

Európai nemzet?

Sokak számára az Európai Unió létrehozásának szükségességét a nemzetállamoknak arra való, egyre nyilvánvalóbb alkalmatlansága magyarázza, hogy a globalizáció által hordozott új kihívásoknak megfeleljenek – globalizáció alatt értve itt és most az államok közötti kapcsolatoknak az egyre szövevényesebbé és egyre sűrűbbé váló rendszerét. Az a nemzetállam, ami nem is olyan régen még az emberiség politikai szerveződésének elsődleges (ha nem kizárólagos) formája volt, egyre inkább alkalmatlannak tűnik arra, hogy olyan feladatoknak megfeleljen, mint a nukleáris fegyverkezés szabályozása, a világ növekvő gazdasági és pénzügyi instabilitásának csökkentése, a multinacionális vállalatok és tőke hatalmának a megfékezése, a masszív migráció feltartóztatása, a konfliktuszónák pacifikálása, s a globális környezeti katasztrófa elkerülése. A népszerű álláspont szerint mindezeket csak az olyan regionális nagyhatalmak lesznek képesek – ha egyáltalán képesek lesznek – szabályozni, mint amilyenek az EU-t álmodták meg egykor a maga megalapítói.

A sok egyéb mellett tehát az EU-t úgy is tekinthetjük, mint a nemzetállamok rendszerének egy korszerű alternatíváját, tehát mint egy kísérletet arra, hogy a nemzetállamok alkalmatlanságát egy újabb politikai szervezeti forma, egy újabb politikai „testület” révén meghaladjuk. Tény, hogy a második világháborút követően egyre inkább megfigyelhető a szuverenitás transzfere Európában, amelynek közvetlen „haszonélvezői” elsősorban az EU politikai intézményei, különösen a Bizottság, a Tanács és a Parlament voltak, „vesztesei” pedig a nemzetállamok. Az EU-t eredetileg ugyan nem szánták többnek, mint egy csupán néhány államra kiterjedő acél- és szénipari közösségnek – egy gazdasági közösségnek tehát, amelynek célja elsődlegesen az volt, hogy a gazdasági interdependencia révén megakadályozza annak a nacionalizmusnak az újbóli feléledését, ami a 20. században kétszer is vérbe borította egész Európát; ma azonban az EU intézményesülése messze meghaladta az eredeti – gazdasági – célkitűzést.

A politikai integrációnak az a funkcionalista elképzelése egyébként, ami gyakorlatilag a kezdetektől fogva végigkísérte az EU intézményesülését, alapvető feltevését tekintve igaznak bizonyult: a közös gazdasági piac létrehozásának – s értelemszerűen az ellenőrzésének – az igénye valóban elvezetett idővel a közös európai kormányzat intézményeinek a megszületéséhez. Ilyen tekintetben az intézmények születése valóban a teória által előzetesen kidolgozott forgatókönyvet követte: azáltal, hogy ezek az intézmények valós és független hatalomra tettek szert, a hatalomnak és a kormányzásnak

egy új centruma és formája jött létre Európában. Csakhogy a hatalomnak ez az új formája természetét tekintve eléggé megragadhatatlan lett, ráadásul az időközben létrehozott kormányzati intézmények legitimitása is fölöttébb vitathatónak bizonyult. A kormányzás európai szintű formája nem lett olyan mértékben áttekinthető, elszámoltatható és hozzáférhető, sőt még csak látható sem az európai polgárok számára, mint amilyenek előzményei, az európai nemzetállamok kormányzati szervei voltak. Ráadásul minél inkább nő ezen intézmények hatalma, demokratikus deficitjük annál nyilvánvalóbbá válik.

