

Bhikhu Parekh Miért terror?*

Kellék 35

Ha ma élne, miként viszonyulna Mahatma Gandhi, az erőszakmentes politika legnagyobb apostola Oszama bin Laden világgépéhez?

Bhikhu Parekh előszava

Mint milliók világszerte, jómagam is iszonyodtam a szeptember 11-i merényletektől, s teljes egészében elítélem az ilyen terrorista akciókat. A terror-ellenes harc ellenére azonban egyre több ilyen akciót látunk, mint például amilyen a madridi is volt. Mi az, ami a merénylőket vezérli? Hogyan élük meg tetteik következményeit? Vajon tényleg nincs alternatívája az erőszak eme rossz körforgásának? Senki nem alkalmasabb arra, hogy ebben tanácsot adjon, mint Mahatma Gandhi, az erőszakmentes politika nagy apostola. Képzeletem szülte párbeszéde bin Ladennel két dolgot kíván megvalósítani: részint, hogy megértsük, ha nem is egészében, de legalább részben azt a torz világgépet, ami bin Laden sajátja – ugyanis nem győzhetjük le őt, ha nem próbáljuk előbb komolyan megérteni; másfelől pedig hogy megvizsgáljunk egy eddig figyelmen kívül hagyott lehetőséget. Az én bin Ladenem természetesen kitaláció, intellektuális konstrukció, metafora, amely nem annyira a valóságos emberre utal, mint inkább jóval általánosabban a terrort támogató radikális iszlamistákra.

Kedves Mahatma Gandhi!

2003. október 2.

Amióta követőim megtámadták az amerikai nagykövetséget Kenyában, a USS Cole hadihajót Jemenben, később a World Trade Centert New Yorkban és a Pentagont Washingtonban, őket is és jómagamat is a civilizált világ ellenségeivé kiáltottak ki, akikre vadászhatnak, akiket kínozhatnak és megölhetnek, akár a vadállatok. Nem lepődtem meg az amerikaiak reakcióján, de megrémültem egyes hittársaim ellenséges viszonyulása láttán. Tartozom nekik azzal, hogy megmagyarázzam, mit miért tettünk, miért nem léptünk fel a sok ránk hordott rágalom ellen, és miért tennénk meg újra azt, amit tettünk. Mivel egyetlen politikai

* A szöveg eredetije a *Prospect Magazine* 2004. évi áprilisi számában jelent meg. A párbeszéd egy, első ízben a Bostoni Egyetemen megtartott előadáson alapul. Bővített változata megjelent a következő kötetben: Anna Lannstrom (ed.): *The Stranger's Religion: Fascination and Fear*. University of Notre Dame Press, 2004.

tettet sem lehet megérteni a maga történelmi kontextusán kívül, egy kevés történelemmel kell kezdenem.

Az iszlám nagyszerű vallás, folytatója és kiegészítője a másik két ábrahámi vallásnak. Elismeri őket eredeti és igaz vallásnak, nagyra becsüli a prófétáikat, mindig tolerálta és tisztelte őket. Igazságai mély spirituális és morális mozgósító erejének köszönhetően az iszlám, noha történelmileg tekintve az előbbiekhöz képest kései vallás, rövid idő alatt milliányi hívet szerzett magának a világ különböző részein. Olyannyira eltöltötte híveit buzgósággal és lelkesedéssel, hogy seregeik képesek voltak minden logikus számítás ellenére területeket meghódítani, s ezáltal az iszlám a második legerősebb vallássá vált a világon. A keresztények, akik hosszú ideje féltékenyek voltak sikereire, és bosszúsak ereje miatt, megpróbálták diszkreditálni és aláásni, kigúnyolva hitelveit, rágalmazva prófétáit, keresztes háborúkat indítva ellene. Az iszlám túlélte mindezt, és hatalmas birodalmakat hozott létre, melyeknek sorában az Oszmán Birodalom volt az utolsó.

A modern kor kezdetén Anglia, Franciaország és más európai országok erőteljesen iparosodni kezdtek. A hatalom és a profit utáni vágytól hajtva, ami a kapitalizmus és imperializmus veleje, a világ nagy részét elfoglalták, gyarmataikat pedig megpróbálták a saját képükre formálni. Mivel a muszlim társadalmak elárulták vallásos elveiket és megromlottak, könnyű prédává váltak. Jobb fegyverzetük lévén, a britek és a franciák könnyedén legyőzték az Oszmán Birodalmat, mesterséges politikai egységekre osztották fel, korrupt kormányzókat állítottak ezek élére, megosztottságban és alávetettségben tartották őket, s csak arra használták fel, hogy saját hatalmukat örökössé tegyék felettük. Az 1939 és 1945 között zajló háború után megfosztották a palesztinokat szülőföldjüktől, nagy területeket adtak át a zsidóknak, s Izrael képében az igazságtalanság gennyedző forrását hozták létre. A muszlim társadalmak mindig is nagyszámú zsidó közösséget foglaltak magukban, s jobban óvták őket, mint az európai társadalmak. De az, hogy a zsidóknak saját államot adtak a palesztinok kárára, az arab világ kellős közepén, provokatív és igazságtalan dolog volt.

Amikor az 1950-es években a meggyengülő európai hatalmakat az Egyesült Államok váltotta fel, maga is tovább folytatta ezt a projektet, és egy jóval kifinomultabb uralmat hozott létre. Arra való hivatkozással, hogy a Nyugatot védi a szovjet fenyegetéssel szemben, létrehívott és fenntartott egy sor bábkormányt a világ számos részén, különösen a Közel-Kelet muszlim társadalmaiban, amelyeknek olajától egyre inkább függni kezdett a jóléte. Sokkal inkább részrehajló volt Izraellel szemben, mint korábban az európaiak, a külső segélyeknek szentelt költségvetését jórészt rá költötte, felfegyverezte és támogatta terjeszkedési ambícióit. A Szovjetunió összeomlása a teljhatalom illúzióját keltette az Egyesült Államokban, s az utolsó akadályt is elgördítette hübrisze elől. Az Egyesült Államok ma elszántan amerikanizálni akarja az egész világot, s megpróbál minden egyes társadalmat szekuláris, kapitalista, liberális és fogyasztói alapokon újrászervezni. Csapatái 120 állam területén állomásoznak, s arra kényszerítik ezek kormányait, hogy az Egyesült Államok parancsait teljesítsék. Kontrollt gyakorol a legfontosabb nemzetközi politikai és gazdasági szervezetek fölött, s arra használja őket, hogy saját érdekeit érvényesítse. Ha ez nem működik, megvesztegetéssel és zsarolással érvényesíti akaratát. S ha ez sem megy, egyoldalúan cselekszik, a nemzet-

közi törvényekre és szervezetekre való tekintet nélkül. Nincs olyan kormányzat, amelyet ne érne el. S bár a jelenlegi Bush-adminisztráció egészen szemérmetlen módon imperialista, a korábbi Clinton-kormányzat sem volt jobb. Ugyanazt a politikát követték, bár inkább a gazdasági és a politikai nyomásra alapoztak, semmint a katonai erővel való fenyegetésre.

Bár az amerikaiak ellen a világ minden részén harcolni kell, én elsősorban mégis a muszlim társadalmak felszabadítására törekszem, s nem csupán azért, mert ide tartozom, hanem azért is, mert az imperialista lánc leggyengébb láncszemeit képezik. Győzelmem példaértékű lesz, s másokra is ösztönzőleg hat majd. Négy, egymással összefüggő célt követek: ki akarom űzni az amerikaiakat a muszlim társadalmakból; meg akarom semmisíteni Izraelt mint önálló zsidó államot, s meg akarom valósítani a szabad Palesztinát, amelyben a zsidók mint védett kisebbség élhetnek; el akarom távolítani az amerikanizáció elemeit a muszlim társadalmakból, és újjá akarom szervezni ezeket az igazi muszlim elvek alapján; végül pedig vissza akarom állítani az iszlám korábbi dicsőségét, muszlim kormányzatok alatt, ummába egyesítve az olyan hajdani muszlim országokat, mint Palesztina, Buhara, Libanon, Pakisztán, Banglades, Csád, Eritrea, Szomália, Fülöp-szigetek, Burma, Dél-Jemen, Taskent és Andalúzia.

Az erőszak az egyetlen út, hogy elérjük céljainkat, mert ez az egyetlen nyelv, amelyet az Egyesült Államok megért. Az erőszak eszköze pedig kezünkben nem lehet más, mint a terror, mert a rosszul felfegyverzett muszlimok soha nem lennének képesek nyílt harcban szembeszállni az amerikaiakkal. Noha terrorcselekményeink elsősorban „az Egyesült Államok gazdasági és katonai erejének szimbólumai” ellen irányulnak, nem lehetünk annyira kíméletesek, hogy teljesen kizárjuk a civil áldozatokat. Az Egyesült Államok maga sem igyekezett az ellenünk viselt háborúi során takarékoskodni a civil áldozatokkal: az általa szorgalmazott szankciók következtében közel 500000 iraki gyerek halt meg. Az Egyesült Államok polgárai szabadon választották kormányzataikat, gyakran támogatták politikájukat (vagy legalábbis nem sikerült nekik hatékonyan tiltakozni ellene, és nagy számban távol tartani magukat tőle), így direkt vagy indirekt módon, de felelősek kormányzataik tetteiért.

Két további észrevételt szeretnék tenni. Először is a mi terrorcselekményeink reaktív jellegűek. Mi csak válaszolunk az Egyesült Államok terrorizmusára. Az Egyesült Államok megfoszt olajkészleteinktől és vagyonunktól, megtámadja vallásunkat, lábbal tiporja méltóságunkat, globális sakkjátszmájában gyalogokként használ, s mindezek után megengedi magának azt az erkölcsi pofátlanságot, hogy terroristáknak nevezzen bennünket, holott mi csupán magunkat védjük az ő terrorizmusa ellen.

Másfelől én különbséget teszek a „dicséretes” és az „elítélendő” terrorizmus között. Az a terrorizmus, amelynek célja a zsarnokság és az idegen uralom megdöntése, a korrupt kormányzók és az árulók elűzése, az előbbi kategóriába tartozik, míg az, amelyik mindezen gonoszt életre hívja és fenntartja, az utóbbiba. Híveim nem a gyávák módján ölnek, s nem is kovácsolnak ebből személyes előnyt. Feláldozzák kényelmes karrierjüket, családjukat, még életüket is, s önfeláldozásuk révén megmutatják, hogy a legmagasabb indítékok vezérlik őket. A mi terrorizmusunk morális és vallási indítatású, és nem bűnös természetű, miként

azt nyugati kritikussaink állítják. Lelkiismeretünk tiszta, muszlim híveimnek pedig csak azt mondhatom, hogy az amerikaiakat és szövetségeseiket – katonákat és civileket – gyilkolni minden muszlim számára egyéni kötelesség.

Az Ön
Oszamája

Kedves Oszama!

2003. november 1.

Téged hallgatván, Oszama testvérem, eszembe jut terrorista honfitársaimmal folytatott párbeszédem, amely Londonban kezdődött 1909-ben, és csaknem egészen halálomig tartott. Az ő esetükben is, csakúgy, mint a tiédben, ezt az érvelést perverznek, az erőszak dicsőítését pedig egészében visszataszítónak találtam.

Tudatosan vagy sem, de imperialistaként beszélsz és gondolkodsz. Az iszlám történelmének szépített változatát adod elő. Minden hódítás és birodalom vérontáson, elnyomáson és igazságtalanságon alapszik, és a teitek esetében sem volt ez másként. Indiában a muszlim uralkodók hindu templomokat romboltattak le, hindu földeken fosztogattak, és hatalmas tömegeket térítették meg a hitérvek és az erőszak kombinációja révén. Számos afrikai kultúrát és társadalmi szerveződést tönkretettek, és megpróbálták megsemmisíteni az iszlám hódítás előtti emlékeiket. És annak ellenére, hogy a keresztényekkel és a zsidókkal jobban bántak, sosem adták meg nekik az egyenjogú állampolgárságot. Minthogy mindez igen régen történt, nincs értelme sajnálkozni fölötte, vagy szemrehányásokat osztogatni, viszont kötelességünk megismerni a múlt teljes igazságát, és eltökélni, hogy nem ismétljük meg múltbéli hibáinkat. Te nemhogy nem teszed ezt, de fel akarod újítani a muszlim uralmat az általad felsorolt országokban. Támadod az európai imperializmust, mert véget vetett a tiédnek, és támadod az amerikaiakat, mert megakadályozták, hogy feltámaszd a birodalmad. Lévén, hogy magad is imperialista vagy, nem formálhatsz erkölcsi jogot arra, hogy mások imperialista szándékát vitasd.

Az igaz iszlám társadalomról beszélsz, melynek hajdani dicsőségét szándékodban áll feléleszteni. Én nem találok ezt vonzónak, mint ahogyan muszlim társaid többsége sem. Megpróbálsz összeegyeztetni a központosított államot, az iparosított gazdaságot és a nukleáris fegyvereket egy sor iszlám értékkel és gyakorlattal. Ez önmagának ellentmondó vállalkozás. Míhelyest a modernitás gazdasági, politikai és egyéb intézményei mellett döntesz, nem mentesülhetsz kényszerítő logikájuk alól. Mindinkább a nyugati társadalmakhoz hasonlónak válsz, felszív a globalizáció, s így végül bekebelez az amerikai birodalom: pontosan oda jutsz, ahová, mint mondod, nem szeretnél. Továbbá, ezek az intézmények nem tarthatók fenn anélkül, hogy ki ne alakítanál egy nekik megfelelő kultúrát, radikálisan átformálva a szociális, oktatási és más intézményeket, és aláírva pontosan azokat a vallásos és morális elveket, amelyeket korábban hangoztattál. Olyan erős muszlim társadalmakat kívánsz létrehozni, amelyek képesek ellenállni a Nyugat nyomásának. De ha igazán komolyan gondold a jó társadalom létrehozását, nem kellene

magad folyton a Nyugathoz méred. Ehelyett az iszlám igazi értékeivel kellene kezdened, néped körülményeire és célkitűzéseire kellene vonatkoztatnod őket, és ezután kölcsönvehetnéd és elsajátíthatatnád azokat a nyugati értékeket és intézményeket, amelyek gazdagíthatják a helyi társadalmakat.

Magad is elismered, hogy a muszlim társadalmak hanyatlóban vannak, viszont magyarázatod téves. Azért hanyatlanak, mert merevek, ragaszkodnak előjogaikhoz, patriarchálisak, rugalmatlanok a változásokkal szemben, valamint hiányzik belőlük a tudományos érdeklődésre, a személyi szabadságra és a közösségi együttműködésre való szellem. Ezekkel kapcsolatban sokat lehetne tanulni a Nyugattól. Én magam is a Nyugat hálás tanítványa voltam, ami a liberális, keresztény, illetve baloldali hagyományokat illeti, és igyekeztem ezeket összeegyeztetni az indiai életszemlélettel és gondolkodásmóddal. A világ durva kettéosztása Nyugatra és Keletre nem szerencsés, mert homogén tömbként tünteti fel mindkét régiót, s így meggátolja a kettő közötti építő párbeszédet.

Azt mondd, hogy a Nyugat lelkileg üres, és állampolgárait hitetleneknek nevezed. Viszont annak ellenére, hogy a nyugati társadalmak valóban fogyasztói és militarista társadalmak, polgáraik jelentős részében erős a szociális érzékenység. A szegénység elleni küzdelem, a jóléti államra és az igazságos társadalomra való törekvés, a globális igazságszolgáltatásra és a humanitárius akciókra irányuló erőfeszítések mind példái ennek. A vallás sokak számára fontos nyugaton, és vannak, akik hajlandók párbeszédet folytatni a nem keresztény vallásúakkal, s gyakran egyet is értenek velük. Nincs igazad, amikor azt hiszed, hogy a muszlimok élen járnak a lelki élet gyakorlásában. A lelki élet nem annyit tesz, mint gyakran imádkozni, böjtölni és dzsámiba járni, hanem inkább embertársaid szolgálatát, az alázat, jóindulat, tolerancia és szeretet erényeinek gyakorlását jelenti. Nem sokat látok benned ezekből.

Úgy tűnik, hogy az iszlámot tökéletesnek tekinted. Pedig minden vallás tartalmaz az igazságok mellett tévedéseket is. Mi több, te, Oszama, azt állítod magadról, hogy mindenkinél jobban ismered az iszlám igaz elveit, és ebben nem tűrsz ellentmondást. Nem veszed viszont számításba, hogy ezeket az elveket egy olyan világban kellene alkalmaznod, amely gyökeresen megváltozott azóta, hogy megfogalmazták őket. És azért, hogy az iszlám állam révén rá akarod erőltetni ezeket alattvalóira, éppen hogy megtagadod tőlük az alapvető lelkiismereti és vallási szabadságot. Ez a legbiztosabb mód arra, hogy korrumpáld mind a vallást, mind pedig az államot, és meggátold az embereket az erkölcsi és szellemi gyarapodásban. Egy igazán vallásos ember a vallása hite és értékei szerint szeret élni. Ha az államnak kell ráerőltetnie ezeket, akkor világos, hogy a vallás elvesztette számára minden értelmét. Egy valláson alapuló állam pedig szentségtörés, Isten és az emberi lélek ellen elkövetett vétek.

A válság miatt mindig az európaiakat vagy az amerikaiakat, de sohasem a muszlimokat hibáztatod. Megfelekedezel arról az egyszerű igazságról, hogy külső rontó hatás sem közvetve, sem pedig közvetlenül nem árthat egy társadalomnak, ha az nem romlott belül maga is, mint ahogyan a szervezetet sem győzi le a betegség, míg az maga ki nem merítette megújuló erőforrásait. Ne másokat hibáztass, hanem összpontosítsd energiáidat társadalmid újjáépítésére és felújítására, a tömegek oktatására és megszervezésére. Igazad van, amikor azt mon-

dod, hogy sok muszlim vezető csak a külső hatalmak tehetetlen, korrupt bábja, viszont elfelejted, hogy a vezetőink nem valamiféle idegen faj képviselői, hanem saját magunk felnagyított másai. Saját képünkre alakítjuk őket, és mi vagyunk felelősek azért, amit tesznek. Neked, Oszama, nincs türelmed, nincsenek terveid a társadalom újjászervezésére vonatkozóan, nem foglalkozol a társadalmi problémák mélyebb gyökereivel. Abban bízol, hogy egy szorosan összetartó vallásos aktivista csoport képes megváltoztatni a társadalmat. De amint hatalomra jutnak, ők is korrupttá, arrogánssá és diktatórikussá fognak válni.

Amellett, hogy ismételten támadod az amerikaiakat, folytonosan kirohansz a zsidók ellen is, és gyakran hangoztatod nemcsak anticionista, hanem erősen antiszemita érzelmeidet. Semmi nincs, amivel kevésbé értenék egyet. Veled ellenében zsidókkal éltem és dolgoztam együtt, csodálom intellektuális és erkölcsi tartásukat, jól ismerem őket és történelmüket. Néhány zsidó a legközelebbi barátom lett Dél-Afrikában, egyikük egy farmot is vásárolt, ahol mintaközösséget próbáltunk létrehozni. A zsidókat „a kereszténység számkivetettjeinek” nevezem. Bár a zsidó-keresztény hagyomány részesei, mégis századokon át száműzték, kiközösítették, megalázták őket, és a keresztények számos gyalázatos intézkedéssel éltek ellenük, amelyek közül a náci atrocitás csak a legszörnyűbb példa.

Jól tudom persze azt is, hogy a tegnap áldozatai könnyen válnak a holnap elnyomóivá, akik múltbeli szenvedésüket arra használják majd fel, hogy kifogást, sőt, létjogosultságot találjanak a másokkal való brutális bánásmódra. Az elmúlt években Izrael igazságtalanul visszaélt az Egyesült Államok támogatásával. Igazságtalanságait el kell utasítanunk, de nem szabad figyelmen kívül hagynod a múltbeli szenvedések hatását a zsidókra. Természetes, hogy még mindig nyomasztják őket a keserű történelmi tapasztalatok, mélységes bizonytalanságban élnek, és nehezen bíznak még a jót akaró kívülállóknak is. Végre otthonra leltek, és érthető módon görcsösen ragaszkodnak hozzá. Az új haza miatt számos palesztin vált hontalanná, és hatalmas szenvedéseken mentek keresztül. Meg kell találnunk az útját annak, hogy mindkét félnek igazságot szolgáltatassunk. Én egy arabok és zsidók által lakott többnemzetiségű államot támogattam volna, éppúgy, ahogyan egyesült Indiát szerettem volna. Minden, ennek meggátolására irányuló erőfeszítem ellenére Indiát felosztották. Elfogadtam ezt, annak reményében, hogy egy szép napon, miután a két veszekedő testvér megalapította külön hazáját, és ellenségeskedéseiket félretették, nemcsak megtanulnak majd békében egymás mellett élni, de talán újra rálelnek mélyebb kötődéseikre, és közeledni fognak egymáshoz. Neked, Oszama, el kell fogadnod Izrael létezését, meg kell adnod számára a biztonság érzetét, és türelemmel kell munkálkodnod azon, hogy a palesztin ügy igazságát ők is megtanulják értékelni. Mindaddig, amíg fenyegeted Izraelt, megjjeszted polgárait, s ezzel éppen legreakciósabb és leginkább militarista érzelmű vezetőik karjaiba hajtod őket. A felvilágosult izraeliek tudják, hogy arab társadalmak között kell élniük, amelyek nem lesznek örökké elmaradottak és megosztottak.

Végül rá kell térnem terrorista módszereidre is. Elfogadhatatlannak tartom őket mind morális, mind pragmatikai szempontból. Nem fognak segíteni céljaid elérésében. Nem fogják meggátolni az amerikaiakat abban, hogy hatalmukat a terrorista hálózatok és központok elpusztítására használják, ahogyan azt Afganisztánban és másutt is megtették. Nem zavarja őket, ha közben semmibe

kell venniük a nemzetközi törvényeket, sőt akár saját alkotmányos eljárásaikat is, és semmi esélyed sem maradt egy ennyire eltökélt ellenféllel szemben. Még ha elmenni készülnének is, az eszközeiddel nem tudnál felülkerekedni helybéli támogatóikon, hogy egyedül újíthasd meg a muszlim társadalmakat. Egyetlen példa sincs a történelemben arra, hogy terroristák emberséges és egészséges társadalmat hoztak volna létre. Ma, Oszama, az amerikaiak és a muszlim vezetők ellen használod fel a terrorizmust, holnap viszont a saját embereid fogják felhasználni ellened, és ugyanúgy fogják magukat igazolni érte, mint ahogyan te tetted. Mikor fog ez az ördögi kör véget érni?

Erkölcsei ellenvetéseim is vannak a módszereiddel szemben. Az emberi élet szent, és azt elvenni önmagában gonoszság. Emellett, bármennyire romlott is legyen egy ember, nem állatiasodhat el annyira, hogy ne lehetne jobb útra téríteni, vagy legalább visszafogni szervezett morális ráhatással. Az emberek vagy azért követnek el gonosz tetteket, mert téves eszmék hatása alatt állnak, vagy mert a gyűlölet vezérli őket, vagy a tágabb környezet ösztönzésére, amelynek hatására olyasmit tesznek, amit egyébként maguk elutasítanak. Az erőszak nem képes kikezdeni egyetlen ilyen körülményt sem.

Amint azt példámmal igazoltam, a szervezett békés ellenállás az egyetlen erkölcsös és hatásos mód a gonosz elleni küzdelemben. Hatással van az ellenfél felebaráti érzéseire, felébreszti lelkiismeretét, biztosítja afelől, hogy nem kell támadástól tartania, és mozgósítja a közvélemény erejét is. Időt hagy arra, hogy lenyugodjanak a kedélyek, és elkezdjenek működni az észérvek, a felek kapcsolatát magasabb szintre emeli, lehetővé teszi, hogy rádöbbenjenek közös érdekeikre, felszámolja vélt sérelmeiket, s nem hagy maga után hosszan tartó, kölcsönös gyűlölködést. Ne játszd az ellenfeled játékát, és ne rekedj meg az akció–reakció mókuskerekében. Vedd magadra gonoszságának terhét, válj a lelkiismeretével, és változtasd meg a konfliktus kontextusát. Ezt hívom a lélek sebészetének, mely kitisztítja a gyűlölet mérgét, és mozgósítja az ellenfél erkölcsi érzékét a közös ügy érdekében.

Vegyük a palesztinok esetét. Maguk is alkalmazták az erőszak eszközeit. Izrael még több erőszakkal válaszolt. Az eredmény az erőszak elharapódzása mindkét társadalomban. Most képzelj el, mi történt volna, ha a palesztinok követik tanácsomat. Visszavonták volna minden, Izrael polgáira vonatkozó fenyegetésüket, elismerték volna őket testvéreiknek, az igazságérzetükre és megaláztatásuk hosszú történetére apelláltak volna, és kérték volna, gondolják meg, milyen szenvedést okoznak mind a palesztinoknak, mind saját lelküknek és társadalmuknak. Ha szükséges, jól szervezett békés tüntetéseket kezdeményezhettek volna, élhettek volna a polgári engedetlenséggel, hogy felhívják a figyelmet sérelmeikre, s ezzel radikális lépésekre kényszerítették volna az izraeli kormányt.

Nem tudom elképzelni azonban, hogy bármilyen izraeli kormány fegyvertelen és békés tüntetőket gyilkolna meg az egész világ szeme láttára, még az Ariel Saroné sem. Ha mégis megtenné, nemcsak általános felháborodást váltana ki (még a diaszpórában élő zsidóság körében is), hanem saját népét is megosztaná. Arról is meg vagyok győződve, hogy több izraeli katona megtagadná a kormány parancsának végrehajtását, mint ahogyan már most is többen ezt teszik. A jelenlegi erőszakhullámmal ellentétben a békés tüntetésnek meglenne az az előnye,

hogy hiteltelenné az izraeli erőszakot, javítaná a palesztinok morálját és morális megítélését, és melléjük állítaná a világ közvéleményét is.

Mondhatnád erre, miként néhány szövetségeseid korábban, hogy az erőszakmentesség nem esik nehezünkre nekünk, hinduknak, viszont idegen az iszlám hagyományaitól. Ez így nem igaz. A hindu hagyományban is számos példa akad az erőszakra, és a hinduk vérmérsékletük szerint ugyanolyan erőszakosak, mint bármely más ember. Csak hosszú kampány és a sikeres erőszakmentes ellenállás példái után tudtam rávenni őket arra, hogy elfogadják. Ami a muszlimokat illeti, tudnod kell, hogy az erőszakmentes ellenállásnak náluk is hosszú hagyománya van. Az északnyugati határ mentén, a mai Pakisztán területén élő vad pathanok sikeresen alkalmazták Abdul Ghaffar Khan barátom irányítása alatt. Egyetlen vallás sem alapvetően erőszakos vagy erőszakmentes. A vezetőikön múlik, hogy megfelelően értelmezzék ezt az elvet, és követőiket is eszerint irányítsák.

Áldásom és szeretetem kísérjen,
M. K. Gandhi

Kedves Mahatma Gandhi!

2004. január 1.

Be kell Önnek vallanom, hogy eddig még soha nem volt okom arra, hogy olvassam az írásait vagy nyomon kövessem az életét. Ön muzulmán országokban nem annyira ismert, mint nyugaton. Mindösszesen annyit hallottam Önről, hogy olyan hindu vezetője volt Indiának, aki képtelen volt a muszlimok lojalitását megszerezni, s aki a britek ellen passzív, inkább nőiesnek nevezhető módszerekkel harcolt. De néhány dolog abból, amit mondott, eléggé felkeltette a figyelmemet ahhoz, hogy olvassak életéről és eltöprengjek a munkája felett. S bárha most már kissé másként látom a helyzetet, végül is nem sikerült meggyőznie engem.

Hamis színben tünteti fel indiai tapasztalatait, s mint minden moralista, kiterjeszti ezek érvényét olyan társadalmakra, melyekben alkalmazhatatlanok. Mivel a britek nem voltak benn az Ön országában, helyi támogatásra kellett alapozniuk, ami eléggé korlátozta mozgásterüket. A brit polgárok ambivalens érzelmeiket táplálták a birodalom iránt, s néhányan ellene is szegültek. Vagyis mindig számíthatott a brit közvéleménynek egy Önnel szimpatizáló részére, amely függetlenségi mozgalmát támogatta. Mire eljött az idő, hogy uralja az indiai politikai életet, a britek ereje meggyengült, először az 1914 és 1918 között zajló háború, majd pedig az elhúzódó gazdasági válság miatt. Az események az 1939 és 1945 közötti háborúhoz vezettek, s ez a háború tovább gyengítette őket. Tehát abban a szerencsés helyzetben volt, hogy egy olyan gyenge ellenfél ellen kellett harcolnia, amelynek többé sem az eszközei, sem pedig a komoly szándéka nem volt meg arra, hogy az Ön országa felett uralkodjon. És emlékezzen vissza, hogy olyan időkben élt, amikor a hatalom többpólusú volt, minden hatalmi központ

ellenőrizte a többit, s egyikük sem volt abban a helyzetben, még maga a brit birodalom sem, hogy teljességgel uralja a többieket.

Az a történelmi helyzet viszont, amelyben nekem kell cselekednem, nem is lehetne különbözőbb. Ezt a helyzetet egyetlen, globális kisugárzású hatalmi centrum uralja, mely diadalittas a hidegháborúban aratott győzelme után, s azt hiszi, hogy most azt tehet, amit csak akar. Gazdaságát a profit utáni feneketlen sóvárgás vezérli, s ennek megfelelően az óhaj, hogy az egész világot az amerikai árucikkek biztonságos piacává tegye. Politikai rendszerét a pénz és a saját érdekeiket követő lobbicsoportok uralják, több embert börtönöz be, mint bármelyik más gazdag ország, több a szegény lakosa, mint bármelyik más gazdag országnak, jóval több titkos vagy nyílt háborút viselt, mint bármelyik másik – és ennek ellenére az Egyesült Államok saját kormányzati formáját a legjobbnak tartja a világon, és a legkisebb szegyenkezés nélkül hangoztatja, hogy joga és kötelessége ezt más országokba exportálni. Az önelégültségnek, a misszionárius szellemnek, a nemzeti önérdéknek, az erkölcsi rövidlátásnak és az elsöprő hatalomnak ez a lenyűgöző kombinációja egyetlen államban radikálisan megváltoztatta a világot. Az Ön eszméi, Mr. Gandhi, egy halott korszakhoz tartoznak, és semmiféle hasznukat nem veszik azok, akik korunk igazságtalanságai ellen harcolnak.

Az amerikaiakat ellenőrzés alatt kell tartani a világbéke, a stabilitás és az igazságosság érdekében. Ez nem csupán katonai erőt kíván, hanem az ember és a társadalom új eszményét, amely kielégíti az emberi lélek legmélyebb igényeit és törekvéseit. Európa nem képes ilyen eszményt kínálni, és nem csupán azért, mert ugyanannak a nyugati civilizációnak a része, hanem mert maga is arra sóvárog, hogy az amerikai birodalom zsákmányán osztozzon. Egyedül az iszlám kínál alternatívát. Rendelkezik az igazán jó társadalom víziójával, s a szilárd akarattal, hogy azt valóra váltsa. Ugyancsak rendelkezik a szükséges vagyonnal, a tömegek erejével és az etnikailag és vallásilag megosztott társadalmak fölötti uralom hosszú történelmi hagyományaival. Következésképpen életbevágóan fontos, hogy a muszlim országok egyesüljenek, nukleáris fegyvereket szerezzenek, megszerezék az ellenőrzést olajtartalékaik fölött, s jobb irányba vezessék a világot. Azt mondja, hogy ez imperializmus. Megértem a félelmeit, és biztosíthatom arról, hogy nem áll szándékunkban világnézetünket másokra kényszeríteni: engedni fogjuk, hogy társadalmait maguk kormányozzák. Az iszlám civilizációt elsősorban a hajdani muszlim országokban kívánjuk visszaállítani, s bízunk abban, hogy morális és spirituális világképe idővel meg fogja szerezni a világ többi részének hűségét és szimpátiáját is. A hidegháborút a kommunizmus és a kapitalizmus materialista világnézeteinek harca uralta. Az iszlám mindkettőjükhöz képest felsőbbrendű alternatívát kínál, s a jövő a miénk.

Ön elutasítja a modernitást, én viszont nem. A modern világ itt van, sok minden szól mellette, s mindenki, aki megpróbál kilépni belőle, tehetetlenségre van kárthatva. Én nem alternatívát szeretnék a modernitásra, hanem egy alternatív modernitást, egy olyan társadalmat, amely a modern technológiára épül, de általa az iszlámot szolgálja. Nukleáris fegyvereket szeretnék, modern államot, iparosodást stb., amelyek nélkül népem örökösen a Nyugat könyörületére lenne utalva, de nem szeretném a modern, szekuláris, egalitárius és liberális kultúrát az összes nyavalyájával együtt, mint az ateizmus, az összerosott nemi szerepek, a

promiszkuitás, homoszexualitás, önzés, fogyasztói szellem és így tovább. Hiszek abban, hogy az iszlám és a modernitás kulturális szintézise, ami muszlim szellemet vinne a modernitásba, lehetséges, és érdemes harcolni érte.

Önnel ellentétben én nem tekintem az erőszakot önmagában rossznak. Céljai szerint ítélem meg, s annak függvényében, hogy képes-e megvalósítani ezeket. Az Ön erőszakmentes ellenállási mozgalmát folyton beárnyékolták a terrorista akciók, amelyek meggyengítették és elrettentették a briteket, s ezeknek legalább olyan nagy szerepük volt India függetlenségének kivívásában, mint az Ön erőszakmentes politikájának.

A küzdelem minden módszere megkíván bizonyos feltételeket a siker érdekében. Az erőszakmentes módszer tisztességes ellenfelet kíván, az ellenállás szabadságát, s egy méltányos és pártatlan nyilvánosságot. Az Ön számára mindhárom adva volt; számomra nincsenek. Nincsenek adva azok a szabadságjogok sem, amelyekkel Ön rendelkezett. Ha mi erőszakmentességhez folyamodnánk, az amerikaiak és itthoni szövetségeseik beszivárognának sorainkba, meghasonlást keltenének, hamis történeteket terjesztenének, s ha mindez nem érne célt, erőszakhoz folyamodnának, hogy leverjenek bennünket. Azután meg arra használnák az ingatag globális médiát, hogy a közvéleményt manipuláció révén maguk mellé állítsák.

Ha további bizonyítékokra van szüksége, nézze meg, hogy az amerikaiak és a britek hogyan igazolták és igazolják legutóbbi háborújukat Irak ellen. Ünneplően bejelentették, hogy megdönthetetlen bizonyítékokkal rendelkeznek iraki tömegpusztító fegyverekről, de mindmáig nem voltak képesek ezeket megtalálni. Amikor Hans Blix óvatosságra intett, becsmérelték. A brit és amerikai titkosszolgálatok óvatos jelentéseit a politikusok, aki sokkal becstelenebbeknek bizonyultak kémeiknél, szándékosan meghamisították. Még azt sem mondták el nekünk, hogy pontosan hány iraki civil áldozata is volt a háborúnak. A katonai áldozatokért sem vonnak felelősségre senkit, mintha csak egy iraki katona életének nem lenne semmi értéke. Keveset hallunk az Egyesült Államok katonáinak az iraki civilek ellen elkövetett mindennapos atrocitásairól, s az előbbieik közül eddig egyet sem próbáltak meg ilyesmiért elítélni. Mindezek fényében az erőszakmentes ellenállásnak abszolút semmi esélye a sikerre. A világ még csak tudomást sem szerezne azokról a megaláztatásokról és atrocitásokról, amelyeket ránk mérnének, s magunkra maradnánk, hogy saját érdekünkben nyomást gyakoroljunk. Ön, Mr. Gandhi, nem tudott válaszolni Martin Buber kérdésére, hogy milyen tanácsot adott volna a koncentrációs táborok zsidó áldozatainak. Miként ő maga is rámutatott, ott, ahol nincs tanú, nincs mártírság, csupán az élet céltalan eltékozlása.

A hinduizmustól eltérően az iszlám kedvezőbben ítéli meg az erőszakot és a büntetést, s bizonyos feltételek között él is velük. Maga a próféta is élt az erőszakkal, ugyancsak éltek vele a követői, s maguk a nagy muszlim vallási és politikai vezetők is. Még ha védelmembe is venném az erőszakmentes politikát, muszlim követőim nem fogadnák el azt tőlem. Abdul Ghaffar Khant is csupán egy ideig követték pathan hívei, aztán feladták a békés módszereket az erőszak javára. Nem látok más módot az amerikaiak hatalmának megrendítésére.

Az erőszak révén szabadultunk meg a szovjetektől Afganisztánban. Amerika megértette ezt, s megadott nekünk ehhez minden szükséges segítséget.

Ezért van az, hogy most az amerikaiak megrémültek attól, hogy ugyanazokat a módszereket ellenük használjuk. Miként azt többször is hangsúlyoztam, számomra és harcostársaim számára a szovjetek elleni háború mély „spirituális élményt” jelentett, és egyszersmind döntő fordulatot a gondolkodásmódunkban. Hatalmas önbizalmat adott, kitágította politikai horizontunkat, segített abban, hogy globális hálózatot építsünk ki, s lehetővé tette számunkra, hogy a szűk látókörű, jobbára etnikai alapú arab nacionalizmustól eljussunk egy szélesebb iszlám egység víziójáig. Inkább ragaszkodnék ahhoz a módszerhez, amit magam és követőim sikeresnek találtunk, semhogy kipróbáljam az Önét. Kitart azon álláspontja mellett, miszerint nem szabadna ellenfeleim szintjére süllyednem, s hogy magasabb elvek szerint kellene cselekednem. Miért? Ha mások megütnek, visszaütök. Ha ártanak nekem vagy népemnek, én is ártok nekik. Miért kellene nekem elviselnem a szenvedést, amely ellenfelem megváltójának életéhez tartozik? Mohamed próféta követője vagyok, nem a Jézus Krisztusé.

Az Ön
Oszamája

Kedves Oszama!

2004. január 30.

A következőket állítod. Először is, hogy az amerikaiakat a világ uralmának imperialista terve vezérli. Másodsor, hogy a muszlim társadalmakat az iszlám igaz elvei alapján kellene újraszervezni. Harmadsor, hogy ez nem végezhető el anélkül, hogy el ne űznénk az amerikaiakat, és le ne győznénk honi kollaboránsoikat. S negyedszer, hogy mindez csupán a terrorista erőszak révén érhető el.

Ami az elsőt illeti, tévedsz, amikor általánosítasz az amerikaiak tekintetében. Vannak közöttük, akik megfelelnek a leírásodnak, s vannak, akik nem. Sok amerikai mélyen megrendít mindaz, amit kormányuk a nevükben tesz, s emiatt aztán kritikusak a kormánnyal szemben, és tüntetéseket szerveznek az iraki háború ellen. Sokan azok közül, akik támogatják a jelenlegi adminisztrációt, azért teszik, mert telve vannak félelemmel szeptember 11. után. Hitük abban, hogy országuk védve van a külső támadások ellen, megrendült, s félelemben élnek a további támadások miatt. Bush biztosítja őket arról, hogy a terrorizmus elleni globális háborúja megadja majd nekik azt a biztonságot, amire vágyanak, ezért hát őt támogatják. Mindaddig, amíg úgy nyilatkozol, ahogy nyilatkozol, csak erősíted paranóiajüket és a Bush politikája iránti támogatásukat. Ha a béke szavait használtad volna, s megkerested volna a kapcsolatot Amerika haladó erőivel, több esélyed lett volna a sikerre.

