolgáltatottak vagyunk, akár még a gondolkodásunkban is, a saját társadalmi helyzetünknek. Mindez ugyanis pontosan annak az intellektuális *empátiának* a lehetőségétől foszt meg bennünket, ami – úgy tűnik – a kiterjesztett gondolkodásmód művelésének elemi feltétele. Hiszen nyilvánvaló, hogy ez a fajta intellektuális „empátia” eleve lehetetlen, ha egyszer az emberek politikai gondolkodását, akár még annak kategóriális alapstruktúráiban is, determinálja saját társadalmi helyzetük.

Nem tudni, még egyszer, hogy Arendt mennyiben vetett számot a kiterjesztett gondolkodásmódról szóló elképzeléseinek megalkotása közben Mannheimnak ezekkel a nézeteivel. Ezt már csak azért is nehéz lesz eldönteni, mert Arendt, ellentétben Mannheimmal, rendszerint

58 Könyvében egy egész, meglehetősen hosszú alfejezetet szentel ennek bizonyítására, lásd Karl Mannheim: A megismerés maga is politikailag és társadalmilag meghatározott. In Mannheim: i. m., 138–170.

59 Mannheim: i. m., 147.

60 Uo., 137.

nem érvel semmilyen módon a gondolkodásmódunk ilyen vagy olyan természetű determináltsága mellett. Legközelebb valami olyasmihöz, amit érvelésnek neveznénk, a *Human Condition* című munkájában jut, de „érvei” itt sem tudásszociológiai, hanem – mondjuk így – „ontológiai” természetűek. A közös világunk, írja itt, ugyan mindannyiunk közös találkozási helye, mégis, azoknak, akik jelen vannak benne, más és más ebben a világban a pozíciója. S valakinek a pozíciója éppoly kevésbé lehet azonos a másikkal, mint ahogyan „két tárgy helye sem eshet soha egybe”.⁶¹ Az, hogy mások látnak és hallanak, éppen abból meríti a maga jelentőségét, hogy mindenki egy másik pozícióból lát és hall.

Az viszont tény, bármennyire meglepő is egyébként, hogy Arendt – akár Mannheim hatására, akár tőle függetlenül – kimondottan tagadja egy ilyesfajta intellektuális empátia lehetőségét. Nem empátiáról van szó, állítja, vagyis nem arról, hogy „megpróbálok olyan lenni vagy úgy érezni, mint valaki más”, mert ilyesfajta intellektuális empátia eleve lehetetlen, s ha lehetséges is lenne, csupán azt eredményezné, hogy vakon követném azok nézeteit, akik valahol máshol állnak, s emiatt más távlatokból tekintenek a világra. És nem is arról van szó, mondja, hogy „létszámenőrzést tartok”, s hogy gondolkodásommal a többséghez csatlakozom. Inkább az történik ilyenkor, „hogy saját egyéniségem szerinti létezésemet és gondolkodásmódomat helyezem oda, ahol éppen nem vagyok”.⁶² Azaz nem annyira a gondolkodás, mint inkább az „egzisztencia” kihelyezésének a folyamata ez, gyaníthatóan nem annyira a beleérző képességünk, mint inkább a fantázia révén.

Persze visszautasíthatom, hogy így tegyek, és alkotok olyan politikai véleményt, amely kizárólag a saját vagy a csoportom érdekeit veszi figyelembe – valójában mi sem gyakoribb, mint az efféle magatartás, akár még a legműveltebb emberek körében is. De bárhol is forduljon elő, állítja Arendt, mindenütt „a képzelőerő hiányából” és „az ítéletalkotásra való képtelenségből” fakad, s nem egyéb „elvakult önfejtésnél”.⁶³ Mert „egy vélemény minősége..., mint ahogy egy ítéleté is, pártatlanságának mértékétől függ”.⁶⁴ – Megint csak azt lehetne mondani, hogy nagyban emlékeztet ez Mannheim „társadalmilag szabadon lebegő értelmiségére”,⁶⁵ s annak „jellegzetes műveltségére”,⁶⁶ amely a