Ugyanígy az EU-nak mint politikai szervezeti formának a jellege vagy a karaktere sem lett egyértelmű. Az EU nem egyszerűen egy nemzetközi szervezet, mint az ENSZ vagy a NATO, de nem is nemzetállam. Bár a hatalom és a szuverenitás transzferének motívumai Európában nagyrészt geopolitikaiak voltak, az EU nem lett államszövetség sem, hiszen az EU normáit szabályok és gyakorlatok intézményesítik Európa-szerte, mélyen átítatva mindenütt a társadalmi hétköznapiakat: sem a Déloszi, sem a Hanza-szövetség sem lépett föl a társadalmi élet átalakításának ilyen igényével. Leginkább talán egy föderációhoz lenne hasonlítható, csakhogy hiányoznak belőle a szövetségi kormányzat ellenőrzésének és befolyásolásának szokványos eszközei. Jogos iróniával jegyzi meg az amerikai politológus Michael Mann, hogy az EU létrehozásával végre meghaladtuk a görög nyelv politikai örökségét, s hogy az EU intézményi karakterének leírására majdan talán az „euro” lesz a legalkalmasabb terminus.¹

Bármilyen legyen is a helyes államszervezeti megnevezése és besorolása az Európai Uniónak, kétségtelen, hogy mint minden politikai szervezeti forma, mint minden kormányzat esetében, az Unió esetében is jogos a kérdés: kik azok, akiket képvisel? Van-e, s ha van, kikből áll az európai nép, az európai *démosz*? – Ha ma az európai alkotmány kérdése az, ami Európa-szerte a viták kitüntetett tárgya, akkor gondolnunk kell arra, hogy egy alkotmány nem csupán a hatalom (majdani) gyakorlásának modalitásait és határait rögzíti, hanem egyszersmind az alkotmányozó személyére is reflektál. Az alkotmány létrehozását úgy kell tekintenünk, mint olyan aktust, melynek során az alkotmányozó, vagyis „a nép” megformálja saját magát, s egyszersmind alá is veti magát az önmaga által létrehozott hatalomnak. Következésképpen az alkotmány létrehozása nem csak a legitim és korlátozott hatalom létét, hanem egyszersmind a „politikai test”, vagyis maga a nép létezését is feltételezi. Egy politikai közösség úgy jön létre, hogy „a nép” aláveti magát a saját maga által létrehozott politikai hatalomnak.

A kérdés tehát önkéntelenül adódik: létezik-e valami olyasmi, hogy európai *démosz*, amire európai kormányzatot és alkotmányt lehetne alapítani?

¹ Lásd Michael Mann: Megállította-e a globalizáció a nemzetállam emelkedését? (ford. Vincze Hanna Orsolya) in: Magyar Kisebbség, 2002/2, 136-161, 151.

– ami tulajdonképpen egyenértékű azzal a kérdéssel, hogy létezik-e összeurópai politikai identitás, vagy legalábbis az összetartozás valamilyen – ennél bizonytalanabb és megfoghatatlanabb – érzése az európaiakban. Tudjuk-e ma joggal azt mondani, hogy „mi, Európa népe”?

Azt gondolom, hogy erre a kérdésre (ma még legalábbis) nemleges a válasz. Érdeemes ilyen tekintetben megnézni az Eurobarométer adatait: mennyiben vallják az egyes európai nemzetállamok lakosai vagy polgárai magukat kizárólag európaiaknak, vagy inkább európaiaknak, mint adott nemzethez tartozóknak (valahol 12% körül, amiből mindösszesen 4% vallja magát európainak), s hogy számukra ez egyáltalán milyen jelentőséggel bír?² Úgy tűnik, hogy bár az egyes nemzetállamok politikai elitje az EU-t hajlamos úgy tekinteni – s ennek megfelelően úgy is kezelni –, mint egy saját jogon létező független és sajátos politikai intézményrendszert, ugyanezeknek a nemzetállamoknak a polgárai egy egészen más perspektívából tekintenek rá. Eltekintve az Európa iránt lelkesedők kis, már-már jelentéktelen csoportjától, a legtöbb állampolgár elsődlegesen ma is a saját nemzeti közösségével azonosítja magát. A kormányzás európai szintű formáját saját, nemzeti kormányaik nemzetközi kapcsolatrendszeréhez tartozónak tekintik, ami ugyan érinti a nemzeti érdekek egyikét- másikat, de ami önmagában még nem egy saját jogon létező politikai intézményrendszer. Az a tény, hogy az Eurobarométer adatai szerint az európaiak többsége általában pozitívan viszonyul az EU-hoz itt nem bír különösebb jelentőséggel. A felmérések, amikor a szavazókat az EU-hoz való viszonyukról kérdezzük, lényegileg különböznek a választásoktól, amikor a választókat arra kérjük, hogy rendezzék prioritásaikat és azonosuljanak problémákkal annak érdekében, hogy azt az egyetlen szavazatukat koherensen érvényesítsék. Az EU-val való azonosulás képességének látható zavara valószí-