Ami a második érvedet illeti, nincs semmi, amivel kevésbé értenék egyet. Minden múltbéli és jelenlegi tapasztalat csak azt a nézetemet támasztja alá, hogy a vallás és az állam azonosítása mindkettőt megrontja. A vallásnak megvan a maga jogos helye a nyilvános szférában, az emberi kötelességek és törekvések

egyik fontos forrása. De ez teljesen más, mint azt mondani, hogy az államnak a vallásra kellene épülnie, vagy hogy az államnak ki kellene kényszerítenie a vallást, vagy hogy az államot vallási elveknek kellene vezérelniük. Az állam a kényszeren alapszik, a vallás a szabadságon, s a kettő egész egyszerűen nem megy együtt. Esetekben nehezíti a helyzetet, hogy a vallásnak nem nyitott, toleráns és dinamikus, hanem statikus, álszent és dogmatikus formáját tartod szem előtt. Ez egy olyan, a vallás és a politika szoros összefonódását képviselő párt irányában kötelez el téged, amely uralja az egyéni és a társadalmi élet teljes területét – ez pedig a legbiztosabb útja annak, hogy leromboljuk a vallást, terrorista államot hozunk létre, s az embereket lelketlen automatákká változtassuk. Hogy lehet az, hogy semmit sem tanultál Irán, valamint saját országod, Szaúd-Arábia, vagy ahogyan te nevezed, „a két szent mecset földjének” katasztrofális tapasztalataiból? Ezek az országok ma már kezdik belátni vallás és állam szétválasztásának szükségességét.

Harmadik állításod is csak részben igaz. Korábbi beszélgetésünket követően közelebbről is tanulmányoztam az Egyesült Államok muszlim politikájának, muszlim belügyekbe való beavatkozásának történetét. Most már jobban értem azt az álláspontodat, mely szerint elképzelhetetlen számottevő változás a társadalmaitokban anélkül, hogy véget vetnétek az Egyesült Államok befolyásának. Mindazonáltal, még ha sikerülne is fizikailag eltávolítanod őket, ez nem jelentené az amerikai értékek és életszemlélet teljes fölszámolását, ha egyszer néped továbbra is ragaszkodna ezekhez. Esmék ellen csak eszmékkel lehet harcolni, s ehhez egy jóval körvonalazottabb jövőképre lenne szükséged. Mi több, míg társadalmad mélyen megosztott, igazságtalan marad, továbbá hiányzik belőle az összetartás és a szabadság határozott élménye, túl gyenge lesz ahhoz, hogy ellenálljon a külső manipulációnak és uralomnak. Az idegenek és honi kollaboránsaik ellen elkövetett terrorista merényletek lázas örömet okozhatnak ugyan, és büszkeséggel tölthetnek el, de semmi maradandót nem alkotnak. Ehelyett inkább létre kellene hoznod az aktivisták és reformerek egy csoportját, dolgoznod kellene a tömegekkel, meg kellene találnod a törvényes ellenállás útjait, s egy széles tömegalapokon nyugvó mozgalmat kellene indítanod, hogy újjáépítsd társadalmatokat. Ha társadalmatokban kialakul az önazonosság közösségi érzése, s az erős függetlenségi szellem, Amerika képtelen lesz tovább uralkodni felette.

Végezetül pedig komoly hibát követsz el akkor, amikor elutasítod az erőszakmentes politikát. Amerika déli államainak kegyetlenségével dacolva Martin Luther King az erőszakmentes ellenállást választotta eszközüll arra, hogy a feketék polgári jogait kivívja, önbizalmat és erős önértzetet ébresztve bennük. Az irániak is sikerrel használták fel ezt a sah ellen. Minél több ártatlan embert gyilkoltak le a sah seregei, annál jobban erodálódott politikai rendszere, s némelykor még csapatai is cserbenhagyták. Azt állítod, hogy honfitársaim is éltek az erőszakkal, s hogy én ezt szentesítettem. Némelyikük maga mondott le az erőszakról, amikor ezzel tűrhetetlen szenvedéseket okozott. S bárha valóban mondtam olyat, hogy az erőszak érthető, mindig megpróbáltam a béke hangja révén megfékezni, sőt bocsánatot is kértem érte a gyarmati kormányzóktól. Elnézni kétségbeesett egyének részéről az elszigetelt erőszakos akciókat egy dolog; az erőszakot a harc központi elvévé tenni egészen más.

Teljesen igazad van abban, hogy a mártíromság tanúkat kíván, s hogy ebben a média szerepe megkerülhetetlen. A média egy része kétségkívül elfogult, s túllontúl elkötelezett önnön kormányzata mellett; másik része viszont nem. Továbbá amellet sincs indok, hogy miért ne hozhatnál létre te magad olyan fórumokat, amelyeken saját álláspontodat közvetítheted, miként magam is tettem, s miként az al-Dzsazíra is teszi. Nem kellene túlbecsülnöd a média szerepét a plurális társadalmakban. Nem hagyhatják teljesen figyelmen kívül az erőszakmentes ellenállás példáit, mert ez diszkreditálná őket. Az egyszerű emberek tudják, hogy a média gyakran elfogult, s ezért saját megítélésükre támaszkodnak. Ha nem így állna a helyzet, az iraki háború elleni tiltakozás olyan mértéke, amelyet például Britanniában tapasztalhatunk, elképzelhetetlen lenne. Mi több, továbbmennék, s azt mondanám, hogy a média hatalmának a túlbecsülésével olyan csapdába esel, amelyet az ellenfeleid állítottak neked. Ha ügyed igaz és humánus, békés módszerekkel képviseled, fel fogja kelteni a figyelmet. Saját tapasztalatom igazolja ezt.

De ha nem is hiszel az erőszakmentes ellenállásban, mára már tudnod kellene, hogy módszereid felbecsülhetetlen károkat okoztak népednek: diszkreditáltál egy egyszerű vallást. Ma már az iszlámról millióknak az erőszak és a rombolás jut eszébe önkéntelenül is. Másfelől sikerült mélyen megosztanod az ummát, követőidet kínzásoknak és egyéb, lealacsonyító eljárásoknak tetted ki, s nyomorúságossá változtattad sok ártatlan, diaszpórában élő muszlim életét. Kellő kifogást kínáltál a Bush-kormányzatnak ahhoz, hogy szabadjára eressze a mértéktelen erőszakot, s hogy a globális uralom tervét követhesse. Itt az ideje, hogy kinődd a halál és a rombolás iránti infantilis szenvedélyedet, hogy felhagyj messianisztikus hevületteddel, s egy kis józanságot és emberséget tanúsíts. Vallásom tiltja, hogy lemondjak akár egyetlen emberi lényről is, még akkor is, ha éppen rólad van szó.

M. K. Gandhi

Fordította Demeter M. Attila

A 2003. november 1-i levelet fordította Ferencz Orsolya és Demeter M. Attila

L'affaire du foulard (a kendővita)*

Az állampolgárság átalakulásának egyik következménye a különböző és gyakran egymással szembenálló kultúrákkal, erkölcsökkel, normákkal rendelkező egyének és csoportok ugyanazon nyilvános térben való, rövidebb vagy hosszabb távú együttélése.² A globalizáció a népek, javak, információk, illetve a divat, a kórokozók, a hírek soha nem látott gyorsasággal történő, határokon átívelő áramlását hozta magával. Ezeknek a trendeknek az egyik jellemzője a többirányúság: a globalizáció nem egyszerűen csak a multinacionális, és általában amerikai, brit vagy japán kézben levő cégek világszerte való elterjedését jelenti. Benjamin Barber kijelentése – „Jihad versus McWorld” – bizonyára csak részleges igazságot tartalmaz,³ ugyanis létezik az úgynevezett „fordított globalizáció” jelensége is, amikor a Közel-Kelet, Afrika és Délkelet-Ázsia szegényebb régióinak népei előzönlük az olyan világvárosokat, mint London, Párizs, Toronto, Róma, Madrid vagy Amszterdam. Ezeknek a csoportoknak a száma – amelyek tagjai eredetileg vendégmunkásként vagy emigránsként érkeztek a nyugati országokba – az utóbbi évtizedekben megsokszorozódott a világ más részeiről érkező menekülteknek és menedékjogot keresőknek köszönhetően. A közvéleményt foglalkoztató multikulturális konfliktusok leglátványosabb példái az utóbbi évtizedekben – mint például a Salman Rushdie-ügy Nagy-Britanniában, a *foulard*- (fejkendő-)vita a francia iskolákban, a nők körülméletlésének szokása körüli botrányok – mind ezekkel az új etno-kulturális csoportokkal álltak kapcsolatban, mert ezek megkísérelték saját vallási és kulturális hitvilágukat adaptálni a szekuláris, de főként protestáns, katolikus vagy anglikán liberális és demokratikus államok jogi és kulturális környezetéhez.

2004. február 10-én a Francia Nemzetgyűlés egyhangú többséggel (494 igen, 36 nem és 31 tartózkodás mellett) megszavazta a vallási szimbólumok viselésének kitiltását az iskolákból. Habár az új törvény minden oszttentatív viselt vallási szimbólumra – mint például a keresztény keresztekre, az ortodox zsidó tanulók kipáira, valamint a muszlim lányok által viselt fejkendőkre – egyaránt vonatkozott, legfontosabb célpontja mégis a muszlim vallásos öltözet volt. Ahhoz, hogy megértsük ennek a törvénynek a komolyságát, mely még Francia-

¹ A szöveg Seyla Benhabib *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens* című könyvének egyik alfejezete. Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 183–198.

² Ennek az értekezésnek bizonyos részei már megjelentek az alábbi kötetben: Seyla Benhabib: *The Claims of Culture: Equity and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 2002, 94–100. Különösen a záró bekezdéseket vizsgáltam újra.

³ Benjamin Barber: *Jihad vs. McWorld*. Times Books, New York, 1995.

ország uniós szövetségeseinek, például a brit vagy a holland kormánynak a bírálatát is kiváltotta, fontos a kendő-vita történetének rekonstrukciója.

A *l'affaire du foulard*⁴ elnevezés hosszan elhúzódó nyilvános viták és összetűzések sorozatára vonatkozik, mely 1989-ben vette kezdetét Franciaországban, amikor egy Creil (Oise)-beli iskolából kiutasítottak három, kendőt viselő muszlim diáklányt. Ez további huszonhárom muszlim lány iskolájukból való kirekesztésével folytatódott 1996 novemberében az Államtanács döntése alapján.⁵ A vita, amelyet sokszor mint „nemzeti drámát”⁶ vagy mint „nemzeti traumát” emlegetnek, a Francia Forradalom kétszáz éves évfordulóját ünneplő Franciaországban robbant ki, és az egész francia oktatási rendszer alapját, filozófiáját, laicitását kérdőjelezte meg. A „laicité” kifejezést nehéz szekularizációként vagy „az egyház és az állam szétválasztása”-ként fordítani: leginkább az államnak mindenféle vallási gyakorlattal szembeni leplezetlen, nyilvánvaló semlegessége értendő alatta. Ez a semlegesség a különböző vallási felekezetek, szekták szimbólumainak, jeleinek, ikonjainak és öltözködési elemeinek a nyilvános térből való maradéktalan eltávolítása által intézményesül. A Francia Köztársaságban az egyéneknek a lelkiismereti- és vallásszabadsághoz való joga, illetve a vallási szimbólumoktól men-

⁴ Egy terminológiai pontosítás: a muszlim nőknél a fátyol-, illetve kendőviselés gyakorlata bonyolult intézmény, mely a különböző muszlim országokban nagy változatosságot mutat. A *csador*, *hidzab*, *nikab* és a „kendő” (franciául *foulard*) kifejezések a különböző muszlim közösségekből származó muszlim nők által viselt öltözékek különböző elemeire vonatkoznak: például a *csador* név alapvetően iráni eredetű, és a hosszú, fekete, palástszerű ruhára, illetve az arc köré négyszög alakban kötött fejkendőre vonatkozik; a *nikab* olyan fátyol, mely eltakarja a szemeket és a száját, és csak az orrot hagyja fedetlenül, és lehet a csadorral vagy anélkül viselni. A legtöbb törökországi muszlim nő leginkább hosszú kabátot és fejkendőt vagy csarsafot (fekete ruhadarab, mely leginkább a csadorra hasonlít) visel. Mindezeknek a öltözködési elemeknek szimbolikus jelentésük van a muszlim közösségen belül: a különböző országokból jövő nők ruházatuk által is jelzik egymásnak etnikai és nemzeti hovatartozásukat, ugyanakkor a hagyományhoz való ragaszkodásukat vagy az attól való eltávolodásukat is kifejezik ezúton. Minél színesebb a kabát vagy a kendő – világoskék, zöld, bézs, lila, szemben a barnával, szürkével, sötétkéssel és természetesen a feketeivel –, és minél divatosabb, nyugati standardok szerinti a szabása és az anyaga a ruhának, viselőjénél annál nagyobb mértékű eltávolodást feltételezhetünk az iszlám ortodoxiától. Mindazonáltal, ha kívülről nézzük, a ruházkodás eme komplex szemiotikája mindösszesen egy vagy két ruhadarabra korlátozódik, amelyek aztán a muszlim közösségek és a nyugati kultúrák közötti bonyolult érintkezésben a központi szimbólumok szerepét töltik be.

⁵ Ezeknek az incidenseknek a tárgyalásakor elsősorban két forrásra támaszkodom: Gaspard és Khosrokhavar *Le Foulard et la République* című munkájára (La Découverte, Paris, 1995) és egy kiváló dolgozatra Marianne Brun-Rovet tollából, amelyet *Nemzetek, államok és állampolgárok* című szemináriumomra nyújtott be: *A Perspective on the Multiculturalism Debate: L'affaire du foulard and laïcité in France, 1989–1999*. Seminar Paper. Harvard University, Department of Government.

⁶ Françoise Gaspard – Farhad Khosrokhavar: i. m. 11.

tes nyilvános tér fenntartása közötti egyensúly olyan törékeny volt, hogy egy maroknyi fiatal akciója is elég volt ahhoz, hogy ezt nyilvánvalóvá tegye. A későbbi vita messzemenően meghaladta az eredeti kérdésfelvetést, és mind bal-, mind pedig jobboldalon a francia köztársasági eszmény újraértelmezéséhez vezetett: a társadalmi és nemi egyenlőség, a liberalizmus *versus* republikanizmus *versus* multikulturalizmus kérdéseinek újragondolásához.

A vita akkor kezdődött, amikor 1989. október 9-én M. Ernest Chanière, a Creil-i Collège Gabriel Havez igazgatója megtiltotta három lánynak – Fatimának, Leilának és Samirának –, hogy kendővel a fejükön járjanak be órákra. A három lány akkor reggel az igazgató és a szülei megegyezése ellenére – akik arra biztatták őket, hogy ne viseljenek kendőt az iskolában – mégis kendőben jelent meg. A lányok nyilvánvaló módon M. Daniel Youssouf Leclercq – az úgynevezett Intégrité egyesület vezetője és a Franciaországi Muszlimok Országos Szövetségének ex-elnöke – tanácsára döntöttek a kendő ismételt viselése mellett. Bár a sajtó nem tért ki erre, de az a tény, hogy a lányok kapcsolatban álltak M. Leclercq-vel, azt mutatja, hogy a fejkendő viselése részükről tudatos politikai gesztus volt, komplex azonosulási és öndefiníciós aktus. Ezzel a cselekedettel Fatima, Leila és Samira egyrészt azt a követelésüket juttatták kifejezésre, hogy mint francia állampolgároknak joguk legyen a vallásszabadság jogával élni, másrészt pedig muszlim és észak-afrikai származásukra egy olyan kontextusban mutattak rá, amely megkísérelte őket francia diákokként bevonni egy egalitárius, szekularizált republikánus állampolgár-ideálba. A következő években a diáklányok és követőik, illetve támogatóik kiharcolták, hogy annak a bizonyos egyéni ruhadarabnak a kérdése, amelyet a francia állam magánéleti szimbólumként akart tekinteni, bekerüljön a nyilvános térbe, ezáltal megkérdőjelezvén a magán- és a nyilvános szféra közötti határokat. Ironikus módon éppen a francia társadalom és a francia politikai tradíciók által rájuk ruházott szabadságukat használták fel arra – többek között ilyen szabadsága minden francia területen élő gyermeknek az ingyenes és kötelező oktatáshoz való jog –, hogy sajátos identitásuk egyik aspektusát a nyilvános térbe helyezték át. Ezzel a lépéssel nemcsak az iskola, hanem az otthon kérdését is problematizálták: többé már nem úgy kezelték az iskolát, mint a francia akkulturáció semleges terét, hanem kulturális és vallási sajátosságaik nyílt kifejezésének színhelyévé tették. Az otthon szimbólumát pedig arra használták, hogy bebocsátást nyerjenek a nyilvános térbe, megőrizvén azt a szerénységet, amit az iszlám megkövetel tőlük, vagyis a kendőviselést; ugyanakkor elhagyták az otthonukat azért, hogy közszereplőkké válhassanak a nyilvános civil szférában, ahol szembeszálltak az állammal. Azok, akik a lányok tettét egyszerűen elnyomásuk jeleként értelmezték, legalább annyira elvakultak voltak cselekedetük szimbolikus jelentésével szemben, mint azok, akik pusztán a vallásszabadság alapján védelmezték jogaikat.

Gaspard és Khosrokhavar francia szociológusok így foglalják össze ezt a komplex szimbolikus cselekvéssorozatot: „[A fátyol] a szülők és a nagyszülők

számára a kontinuitás illúzióját jelenti, míg ez valójában nem más, mint a diszkontinuitás egyik tényezője; lehetővé teszi a másságba (modernitásba) való átmenetet az identitás (hagyomány) megőrzésének ürügyén; az eredeti származási kultúrával való azonosulás érzését kelti, miközben jelentése a befogadó társadalommal való kapcsolat dinamikájától függ [...] a modernitásba való átlépés egyik eszköze a keveredés közepette, mely összekeveri a hagyományos különbségeket, és a nyilvános szférába való belépését, ami, lévén a cselekvés és az egyéni autonómia megformálásának tere, hagyományosan tiltott volt a nők számára.”⁷

A fátyol viselésének egyszerű ténye mögött rejlő bonyolult társadalmi és kulturális szimbolika és összefüggésrendszer a francia Államtanács (a Legfelsőbb Bíróság francia megfelelője) részéről egy hasonlóképpen bonyolult döntést eredményezett. 1989. november 4-én az akkori francia tanügyminiszter, Lionel Jospin az ügyet az Államtanács elé vitte. A Tanács válasza az volt, hogy Franciaországnak ragaszkodnia kell a jogszabályokhoz és a nemzetközi egyezményekhez, és az igazságtétel alapjaként két elvet idézett meg: egyrészt, hogy az állam laicitását és semlegességét a közszolgáltatásokban is be kell tartani, másrészt pedig, hogy tartsák tiszteletben a diákok lelkiismereti szabadságát. Bármilyen, a diákok vallásos meggyőződésén vagy hitén alapuló diszkrimináció megengedhetetlen. A Tanács következtetése szerint: „az iskolákban olyan szimbólumok viselése, amelyek a diákoknak valamely valláshoz való tartozását fejezik ki, önmagában nem összeférhetetlen a laicitás elvével, mivel ez a szabad önkifejezés gyakorlását és vallásos hitük megnyilvánítását jelenti; de ez a szabadság nem hatalmazza fel a diákokat olyan vallásos szimbólumok viselésére (*d'arborer*), melyek természetüknél fogva vagy azoknál a körülményeknél fogva, amelyek között egyéni vagy kollektív viselésük történik, vagy akár hivalkodó és harcias (*revindicatif*) jellegük miatt a nyomásgyakorlás, a provokáció, a tértítés vagy a propaganda eszközei lehetnek, és más diákoknak vagy az oktatási közösség más tagjainak méltóságát vagy szabadságát veszélyeztethetik, vagy pedig veszélyesek egészségükre, biztonságukra nézvést, zavarják az oktatási folyamatot és aláássák az oktatók szerepét, vagyis röviden, amelyek zavarnák a közszolgálati intézmények jó működéséhez szükséges megfelelő rendet.”⁸

Ez a salamoni döntés megkísérelte egyensúlyba hozni egymással a laicitás és a vallás-, illetve lelkiismereti szabadság elveit. Mégis, ahelyett, hogy néhány világos alapelvet jelölt volna ki, a Tanács az ilyen vallási szimbólumok és ruházatok jelentésének megfelelő interpretációját az iskolák vezetőségére hagyta. Nem az egyes diákok arra vonatkozó hite számított, hogy mit jelent számukra egy hagyományos kendő (vagy egy kipa), hanem az az interpretáció, amelyet az iskolák vezetősége társított az illető ruhadarab viseléséhez. Következésképpen, függet-

⁷ I. m. 44. sk.

⁸ Az Államtanács 1989. november 27-i határozata.

lenül attól, hogy a szóban forgó szimbólumok a provokáció, a konfrontáció vagy a tiltakozás jelei voltak-e vagy sem, mégis a diákok által elvileg élvezett vallás-szabadság megcsönkítésének legfontosabb eszközeivé váltak. Nem nehéz átlátni, hogy ez a döntés miért ösztönözte mindkét konfliktusban álló felet arra, hogy saját céljaihoz továbbra is mereven ragaszkodjon, s ugyanakkor miért eredményezett olyan újabb repressziót, mint a Bayrou Program életbe léptetése 1994. szeptember 10-én François Bayrou francia tanügyminiszter által. Bírálva a Tanács döntését kétértelműségéért, ami miatt az állítólag az iszlám mozgalmakkal szembeni erőtlenség benyomását keltette, a miniszter kijelentette, hogy a diákoknak joguk van diszk-rét vallási szimbólumokat viselni, de a kendő nem tartozik ezek közé.⁹

A *l'affaire du foulard* végül is a francia nemzeti identitás összes dilemmájának jelképévé vált a globalizáció és a multikulturalizmus korában: hogyan lehetséges a laicitás, a republikánus egyenlőség, illetve a demokratikus állampolgárság francia hagyományainak megőrzése egyrészt Franciaország európai uniós integrációjának, másrészt pedig a második és harmadik generációs muszlim bevándorlók jelenléte által életre hívott multikulturalizmusnak a nyomása alatt. Vajon a francia állampolgárság intézménye eléggé rugalmas és nagylelkű-e ahhoz, hogy képes legyen beolvasztani a multikulturális különbségeket a republikánus egyenlőség ide-áljába? Világos, hogy ennek a vitának még koránt sincs vége, és ahogyan az európai integráció és a multikulturalizmus nyomása folyamatosan növekszik, Franciaországnak fel kell majd fedeznie új jogi, pedagógiai, társadalmi és kulturális intézményeket ahhoz, hogy megbirkózzon a liberális demokráciák kettős imperatívuszával, azaz a szabad vallásgyakorlás és a szekularizáció elveinek megőrzésével.

Úgy tűnik, hogy paradox helyzetben állunk szemben, ugyanis a francia állam nagyobb mértékű autonómiát és egyenlőséget *ír elő* a közszférában, mint amekkorára a kendőt viselő lányok igényt tartottak. Mert pontosan mi is a jelentése a lányok tetteinek? Egy vallási rítus megtartása vagy megszegése, esetleg kulturális ellenszegülés, vagy pedig kamaszok kísérlete arra, hogy felhívják magukra a figyelmet és kiemelkedjenek társaik közül? Félelemből, meggyőződésből vagy nárciz-musból cselekedtek ezek a lányok? Könnyen elképzelhető, hogy mindezek az ele-mek és indokok közrejátszottak cselekedeteikben. A heves vitákban azonban a lányok álláspontját nem hallani: bár a francia nyilvánosságban nyílt vita folyt a demokrácia és a különbségek kérdéseiről a multikulturális társadalomban, mégis, amíg a lányok el nem készítették interjúikat (1995), addig az ő perspektíváikat senki nem vette figyelembe – mutatnak rá Gaspard és Khosrokhavar szociológusok. Bár a szóban forgó lányok a törvény előtt még kiskorúaknak számítottak és családjaik gyámsága alá tartoztak, mégis értelmes dolog feltételezni, hogy – tizenöt és tizenhat évesek lévén – számot tudtak adni tetteikről. Ha az ő véleményüket is figyelembe vették volna, és meghallgatták volna álláspontjukat, akkor

⁹ *Le Monde*, 1994. szeptember 12., 10.

nyilvánvalóvá vált volna, hogy magának a kendő viselésének a jelentése épp átalakulóban volt: egy vallási aktus a kulturális ellenszegülés és az átpolitizálás aktuálisává vált.¹⁰ Ironikus módon éppen az egalitárius francia közoktatási rendszer volt az, ami arra készítette őket, hogy kilépjenek otthonuk patriarchális struktúráiból a francia közsférába, és kellő önbizalmat és lehetőséget adott ahhoz, hogy új jelentést adjanak a kendőviselésnek. Tetteik elítélése és megvádolásuk helyett sokkal kézenfekvőbb lett volna megkérni őket arra, hogy adjanak számot cselekedetükről legalább iskolai közösségük előtt. Arra kellett volna biztatni őket, hogy adjanak számot arról, mit is jelent a laikus Francia Köztársaságban muszlim állampolgárnak lenni. Sajnos éppen azoknak a véleményét mellőzték, akiknek az érdekeit a kendő viselését bizonyos körülmények között megtiltó törvények a legmélyebben érintették.

Nem azt próbálom sugalmazni, hogy a jogi normákat a jogi intézményeken kívül, a kollektív diskurzus gyakorlatában kellene megalapozni – nem a törvény legitimitása itt a tét, hanem inkább egy törvényes, de véleményem szerint oktalan és méltánytalan döntés *demokratikus legitimitása*. Sokkal demokratikusabb és tisztességesebb lett volna, ha az iskola vezetősége nem értelmezte volna a lányok helyett tetteik jelentését, és ha sokkal nagyobb beleszólást kaptak volna saját tetteik jelentésének megítélésébe. Vajon megváltoztatta volna-e ez az Államtanács döntését? Lehet, hogy nem, de a vallási szimbólumok „kirívó” és „tüntető” módon történő viselését megtiltó cikkelyt nagy valószínűséggel újragondolták volna. A szociológiai irodalomban bőszeggel akad bizonyíték arra, hogy a világ sok más részén a muszlim nők a kendőt és a csadort éppen azért viselik, hogy elleplezzék a saját hagyományaiktól való elszakadás és az emancipáció paradoxonát.¹¹ Azt feltételezni, hogy tettük pusztán a szekuláris állammal való vallási szembeszegülést jelképezi, korlátozza ezeket a nőket abban, hogy ők maguk adjanak jelentést tetteiknek, és ezáltal paradox módon visszazárja őket annak a patriarchális világának a falai közé, amelyből megpróbálnak elmenekülni.

Ebből az esetből mindkét félnek tanulnia kell: egyfelől a szélesebb francia társadalomnak meg kellene tanulnia azt, hogy ne „elmaradott és elnyomott teremtmények”-ként bélyegezze meg mindazokat, akik elfogadják az olyan ruházat viselését, amely első ránézésre vallásos rendeltetésűnek tűnik, másfelől pedig a muszlim lányoknak és támogatóiknak kell megtanulniuk, hogy „a közsférában elfogadott jó indokokon” alapuló magyarázatot kell adniuk tetteikre – mind a muszlim közösségen belül, mind pedig azon kívül. Amikor tiszteletet és egyenlő bánásmódot követelnek, akkor tisztázniuk kell, hogy miként kezelnék a más val-

¹⁰ Lásd Veronique Giraud – Yves Sintomer: *Alma et Lila Levy. Des filles comme les autres*. La Découverte, Paris, 2004.

¹¹ Lásd Nilüfer Göle: *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996.

lásokhoz tartozó *mások* hitét, és gyakorlatilag hogyan intézményesítenék a vallás és az állam szétválását az iszlám tradíciók belül. Néhány jel arra mutat, hogy a vallásos iszlám csoportok és a francia hatóságok között folyó aktuális erőszakos események és konfrontációk ellenére egy mérsékelt francia iszlám bukkant föl. 2003. április 14-én a *New York Times* egy hivatalos Muszlim Tanács megalakulásáról számolt be, amelynek célja a Franciaországban élő 5 millió muszlim képviselése. A Tanács többek között a muszlim nők munkahelyi jogaival is foglalkozik majd. Ezzel kapcsolatban Karima Debzát, egy algériai születésű nőt idéznek, három gyermek édesanyját, aki a következőket mondja: „Azért nem találok munkát, mert kendőt viselek [...] De a kendő hozzám tartozik. Nem fogom levenni. Meg kell tanítanunk az országot arra, hogy miért olyan fontos a kendő”, és „hogyan kell viselni a kendőt”, és „hogyan kell félni tőle”.¹²

Amit Debza kér, az nem más, mint a demokratikus iteráció és a kulturális újraértelmezés folyamata. Miközben arra ösztönzi francia polgártársait, hogy gondolják újra a laicitás szigorú doktrínáját, amely meggátolja őt abban, hogy egy vallásos jelentést hordozó szimbólumot (például egy fejkendőt) viselve megjelenjen a nyilvános térben, ő maga is újraértelmezi a fejkendőviselést, mégpedig oly módon, amit egyesek az iszlám „protestantizációjának” neveztek. A fej eltakarása, ami az iszlám és a judaizmus szerint a nők szerénységének egyik aspektusa – ennél drasztikusabb értelemben pedig a veszélyesnek tartott női szexualitás elfojtásának jele – ezennel újraértelmeződik, és a hit, illetve a lelkiismeret privát kinyilvánításának aktusává válik. Azonban azáltal, hogy Debza a kendő viselését saját identitásának és muszlimként való önértelmezésének részeként mutatja be, átalakítja a fenti hagyományos konnotációkat. Debza azt kéri, hogy mások kölcsönösen ismerjék el a kendő viselésének jogát mindaddig, míg ezzel senki más jogait nem sérti, „mert a kendő viselése számomra lényegileg hozzátartozik ahhoz, aki vagyok” (az ő szavait idézve: „egy rész belőlem”), így „tisztetben kell hogy tartsátok mindaddig, amíg a ti jogaitokat és szabadságotokat nem sérti”. A kendő viselése a lelkiismeret és a morális szabadság kifejezésének aktusává minősül át. Debza álláspontja így összegezhető: Franciaország minden állampolgárának és egyáltalán mindenkinek, aki legálisan tartózkodik Franciaország területén, a vallásszabadsághoz való joga (ezt a jogot egyébként az *Egyezmény az emberi jogok és alapvető szabadságok védelméről* is védi) sokkal alapvetőbb kell hogy legyen annál a cikkelynél – Ronald Dworkin kifejezésével élve tromfolnia kell azt –, amely a vallás és az állam sajátos franciaországi szétválására, a laicizmus gyakorlatára vonatkozik. Ebben a folyamatban Debza szerint „meg kell tanítanunk az államot arra, hogy ne féljen tőlünk” – egy csodálatos gondolat egy iszlám bevándorló nőtől az ijesztő francia republikánus hagyományokkal szemben.

¹² Elaine Sciolino: French Islam Wins Officially Recognized Voice. *New York Times*, April 14. 2003.

A laicitás francia gyakorlata és hagyománya számára ez nem kis kihívást jelent. A vallás és az állam szétválasztása, bár a liberális demokráciák sarkköve, mégis sokféle demokratikus módon intézményesülhet. Angliában például létezik az Anglikán Egyház, Németország pedig három hivatalosan elismert felekezetet – a protestánst, a katolikust és a zsidót – támogat az úgynevezett indirekt „egyházi adóval”, a *Kirchenteuer*rel. Az antiklerikalizmus történelmi tapasztalatából és a katolikus egyház intézményeivel való szembenállásból megszülető francia köztársasági hagyomány új kihívással találja szembe magát: hogyan illesse be az egyre inkább multikulturálissá váló társadalmak globális trendjének kontextusába a vallási különbözőség követelését. Valóban sérül a francia hagyományok által favorizált republikánus közszféra azáltal, hogy a különböző fajokhoz tartozó, különböző bőrszínnel és hittel rendelkező egyének ebben a közszférában privát hitük és identitásuk szimbólumait viselik? Az egyének partikuláris identitásukon keresztüli önreprezentációja veszélyt jelentene a francia típusú állampolgárság értelmezésére?

Nem kétséges, hogy különösen a szeptember 11-i események és a második iraki háború után a francia kormánynak elsősorban az ötmillió muszlim hűségét és lojalitását kell megtartania ahelyett, hogy az erény köztársaságának forradalmi tapasztalatait élesztené újra. *Pace* Robespierre – a multikulturális együttélés ténye megkívánja az erény köztársaságától a liberális politikai hűség köztársaságának irányába való elmozdulást.

Franciaország „változó arcának” mind a szó tulajdonképpeni, mind pedig figuratív értelmében vett explicit elismeréseként 2003 augusztusában tizenhárom nőt – nyolc észak-afrikai muszlim származásút és négy afrikai bevándorlót, illetve bevándorlók gyermekeit – választottak a francia forradalom ikonjaként ismert, 1830-ban Eugène Delacroix által festett meztelen keblű, barikádokon harcoló „Marianne” megtestesítőjének. Az állam és a vallás szétválasztásának terhes nemzeti dialógusát folytatva ezek a nők a francia forradalom jelképét, antik frígiai sapkát viseltek az iszlám fátyol vagy más etnikai-nemzeti fejviselet helyett.¹³ Mindazonáltal paradox módon az a politikai testület, amely eldöntötte, hogy ezeket a nőket abban a megtiszteltetésben részesíti, hogy a Debzához hasonló, a kendőviseléshez ragaszkodó nők ellenszimbólumai lehessenek, egyszersmind annak lehetőségét is megadta nekik, hogy provokálhassák a nagyrészt fehér, középkorú férfiakból álló francia Nemzetgyűlést, melynek csupán mintegy 12 százaléka nő.¹⁴ Az egyik nő a következőket nyilatkozta: „Ezek a Marianne-ok láthatóvá tettek egy olyan tény, ami az elmúlt húsz év valósága volt. Nézzük a Nemzetgyűlést: kizárólag gazdag, jól képzett fehér férfiak alkotják. De most mi

¹³ Elaine Sciolino: Paris Journal. Back to Barricades: Liberty, Equality, Sisterhood. *New York Times*, August 1. 2003.

¹⁴ Uo.

is beléptünk ebbe a térbe. Mi is létezőnk.”¹⁵ A kultúra fontos; kulturális értékeink szoros kapcsolatban állnak szükségleteink értékelésével, a jó életről alkotott elképzelésünkkel és a jövőhöz kapcsolódó álmainkkal. Mivel ezek az értékek ilyen mélyre nyúlnak, nekünk, liberális demokráciákban élőknek meg kell tanulnunk azzal együttélnünk, amit Michael Walzer „a liberalizmus és a szétválasztás művészetének” nevezett.¹⁶ Meg kell tanulnunk a Mások másságával együttélni, még akkor is, ha az ő létüket a sajátunkra nézve fenyegetőnek érezzük. A civil társadalmon belüli ilyen jellegű összetalálkozások révén valósulhat csak meg az erkölcsi és politikai tanulás. A törvény szolgáltatja azt a keretet, amelyben a kultúra és a politika működik. A törvények a város védőfalai, ahogyan a régiek tartották, de a politika művészete és szenvedélye is ugyanezen falak között jelenik meg,¹⁷ és gyakran maga a politika vezet ezeknek a korlátoknak a felszámolásához vagy legalábbis áttöréséhez. Az alkotmány alapvető elvei és az aktuális liberális politika gyakorlata között dialektikus viszony áll fenn. A jogokat és a liberális demokrácia más hasonló alapelveit a nyilvános szférában szükséges periodikusan újra meg újra megvitatni és újragondolni annak érdekében, hogy eredeti jelentésüket gazdagítsuk. Igazán csak akkor értjük meg, mennyire korlátozott minden jogkövetelés az alkotmányosság hagyományának kontextusában, illetve azt meghaladó érvényűen is, amikor új csoportok olyan jogok címzettjei közé kérik magukat besorolni, amelyekből eredetileg kizárták őket. A demokratikus vita, valamint a jogi hermeneutika a liberális demokráciákban a nyilvánosságban újrapozicionált és újraartikulált jogok által erősödik. A törvény néha irányíthatja ezt a folyamatot, ugyanis a jogi reformok a köztudat előtt járhatnak, és felemelhetik azt az alkotmányosság szintjére; a törvény viszont le is maradhat a köztudat mögött, és szükség lehet arra, hogy felzárkóztassuk ahhoz. Egy lüktető, élő multikulturális liberális demokráciában a kulturális/politikai konfliktusok és az ezeken keresztül való tanulás folyamata nem fojtható el jogi manőverekkel. A demokratikus állam polgárainak el kell sajátítaniuk a szétválasztás művészetét az egymást átfedő konszenzusok határainak tesztelésén keresztül.

Bár a francia hatóságok beavatkozása, melynek során megtiltották a kendő viselését az iskolákban, elsősre a fejlett bürokratikus állam arra irányuló kísérletének tűnt, hogy modernizálja egy csoport „elmaradott” szokásait, ez később való-

¹⁵ Uo. A Francia Nemzetgyűlés által 2004. február 10-én jóváhagyott törvény, mely megtiltja a kendő, illetve más vallásos szimbólumok viselését az állami iskolákban, sokkal nehezebbé teszi a mérsékelt iszlám kialakulását. A demokratikus iteráció folyamata viszont folytatódik azáltal, hogy egyre több francia nő- és pedagógusszervezet kérdőjelezi meg ennek a törvénynek az értelmét. Nem vitás, hogy az egyetemes emberi jogokat védő csoportok, valamint a muszlim szervezetek fellebbezni fognak a törvény ellen az Európai Bíróságnál.

¹⁶ Michael Walzer: Liberalism and the Art of Separation. *Political Theory*, 12 (August), 1984, 315–330.

jában egy sor demokratikus iterációba torkollott. Ezek az iterációk a francia nyilvánosságban zajló, a kendő viselésének jelentését célzó éles vitáktól az illetékes lányok önvédelmén és tetteik újraértelmezésén keresztül, illetve más emigráns nők munkahelyi kendőviselésre való buzdításán át végül „Marianne” arcának – melyet arab és afrikai származású emigráns nők képviseltek – újraértelmezéséhez vezettek.

Mindamellett nem szeretném alábecsülni a francia muszlim közösséggel szembeni nyilvános ellenérzés és idegengyűlölet mértékét. A demokratikus iterációk egyaránt vezethetnek a nyilvános önreflexió folyamatához, de a védekezés és az elzárkózás kollektív formáihoz is. Európa-szerte – Franciaországban, Hollandiában, Nagy-Britanniában, Dániában, Németországban – erősödik a jobboldali pártok mobilizáltsága. Jól tudjuk, hogy főként a 2001. szeptember 11-i események, illetve a 2004. márciusi madridi vonatrobantások után az európai emigránsok, különösen pedig a muszlim közösségek helyzete súlyos problémává vált. Függetlenül attól, hogy e problémákat hogyan lehet megoldani, világos, hogy ezek a viták egyfelől az egyetemes emberi jogoknak és Európa emberi jogok iránti elkötelezettségének, másfelől pedig a demokratikus önmeghatározás igényének keretei között zajlanak majd le.

Fordította Szabó Annamária

¹⁷ Hannah Arendt: Crisis in Culture. In uő: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. Meridian Books, New York, 1961. Magyarul: Hannah Arendt: A kultúra válsága. In uő: *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Osiris Könyvkiadó, Budapest, 1995, 204–232.

Az interkulturális értékelés logikája*

A multikulturális társadalmak gyakran olyan közösségeket is magukba foglalnak, melyeknek szokásai ellentétben állnak a többségi kultúra értékrendjével. Mivel a társadalomnak kötelessége fellépni minden erkölcsileg elfogadhatatlan megnyilvánulás ellen, állást kell foglalnia ezekkel szemben, hogy megvédje saját erkölcsi kultúrájának épségét. Ha viszont mindent tiltana, amivel nem ért egyet, az óhatatlanul erkölcsi dogmatizmushoz és szélsőséges intoleranciához vezetne, így lehetetlenné válna a társadalom számára, hogy kritikusan ítélje meg saját értékrendjét és szokásait. Ezért felvetődik a kérdés, hogy melyek azok a kisebbségi közösségek által képviselt értékek és szokások, amelyeket egy multikulturális társadalom tolerálhat, és milyen határok között teheti ezt meg.