61 Arendt: *Human Condition*. Id. kiad. 57.

62 Arendt: *Igazság és politika*. Id. kiad. 248.

63 Uo.

64 Uo.

65 Mannheim: i. m., 179.

66 Uo., 180.

társadalomban „egymással harcoló akaratok és tendenciák kicsinyített leképződése”.⁶⁷ Ez az értelmiség, állítja Mannheim, egyfajta „közepet alkot”,⁶⁸ nem abban az értelemben, hogy „kvázi légüres térben lebegne az osztályok fölött”,⁶⁹ hanem épp ellenkezőleg: „egyesíti magában mindazokat a késztetéseket, amelyek a társadalmi teret áthatják”.⁷⁰

A hazugság a politikában

A szellemi vagy intellektuális filiáció szövevényes – és vélhetőleg immár örökre kibogozhatatlan – problémáit most félretéve, ennyi talán elegendő is ahhoz, hogy láthassuk, milyen értelemben mondja Arendt azt, hogy a filozófus ugyan mindig a saját fejével, és soha nem az emberiség nevében gondolkodik a politikáról, de ugyanakkor mindig képesnek kell lennie arra is, hogy önnön gondolkodását, pontosabban egzisztenciáját a képzelet valamilyen aktusa révén kihelyezze. – Mindezek a felismerések azonban, ha összerakjuk őket (az olyanok, mint hogy a politikai dolgok csupán a róluk alkotott emberi véleményekben adóttak, hogy tehát a létezésük egyetlen formája a látszat, hogy a politikában a lényeg és a látszat, a „nekünk így tűnik” között sohasem leszünk képesek különbséget tenni, hogy egy politikai vélemény sosem lehet igaz, legfennebb reprezentatív, hogy maga a filozófus, a gondolkodó teoretikus sem áll a politikán kívül és nem is lehet soha semleges a politikával szemben – nos, mindezek együtt) egy nagyon kényelmetlen kérdéshez vezetnek, amivel Arendt is kénytelen egyébként ugyanitt, az igazságról és politikáról szóló szövegében számot vetni. Mégpedig ahhoz, hogy amennyiben a politikában csak „vélemények” léteznek, s amennyiben minden politikai „igazság” ki van szolgáltatva a róla alkotott véleményeknek, a róla való beszédnek, akkor miként tudunk a politikában egyáltalán igazság és hazugság között különbséget tenni?

Olyan kérdés ez, amely ma, amikor egyesek szerint máris belépünk a politikának az ún. „post-truth” korszakába, különösen érzékenyen érinthet bennünket, s egyszersmind arra kell ösztönözzön minket, hogy csakúgy, mint Arendt, ne csupán a politika és az igazság, hanem a politika és a hazugság viszonyáról is gondolkozzunk.

67 Uo.

68 Uo., 181.

69 Uo., 182.

70 Uo.

A legegyszerűbben talán a következő kérdés formájában tehetjük ezt meg: hogyan tudunk számot adni magunknak arról, ha valaki a politikában hazudik? – A válasz erre az egyszerű kérdésre azonban messze nem ugyanilyen egyszerű. Mert könnyű volna kilúgozni a politikából a hazugságot, ha a politika egész terepuma valamiféle objektív, természeti valóság volna (hasonló ahhoz, mint amit a természettudományok kutatnak), amely tényítéletekben, deskriptív kijelentésekben lenne megragadható. Csakhogy a politika állításai ritkán deskriptívek. Ráadásul Arendt szerint még a politika leíró állításai sem tényekről szólnak, vagy ha mégis, akkor ezek a „tények”, hasonlóan az ún. történelmi tényekhez, reménytelenül ki vannak szolgáltatva az értelmezésnek, vagyis a róluk való beszédnek.