² Ott vannak még Michael Bruter, Neil Fligstein és Heikki Mikkeli könyvei (Michael Bruter: *Citizens of Europe? The Emergence of a Mass European Identity*, Palgrave, Macmillan, 2005; Neil Fligstein: *Euroclash. The EU, European Identity, and the Future of Europe*, Oxford University Press, 2008, különösen a *Who are the Europeans?* című fejezet, 123–164; Heikki Mikkeli: *Europe as an Idea and an Identity*, Palgrave, Macmillan, 1998 – az előbbieket jobban használhatók), és két gyűjteményes kötet. Az egyiket Jeffrey Checkel szerkesztette (Jeffrey T. Checkel and Peter J. Katzenstein: *European Identity*, Cambridge University Press, 2009), a másikat Joe Andrew, Malcolm Crook és Michael Waller (Joe Andrew, Malcolm Crook and Michael Waller: *Why Europe? Problems of Culture and Identity*, Palgrave, Macmillan, 2000). Az európai démosz vonatkozásában át lehet tekinteni Michael Th. Graven és Claus Offe tanulmányait (Michael Th. Graven: *Can the European Union Finally Become a Democracy*, in: Michael Th. Graven and Louis W. Pauly (eds.): *Democracy beyond the State*, Rowman and Littlefield Publishers, 2000, 35–62; Claus Offe: *The Democratic Welfare State in an Integrating Europe*, in: Michael Th. Graven and Louis W. Pauly (eds.): *Democracy beyond the State*, 63–90), valamint Étienne Balibar könyvét (Étienne Balibar: *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2004).

núleg az európai szintű politikai célkitűzések „absztrakt” jellegéből is fakad: az adók és jóléti juttatások kérdését, vagy az olyan normatív kérdéseket, mint az abortusz vagy az immigráció szabályozása a polgárok ma még nem tekintik kizárólag az EU hatáskörébe tartozónak.

Ugyanígy, noha az EU hivatalos dokumentumaiban és szerződéseiben használják az „európai polgár” fogalmát – mi több ma már létezik az uniós útlevél is –, eddigelé egyetlen egy ilyen dokumentumról sem mondható el, hogy valós operacionális értékkel bírna. Hiszen végeredményben mégiscsak valamely nemzetállam polgárának kell lenni ahhoz, hogy az ember uniós útlevelet szerezhessen, s az útlevelet ugyanúgy az illető nemzetállamok megfelelő hivatalai bocsájtsák ki, mint korábban. Vagyis míg az Unió kormányzati intézményei és szervezetei független és önálló hatalomra tettek szert, addig az európai állampolgárság pusztán a nemzeti szintű szabályozás szimpla derivátuma maradt. Az európai polgár szintagmája azt a fals benyomást kelti, hogy az EU-ban élő polgárok egy sajátos és új politikai státusra tettek szert, ami messze áll a valóságtól – nem több ugyanis, mint egy szimbolikus státus. Az egyetlen valós politikai tartalom, amit ehhez a státushoz társítani tudunk, hogy az európai polgároknak, legalábbis az európai választásoknak a helyi szintjén, bizonyos feltételek között joguk van választani vagy jelöltetni magukat. Viszont az egyes országokban létező pártok, amelyek a jelölés folyamatát rendszerint uralják, ritkán élnek azzal a lehetőséggel, hogy idegen nemzeti-ségű jelölteket állítsanak. Ha tehát az európai identitás valamilyen szorosabb – a politikai közösséget is megalapozni képes – formáját keressük, akkor az Eurobarométer adatainak elemzése, vagy az uniós szerződések és dokumentumok tényleges, operacionális értékének a vizsgálata eléggé szkeptikus következtetésekre vezetnek majd.