Most nézzük az elmúlt években közvita tárgyát képező szokásokról készült listát:

1. a nők körülmetélése;
2. poligámia;
3. az állatok levágásával kapcsolatos muszlim és zsidó szokások;
4. közvetített házasságok. Ennek a főként Ázsiában elterjedt szokásnak több változata ismert. Vannak esetek, amikor a szülők csupán ünnepélyes áldásukat adják gyermekükre és az általa kiválasztott házastársra, másutt viszont a házasulandóknak nincs beleszólásuk saját párjuk kiválasztásába.
5. Közeli rokonok közötti házasság. A muszlim közösségekben például elfogadott az első unokatestvérek közötti házasság, a zsidóknál pedig a nagybácsi elveheti saját unokahúgát. Az ilyen házasságok nemtetszést váltottak ki a nyugati társadalmakban.
6. Néhány afrikai országban a gyermek arcának vagy más testrészének a beavatási szertartás során történő megsebzése.
7. A muszlim lányok eltiltása olyan tevékenységek gyakorlásától, melyekhez rövidnadrág viselése vagy bizonyos testrészek felfedése szükséges, mint például a sportórák, az atlétikai- vagy úszóedzések.
8. Fejkendőt vagy *hidzsábot* viselő muszlim lányok az iskolákban. Bár a legtöbb nyugati országban megengedett, helyenként mégis ellenérzéseket vált ki.
9. A szikhek ragaszkodása a hagyományos turbánhoz. Ezért nem hajlandóak motorkerékpáron vagy veszélyes munka közben sisakot viselni, nem veszik

* A szöveg Bhikhu Parekh *Rethinking Multiculturalism* című könyve *Logic of Intercultural Evaluation* című fejezetének fordítása. Palgrave Macmillan, New York, 2006, 264–294.

le a turbánjukat eskütétel közben a törvényszéken, sem amikor meghajolnak a házelnök előtt a brit parlament Alsóházában. Azokon a munkahelyeken sem vágják le a szakállukat, ahol élelmiszerfeldolgozással foglalkoznak. 10. A cigány és az amerikai ámis közösség tagjai vagy egyáltalán nem küldik iskolába gyermekeiket, vagy bizonyos életkor betöltése után kiveszik őket onnan, mert úgy gondolják, hogy a modern oktatás teljesen hasznavetetlen számukra, és elidegeníti a gyermeket saját közösségétől.

11. A hinduk ragaszkodnak ahhoz, hogy halottaikat máglyán hamvasztassák el, és a hamvakat a folyóba szórhassák. Ritkább esetben a holttestet hamvasztás nélkül kívánják a folyóba dobni.

12. A nők alárendelt helyzete bizonyos kisebbségi közösségeken belül, annak minden hozadékával együtt, beleértve az önmegvalósításra való lehetőségek megtagadását is.

Ahhoz, hogy eldönthessük, tolerálhatjuk-e ezeket és az ezekhez hasonló szokásokat, bizonyos alapelveket kell megfogalmaznunk. A viták során négy elv körvonalazódott. Mivel széles körben ismertek, csupán emlékeztetőül említem meg őket, anélkül hogy részletekbe bocsátkoznék. A szerzők közül néhányan az egyetemes emberi jogok vagy a tágabb értelemben vett egyetemes erkölcsi értékek mellett szállnak síkra, és azon az állásponton vannak, hogy mindezek egy erkölcsi minimumot alkotnak, kulturális szempontból semlegesek, és így a kultúrák közötti értékminősítés során általánosan érvényes standardoknak tekinthetők.¹ Mások viszont úgy vélik, hogy minden társadalomnak megvan a történelem során kialakított sajátos jellege, identitása, mely az adott társadalom közös alapértékei révén valósul meg. Mivel ezek a közös alapértékek határozzák meg a társadalom működését, ez utóbbinak nemcsak joga, hanem egyenesen kötelessége elutasítani minden olyan megnyilvánulást, amely veszélyezteti ezeket az értékeket. Ezt a megközelítést a továbbiakban a közös alapértékek elvének fogom nevezni.² Néhány szerző viszont abból indul ki, hogy az erkölcsi értékek kulturálisan meghatározottak, és ezért szerintük a társadalom csak azokat a viselkedési formákat tilthatja be, amelyek során az embereket bántalmazás éri. Amennyiben túllép ezen, a társadalmat kulturális „imperializmussal” lehet vádolni. Ezt a bántalmazás-elkerülés elvének fogom nevezni.³ Végül vannak, akik azt tartják, hogy mivel nem állnak rendelkezésünkre egyetemes érvényű értékek, és maga az alap-

¹ Ez a standard emberi jogokra hivatkozó elmélet. (Bhikhu Parekh végjegyzeteit lábjegyzetekké alakítottuk, és az eredetileg használt arab számozással közöljük. Szövegközi hivatkozásait szintén lábjegyzetekké alakítottuk, és az arab számozástól eltérően csillaggal jelöltük. – a szerk.)

² A közös alapértékek elvére vonatkozóan lásd Bhikhu Parekh: Discourses on National Identity. *Political Studies*, 42/1994, 3. szám és Bhikhu Parekh: The Concept of National Identity. *New Community*, 21/1995, 2. szám.

³ Ez a standard liberális álláspont, mely John Stuart Millre vezethető vissza.

érték fogalma is problematikusnak bizonyult, továbbá a bántalmazást sem mindig lehet kultúrától függetlenül meghatározni, a legkézenfekvőbb és tulajdonképpen az egyedüli követendő eljárás az, hogy nyílt és erkölcsileg szabatos párbeszédet folytassunk a különböző kisebbségi érdekeket képviselő személyiségekkel, majd az így született kiegyezés szellemében járjunk el. Bár egy ilyen megállapodás olyan engedmények és kompromisszumok meghozatalával jár, amelyekhez a társadalom jelentős része fenntartásokkal viszonyul, egy megosztott társadalomban ennek be kell következnie. Ezt a párbeszéd útján létrejövő kiegyezés elvének fogom nevezni.⁴

Bár a fent ismertetett nézetek mind értékes adalékokkal járultak hozzá a problémakör megközelítéséhez, és gyakran fel is használják őket a szakirodalomban, nem mentesek minden hiányosságtól. Láttuk már, hogy elfogadhatunk bizonyos egyetemes érvényűnek számító értékeket, és gyanúsnak tekinthetünk minden olyan eljárást, amely eltér ezektől. Viszont túl kevés ilyen érték van ahhoz, hogy a fenti módszert az élet mindent területére alkalmazhassuk. Az egyetemes érvényűnek elfogadható értékek főleg az emberi lét legalapvetőbb törvényszerűségeit szabályozzák, amivel kapcsolatban valójában nincs is számottevő nézeteltérés a kultúrák között, ám hasznavehetetlennek bizonyulnak, amint ezeken túl kívánunk lépni. Egyáltalán nem meglepő, hogy a listán felsorolt legtöbb szokás minősítésére a fenti módszer nem alkalmazható. Az egyetemes értékek és az emberi jogok egyaránt értelmezésre szorulnak, a pillanatnyi körülményekhez és a különböző társadalmak kulturális hagyományaihoz kell igazítani őket, míg konfliktushelyzetben fontossági szempontból is különbséget kell tennünk közöttük. Amikor ilyen és ezekhez hasonló feloldhatatlan problémák és nézeteltérések adódnak, nem fordulhatunk magukhoz az értékekhez, mert azok sem lehetnek teljes mértékben segítségünkre.

Bár, ahogy majd látni fogjuk, több érv is szól a társadalom közös alapértékei mellett, de a felmerülő nehézségek egy részét ez a megközelítés sem oldja meg. Meghatározás szerint ezeket az értékeket a társadalom minden tagja – vagy legalábbis azok túlnyomó többsége – a magáénak tartja, és mind személyes, mind közösségi életvitele alapjának tekinti. Kérdéses viszont, hogy a fenti értelemben vett alapértékek a teljesen zárt, hagyományokra épülő társadalmakon kívül más társadalmakban fellelhetők-e. Vegyük például a liberális társadalmat. Vajon e társadalmon belül a nemek közötti egyenlőség alapértéknek számít? A fasiszta nézeteket vallók vagy a nemi előítéletekkel élők számára minden bizonnyal nem, de sok az olyan konzervatív és vallásos ember is, aki elutasítja ezt mint alapértéket. Kétségtelenül fontos liberális értékről van szó, de egy liberális társadalom nem

⁴ Melissa Williams: Justice Toward Groups: Political not Juridical. *Political Theory*, 23/1995. Részletesebb tárgyalását lásd Amy Gutmann: The Challenge of Multiculturalism to Political Ethics. *Philosophy and Public Affairs*, 22/1993, 3. szám és Iris Marion Young: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton, 1990.

minden tagja liberális gondolkodású. Vajon az emberek iránti tiszteletet a liberális társadalmak közös értékének tekinthetjük? A rasszisták, fasiszták, antiszemita és még sokan mások minden bizonnyal más véleményen vannak, vagy csak azért fogadják el ezt az értéket, mert annyira pontatlanul van meghatározva, hogy ebben a formában minden jelentést nélkülöz. De, még ha ki is mutatható, hogy egy társadalom közös értékekkel bír, előfordulhat, hogy azok erkölcsileg elfogadhatatlanok. Az egyenlőtlenség például általánosan elfogadott érték a rabszolgatartó, a rasszista és a kasztrendszeren alapuló társadalmakban, de ez önmagában nem jelenti azt, hogy ezt az értékrendet fenn kellene tartani vagy rá kellene erőltetni az egyenlőségpárti kisebbségre. A kisebbségi értékek iránti tiszteletet is alapértékei közé választhatja egy társadalom, ami a liberális és más társadalmakban meg is történt, viszont ezek az értékek nem mind tekinthetők merev erkölcsi standardnak. Mi több, egy társadalom alapértékeit többféleképpen lehet meghatározni, egymáshoz viszonyítani, módosítani vagy különböző fontossági sorrendbe rendezni. De mivel a társadalom tagjai valószínűleg nem tudnak egységes álláspontot kialakítani ebben a kérdésben, nem sokra jutunk, ha csupán ezekre az értékekre támaszkodunk. Természetesen felhasználhatók a vitás kérdések struktúrájára, de önmagukban nem oldják meg azokat.

Ami pedig a bántalmazás-elkerülés elvét illeti, a fizikai bántalmazás megítélésével kapcsolatban nem merülnek fel különösebb nézetkülönbségek. Ennek ellenére a hatodik pontban említett szokás azt bizonyítja, hogy ezen a téren is akadnak megvitatásra szoruló problémák. Viszont ez az alapelv sem szolgál segítségünkre annak eldöntésében, hogy be kell-e tiltani a rokonok közötti és a közvetítők által lebonyolított házasságot, az eutanáziát, a poligámiát vagy bármelyiket a listán szereplő szokások közül. Ezek olyan bonyolult – érzelmi, erkölcsi, illetve más jellegű (bántalmazásokat megragadó) – fogalmak bevezetését teszik szükségessé, melyekről nehéz közös álláspontot kialakítani. Ugyanakkor elmondható az is, hogy olyan kérdések megvitatása válik elkerülhetetlenné, melyeket nem lehet sem kielégítően megfogalmazni, sem kimerítően elemezni az alapelv által megengedett szűk kereteken belül.

A párbeszéd útján létrejövő kiegyezés elvével kapcsolatban megjegyzendő, hogy amikor mélyen gyökerező erkölcsi és kulturális nézeteltérések rendezésére kerül sor, mindenképp szükség van párbeszédre. Később látni fogjuk, hogyan kell ilyen esetben eljárni. Nem valószínű, hogy az alapelv segítségünkre lesz, ha megmarad jelenlegi elvont és minden háttérismeretet nélkülöző formájában. A politikáról folytatott filozófiai eszmefuttatásokkal szemben a politikai vita mindig egy bizonyos társadalmon belül zajlik, mely jól meghatározott erkölcsi struktúrával, történelemmel és hagyományokkal rendelkezik. A résztvevők nem csupán testetlen erkölcsi lények, hanem hús-vér emberek, és a párbeszéd nem arról folyik, hogy vajon a vita tárgyát képező eljárás „elvben” vagy „általánosságban” elfogadható-e, hanem arról, hogy alkalmazható-e abban a társadalomban,

megfelelő-e a hozzájuk hasonlóan gondolkodó férfiak és nők számára, beilleszkedik-e a saját magukról alkotott képbe és a társadalom értékrendjébe. A vita ezért nem maradhat lezáratlan, és általánosan elfogadott értékekből kell kiindulnia, amelyektől később sem távolodhat el. Ezeknek az értékeknek meghatározó szerepük van a vita lezajlásában, hiszen fontos, hogy milyen érveket sorakoztatnak fel a szemben álló felek, és mi lesz a végkifejlet.

Úgy vélem, nem létezik olyan alapelv, amely egymagában elegendő támpontot kínálna ahhoz, hogy a vitás kérdéseket kielégítő módon elbírálhassuk. Azok a tényezők, amelyeket a továbbiakban operatív közösségi értékeknek fogok nevezni, csak a viták kezdeti szakaszában játszanak szerepet, meghatározván azok háttérét és irányát. Viszont egyetlen ilyen érték sem tekinthető szentnek és sérthetetlennek, alkalomadtán maga is vita tárgyát képezheti, és érvényessége megkérdőjelezhető. Az így elindult vita, melynek során különböző értékek kreatív módon kölcsönhatásba lépnek egymással – miközben a résztvevők mérlegelik a mellettük és az ellenük szóló érveket, majd esetleg elvetik azokat –, egy közös álláspont megfogalmazásához vezet, mely hozzásegít bennünket ahhoz, hogy megfelelő döntést hozzunk a vitát kiváltó szokással kapcsolatban.

A kultúrák közötti párbeszéd

Fennmaradása és zavartalan működésének biztosítása érdekében minden társadalomnak – kivéve talán a mélyen megosztott társadalmakat – meg kell határoznia, hogy milyen értékek és gyakorlati eljárások fogják szabályozni a közösségi ügyek lebonyolítását. Ezen értékek és eljárások elfogadtatása hosszú folyamat eredménye, és főként nevelés, de nem ritkán kényszer alkalmazása révén megy végbe. Ezért mindig is voltak olyan háttérbe szorított csoportosulások, amelyek aktívan vagy passzívan elutasítják a mindenkire érvényesnek és kötelezőnek tartott értékek némelyikét. Függetlenül attól, hogy mi a történelmi háttérük és hogyan váltak széles körben elfogadottá, ezek az értékek és szokások beépültek a közösség erkölcsi struktúrájába, főbb társadalmi, gazdasági, politikai és egyéb intézményeibe. A társadalom tagjai külön-külön felvállalhatnak ugyan más értékeket, és vezethetik azok szerint magánéletüket, de emberközi kapcsolataik lebonyolítása során a társadalom által meghatározott értékrend szerint kell megnyilvánulniuk. A már említett közös alapértékekkel ellentétben ezeknek az értékeknek a hatóköre korlátozott, és szinte teljes mértékben az egyén életének a közösség szempontjából lényeges és ezért szabályozásra szoruló vetületeire korlátozódik.

A közösségi életet három szinten szabályozzák, és a társadalom közösségi értékei mindenik szinthez a szükséges mértékben igazodnak. Először is szentesítve vannak az alkotmányban, amely meghatározza az államigazgatás alapvető jogi és erkölcsi normáit, köztük a polgárok alapvető jogait és kötelességeit. Ezek az

értékek beépülnek a törvényekbe is, amelyek részletekbe menően szabályozzák az alkotmányba foglalt értékeket, és a polgárok hétköznapi életében adódó különböző helyzetekkel összefüggésben tárgyalják azokat. Bár az alkotmányba és a törvényekbe foglalt értékek szoros kapcsolatban állnak egymással, jellegükben különbözőek. Az előbbiek általános, szabályozó jellegűek, míg az utóbbiak specifikusak, és az alkalmazhatóságot tartják szem előtt; bár alá vannak rendelve az alkotmányban foglalt megszorításoknak, nem azok egyenes származékai. Az alkotmány például kijelenti az állampolgárok törvény előtti egyenlőségét. Ez az alkotmányos elvásban nem teszi kötelezővé a monogámia törvénybe foglalását, mert a nemek közötti egyenlőség szigorúan véve csak annyit jelent, hogy a férfiaknak és a nőknek egyaránt jogukban áll házastársat választani maguknak, de arra nem tér ki, hogy csak egy személyt választhatnak. A monogámia törvénybe foglalásával nemcsak betartják, hanem tovább szabályozzák a nemek közötti egyenlőség alkotmány által szavatolt jogát.

A társadalom közös értékei beépülnek azokba a normákba is, amelyek az egyének közötti társadalmi kapcsolatokat szabályozzák. Ezek a kapcsolatok köztes helyet foglalnak el a szervezett közélet strukturált és a magánélet intim, személyes kapcsolatai között. Bár a társadalmi kapcsolatok némelyike törvény által szabályozott, legtöbbjük esetében nincs erre mód. Ez utóbbi kategóriába sorolhatók a rokonok, a tömegközlekedési eszközre várakozók, a kollégák és az idegenek közötti kapcsolatok. Mindezeket számos polgári érték és íratlan törvény szabályozza, amelyek együttesen a társadalom polgári kultúráját alkotják. Az Izraelbe érkező észak-afrikai bevándorlók állítólag megpróbálták a buszvezetőnél lealkudni a viteldíjből, vagy arra akarták rábeszélni, hogy álljon meg két megálló között egy, a lakásukhoz közel eső helyen. El kellett nekik magyarázni, hogy Izraelben ez nem szokás; más szóval: az izraeli polgári kultúra meglehetősen különbözik attól, amihez ők szokva vannak. Egy nagy-britanniai egyetemen vendégtanárként tanító pakisztáni professzort arra kellett kérni, hogy ne a hallgatókkal végeztesse el a heti bevásárlást. Tulajdonképpen azt tudatták vele, hogy az oktatók és a hallgatók közötti viszonyt más polgári értékek irányítják Nagy-Britanniában, mint az ő országában.

Az alkotmányos, a törvényekbe foglalt és a polgári értékek együttesen a társadalom közéleti kultúráját képviselik, tartalommal töltik meg az amúgy megfoghatatlan „jólét” fogalmát, és létrehozzák azt, amit én a társadalom operatív közösségi értékeinek nevezek.⁵ Ezek azért nevezhetők értékeknek, mert a társadalom elfogadja őket, igyekszik nekik megfelelően élni, és azok alapján ítéli meg a társadalom többi tagját. Azért közösségek, mert beépülnek az alkotmányos, jogi és

⁵ Álláspontom kritikáját lásd Colin Tyler: *The Democratic Implications of Parekh's Cultural Pluralism*. *Politics*, 16/1996, 3. szám; a kritikára adott választ lásd P. Sedgelow: *Reply to Tyler*. *Politics*, 17/1997. Jelen fejezet megírása során figyelembe vettem Tyler kritikáját.

polgári intézményekbe és gyakorlatba, valamint szabályozzák a polgárok közéleti szereplését. Végül ezek az értékek azért operatívak, mert nem csupán elvont eszmék, hanem megfigyelésen alapulnak, és a mindennapi életben megtapasztalható társadalmi és erkölcsi valóságot képviselnek. Az operatív közösségi értékek egy társadalom közéletének elsődleges erkölcsi struktúráját alkotják. Bár óhatatlanul befolyásolják az egyén saját értékrendjét és fordítva, a két értékrend természetéből és hatóköréből adódóan különbözik egymástól.

Bár kapcsolatban állnak egymással, az operatív közösségi értékek nem alkotnak egységes egészet, s gyakran nehezen összeegyeztethetőek egymással. Bár megragadhatóak általános, elvont fogalmak révén, tartalmuk nagy részét elveszítik, amikor a létrejöttüket meghatározó háttérből és folyamatokból kiragadva próbáljuk elemezni őket. Nem statikusak, a társadalmi körülmények és a társadalom önképének változásával maguk is változnak. Állandó kritikának vannak kitéve, sokan kétségbe vonják létjogosultságukat, és csak ideiglenesen, pragmatikus megfontolásból fogadják el őket. Nem merevek, különböző, gyakran egymásnak ellentmondó értelmezések révén is meghatározhatók. Olyan értelemben is kapcsolatban állnak egymással, hogy mindenik külön-külön behatárolja és részben meghatározza a többi tartalmát, és szinte lehetetlen pontosan megadni egy társadalom operatív közösségi értékeinek számát. Az általánosság különböző fokain állnak, áthatják egymást, és önmagukban nem lehet egykönnyen megragadni őket. Végeredményben komplex, de csak lazán összefüggő egységet alkotnak, és struktúrált, de képlékeny fogalmi anyagot biztosítanak a közvitákban részt vevők számára.

Mivel a társadalom közösségileg és nyilvánosan egyaránt elkötelezett saját operatív közösségi értékei iránt, ezek az értékek akkor sem veszítenek meghatározó erejükből, ha néhányan nem fogadják el őket. A liberális társadalmakban is van példa arra, hogy bizonyos elemek elutasítják a nemek vagy a „fajok” közötti egyenlőséget, de ennek ellenére a közéletben ezekkel az értékekkel összhangban kell megnyilvánulniuk, egyfajta erkölcsi kényszernek kell engedniük. Minden olyan társadalomban, amelyet erkölcsi széthúzás jellemez – és ez nemcsak a liberális, hanem majdnem minden társadalomban megfigyelhető –, elkerülhetetlenül adódnak ehhez hasonló kényszerhelyzetek, és bár számuk csökkenthető, teljesen nem lehet kiiktatni őket. Ha valakinek kényszerűségből kell elfogadnia egy erkölcsi normát, idővel gyakran magáévá teszi azt, vagy legalább átlátja a kifogásolt érték lényegét. Amennyiben nem változtat álláspontján, törés marad a személyes és a közösség előtt vállalható álláspont között. Mindkét jelenségre van példa, és a társadalmak különböző módon kezelik e problémákat.

Mivel az operatív közösségi értékek határozzák meg a közélet általánosan elfogadott erkölcsi struktúráját, csak ezeket tekinthetjük széles körben elfogadható kiindulási pontnak egy kisebbségben lévő népcsoport szokásairól folytatott vitában. Ezekhez a szokásokhoz többféleképpen viszonyulhatunk: betilthatjuk, helyteleníthetjük, tolerálhatjuk, támogathatjuk, dicsérhetjük vagy követendő példaként

daként állíthatjuk őket a többség elé. Bárhogyan is viszonyuljunk hozzájuk, döntésünket a társadalom operatív közösségi értékeire alapozva hozzuk meg. Ha a kisebbség valamely szokása sérti ezeket, nemtetszést vált ki. Mindazonáltal ez nem ok arra, hogy a szokást elutasítsuk. A társadalmon belüli többség ellenérzését kiváltó szokás fontos szerepet játszik a kisebbség életében, és a társadalomtól elvárható, hogy felmérje és tudomásul vegye ennek jelentőségét, valamint megértse, miért tartja a közösség fontosnak a szokás követését. Másrészt az operatív közösségi értékek is állandóan bírálatnak és változásoknak vannak kitéve. Mivel ezek a társadalom többségének a jólét fogalmáról alkotott felfogását képviselik, mely csak egy a lehetséges értelmezések közül, diszkriminatívnak vagy túlságosan szigorúnak tűnhetnek azok szemében, akiknek mások a történelmi tapasztalataik, és másként közelítenek a jó fogalmához. Ezért időnként minden társadalomnak újra kell értelmeznie a saját operatív közösségi értékeihez való viszonyát, és az, hogy egy kisebbség valamely szokása sért néhány ilyen értéket, alkalmat ad a felülvizsgálat elvégzésére.

A kisebbségek szokásainak értékelésekor az operatív közösségi értékeket nem ajánlott merev, megváltoztathatatlan viszonyítási alapként felfogni; jobb, ha a társadalom párbeszédbe bocsátkozik a kisebbségekkel. Meg kell indokolnia, miért helyteleníti a kisebbség szokását; magyarázattal kell szolgálnia arra, hogy miért ragaszkodik operatív közösségi értékeihez, és hogy a kifogásolt szokás mennyiben sérti ezeket. A kisebbségnek is meg kell védenie saját álláspontját; meg kell értetnie a többséggel, miért követi az illető szokást és miért ragaszkodik hozzá. A párbeszéd nem szorítkozhat csupán a vita tárgyát képező szokás előnyeinek és hátrányainak taglalására, hisz a vita el sem kezdődött volna, ha a társadalom többségi része nem érezné úgy, hogy sérültek az operatív közösségi értékei. A párbeszédnek tehát egyaránt elemeznie kell a kisebbség szokását és a társadalom operatív közösségi értékeit, valamint rá kell világítania a kisebbség és a többség életmódjában fennálló különbségekre.

Az álláspontok általában nem polarizálódnak. A figyelem középpontjába került szokással kapcsolatban elhangzó különböző álláspontok rendszerint vitát indítanak a kisebbségi közösségen belül is. Mivel a társadalom nagy része megkérdőjelezi a szokás létjogosultságát, és álláspontja megvédésére szólítja fel a kisebbséget, az alkalmat kihasználva néhány kisebbségi is kétségeit fejezi ki a szokás nélkülözhetetlensége felől, és felteszi a kérdést, hogy érdemes-e továbbra is követni azt. Gyakran kívülállók is csatlakoznak a vitához, egyesek elmarasztalva, mások pedig védelmükbe véve a szokást. Hasonló vita bontakozhat ki az egész társadalom szintjén. Míg egyesek hevesen védik a szóban forgó operatív közösségi értékeket, mások kihasználják a felülvizsgálásukra adódó alkalmat, és megkérdézik, vajon érdemes-e tovább őrizni azokat, vagy az egész csak a múltból ránk maradt hasznavehetetlen örökség, egy rég megkötött, de mára már jelentőségét veszített erkölcsi konszenzus maradványa. Valószínű, hogy a kisebbség kép-

viselői is részt kívánnak venni a széles társadalmi vitában, hogy befolyásolhassák annak végkifejletét.

A vitát aztán több párhuzamos szinten folytatják, és mindegyik érintett fél módosítja eredeti álláspontját. Vita folyik a kisebbségi és a többségi közösségen belül, de a két érdekcsoport között is. A vitákban viszont nem kizárólag az illető közösség tagjai vesznek részt. Bár eredetileg egy kifogásolt szokás indította el, a vita idővel kiterjed a többségi és a kisebbségi életformák elemzésére, néha pedig váratlan kérdések is megtárgyalásra kerülnek. A feleknek tudatosítaniuk kell magukban saját értékeiket, és át kell gondolniuk, miért ragaszkodnak ezekhez. Így a párbeszéd nagyban hozzájárul a közösségek önismeretének fejlesztéséhez. Bár a közvita során a felek néha foggal-körömmel ragaszkodnak megszokott életformájukhoz, végül belátják, hogy az együttélés feltételeinek megteremtése fontosabb annál, és közös érdekek és értékek megfogalmazása mellett döntenek.

Az erkölcsileg vitatható kisebbségi szokásokról folytatott viták általában három lépésben zajlanak le. Ezek sorrendje nem mindig azonos, és néha egyes lépések kimaradnak vagy egymásra tevődnek. Mivel a vitát kiváltó szokás sérti a társadalom többsége által elfogadott értékek egy részét, a kisebbségnek meg kell védenie saját álláspontját. Először a szokásnak a kultúra szempontjából meghatározó szerepére szoktak hivatkozni. Amennyiben a szokás nem sérti a társadalom operatív közösségi értékeit, el kell fogadni. Ellenkező esetben a többségi álláspont képviselői arra hivatkozhatnak, hogy egyetlen kultúra sem állapíthatja meg saját értékeinek hitelességét, és még egy kulturálisan meghatározó szereppel bíró szokást sem lehet tolerálni, ha az erkölcsileg elfogadhatatlan. Más megközelítésben azzal is érvelhetnek, hogy a kifogásolt szokás csak egy múltból fennmaradt, mára már jelentőségét veszített hagyomány, és nem játszik szerepet a kisebbség kultúrájában.

A vitának ebben a szakaszában a kisebbségi álláspont képviselői azzal védekezhetnének, hogy bár maga a szokás valóban elfogadhatatlan, olyan más, valós értéket képviselő hagyományokkal áll szoros kapcsolatban, amelyek fontos szerepet töltenek be életükben, és amelyek gyakorlása lehetetlenné válna, ha a kifogásolt szokást betiltanák. Előfordulhat, hogy a társadalom többi része meggyőzőnek tartja ezt az érvelést, és úgy dönt, tolerálni fogja az addig elítélendőnek tartott szokást. De ha túlságosan kirívónak találná ahhoz, hogy elfogadja, azt válaszolhatja, hogy az életmódon lehet és kell is változtatni, amennyiben fenntartásához ilyen szokások szükségesek.

Ha a közösség nem képes megvédeni a vita tárgyát képező szokást annak közösségmegtartó vagy a kultúrában betöltött szerepére hivatkozva, álláspontjuk védelme érdekében a társadalom többsége által elfogadott értékekre kell hivatkozniuk. Vagy azzal érvelhetnek, hogy lényegét tekintve az ő szokásuk sem különbözik a többség által elfogadott és gyakorolt egyik-másik szokástól, vagy azt állíthatják, hogy bár eltérő értékrendet képvisel, ezzel csak színesíti a társadalmat, és ezért

el kellene fogadni. Ha valóban meggyőzőek, a hagyomány gyakorlását engedélyezni kell. Amennyiben a többséget ezek után sem sikerül meggyőzni, és továbbra sem érti azoknak az értékeknek a lényegét, amelyektől a szokás állítólag létjogosultságát nyeri, nehéz helyzet áll elő. Mivel az erkölcsi értékekről nem lehet objektív és megfellebbezhetetlen ítéletet mondani, és mivel nehéz teljesen kívülről és elfogulatlanul viszonyulni saját értékrendszerünkhöz, az összeegyeztethetetlen nézetkülönbségek és a vitapartnerek rugalmatlansága következtében a párbeszéd holtpontra juthat. Ilyenkor ajánlatos elnapolni a végleges döntést, remélve, hogy idővel a közvitákon ütköztetett vélemények eredményeként létrejön a meggyőzéshez vagy legalább a kompromisszum elősegítéséhez szükséges akarat. Ha az ügy sürgős, és a kérdéses hagyomány erkölcsileg elfogadhatatlan, több okból is a többség által elfogadott operatív közösségi értékekre alapozva születik döntés. Elsősorban azért, mert ezek az értékek már beépültek az intézményes rendszerbe és a szokásokba, és nem lehet radikálisan újraértelmezni azokat úgy, hogy az ne vezessen erkölcsi és társadalmi bizonytalansághoz. Továbbá igaz, hogy általában a társadalom köteles elfogadni a részét képező kisebbségek eltérő életmódját, de nem köteles így tenni, ha ez saját kárára válik, különösen akkor nem, ha a kisebbségnek nem sikerült meggyőznie arról, hogy a kifogásolt hagyomány életben tartása indokolt. Végül pedig, ha a kisebbségi közösség olyan bevándorlókból áll, akik nem ismerik a többség életmódját, vitás kérdésekben el kell fogadnia a többség döntését. A többség támogatására azért is szükségük van, mert így ellensúlyozni tudják a társadalom bizonyos köreiben jelenlétükkel kiváltott ellenérzéseket.

A nők körülmetélése és egyéb szokások

Mivel eddig csak elvont kérdésekről értekeztünk, hasznos volna bemutatni, hogyan alkalmazható ez az értékelés a kisebbségi kultúrák néhány többé-kevésbé vitatott szokására.⁶

A hinduk – temetkezési szokásaiknak megfelelően – a halottak hamvait a folyóba szórják, ritkább esetekben a holttesteket hamvasztás helyett vízbe bocsátják. Mindkét eljárás, de főleg az utóbbi, kezdetben nemtetszést váltott ki a britek körében. Ennek ellenére tudatában voltak annak, hogy az fontos szerepet tölt be a hinduk életében, és a hindu életstílus meghatározó tényezője, valamint annak is, hogy nem sérti a brit társadalom operatív közösségi értékeit. Az egyetlen kifogás ezen eljárások ellen az volt, hogy veszélyt jelenthetnek a lakosság egészségére. Az 1989-ben meghozott, Water Act néven ismertté vált vízgazdál-

⁶ Az alábbiakban említésre kerülő szokások által kiváltott vitákról tájékoztat Sebastian Poulter: *Ethnicity, Law and Human Rights: The English Experience*. Clarendon Press, Oxford, 1998.

kodási törvény mindkét eljárást lehetővé teszi azzal a kikötéssel, hogy az érintett személyeknek engedélyért kell folyamodniuk. Az engedélyt akkor bocsátják ki, ha a hamvakat a tengerbe vagy a torkolatvizekbe szórják, a parttól nem több mint 20 kilométer távolságra. A nehezekekkel megfelelő módon ellátott holttesteket is hasonló feltételeknek eleget téve szabad vízbe süllyeszteni; a művelet megfelelő lebonyolítása érdekében helybéli hajósok állnak az igénylők rendelkezésére.

A hinduk közül sokan szívesebben hamvasztanak el halottaikat máglyán, mint elektromos krematóriumokban. Ezt az eljárást a nyugati társadalmak többsége esztétikai és higiéniai okokra hivatkozva elutasítja. Ám a kifogás nem megalapozott. Mindenkinél saját ízlésére hagyatkozva kell eldöntenie, hogy egyes dolgok esztétikailag elfogadhatók-e vagy sem, szükségtelen mindezt törvény által szabályozni. Másrészt a hinduk által javasolt eljárás nem veszélyezteti a lakosság egészségét. Mivel az eljárás a liberális társadalom egyetlen operatív közösségi értékét sem sérti, engedélyezni kellene az erre a célra hivatalosan kijelölt helyeken, mint ahogy ezt Indiában, Guyanában, Trinidadban és Hollandiában tették.

Több nyugati társadalomban is hosszas vitát váltottak ki az állatok levágásával kapcsolatos muszlim és zsidó szokások. Az állatok levágását szabályozó választási előírásokra és az étel szimbolikus jelentőségére hivatkozva a két közösség tagjai ellenzik az állatok elkábítását, és ragaszkodnak ahhoz, hogy azok levágásuk pillanatában öntudatuknál legyenek. Az állatjogvédők úgy vélik, hogy bár a zsidók és a muszlimok által javasolt módszer gyors és hatékony, az állat tudatában van annak, hogy meg fogják ölni, és szenvedésen megy keresztül levágás előtt és levágás közben egyaránt. Ezért szerintük az állatok ilyen módszerekkel való levágását be kell szüntetni. Bár a muszlim és zsidó álláspont a hindu temetkezési szokásoknál bonyolultabb problémákat vet fel, több okból is elfogadhatónak tűnik. Igaz, nem képezi annyira szerves részét a zsidó vagy muszlim életformának, hogy betiltása jelentős zavart idézzen elő a két közösség mindennapi életében, de ezek az emberek ragaszkodnak a hagyomány fenntartásához, mert szoros kapcsolatban áll egyéb szokásaikkal. A szokás védelmében felszólalók meggyőző érvekkel alá is tudják támasztani álláspontjukat. Egyik érvük az lehet, hogy az általuk alkalmazott módszer alig okoz fájdalmat az állatnak. Másrészt, ha elfogadhatónak tartjuk azt, hogy állatokat ölünk, egy pár másodpercig tartó fájdalom ellen emelt kifogást nem lehet a két közösség kulturális érzékenységevel azonos jelentőségűnek tekinteni. Az eljárás nem sérti a többség operatív közösségi értékeit, és az állatoknak okozott fájdalom nem foglalkoztatja annyira a közvéleményt, hogy a muszlimok és a zsidók által alkalmazott módszert sértőnek vagy erkölcsileg elfogadhatatlannak tartsák. Ha majd a közvélemény más álláspontra helyezkedik, a szokáshoz való viszonyulást újra kell gondolni, ahogy ez Norvégiában történt. Ebben az országban hosszas nyilvános vita és kellő mennyiségű *halál* és *kóser* étel beszerzése után a muszlim és zsidó közösségek beleegyeztek abba, hogy felhagyjanak a hagyományos eljárással.

Az Ázsiában elterjedt közvetített házasságok is visszatetszést váltottak ki több liberális társadalomban. A szokásnak több változata ismert, kezdve a gyermekre és szabadon választott házastársára szinte magától értetődően megadott szülői áldástól egészen a szülők által ellentmondást nem tűrő módon a fiatalokra kényszerített házasságig. Bár a szokás gyakorlását nem a vallás írja elő, lényeges szerepet tölt be az ázsiai hagyományos életmód fenntartásában, és több más szokással áll kapcsolatban, ezért követői nagy jelentőséget tulajdonítanak neki. Védelmére meggyőző érveket is fel lehet hozni. Az ázsiaiak úgy vélik, hogy a házasságok boldogabbak és tovább tartanak, ha a szülők erkölcsileg és érzelmi-
leg támogatják őket. Ázsiában az egyén szerves részét képezi családjának. Élete alakulásáért nemcsak ő maga, hanem családja is felelős. Így érthető, hogy a szülőknek bele kell avatkozniuk abba, hogy gyermekeik kivel házasodnak össze. A közösség érdekében felszólalók arra is felhívják a figyelmet, hogy gyakran a fiatalok is jó néven veszik a szülői tanácsokat, és életük során segítségükre van az a társadalmi védőháló, amely a közvetített házasságok velejárója.

Sokan azért szeretnék betiltani vagy visszaszorítani a szokást, mert sérti a személyi önrendelkezés és a szabad választás jogát. Viszont már láttuk, hogy sem a személyi önrendelkezést, sem a szabad választást nem sorolhatjuk az egyetemes értékek közé, különösen az élet olyan, kulturális szempontból meghatározó eseményeivel kapcsolatban nem, mint a házasság. Ha Ázsiában a fiatalok szívesen fogadják szüleik segítségét házastársuk kiválasztásában, akkor szabad elhatározásból döntenek úgy, hogy mások válasszanak helyettük, és döntésüket tiszteletben kell tartani. Még ha nem is hoznak ehhez hasonló tudatos döntést, de természetesnek tartják, hogy házastársukat szüleik válasszák ki, magánéletükre vonatkozó döntéseiket akkor is tiszteletben kell tartani. Természetesen egy akaratum ellen való házasságot nem szabad rájuk kényszeríteni. A társadalomnak ezért tiltania kell az erőszakkal megkötött házasságokat, de ha ennél tovább megy, erkölcsi dogmatizmussal és a kultúrákba való indokolatlan beavatkozással lesz vádolható.

Történelmi források már évszázadokkal ezelőtt említést tettek a nők körülmetélésének különböző módozatairól. Az ókori Rómában a rabszolganők kis szeméremajkait fémgyűrűkkel fogatták össze, hogy teherbe esésüket megakadályozzák. A középkori Angliában gyakran erényövet csatoltak a nőkre, hogy férjük távolléte alatt ne bujálkodhassanak. Egyiptomi múmiákon végzett vizsgálatok azt bizonyítják, hogy a nőknél már akkor excíziót és infibulációt hajtottak végre. A cári Oroszországban, de még a 19. századi Angliában, Franciaországban és Egyesült Államokban is klitoridektómiát alkalmaztak az epilepszia, a hisztéria és az elmezavar gyógyítására.

A nők körülmetélésének három változata ismert. Az első a *szunna* vagy „hagyományos” körülmetélés, melynek során a fitymát és a csiklómakkot távolítják el. Az excízió vagy klitoridektómia a csikló mellett a kis szeméremajkak részbeni vagy teljes eltávolításával jár, míg az infibuláció vagy fáraói körülmetélés

során a csiklót, a kis ajkakat és részben a nagy ajkakat is kimetszik, majd a vulva összevarrásával egy sima felületet nyernek, melyen csak egy kis nyílást hagynak a vizelet és a menstruációs váladék távozására. A beavatkozás első változata nem jár különösebb fájdalommal, és nem különbözik lényegesen a férfiak körülmetélésétől. Bár ez utóbbi megállapítást egészségügyi, újabban pedig pszichológiai megfontolásból is gyakran bírálják, és a beavatkozás bizonyos mértékben testi csonkításnak tekinthető, mégis széles körben alkalmazzák. Amennyiben nem bizonyosodik be, hogy a körülmetélés komolyabb károsodást okoz a nők egészségében, semmi ok nincs arra, hogy azt a férfiak körülmetélésétől eltérően tárgyaljuk. A társadalom csak annyit követelhet, hogy a beavatkozást megfelelő egészségügyi körülmények között olyan szakemberek végezzék, akik lehetővé teszik tevékenységük ellenőrzését. A női körülmetélés két utóbbi változata azonban lényegesen eltér az elsőtől. Az alábbiakban ezekre fogok kitérni.