Mindez nem jelenti azt, teszi hozzá Arendt, hogy a politikában, akárcsak a történelemben, ne lennének tények, s hogy ne tudnánk számot adni magunknak arról, ha valaki a tényeket illetően gátlástalanul hazudik. Ugyanis a tények értelmezhetőségének is van egy ésszerű háttára. Elismerhetjük ugyan a népek vagy nemzetek, akár a nemzedékek jogát is, hogy megírják vagy újraírják a történelmüket, hogy saját nézőpontjuk szerint rendezzék el a tényeket, azt a jogukat azonban nem ismerhetjük el, hogy magukat a tényszerű dolgokat meghamisítsák. Arendt egy fölöttébb tanulságos példát hoz erre. „Clemenceau, röviddel halála előtt, állítólag baráti beszélgetésbe elegyedett a Weimari Köztársaság egy képviselőjével arról a kérdésről, hogy kit terhel a felelősség az első világháború kitéréséért. »Az ön véleménye szerint – hangzott a kérdés Clemenceau-hoz – mit fognak a jövő történészei gondolni erről az elszomorító és ellentmondásos problémáról?« »Azt nem tudom – hangzott a válasz. – Abban azonban bizonyos vagyok, hogy nem mondják majd, hogy Belgium tört rá Németországra.«⁷¹

Vannak tehát, mondja Arendt, elemi, drasztikus tények, amelyeket a historizmus legvadabb hívei sem mernek tagadni. Csakhogy a történelmi állításaink java része nem ilyen. Mint ahogyan nem ilyen politikai állításaink java része sem. A politikában a tények csupán jól elkülöníthető és mondhatni jelentéktelen szegmensét képezik a politikai beszéd széles és változatos referenciamezőjének. A politikai beszéd ugyanis, ahogyan arra Mannheim vagy Aron is utalt, egyszerre leíró és előíró. A politika egyszerre szól a napi politikai valóságról (s esetleg a felhalmozott történelmi ismeretállományról), ugyanakkor pedig a holnapról és a holnapi teendőkről. Márpedig arról, amit *tenni kell*, aligha tudunk másként, mint az értékek, választott vagy követett értékeink, céljaink függvényében beszélni.

71 Uo., 245.

Bármennyire is szeretnénk ugyanis a politikát egyszerű technikai feladvánnyá alakítani, bármennyire szeretnénk, ha elegendő lenne hozzá a csupasz tudományos szakértelem, a politika s a politikai teendők világa, vagy legalábbis annak egy jelentékeny része még jelen órában is reménytelenül ki van szolgáltatva az értékítéleteknek, amelyek, mint tudjuk, se nem igazak, se nem hamisak. – Persze régi kérdés, hogy racionalizálható-e és bürokratizálható-e a politikai cselekvés teljes területe. A tendencia kétségkívül létezik korunkban, és létezett a megelőző korokban is. Mannheim ezt egy igen tanulságos példán szemléltette: „Képzeljünk el egy százötven évvel ezelőtti utazást, amelynek során ezer és ezer véletlen érthette az embert. Napjainkra mindent menetrendszerűen szabályoztak, a viteldíj pontosan ki van számítva, a közigazgatási intézkedések hosszú sora racionális irányítás alá vonta a közlekedés ügyét.”⁷² Ő maga mégsem hitte, hogy a politika teljes mértékben „közigazgatássá” lenne alakítható, s fenntartotta, hogy mindig lesznek olyan területek, ahol irracionális hatalmi harcokban születnek meg a politikai döntések.

Mi a politika? Történelem és politika analógiája

Mannheim, mint láttuk, tudásszociológiai, vagyis a politikai tudásformák szociológiai megfigyelésére alapozott érveket sorakoztatott fel a politikai pluralizmus védelmében, s egyszersmind a politika mint „tisztá” tudomány eszméje ellen. (Ezzel természetesen egyáltalán nem vitatta a politikatudomány, azaz a politológia lehetőséget, mert számára is világos volt, hogy vannak a politikának olyan területei, amelyek a többi társadalomtudományok mintájára empirikusan kutathatók.) A tudományos politika lehetőségét azonban, a szociológiai érveket most félretolva, a politikai filozófia felől is meg lehet közelíteni, a következő, normatív kérdés formájában: megengedhető-e egyáltalán, hogy a politika „tisztá” tudomány legyen (függetlenül attól, hogy ez szociológiai értelemben egyáltalán lehetséges-e vagy sem)? A válasz erre a kérdésre pedig kizárólag attól függ, hogy mit veszünk politikának.