Ami az összetartozás érzését illeti: az európaiságnak és az Európához való tartozás tudatának vannak bizonyos történelmi és kulturális gyökerei, csak hogy az összetartozásnak ez a tudata aligha lesz elegendő például arra, hogy adott esetben a szolidaritásnak azt az erősebb érzését felkeltse, ami szükséges lenne az európai jóléti ellátó rendszer (jóléti állam) működtetéséhez. (Az alkotmánytervezetről kiírt francia referendum sikertelensége éppen erre a tényre világított rá 2005-ben.) Az európai kulturális identitás kérdésének – s e kulturális hagyomány politikai implikációinak – tárgyalása egyébként önmagában is csak akkor vezethet kézzel fogható eredményre, ha sikerül túllépünk a szokványos általánosságokon.

Elvileg a „közös” európai kulturális tradíció kettős gyökerű: hellén és zsidó-keresztény. A görög tradícióból származnak demokratikus politikai kultúránk legfontosabb elemei, csak hogy ez a „kultúra” az áthagyományozás folyamatában nagyon sokféle módosulást szenvedett, s politikai gondolkodásunkat és habitusunkat ma sokkal nagyobb mértékben meghatározza Hobbes és Locke, vagy Montesquieu és Rousseau mára már intézményesült elméleti

hagyatéka, mintsem Arisztotelész eszmevilága. Demokráciáink ma már csak nevükben azonosak a görög városállamok demokráciáival.

A keresztény tradíciónak elvileg nincsenek hasonló politikai implikációi. Ha Európa keresztény gyökereire utalunk, akkor többnyire arra gondolunk, hogy keresztényi értékek által áthatott az európai kultúra. Legfennebb a demokratikus egyenlőség-elvet szoktuk – tévesen – az emberek Isten előtti egyenlőségének keresztény doktrínájából eredeztetni. Mindemellett vannak olyan politikai filozófusok – név szerint pl. Pierre Manent³ –, akik azt állítják, hogy a politikai közösség és identitás jellemző európai formája, a nemzet a kereszténység nélkül nem alakulhatott volna ki, s hogy gyökereiben keresztény eredetű: a kereszténység spiritualizálta a politikai közösséget, s a reformációval nemzeti jellegűvé tette azt. Érdemes volna tehát – egy másik kontextusban – a kereszténység politikai jelentőségét ilyen szempontból is megvizsgálni.

Összegezve tehát, elmondhatjuk, hogy a közös európai identitás (ma még) semmiképp sem egy létező faktum, legfennebb egy kíváncsi, s hogy megteremtésének alapját aligha képezheti önmagában a közös európai kulturális tradícióra való emlékezés, vagy emlékeztetés. A politikai közösség és identitás jellemző európai formája mindmáig a nemzet, s ahogy mondani szokták: az európai nemzeteket jóval több dolog választja el egymástól, mint ahány összeköti őket. Ezek után a feladat az EU számára, amennyiben egy sajátos és önálló kormányzati formaként legitimálni kívánja önmagát, nyilván az, hogy egy ilyesféle identitást (politikai testet) létrehozson – mint ahogyan létezik is erre vonatkozó, elsősorban az oktatás és a kommunikáció eszközeire hagyatkozó kifejezett törekvés az unión belül.⁴