A két beavatkozás valamelyikét Afrika, valamint Közép-Kelet- és Délkelet-Ázsia több mint 25 országában alkalmazzák. A szokás nem minden muszlim országban terjedt el, ahol pedig igen, ott az iszlám előtti időkből maradt fenn, és a nem-muszlimok körében is él. Évente 20 millió női körülmetélést végeznek, és a világon több mint 80 millióan estek már át rajta. Minden nyugati országban törvény tiltja, ami a muszlim bevándorlók egy részének tiltakozását váltja ki. Ez a beavatkozás több emberi és egyetemes értéket sért, nem beszélve a liberális társadalom operatív közösségi értékeiről. Maradandó testi károsodást okoz, nemi előítéletek szolgálnak indítékául, ártalmas a gyermek testi épségére, akit megmáshíthatatlan következményekkel járó döntésre kényszerít, veszélyezteti életét, és lehetetlenné teszi számára a nemi öröm megtapasztalását. Ezért, amennyiben támogatói nem állnak elő olyan meggyőző érvekkel, amelyek ellensúlyozni tudják az ellene felhozott súlyos kifogásokat, a szokást föltétlenül be kell tiltani.

A kisebbségiek a már felvázolt lépések szerint védik álláspontjukat. Először arra hivatkoznak, hogy vallásuk és kultúrájuk előírásainak megfelelően cselekszenek, és ezért nem tekinthetnek el a szokástól. Azonkívül az illető szokás szoros kapcsolatban áll más erkölcsi és társadalmi hagyományaikkal és szokásaikkal, így nélkülözhetetlen sajátos életformájuk fenntartásához. A fáraói körülmetélés, mivel lehetetlenné teszi a nemi érintkezést, garantálja a szüzesség megőrzését – így a lány nem keveredhet semmiféle gyanúba, könnyebb lesz megfelelő férjet találnia, és meg gondolatlanságával nem hozhat szégyent a családra –, és ezért nélkülözhetetlen a hagyományok megőrzéséhez. Azt is gyakran felhozzák a szokás védelmére, hogy a körülmetélés olyan értékek megvalósulásához járul hozzá, amelyeket az egész társadalom elfogadhat. Szabályozza a lány nemi életét, szexuális önfegyelemre nevel, elejét veszi annak, hogy a lány kamaszkorában állandóan a szexről gondolkodjon, és mindez lelkileg kiegyensúlyozott életvitelhez vezet. Néha esztétikai indokokat hoznak fel a nők körülmetélésének szükségességére. A női nemi szervet csúnyának és nem megfelelő alakúnak tartják. Állításuk sze-

rint körülmetéléssel szimmetrikusabbá és vonzóbbá lehet azt tenni. Időnként a tisztaságra hivatkoznak, és furcsa dolgokat mesélnek a csikló szerepéről és jelentőségéről.⁷ Mivel ezek nem erkölcsi jellegű érvek, nyilvánosan ritkán hivatkoznak rájuk, és a szokás védelme során sem jutnak igazán fontos szerephez, nem is részletezem őket tovább.

A szokás mellett felhozott egyik érv sem bír akkora meggyőző erővel, hogy indokoltta tudná tenni mindazt az ártalmat, amit a női körülmetélés okoz, ezért az ellenzők álláspontjának kell érvényre jutnia. Érvként felhozható ugyan, hogy a vallás és a kultúra által szentesített szokásról van szó, de ez önmagában nem perdöntő. Mi több, a nők körülmetélése sem kulturális, sem vallási alapon nem nyilvánítható kötelezőnek. Nincs erre vonatkozó említés a Koránban, csak az egyik *hadíth* utal rá meglehetősen röviden és homályosan. Nem minden muszlim országban terjedt el, és azokban a közösségekben is vitákat vált ki, ahol széles körben alkalmazzák.

A szokás védelmében felhozott második érv durván eltúlozza annak társadalmi értékét. A körülmetélés sem a szüzesség megőrzését nem szavatolja – bizonyíték erre a számos szűzhártya-plasztikai beavatkozás –, sem a lányt nem tartja távol az esetleges ballépésektől vagy a társadalom gyanújától. Ellenkezőleg: súlyos lelki traumát okoz, lehetetlenné teszi a nő számára, hogy normális nemi életet éljen, házasság után frigiditáshoz, ingerlékenységhez, szeszélyességhez, depresszióhoz és izgatottsághoz vezet. Mivel több olyan társadalomban, ahol a szüzességnek kiemelt fontosságot tulajdonítanak, sikerült ezt a problémát ártalmas beavatkozások nélkül megoldani, semmi okunk nincs azt feltételezni, hogy a muszlimoknál ez ne volna lehetséges. A beavatkozásokon átesett nők többsége ellenzi azt, és a létjogosultságának alátámasztására a nők nemiségéről felhozott tarthatatlan vélemények is mind a női körülmetélés betiltásának szükségességét támasztják alá. Az sem hagyható figyelmen kívül, hogy a családok gyakran társadalmi nyomásnak engedve metéltetik körül leánygyermeküket, és a hagyománynak ellenszegülők néha drágán megfizethetnek. Mindezek ellenére a problémára nem a szokás életben tartása a megoldás, hanem egy olyan életforma kialakítása, amely nem tesz szükségessé ilyen eljárásokat. A társadalmi nyomás ördögi körbe, akarata ellenére való cselekedetekre kényszerítheti az embert. Ebből gyakran csak az jelent kiutat, ha a szokásnak a törvény általi tiltás vet gátat.

A szokás szükségességének alátámasztására felhozott harmadik érv sem meggyőzőbb. A szexuális önfegyelem természetesen pozitív érték, de a lelki és

⁷ Többek között annak a naiv hiedelemnek is hangot adnak, mely szerint a csikló a nőiesség kiteljesedését akadályozó csökevényes hímvessző, és ha nem távolítják el, akár hímvessző nagyságúra is megnőhet. Lásd *Journal of the American Medical Association*, 274/1995, 21. szám, 1714–16. Lásd még Efua Dorkenoo – Scilla Elworthy: *Female Genital Mutilation: Proposals for Change*. Minority Rights Group, London, 1992; Janice Boddy: *Wombs and Alien Spirits*. University of Wisconsin Press, Madison, 1989.

szellemi kiegyensúlyozottság, valamint a nemi öröm megtapasztalása sem kevésbé fontos. És ha az első értéket az utóbbiak kárára, brutális módszerekkel juttatják érvényre, még sokkal kevésbé fogadható el követendőnek. Az, hogy a bűnt úgy próbáljuk megakadályozni, hogy lehetetlenné tesszük elkövetését, nem föltétlenül jelenti a bűnnel szemben álló erény gyakorlását. Konkrét esetek bizonyítják, hogy a körülmetélés nemhogy lehetetlenné tenné vagy mérsékelné a kamaszkori szexualitás kiélésére való vágyat, hanem felerősíti azt, és mivel megakadályozza a nemi vágy természetes úton való levezetését, különböző kóros, perverz viselkedési formákhoz vezet.

A nők körülmetélése mellett felhozott érveket tehát elutasíthatjuk, mert alapfeltételezéseik, az értékek, amelyekre épülnek, a beavatkozás állítólag hasznos következményei és a kultúrán belüli kiemelt fontossága mind kétséges. Kimutathatjuk, hogy ezek az érvek túlságosan gyengék ahhoz, hogy ellensúlyozzák a már említett erkölcsi és más jellegű kifogásokat. A témát nyilván csak vázlatosan ismerttettem, azzal a céllal, hogy bemutassam, hogyan zajlik és milyen végkövetkeztetéssel érhet véget egy ilyen jellegű vita. Mivel ez a szokás több országban és az onnan származó bevándorlók körében is elterjedt, a betiltásáról szóló rendelkezést a kulturális érzékenységre való tekintettel kellő megfontoltsággal és a közösség vezetőinek támogatásával kell meghozni.⁸

Eddig csak a kislányokon végzett körülmetelésről szóltunk. De hogyan járunk el akkor, ha egy nagykorú nő tudatának teljes birtokában igényel ilyen beavatkozást?⁹ A kérdés nemcsak elméleti szempontból érdekes. Egy 30 éves nigériai egyetemi oktató, amikor egy konferencián meghallotta, hogy ellenzem ezt a szokást, magánbeszélgetéseink során elmesélte, hogy a közösségében élő asszonyok első gyermekük megszülése után klitoridektómiának vetik alá magukat. Ő maga is átesett rajta 26 éves korában. A beavatkozást állítása szerint a nemi élet szabályozása teszi szükségessé. Egyfajta átmeneti rítus szerepét tölti be, szimbolikus szakítás a múlttal, és örökös emlékeztető arra, hogy a nők attól fogva elsősorban anyák, csak azután feleségek, és hogy az anyai kötelességeknek a személyes örömhöz képest előtérbe kell kerülniük.

Hogyan viszonyuljunk egy ilyen állásponthez? Egy épelméjű, nagykorú nő természetesen azt tehet saját testével, amit akar. Ám ezzel a joggal sem lehet kor-

⁸ Egy 3210 nőn és 1545 férfin végzett szudáni közvéleménykutatás eredményei szerint a megkérdezett nők csupán egyhatoda és a férfiak egynolcada ellenzi a nők körülmetélését. Viszont nagy többségük elutasítja a durvább beavatkozást igénylő fáraói circumciziót. Lásd Asma El Dareer: Attitudes of Sudanese People to the Practice of Female Circumcision. *International Journal of Epidemiology*, 12/1983, 138–144.

⁹ Nagy-Britanniában egy 1985-ben elfogadott törvény alapján még épelméjű, nagykorú nőknél is tilos társadalmi, esztétikai vagy egyéb okokból körülmetélést végezni. Az Egyesült Államokban a nők körülmetélését tiltó törvényjavaslatot 1993 októberében terjesztették a Kongresszus elé, de nem bocsátották szavazásra. Ennek ellenére több tagállamban is büntettnek minősül.

látlanul élni. Nem egyezhetünk bele abba, hogy valaki bűnbánatból, vezeklésként vagy a gonosz kísértésének elkerülése végett levágassa saját karját vagy kiszúrassa a szemét, mert ennek következtében képtelen lesz teljesíteni a társadalommal szembeni kötelességeit, többletterhet fog jelenteni a társadalom számára, és ez a kívánsága ellentmond az ember saját testéhez való viszonyáról kialakított általános nézetünknek. Viszont a felsorolt kifogások közül csak az utolsó hozható fel a felnőtt nők önként vállalt körülmetélése ellen.

A körülmetélést önként felvállaló nők azzal is érvelhetnek a szokás védelmében, hogy a nyugati társadalom elfogadhatónak nyilvánítja a plasztikai műtétet, a mellek megnagyobbítását vagy kisebbítését, az orron, az ajkakon és majdnem az egész arcon végzett plasztikai sebészeti beavatkozásokat, a tetoválást vagy a piercinget. Míg a nyugati társadalmakban élő nők sok figyelmet fordítanak arcuk gondozására, ők a nemi szervükhöz viszonyulnak hasonló módon. Tovább is vihetik a gondolatot, mondván: ha a társadalom nem ellenzi azt, hogy a férfiak műtéti úton meghosszabbíthassák nemi szervüket, diszkriminatív a nőkre nézve, ha megtagadják tőlük a körülmetéléshez való jogot. Egy harcos feminista még azt is kijelentheti, hogy a férfiak által dominált társadalom azért ítéli el a klitoridektómiát, mert a férfiak a maguk módján viszonyulnak a női nemiséghez, és azt szeretik, ha a nők nemi élvezetet nyújtanak nekik, és saját maguk is átéli azt. A körülmetélés megtagadásával arról tesznek tanúbizonyságot, hogy előítéletekkel viszonyulnak a női nem iránt, és korlátozzák őket saját nemi azonosságuk meghatározásában.

Bár mindez látszólag elegendő érv ahhoz, hogy a nők szabadon dönthessenek arról, alá akarják-e vetni magukat a klitoridektómiának vagy az infibulációnak, bizonyos tények épp ellenkező intézkedéseket tesznek indokolttá. Esetenként előfordulhat ugyan, hogy a nő valóban szabad akaratából dönt a körülmetélés mellett, de tény, hogy a döntést gyakran társadalmi nyomásnak engedve hozza meg. És még ha szabad akaratából cselekszik is, vitatható, hogy megengedhető-e az embernek, hogy teljesen azt tegyen testével, amit akar. Ismerve az érintett közösségek történelmét, ha a nők körülmetélését a teljes tiltásnál enyhébb formában szabályoznánk, féltő, hogy visszaélésekre adnánk lehetőséget, és az engedmény alkalmazását egészen fiatal nőkre és kiskorúakra is kiterjesztenék. Így a beavatkozást olyan célokra is felhasználhatnák, amelyeket társadalmunk határozottan elítél. Az a veszély is fennáll, hogy felnőtt nőket kényszerítenek arra, hogy alávéssék magukat a beavatkozásnak.

Amikor arról döntünk, elfogadhatónak minősítjük-e vagy sem a nagykorú nők körülmetélését, több tényezőt is figyelembe kell vennünk. Négy lehetőség közül választhatunk. Az egyik az, hogy minden korlátozás nélkül engedélyezzük. A másik, hogy engedélyezzük, de csak jól meghatározott feltételekhez kötve. Ilyen feltétel lehet például az, hogy a nő kizárólag szabad akaratából és saját meggyőződéséből kiindulva igényelheti körülmetélését. Teljes mértékben be is tilthat-

jük. A negyedik megoldás pedig az, hogy bár tiltjuk, kivételt tehetünk abban az esetben, ha a beavatkozás iránti igény valóban teljesen önkéntes alapon a nő erkölcsi meggyőződéséből fakad. Az első megoldás figyelmen kívül hagyja a társadalom döntő többségének ellenvetéseit, ezért nem alkalmazható. A harmadik nem tartja tiszteletben a nő kultúráját és szabad választáshoz való jogát, ezért azt is mellőzni kell. Maradtunk a második és a negyedik lehetőséggel. A két megoldás gyakorlatilag nem különbözik egymástól, de más-más üzenetet hordoz. A második lehetőség azt sugallja, hogy a társadalom nem az eljárást, hanem annak helytelen alkalmazását kifogásolja, míg a negyediknek ezzel éppen ellentétes üzenete van. Mivel az eljárás a már említett okokból helyteleníthető, a legmegfelelőbbnek a negyedik alternatíva tűnik.

Az eddig tárgyalt esetekben a körülmetélésen átesett nagykorú nő olyan kisebbségi közösség tagja, amelyben ez általánosan elfogadott szokás. De mi történne akkor, ha erkölcsi vagy esztétikai alapon a többséget alkotó közösségből igényelne valaki körülmetélést? Ebben az esetben a nőt nem befolyásolnák a kulturális hagyományok, és döntését teljes mértékben szabad akaratának megnyilvánulásaként tekinthetnők. A kérdés tehát tulajdonképpen az, hogy mekkora jelentőséggel bírhatnak az egyéni döntések; szükséges-e, és ha igen, milyen mértékben szükséges szabályozni e döntések végrehajthatóságát. A válasz nem könnyű. A szabadon hozott egyéni döntéseket tiszteletben kell tartani, és mivel a társadalom elfogadhatónak tartja például a mellplasztikát, el kellene fogadnia a felnőtt nők körülmetélését is. Másrészt a társadalom jogosan korlátozza az egyént a saját testével kapcsolatban hozható döntéseiben. Nem engedhető meg például, hogy áruba bocsássa testrészeit. Mindazonáltal könnyű belátni, hogy a körülmetélést nem lehet a mellplasztikához vagy a zsírleszíváshoz hasonlítani, mert az utóbbiaktól eltérően a test csonkításával jár. Lehet, hogy alkalomadtán helytelenítenünk kellene egyesek saját testükhöz való viszonyulását. Ugyanazon négy megoldás közül választhatunk, mint a kisebbségi közösségekből származó nők esetén, és döntésünket csak minden lehetséges szempont gondos áttekintése után hozhatjuk meg. Véleményem szerint ugyanazokra a következtetésekre kellene jutnunk, mint az előbbi esetben, de a döntés indoklása kissé különbözhet.

Egy kultúrára specifikusan jellemző szokás elfogadásáról vagy elutasításáról nem dönthetünk csupán elvont erkölcsi elvek vagy az önrendelkezéshez való jog alapján, hanem figyelembe kell vennünk az annak kialakulásában és fennmaradásában közrejátszó kulturális és történelmi tényezőket, döntésünk várható következményeit stb. Mindezt jól példázza a *sztatí*, egy mára már kihalt hindu szokás, amely megkövetelte az özvegyektől, hogy feláldozzák magukat férjük halotti máglyáján.¹⁰ A szokás eredetéről nem sokat tudunk, de létezése több évszázadra visszamenőleg követhető. A brit uralom kezdetén már meglehetősen elterjedt volt

¹⁰ A *sztatí*-ról még nem jelent meg átfogó történelmi munka.

India különböző részein. A hindu vezetők is küzdöttek ellene, és megfelelő közhangulatot teremtettek ahhoz, hogy 1829-ben az angolok könnyen törvényen kívül helyezhessék. Ennek ellenére az özvegyek máglyán való feláldozására még adódott példa a független Indiában is, de ezek az esetek nem váltottak ki különösebb visszhangot. 1987-ben a helyzet megváltozott. Rúp Kanvar, egy iskolát járt 18 éves rádzsput lány, aki alig nyolc hónapja ment férjhez egy hasonlóképpen művelt fiatalemberhez, több ezer ember szeme láttára feláldozta magát férje halotti máglyáján. Bár a szemtanúk vallomásai nem egybevágóak, vallomásaikból egyértelműnek tűnik, hogy a lány kábítószer hatása alatt volt. Az esemény megráztta egész Indiát. Voltak, akik helyeselték a lány tettét, mások határozottan elítélték. Úgy tűnik, a hinduk jelentős része egyetértett a lány cselekedetével, legalábbis erre lehet következtetni az eseményt helyeslő tüntetéseken összegyűlt tömeg nagyságából. Annak ellenére, hogy a szokást már rég betiltották, társadalmi nyomás nehezedett a kormányra, hogy tegyen valamit. Néhány hónapon belül az indiai parlament törvénytelennek nyilvánította a tett „magasztalását”. Viták során továbbra is szabad volt a szokás mellett érvelni, de nyilvánosan nem dicsőíthették, nem idealizálhatták.

A kormány intézkedése a társadalom liberális és több más befolyásos rétegének ellenkezését váltotta ki. Véleményük szerint a tiltás sérti a nők azon jogát, hogy saját belátásuk szerint rendelkezhessenek életükkel, megtagadja tőlük, hogy vallásuk előírásai szerint éljenek, és beavatkozik a hinduk életmódjába. Bár az ellenvetések olyan fontos kérdéseket vetnek fel többek között a vallásszabadságról és az egyéni önrendelkezésről, amelyeket nem lehet egyszerűen mellőzni, mint ahogy azt a feministák és a szekularisták tették, mégis alapvetően elhibáztak. Az egyén nem kizárólag maga dönt saját életéről, másoknak is – például a közeli rokonoknak – beleszólásuk van annak alakulásába. Ez az oka annak, hogy az öngyilkosság erkölcsi vitákat vált ki. Másrészt a szabadság többi megnyilvánulási formájához hasonlóan a vallásszabadság sem abszolút jellegű, és korlátozni kell, ha elfogadhatatlan célokra akarják felhasználni. Nem lehet megölni egy hitetlent vagy egy bálványimádót csak azért, mert a vallás így írja elő. Hagyományos jellegéből kifolyólag a *szatí* elegendő befolyással bír az emberek gondolkodására ahhoz, hogy egy zavart lelkiállapotban lévő, társadalmilag kiszolgáltatott nő úgy érezze, véget kell vetnie életének. Az, hogy halála révén férje családja tekintélyes pénzüsszeghez jut, csak növeli az asszonyra nehezedő nyomást. A nő halálával a férfi családja megszabadul a férje örökségére jogot formáló özvegytől, és a házat egy jó bevételt hozó szentéllé alakíthatják. A szokás ismételten megerősíti a nők alárendelt helyzetét a társadalomban, alulértékeli az emberi életet, a lelki terror határát súroló félelmet gerjeszt a frissen házasodott nőkben, de még a férfiakban is, megfosztja a gyermekeket a szülői szeretettől és támogatástól.

A fent ismertetett okokból a szokást be kell tiltani. Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy ez a döntés bántani fogja azokat az özvegyeket, akik-

nek meggyőződésük, hogy ha nem halnak meg férjükkel együtt a máglyán, pokolra jutnak. Viszont ma már nagyon ritkán találunk ilyen nőket, és vallásszabadságukat korlátozhatjuk a többi nő és a társadalom operatív közösségi értékeinek védelme érdekében. A női körülmetélés szabályozásánál bevált megoldáshoz hasonlóan javasolni lehetne, hogy ebben az esetben is a tilalom alóli felmentésben részesüljenek azok a nők, akik a máglyahalált vallásos indíttatásból önkéntesen vállalják, és ezt meggyőző erővel bizonyítani is tudják a hivatalosságok előtt. Bár az elgondolás nem rossz, több olyan tényező is közrejátszik, ami miatt nem alkalmazható. A körülmetéléssel ellentétben a nő máglyán való önfeláldozása pénzügyi és egyéb haszonnal jár nemcsak a férj, hanem az özvegy családjának is, ezért könnyen visszaélésekhez vezet. Ráadásul a nőnek ezt a döntést életének legzaklatottabb, legfeldúltabb időszakában kell meghoznia, ezért nem beszélhetünk szabad és megfontolt döntésről. A javasolt kompromisszum nem járul hozzá sem a nemek közötti előítéletek megszüntetéséhez, sem a hiszékeny és tanulatlan emberek vallásos érzelmeit kihasználó, gátlástalan vallási vezetők befolyásának csökkentéséhez. Mindezt mérlegelve a legjobb megoldásnak az tűnik, ha teljesen betiltjuk a szokást. Ha a hindu társadalom az élet minden területén tényleges egyenlőséget biztosítana a nők számára, ha a nőknek módjukban állna saját elképzeléseiknek érvényt szerezni és a kulturális hagyományok különböző értelmezési lehetőségei közül a nekik legmegfelelőbbet kiválasztani, ha biztosra lehetne venni, hogy valóban szabad akaratuknak megfelelően cselekszenek, lehetséges volna a tilalom alóli indokolt felmentés megadása. De napjaink Indiájában egy sem teljesül a fenti feltételekből. Az ilyen és ehhez hasonló tényezők figyelembe vételét nem annyira az egyén túlzott gyámolításaként kell felfogni, mint inkább a különböző jogok – köztük a szabadságjogok – az adott helyzetnek megfelelő értelmezéseként, melynek során megfelelő feltételeket teremthetünk azok intelligens módon való gyakorlásához. Ha pedig a gyámkodást úgy tekintjük, mint a döntésekbe az egyén érdekében történő beavatkozást, akkor annak létjogosultsága van minden olyan társadalomban, amely még nem érte el a tökéletességet – tehát minden jelenlegi és a belátható jövőn belül létrejövő társadalomban.

A poligámia

A nyugati társadalmak a poligámia mindkét változatát – a többnejűséget (poligínia) és a többférjűséget (poliandria) – egyaránt törvénytelennek nyilvánítják. Mivel a többnejűség több muszlim közösségben is elfogadott, a kisebbség tagjai úgy érzik, a szokás betiltásával méltánytalanul járnak el velük szemben. A többnejűség védelmében két álláspontot szoktak képviselni: egy pozitívat, amely átgondolt, érvekkel alátámasztott indokokra támaszkodva próbálja a többséget

igazáról meggyőzni, és egy negatívát, amely a többnejűséget tiltó rendelkezést inkoherensnek, hipokritának és rasszistának minősíti.*

A többnejűség védelme során a muszlimok öt érvet sorolnak fel, amelyek a kultúrák közötti nézetkülönbségeket rendező viták már említett három fokozatának feleltethetők meg. Az első érv a szokásnak a kultúra szempontjából meghatározó szerepén alapul, a többi pedig a sajátos életforma fenntartásában játszott szerepére meg az általa állítólag képviselt, mindenki által követendőnek tartható értékekre hivatkozik:

1. A többnejűség kulturális és vallási szempontból egyaránt fontos szokás, melyet a hagyomány és a Korán is szentesít.
2. A legtöbb társadalomban a férfi elvállalja, ha a nő meddő, nemi életre képtelen, vagy ha a házastársak érzelmileg, esetleg szexuálisan össze nem illőknek bizonyulnak. A válás mindkét félnek szenvedést okoz, ezért emberségesebb megoldásnak tűnik, ha a férfi egy másik feleséget szerezhet magának anélkül, hogy a régitől el kellene válnia.
3. Minden férfi hajlamos letérni a hűség útjáról, és néha házasságon kívüli kapcsolatok létesítése mellett dönt, vállalva az ezzel járó hazugságokat, bizonytalanságot és feszültséget. Mindkét fél számára jobb és tisztességessebb volna, ha a férfi feleségül vehetné a másik nőt is, és nem kellene sem előző házasságát felbontania, sem hazugságban leélnie életét.
4. A házasságon kívüli kapcsolatokban fogant gyermekeknek egész életükben a törvénytelen gyermekekkel szembeni hátrányos megkülönböztetésben lesz részük, az apának semmiféle társadalmi vagy pénzbeli kötelezettsége nincs a gyermek és az anya iránt. Ezért sokkal okosabb, ha nemcsak megengedjük a férfinak, hogy feleségül vegye a nőt, hanem egyenesen kötelezzük erre, illetve arra, hogy teljes felelősséget vállaljon gyermekei iránt.
5. Olyan társadalmakra is van példa, ahol a nők részaránya jóval meghaladja a férfiakét. Ezért sok nő aggleány marad, elterjed a prostitúció, a monogám házassági kapcsolatoknak pedig más körülmények között nem tapasztalható problémákkal kell megküzdeniük. A többnejűség bevezetése kiutat jelenthet ebből a válságból. A polgárháború után a nigériai Calabar városában annyira megnőtt az egyedülálló és özvegy nők száma, hogy az öregek tanácsában még a keresztények is a többnejűség bevezetését szorgalmazták, hogy elkerülhessék az állapot szülte kellemetlen következményeket.

Akik a muszlim kisebbség érdekeinek védelmében szólalnak fel, úgy vélik, hogy a társadalomnak akkor is el kellene fogadnia a többnejűséget, ha nincs meggyőződve annak szükségességéről. Törvény nem tiltja, és a közvélemény is elfogadhatónak tartja, ha egy férfi több nővel vagy egy nő több férfivel él, amíg nincs

* Remi Cligent: *Many Wives, More Powers: Authority and Power in Polygamous Families*. North Western University Press, Evanston, 1970; Segun Gbadegesin: *The Ethics of Polygyny*. *Quest*, 7/1993, 2. szám.

megházasodva. Mivel az együttélés lényegében nem különbözik a házasságtól, a nyugati társadalom gyakorlatilag szemet huny a poligámia fölött. Azonkívül a nő férfinak elnézik, ha szeretőt vagy szeretőket tart. Bár valóban lényeges különbség van a feleség és a szerető között, nem szabad ezzel kapcsolatban túlzásokba bocsátkozni. Mindkét kapcsolat a férfi és a nő jól megfontolt döntése nyomán jön létre, és hosszú távra rendezkedik be; a prostituáltakkal létesített kapcsolatokkal ellentétben a felek nem kérnek egymástól pénzbeli ellenszolgáltatást, viszonyukat kölcsönös egymás iránti elkötelezettség és felelősségvállalás jellemzi, és mindkét kapcsolatnak csak nehézségek árán lehet véget vetni. A muszlimok szerint a szeretőt tartó férfi gyakorlatilag poligám életmódot folytat anélkül, hogy a törvény vagy a közvélemény bármit is tenne ez ellen.

Továbbá, a legtöbb társadalommal ellentétben a liberális társadalomban semmiféle jogi következményt nem von maga után, ha egy házasember szeretőt tart. A férfi szeretőjére hagyhatja egész vagyonát, a nő felveheti a férfi nevét, egyiküktől sem vonják meg polgári vagy más jogait, nem tekintik őket erkölcstelennek, nem nyilvánítják semmisnek végrendeletüket. A liberális társadalom a válás proceduráját is megkönnyítette, és a felbontott házasságok számából kiindulva kimutatható, hogy a férfiak és a nők legalább egyharmada élete során legkevesebb kétszer házasodik. A muszlimok nem értik, miért nem lehet ezt többnejűségnek tekinteni. A többnejűséget egynél több nővel való házasságkötésként lehet meghatározni, nem térve ki arra, hogy a nők egyszerre vagy egymás után legyenek-e a férfi feleségei. Ha csak abban az esetben beszélünk többnejűségről, ha a férfinak egy időben van több felesége, önkényesen leszűkített meghatározás szerint viszonyulunk a kérdéshez. Még ha el is fogadnók a többnejűség leszűkített értelmezését, nem világos, hogy az élettársak váltogatása erkölcsileg miért elfogadhatóbb az egyszerre több nővel fenntartott kapcsolatnál. A muszlimok szerint a többnejűség elfogadásának szükségessége azzal is indokolható, hogy a válások oka gyakran egy új kapcsolatban keresendő, és a két kapcsolat egy ideig párhuzamosan létezik. Ez tulajdonképpen virtuális poligámiának is tekinthető, és azt bizonyítja, hogy a poligámia és a monogámia közötti választóvonal meglehetősen elmosódott.

A fentiekben felvázoltam, hogy a muszlimok milyen érvekkel támaszthatják alá a többnejűség iránti igényüket, és milyen alapon kifogásolhatják annak betiltását. Bár mindkét érvrendszer tartalmaz jó néhány figyelemre méltó gondolatot, összességében egyik sem meggyőző. A muszlim álláspontban alapvetően az kifogásolható, hogy sérti a liberális társadalom egyik operatív közösségi értékét, a nemek közötti egyenlőséget, és ez elegendő ok a többnejűség elutasítására. Továbbmenve azt is kijelenthetjük, hogy az egyenlőség nem csak a nyugati vagy a liberális társadalmakban elfogadott érték, hanem minden józan ésszel gondolkodó ember számára felvállalható egyetemes érték. A férfiak és a nők egyforma képességekkel rendelkeznek, azonosak a szükségleteik, nagyjából egyforma telje-

sítmény kifejtésére képesek, egyformán képesek helyes döntések meghozatalára, és egyformán szabad akarattal rendelkeznek, ezért egyenlő jogokat kell élvezniük. És ami ugyancsak fontos, rendkívül nehéz az ezzel ellentétes álláspontot fenntartani. A muszlimoknak nem sikerült elfogadható bizonyítékokat találniuk a nők alsóbbrendűségére. Csak néhány bizonyítottan hamis állításra tudnak hivatkozni, mint például arra, hogy a nőknek gyengébben fejlett a racionális gondolkodási képességük, döntéseik élettani felépítésükből kifolyólag megbízhatatlanok, ezért pedig a férfikkal egyenlő jogok megadása létében veszélyeztetné a hagyományos család intézményét, és bomlasztó hatással volna a társadalmi rendre.** Mivel helyesen cselekszünk, amikor a nemek közötti egyenlőség mellett foglalunk állást, a többnejűséget csak erre az egy értékre hivatkozva is elutasíthatjuk anélkül, hogy bizonyítanunk kellene a monogámia előnyeit. Ha a muszlimok azzal vágnának vissza, hogy ők elutasítják a nemek közötti egyenlőség gondolatát, és annak rájuk erőltetése kulturális imperializmusnak minősül, mi azt válaszolhatjuk, hogy a viták során elegendő meggyőző erejű érvet sorakoztattunk fel álláspontunk alátámasztására, melyeket az ellenérvek nem tudtak megcáfolni, ezért kitarthatunk saját álláspontunk mellett. Lehet, hogy álláspontunk nincs összhangban mindazzal, amit a muszlimok hagyományaik nyomán a nőnek a társadalomban betöltött szerepéről tartanak, de bármely véleményt meg lehet változtatni, amennyiben bizonyítást nyer annak valótlansága. Ha tévhitekre épülnek és nyilvánvalóan káros következményekkel járnak, nem vagyunk kötelesek tiszteletben tartani őket.

Nemcsak azért utasíthatjuk el a muszlimoknak a többnejűség mellett felhozott érveit, mert a nemeket illető előítéleteken alapulnak, hanem azért is, mert mind az öt általuk felhozott érv többé-kevésbé hibás. Ami az elsőt illeti, a Korán nem teszi kötelezővé a többnejűséget, csak lehetőséget ad rá, mégpedig két feltétellel. Az első az, hogy a férfinak a döntést nem szenvedélyből, hanem az özvegyek és árvák iránt érzett együttérzésből kell meghoznia. A második feltétel pedig az, hogy a férjnek mindenik feleségéhez *egyforma* tisztelettel és szeretettel kell viszonyulnia, amire azonban a férfiak többsége nem képes, és ami, mint majd látni fogjuk, tulajdonképpen a poligám kapcsolat jellegéből fakadóan válik rendkívül nehézé. Maga a Korán is kimondja: „Képtelenek lesztek arra, hogy igazságosak legyetek asszonyaitok iránt, bármennyire is törekednétek erre”.*** Többek között ez utóbbi feltételre hivatkozva törölték el a tunéziai vallási vezetők a többnejűséget. Tehát fel lehet ugyan hozni indokként azt, hogy a Korán lehetővé teszi a többnejűséget, de ezt semmiképp sem lehet kötelező előírásként felfogni. Viszont sok más dolgot egyenesen tilt a Korán. Ilyen például a kamat, a bujaság, az alkoholfogyasztás, az anyagi javak felhalmozása, sőt még a nemzetállam és a

** Jan Goodwin: *Price of Honour: Muslim Women Lift the Veil of Silence on the Islamic World*. Werner Books, London, 1995.

*** Simon Róbert fordítása.

nacionalizmus is. Mivel a muszlimok közül sokan nem tartják be ezeket a tilalmakat, a többnejűséghez való föltétlen ragaszkodásukban képmutatást sejthetünk.

Ami a fennmaradó négy érvet illeti, az utolsó teljes mértékben elfogadható. Abban az esetben, ha a nemek közötti egyensúly jelentősen elbillen a férfiak javára, a többnejűség bevezetése valóban elfogadható megoldás a felmerülő problémák kezelésére. Viszont nem ez az egyedüli alternatíva, és több közösségnek is sikerült más úton kijutni ebből a válságból. Az pedig, hogy az eljárás gyakorlatilag célravezető, önmagában nem jelenti azt, hogy erkölcsileg helyeslendő is. Továbbá, mivel jelenleg a társadalmaknak nem kell ilyen problémával szembenéznüik, fölösleges erre az érvre hivatkozni.

Bár a fennmaradó három indok is megfontolandó olyan társadalmak esetében, ahol szigorúan elítélik a válást és a hűtlenséget, kiközösítik a házasságon kívüli kapcsolatban élő nőket és a törvénytelen gyermekeket, alapvetően mégis hibásnak bizonyulnak. A többnejűség intézménye nagyban hozzájárul a nő férfi-től függő, alárendelt helyzetének fenntartásához, érzelmi és nemi kizsákmányoláshoz vezet, és feszült, bizonytalansággal teli hangulatot kelt a családban. Egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy ezek a következmények kevésbé volnának károsak azoknál, amelyektől a többnejűség állítólag védeni hivatott. Az is könnyen elképzelhető, hogy a nők szívesebben vállalnák az elválás után rájuk váró nehézségeket vagy a törvénytelen kapcsolatból született gyermekük miatti negatív megkülönböztetést, mint hogy ilyen áron jussanak a többnejűségen alapuló családmódel által biztosított előnyökhöz. Ha egy társadalomban valóban a többnejűség bevezetése volna a kevésbé rossz megoldás, az csak azt bizonyítaná, hogy az illető társadalom elutasítja a válást, kiközösíti a törvénytelen gyermekeket, és a nőket a társadalom páriáinak tekinti. Akkor járunk el helyesen, ha a patriarchális önkényen alapuló rendszer struktúráját támadjuk, mert tulajdonképpen az határozza meg az emberek mentalitását.

Eddig csak a többnejűséget tárgyaltuk. De mi történne, ha a muszlimok elfogadnák a nemek közötti egyenlőség elvét, és a nők is jogot kapnának arra, hogy egyszerre több férfihoz menjenek feleségül? Változtathatnánk eredeti álláspontunkon? A muszlimokon kívül mások is előállhatnának hasonló igényekkel, és mindannyiuk számára biztosítani kellene a poligámiára való jogot. Nem könnyű elutasítani a poligámiát, hisz sem az egyetemes érvényű értékeket, sem a liberális társadalom operatív közösségi értékeit nem sérti. Az érintett felek szabad elhatározásból döntenek a poligámia mellett, a liberális társadalom pedig elkötelezett az egyén szabadon hozott döntéseinek tiszteletben tartására. A liberális társadalom az egyént különböző életpaszthalatok szerzésére bátorítja – a poligámia tagadhatatlanul életpaszthalatnak tekinthető –, és nem szabja meg az egyén által követendő életformát. Elfogadja, hogy az emberek ízlése, vérmérséklete különböző, és különböző mértékben igénylik a gyöngédséget, ezért engedélyeznie kellene a poligámiát azoknak, akik ezt a családmódellet részesítik előnyben. Tolerálja

a nem szokványos párkapcsolatokat, és ez a fogalom kiterjeszhető a poligámiára is. Bátorítja a különböző életstílusok kipróbálását, hogy megtapasztalhassuk ezek lényegét, és kiválaszthassuk a nekünk leginkább megfelelőt. Ezért nem tekintheti a monogámiát a házastársi kapcsolat egyedüli elfogadható formájának, megtagadva a lehetőséget a többi változat kipróbálására. Ezek után milyen meggyőző érvet hozhatunk fel a monogámia védelmére?

Ha vitát indítunk a monogámia védelmében, vigyáznunk kell arra, hogy ne tévesszük azt össze valamelyik konkrét megnyilvánulási formájával. A házastárs megválasztásáról vagy a fiatalok döntenek, vagy a házasságközvetítő – esetleg a szülők; a házasság lehet romantikus vagy nem romantikus, szerelem- vagy érdekházasság, létrejöhet kötelességtudatból, vagy csupán a kényelem kedvéért. A vita során az ezekhez hasonló egyedi esetektől el kell tekintenünk. A monogámia több kultúrában is elterjedt szokás, és mindenütt különbözőképpen indokolják létjogosultságát. Egy multikulturális társadalomban oly módon kell védelmére kelnünk, hogy az általunk felhozott érvek érthetőek és lehetőleg elfogadhatóak legyenek a többi közösség számára is. A jól ismert keresztény vagy romantikus értékekre való hivatkozás kézenfekvőnek tűnhet, de valójában alkalmatlan erre a célra. Az alábbiakban azokat az értékeket fogom felsorolni, amelyek ezt a családmintát meghatározzák.

Bármelyik változatot vesszük is alapul, a házasság legalább két olyan személyt érint, akik – az esetek többségében – együtt szeretnék leélni életüket. Bár egymáshoz való viszonyuk nem szorosabb és erkölcsi szempontból sem jelentősebb a szülőkkel, testvérekkel vagy barátokkal való kapcsolataiknál, ez utóbbiaktól mégis lényegesen különbözik. A házasságban központi szerepet játszó nemiség bensőséges kapcsolatot alakít ki a házastársak között, aminek következtében akarva vagy akaratlanul személyiségük olyan tulajdonságait tárják fel egymás előtt, amelyek mások számára rejtve maradnak, illetve olyan érzelmi kötődés jön létre közöttük, amely nem jellemző más emberekhez fűződő kapcsolataikra, és az egész kapcsolatot egyedülálló szenvedéllyel élik meg. Megosztják egymással legmélyebb érzelmeiket, közös terveket szőnek saját és gyermekeik jövőjével kapcsolatban, és családjukat a társadalom egységes egésznek tekinti. Mindez egyaránt jellemzi az önkéntes alapon létrejött és az intézett házasságokat, a romantikus és a kevésbé romantikus kapcsolatokat, sőt az egy és a több generációt magukba foglaló családokat is.