Bármennyire is helyénvalónak tűnik ugyanis az Aron vagy az Arendt analógiája történelem és politika között (értve alattuk természetesen a történelemre és politikára vonatkozó *ismeretformákat* is), mégiscsak van egy szembeötlő különbség közöttük. A történetírás mégiscsak

72 Mannheim: i. m., 134–135.

„szigorú tudomány”, amit rögzített metodológiai elvek irányítanak. – Ha van a történelemnek, az események egymásra következésének azonosítható – társadalmi, gazdasági, egyszerűen: történelmi – logikája (s tulajdonképpen ez volt a 18–19. századi történelemfilozófusok döntő feltételezése), akkor a jó történetíró munkájában ugyanennek a logikának kell visszaköszönnie. Vagy más szavakkal: szükségképpen léteznie kell egy, magában a történelem finalitásában elrejtett szempontnak, ahonnan nézve a történelem egész folyamata értelmet és magyarázatot nyer. Nyilván ma már kevésbé lennénk hajlamosak a történelemben az emberi szellem fokozatos fejlődését látni, mint tette azt még Condorcet vagy Hegel, de azzal a döntő feltételezésükkel, ami a francia forradalom hatására fogant meg bennük, s mely szerint a történelmi folyamatokban valamiféle rejtett szabályszerűség munkál, s ezért nem is magyarázható magukból az esetleges emberi erőfeszítésekből, láthatóan máig sem tudunk mit kezdeni – talán éppen azért nem, mert ez az előfeltevés gyakorlatilag azonos magával a történelem modern fogalmával. Nem véletlenül írja Arendt *A forradalomról* szóló könyvében, hogy „elméleti szempontból a francia forradalom legmeszszebbható következménye az volt, hogy Hegel filozófiájában megszületett a történelem modern fogalma”.⁷³

Holott nyilván ez a történetfilozófiai előfeltevés nagyon is vitatható, mint ahogyan azt Tocqueville már a 19. század elején, közepén vitatta is. 1848-ban Párizsban maga is szemtanúja volt két egymást követő forradalomnak, közelről láthatta tehát azt, ahogyan Franciaországban a szó legszorosabb értelmében „történelem születik”. Érthető tehát, hogy éppen az ezekről az eseményekről szóló emlékirataiban találjuk a legértékesebb történetfilozófiai reflexióit – amelyeket aztán, tegyük hozzá, néhány évvel később, a régi rendről és forradalomról szóló máig megkerülhetetlen munkájának megírásakor maga is konkrét metodológiai elvekként követett. – Mindig is idegenkedett, írja itt, az emlékirataiban, azoktól a merev gondolatrendszerektől, amelyek valamilyen végzetes láncba illeszkedő nagy elsődleges okokkal igyekeznek magyarázni a történelmi eseményeket, és „amelyek teljesen kiiktatják az embert a történelemből”. „Minden nagyvonalúságuk ellenére is szűksősnek éreztem ezeket a rendszereket, és hazugnak is, bármilyen matematikai egzakt-sággal próbálják is az igazságukat előadni. Remélem, e fennkölt teóriák kiagyaloí nem fogják tőlem rossz néven venni, de szerintem egyáltalán nem kevés azoknak a jelentős történelmi eseményeknek a száma,

73 Hannah Arendt: *A forradalom*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991, 66. Lásd még: Hannah Arendt: A történelem fogalma. Ókori és modern. In *Úó: Múlt és jövő között*. Id. kiad. 49–99.

amelyekre kizárólag a véletlen az egyetlen magyarázat, és nem egy olyan jelentős esemény van, amely örökre magyarázat nélkül marad.”⁷⁴