Ha viszont nem csak az Unió erre irányuló – meglehetősen tétova, és sokszor az esetlegesség látszatát keltő – törekvéseit tekintjük, hanem a tárgykörben ma is zajló fontos elméleti vitákat, akkor azt fogjuk tapasztalni, hogy a vezető politikai teoretikusok többnyire maguk is szorgalmazzák egy közös európai politikai identitás megteremtését – kivéve természetesen azokat, akik nem hisznek ennek lehetőségében. (Utóbbiak közé tartozik a már említett Pierre Manent is, akinek a nézeteire később még visszatérek.) A vezető hang kétségkívül a Habermasé, aki több könyvében és tanulmányában is felemelte szavát a közös európai alkotmány és a közös európai politikai lojalitás szükségessége mellett.⁵

³ Lásd Pierre Manent: *What is a Nation?* In: Pierre Manent: *Democracy without Nations? The Fate of Self-Government in Europe*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2007, 87–103.

⁴ Lásd ezzel kapcsolatosan Jonna Johanson könyvét: *Learning to Be(come) a Good European. A Critical Analysis of the Official European Discourse on European Identity and Higher Education*, Linköping University, Linköping, 2007.

⁵ Jürgen Habermas: *Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe*, in: *Praxis International*, 1992, vol. 20, 1–19; Jürgen Habermas: *Why Europe*

A második világháborút követően, mondja Habermas, erős igény alakult ki Európa-szerte egy olyan plurális és toleráns társadalom iránt, mint amilyen az Egyesült Államok – ezt a reményt hordozza ma is az ő, a „poszt nacionális” Európával kapcsolatos víziója, de maga az Európai Unió fokozatosan intézményesülő politikai projektje is. Szerinte viszont a „transznacionális” politikai közösséget, ami mintegy a „teste” lehetne a poszt nacionális Európának, csak úgy tudjuk megteremteni, ha a csoportokat – de akár a nemzeteket – egymástól elválasztó kulturális különbségeket a társadalmi (vagy adott esetben magánéleti) szférába szorítjuk vissza, s ha elismerjük, hogy a partikuláris identitásnak nincs közéleti vagy politikai jelentősége. A közös – politikai – identitást az egyéni jogok szavatolásának elvére épülő polgári alkotmány univerzális alapértékeire kell építeni, a partikuláris identitás politikai érvényesítésének igénye (az ún. elismerés politikája) pedig nem veszélyeztetheti az alkotmány egyetemes alapértékeit. Habermas elméletének hívószavai ezért a transznacionális politikai közösség, a polgári nemzet, a közös alkotmányos értékek, a honpolgári lojalitás, az alkotmányos patriotizmus (s ennek eszközei, a társadalmi nyilvánosság és a tanácskozó demokrácia) lesznek.⁶

Mivel itt nem céloim (és nincs is kellő terem) Habermas teóriáját behatóbban tárgyalni, két rövid megjegyzésre szorítkoznék az általa felvetettekkel kapcsolatban. Az egyik az, hogy az EU irányába történő szuverenitás-transzfer kétségkívül erodálja a nemzetállamok erejét (ha legitimitását nem is), s mivel a nemzetállam a nemzeti típusú identitásnak nemcsak haszonélvezője, hanem egyben szorgalmazója is, így mindenképpen beszélhetünk – ha csak szűk határok között is – a létező nemzeti identitások fokozatos eróziójáról. Érdeemes tehát valóban komolyan fontolóra venni egy transznacionális (de ha nem is transznacionális, legalábbis poszt nacionális) politikai identitás lehetőségét. Mindazonáltal a nemzetállamok szuverenitásának látható eróziójából nem következik automatikusan a nemzeti közösségek és a nemzeti identitás

needs a Constitution? In: Ralph Rogowski and Charles Turner: *The Shape of the New Europe*, Cambridge University Press, 2006, 25-45; Magyarul lásd például: Jürgen Habermas: Az európai nemzetállam és a globalizáció hatásai, (ford. Vincze Hanna Orsolya) in: *Magyar Kisebbség*, 2000/4, 10–122.