A kapcsolat természetéből adódóan a házastársaknak egy bizonyos fokig meg kell bízniuk egymásban, elkötelezetteknek kell lenniük egymás iránt, ragaszkodniuk kell egymáshoz, és ösztönösen rá kell éreznük egymás vágyaira, kívánságaira és hangulatára. Még ha régebről ismerték is egymást, a házasság után kapcsolatuk átminősül, és új szempontból kell egymást megismerniük. Közvetített házasságok esetén az ismerkedés csak a házasság után kezdődhet, ami még inkább próbára teszi a kapcsolatot. Nehéz és hosszadalmas folyamat egy embert

annyira megismerni, hogy eldönthessük, képesek leszünk-e együtt élni vele. Időn kívül energiára, megfelelő alkalmakra és külső zaklatásoktól, stressztől mentes környezetre van szükség. A monogám kapcsolatban mindez könnyebben megvalósítható. Ez nem azt jelenti, hogy egy poligám családban mindez lehetetlen volna, de kevesebb a valószínűsége annak, hogy ténylegesen meg is valósuljon.

Egyetlen emberrel is meglehetősen körülményes kölcsönös bizalmon és megértésen alapuló kapcsolatot kialakítani, de egy harmadik (vagy esetleg még több) személy bevonásával valószínűleg kudarcba fullad a próbálkozás. Minél többfelé oszlik a jó kapcsolat kialakítása érdekében házastársunkra vagy házastársainkra fordítható idő, energia és türelem, minél több emberhez kell megértéssel és együttérzéssel viszonyulni, annál kevésbé valószínű, hogy erőfeszítéseink sikerhez vezessenek. Sőt, a poligám házasságban és (a mi társadalmunkban) szerelmi háromszögben élők arról számolnak be, hogy az ilyen kapcsolatok gyakran féltékenységekhez, versengéshez, családon belüli feszültségekhez, bizonytalansághoz, irigy összehasonlítgatásokhoz és egymás rossz irányba való befolyásoláshoz vezetnek. Mivel mindenik feleség (vagy férj) tudatában van annak, hogy helyettesíthető és mellőzhető, hiányzik a férj és a feleség között az egymáshoz tartozás érzése, és ezért a kapcsolat könnyen felszínessé, bizonytalanná válhat.

A házastársi kapcsolat szerves részét képezik a gyerekek is, akiknek megfelelő körülményeket kell biztosítani ahhoz, hogy kiegyensúlyozott, felelősségtudattal bíró felnőtt váljon belőlük. Biztonságos, szerető környezetre van szükségük, igénylik a szülők állandó figyelmét, meg kell adni nekik a lehetőséget arra, hogy szüleikkel és gyermektársaikkal közeli kapcsolatot tudjanak kialakítani, valamint olyan, tekintéllyel rendelkező személyekkel kell kapcsolatba kerülniük, akik fegyelmezik őket, és hozzájárulnak akaraterejük és döntéshozó képességük fejlesztéséhez. A helyes önértékelés kialakítása céljából fontos, hogy a gyermek érezze, meg van becsülve, és fontos szülei számára. E feltételek megteremtésére leginkább a monogám család alkalmas.

Mivel nem könnyű monogám házasságban élni, némely kapcsolat felbomlik. Ám az érintettek továbbra is kitartanak a monogámia mellett annak ellenére, hogy új párt választottak. Ha valaki többször megy férjhez vagy többször nőszül, mindenik házasságát egyedinek éli meg, mert mindenik a maga szabályai szerint zajlik, és a házastársak részéről egymás iránti elkötelezettséget feltételez. Két nő egymás után venni el feleségül nem ugyanaz az élmény, mint egyszerre két feleséget tartani. Mivel a kétfajta kapcsolat teljesen különbözik egymástól, éppúgy elhibázott az első sorozatpoligámiának, mint a másodikat többes monogámiának nevezni.

Mivel a monogámia a nemi életben nem kis önfegyelmet követel, egyesek számára túl nagy próbatételnek bizonyul, és időnként kibúvót szeretnének találni a korlátozás alól. Viszont az ilyen kihágások általában feszélyezettséget, szégyenérzetet váltanak ki, és a társadalom rosszallását is maguk után vonják. Ez az oka

annak, hogy az ilyen vétségeket titokban követik el, akit pedig rajtakapnak, azt csalással, árulással vádolják, és magyarázatot követelnek tőle. Mindez nem így történne, ha a liberális társadalomban nem tulajdonítanak nagy fontosságot a monogámiának. Mivel előfordulnak kihágások, a társadalomnak meg kell találnia annak a módját, hogy a problémát optimális módon oldja meg. Dönthet úgy is, hogy szigorúan fellép ellene, és törvény által bünteti (mint a premodern és néhány jelenkori muszlim társadalomban), vagy tolerálja, de egyúttal különböző mértékben helyteleníti is ezeket. A muszlimoknak igazuk van abban, hogy csak az első eljárás tekinthető elfogadhatónak egy magát a monogámia iránt valóban elkötelező társadalomban.

A büntető intézkedések bevezetésének viszont több hátulütője is van. Nem váltak be a hagyományos társadalmakban sem, ahol továbbra sem ritkák az ilyen kihágások. Mi több, mivel súlyos büntetést vonnak maguk után, az embereket gyakran képmutatásra vagy egymás zsarolására készítetik. Bár a liberális társadalom fontosnak tartja a monogámiát, nem kevésbé bátorítja a szabad önmegvalósítást, a toleranciát, a saját hibáinkból való tanulást stb., melyek érvényre juttatása során egyensúlyra kell törekednie. Ezért inkább arra ösztönzi az embereket, hogy saját jó szándékukból tartsák be a monogámia szabályait anélkül, hogy a kihágásokat elkövetőket halálbüntetéssel vagy jogfosztással sújtaná, és arra bátorítja a házastársakat, hogy inkább legyenek őszinték egymáshoz, semmint hogy házasságtörő gondolatok és hazug érzelmek mellett megjátsszák az egymás iránti hűséget. Ebben az esetben is szem előtt kell tartanunk az intézmények és eljárások komplex társadalmi logikáját. Egy erkölcsi minimum meghatározása révén stabilizálják a társadalmi életet, erkölcsi szempontból irányadó szerepük által meghatározzák a társadalmi értékeket, valamelyest szabályok közé szorítják az emberek viselkedését és befolyásolják indítékaikat. Számolniuk kell viszont az emberi gyarlósággal is, és ha a kihágásokkal szemben túlzottan mereven és intoleráns módon lépnek fel, könnyen elveszíthetik tekintélyüket. Ezért van az, hogy bár gyakran bosszantanak bennünket a monogámia által ránk erőltetett megszorítások, mégis ragaszkodunk hozzá. A viták során a muszlimok szóvá teszik a liberális társadalomban tapasztalható képmutatást és kihágásokat, de félreértik ezek természetét és a tolerálásuk mögött húzódó megfontolásokat.

Hogyan bírálhatják muszlim részről a monogámiáról kialakított álláspontunkat? Álláspontunk két részből tevődik össze. Egyrészt a monogámiát úgy tekintjük, mint bizalmon és a házastársak egymáshoz való kölcsönös ragaszkodásán, egymásért való felelősségvállalásán alapuló kapcsolatot. Másodsorban a monogámia kedvező körülményeket teremt a gyermeknevelés számára. Muszlim vitapartnerünk egyik, esetleg mindkét érvünket elutasíthatja.

Az első ellen azt hozhatja fel, hogy az minden fenntartás nélkül előnyben részesíti a nyugati társadalomnak a házasság iránt tanúsított individualista magatartását. Más kultúrákban másként viszonyulnak a házassághoz, amelyet gyakran

nem csupán az egyén önálló döntéseként, hanem az egész közösség számára fontos eseményként fognak fel. Ezekben a kultúrákban a házastársakat egy tágabb kapcsolathálózat részeként tartják számon, amelybe házasságuk révén be kell illeszkedniük. Azon kívül, hogy jó feleség, az asszonynak jó menynek és sógornőnek is kell lennie, és segítenie kell abban is, hogy férje szüleinek, kisebb testvéreinek gondját viseljük. A nyugati, romantikus házasságfelfogással szemben ennek a kapcsolatnak nincs erkölcsileg megkülönböztetett jellege, és nem tekintik erősebbnek a többi emberközi kapcsolatnál. Önmagában semmi különös nincs benne, és nem szükséges hozzá sem barátság, sem idilli szerelem vagy egymás iránt érzett elkötelezettség. Elképzelhető, hogy egy romantikus házasság kiteljesedéséhez monogámia szükséges, de téves azt feltételezni, hogy minden házasságnak romantikusnak kellene lennie. A társadalom tekintheti a házasságot kizárólag a közösség fenntartásának egyik eszközeként is, és nem kell azt föltétlenül a személyes kiteljesedésre, illetve mély érzelmi viszonyon alapuló kapcsolat megkötésére adódó lehetőségként felfogni. Ha a társadalom ilyen módon viszonyul a házassághoz, a közösség tagjaiban az ehhez szükséges viselkedési formák alakulnak ki, és érzelmileg is ennek megfelelően viszonyulnak az eseményhez. Ezért a poligám kapcsolatban nem játszik szerepet a birtoklási vágy vagy a féltékenység, amelyek az individualista nyugati társadalmakban a szerelmi háromszögeket és négyszögeket jellemzik.

A második érv ellen, mely szerint a monogámia ideális körülményeket teremt a gyermek erkölcsi és érzelmi fejlődése számára, a muszlimok azt hozhatják fel, hogy mindezt a poligám családok jobban tudják biztosítani. A poligámia több szerepmodellt állít a gyermek elé, több különböző vérmérsékletű, más-más foglalkozást űző emberrel kerül kapcsolatba, akik közül példaképet választhat magának, és több játszótárs között nő fel. A poligám családban nevelkedő gyermek nem kötődik annyira szüleihez, mint az, aki monogám családban nő fel, nem igényli, hogy állandóan szülei figyelmének középpontjában legyen, nem nyomasztja a szeretet megtagadásától való félelem, és nem esik kétségbe szülei elvesztésekor. Ezért könnyebben alakít ki magában egyféle biztonságérzetet, önbizalmat és önállóságot.

Bár a muszlimok álláspontja kétségtelenül helytálló észrevételeknek ad hangot, és egyben rámutat a kultúrák összehasonlításában rejlő nehézségekre is, mégsem meggyőző. Álláspontjuktól eltérően valójában nincs szükségszerű összefüggés a monogámia és az individualizmus között. Az előbbi évszázadokkal megelőzte az individualizmust, és az sem világos, miért ne illeszkedhetne be a monogám család egy közösségi hálózatba. És bár az embereket lehet úgy nevelni, hogy a több férjjel vagy több feleséggel való együttélés legyen számukra a természetes, az ilyen társadalmakból érkező visszajelzések egyértelműen azt bizonyítják, hogy nem könnyű poligám családban élni, és a mindennapi élet meglehetősen különbözik a muszlimok által lefestett ideális képtől, mely mindig csak a többne-

jűsre hivatkozik, és nincs kipróbálva, hogyan működik azokban a társadalmakban, ahol a nemek teljes egyenlőséget élveznek. Azonkívül, a társadalom iparosodásával és városiasodásával lazulnak a közösségi hálózatok is, és a családokat egyre inkább önálló egységként tekintik. A sikeres házaselethez, mint már említettük, kölcsönös bizalmon, megértésen és barátságon alapuló kapcsolatot kell létrehozni. A hagyományos közösségek felbomlásával, az emberi kapcsolatok személytelenné válásával a házastársak közötti kapcsolatnak megnő a jelentősége. A házastársak most egymásban keresik mindazt, amiért eddig a tágabb közösséghez fordulhattak, mint például a biztonságérzetet, a meghittséget, az érzelmi megerősítést vagy az egymás problémáira való intuitív ráhangolódást. A monogám kapcsolat mindezt könnyebben tudja biztosítani.

Mivel a poligám házasságokban nem ritka a féltékenykedés, a férj (vagy feleség) kegyeiért való versengés, a bizonytalanság, az intrikák és egymás elleni áskálódások, nem valószínű, hogy ilyen körülmények között meg lehet teremteni a gyermek kiegyensúlyozott neveléséhez szükséges légkört. Igaz, hogy egy poligám családban a gyermek több szerepmodellel kerül kapcsolatba, és nem azonosul túlzottan egyikkel sem, de a monogám családokban sem találkozik a gyermek lényegesen kevesebb felnőttel – a különbség semmiképp sem annyira kirívó, mint ahogy a muszlimok gyakran állítják. És bár igaz, hogy a több szerepmodellel való kapcsolat bizonyos előnyökkel jár, számba kell vennünk a hátrányokat is. A felnőttek kijátszására adódó gyakori lehetőségek, a felnőttek versengése a gyerek szeretetéért és a tekintélyhierarchia viszonylagos hiánya mind oda vezet, hogy a gyermeknek nincsenek biztos erkölcsi és érzelmi támpontjai, egymásnak ellentmondó erkölcsi és érzelmi elvárásoknak kell megfelelnie, és így kevésbé valószínű, hogy önfegyelemre és öntudatos életvezetésre nevelődik.

Bár elvileg sem a monogámia, sem a poligámia nem sérti a nemek közötti egyenlőség elvét, ez a monogámián belül könnyebben érvényesül – újabb érv az utóbbi támogatása mellett. A muszlim, hindu és keresztény kultúrákba az évszázadok során beépült nemi előítéletek következtében a nőknek hosszú időn keresztül társadalmi, gazdasági és sok más szempontból is hátrányos megkülönböztetésben volt részük. Ha engedélyeznők a poligámiát, azt valószínűleg a férfiak fordítanák saját előnyükre, és ezzel csak megerősítenénk és fokoznánk a nemek között amúgy is fennálló megkülönböztetéseket, rontván ezzel a nők helyzetét a társadalomban. Ezzel szemben a monogámia a nemek közötti egyenlőség tényleges megvalósulását segíti elő. Hozzájárul ahhoz, hogy a nő megőrizze méltóságát, önbecsülését, biztonságérzetet nyújt, és egy viszonylag háborítatlan intim szféra kialakítását teszi lehetővé. A monogámia keretén belül átláthatóbbá válik az is, hogy melyek a nő jogai férje vagyonával és a gyermekekkel kapcsolatban. Mindezek ellen néhányan azzal érvelnek, hogy a többnejűség valójában erősíti a nők státusát és befolyását, mert nagyobb biztonságban érezhetik magukat, céljait támogató családi hátteret tudhatnak maguk mögött, lehetőségük adódik arra,

hogy megosszák egymás között a háztartási teendőket, és akár felmentést is nyerhetnek ezek alól a karrier érdekében.¹¹ Ezt a véleményt viszont nem igazán lehet meggyőző bizonyítékokkal alátámasztani. Mivel a feleségek könnyen nélkülözhetőek, és könnyen kijátszhatók egymás ellen, nincs meg a szükséges biztonságérzetük, és nincs elegendő közös érdekük sem ahhoz, hogy szolidaritáson alapuló kapcsolatot építsenek ki egymás között. Igaz, hogy egy többnejű családban megoszlik a feleségekre háruló háztartási munka mennyisége, de ez az előny eltörlül a már említett lelki feszültség és állandó stresszhelyzet keltette problémák mellett.

Bár ezek és a hasonló válaszok nem fogják teljes mértékben meggyőzni a muszlim álláspont védelmezőit, mindenképp hozzájárulnak a monogámia elfogadtatásához. A monogámia érdekében felhozott érvek bizonyos értékekre és az ezen értékek érvényesítését leginkább elősegítő körülményekre vonatkozó empirikus általánosításokra hivatkoznak, valamint az ezekről kialakult véleményekre támaszkodnak. Azok az értékek, amelyek a bizalomra és szeretetre épülő kapcsolat megvalósulását segítik elő, általános érvényűeknek tekinthetők, és valószínűleg a muszlimok nagy többsége is elfogadja őket. Bár az empirikus alapon hozott általánosítások egyet nem értést válthatnak ki, el lehet csútitani ezeket, ha a vita során pszichológiai és szociológiai kutatásokra vagy poligám házasságban élők beszámolóira hivatkozunk, de főként ha muszlim szerzők saját társadalmukat leíró műveiből idézünk. Amint alábbhagynak az értékek és az empirikus állítások

¹¹ Az Ószövetségben megengedett a többnejűség, és bár Jézus elítéli a házasságtörést és a válást, nem tesz említést a többnejűségről. Lásd John Cairncross: *After Polygamy was made a Sin: The Social History of Christian Polygamy*. Routledge, London, 1974 és Adrian Hastings: *Christian Marriage in Africa*. SPCK, London, 1974. Átfogó tájékoztatást nyújt a poligámiáról Eugene Hillman: *Polygamy Reconsidered*. Orbis Books, New York, 1975. John Stuart Mill *A szabadságról* című művének 4. fejezetében azon véleményének ad hangot, hogy a poligámia „kifejezetten sérti” a szabadság elvét, mivel a nőket alárendeltségbe kényszeríti a férfikkal szemben. Ám ezt csak a többnejűségről jelenthetjük ki, a poligámiáról nem. Mill elfogadhatónak tartja a többnejűségnek a mormonok körében elterjedt változatát, mert ehhez a valláshoz mindenki önkéntes alapon csatlakozik; egyúttal pedig elítél minden, a közösség civilizálására rendezett „expedíciók” szükségességét szorgalmazó megnyilvánulást. Az Amerikai Polgárjogi Unió utahi kirendeltsége azzal a kérelemmel folyamodott a központi szervezethez, hogy „tegye meg a szükséges intézkedéseket annak érdekében, hogy a homoszexuálisok jogaihoz hasonlóan a poligámia kérdése is nemzeti ügyvé váljon”. Kérésüket azzal indokolták, hogy a liberális társadalomnak tekintettel kell lennie a társadalom részét képező közösségek különböző életformáira. Dan Barlow, aki Utah polgármestere, és öt felesége van, a következőt nyilatkozta: „Napjaink liberális társadalmában, mely annyiféle életstílust megtűr, az ostobaság netovábbja valakit megszólítani csak azért, mert egyszerre több családot alapított.” Egy ügyvéd, aki maga is egy kilenc feleséget számláló poligám család tagja, úgy véli, hogy „ez a családmodell ideális egy nő számára, mert egyaránt lehetőséget biztosít a gyereke nevelésre és a karrierépítésre”. Lásd a *New York Times* 1991. április 9-i számát.

fölötti nézeteltérések, kedvező körülmények adódnak arra, hogy bizonyos mértékben elfogadtassuk a monogámia szükségességét. Hogy ne vádolhassanak kulturális elfogultsággal, rámutathatunk arra, hogy a többnejűség több muszlim társadalomban is kezd háttérbe szorulni. Bár egyelőre csak Tunéziában tiltották be, több országban is igyekeznek visszaszorítani.¹² Mivel joggal feltételezhetjük, hogy ezekben az országokban a hatóságok ismerik saját vallásukat és kultúrájukat, illetve kellő tapasztalatot gyűjtöttek a többnejűség előnyeiről és hátrányairól, ezeket az intézkedéseket további érvként használhatjuk fel a monogámia támogatására.

Megalapozottnak bizonyult tehát a liberális társadalom poligíniát ellenző álláspontja. A házastársi kapcsolatnak ez a változata amellet, hogy sérti a nemek közötti egyenlőség elvét, több más nem kívánt következménnyel is jár. A poligámia esetében a helyzet nem ennyire egyértelmű. Bár erkölcsi szempontból a monogámia a poligámiánál jobban védhető, az utóbbi sem minősíthető teljes mértékben elvetendőnek, mivel *önmagában* nem sérti sem az emberi méltóságot, sem az egyenlőséget, sem a szabadságot, sem a többi fontos erkölcsi értéket. Kimutathatóan semmilyen negatív következményt nem vonna maga után, amennyiben felszámolnánk a férfiak és a nők között még mindig meglévő különbségeket. Ha a nők a férfikkal egyenlő mértékben tudnák befolyásolni a gazdasági élet alakulását, ha ugyanaz volna társadalmi státusuk, ha hasonló önérettel bírnának, ha a férfiakhoz hasonlóan valóban szabadon dönthetnének, és ha a társadalom lényeges része a poligámiát támogatná, más álláspontra kellene helyezkednünk. De mivel ezek a feltételek napjainkban nem adóttak, jogosan ellenezzük a poligámiát is.

Általános észrevételek

Miután felvázoltam az interkulturális értékelés elméleti alapjait, és konkrét eseteken bemutattam alkalmazását, szükségesnek tartom felhívni a figyelmet néhány olyan tényezőre, amelyek megnehezítik azt. A kisebbségi szokásokat csak azok kulturális hátterének ismeretében lehet értékelni, mivel kiindulási pontként és állandó hivatkozási alapként annak a politikai közösségnek az operatív közösségi értékei tekinthetők, amelyik az illető szokást fenntartja. Az értékek segítségünkre vannak abban, hogy az erkölcsi szempontból kevésbé fontos szokásokat

¹² Bár a többnejűség több muszlim országban is elfogadott, különböző feltételekhez van kötve. Szíriában a férfi nem tarthat több feleséget, ha nincs meg az ehhez szükséges anyagi háttere. Marokkóban és Irakban pedig csak akkor vehet több nő feleségül, ha képes lesz hozzájuk egyformán viszonyulni. Pakisztánban és Bangladesben döntőbíró határozata szükséges. Jordániában a nő kijelentheti, hogy csak akkor megy feleségül az őt megkérő férfihoz, ha az kötelezi magát arra, hogy házasságuk során több nőt nem vesz feleségül.

megkülönböztessük azoktól, amelyek erkölcsileg meghatározó szereppel bírnak, és ennek alapján indokolhatjuk meg, hogy az utóbbi csoportba tartozó jó néhány szokást miért minősíthetünk *prima facie* elfogadhatatlannak. Bár a társadalom operatív közösségi értékei strukturálják a vitát és meghatározzák annak lefolyását, adott esetben módosíthatóak. Ha a kisebbségi szokások védelmében felszólalók be tudják bizonyítani, hogy ezen értékek következtében hátrányos megkülönböztetésben van részük, vagy az értékek nem teszik lehetővé a jólét kellőképpen tág meghatározását, esetleg nem állnak összefüggésben egymással, a többségi álláspontot felvállalóknak vagy meggyőző érvekkel kell az értékek védelmére kelniük, vagy meg kell változtatniuk eredeti álláspontjukat. Ugyanez igaz a kisebbségi értékekre is, amelyeket követőknek adekvát módon meg kell védeniük, ellenkező esetben felül kell vizsgálniuk az értékekkel szembeni addigi álláspontjukat, és adott esetben le kell mondaniuk róluk. A kultúrák közötti párbeszéd során a többségi és a kisebbségi életstílus egyaránt ki van téve a másik fél kritikájának.

Bár az interkulturális értékelés alapja a kulturális háttér ismerete, álláspontjának védelme érdekében mindkét fél hivatkozhat egyetemes értékekre is. Említettük már, hogy léteznek ilyen értékek, és ezek képezik minden, az erkölcsre vonatkozó kijelentés alapját. Ha egy társadalom operatív közösségi értékei sértik ezeket, mint például a rasszista, a fasiszta, az önkényuralmi vagy a nemi megkülönböztetésen alapuló rendszerek esetében, jogosan meg lehet kérdőjelezni a közösségi értékek fenntarthatóságát. Ennek ellenére az egyetemes értékeket minden egyes esetben olyan szempontok alapján kell értelmezni, amelyek lehetővé teszik a helyi sajátosságokhoz és a társadalom erkölcsi és kulturális struktúráihoz való igazításukat. Egyszóval a körülményekhez kell igazítani őket ahhoz, hogy meggyőző erővel bírjanak. Bár általuk kétségbe lehet vonni egy társadalom operatív közösségi értékeit, nem függetlenek azoktól, hisz ezek biztosítanak számukra relevanciát, értelmet és hatékonyságot, s így dialektikus viszonyban állnak egymással.

Noha az interkulturális értékelésnek erkölcsi vetülete is van, nem teljes egészében erkölcsi jellegű. Egy kulturális háttérrel rendelkező szokást három alapvető tulajdonság jellemez. Egyrészt a kulturális meghatározottsággal járó normatív szerepet hordoz magában, továbbá részét képezi egy jellegzetes életstílusnak, és jelentősen hozzájárul annak fenntartásához, valamint sajátos tartalommal bír, melyhez a közösség tagjai jól meghatározott módon viszonyulnak. Egy alapos felmérés során mindhárom tényezőt figyelembe kell venni, és nem csak a szokás tartalmának vizsgálatára kell szorítkozni, ahogyan az erkölcsi szempontból történő minősítéseket végzők gyakran eljárnak. Közösségfenntartó szerepe miatt dönthetünk például egy problematikusnak vagy egyenesen nemkívánatosnak minősített szokás elfogadása mellett is. A szokás erkölcsi és kulturális vetületei között kialakult egyensúlyt az határozza meg, hogy a vizsgált hagyomány mennyire nélkülözhetetlen a közösség jellegzetes életformájának fenntartásához, és erkölcsileg milyen mértékben elfogadható.

A kulturális szempontból fontos szerepet betöltő szokásokat nem lehet az általuk előidézett hosszú távú következmények és a társadalmi összefüggések ismerete nélkül bírálni. Ha a társadalmi háttérből kiragadva szemléljük, semmi kivetnivalót nem találhatunk a nagykorú nők önként vállalt körülmetélésében, a poligámiában, az ember saját testrészeinek áruba bocsátásában, de még a *szatán*ban sem. Ennek ellenére beláthatjuk, hogy a történelem, a társadalmi befolyás egyenlőtlen megoszlását szentesítő hagyományok és maga a kultúra jellegéből kifolyólag ezek az eljárások visszaélésekre adnak alkalmat, könnyen az eredeti elképzeléstől eltérő célok érvényesítésének eszközeivé válhatnak vagy hosszú távon elfogadhatatlan következményekhez vezethetnek, és ezért be kell tiltani őket. Az értékminősítés során a szokás életben maradásának következményeire hivatkozva a vita tárgyát képező szokást teljes egészében be is tilthatjuk vagy bizonyos körülmények között elfogadhatónak nyilváníthatjuk anélkül, hogy erkölcsi következetlenséggel vádolhatnánk.

A politikai diskurzushoz hasonlóan a kultúrák közötti párbeszéd is szükség-szerűen heterogén. A párbeszéd során különböző, az általánosság eltérő fokán álló érvek kerülnek megvitatásra. Néha az érvelés analógián alapszik: mivel a nyugati társadalmak elfogadhatónak tartják a mellplasztikát és a több élettárral való együttélést, el kell fogadniuk a nők körülmetélését és a többnejűséget is. Máskor a vitázó felek egyetemes értékekre hivatkoznak: a gyermekeket nem szabad egész életükre kiható sérüléseknek kitenni, és a nőknek a férfiakkal egyenlő jogokat kell biztosítani. Előfordul az is, hogy operatív közösségi értékeket tekintenek mérvadónak: elutasítjuk a cenzúrát meg a *szatán*, mert alapvető értékeinket sértik. Megint máskor a társadalom kulturális és történelmi identitására hivatkozunk: nem tolerálhatjuk a többnejűséget, mert ellenkezik törekvéseinkkel, és hosszú évek küzdelmét tenné fölöslegessé. Röviden szólva, érvelése során mindenik fél arra hivatkozik, amiről úgy gondolja, hogy leginkább elősegíti az általa támogatott végkifejletet. Ha nem teljesen rosszul megválasztott és követhetetlen az érvelés, mindenképp figyelembe kell venni. A kultúrák közötti értékelés tehát szükségszerűen rendezetlen; szintek, stílusok és kifejezésmódok állandó váltakozása jellemzi. Ez gyakran bosszantóvá válhat, és jócskán igénybe veszi a tárgyaló felek türelmét és együttérzésre való készségét.

Fordította Kémenes Árpád

Csoportidentitás, nemzeti identitás és a demokratikus politika.*

Korunk politikájának egyik sajátos megkülönböztető jegye a különféle kulturális csoportok azon követelése, hogy politikai elismerésre tegyenek szert, és különféle identitásaikat megerősítsék. Ez az „elismerés-politika” vagy „identitás-politika”¹ talán az Amerikai Egyesült Államokban érte el a legkifejlettebb szintet, de hasonló tendenciák figyelhetők meg minden más liberális demokráciában, többek között Nagy-Britanniában is. Az ilyen igénnyel fellépő csoportokat eredetileg az etnicitás, a vallás, a nem vagy a szexuális orientáció határozta meg: ilyen csoportok például a latin-amerikaiak, a muszlimok, a nők vagy a homoszexuálisok. Követeléseik arra irányulnak, hogy a demokratikus politikai rendszer megnyíljon e csoportok felé; hogy felhagyjon azokkal az eljárásmodokkal vagy politikákkal, amelyek sértik vagy figyelmen kívül hagyják őket, és törekedjen arra, hogy a vezető kulturális identitások hordozóival egyenlő elismerést biztosítson számukra. Bár a szűk értelemben vett politika nem az egyetlen szintér, ahol ezek a követelések kifejezésre juthatnak – amint azt az olvasók is jól tudják, számos vita zajlott le az oktatási intézményeken belül arról, hogyan lehet egyenlő elismerést biztosítani a különböző csoportoknak a tantervek összeállításakor stb. – mégis ez az, amellyel jelen fejezetben foglalkozni szeretnék.

Kérdésem az, hogy az elismerés követelése mire irányul, miből fakad, igazolható-e saját terminusaiban, s vajon összeegyeztethető lenne-e a sikeres demokratikus politika feltételeinek megőrzésével az, ha elébe mennénk ezeknek a követeléseknek. Amint a cím is mutatja, különösen a fent említettekhez hasonló csoportidentitások és a sokkal átfogóbb nemzeti identitás közötti kapcsolattal

* A szöveg David Miller *Citizenship and National Identity* (Polity Press, Cambridge, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 2000) című könyve 4., *Group Identities, National Identities and Democratic Politics* című fejezetének fordítása. (A szerk.)

Ennek a fejezetnek egy korábbi változatát bemutattam 1995 szeptemberében a York Egyetemen a *Tolerance, Identity and Difference* című Morrell-konferencián, illetve 1995 novemberében Párizsban, a Collège Internationale de Philosophie-n az angol-francia politikafilozófiai szemináriumon. Mindkét közönségnek nagyon hálás vagyok a hozzászólásokért, főként azonban John Hortonnak nagyon hasznos javaslataiért. (A szerző)

¹ Ezeket a kifejezéseket többé-kevésbé egymással felcserélhetőként használom ebben a fejezetben, egy harmadik kifejezéssel, „a különbözőség politikájával” együtt. Ez utóbbi Iris Marion Young politikai elméletíró kedvelt kifejezése, akinek művére a későbbiekben sokszor hivatkozom.

foglalkozom, mely utóbbi sokak szerint – magamat is beleértve – létrehozza az állampolgárok között a demokratikus politika által megkövetelt szolidaritást.

Az elismerés politikája

Az elismerés politikája, ahogyan azt a liberális társadalmakban értik, túlmegy a tolerancián. A tolerancia politikája megengedi, hogy a csoportok szabadon felvállalják identitásukat és kifejezzék kulturális értékeiket a magánszférában vagy a csoporttagok által létrehozott szövetségeken keresztül. Az állam szerepe itt elsősorban negatív: nem szabad arra kényszerítenie a kisebbségi csoportokat, hogy beolvadjanak a domináns kultúrába, és nem szabad olyan mesterséges korlátokat emelnie, amelyek hátráltatják a kisebbségi kultúrákat a fejlődésben. Egyes liberálisok azzal érvelnének, hogy ezen kívül az államnak még pozitív felelősségvállalási szerepe is van: védelmeznie kell a kisebbségi kultúrákat, amikor azok egyenlőtlen versenyhelyzetben találják magukat a fősodorról szemben.² Az elismerés politikájának védelmezői számára ez nem kielégítő, mert a csoportokat a magánszférába száműzi, és nem biztosít nyilvános jóváhagyást különböző identitásaik számára. A nyilvános szférát pedig olyan normák irányítják, amelyek egyetemes érvényűeknek és kulturálisan semlegeseknek tűnnek, de amelyek igazából a domináns társadalmi kategóriák értékeit tükrözik – például a középosztálybeli fehér férfiakét. Young érvelése szerint: „A kiváltságosak álláspontja, sajátos tapasztalatai és standardjai normálisként és semlegesként konstruálódnak. Ha valamely csoport tapasztalatai különböznek ettől a semleges tapasztalattól vagy nem felelnek meg ezeknek a standardoknak, akkor ez a különbözőség devianciaként és alsóbbrendűségként konstruálódik. Ezáltal nemcsak hogy az elnyomottak tapasztalatai és értékei figyelmen kívül maradnak és elhallgattatnak, hanem épp identitásuk miatt kerülnek hátrányos helyzetbe.”³

E nézet szerint a különböző csoportok számára biztosítandó egyforma játéktér, amelyet a liberálisok a tolerancia politikája és kulturális támogatás révén remélnék megvalósítani, ilyen eszközökkel nem hozható létre. Amire ehelyett szükség van, az magának a politikai szférának az átalakítása.

Ebben három fő szempontnak kellene érvényesülnie:

1. A politikai szférát meg kell tisztítani mindazon folyamatoktól, szimbólumoktól és normáktól, amelyek a domináns csoportok értékeit testesítik

² Ez a liberális multikulturalizmus, amelyet olyan írók védelmeznek, mint Raz és Kymlicka. Lásd J. Raz: *Multiculturalism: A Liberal Perspective*. *Dissent* 41/1 (Winter 1994), 67–69; második kiadás in uő: *Ethics in the Public Domain*. Clarendon Press, Oxford, 1994; W. Kymlicka: *Multicultural Citizenship*. Clarendon Press, Oxford, 1995.

³ I. M. Young: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton UP, Princeton, 1990, 116.

meg. Például egy kétnyelvű társadalomban a politikát nem kizárólag csak a többségiek nyelvén kell művelni, illetve a parlamenti intézmények által követett időbeosztás esetében a nyilvános életet nemcsak a férfi családfők igényeivel és preferenciáival kellene összehangolni. Egyetlen vallásnak sem szabadna kivételes helyet kapnia az olyan jelentős politikai ceremóniák esetében, mint az elnökválasztás, stb.

2. A csoportoknak egyenlő politikai részvételi lehetőséget kell biztosítani, és arra kell ösztönözni őket, hogy felvállalják különféle identitásukat és nézőpontjaikat. Ez egyrészt azt feltételezi, hogy minden csoport tagjai ténylegesen legyenek jelen törvényhozókként a politikai fórumokon, mégpedig elégséges számban ahhoz, hogy jelenlétük szignifikáns legyen.⁴ Másrészt ezeknek a tagoknak nem a már megtelepedett csoportok által létrehozott feltételek szerint kellene részt venniük a politikában, hanem bármilyen, sajátos tapasztalataiknak megfelelő módon. Ez maga után vonja, hogy a csoportoknak önszervezőeknek kell lenniük. „Az önálló szervezés talán azért szükséges a csoportoknak, hogy felfedezzék és megerősítsék saját specifikus tapasztalataik pozitív voltát, hogy lerombolják és kiküszöböljék kettős öntudatukat. Autonóm szerveződésekben belül a csoporttagok jobban meg tudják határozni sajátos szükségleteiket és érdekeiket.”⁵ Az így kialakult csoporttudatot politikai szintérré kell vinni, és be kell mutatni más csoportoknak, akik a maguk módján hasonlóképpen jutottak el saját álláspontjukhoz.

3. A döntéshozó fórumokon születő határozatoknak érzékenyeknek kell lenniük a csoportkülönbségekre. Ez az álláspont különösen a nyílt többségi döntéshozási folyamatokat utasítja el. A csoportok jogosan ragaszkodhatnak ahhoz, hogy bizonyos politikai követelmények lényegesek önbecsülésükhöz és jóllétükhöz, és ez feljogosítja őket arra, hogy a politika e területein vétőjoggal bírjanak: például a nők jogosan ragaszkodhatnak döntési jogukhoz szaporodási képességeikkel kapcsolatban (az abortuszhoz való jog stb.). Az „egyenlő bánásmód” nem elégséges olyan körülmények között, ahol a kiválasztott politikák nagyon egyenlőtlen módon érintik a különböző csoportokat.

Young így összegzi a különbözőség általa védett politikáját: „A demokratikus nyilvánosságnak olyan mechanizmusokat kell kidolgoznia, amelyek az őt alkotó elnyomott vagy hátrányos helyzetű csoportok eltérő hangjainak és perspektíváinak eredményes elismerést és képviseletet biztosít. Az ilyen csoportok képviselete olyan intézményes mechanizmusokat és forrásokat feltételez, amelyek támogatják: 1. a csoporttagok önszerveződését, mely kollektív hatalmat és kollektív tapasztalataik, érdekeik reflektált megértését teszi lehetővé a szélesebb

⁴ Ezeket a kérdéseket módszeresen tárgyalja Anne Phillips: *The Politics of Presence*. Clarendon Press, Oxford, 1995.

⁵ Young: i. m. 119.

társadalom kontextusában; 2. a csoportok által végzett elemzést és határozati javaslatokat olyan intézményes kontextusban, ahol a döntéshozók kötelesek megmutatni, hogy mérlegeléseik során figyelembe vették a csoportok nézőpontjait; és 3. a csoportok vétőjogát bizonyos, a csoportot közvetlenül érintő politikákra vonatkozóan, mint például a szaporodáshoz való jog a nők esetében vagy a föld felhasználásának politikája az indián rezervátumok esetében.”⁶

Az elismerés politikáját továbbá még úgy tudjuk megvilágítani, ha szembeállítjuk a demokratikus politika két másik ismert modelljével. Az egyik az érdekcsoport-pluralizmus, amely a demokratikus államot olyan szintériként látja, ahol a különböző érdekcsoportok tárgyalnak és alkudoznak egymással, ez pedig végül azt eredményezi, hogy a közpolitika a különböző csoportok követeléseiből született tisztességes kompromisszumok tükréeként jelenik meg. Az elismerés politikája ezt kétféle módon haladja meg. Először is, bár az érdekcsoport-pluralizmus érzékeny azokra a problémákra, amelyek a különböző csoportok rendelkezésére álló erőforrások egyenlőtlenségéből adódnak – aminek következtében azok nem élveznek valódi egyenlőséget a politikai szférához való hozzáférésben –, mégis azt feltételezi, hogy maguk a politikai intézmények semlegesek a csoportokkal szemben: amint belépnek, az egyes csoportok sikeressége saját alku- és koalícióteremtő képességükön múlik. Ezzel szemben az elismerés politikája úgy tekinti a létező közszférát, mint olyan normák megtestesítőjét, amelyek bizonyos csoportokat legitimként, elfogadhatóként, másokat pedig deviánsként jelölnék meg. Így a deviáns csoportok kategóriájába eső közösségek – például a melegek – számára nem csak a belépés jelent problémát, hanem a legitimként elismert csoportidentitás megszerzése is, ami maga után vonja az arra vonatkozó fennálló normák megkérdőjelezését, hogy ki számít jó állampolgárnak stb. Másodszor, az érdekcsoport-pluralizmus a csoportokat egymással az érdekeik fölött alkudozó csoportokként, a létrejövő politikát pedig az ütköző érdekek tisztességes kompromisszumának tükréeként képzelel el. Ezzel szemben az elismerés politikája a hátrányosnak vagy elnyomottnak bélyegzett csoportoknak kedvező újraelosztó mechanizmust keres. Minden egyes csoportnak be kell mutatnia saját szükségleteinek értelmezését, és ezeknek a szükségleteknek kellő erkölcsi súllyal kell bírniuk más csoportok tagjai számára. Vagyis e modell szerint a politikai vitát az igazságosság azon törvényeinek kell irányítaniuk, amelyek olyan csoportokat részesítenek előnyben, mint pl. a feketék vagy a mozgássérültek, olyan, már előnyben részesülő csoportok rovására, mint pl. az üzletemberek vagy a szakemberek.