Innen nézve, vagyis onnan, ahonnan Tocqueville nézi, a történelmet (akárcsak a politikát) emberek csinálják, akik adott szituációban ilyen vagy olyan döntéseket hoznak. A történelem, akárcsak a politika, az emberi cselekvés terepe, így maga is őrzi azt, amit Arisztotelész a maga során még annyira fontosnak tartott a politikában: az emberi cselekedeteknek (végső soron az emberi szabadságból fakadó) kontingenciáját. – Emlékezzünk csak vissza: Arisztotelész szerint azokról a dolgokról, amelyek másképp nem lehettek, nincsenek, és nem is lehetnének, senki sem vitatkozik, mert ezekben nincs választási lehetőség. Ha az emberi – történelmi, politikai – cselekvést a történelmi vagy szociológiai szükségyszerűség uralná, maga az emberi szabadság válna értelmetlenné. – Nyilván a történelemfilozófusok ama elvi (a történetíróknak pedig konkrét metodológiai) dilemmája, hogy mennyiben alakítja a történelmi folyamatokat az emberi szabadság, egyidős a történelem modern fogalmával s a modern történetírással, így aligha lehet néhány bekezdésben dűlőre vinni. De történetírást és politikai ismeretformát szembeállítva egyszerűen azt is mondhatnánk, hogy míg a történetírás mindig egy befejezett valóságra vonatkozik (még akkor is, ha ezt a valóságot az emberi szabadság esetlegessége formálta, és még akkor is, ha nagymértékben ki van szolgáltatva a róla alkotott utólagos értelmezéseknek), addig a politikai cselekvésnek és ismeretnek, miként Arisztotelész mondta, mindig a jövővel, az emberi szabadságból fakadó esetlegességgel, vagyis az ismeretlennel van dolga.

S ha igaz az, hogy a politikáról való tudásunk maga is a mindenkori politikai valóság része, akkor ez egyszersmind azt is jelenti, hogy maguk a politikai ismereteink is a szabadság logikájának rendelődnek alá – ellentétben mondjuk a történelmi ismereteinkkel, amelyek, az értelmezés viszonylagos szabadságán túlmenően, nem rendelhetők alá ugyanennek a logikának. Legalábbis nem a szónak abban az értelmében, hogy – kivételes helyzetektől eltekintve, mint amilyenek például a kommunista diktatúrák időszakai is voltak – folyton újra meg újra meg kellene vitatnunk és jósolnunk a múltat. – Mellesleg, hadd tegyük hozzá, hogy ezt a meglehetősen szokatlan gyakorlatot a kommunista diktatúrák esetében is a legitimációs ideológiájuk merev történetfilozófiai előfeltevései magyarázták, ugyanis a – történelmi – valóság valahogy soha nem akart engedelmeskedni a történetfilozófiai előfeltevéseknek: mondhatta ugyan Marx, hogy a történelem osztályharcok sorozata, ha egyszer a tények látványosan ellentmondtak ennek. A történelmi

74 Alexis de Tocqueville: *Emlékképek*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2011, 98–99.

tények kontingenciája láthatóan nem kívánt idomulni a történetfilozófiai szükségszerűséghez. Az ilyesfajta történetfilozófiai konstrukciókkal alapvetően nem az a baj, írja Arendt, hogy gyakorlatilag bármilyen más magyarázati séma ugyanolyan jól megtenné, mint az „osztályharc”,⁷⁵ hanem egyrészt az, hogy a történelemnek „folyamatként” való szemlélete minden különös eseményt megfoszt a maga különös „értelmétől”, hiszen az csak annyiban értelmes, amennyiben illeszkedik a történelmi események nagy szériájába,⁷⁶ másrészt így a történelmi folyamatokra visszafele pillantó történész annyira megszokja „a cselekvők céljaitól és felismeréseitől független »objektív« értelem” keresését, hogy mindeközben „hajlamos elsiklani afölött, hogy mi is történt valójában”.⁷⁷ Eltekint például Sztálin totalitárius diktatúrájának jellemző vonásaitól, „mert fontosabbnak tartja a szovjet birodalom iparosítását”.⁷⁸