⁶ Nyilván Habermas nincs egyedül ezzel az álláspontjával. Ugyancsak a transznacionális identitás alternatíváját képviselik, bár nem feltétlenül az alkotmányos patriotizmus talaján Michael Zürn és Edgar Grande tanulmányaikban (Michael Zürn: *Democratic Governance beyond the Nation-State*, in: Michael Th. Graven and Louis W. Pauly (eds.): *Democracy beyond the State*, 91–114; Edgar Grande: *Post-National Democracy in Europe*, in: Michael Th. Graven and Louis W. Pauly (eds.): *Democracy beyond the State*, 115–138), vagy Peter A. Kraus a könyvében (Peter A. Kraus: *A Union of Diversity. Language, Identity and Polity-Building in Europe*, Cambridge University Press, 2008). Erre az álláspontra helyezkedik továbbá egy Richard Bellamy, Dario Castiglione és Jo Shaw által szerkesztett kötet szerzőinek többsége, ideértve magát a három szerkesztőt is (lásd: Richard Bellamy, Dario Castiglione and Jo Shaw (eds.): *Making European Citizens*, Palgrave, Macmillan, 2006).

hasonló eróziója. Ezt csak akkor állna jogunkban feltételezni, állítja például a nacionalizmuskutató ismert alakja, John Hutchinson, ha nemzetállam és nemzet közé egyenlőségjelet tennénk, ami sem történeti, sem pedig módszertani szempontból nem különösebben indokolt.⁷

A másik megjegyzésem ahhoz kapcsolódik, hogy Habermas – miként azt ő maga is említi – az amerikai alkotmányt példaértékűnek tekinti, s ennek mintájára a majdani európai alkotmánynak kulcsszerepet szán az európai alkotmányos patriotizmus kialakulásában. Mi Tocqueville óta valóban úgy tudjuk, hogy az amerikaiakat a kollektív, politikai lojalitásnak egy sajátos formája jellemzi, amit ő a patriotizmus reflektált (vagyis nem csupán a szívekben gyökerező) formájával azonosított, s már ő maga szembeállította a franciákra (de akkor már tulajdonképpen az egész Európára) jellemző nacionalizmussal. Csakhogy ellentétben az alkotmányos patriotizmus népszerű elméletével, Tocqueville az amerikai patriotizmus vagy közszellem kialakulásában nem tulajdonított különösebb jelentőséget sem az ún. civil szférának (s az azon belül zajló társadalmi szintű párbeszédnek), sem pedig az alkotmánynak. A civil szervezeteket ugyan említi, mint a műveltség bástyáit, s mint a polgárok kezdeményezőkézségének termékeit, de sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít a közszellem kialakulásában a közigazgatási decentralizációnak. A közigazgatási centralizáció, mondja, megfosztja erejétől azt a népet, amely azt elfogadja, mert az állam mindenhatósága gyengíti a polgárokban a közszellemet, a decentralizáció viszont, mivel helyi szinten érdekelté teszi az embereket a hatalom gyakorlásában, valós aggodalmat és törődést ébreszt bennük az állam (és nem a nemzet!) sorsa iránt. – Azt gondolom, hogy ma is kézzelfoghatóbb javaslat a patriotizmus, a hazaszeretet lehetőségét a hatalom decentralizált formáira alapozni, semmint egy olyan társadalmi szintű deliberációra, kommunikatív cselekvésre, aminek a ténye, de talán a lehetősége sem adott, s aminek a hatalom erősen centralizált és bürokratizált formái mellett amúgy is csak igen csekély jelentősége lehet.

Habermas teóriája mindazonáltal jóval komplexebb annál, semhogy ilyen érdemtelen rövidséggel bánjunk el vele. Itt viszont, mint említettem, nem kívánok behatóbban foglalkozni vele, sőt nem kívánok komolyabban számot vetni egyáltalán a transznacionális európai politikai identitás lehetőségével sem. Ehelyett inkább a következő kérdést tenném fel magunknak: elképzelhető-e Európa polgárainak közössége mint nemzeti típusú közösség? Magyarán: létrejöhet-e valaha – legalábbis elvben – valami olyasmi, hogy európai nemzet?