A demokratikus politika másik olyan modellje, amely szemben áll az elismerés politikájával, a republikánus modell. E modell szerint a politikai fórumokon szereplő személyeknek átfogó állampolgári identitást kell magukra öltetniük, mely fölötté áll részleges identitásaiknak, melyek abból fakadnak, hogy nők vagy hogy

⁶ I. m. 184.

valamilyen nemzeti kisebbség tagjai stb. A demokratikus kormányzás számára fontos, hogy a politikai vitában minden nézőpont képviselve legyen, de a döntések meghozatalakor az állampolgároknak félre kell tenniük személyes elkötelezettségeiket és hajlamaikat, és meg kell próbálniuk a versengő javaslatokat az elosztó igazságosság és a közérdek értelmében mérlegelni. (A modell ezen aspektusának legszélsőségesebb kifejeződése Rousseau azon követelése, mely szerint ha az általános akarat úgy kívánja, minden sajátosat ki kell tiltani a közgyűlésből.) Az elismerés politikája azt állítja, hogy az egyetemesség republikánus követelése hamis. A közvitát irányítani hivatott szabályok valójában azok a normák lesznek, amelyeket a létező erős csoportok támogatnak.⁷ Nincsenek jó okok arra, hogy a csoportok tagjai félretegyék sajátos identitásukat, amikor politikai fórumokon vesznek részt. Ha így tesznek, az azt jelenti, hogy fejet hajtanak a mesterségesen homogenizált állampolgári identitás előtt. A republikánus modellel szemben Young azzal érvel, hogy a különbözőség politikája a nyilvánosság olyan fogalmát hívja segítségül, amely „[...] nem vonja maga után sem a homogenizációt, sem néhány általános vagy egyetemes álláspont elfogadását [...] Ezért a befogadás politikájának előmozdítása érdekében a részvételi demokrácia híveinek a heterogén nyilvánosság eszményét kell elősegíteniük, melyben a személyek mások által nem teljesen megértett, de elfogadott és tiszteletben tartott különbségeikkel együtt vesznek részt.”⁸

Az általam leírt identitáspolitikának van egy szimbolikus és egy anyagi aspektusa. Védelmesítői szerint egyfelől maga után vonja a csoportidentitások nyilvános elismerését – az olyan etnikai, vallási vagy szexuális identitások sikeres legitimációját, amelyek a domináns identitásokhoz (például a fehér angolszász protestáns férfiakéhoz) viszonyítva hagyományosan alacsonyabb rendűeknek számítottak. Másfelől maga után vonja az erőforrások e csoportok számára kedvező újraelosztását affirmatív akciók, kisebbségi kulturális programok stb. formájában. Éppen ezért helytelen lenne azt mondani, hogy a politikának az identitáspolitikában benne foglalt fogalma tisztán szimbolikus volna. Mindamellett én mégis a szimbolikus aspektusra fogok koncentrálni, mert ez egyszerre a legkülönlegesebb és a legrejtélyesebb vonása a politika e formájának. Nem nehéz megérteni, miért jó a feketéknek az olyan affirmatív cselekvési programok sürgetése, amelyeknek ők lesznek a haszonélvezői, vagy a walesi ajkúaknak a walesi nyelvű oktatás és televízió. De az elismerésnek a politikán keresztül történő keresése – az a gondolat, hogy egy csoport identitása nincs biztonságban mindaddig, amíg politikailag nincs jóváhagyva – olyan jelenség, amely további vizsgálódást igényel.

⁷ Young hasonló kritikával illeti a deliberatív demokrácia legfrissebb elméleteit is *Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy* című írásában, in S. Benhabib (ed.): *Democracy and Difference*. Princeton University Press, Princeton, 1996.

⁸ Young: i. m. 119.

Csoportidentitás és politikai elismerés

Nyilvánvalóan nem egyetemes igazság, hogy különböző identitású társadalmi csoportoknak ezen identitások hordozóiként politikai elismerést kellene követelniük. Nagy általánosságban elmondhatjuk, hogy történetileg a kisebbségi csoportok elsődleges követelése az volt, hogy az állam ne avatkozzon be ügyeikbe, és biztosítson teret számukra saját társadalmi és kulturális intézményeik kialakítására. Az elsődleges prioritás az, hogy ne üldözzék őket, és ne kényszerítsék arra, hogy a domináns vallás vagy kultúra hívei legyenek. Abszurd dolog lenne úgy bemutatni például a középkori európai zsidókat vagy a mai amishokat, mint akik politikai elismerést követelnek. Ez nem csupán azért van így, mert korábban túlságosan is evidens volt, hogy semmiféle ilyen jellegű elismerés nem fogja őket megilletni, hanem azért is, mert ezek a csoportok nem tulajdonítanak különösebb jelentőséget a külső politikai elismerésnek. Az egyes tagok a csoporton belül elfoglalt helyüktől függően várnak el tiszteletet. A külsők véleménye nem számít, kivéve, ha olyan cselekedetekben fejeződik ki, amelyek megalázzák vagy megsemmisítik a csoportot. Mivel a kívülállókat mindenik csoport idegennek tekinti saját életmódjához képest, nem várja el és nem is keresi elismerésüket.

A második fázis úgy jellemezhető, mint a befogadás keresése. A modern állam fejlődésének bizonyos pontján felmerült a közös állampolgárság gondolata – az a gondolat, mely szerint egy politikai közösség minden tagjának rendelkeznie kell állampolgári státussal, mely fölötté áll foglalkozásából vagy hitbéli hovatartozásából stb. fakadó sajátos pozíciójának. Eredetileg az állampolgárral kapcsolatos elképzelések előnyben részesítettek egyes tagokat másokkal szemben – például az a nézet, mely szerint ahhoz, hogy teljes értékű állampolgár legyen valaki, magánterülettel kell rendelkeznie, vagy képesnek kell lennie fegyvert ragadni a közösség védelméért –, de ezeket az elképzeléseket kétségbe vonták azok az új csoportok, amelyek egyenlő elbánásra törekedtek. Ezt gyakran összekapcsolják a nemzeti identitás változó gondolatával, azzal, hogy mit jelent a szóban forgó nemzet hűséges és közreműködő tagjának lenni. Így megvizsgálhatjuk azt a folyamatot, amikor a katolikusokat teljes jogú állampolgárokként fogadták el a protestáns kultúrákban, mint például Nagy-Britanniában, vagy a nők küzdelmét azért, hogy megmutassák: a társadalmi jólét biztosításában a férfiakkal egyenlő mértékben működnek közre, s éppen ezért egyenlő mértékben jogosultak az állampolgári jogokra. Az érv lényegi logikája itt az, hogy bizonyos különleges C jellemzővel bíró csoport azt akarja megmutatni, hogy C birtoklása vagy nem-birtoklása irreleváns egy személy azon kérésekor, hogy az állampolgári jogokat másokkal egyenlő mértékben élvezhesse – vagy azért, mert C egyszerűen irreleváns az állampolgárság vonatkozásában (ahogy egy katolikus állíthatja azt, hogy a hit magánügy, mely nincs hatással az állampolgári szerepre), vagy mert C megléte az állampolgárság szempontjából sem jobbá, sem rosszabbá nem teszi

hordozóját (ahogy egy 19. századi nő állíthatta azt a női erényekről, hogy bár különböznek a férfierényektől, mégis egyenlő mértékben jó alapot szolgáltatnak a polgári élethez). Bármi is legyen az érv precíz formája, a kérés lényege az, hogy mindenki jogosult legyen arra, hogy a csoportkülönbségektől függetlenül egyenértékű állampolgárként kezeljék. A nyilvános szférába való belépésnek nem szabad olyan partikuláris jellemzőktől – kultúrától vagy hittől – függnie, amelyek az egyént bizonyos C csoport tagjaként jellemzik.

A befogadás követelése részben azoknak a kézzelfogható előnyöknek a követelését jelenti, amelyek az új állampolgári jogokkal járnak együtt – mint a közhivatalokhoz való hozzáférés vagy például a katolikusoknak a földbirtoklásra vonatkozó megszorítás alóli felmentése –, de az elismerés keresése is egyben. A kirekesztett csoportok tagjai azt akarják, hogy a domináns csoportok tagjai egyenlő állampolgárokként ismerjék el őket. Ez arra utal, hogy bizonyos mértékig azonosulnak egy közös identitással, ami fontossá teszi számukra a kívülállók elismerését. Már nem elégséges számukra a csoport többi tagja általi elismerés. Másrészt a keresett elismerés állampolgárként való elismerést jelent, nem pedig csoporttagként való elismerést, és ez az, ami a befogadás keresését megkülönbözteti az identitáspolitikától, amiről az előbb beszéltem. A követelés nagyjából így hangzik: „Bár katolikus, nő, homoszexuális stb. vagyok, ugyanakkor (brit) állampolgár is vagyok, és ugyanolyan hűséges, értékes állampolgár, mint Te vagy.” Tehát itt olyan csoportokkal van dolgunk, amelyek kettős identitással bírnak – egy sajátos csoportidentitással, és egy másikkal, a közös nemzeti identitással –, amelyet különböző módon akarnak kifejezésre juttatni. Bizonyos kontextusok esetében, például a csoportjuk tagjaival való érintkezés esetében azt akarják, hogy csoportidentitásukat ismerjék el és tartsák tiszteletben. Más – főként nyilvános – kontextusokban azt akarják, hogy csoportidentitásukat irrelevánsként kezeljék, és fölöttes nemzetközi identitásukat tartsák tiszteletben.

Mi a magyarázat az újabb keletű elmozdulásra bizonyos csoportok (vagy legalábbis azok lehangosabb szószólói) részéről a befogadás politikájától az elismerés politikájára felé? Miért vált fontossá, hogy a politikai életben ne csupán egyenlő állampolgárokként, hanem mint partikuláris identitások nyilvános viselői vegyenek részt? Kétféle válasz adható erre a kérdésre. Az elismerés politikájának szimpatizánsai által kedvelt válasz az, hogy az elfogadás vagy befogadás politikája önmagában soha nem volt sikeres. Elvégre nyilvánvaló, hogy a nők, a feketék vagy a melegek egyenlő állampolgárokként való kezelése nem vált lehetségessé pusztán attól, hogy azt kérték, hogy politikai célok esetében csoportidentitásaikat tekintsék irrelevánsoknak. A nyilvánosság elfogult maradt velük szemben, mert olyan normák vezérelték, amelyeknek betartása nehezebb volt e csoportok tagjai számára. Ez az elfogultság kevésbé volt vak az állampolgárság korábbi koncepcióihoz képest, mindazonáltal mégis létezett. Young például azt állítja, hogy „[...] az egyetemes állampolgárság hagyományos nyilvánossága kizárta a test és az érzés

fogalmával asszociált személyeket – főként a nőket, a feketéket, az indiánokat és a zsidókat. A részvételi demokrácia számos kortárs teoretikusa megőrizte a politikai nyilvánosság azon ideálját, amelyben a polgárok föladják sajátosságaikat és különbségeiket. Mivel az effajta univerzalista eszmény továbbra is egyesek kizárásával fenyeget, a »nyilvánosság« jelentését úgy kell átalakítani, hogy előtérbe állítsa a csoportkülönbségek, a szenvedély és a játék pozitív jellegét.”⁹

Máshol amellet érveltem, hogy a hasonló, a politikai tér inherens elfogultságára vonatkozó állítások nem állják ki az alapos vizsgálat próbáját. Semmi okunk nincs azt gondolni, hogy az állampolgárság republikánus felfogása – amely úgy tekint a polgárra, mint aki a politikai vitákba való bocsátkozás és a döntéshozás által aktív szerepet vállal saját társadalma jövőjének alakításában – hátrányos helyzetűekként fogná fel az olyan csoportokat, mint a nők vagy a nemzeti kisebbségek. Éppen ezért egy másik választ szeretnék találni az identitáspolitika kérdésére. Eszerint a csoportidentitás nyilvános elismerése akkor válik fontossá a csoportok számára, amikor az identitás maga válik bizonytalanná és amikor a felbomlás veszélye fenyegeti őket olyan okok miatt, amelyeknek közvetlenül nincs semmi közük a szóban forgó csoportok politikai kirekesztéséhez. A politikai elismerés annak a kollektív identitásnak a megszilárdításához és legitímálásához szükséges, amelynek jelentőségét a társadalmi tényezők egyébként aláásnák. Mivel az etnikai identitások az alárendelt vagy elnyomott csoportidentitások leggyakrabban idézett példái, amelyek ezért különleges elismerést igényelhetnek, ezekre fogok összpontosítani. Nyilvánvaló módon nyitott marad a kérdés, hogy mennyire könnyű az etnikai modell kiterjesztése más kollektív identításokra, mint például a nemi különbségekből fakadó identitások.¹⁰

Amikor egy etnikai csoportra gondolunk, gyakran egy zárt, szilárd közösség jut eszünkbe, amelynek tagjai kölcsönösen felismerik egymásról – és a kívülállók is felismerik róluk –, hogy ahhoz a bizonyos közösséghez tartoznak. Közös kultúrával rendelkeznek, magas a csoporton belüli házasságok aránya, nagyobb városokban etnikai enklávékat, negyedeket alkotnak. A 19. századi oroszországi zsidókra vagy a New Yorkba hajóval érkező olaszokra gondolunk. E kép része, hogy a személyek etnikai identitását a születés határozza meg, és a csoportidentitás nem függ az egyéni választástól. Bár bizonyos esetekben az etnikai csoport-

⁹ Young: i. m. 97.

¹⁰ Jegyezzük meg azonban, hogy ez a pont mindkét utat elvágja. Az identitáspolitika pártfogói általában vállalják, hogy releváns hasonlóságok mutatkoznak a nők, a feketék, a zsidók stb. helyzete között, ahogyan az előbb idézett, Youngtól származó részlet is mutatja. Ha úgy döntünk, hogy a sokféle csoportidentitás között mind természetüket, mind pedig politikai jelentőségüket tekintve nagyok a különbségek, akkor az elismerés politikája lehetőségének általános esetét kérdőjelezzük meg. Egy jó, Younggal szemben megfogalmazott kritika ebben a vonatkozásban: N. Fraser: Recognition or Redistribution. A Critical Reading of Iris Young's *Justice and the Politics of Difference*. *Journal of Political Philosophy*, 3 (1995), 166–181.

tagság kérdése valóban közelít ehhez a képhez, számos más esetre való kiterjesztése mégis félrevezető lehet. A másik szélsőséges álláspont szerint az etnicitást az egyének vagy a csoportok által hozott döntés tárgyának tarthatjuk. A csoportok választhatnak, hogy ilyen vagy amolyan módon határozzák meg magukat, többé vagy kevésbé odatartozókként stb.; a szabad individuumok számára gyakran adott az alternatív etnikai identitások lehetősége, és rajtuk múlik, hogy melyiket választják önmaguk megismerésének folyamatában.

Hadd adjak néhány példát az etnicitás mint választott identitás gondolatának alátámasztására. Hogyan határozzák meg magukat a mai Nagy-Britanniában élő bangladesi származásúak? Úgy kell-e magukra gondolniuk, mint bengáli anyanyelvű és kultúrájú emberekre? Vagy, figyelembe véve az indiai szubkontinens más csoportjaival közös vonásaikat, úgy kell magukra gondolniuk, mint ázsiaiakra? Vagy, mivel vallási háttérük az iszlám, muszlimokként kell magukat azonosítaniuk, mind brit, mind pedig nemzetközi kontextusban? Továbbá pedig, ha a fehér többség előítéletes és diszkriminatív magatartását tekintjük, azt kellene kiemelniük, ami közös bennük más sötét bőrű bevándorló csoportokkal, és mint feketékre kellene magukra gondolniuk? Mindezekon túl: britként kell magukra gondolniuk (vagy brit ázsiaiként vagy brit bengáliként), vagy egy olyan etnikai identitást kellene magukra ragasztaniuk, mint például: „bengáli-aki-történetesen-Britanniában-él”? A fentiek közül mindegyik identitás hozzáférhető a szóban forgó csoportok tagjai számára, és a kutatások tanulsága szerint a különböző egyének (tagok) különbözőképpen választanak.¹¹ Ráadásul idővel az egész csoport súlypontja elmozdulhat, mivel mind a belső kultúra, mind a külső körülmények változnak. A szóban forgó esetben a nyelvhasználat hanyatlásával egyre kevésbé lesz hozzáférhető a kizárólagosan bengáli identitás, míg a muszlim vagy (egy fiatal bangladesi számára) a fekete identitás sokkal vonzóbbá válhat a csoport angol társadalmon belüli különleges pozíciójának megjelölésére.

Második példám egy, a fehér középosztálybeli amerikaiak körében az etnikai identitással kapcsolatban elvégzett kutatásból származik.¹² Ez arra összpontosít, hogy milyen mértékig képesek az egyének kiválasztani azt, hogy saját identitásuk mely aspektusait emeljék ki olyan körülmények között, amikor majdnem mindenkinek kevert származású ősei vannak. Így azok, akinek az ősei között ír, francia és német bevándorlók is vannak, dönthetnek úgy, hogy egyszerűen íreknek tekintsék magukat; vagy egy lengyel, német és angol felmenőkkel rendelkező nő családi kontextusban németként, kívülálló számára pedig lengyelként mutatkozhat be.¹³ Ilyen körülmények között a legtöbben azt választják, hogy nem mondanak le etnikai

¹¹ Lásd T. Modood – S. Beishon – S. Virdee: *Changing Ethnic Identities*. Policy Studies Institute, London, 1994.

¹² M. C. Waters: *Ethnic Options: Choosing Identities in America*. Berkeley University of California Press, 1990.

¹³ Ezek Waters példái, i. m. 23–25.

identitásukról az egységes amerikai identitás javára, hanem kiválasztanak egy egységes vagy egy hibrid identitást, saját személyes kulturális preferenciáiknak, illetve a különböző etnikumok relatív társadalmi vonzóságának megfelelően.¹⁴ Ez a „szimbolikus etnicitás” a maga teljes, virágzó formájában.¹⁵ Az egyének hasznát húznak abból, hogy egy azonosítható közösséghez tartozónak érzik magukat, ugyanakkor választásuk semmilyen valós hátránnyal nem jár személyes életvitelükre vagy pályaválasztásukra nézve.

Nyilvánvalóan súlyos hiba lenne ezt a fajta szimbolikus etnicitást a kortárs liberális társadalmak standard változataként emlegetni. Az olyan csoportok helyzete, mint az amerikai feketék vagy spanyol ajkúak, teljesen más: őket nagyrészt a szélesebb társadalom ruházta fel etnikai identitással. Mindazonáltal a szimbolikus etnicitás az eredeti képünkben megjelenő zárt és stabil etnikai közösséggel ellentétes pólust képviseli az etnikumok skáláján, sőt, azt állítom, hogy ez az a pólus, amely felé a kortárs liberális társadalmakban a csoportidentitások lassan, de biztosan haladnak. A társadalmi mobilitás, a kulturális keveredés, a csoportok közötti házasság mind azt mutatja, hogy a magának tulajdonított etnicitás egyre több ember számára attól függ, hogy a sok lehetséges származási szál közül melyiket emeli ki.¹⁶ Mindez nem azt jelenti, hogy ez az érdekelt személy választása lenne. A gyökerek keresése belülről fakad: annak keresése ez, hogy valójában kik is vagyunk. Azt sem jelenti, hogy etnikai identitásuk kevésbé jelentős volna az egyének számára, mint valaha volt: ahogyan a fizikailag azonosítható közösségek – mint például a helyi közösségek – egyre gyengébbekké válnak, úgy válik egyre fontosabbá egy szimbolikus közösség keresése, amellyel azonosulhatunk.

Ha meglátásom helyes – és általában abban a helyzetben találjuk magunkat, hogy az etnikai identitások állandó mozgásban vannak (abban az értelemben, hogy az egyének sokkal szabadabban mozoghatnak közöttük, és sokan hibrid vagy vegyes identitásokkal azonosulnak) –, akkor az elismerés politikájának új értelmezést adhatunk. A csoportidentitások politikai elismerése azért is fontos, mert olyan identitásokat szögez le és erősít meg, amelyek egyébként a civil társadalom szabad versenyében alaktalanokká válnának. Ha egy csoport sikeresen elnyeri a politikai elismerést, akkor egyrészt a társadalmi tagozódás egyik lehetséges irányvonalát mint releváns irányt határozza meg; másrészt képes nyilvánosan meghatározni, hogy mit jelent ahhoz a csoporthoz tartozni. Tétélezzük fel

¹⁴ Waters katolikusokat tanulmányozott, akik között például az ír vagy az olasz identitás sokkal gyakrabban jelenik meg, mint a skót vagy a német, mivel a kevert felmenőjű egyének szívesebben azonosították magukat írként vagy olaszként.

¹⁵ A szimbolikus identitás gondolatához lásd H. J. Gans: *Symbolic Ethnicity*, ill. J. Hutchinson – A. D. Smith (eds.): *Ethnicity*. Oxford University Press, Oxford, 1996.

¹⁶ Lásd például David Hollinger érvét, miszerint az „etnikai-faji ötszög”, amely köré a legtöbb amerikai társadalmi és kulturális politika épül, a társadalom erősen torz képét mutatja, ugyanis ebben a vegyes házasságok széles körben elterjedté váltak. D. A. Hollinger: *Postethnic America*. Basic Books, New York, 1995.

például, hogy a mai brit muszlim közösség csoportként politikai elismerésre tesz szert, abban az értelemben, hogy jelöltjei muszlimokként képviselnék a csoportot a parlamentben (talán egy másik párt tagjaiként), fenntartott hivatalaik lennének, bizonyos törvénykezési kérdésekben vétőjogot kapnának stb. Ez azonnal azt eredményezné, hogy ebben az etnikai régióban a legfontosabb politikai választóvonal a muszlimok és a nem-muszlimok között húzódná, nem pedig a fehérek és a feketék vagy a pakisztániak és a bangladesiek között. Ugyanakkor nyilvános határozatot is eredményezne arra vonatkozóan, hogy mit jelent muszlimnak lenni – például melyek azok a kérdések, amelyek lényeges módon érintik a muszlimok jólétét, és melyek azok, amelyek kevésbé. A fentebb tárgyalt bangladesiekhez hasonló helyzet nagyban eltérő lesz: most már van egy világos és nyilvánosan meghatározott identitás, amelyet vagy elfogadnak, vagy elutasítanak. Nem mindenki fogja üdvözölni ezt a letisztulást, de sokan mégis támogatni fogják, és ez meglátásom szerint megmagyarázza azt a hajtóerőt, amely az elismerés általunk megérteni kívánt politikája mögött rejlik.

Korábban azt kérdeztem, hogy a következtetések, melyekhez az etnicitásra vonatkozóan jutunk, kiterjeszthetők-e a csoportidentitás más formáira, például a nemen vagy a szexuális orientáción alapuló identitásokra. Azt gondolhatnánk, hogy míg az etnikai identitás a fent említett okok miatt egyre inkább választás kérdésévé válik, addig az, hogy valaki nő vagy meleg, nem választás kérdése. Bár bizonyos értelemben ez igaz lehet, az is világos, hogy egy partikuláris női vagy meleg identitás felvétele nagymértékben függ az egyéntől. A nőiségnek sok különböző változata létezik, a hagyományos patriarchális családon belüli alárendelt szereptől egészen a radikális lesbikusságig. Továbbá ott van még az a sokat vitatott kérdés, hogy hogyan kapcsolódik egy női identitás mondjuk a fekete vagy proletár identitáshoz: az egyénnek elsősorban nőként, és csak azután feketeként, vagy pedig fordítva kell önmagára tekintenie? Nagyjából ugyanez a kérdés tevődik fel a melegek identitásának esetében is. Ismétlem: ha az elismerés politikája sikeres lenne, leszögezné a válaszokat ezekre a kérdésekre. Elkülönült jelentést generálna arra vonatkozóan, hogy mit jelent nőnek lenni, melyek a nők alapvető igényei stb. Ami most változékony és bizonytalan, az világosan meghatározottá válna mindazok számára, akik elfogadják a politikailag meghatározott identitást.¹⁷

¹⁷ Lásd továbbá Appiah érvelését az elismerés politikájának lehetséges veszélyeiről az egyéni autonómiára nézve: K. A. Appiah: *Identity, Authenticity, Survival*. In A. Gutmann (ed.): *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton UP, Princeton, 1994.

Csoportidentitás és demokrácia

A legutóbbi fejezetben azt kérdeztem, hogy vajon mi hajtja a csoportokat a tolerancia vagy a többi állampolgárral egyenlőként való elfogadás követelésekor az elismerés politikájának irányába. Feltevésem szerint az elismerés politikája nem annyira a befogadás politikájának bukásából ered, hanem inkább abból a helyzetből, amikor a csoportidentitás, bár továbbra is fontos hordozói számára, egyre inkább változóvá és a személyes választás tárgyává válik. Következő kérdés az, hogy életképes-e az effajta politika: a demokratikus állam képes-e azon feltételek megteremtésére, amelyek biztosítják a csoportok egyenlő elismerését, és amelyek között a csoportidentitást politikai intézkedésekkel hagyják jóvá?

Az általam adott elemzésből közvetlenül adódik egy probléma: azoknak a csoportoknak a beazonosítása, amelyek politikai elismerésre jogosultak. Az olyan szakírók, mint Young azt állítják, hogy a jogosultság egyetlen kritériuma az „elnyomottság vagy hátrányos helyzet”, de e kritériumnak nemcsak az olyan heterogén csoportra való alkalmazása jelent számos nehézséget, mint például a nők, hanem az is, hogy e javaslat számos lehetőséget nyitva hagy. Tekintsük csak a hátrányos helyzet három lehetséges dimenzióját: a nemet, a társadalmi osztályt és a fajt. A csoportok alkotásának egyik lehetséges módja az lenne, ha e dimenziókat külön-külön vennénk: nők, munkások és feketék külön-külön lennének politikai elismerésre jogosultak. A másik út két dimenzió kombinációja lenne, úgy, hogy a munkásnők, a fekete nők és a fekete munkások számítanának külön csoportoknak. Azután használhatnánk egyszerre mindhárom dimenziót, úgy, hogy a fehér dolgozó nők, a fekete dolgozó nők, a fehér középosztálybeli nők stb. számítanának külön kategóriáknak. Melyik a helyes út?

Young válasza általánosan az, hogy minél több elkülönülten azonosítható csoportot akarnak az emberek, annál többnek kell lennie belőlük. Ő az „affinitás-csoport” gondolatára hivatkozik.

Az én „affinitás-csoportom” egy adott társadalmi helyzetben azokat az egyéneket foglalja magába, akikkel a legjobban érzem magam, akik számomra a legbizalmasabbak. Az affinitás a feltételek megosztásának módját jelenti, érzelmi kötődést és kapcsolatháló kialakítását, ami az egyes csoportokat felismerhetően megkülönbözteti egymástól, de nem valamiféle közös természet alapján. Egy bizonyos személy csoport-affinitásainak alakulása elmozdulhat társadalmi helyzetének vagy az életében bekövetkező változásoknak a függvényében [...]. A csoportidentitás egy folyamatban konstruálódik, amely során az egyének önmagukat és másokat a csoportok fogalmaiban határozzák meg, és így maga a csoportidentitás a társadalmi folyamatokkal együtt változik.”¹⁸

¹⁸ Young: i. m. 172. Younggal szembeni tisztességből el kell mondanom, hogy más-hol a csoporthoz való tartozás kevésbé önkéntes jellegű képét adja, az olyan csoportokra utalva, amelyek „kulturális formák, szokások vagy életmódok” (i. m. 43.) által különböznek egymástól.

Ez a magyarázat nagyon jól illeszkedik a legutóbbi fejezetben adott, az etnikai- és más csoportidentitásokra vonatkozó elemzéshez, ahol arra törekedtem, hogy hangsúlyozzam: az ilyen jellegű identitásokra nem állandóakként és elsődlegessékként kell tekintenünk, hanem változékonyakként és nyitottakként, mind a csoportok, mind az egyének szintjén. De ez súlyos nehézségeket vet fel a csoport-képviseléssel és az elismerés politikájának más gyakorlati alkotóelemeivel kapcsolatban, mivel épp az ilyen jellegű politika az, amely kizárólagos módon leszögez és privilegizál bizonyos csoportidentitásokat mások hátrányára. Ha a nőket választják ki a különleges képviselési jogokat, vétójogokat stb. élvező csoportok egyikeként, akkor a nők csoportjának egyik részhalmaza – például a leszbikus nők – nem élvezhetik ugyanezeket a jogokat. Tétélezzük fel, hogy a leszbikusok megalakítják affinitás-csoportjukat, és a csoport elismerését kéri. Maga után vonná-e ez az általánosan a nőkre vonatkozóan korábban elfogadott politikai jogok csökkenését, vagy új jogok létrehozását jelentené (és ha az utóbbi igaz, akkor mi történik azzal a gondolattal, hogy a csoportoknak vétójogot kell élvezniük bizonyos politikai kérdésekben)?

Első látásra úgy tűnhet, hogy ez nagyrészt gyakorlati részletkérdés, de valójában azt az inkohereciát bizonyítja, amely az identitáspolitika védelméből fakad, éspedig azzal az érveléssel jár együtt, hogy a csoportidentitások nem eleve adóttak és leszögezettek, hanem folyamatosan újraalakulnak a különböző egyének affinitásainak függvényében. Mivel az identitáspolitika nem tud a végtelenségig rugalmas maradni, kijelöl bizonyos politikai elismerésre érdemes csoportokat, leszögezi a csoporttagság feltételeit, és meghatározza, hogy kik milyen jogokat fognak élvezni. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy olyan, az esetek nagy többségében könnyen beazonosítható jellemzőkre alapoznak, mint a nem vagy a faj, és ezeket használják a csoportbasorolás alapjaként. Ez működhet politikai vagy nem-politikai úton – én inkább az utóbbiról szeretnék részletesen szólni –, de amennyiben működik, akkor azt bizonyos privilegizált identitások kiválasztásával teszi, más identitások kárára. Ez egyszerűen nem kompatibilis azzal az állítással, hogy mindenkinek folyamatosan képesnek kell lennie arra, hogy saját affinitásainak függvényében változtassa meg kedvelt csoportidentitását.

A második probléma az, hogy mit jelent egy csoport számára a politikai elismertség. Mindeddig szándékosan homályban hagytam ezt a kérdést, mert nem könnyű az elismerés politikáját anélkül magyarázni, hogy kétértelműséghez folyamodnánk. De most már explicitebbnek kell lennünk. Egy bizonyos G csoportnak az az első kérése azok irányába, akik nem tagjai G-nek, hogy értsék meg, mit jelent G tagjának lenni, és hogy valójában milyen G tagjainak a perspektívája. Másrészt értékesként, vagyis a G-n kívüli csoportok identitásával egyenértékűként ismerjük el ezt az identitást (a muszlim identitás egyenértékű a keresztény identitással, a zsidó identitással stb.). Végül ezeket az értékeléseket a gyakorlatban politikai határozatokban kell kifejezni, amelyek tiszteletben tartják a csoport

követeléseit, például azoknak a törvényeknek az esetében, amelyek a nem G-tagok előnyeit terjesztik ki a G-tagokra (mivel a homoszexuális életforma egyenértékű a heteroszexuálissal, a melegeknek és a leszbikusoknak a heteroszexuálisokkal azonos jogokat kell élvezniük: a szexuális szabadság jogát, a házasságkötés jogát stb.). Az elismerésnek ezt a három elemét nevezzük megértésnek, értékelésnek és gyakorlati jóváhagyásnak.

Az első elem, a megértés, nem mutat különleges nehézséget. Számomra meglehetősen erős érvnek tűnik, amely azt támogatja, hogy a politikai térben a csoportot elégséges számú csoporttag képviselje ahhoz, hogy hangjuk hallható legyen, és amely segít abban, hogy a nem G-tagok számára könnyebben érthetővé váljék, mi az, ami G tagjai számára fontos, és amely olyan követeléseknek és igényeknek tud értelmet adni, amelyek első látásra triviálisnak vagy irrelevánsnak tűnhetnek, de valójában nem azok. A jelenlét nem a megértés garanciája, de szükséges feltétele annak. A megértés pedig minden olyan politikai nézet számára lényeges, amely arra a demokratikus elvre épül, miszerint minden egyén véleménye egyenértékűnek számít. Ha nem értjük meg, mit akarnak G tagjai, és miért akarják azt, akkor nem tudjuk majd mérlegelni követeléseiket mások követeléseivel szemben.

Az értékelés és a gyakorlati jóváhagyás azonban sokkal problematikusabb, mert néha konfliktushoz fog vezetni a G által kinyilvánított identitáshoz való értéktársítás és a saját értékek fenntartása között, akár csoportspecifikus, akár sokkal általánosabb társadalmi értékekről van szó. Vegyünk példaként valakit, aki a konvencionális kétszülős család által képviselt értékekben hisz, és szembesül egy radikális feminista csoporttal, amelyik amellet érvel, hogy a nő és a férfi közötti házastársi kötelek mindig kizsákmányolóak, úgyhogy jó személyes kapcsolatok csak azonos neműek között lehetségesek.¹⁹ Vagy vegyünk egy keresztényt, aki találkozik olyan muszlimok egy csoportjával, akik azt vallják, hogy Nagy-Britanniát iszlám állammá kell alakítani.²⁰ Ezekben az esetekben a csoport által támogatott identitás értékelése azt a kötelességet rója rád, hogy megtagadd eddig vallott értékeidet: ha keresztény vagy, akkor abban kell hinned, hogy a keresztény élet értékes élet, éppen ezért nem támogathatod a keresztények kiirtását az iszlám nevében.

Félreértés ne essék, nem azt szándékozom sugallni, hogy egyáltalán nem találhatjuk értékesnek azok életét, akik más mércék szerint élnek, mint mi. Ha az előbbi bekezdésben nem egy iszlámista aktivistát vettünk volna példaként,

¹⁹ A tradicionalista és a feminista nézetek között tétovgató mély szakadékot nagyon jól megvilágítja J. Exdell: *Feminism, Fundamentalism and Liberal Legitimacy*. *Canadian Journal of Philosophy*, 24 (1994), 441–464.

²⁰ Ez nem egy hipotetikus példa. A Hizb ut-Tahrir, a liberális iszlám párt az *Observer* (1995. augusztus 13.) szerint a leggyorsabban növekvő muszlim csoport Nagy-Britanniában, melynek meghirdetett célkitűzése, hogy a szigetországot muszlim állammá alakítsa.

hanem a megszokottabb muszlim vallásos identitást, nagyon is valószínű, hogy egy keresztény értékelje ezt, miközben továbbra is kitart a keresztény értékek mellett. Nagyon valószínű, hogy elégséges átfedés létezik a kétféle életmódban rejlő erények között ahhoz, hogy a keresztény helyeslje a muszlim identitást, még akkor is, ha elismeri, hogy ezt az identitást nem szeretné felölni. Oda akarok kilyukadni, hogy egy ilyenfajta értékelést nem lehet előzetesen garantálni annak ismerete révén, hogy melyek lesznek azok az identitások, amelyek elismerésünket fogják követelni. Valamit értékelni annak megítélését jelenti, hogy az a valami megfelel-e bizonyos standardoknak, és mivel standardjaink, bár eléggé széleskörűek, nem végtelenül rugalmasak, ezért a csoportidentitások feltétel nélküli ratifikálása nem ésszerű követelés.²¹

Ugyanez alkalmazandó a harmadik elemre, a gyakorlati jóváhagyásra is. Az, hogy jóváhagyjuk egy olyan csoport követéseit, amelynek identitását nem találjuk pozitívan értékelendőnek, azt jelentené, hogy azt támogatjuk, amit kevésbé értékesnek tartunk, azzal szemben, amit értékesnek tartunk, s ez nem ésszerű dolog. És még ott is, ahol a szóban forgó identitást pozitívnak tartjuk, továbbra is konfliktushoz vezethet a jogok vagy az erőforrások elosztása. Ez azt jelenti, hogy a csoport nem minden követése elfogadható a kívülállók számára. Például a feminista identitást találhatjuk értékesnek, és hihetünk abban, hogy gyermekeinket úgy kell nevelnünk, hogy megértsék azokat az akadályokat, amelyekkel a nőknek szembe kell nézniük, és azokat a lehetőségeket, amelyek nyitva állnak előttük. De hány tanévet kellene szánni erre mondjuk a hitoktatással szemben? Nem kérhetjük azt, hogy bármit is gondolnak helyesnek a feminista csoportok, az legyen a helyes válasz ezen a területen. Nekik is igazodniuk kell más csoportokhoz, mert ezeknek lehetnek az övékéivel versenyző prioritásaik, amelyeket ugyanolyan joggal követhetnek.

Hamarosan visszatérek arra a kérdésre, hogy hogyan kellene megoldani az ilyen konfliktusokat. Amit itt hangsúlyozni szeretnék, az annak a módnak a veszélyessége és talán kontraproduktív volta, ahogyan az elismerés politikája a csoportok közötti érdekviszonyokat kezeli. A tolerancia azt feltételezi, hogy a csoportok kölcsönösen megengedik egymásnak saját érdekeik követését (bizonyos

²¹ Charles Taylor is hasonlóképpen nyilatkozott arról a követelésről, hogy más *kultúrákat* a sajátunkkal egyenlőkként kellene értékelnünk. „Értelmes az a követelés, hogy bizonyos kultúrákat saját értékeik felől közelítve tanulmányozzunk [...] De értelmetlen az a követelés, hogy arra a végső következtetésre jussunk, hogy az ő értékeik egyenértékűek más értékekkel. Ha az érték megítélése azt jelenti, hogy a saját akaratunktól és vágyainktól független valamit azonosítsunk, akkor ezt nem diktálhatja az erkölcs. Vizsgálatakor vagy találunk valami nagyon értékeset a C kultúrában, vagy nem. De nincs több értelme a fenti kérésnek, mint annak, hogy a földet kereknek vagy laposnak, a hőmérsékletet melegnek vagy hidegnek találjuk-e.” Ch. Taylor: *Multiculturalism and The Politics of Recognition*. Ed. A. Gutmann. Princeton UP, Princeton, 1992, 68. skk.

határok között). Az elfogadás politikája azt tételezi, hogy az állampolgárok csoportidentitásuktól függetlenül egyenlő felekként alkudoznak egymással. Egyik politika sem kívánja meg a csoportoktól, hogy aktívan megítéljék egymás életformáját vagy szokásait. Az elismerés politikája ilyen jellegű pozitív értékelést keres, de magában hordja azt a kockázatot, hogy ezt visszautasítják. És magán hordja a bizonytalanság bizonyos fokát abban a tekintetben is, hogy az egyes csoportok által elérni kívánt politikákat a politikai kompromisszumok létrejöttékor nem fogják törvénybe iktatni. A radikális feministák megdöbbennek, amikor kiderül, hogy a nőknek nem adnak abszolút szabad választási lehetőséget az abortusz kérdésében, fundamentalista keresztény csoportok elcsüggednek, amikor az élet szentségét nem tartják be teljes mértékig a magzat esetében. Ha ezek a csoportok az ilyen jellegű kudarckokat az elismerés bukásaként, elkülönült társadalmi csoportidentitásuk lebecsüléseként élik meg, akkor az egyenlő tisztelet politikája lehetetlenné válik.

Csoportidentitás és nemzetiség

Eddig két kritikai megjegyzést tettem az elismerés politikájára vonatkozóan. Az első az, hogy súlyos feszültség, talán éppen ellentmondás mutatkozik a csoportidentitások nyitottságának és változékonyságának a kortárs liberális társadalmakban való elismerése és bizonyos csoportoknak a politikai rendszerbe való beemelése között, olyan jogokkal és vétőjogokkal ruházva fel őket, amelyekkel más csoportok definíció szerint nem rendelkeznek. A második, hogy a politikai elismerés – ahol ez magában foglalja a csoportidentitás pozitív értékelését és gyakorlati jóváhagyását is, nem pusztán csak a megértését – nem előlegezhető meg egyetemesen. Egyszerűen lehetetlen egyes csoportok számára, hogy elismerjenek és értékeljenek bizonyos más csoportokat, ahogyan ezt elvárják tőlük – saját identitásuk megsértése nélkül. A tolerancia lehetséges, az elismerés nem. Az elismerés politikája hajlamos arra, hogy visszafelé süljön el, mert kiteszi a csoportokat a nyílt elutasításnak, amelyet a tolerancia egy kevésbé átpolitizált rendszerében nem tapasztaltak volna meg.