Ebben az értelemben tehát a politika valóban az, aminek Arisztotelész látta: folytonos vita, szabad véleménycsere, és pedig nem annyira a tényekről, mint inkább arról, amit – közösen – tennünk kell. Maga a szabadság logikája azt diktálja tehát, hogy a politikai dolgokhoz gyakorlatban bárki hozzászólhasson, vele kapcsolatosan véleményt nyilvánítson – Ezt fejezi ki egyébként, állítja Arendt, az egyenlőség, vagyis az *iszonomia* (esetleg *iszégoria*) antik eszménye. A politikum, írja Arendt, ebben az eredeti „görög értelmében” a szabadság köre szerveződik, ezért eleve feltételez egy olyan teret, amelyben mindenki a „magával egyenlők” között mozog.⁷⁹ Számunkra, teszi hozzá, ma már ez nehezen érthető, mivel mi az egyenlőséget nem a szabadság, hanem az igazságosság fogalmával párosítjuk, ezért az *iszonomia* eszményét szokásosan mint a törvény előtti egyenlőséget értjük félre. Holott az *iszonomia* sem azt nem jelentette, hogy a törvény előtt mindenki egyenlő, sem azt, hogy a törvény mindenki számára ugyanaz, hanem pusztán annyit, „hogy mindenki azonos igényt tarthat a politikai tevékenységre, s e tevékenység a poliszban elsősorban az egymással való beszélést jelentette”.⁸⁰ Az *iszonomia* ezért mindenekelőtt szólásszabadság, *iszégoria*, állítja Arendt.

Igaz ugyan, hogy Arisztotelész kizárta a politikai közösségből a rabszolgákat, de a kizárás alapja éppen az, hogy „beszéd nélküliek”: azaz olyan – alárendelt – helyzetben vannak, amelyben a szabad beszéd

75 Arendt: A történelem fogalma. Id. kiad. 90.

76 Uo., 89.

77 Uo., 97.

78 Uo.

79 Hannah Arendt: Bevezetés a politikába 2. In Uő: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 43–158, 56.

80 Uo., 57.

lehetetlen. Az egymással való szabad beszéd (*iszégoria*) az egyenlők körén értelemszerűen nem mehet túl, addig terjed tehát, ameddig az egyenlők egyenlősége. – Bár, tegyük hozzá azt is, hogy Pszeudo-Xenophón szerint, akinek Arisztotelész mellett az athéni állam egy másik megbízható leírását köszönhetjük, az athéniak – és kizárólag az athéniak – még a rabszolgák és a *metoikoszok* (betelepültek) számára is lehetővé tették a szabad beszédet: „Ézért engedélyeztük a szabad beszédet (*iszégoria*) a rabszolgáknak a szabadokkal szemben, és a metoikoszoknak a szabadokkal szemben, hiszen az államnak szüksége van a metoikoszokra a nagy csomó mesterség meg a hajózás miatt. Ezért engedélyeztük hát, érthetően, a metoikoszoknak is a szabad beszédet.” (*Az athéni állam*, I.12)⁸¹ Az így felfogott politikai közösség kötőszöveve Arisztotelész szerint a barátság, vagyis a *philia*. Az államot, írja a *Nikomakhoszi Etikában* „a barátság érzése tartja össze” (1155a), de ez, miként az a *Politikájából* kiderül, nem feltételezi sem a poliszban élők hasonlóságát, sem pedig az egységét: „nem is alakulhat” polisz, mondja, „egymáshoz hasonló egyedekből”. (1261a)

Maradjunk tehát annyiban, hogy amennyiben a politika az egymással való beszélést jelenti, s amennyiben a politikai ismereteink is kötelezően a szabadság logikájának rendelődnek alá, annyiban a filozófus politikai véleménye is csupán egy vélemény a sok közül: egyik résztvevője annak a vitának, ami a politika maga. Talán megbízhatóbb, talán *reprezentatívabb*, de akkor is csupán egy vélemény. – Innen nézve különösen figyelemre méltó az, amit Arendt a *The Human Condition* prologusában ír: könyve, állítja, nem ad választ az általa felvetett kérdésekre, mert ezekre a kérdésekre, amennyiben azok „a gyakorlati politika” kérdései, nap mint nap születnek válaszok, mégpedig olyanok, amelyeket „közös megegyezéssel” adunk rájuk. Ezek a válaszok tehát „soha nem fakadhatnak egyetlen egy személy teoretikus megfontolásából vagy véleményéből”, mert nem „olyan problémákkal állunk itt szemben, amelyekre csak egyetlen lehetséges megoldás létezik”.⁸² – Azok a politikai elméletek, amelyek az igazság kizárólagos birtokosainak (s emiatt vitán felül állónak) tekintették magukat (s többnyire ilyen volt minden politikai utópia, ideértve a Platónét is), a történelem egyhangú tanúsága szerint többnyire csak erőszakot és igazságtalanságot szültek.⁸³ Ilyen értelemben a szabadság és az igazság egymást valóban kölcsönösen kizáró eszmények, politika és filozófia között, ahogyan Arendt mondta,

81 Pszeudo-Xenophón: Az athéni állam. In Németh György (szerk.): *Államéletrajzok*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 119–129, 121.

82 Arendt: *The Human Condition*. Id. kiad. 5.

83 Uo., 220–227.

valóban feszültség van, legalábbis mindaddig, amíg egynél több ember létezik a világon, s amíg az egymástól különböző embereknek megvan a módjuk rá, hogy szabadon beszéljenek. Ezért hangsúlyozza annyiszor és annyira Arendt, hogy a politika az emberek sokféleségének tényén nyugszik, s hogy e sokféleség nélkül a politika nem csupán elképzelhetetlen (*conditio sine qua non*), hanem kimondottan általa létezik (*conditio per quam*).⁸⁴

Persze nehéz lenne *filozófiailag* bizonyítani, hogy az emberi szabadság abszolút érték. És nyilván azt sem fogjuk tudni soha bizonyítani, hogy az emberi sokféleség történelmi vagy szociológiai szükségszerűség. Így vagy úgy, de marad tehát az a vigasztalan gondolat (vagy következtetés), hogy soha nem leszünk képesek jó filozófiai érvt hozni a szabadság és az emberi sokféleség tényén nyugvó *politika* rendszere mellett. – Úgy tűnik, igaza van tehát Richard Rortynak, amikor egy, az Arendtére nagyban hasonlító gondolatmenet eredményeként arra a következtetésre jut, hogy a demokráciának, azaz a szabadság rendszerének mindig elsőbbséget kell élveznie a filozófiával, azaz az igazság követelésével szemben.⁸⁵ A politikának minden immanens, azaz magából a politikából származó (nem pedig „platonikus”) fogalmának nagyjából erre a következtetésre kell vezetnie – tetszik ez nekünk, vagy sem. Nyilván abban is igaza van Rortynak, hogy ilyen körülmények között a filozófia sosem lesz képes cáfolni a demokráciát, mert maga is a demokrácia, azaz a szabadság logikájának rendelődik alá. – Csakhogy, tehetnénk hozzá, ha a filozófia nem képes cáfolni a demokráciát, lévén maga is csupán egy vélemény a sok közül, akkor nyilván nem képes igazolni sem azt. Azaz nem csupán a demokrácia ellen, hanem *mellette* sem fogunk tudni tehát soha jó filozófiai érveket felhozni. De azt talán mégis kijelenthetjük ezek után (bár ez természetesen korántsem egy filozófiai kijelentés), hogy mindaddig, amíg az emberi sokféleség *tényszerűen* létezik, addig a politika egyetlen neki megfelelő formája az, amely ezt a sokféleséget sokféleségként hagyja lenni.

84 Uo., 7.

85 Lásd Richard Rorty: The Priority of Democracy to Philosophy. In Gene Outka – John P. Reeder (eds.): *Prospects for a Common Morality*. Princeton University Press, Princeton, 1993, 254–278.