Most rátérnék a harmadik és egyben utolsó témára, amely megköveteli, hogy megvizsgáljuk az etnikai és más hasonló csoportidentitások, illetve az olyan, sokkal átfogóbb identitások viszonyát, mint a nemzeti közösségek tagjaiként szerzett identitás.²² Itt annak hangsúlyozásával szeretném kezdeni, hogy az elismerés politikája akkor értelmes, ha feltételezzük, hogy ezek az átfogó identitások már eleve léteznek. G csoport tagjaként miért lenne fontos nekem, hogy identitásomat A–F és H–Z csoportok tagjai jóváhagyják-e? Mindez csak akkor számít,

²² Itt az *On Nationality* című könyvem (Clarendon Press, Oxford, 1995) ötödik fejezetében kifejtett érveimre hivatkozom, illetve azokat egészítem ki.

ha ezek az emberek „szignifikáns mások” – vagyis olyan emberek, akiknek az én szokásaimról és életmódomról való értékelése az én saját értéktulajdonítási képességemet is befolyásolja. Nem követelhetünk elismerést a számunkra teljes mértékben idegenektől: mindössze annyit kérünk, hogy alapjogainkat tartsák tiszteletben, különösen pedig azt, hogy a magunk módján boldogulhassunk az életben. Amint korábban érveltem, az olyan, egymás szomszédságában élő elkülönült csoportok, mint a középkori Európában élő vallásos közösségek, nem kölcsönös elismerést követeltek (az általunk használt értelemben), hanem csupán toleranciát. Mi elismerést kérünk mindazoktól, akikkel már eleve egy szélesebb csoport – mint például a nemzet – tagjaiként azonosulunk, és hasonlóképpen arra hajlunk, hogy csak azok számára garantáljuk az elismerést, akikkel már összefűz ez az azonossági kötelék.

Ezt a pontot hangsúlyoznunk kell, ugyanis az elismerés politikájának hívei gyakran arra tesznek kísérletet, hogy leértékeljék ezeket a tágabb identitásokat mint olyan művi identitásokat, amelyek a domináns csoportok artefaktumai, s amelyeket az elnyomott és hátrányos helyzetű csoportok tagjainak el kellene utasítaniuk. Young azt állítja, hogy az egységes nemzet gondolata a homogén, a deviáns csoportokat elutasító nyilvánosság gondolatával társul. Ez a nyilvánosság főként az olyan csoportokat utasítja el, mint a nők vagy a melegek, akiknek az identitása a testiség fogalmaiban van elgondolva (szemben a burzsoá heteroszexuális férfiak racionalitásával).²³ Ebből az következik, hogy az „igazságos államigazgatásnak” radikálisan heterogénnek kell lennie: „Az olyan csoportkülönbségeket, mint a nem, a kor és a szexualitás, nem mellőzni kell, hanem nyilvánosan tudatosítani és elfogadni. A nemzeti vagy etnikai csoportkülönbségeket pedig még inkább el kell fogadni. A huszadik századi ideális államot sokféle nemzet és kulturális csoport alkotja, amelyek az önrendelkezés és az autonómia bizonyos fokával rendelkeznek, amelyek kompatibilisek az egyenlő állampolgári jogokkal és kötelességekkel.”²⁴

Young részben azért jut erre a következtetésre, mert a nemzeti egység ideálját egyenlővé teszi azzal a gondolattal, hogy a kisebbségi csoportok kényszerítve vannak arra, hogy elhagyják kultúrájukat, s egy egységes nemzeti kultúrába asszimilálódnak. Például a nyelvi politika esetében ő úgy értelmezi az Amerikai Egyesült Államokban az angolt hivatalos nyelvvé tevő rendeletet, mint ami magában foglalja más nyelvű csoportok erőszakos asszimilációját, és mint ami alkalmasint a kulturális kisebbségek „önmegsemmisítését” követeli.²⁵ De valójában nagyon is lehetséges úgy kezelni az angolt, mint az állam közös nyelvét, és az állampolgárság előfeltételeként mindenkitől megkövetelni a nyelv elsajátítását, ugyanakkor pedig elismerni és bátorítani más nyelvek áthagyományozását mint a

²³ Young: i. m. 110. sk.

²⁴ I. m. 179. sk.

²⁵ I. m. 178. skk.

sajátos etnikai csoportok anyanyelveit.²⁶ Mindez általános téveszmének mutatja azt a gondolatot, hogy a közös nemzetiség kulturális homogenitást foglal magában: lehetséges egy közös kultúra, amely meghatározza a nemzeti identitást (s amely leggyakrabban egy nemzeti nyelvet is magában foglal) a privát kultúrák mellett, amelyek segítenek meghatározni az emberek identitását mint alcsoportok tagjaiét (beleértve talán a kisebbségi nyelveket is). Bár lesznek feszültségi pontok a két kulturális értékhalmoz között, semmi olyasmit nem mondott sem Young, sem a különbözőség politikájának más támogatói, ami azt mutatná, hogy ilyen együttállás lehetetlen.

A kisebbségi csoportok jelenleg nem követik saját identitásuk szorgalmazását a közös nemzeti identitás hátrányára, épp ellenkezőleg, gyakran kivételes buzgalommal hirdetik a nemzet iránti elkötelezettségüket, hogy megelőzzék azt a vádat, miszerint a kulturális különbségek hűtlen állampolgárokká tennék őket, és még más okokból is.²⁷ De tételezzük fel, a különbözőség politikájának logikáját követve, hogy a csoportok feladják a nemzet iránti elkötelezettségüket, és kizárólag a csoporttagság függvényében azonosítják magukat. Milyen lenne a politika egy ilyen csoportokból álló államban? Elkerülhetetlenül az alkudozás formáját ölténé, melynek során az egyes csoportok a rendelkezésükre álló erőforrásokat használnák saját anyagi és kulturális érdekeik előmozdítása érdekében. Egyik csoportnak sincs semmilyen sajátos oka arra, hogy támogassa más csoportok követeléseit, hacsak valami haszna nem származik abból, hogy így tesz. Ilyen körülmények között a közjóra vagy az igazságosságból fakadó kötelességekre való hivatkozás süket fülekre találna, mivel a közös identitás vagy a valahová tartozás érzésének hiányában az egyes csoportok úgy értelmeznék ezeket az utalásokat, mint más csoportok leplezett önértékelésének kifejezéseit. Röviden, ez legjobb esetben az érdekcsoportok politikájának finomítatlan változata lenne.²⁸

Ez egyáltalán nem az a fajta politika, amit az elismerés politikájának védelmezői elképzelnek. Ők a politika olyan formáját keresik, amelyben a csoporton belüli párbeszéd során a csoportok hiteles követelményrendszerrel dolgoznak ki, és a más csoportok által elfogadott igazságosság-standardokra apellálhatnak ahhoz, hogy követeléseiket elfogadtassák. Ahogy Young is felveti: „[...] egy humanista emancipatorikus politikában, ha egy csoport igazságtalanság tárgyává

²⁶ Igaz, hogy ilyen körülmények között a nem hivatalos nyelvet beszélők számára továbbra is megmarad az ösztönzés, hogy asszimilálódjanak, ami a kisebbségi nyelvek kihalásához vezethet. De ez az ösztönzés mindig is létezik: a többségi nyelv használata minden nem túlságosan szegmentált társadalomban mindig is gazdasági előnyt jelent, és ez jelentheti azt, hogy idővel egy spontán nyelvi egységesítési tendencia válik uralkodóvá.

²⁷ Ezt részletesebben az *On Nationality*-ben (135–139.) tárgyalom, ahol bizonyítékokat is mutatok be. Lásd még az amerikai bevándorlókról: J. Harles: *Politics in the Lifeboat*. Boulder Co., Westview, 1993.

²⁸ A különbözőség politikájára vonatkozóan hasonló aggodalmakat fejez ki C. Sypnowich: *Some Disquiet about «Difference»*. *Praxis International*, 13 (1993), 99–112., különösen 104. sk.

válik, akkor mindazoknak, akik érdekeltek az igazságos társadalomban, össze kell fogniuk, hogy legyőzzék azokat az erőket, amelyek az igazságtalanságot állandósítják. Ha sok csoportot ér igazságtalanság, akkor azért kell összefogniuk, hogy igazságos társadalmat hozzanak létre.”²⁹ Majd explicit módon szembeállítja ezt a fajta politikát a csoportérdek-pluralizmussal, amely alatt a következőt érti: „Mіндеgyik érdekcsoport saját specifikus érdekeit követi, olyan alaposan, hogy erővel, ahogy csak tudja, és a politikai piacon versengő más érdekeket csupán csak stratégiai szempontból kell figyelembe venni mint saját törekvéseinek potenciális szövetségeseit vagy ellenfeleit. Az érdekcsoport-pluralizmus szabályai nem kéri az érdekek helyességének vagy a társadalmi igazságossággal való kompatibilitásának indoklását. Ezzel szemben egy heterogén nyilvánosság olyan *nyilvánosság*, ahol a résztvevők közösen tárgyalnak az előttük álló kérdésekről, és döntést hoznak az igazságosság elveinek megfelelően.”³⁰

Ezért a kérdés az, hogy milyen körülmények között válik lehetségessé ez a kép, ahol a heterogén nyilvánosság az igazságosság elveinek megfelelően hoz döntéseket. Mivel az igazságosság elveit tekintjük, ennek két aspektusa van, egy kognitív és egy motivációs: milyen körülmények között fognak az emberek elégséges megegyezésre jutni a társadalmi igazságosság elveit illetően, annak érdekében, hogy ezek az elvek irányítsák őket a kollektív döntések során? És milyen körülmények között lesznek az emberek motiváltak arra, hogy egymás követeléseit inkább az igazságosság elvi alapján kezeljék, mintsem az érdekegyeztetés alapján (vagy alkalmasint a konfliktusfeloldás néhány sokkal erőszakosabb módszere alapján)?

Világosnak tűnik számomra, hogy az adekvát válasz mindkét kérdés esetében magában foglalja a közösség azon fogalmát, mely szerint az nem más, mint közös életmód, amely egyszerre szolgál az etikai standardok forrásaként és olyan keretként, amelyben az emberek az igazságosság kritériumaira vonatkoztatva akarják döntéseiket egymás előtt igazolni. Ezt számos más helyen tárgyaltam már, és itt nem akarom megismételni érvelésemet.³¹ Ha az állami szintű politikát vesszük, a szóban forgó közösségnek a nemzetnek kell lennie. Így a közös nemzetiség szolgáltatja az egyetlen alkalmas hátteret, amellyel szemben a különféle csoportok meg tudják határozni saját különbözőségeiket, még ha így az igazságosság csak részben közös standardjaihoz folyamodnak is. Ha a csoportok sokszínűségét akarjuk bátorítani, ugyanakkor pedig a társadalmi igazságosságot célzó demokratikus politikát támogatjuk, akkor a nemzeti identitások szétosztásának kísérlete helyett inkább azok megszilárdítására kellene törekednünk.

²⁹ Young: i. m. 167.

³⁰ I. m. 190.

³¹ Lásd többek között: In *What Sense must Socialism be Communitarian?* *Social Philosophy and Policy*, 6 (1989), 51–73; *Market, State, Community*. Clarendon Press, Oxford, 1989, 10. fejezet; *On Nationality*. Id. kiad., 4. fejezet.

Young abban hisz, hogy az igazságossággal való törődés abból a követelésből fog eredni, hogy a csoportok egyeztessék össze saját politikai preferenciáikat más, az övéiktől különböző tapasztalatokkal rendelkező csoportokkal. Szerinte ez le fogja leplezni azt a képmutatást, amely most megengedi, hogy bizonyos érdekeket közös érdekeként tüntessenek fel. Bizonyára igaz, hogy az eddig kiközösített csoportok jelenlétének biztosítása a politikai valóságban eléri ezt az óhajtott hatást. De a döntő feltétel ismételten az a kívánság, hogy a megegyezést az igazságosság függvényében kell elérni.³² Ha ez a kívánság hiányzik, akkor egy csoport, még ha le is leplezte úgymond saját képmutatását, nem fogja zavartatni magát emiatt, egyszerűen sokkal nyíltabban fog belebocsátkozni az érdekegyeztető politikába. Bizonyos ponton Young úgy tűnik föl, mint aki a hátrányos helyzetű csoportok többségének a Szivárvány Koalícióról – akik a gazdagok és erősek előjogaiért harcolnak – alkotott gondolatára támaszkodik. De látni kell, hogy az elhatározás, hogy koalícióra lépjenek egymással, a közös elköteleződésen és a közös igazságosság-standardokon alapszik, és mint tudjuk, nem valószínű, hogy ez a gyakorlatban megvalósul (gondoljunk például a fehér és a fekete kétkezi munkásoknak az affirmatív akciókkal kapcsolatos nézetkülönbségeire). A más perspektívákkal és követelésekkel rendelkező csoportokkal való konfrontáció nem vonja maga után a követelések igazságos voltának belátását, sőt, egyszerűen azt a hatást is kiválthatja, hogy elidegeníti egymástól a csoportokat. Ha az állampolgároknak nincs közös identitásuk, mely fölötte áll csoportidentitásaik partikularitásának, akkor a társadalmi igazságosság elérésének reménye nagyon csekély.

Következtetés

Ez a fejezet kritikusan viszonyult az elismerés politikájához, és úgy mutatta be azt, mint érthető, de félrevezető választ a zavaros és szétbomló személyes identitásoknak a kortárs liberális társadalmakban létező jelenségére. Az identitás-politika lényegét tekintve önfelszámoló, mert úgy tekint a politikára, mint ami képes az identitás megerősítésére, amire azonban a politika természetéből fakadóan nem képes. Arra bátorítja a csoportokat, hogy a közös nemzeti identitással szemben vállalják fel egyedi identitásaikat, s aláássza azokat a feltételeket, amelyek

³² Lásd ennek a kérdésnek egy elgondolkodtató kifejtését: M. S. Williams: Justice towards Groups: Political not Juridical. *Political Theory*, 23 (1995), 67–91. Williams ezt mondja: „Ahhoz, hogy megértsük a miénktől radikálisan különböző perspektívájú és tapasztalatú csoportok követeléseinek igazságosságát, félre kell tennünk saját érdekeinket, és arra kell törekednünk, hogy megértsük, hogyan gondoljuk el az igazságot az ő nézőpontjukból. Ez egy olyan jellemvonást jelent, ami inkább akarat-, mint észfüggő. Értelmetlen belebocsátkozni abba a nehéz munkába, hogy a társadalom pereméről szolgáltass igazságot, kivéve, ha azok, akik figyelnek törekvésedre, igazságosan bánnak veled.” I. m. 85. sk.

között a kisebbségi csoportok, főként a hátrányos helyzetű csoportok remélhetik az igazságosság bizonyos fokának elérését követeléseik számára.³³

Míndez nem jelenti azt, hogy a csoportokat vagy csoportidentitásokat politikailag irrelevánssá kellene nyilvánítani. Nemrég zajlott le számos vita azzal kapcsolatban, hogy melyek azok a körülmények, amelyek között a csoportok jogosultak arra, hogy speciális jogokat kérjenek, annak fényében, hogy a csoporttagok milyen hátrányoknak vannak kitéve egyszerűen csak azért, mert ahhoz a bizonyos csoporthoz tartoznak.³⁴ Nem szeretném megelőlegezni ennek a vitának az eredményét, egyszerűen azt jegyzem meg, hogy a csoportjogokat támogató érv csak az igazságosság általánosan osztott standardjaira, és nem valamely partikuláris csoportra vonatkoztatva fogalmazható meg. Így a politika republikánus formája, amelyben a csoporttagok állampolgárokként lépnek be a politikai porondra, és követeléseiket nem csoportidentitásaiuknak, hanem a politikai közösség gyakorlatába már beágyazódott elveknek és példáknak megfelelően mutatják be, összefér a speciális jogokkal felruházott csoportokkal. A republikánus politika számára valóban lényeges, hogy a politikai térben minden szignifikáns álláspont képviselve legyen, azért, hogy a születő döntések konszenzust vagy legalább a közösségben létező sokféle nézet tisztességes kompromisszumát képviseljék. Ez maga után vonja, hogy bármilyen képviseleti rendszert választunk is, ennek a lehető legnagyobb mértékben biztosítania kell, hogy az egyes csoportok tagjai jelen legyenek a törvényhozói testületekben és más politikai fórumokon.³⁵

³³ Ez az utóbbi hiba nem kizárólag az elismerés politikájára jellemző. A doktriner liberálisok is sokszor lenézik vagy elutasítják a nemzeti identitást, és nem értékelik azt a szerepet, amelyet a liberális intézmények fenntartásában játszanak. Történetileg ez nem így volt: a kortárs liberálisoknak el kellene olvasniuk többek között Mill híres, *A szabadságról* szóló esszéjét, illetve a kevésbé híres 16. fejezetet a *Considerations on Representative Government*-ből, melynek alcíme *Of Nationality, as Connected with Representative Government*.

³⁴ Lásd például W. Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press, Oxford, 1989; Kymlicka: *Multicultural Citizenship*. Id. kiad; C. Kukathas: *Are There Any Cultural Rights?* *Political Theory*, 20 (1992), 105–139. [Magyarul: Vannak-e kulturális jogaink? In Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Esszék a politikában: a nacionalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995, illetve in Demeter M. Attila (szerk.): *Politikai doktrínák. Szöveggyűjtemény*. Partium Kiadó, Nagyvárad, 2004.] Lásd még a Kukathas és Kymlicka közötti vitát, i. m. 140–146, 674–680; J. Waldron: *Can Communal Goods be Human Rights?* In *Liberal Rights: Collected Papers 1981–1991*. Cambridge UP, Cambridge, 1993.

³⁵ Ha lehetséges, akkor ezt inkább közvetlen eszközökkel kellene elérni, mintsem a kisebbségek képviseletének formális rendszerén keresztül. Az ehhez hasonló javaslatok azzal a veszéllyel járnak, hogy egyrészt bátorítják a cseppfolyós identitások kikristályosodását (ahogy fentebb érveltem), másrészt pedig a kiválasztott képviselőket arra biztatják, hogy pusztán a csoportok szószólóiként viselkedjenek, nem pedig olyan polgárokként, akiknek az érdekeltsége meghaladja a politikai napirendet. Lásd továbbá az *On Nationality*-ben (id. kiad. 150–154.), illetve az A. Phillips által kiadott *The Politics of Presence*-ben (id. kiad.) kifejtett érvelésemet.

Ugyanakkor maga után vonja a befogadás politikájához való visszatérést is, és annak a harcnak a folytatását, amely a közszférát meg akarja szabadítani azoktól a szimbólumoktól, szokásoktól és kimondatlan előfeltevésektől, amelyek megakadályozzák bizonyos csoportok tagjait abban, hogy egyenlő állampolgárokként vegyenek részt benne. Nem azt állítom, hogy a közszférának kulturálisan semlegessé kell válnia, hiszen a polgárok közös nemzeti identitását fejezi ki, és tartalmaznia kell néhány meghatározott tartalmat, ami helytől függően változik. De a nemzeti identitások mindig is változóak voltak, és a kihívás most az, hogy úgy alkossuk újra őket, hogy a nők, az etnikai kisebbségek és más csoportok számára befogadóbbá váljanak anélkül, hogy kiüresítenénk őket és lerombolnánk a demokratikus politika támasztékait.

Fordította Szabó Annamária

Seyla Benhabib

„A jog ahhoz, hogy jogaink legyenek”:
Hannah Arendt a nemzetállam
ellentmondásairól*

Az előző fejezet a „világpolgári jog” Kant-féle megfogalmazását és az ennek érdekében előterjesztett kanti javaslatokat elemezte. Amellett érvelt, hogy a szöveg tisztázatlanul hagyja, a következő premisszák közül melyik igazolja a hospitalitáshoz való világpolgári jogot: az-e, mely szerint minden ember joga, hogy magát társaságul fölkinálja, ami tulajdonképpen az emberi szabadságigény kiterjesztésének tekinthető, vagy pedig a föld gömbszerű felületével kapcsolatos premissza és a földfelület közös birtoklásának jogi fikciója.¹ A világpolgári jog kanti tárgyalása, bármelyek is legyenek a hiányosságai, egy új területet jelöl ki a politikai gondolkodás történetében. Azáltal, hogy elkülönít egy köztes jogi szférát – mind a szó jogi, mind pedig morális értelmében – a belföldi, alkotmányos jog és a szokványos nemzetközi jog között, Kant egy olyan területet jelöl ki, amelyre a Föld nemzetei majd csak a két világháborút követően merészkednek. Kant azt gondolta, hogy a vendégjog (*Gastrecht*) garantálása az önkormányzó republikánus közösségek privilégiuma kell hogy maradjon. A honosítás ugyanis a szuverén privilégiuma. Azt gondolta továbbá, hogy a honosítás ellentétes oldala a „denacionalizáció” vagy az állampolgárság elvesztése.

Kantot követően Hannah Arendt kezdett el újra foglalakozni a világpolgári jog kétértelmű hagyatékával, s ő volt az, aki részletekbe menően elemezte a területi alapú, szuverén államok nemzetközi rendszerének központi paradoxonait. A

* A szöveg Seyla Benhabib *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens* című könyve második fejezetének fordítása. Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 49–69.

¹ Kant *Az örök békéről* harmadik végleges cikkelyében a világpolgári jogról a következőket írja: „Amint az előző fejezetekben sem, itt sem az emberszeretetről esik szó, hanem a jogról, s e szemszögből a hospitalitás (látogathatás) az idegennek az a joga, hogy ha másnak a földjére lép, ezért még ne bánjanak vele ellenségesen. A másik elutasíthatja őt, ha nem dönti ezzel pusztulásba, ám míg békességben marad, nem bánhatik vele ellenségesen. Nem vendégjog, amire igényt tarthat az idegen (ehhez megkívántatnék, hogy külön jótékony egyezség őt egy időre a háznéphez tartozóvá tegye), hanem a látogatás joga, amely minden embert megillet, és fölhatalmaz rá, hogy magát társaságként fölkinálja, pusztán annak jogán, hogy a Föld felszíne közös birtok, s rajta mint gömbfelületen nem szóródhatnak szét a végtelenségig az emberek, hanem végül is meg kell tűrniök egymást, és senkinek sincs eredendően több joga, hogy a Föld valamely helyén legyen, mint bárki másnak.” Immanuel Kant: *Az örök békéről*. Ford. Mesterházi Miklós. In Kant: *Történefilozófiai írások*. Ictus, h. n., é. n. (1997), 255–309, 274. sk. (A ford.)

huszadik század e nagy politikai gondolkodója amellet érvelt, hogy „a politikai gonosz” és a „hontalanság” maradnak majd a huszonegyedik század legijesztőbb problémái is.² Arendt mindig is hangsúlyozta, hogy a két világháború Európájában a totalitarizmus egyik legfőbb oka a nemzetállamok rendszerének összeomlása volt. Az emberi élet totalitárius semmibevétele és az emberi lények „fölösleges” entitásokként való kezelése akkor vette kezdetét, amikor emberek millióit tettek „hontalanná” és fosztották meg „attól a joguktól, hogy jogaik legyenek”. A hontalanság vagy az állampolgárság elvesztése, érvelt Arendt, egyenértékű volt az összes jog elvesztésével. A hontalanság nem egyszerűen állampolgári jogaiktól fosztotta meg az embereket, hanem megfosztotta őket minden emberi joguktól is. Az ember és a polgár jogai, amelyeket a modern polgári forradalmak olyan pontosan körvonalaztak, szorosan összefonódtak egymással. Éppen ezért az állampolgári jogok elvesztése minden emberjogi nyilatkozat ellenére politikailag egyenértékű volt az általában vett jogok elvesztésével.

Az alábbi fejezetet Arendt nézeteinek elemzésével kezdem; ezt követően kidolgozok egy sor olyan rendszeres megfontolást, amelyek célja, hogy megmutassam, miért nem tekinthető sem a honosítás joga, sem pedig a denaturalizáció kizárólag csak a szuverén privilégiumának; az első egy egyetemes emberi jog, míg a második – a denaturalizáció – ennek hatályon kívül helyezése.

Az imperializmus és „az emberi jogok megszűnése”

A totalitarizmus gyökereiben, amelyet először Nagy-Britanniában, 1951-ben jelentetett meg *Korunk terbe* címmel, Arendt ezt írta:

Nem szabadság és igazságosság – ezek az állampolgári jogok –, hanem valami sokkal alapvetőbb megy veszendőbe, amikor már nem magától értetődő, hogy valaki annak a közösségnek a tagja, amelybe beleszületett, és nem is az ő választásától függ, hogy ne oda tartozzék, vagy amikor valaki egyszerre olyan helyzetben találja magát, hogy az, ahogyan a többiek bánnak vele, nem attól függ, amit tesz vagy nem tesz. És ez az emberi jogaiktól megfosztottak helyzetének lényege, ez a végletes nyomorúság, ez és nem más. Nem a szabadsághoz, hanem a cselekvéshez való joguktól fosztották meg őket, nem attól a joguktól, hogy azt gondoljanak, amit csak tetszik, hanem a véleménynyilvánítás jogától. [...] *Hogy létezik egy jog abboz, hogy jogaink legyenek (ami egyet jelent azzal, hogy az egyén egy olyan társadalmi szervezetben él, ahol kit-kit tettei és véleményei alapján ítélnek meg), jog abboz, hogy az ember valamiféle szervezett közösséghez tartozzék, arra csak akkor figyelünk fel, amikor milliószám tűntek fel emberek, akik e jogukat elvesztették, és az adott világpolitikai helyzetben vissza sem nyerhették.*³ (Az én kiemelésem – S. B.)

² Hannah Arendt: *Nightmare and Flight*. In Jerome Kohn (ed.): *Essays in Understanding*. Harcourt, Brace and Jovanovich, New York, 1930–1954, 133–136., 134.

³ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992, 356.

A „jog ahhoz, hogy jogaink legyenek” szintagma, valamint Arendt lenyűgöző védőbeszéde egy olyan, minden embert megillető jog mellett, hogy „valamiféle szervezett közösséghez tartozzék”, *A totalitarizmus gyökerei* második részének végén olvasható, amelynek a címe *Imperializmus*. Ahhoz, hogy megérthessük Arendt filozófiai intencióit, szükséges, hogy legalább nagy vonalakban nyomon kövessük ezt a gondolatmenetet. Az *Imperializmus* nyitó részében Arendt az európaiak Afrikáért való „tülekedését” elemzi. Álláspontja szerint a fehér, kolonialista nemzetek kalandja Afrikában – a belgákról, hollandokról, britekről, németekről és franciákról van szó – lehetővé tette számukra, hogy áthágják azokat az erkölcsi határokat, amelyek normális esetben, otthon kontroll alatt tartották volna a hatalmat. Afrikában a civilizált fehér ember visszasüllyedt az embertelenség szintjére. Kifosztotta, kizsákmányolta, megerőszakolta azokat a „vadakat”, akikkel találkozott, és felégette falvaikat. Arendt Joseph Conrad híres történetét, *A sötétség szívé*t idézi fel e találkozás parabolájaként. „A sötétség szíve” nemcsak Afrikában van; a huszadik századi totalitarizmus elhossa a sötétség e centrumát az európai kontinensre is. Az Afrikában tanult lecke, úgy tűnik, alkalmazható Európában is.

Arendtnek az a kísérlete, hogy az európai totalitarizmus, s ezen belül különösen az egyes fajok kiirtására irányuló igyekezet egyik forrását az Afrikáért zajló európai tülekedésben lelje meg, briliáns elemzést eredményez még akkor is, ha az alapvető hipotézis mind filozófiai, mind pedig történelmi szempontból kiaknázatlan marad. Az elemzés során különféle történelmi epizódokkal illusztrálja a törvény uralmának összeomlását: a közös, polgári döntés ideáljának lerombolását titkos adminisztratív intézkedések és imperialista manipulációk révén, ahogyan az a britek indiai és a franciák egyiptomi uralmának esetében történt; az emberi jogok alkalmatlanságát arra, hogy olyan emberek egymás közötti kapcsolatát szabályozzák, akikben semmi közös nincs, leszámítva emberi mivoltukat – amint azt Afrika gyarmatosítása is bebizonyította; a nemzetállamnak a kapzsi, burzsoá osztályok fosztogató eszközévé való átalakulását – mely metamorfózison majd minden nagyobb európai nemzetállam keresztülment. Eszmefuttatása, mely az európaiak Afrikáért folytatott tülekedésének leírásával kezdődik, „a nemzetállam hanyatlásának” és „az emberi jogok megszűnésének” gondolataival zárul.

Egy másik elemzésben, amelynek relevanciája az egykori Jugoszláviában a '90-es évek közepén lezajlott polgárháború utáni jelenkori fejleményekre nézve meglehetősen nyilvánvaló, Arendt kitér a nemzetiségek és a kisebbségek problémájára is, ahogyan az az első világháború után jelentkezett. A többnemzetiségű és többetnikumú orosz, oszmán és osztrák–magyar birodalmak, valamint a császárság felbomlása után egy sor olyan nemzetállam született, főleg Kelet-Közép-Európa területén, amelyek sem vallási, sem nyelvi, sem kulturális szempontból nem voltak egységesek. A birodalmak utódállamai – Lengyelország, Ausztria, Magyarország, Csehország, Jugoszlávia, Bulgária, Litvánia, Lettország, Észtország, valamint a Görög és a Török Köztársaságok – olyan területek fölött gya-

koroltak ellenőrzést, amelyeken népes ún. „nemzeti kisebbségek” laktak. 1919. június 28-án Woodrow Wilson elnök, a szövetségesek és a társult hatalmak azért kötötték meg a lengyel kisebbségi szerződést, hogy védje a kisebbségek jogait, akik Lengyelország összlakosságának közel negyven százalékát tették ki, s akik között voltak zsidók, oroszok, németek, litvánok és mások is. Tizenhárom hasonló megállapodás született a különféle utódállamok kormányzataival. E megállapodásokban az utódállamok elkötelezték magukat amellett, hogy biztosítani fogják kisebbségeik számára a polgári és politikai egyenlőséget, a kulturális és gazdasági szabadságot, valamint a vallási türelmet. A szövetségeseknek a kisebbségi jogok védelme melletti elkötelezettségével szemben nem csupán az a tény keltett jogos szkepticizmust, hogy a „nemzeti kisebbségek” definíciója mindvégig meglehetősen homályos maradt, hanem az is, hogy a kisebbségi jogok védelmét csak a legyőzött hatalmak utódállamaitól követelték meg, míg Nagy-Britannia, Franciaország és Olaszország elutasította a kisebbségi szerződések érvényének kiterjesztését saját területeikre. Ez a helyzet olyan anomáliákat eredményezett, mint például az, hogy a csehszlovákiai német kisebbség petíciót nyújthatott be a Nemzetek Szövetségéhez jogai védelmének érdekében, az Olaszországban élő népes német kisebbség viszont nem. A zsidók helyzete minden utódállamban tisztázatlan maradt: ha „nemzeti kisebbségnek” minősültek volna, akkor vajon faji, vallási vagy nyelvi hovatartozásuk miatt minősültek volna-e annak; és melyek lettek volna azok a jogok, amelyekkel a kisebbségi státusz felruházta volna őket? A vallás szabad gyakorlásának jogán, valamint a zsidó iskolákban történő képzéshez való jogon kívül melyek lehettek volna azok az oktatási és kulturális jogok, amelyeket szavatolni kellene az olyannyira különböző népességek számára, mint amilyenek az ausztriai zsidók, az orosz zsidók vagy a török szefárd közösségek az Oszmán Birodalom korábbi területein? – hogy csak néhány példát említsünk.

Arendt számára a Nemzetek Szövetségén belül jelentkező fokozatos ellentétek, s ennek következtében ennek egyre nyilvánvalóbbá váló politikai hasznavehetetlensége, az egyes ún. nemzeti kisebbségek között kialakuló összetűzések, továbbá a kisebbségi szerződések alkalmazásában tetten érhető képmutatás mind-mind a '30-as évek fejleményeinek előjeleit jelentették. A modern nemzetállam átalakult a törvény minden egyes állampolgára és minden egyes lakosa számára egyformán kötelező uralmának az eszközéből a nemzet kizárólagos eszközévé. „A nemzet meghódította az államot, a nemzeti érdek fölébe kerekedett a jognak, jóval azelőtt, hogy Hitler kijelentette volna: »jogos csak az lehet, ami a német népnek jó.«”⁴

A modern nemzetállam pervertálódása, átalakulása a törvény eszközéből a nemzet törvényt figyelmen kívül hagyó megbízottjává akkor teljesedett ki, amikor az államok a masszív denaturalizáció gyakorlatával kezdtek el élni a nem kívánatos kisebbségekkel szemben, milliószámra gyártva ezáltal a menekülteket, a deportált idegeneket és a hontalanokat a határaikon kívül. A menekültek, a

⁴ Arendt: i. m. 336.

kisebbségek, a hontalan és elűzött személyek az emberi lények sajátos kategóriái, amelyeket a nemzetállam intézkedései hoznak létre. A területileg behatárolt nemzetállamok rendszerében, azaz egy államközpontú nemzetközi rendben valamely, az adott területen tartózkodó személy törvényes státusza azon legfelsőbb hatalomtól függ, amely az illető terület fölött a hatalmat gyakorolja, és amely kibocsátja azokat az okmányokat, amelyek az egyént különböző jogosítványokkal látják el. Valaki akkor válik *menekültté*, ha zaklatják, kitoloncolják, elűzik szülőföldjéről; egy közösség akkor válik *kisebbséggé*, ha a többség politikailag kinyilvánítja, hogy bizonyos csoport nem tartozik a feltételezetten „homogén” néphez; valaki *hontalanná* válik, ha az állam, amelynek korábban védelmét élvezte, visszavonja támogatását, és érvénytelennek nyilvánítja azokat az okmányokat, amelyek ezt a védelmet garantálták; valaki *száműzött*, ha menekültként, kisebbségként, hontalanként nem talál olyan politikai közösséget, amely befogadná, így aztán „a pokol tornácán” találja magát olyan területek közé szorítva, amelyek közül egyik sem akarja őt lakosaként. Arendt ezen a ponton a következőket mondja:

Hogy létezik egy jog ahhoz, hogy jogaink legyenek (ami egyet jelent azzal, hogy az egyén egy olyan társadalmi szervezetben él, ahol kit-kit tettei és véleményei alapján ítélnék meg), jog ahhoz, hogy az ember valamiféle szervezett közösséghez tartozzék, arra csak akkor figyeltünk fel, amikor milliószám tűntek fel emberek, akik e jogaikat elvesztették, és az adott világpolitikai helyzetben vissza sem nyerhették. [...] Az a jog, amely a polisz elvesztésével függ össze, és amelyről soha említés sem történt az emberi jogok között, nem fejezhető ki a tizennyolcadik század fogalmi kategóriáival, mert ezek feltételezik, hogy az emberi jogok közvetlenül az ember „természetéből” fakadnak [...] az ember jogát jogai birtoklására, más szóval minden ember jogát arra, hogy az emberiséghez tartozzék, magának az emberiségnek kellene garantálnia. És egyáltalán nem biztos, hogy ez megvalósítható.⁵

Miként Frank Michelman egy megvilágító erejű esszéjében rámutatott, „a mai állapotok között [...] a jogok birtoklása a társadalmi elismerés és befogadás sajátos fajtájától függ – ami egyenlő valakinek a jogi státusával egy konkrét, partikuláris politikai közösségen belül. A jogokhoz való jog eszméje túlmutat a modern állam feltételein, s nem egyéb, mint a menekültek és más hontalan személyek állampolgárságra irányuló erkölcsi követelése, vagy legalábbis arra irányuló követelése, hogy jogi státust szerezzenek valamely törvényt és jogot osztó állam társadalmi feltételrendszerén belül”.⁶ De milyen erkölcsi követelést fogalmazhatnak meg a menekültek, a vendégmunkások és a bevándorlók annak érdekében, hogy az egyes politikai közösségek befogadják őket tagjaikként? Milyen jogosítványokat biztosít az ahhoz való jog, hogy jogaink legyenek?

⁵ Arendt: i. m. 356–359.

⁶ Frank Michelman: Parsing “A Right to Have Rights”. *Constellations*, vol. 3, no. 2, October 1996, 200–209., 203.

A „jogokhoz való jog” jelentése

Hadd kezdjem „a jog ahhoz, hogy jogaink legyenek” szintagma elemzésével. Vajon a „jog” kifejezés azonos értelmű-e a kifejezés mindkét részében? Vajon a jog ahhoz, hogy mások elismerjenek olyanként, mint aki egyáltalán jogosult jogokra, azonos státusz-e azzal, mint amit a jogok biztosítanak immár egy ilyen elismerés után? Nyilvánvalóan nem. A „jog” kifejezés első használati módja az emberiséget szólítja meg, az emberiséghez mint olyanhoz szól, s arra kötelez bennünket, hogy elismerjük az egyének tagságát valamely emberi közösségben. Ebben az esetben a „jog” kifejezés használata egy erkölcsi imperatívuszt idéz meg: „Kezelj minden emberi lényt olyanként, mint aki valamilyen emberi közösséghez tartozik, s fel van jogosítva embertársai védelmére.” Itt egy, *a tagságra és a befogadásra irányuló erkölcsi követeléssel* állunk szemben, *illetve az olyan sajátos bánásmódra irányuló igényvel, amely összhangban áll a befogadásra irányuló követeléssel.*

A „jog” kifejezésnek a „jog ahhoz, hogy jogaink legyenek” szintagmában előforduló második használata ezen a tagságra irányuló elsődleges követelésen alapszik. Valamely joggal rendelkezni olyan körülmények között, hogy valaki már tagja egy szervezett politikai közösségnek és jogközösségnek, azt jelenti, hogy „jogot formálok arra, hogy A-t megtegyem vagy ne tegyem meg, neked viszont nem szabad megakadályoznod engem abban, hogy A-t megtegyem vagy ne tegyem meg”. A jogra alapozott követelések felhatalmazzák a személyt arra, hogy megtegyen vagy ne tegyen meg valamit, és egy ilyen felhatalmazás kölcsönös kötelezettségekkel jár. A jogok és a kötelezettségek összefüggnek egymással: a jogok nyelvezete közösségbe szerveződött személyek között használatos. Ezeket a jogokat, amelyek kölcsönös kötelezettségeket hívnak életre társult személyek között, azaz olyanok között, akik máris elismert tagjai egy jogközösségnek, általában úgy emlegetik, mint „polgári és politikai” jogokat, vagy mint állampolgári jogokat. Nevezzük ezért a „jog” szó második használatát a „jog ahhoz, hogy jogaink legyenek” szintagmában a szó jogi-polgári értelmének. Ebben a használatában a „jogok” kifejezés egy háromelemű viszonyrendszerre utal, amely egyfelől azon személyek között áll fenn, akiket a jogok valamire feljogosítanak, másfelől más személyek között, akikre ebből fakadóan kötelezettségek hárulnak, végül pedig a jog védelmére irányuló igény és az ennek megerősítésére irányuló törekvés között, amit általában valamiféle törvényhatóság, rendszerint az állam és annak apparátusa biztosít.

A „jog” szó első használata a „jog ahhoz, hogy jogaink legyenek” szintagmában nem mutat hasonló diszkurzív struktúrát, mint a második: először is, a más(ok) identitása, akikhez az arra irányuló követelés szól, hogy elfogadjanak jogokkal rendelkező személyként, nyitott és meghatározatlan marad. Megjegyzendő, hogy Arendt számára az ilyen elismerés először és mindenekfelett a „tagság” elismerését jelenti, annak elismerését, hogy valaki egy szervezett emberi

közösséghez „tartozik”. Valakinek az a státusza, hogy jogokkal bír, az illető tagságának elismerését feltételezi. Ki az, aki ilyen elismerést nyújthat vagy megtagadhat? Kik a címzettjei annak a követelésnek, hogy valakit „el kell fogadni tagként”? Arendt válasza világos: maga az emberiség. De mégis hozzáteszi: „És egyáltalán nem biztos, hogy ez megvalósítható.” A „jog” kifejezés első és második használati módja közötti különbség abból származik, hogy az első esetben hiányzik az egymással társult polgároknak az a jogközössége, amelyben a tagokat kölcsönös kötelezettségek fűzik egymáshoz. Mi lehetne ez esetben ez a kötelezettség? Az, hogy elismerjünk valakit mint a közösség tagját, azaz mint olyasvalakit, akit védenek a törvényes és politikai hatóságok, s akit úgy kell kezelni, mint aki bizonyos jogokat élvez.

A kötelesség, amit ez a követelés ránk ró, „morális” kötelesség a szó kanti értelmében, hiszen tiszta emberségünkben szólít meg bennünket, transzcendálva mindazokat a kulturális, vallási, nyelvi partikularitásokat és különbségeket, amelyek elválasztanak bennünket egymástól. Arendt, noha egész gondolkodásmódja kantiánus, nem követi Kantot. Fontos azonban, hogy ezen a ponton felelevenítsük Kant érvét.

Tekintsük át röviden a kategorikus imperatívusz kanti igazolását. Induljunk ki abból a feltevésből, hogy az erkölcsi törvény – számos megfogalmazásának valamelyikében – érvényes, és összpontosítsunk az „öncél” (*Zweck an sich*) elvére, vagyis arra az elvre, amely így hangzik: „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind a saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célt, és sohasem mint pusztá eszközt kezeld.” Kant számára ez a morális törvény igazolta a jogot az emberséghez, azaz az ahhoz való jogot, hogy mások bennünket az emberi méltóság és érdem bizonyos standardjai szerint kezeljenek. Ez a jog negatív kötelezettségeket ró ránk, olyanokat, amelyek arra köteleznek, hogy soha ne cselekedjünk úgy, hogy az mások emberséghez való jogának a sérülését eredményezhesse. A jog ilyen sérülése mindenekelőtt akkor következne be, ha visszautasítanánk, hogy másokkal civil társulásra lépjünk, azaz visszautasítanánk, hogy szerződő felekké váljunk. Jogunk az emberséghez azt a kölcsönös kötelezettséget rója ránk, hogy polgári szövetségre lépjünk egymással, és elfogadjuk, hogy szabadságunkat a törvény fogja szabályozni, illetve hogy valakinek a szabadsága csak egy egyetemes törvény hatálya alatt összeegyeztethető a másokéval. Az emberséghez való jog arra ösztönzi Kantot, hogy kísérletet tegyen a polgári kormányzatot megalapozó társadalmi szerződés igazolására, mely kormányzat alatt mindahányan törvényes szerződő felekké válunk. Arendti nyelvezettel élve, az emberséghez való jog felhatalmaz arra, hogy egy civil társulás tagjaivá váljunk, s következésképpen jogi-polgári jogokkal rendelkezünk. A vendégnek a hospitalitás jogára, továbbá arra irányuló erkölcsi követelése, hogy mások földjére érve ne kezeljék őt ellenségesen, az egyes személynek az emberséghez való jogán alapszik, pontosabban az ennek sérelmét megtiltó erkölcsi tilalmon. A világpolgári jog filozófiai igazo-

lására szolgáló következtetések nem annyira a föld gömbszerű felületével kapcsolatos megfontolásokból, mint inkább az emberséghez való ezen jogból és a szabadsághoz való jogból fakadnak.

Arendt maga viszont szkeptikus volt az efféle, igazolásra irányuló filozófiai diskurzusokkal szemben, mivel az igazolási kényszer egyik metafizikai formáját látta bennük. De éppen emiatt volt képes politikai, nem pedig koncepcionális megoldást adni azokra a problémákra, amelyeket az államnak a denacionalizációval kapcsolatos előjogai vetettek fel. Véleménye szerint a jog ahhoz, hogy jogaink legyenek transzcendálja azokat a születési esetlegességeket, amelyek megkülönböztetnek és elválasztanak bennünket egymástól. A jog ahhoz, hogy jogaink legyenek csak egy olyan közösségben adott, amelyben nem a születéstől fogva adott sajátosságaink, hanem tetteink és véleményeink alapján ítélnék meg minket, azaz annak alapján, amit teszünk, gondolunk és mondunk. „Politikai életünk – írja – azon a meggyőződésen nyugszik, hogy képesek vagyunk megfelelő szervezéssel az emberek egyenlőségét biztosítani, mert az ember a vele egyenlőkkel és csakis azokkal közösen építheti fel, változtathatja meg világát és cselekedhet benne. [...] Nem születünk egyenlőnek; egyenlővé csupán egy csoport tagjaiként válunk, ha elég erős az a közös elhatározásunk, hogy kölcsönösen egyenlő jogokat biztosítsunk egymásnak.”⁷

Mai fogalomhasználattal élve, Arendt a polgári, nem pedig az etnikai alapú befogadás és hovatarozás híve. Számára a politikai egyenlőség igazi értelmét valamely csoport tagjainak egymás iránti kölcsönös elismerése adja, melynek révén ezek egyenlő jogokkal rendelkező személyekként ismerik el egymást. Éppen emiatt, a Dreyfus-perrel szembeni minden averziója ellenére, Arendt számára mégiscsak Franciaország maradt a *par excellence* nemzet (*la nation par excellence*). Ez akkor vajon azt jelenti, hogy a polgári nacionalizmus elvének intézményesítése jelentené ha nem is a filozófiai, de a politikai megoldást az emberi jogok dilemmájára? A polgári nacionalizmus természetesen lehetővé teszi az állampolgárság megítélésének a *jus solira* alapozott formáját, azaz az állampolgárság megszerzését azáltal, hogy valaki valamely állam területén vagy állampolgár anyától vagy apától születik. Ezzel szemben a *jus sanguinis* az állampolgárság megszerzését kizárólag az etnikai leszármazáshoz és a származáshoz köti, rendszerint – bár nem mindig – annak bizonyításához, hogy az apa egy partikuláris etnikai csoport tagja volt. A *jus sanguinis* az *ethnosz*-nak a *demosz*-szal, „a néphez való tartozásnak” az „állampolgársággal” való szembeállításán alapszik. Kétségtelen, hogy Arendt előnyben részesíti a *jus soli* elvén megszerzhető állampolgárságon alapuló polgári nemzet ideálját. Mindazonáltal a nemzetállam eszméjének belső feszültségeiről adott diagnózisa azt sugallja, hogy annak intézményi szerkezetében mélyebb problémák is rejtőznek, s hogy még nagyobb a zavar és a tanácstalanság „a nem-

⁷ Arendt: i. m. 362.

zetállam hanyatlásával s az emberi jogok megszűnésével” kapcsolatban. Hogy röviden vázoljam a problémát: Arendt legalább annyira szkeptikus volt a világkormányzat eszméjével szemben, mint amennyire meg volt győződve arról, hogy a nemzetállamok rendszere sosem lesz képes mindenki számára biztosítani az igazságosságot és az egyenlőséget. A világkormányzat lerombolná a politika számára szükséges teret, mert nem tenné lehetővé a polgárok számára, hogy közös, nyilvános térrel rendelkezzenek (ami egy olyan előfeltevés, amely alábecsüli a világszintű politika lehetőségeit). Másfelől viszont a nemzetállamok rendszere mindig magában hordta a belső igazságtalanság és a kizárás, illetve a külső agresszió veszélyét.

Arendt a nemzetállamról

Arendt politikai gondolkodásának egyik legtalányosabb vonása, hogy noha bírálta a nemzetállamok rendszerének gyengeségeit, legalább annyira szkeptikus volt a világkormányzat eszméjével szemben. Arendt gondolkodásának a nemzetállamokkal szembeni filozófiai és politikai ambivalenciája meglehetősen komplex. A nemzetállamok rendszere, amelyet az amerikai és a francia forradalom hívott életre, s amely tökélyre vitte az európai abszolutizmus által már a tizenhatodik században elkezdett munkát, az emberi jogok és a nemzeti szuverenitás elvének feszültségén, némelykor pedig egyenesen az ellentmondásán alapszik.

A modern állam mindig is valamely nemzet állama volt. Ez attól függetlenül igaz, hogy az államot igazoló nacionalizmus polgári-e, mint ahogyan azt az észak-amerikai, francia, brit és latin-amerikai modellekről gondolni szoktuk, vagy pedig etnikai, mint a német és a közép-kelet-európai modellek esetében. A modern állam polgárai egyszersmind a nemzet tagjai is, egy partikuláris, saját történelemmel, nyelvvel, tradícióval rendelkező csoport tagjai – bármennyire is problematikus volt vagy lehetett ennek az identitásnak a megalkotása.

Arendt nacionalizmusról adott kritikájához a cionizmusról szóló írásaiban találjuk meg a kulcsot. Egy 1954-ben publikált esszéjében mindenféle nacionalizmus bírálatát adja, ideértve Theodor Herzl cionizmusát is. Bírálatának lényege az, hogy a nacionalizmus „a nemzetet örök, organikus szervezetnek látja, önmagukban növekvő, benső tulajdonságok elkerülhetetlen termékének; a népek sajátosságait nem a politikai szerveződések, hanem emberfeletti biológiai személyiségek terminusaiban magyarázza”.⁸ Arendt számára az ilyen típusú gondolkodásmód gyökerét tekintve prepolitikainak számított, mert a politikai szférára olyan metaforákat alkalmaz, amelyek a politikán kívüli élet, az organikus közösség, a család, a vércsoport területéről származnak. A nacionalista ideológiák, annak megfele-

⁸ Hannah Arendt: Zionism Reconsidered. In Ron H. Feldman (ed.): *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Grove Press, New York, 131–192., 156.

lően, hogy egyre inkább hangsúlyozni kezdték az identitásnak a politikát megelőző aspektusait, a polgárok egyenlőségét is feltételezett közös származásukra és hasonlóságukra kezdték alapozni. Egy demokratikus jogállamban viszont a polgárok egyenlőségét el kell tudnunk választani kulturális és etnikai önazonosságtól. A polgári egyenlőség nem hasonlóság, hanem éppen ellenkezőleg, tiszteletet követel a különbözőség számára.

Fontos megjegyezni azonban, hogy a holokausztot követően, az európai zsidóság kiirtásának kísérlete után megváltozott Arendt attitűdje a zsidó állammal szemben. Bár soha nem fogadta el, hogy a cionizmus a zsidó nép domináns politikai és kulturális projektje lenne, s ő maga is inkább azt választotta, hogy egy többnemzetiségű, multikulturális, liberális és demokratikus államban éljen, a második világháború katasztrófái fogékonyabbá tették az új kezdet gondolata iránt, ami minden államalapításnak velejárója. „Nemcsak az igaz, hogy a nemzeti jogok elvesztése mindig és mindenütt együtt járt az emberi jogok elvesztésével, hanem az is, mint Izrael állam új keletű példája bizonyítja, hogy az emberi jogok helyreállítása csak ott és annyiban sikerült, ahol és amennyiben helyreállították vagy megteremtették a nemzeti jogokat.”⁹ Arendt viszont elég okos, s a politikai folyamatok eléggé éles szemű megfigyelője volt ahhoz, hogy lássa: Izrael állam megteremtésének ára Palesztina lakosainak jogfosztása volt, illetve a máig tartó ellenségeskedés a Közel-Keleten. Az '50-es években mindvégig azt remélte, hogy a kétnemzetiségű zsidó–palesztin állam valósággá válik.¹⁰

Milyen következtetésekre juthatunk a nemzetállam eszméjének történelmi és intézményi ellentmondásaiból? Az a tény, hogy Arendt végül kelleetlenül bár, de elfogadta ezt a politikai szervezetet, vajon a politikai realizmusnak és a megkerülhetetlen történelmi tényeknek tett engedmény? Képes lett volna Arendt azt mondani, hogy bármennyire is ellentmondásokkal teli legyen ez az intézményi szerkezet, mégis az egyetlen, amely minden egyes állampolgárának védi a jogait – legalábbis elvben, ha a gyakorlatban nem is?

Ironikus módon Arendtnek nagyon világos percepciója volt a nemzetállam azon törekvésének a lehetőségeivel és határaival kapcsolatban, hogy egy feltételezetten homogén nemzet államává váljon. „A zsidók igazi célja Palesztinában – írta – egy zsidó haza építése. Ezt a célt soha sem szabadna feláldozni a zsidó állam pszeudo-szuverenitásáért”.¹¹ Különbséget tett „a nép szuverenitásának” magasztos francia eszménye és az „autarchikus létmódra” irányuló nacionalista igény között.¹² Úgy gondolta, hogy „a nép szuverenitása” olyan emberek demokratikus önszerveződésére és politikai akaratára utal, akik vagy rendelkez-

⁹ Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Id. kiad. 360.

¹⁰ Lásd ezzel kapcsolatban Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage Publications, Thousand Oaks, CA, 2003, 43–47.

¹¹ Hannah Arendt: *Zionism Reconsidered*. Id. kiad. 192.

¹² I. m. 156.

nek közös etnikummal, vagy nem, de akik úgy döntöttek, hogy szuverén és önmagát kormányozó politikai közösségbe szerveződnek.

A népszuverenitás eszméje nem azonos a nacionalizmussal, amely azt feltételezi, hogy „a nemzet egy örökkévaló organikus szervezet”. Arendt meggyőződése az volt, hogy ez a típusú nacionalizmus, azon túl, hogy fogalmilag téves, annál virulensebbé válik, minél inkább elévül eredeti történelmi funkciója: „a nacionalizmust soha nem védték annyira erőszakosan és annyi hévvel, mint amikor kiderült, hogy az emberek nemzetekbe való szerveződésének egykor oly nagyszerű és forradalmi elve immár nem képes biztosítani sem a nép tényleges szuverenitását a határokon belül, sem pedig a különböző népeknek a határokon átnyúló jogszerű kapcsolatát”.¹³ Arendt tisztán látta, hogy az igazi demokratikus szuverenitás és a határokon átívelő igazságosság eléréséhez túl kell lépni a huszadik századi államközpontú modellen. Azt remélte (ismét csak a remény), hogy a kiterjedt helyi demokrácia, amelyben zsidók és arabok egyaránt részt vennének, és a föderális államszerkezet, amely a mediterrán népek tágabb közösségébe illeszkedne, képes lenne fennmaradni és kiteljesedni.

A nemzetállami keretet, függetlenül ennek polgári vagy etnikai variánsától, Arendt a jogokhoz való jog paradoxonaira irányuló reflexiói közben sosem tekintette adottságnak. A szuverén demokratikus közösségek létrehozására irányuló kísérleti jellegű, sokkal képlékenyebb, nyitottabb reflexióit pedig nem aknázza ki a végsőkéig. Jómagam azt szeretném itt sugallni, hogy a modern nemzetállam történelmi experimentumát eltérő kategóriák révén lehet elemezni: egy demokratikus nép kialakulását, a maga egyedi történelmével és kultúrájával, úgy is lehet tekinteni, mint folyamatban lévő változást, mint a kollektív identitással való tudatos, ismételt kísérletezést. Ezen a ponton ugyan igazodom Arendthez, de el is távolodom tőle. Az emberi jogok és a szuverenitás ellentmondását újra kell gondolni, mégpedig úgy, mint a kollektív identitás reflexív formálása komplex folyamatának és az egyre inkább többnemzetiségűvé és multikulturálissá váló demokráciák egymáshoz való viszonyának önmagában is konfliktuális aspektusát.

Kant és Arendt a jogokról és a szuverenitásról

Az első fejezetben részletesen elemeztem Kant érveit a hospitalitás világpolgári joga mellett. Kant világosan kimutatta, hogy feszültség van a minden emberrel szemben fennálló azon erkölcsi kötelességünk között, hogy lehetővé tegyük számukra az ideiglenes tartózkodást, és a szuverén köztársaság azon előjoga között, hogy ezt az ideiglenes jogot állandó tagsággá változtassa.

¹³ I. m. 141.

Érdeemes figyelni arra, hogy Kant és Arendt ezen a ponton milyen közel állnak egymáshoz. Ahogyan Kant sem képes megmagyarázni, milyen filozófiai és politikai lépés vezethetne el a látogatás ideiglenes jogától a tagsághoz való jogig, ugyanúgy Arendt sem képes további filozófiai elvekkkel megalapozni „a jogot ahhoz, hogy jogaink legyenek”, azaz a jogot ahhoz, hogy elismerjenek egy szervezett emberi közösség tagjának. Kant számára a tagsághoz való jog garantálása a szuverén előjoga marad, s egy „jótékonyági” aktust feltételez. Arendt szerint a jogokhoz való jog elismerése a republikánus politikai közösséget illeti meg, amelyben az egyének egyenlőségét a többiek elismerése garantálja. A közösség konstituálásának e republikánus folyamata az emberek közötti egyenlőtlenségeket és a kizárást az egyenlő jogok iránti követelések rendszerévé alakítja. Arendt maga teljesen tudatában volt annak a meg nem szűnő paradoxonnak, hogy a közösség konstitúciójának minden republikánus aktusa új „tagokat” és új „kivülállókat” teremt. Bár a politikai egyenlőség ki fog terjedni további *néhány* személyre, védelme soha nem terjedhet ki *mindenkire*, mert ez azt jelentené, hogy nem individuális politikai közösségeink lennének, hanem egy világállamunk, amelyet Arendt éppolyan hevesen ellenezett, mint maga Kant.

Tulajdonképpen azt kívánom megmutatni, hogy ugyanazzal a feszültségteli fogalmi építménnyel találkozunk mind Kant, mind pedig Arendt munkásságában: számukra azok a köteleességekre irányuló egyetemes erkölcsi követelések az elsődlegesek és a legfontosabbak, amelyekkel mint emberek tartozunk egymásnak. Kant számára ez annak kötelessége, hogy minden szükséglet szenvedő ember számára menedéket adjunk, míg Hannah Arendt számára az a kötelességünk, hogy ne tagadjuk meg a tagságot vagy a jogokhoz való jogot. Ám mindkét gondolkodó úgy véli, hogy ez az egyetemes erkölcsi jog olyannyira körül van határolva politikai és jogi szempontból, hogy a befogadás minden aktusa megteremti egyszersmind a kizárás kategóriáit is. Kant nem ismer állandó tartózkodásra feljogosító morális követelést; Arendt pedig nem ismer menekvést ama republikánus aktus történelmi esetlegessége elől, ami megalapozza az egyenlők azon körét, mely mindig befogad egyeseket és kizár másokat. A republikánus egyenlőség nem azonos az egyetemes morális egyenlőséggel, az emberi nem erkölcsi egységével. A jogot ahhoz, hogy jogaink legyenek nem szavatolhatja egy világállam, sem valami más világszervezet, hanem csak a körülhatárolt politikai közösségek kollektív akarata, amelyek viszont emiatt akarva-akaratlanul létrehozzák a maguk kizárásra irányuló rendszereit. Azt is mondhatnánk, hogy Kant és Arendt morális kozmopolitizmusa polgári és politikai partikularizmusukban gyökerezik. A demokratikus önrendelkezés paradoxona egyszerre vezeti a demokratikus szuverenitást az önkonstitúcióhoz és a kizáráshoz.

Van-e kiút ebből a dilemmából? Filozófiailag tekintve azzal kell kezdenünk, hogy közelebbről is szemügyre vesszük a dilemma két ágát: egyfelől a jogok fogalmát, másfelől a szuverén kiváltságát. Az állami szuverenitással kapcsolatos

előfeltevésük Arendtet és Kantot egyaránt arra a meggyőződésre vezeti, hogy a terület feletti kizárólagos kontroll privilégiuma egy minden ellenőrzés felett álló szuverén privilégiuma, amelyet nem korlátozhatnak vagy írhatnak felül más normák vagy intézmények. Meg szeretném mutatni, hogy nem ez a helyzet, s hogy a kozmopolita jogok a kötelezettségek hálóját teremtik meg a szuverenitás körül. Az emellett szóló érveimet mind elvi, mind intézményi szinten megfogalmazom.

Amióta Arendt papírra vetette profetikus elemzését a nemzetállam hanyatlásáról és az emberi jogok megszűnéséről, a nemzetközi jog terén számos olyan intézményi és normatív fejlemény következett be, amelyek pontosan azokat a paradoxonokat célozzák meg, amelyeket Kant és Arendt képtelen volt megoldani. Amikor Arendt azt írta, hogy a jogokhoz való jog alapvető morális követelés és megoldhatatlan politikai probléma, nem arra gondolt, hogy az idegenek, a külföldiek és a valahol legálisan tartózkodók *egyáltalán* ne rendelkeznének jogokkal. Az ő szeme előtt az lebegett, hogy bizonyos helyzetekben, mint a németországi zsidók esetében, az örmény és a görög nemzetiségűek esetében a Török Köztársaság alapításának idején (1923) vagy a Vichy Franciaország német menekülteinek esetében – hogy csupán néhány esetet említsünk – egész népcsoportokat denaturalizáltak vagy denacionalizáltak, akik így elvesztették a szuverén törvényes hatalom védelmét. Arendt számára ennek a problémának sem az intézményi, sem a teoretikus megoldása nem volt kéznél. Intézményi szinten a második világháborút követően megszületett néhány olyan intézkedés, amelyek jelzik, hogy a Föld nemzeti tanultak az évszázad borzalmaiból: az 1951-es Genfi Konvenció a menekültek jogállásáról és a Protokollum, amelyet 1967-ben csatoltak hozzá, az ENSZ Menekültügyi Főbiztosságának és a Nemzetközi Bíróságnak a létrehozása, nemrégiben pedig a Nemzetközi Büntetőbíróság létrehozása a Római Szerződés révén olyan fejleményeket képeznek, amelyek célja, hogy védjék azokat, akiktől megtagadták a jogot ahhoz, hogy jogaik legyenek.

Mi több, jelentősek azok a fejlemények a nemzetközi jog terén, amelyek azt célozzák, hogy dekriminalizálják a migrációs folyamatokat, függetlenül attól, hogy ezeket a szó szűkebb értelmében vett immigráció vagy pedig a menedék és a menedékjog keresése okozza. A jog ahhoz, hogy jogaink legyenek ma minden ember személyi mivoltának egyetemes elismerését jelenti, nemzeti hovatartozásától és állampolgárságától függetlenül. Míg Arendt számára végső soron az állampolgárság volt az egyén emberi jogainak elsődleges garanciája, ma az képezi a kihívást, hogy olyan nemzetközi rendszert alakítsunk ki, amely elválasztja „a jogot ahhoz, hogy jogaink legyenek” az állampolgárságtól.

A jogászok különbséget tesznek a menekültjogban tetten érhető jogi, szociális és egyénközpontú megközelítésmódok között.¹⁴ A menekültek kategóriájának első meghatározását 1920 és 1935 között válaszként fogalmazták meg a

¹⁴ James Hathaway: *The Law of Refugee Status*. Butterworths, Toronto–Vancouver, 1991, 2–8.

származási államok által megtagadott védelemre. Hathaway kiemeli, hogy „[...] az állam *de jure* védelmének megvonása, akár denaturalizáció révén, akár pedig az olyan diplomáciai szolgáltatások visszavonása révén, mint amilyen az úti okmányok kibocsátása vagy a konzulátusi képviselő, az egész jogrendben működési rendellenességeket okozott. Mivel az akkori nemzetközi jog nem ismerte el az egyéneket a nemzetközi jogok és kötelezettségek alanyaiként, nemzetközi téren a kötelezettségek meghatározása annak a szuverén államnak a hatáskörébe esett, amelynek az egyén a védelmét élvezte.”¹⁵

Válaszként az új európai államokban a két világháború között bekövetkező masszív denaturalizációs folyamatra a Nemzetek Szövetsége kiterjesztette védelmét személyek olyan csoportjaira is, akiktől megvonták az állampolgárságot. Az útlevél nélküli személyeknek is elismerték a törvényi védelemre való jogosultságát. Ez képezi Arendt hontalansággal kapcsolatos reflexióinak történelmi hátterét. Azóta a nemzetközi jogban a menekültjogi konvenció hatályát kiterjesztették az olyan személyek letelepítésére is, akik nagyszabású társadalmi és politikai események kiszolgáltatott áldozatai, s a menekültek biztonságuk és jólétük érdekében segítségben részesülnek. A menekültek nemzetközi védelmében bekövetkező további fejlemények sora oda vezetett, hogy ez azokra az egyénekre is kiterjedt, akik menekvést keresnek az otthon elszenvedett igazságtalanság és zaklatás elől. Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának 14. cikkelye a menedékjogot mint egyetemes emberi jogot rögzíti. A cikkely a következőképpen hangzik: „Mindenkinek joga van az üldözés elől más országban menedéket keresni és azt élvezni. Erre a jogra nem lehet köztörvényes bűncselekmények miatti, kellően megalapozott üldözés, sem pedig az Egyesült Nemzetek céljaival ellentétes cselekmények esetében hivatkozni.” Mindazonáltal, míg a menedék keresésének jogát elismerik emberi jogként, a *menedéknyújtás kötelezettségét* az államok továbbra is féltékenyen őrzik mint szuverén privilégiumot. Ebben az értelemben a hontalan személyeket, a menekülteket, a menedéket keresőket védelmező nemzetközi jog terén bekövetkező jelentős változások ellenére sem lehet azt mondani, hogy Kant vagy Arendt teljesen tévedésben lettek volna, amikor a területileg határolt államok köré szerveződő nemzetközi rendszer gyökeres, középponti paradoxonának az egyetemes emberi jogokból és a szuverenitásból fakadó követelések konfliktusát látták.

Fordította Demeter M. Attila

¹⁵ I. m. 68.

Egyénről, államról, közösségről bővebben

A *Kellék* filozófiai folyóirat 26-os száma 2005-ben válogatást közölt a BBTE Filozófia Tanszékcsoportjának magyar tagozata és a Pro Philosophia Alapítvány által 2004-ben megszervezett nemzetközi konferencia előadásaiból. 2007-ben Demeter M. Attila szerkesztésében *Egyén, állam, közösség* címmel a konferencia teljes anyagát felölelő konferenciakötet is napvilágot látott.*

A konferencia konkrét célja a nemzeti kisebbségek közjogi helyzetét nemzetállami keretek között rendezni óhajtó különféle megközelítésmódokkal való számvetés volt. A szervezők arra kérték fel a résztvevőket, hogy előadásaikban az egyének–közösségek–állam hármasságára reflektáljanak, a közösségek jogállására való különös tekintettel. A megközelítésmódok divergenciáját jótékonyan behatárolta Vernon van Dyke tanulmánya, amelyet a szervezők vitaindító gyanánt csatoltak a meghívók mellé. A szóban forgó írás *Az egyén, az állam és az etnikai közösségek a politikai elméletben* címmel 1977-ben jelent meg, és mindmáig az angolszász liberális-kommunitárius vitaként ismert politikaelméleti diskurzus egyik jelentős vonatkoztatási pontja. E vitában lényegében a liberalizmus politikai szabadságfogalmát és az ehhez kapcsolódó antropológiai eszmény relevanciáját taglalják. Van Dyke egyike a liberális államelmélet legmarkánsabb kommunárius kritikusainak, s ennek megfelelően álláspontja szintén mindmáig hatóan rendkívül vitatott. Gondoljunk csak egyfelől a liberális Chandran Kukathas bírálataira, másfelől pedig Will Kymlicka elismerő hivatkozásaira. Ez utóbbi szerző számára kétségkívül termékenynek bizonyultak Vernon van Dyke felismerései, hiszen ő maga is a kulturális közösségeknek a liberális nemzetállamokban betöltött státuszára vonatkozó jogi típusú megoldásokat javasol multikulturalizmus-elméletében.

Jelen kötet vonatkozásában azonban azt is elmondhatjuk, hogy Van Dyke tanulmánya nem csupán a lezáratlan liberális-kommunitárius vita emblematiszáló szövege. Mindemellett rendkívül inspiráló kiindulópontokat szolgáltat az angolszász politikaelméleti paradigma áttekintéséhez, megvitatásához. Feltehetően ez a tényező motiválta a szervezők szövegválasztását is, hiszen a rendezvény további célja az volt, hogy az angolszász vita recepcióján keresztül a kelet-európai térség kisebbségi közösségeire vonatkozó teoretikus álláspontokat is körvonalazzanak.

E két rész-cél vonatkozásában az előadások alapvetően két csoportba sorolhatók: vannak egyrészt olyan szerzők, akik az angolszász karakter reprodukálásának szenteltek terjedelmesebb részt, másrészt olyanok is szép számmal akadtak, akik sajátos módszertani apparátussal közelítettek a kérdéshez, illetve a kelet-európai térség közösségei történeti, politikai és eszmetörténeti fejlődésének alakulására koncentráltak. Az előbbire példaként említtem Veress Károly előadását, amelyben

* Demeter M. Attila (szerk.): *Egyén, állam, közösség*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2007.

a kisebbségi közösségek hermeneutikai közösségekként való megközelítését javasolja. Az utóbbi vonatkozásban pedig elsősorban Ilyés Szilárd Bibó István kisebbségi létről alkotott nézeteit bemutató előadása érdemel figyelmet, illetve Bodó Barna a szórványban felmerülő kisebbségi problémákat boncolgató írása. E rövid bemutatásban recenzióként csupán az előbbi téma körvonalazására szorítkozom, az olvasóra bízva a másik, szintén igencsak figyelemreméltó szál nyomon követését.

A liberális-kommunitárius vita kezdetben a liberalizmus jogi-politikai értelemben vett belső kritikájaként jelentkezett, később azonban konzervatív, illetve republikánus javaslatokkal is kiegészült. Ezzel együtt természetesen egyre szövevényesebbé és áttekinthetlenebbé is vált, következésképpen valószerűtlen volna a vita teljes rekonstruálásának igénye.

A kötet pozitív hozadéka éppen az, hogy sajátos módon rekonstruálja a liberális-kommunitárius vita argumentációs készletét. Ez különösképpen igaz Mester Béla előadására. Ő ugyanis (úgy tűnhet igen merészen) Van Dyke szövegének átfogó – a szerzői intenciókra, a fogalomhasználatra, a felhasznált példákra, illetve a következtetésekre egyaránt kiterjedő – kritikájára vállalkozott. Egy ilyenfajta megközelítés veszélyeit ő maga is jelzi, ugyanakkor érdemei mindenképpen elvitathatatlanok a konferencia kontextusában, hiszen ezáltal a vita jellemző liberális argumentációját idézi meg.

Van Dyke a szabadelvű gondolkodás antropológiai eszményének korlátozott volta mellett érvelve emelte ki, hogy „az egyénre helyezett liberális hangsúly eleve kizár egy olyan elméletet, amely kielégítően foglalkozna az etnikai közösségek – melyek többségükben államon belüli kisebbségek – státusának és jogainak kérdésével”. Mester Béla kritikájában Van Dyke módszertani individualizmus-bírálatát egy átfogó modernitáskritika részének tekinti, amelyben az etnikai közösségek kérdése nem több, mint egy demonstratív argumentum. Ez pedig a közösségi problematikára nyíló perspektíva sajátos beszűküléséhez vezet, aminek okán e kérdés rendkívül lényeges artikulációs lehetőségeivel nem számolt a tanulmány írója. Vernon Van Dyke kommunitarizmusát „egyoldalúan az individualizmussal állítja szembe, így elkerüli az etnikai és nem etnikai alapú kommunitarizmusok ütköztetését, holott ezek élesebb ellentétben állhatnak egymással, mint az általa is vallott etnikai alapú kommunitarizmus a kontraktualizmus individualizmusával” – figyelmeztet Mester. Példaként a kommunitarizmus republikánus és etnikai alapú formája között feszülő elvi ellentmondásokat hozza fel, melyek egyaránt a liberalizmus individualizmusa elleni kritikát fogalmazzák meg, azonban ezt egymástól teljesen eltérő érvkészlettel teszik. A republikánusok célja „az állampolgári közösség erkölcsi megerősítése”, míg az etnikai alapú kommunitarizmus avagy a liberális nacionalizmus „az állampolgári közösség mellé állított etnikai közösség politikai szereplőként való elismertetése”.

Nyilvánvaló, hogy egy lassan harminc éve írott tanulmány érdemi kritikai áttekintése meglehetősen bonyolult vállalkozás, különösen ha, mint a jelen esetben is, olyan szövegről van szó, amely különféle iskolák, gondolkodási irányzatok kiindulópontjául szolgál. Mester Béla azonban igen sikeresen aknázza ki a szövegben rejlő lehetőségeket, olyan kritikus pontokra tapintva, amelyek máig ható viták kibontakozásához vezettek. Ilyen például a csoportok definiálásának

és strukturális leírásainak homályosságára vonatkozó észrevétel. Van Dyke „bizonyos kritériumoknak megfelelő” csoportokról beszél, anélkül azonban, hogy pontosítaná ezeket a kritériumokat. Ez a fogalmi obskuritás utóbb a jogalanyiség körülhatárolását célzó különféle tipológiák kidolgozásához vezetett, mint például a Margalit–Raz szerzőpáros által meghatározott kritériumrendszer.

Mester hangot ad annak a jellegzetesen liberális ellenvetésnek is, amely – nem megalapozatlanul – gyanakvással kezeli Van Dyke elképzelését, amelynek értelmében a közjogilag megerősített etnikumok mint „csoportok” betölthetik az állam és az egyén közötti közvetítő szerepét. Mester Béla a liberalizmus olyan változatát támogatja, amely a kollektív jogokat az egyéni jogokból levezethetőnek tekinti. E tekintetben szemben áll Van Dyke következtetésével, miszerint „a liberális szerződéselméleti gondolkodás individualizmusa következtében az egyén és az állam viszonyát abszolutizálja, így alkalmatlan a kollektív jogok tárgyalására”.

Az eddigiekben áttekintett pozitívumok mellett azonban figyelniük kell arra is, hogy e megközelítés a legkevésbé sem kockázatmentes, hiszen meglehetősen könnyen a *sportszerűtlen kérdések* megfogalmazásának vádját vonja magára a szerző. Ilyen kényes kérdés például számon kérni Van Dyke-on a kommunitarizmus belső megosztottságára vonatkozó, lényegesen későbbi fejleményeket. E tekintetben talán termékenyebb olyan összegző állásfoglalásokat figyelembe venni, mint amilyen például David Miller e vitát rendszerező munkája vagy Egyed Péter szintén e kötetben közzétett diagnózisa. Utóbbi a kilencvenes évekre vonatkozóan a komunitárius álláspontok közeledéséről számol be, aminek lényegi felismerése az önállóság képességének társadalmi környezet általi meghatározottságában áll. „Ennek a kijelentésnek a szent semmitmondása persze csak látszólagos – fogalmaz Egyed Péter –, hiszen itt éppen a kommunitarista felfogás teloszáról van szó: meg kell nevezni ezt a társadalmi környezetet, azaz a közösség analitikájával, definícióival, funkcióival kell foglalkozni.”

A nemzetközi szakirodalomban elsősorban Will Kymlicka átfogó elméleti munkássága nyomán liberális nacionalizmusként elterjedt elméletet képvisel Losoncz Alpár is a *Minoritási nemzetforma az egyén, az állam és a közösség fényében* című előadásában. E kritikai irányultságú paradigma érdeme, hogy az implicit nemzetállami keret jelenlétére a modern politikaelméleti gondolkodás egyik sajátosságaként mutatott rá. E felismerés következtében a nemzetállamon belül létező etnikai heterogenitás kérdése a teoretikus vizsgálódás számára is artikulálhatóvá vált, felvetve a liberális demokráciák igazságosságával kapcsolatos kérdéseket.

Losoncz Alpár előadásában egy olyan minoritási nemzetforma lehetőségeit kutatja az egyén–állam–piac triadikus viszonyrendszerében, amely képes érvényre juttatni e közösség normatív igényeit, szemben a Habermas, Höffe és mások által képviselt poszt-nacionális politikai filozófia „alkotmányos republikanizmusként” is ismeretes racionális modelljével, mely egy imaginárius közösség konszenzusteremtési képességét előfeltételezi. Javaslatában a kommunitarizmusnak az etnikai közösségek nyelvi és kulturális különállására alapozott jogi-politikai argumentációját támogatja, mely a nacionalizmus befogadást szorgalmazó változatát összeegyeztethetőnek tekinti a liberalizmussal. Úgy tűnik, hogy a kollektív jogok instituálása, illetve az etnikai alapon történő politikai szerveződés legitimitásának elismerése védelmet jelenthet a többségi nemzet államépítő tevékenység-

gét elősegítő, asszimilációt felgyorsító közigazgatási, jogi-politikai intézkedéseivel szemben. Ha azonban ez a megállapítás igaz a többségi nemzet stratégiáira, miért ne lenne érvényes a kisebbségi nemzet tagjaira is, miért ne lehetne megalapozott a velük szemben táplált szeparatizmus gyanúja?

A neorepublikánusok e kérdésfelvetés nyomán vetik el a liberális nacionalizmus etnikai alapon történő jogadományozásra vonatkozó javaslatát, és nyúlnak vissza az antik republikánus eszmekör politikai szabadságfogalmához. E kötetben Egyed Péter argumentációja idézi meg a republikánus szemléletet. A szerző rámutat arra, hogy a liberális, „tulajdonságok nélküli” egyénre vonatkozó feltevést bíráló kommunitarizmus végső soron szintén egy absztrakt közösségessz-ménnyel helyettesítené a liberálisok módszertani konstrukcióját.

Érvelésében a liberalizmus individualizmusának módszertani, stratégiai jelentőségét hangsúlyozza, felidézve, hogy „amikor valamilyen módon zárójelbe tették őket, a fasiszta és kommunista totalitarizmus idején, ezt [...] éppen a kollektivizmus, a kollektivistá ideológiák nevében tették”. Nézete szerint az etnikai közösségek jogi-politikai státusára vonatkozó kérdést csak abban az esetben tudjuk majd kezelni, ha sikerül kilépnünk a hagyományos liberális diskurzusból. Következésképpen Egyed élesen elhatárolódik a liberális nacionalizmus javaslatától, amely a kollektív jogok egyéni jogokból való levezethetőségét állítja. E módszertani lépés eredményeképpen ugyanis a liberális elmélet menthetetlenül a nacionalista paradigma foglya marad. A jogok szaporítása óhatatlanul nehézkessé és átláthatatlanná teszi a jogrendet, és mindamelllett a lényegi kérdést sem oldja meg: nem képes kikapcsolni a nacionalizmus expanzív logikáját. A kommunitarizmus racionális érdekegyeztetésen alapuló, *ad hoc* jellegű „terapeuta-közösségei” helyett itt a szerző a hagyományos közösségeket összetartó szokásjog kohéziós erejére figyelmeztet. Szintén ez a felismerés vezeti a Jakab Dénes Barna *Vázlat a területi állam filozófiai eszmetörténetéhez* című előadásában megidézett Michael Walzert, az amerikai neorepublikánus irányzat legjelentősebb képviselőjét, aki a liberális természetjogi megalapozás, illetve a szuverenitás előfeltételezése helyett „a térszerveződés arisztotelészi dinamikáját, míg az állam és pluralitás viszonylatában a redukálhatatlan civil társadalom hegeli mércéjét tartja irányadónak”.

Egyed Péter javaslata annál is inkább figyelemre méltó, mivel az újfajta kommunitárius elméletek mellé a sajátosan Kelet-Európára jellemző hagyományos közösségek kommunikatív gyakorlatát állítja. Ez az észrevétel több, egymással szoros összefüggésben álló szempontból is fontos. Egyrészt további, a kommunitárius kritika helytállóságára vonatkozó kérdéseket vet fel. Ilyen lehet például a szokásjog meglétének elvi következményeit firtató kérdés a procedurális felfogás kritikájában. Másrészt pedig egy olyan működő gyakorlatra összpontosít, amelyet nem hagyhat figyelmen kívül a térségre vonatkoztatott politikaelméleti gondolkodás.

Egyed Péter elemzése egy lényeges, teoretikusan talán leginkább kommunikációelméleti megközelítésben exponálható tényezőre hívja fel a figyelmet, nevezetesen a közösség cselekvési közösségként való megközelítésének lehetőségére. Ebben a perspektívában egy olyan kollektív ágensvilágról beszélhetünk, amely sajátos belső nyilvánosságával írható le, azaz „felkészültségi típusoknak megfelelően szerveződik közösségek rendszerévé”.