⁷ John Hutchinson: Enduring Nations and the Illusions of European Integration, in: Anna Triandafyllidou and Willfried Spohn (eds.): Europeanisation, National Identities, and Migration, Routledge, London and New York, 2003, 36–51.

Egy ilyen kérdés eleve feltételezi, hogy az EU nemzetállam kíván lenni, holott ez egyáltalán nem egyértelmű. Mindazonáltal vannak olyan jelek (ilyen a közös európai zászló, a himnusz, s általában az európai identitást erősíteni hivatott egyéb szimbólumok), amelyek arra engednek következtetni, hogy létezik valamilyen – ha nem is mindig tudatosan és következetesen érvényesített – szándék az európai démosz nemzeti típusú közösségként való megformálására. A választott megközelítésmódom mellett szóló másik érv, hogy a nemzeti típusú politikai identitás – függetlenül attól, hogy mennyire ártalmasnak bizonyult és milyen károkat okozott az európai nacionalizmus az elmúlt kétszáz év folyamán – egy nagyon stabil és népszerű közösségi identitásformának bizonyult, olyannyira, hogy ma alig találunk példát nem nemzeti típusú politikai közösségre Európában. Amiről sokan azt gondolják, hogy nem lehet egyszerű történelmi véletlen következménye. Inkább azt mutatja – s ezt a politikai identitással foglalkozó szerzők némelyike így is látja –, hogy a nemzet a politikai közösség olyan formájának bizonyult, amelyik a leginkább képes volt hordozni a modernizáció vívmányait, ami tehát a modernizáció legalkalmasabb közege volt.⁸

A kérdés illetően tárgyalásának nincs olyan ismert és elismert tekintélye, mint Habermas. Igaz ugyan, hogy jó néhány rendelkezésünkre álló mű címe ígéri az európai identitásnak a nemzeti ideológia szempontjából történő vizsgálatát, ám az európai és a nemzeti identitásnak ez az összekapcsolása legtöbbször csupán egy szkeptikus, és eleve megelőlegezett végkövetkeztetést takar. Vagyis az illető szerző többnyire nem hisz az európai identitás lehetőségében, s csupán a létező nemzeti identitások tartós fennállásának és kikezdetlen-ségének téziséét kívánja hangsúlyozni a közös európai identitással szemben. Így például egy Brian Jenkins által szerkesztett, a tárgyban közzétett régebbi kötet a nacionalizmus egyre erősödő jelenlétére hívja fel a figyelmet Európában.⁹ Egy másik, Mikaelaf Malmberg és Bo Stråth által szerkesztett kötetből viszont az derül ki, hogy a különböző nemzeti diskurzusokban Európához mennyire eltérő képzetek társulnak.¹⁰ Hasonló szellemiségű Anthony Pagden eszmetörténeti megközelítése, aki az Európa-eszme különböző történeti alakváltozatait elemezve arra a következtetésre jut, hogy Európának a különböző történeti korokban meghirdetett eszméje tulajdonképpen mindig csak az egyes államok és birodalmak európai hegemoniatörekvésének leplezésére

⁸ Lásd például: Bakk Miklós: Politikai közösség és identitás, Komp-Press Kiadó, Kolozsvár, 2008, 144. (Különösen A nemzet mint a modernitás egyetlen formája című alfejezet.)

⁹ Brian Jenkins and Spyros A. Sofos (eds.): Nations and Identity in Europe, Routledge, London and New York, 1996.

¹⁰ Mikaelaf Malmberg and Bo Stråth (eds.): The Meaning of Europe. Variety and Contention within and among Nations, Berg, Oxford and New York, 2002.

szolgált, s hogy nincs ez másképp az EU esetében sem, ahol Európa eszméje tulajdonképpen csak a német-francia hegemoniaigény bújtatására szolgál.¹¹ Nagyon konkrétan erről a kérdéstről szól, hasonlóan szkeptikus hangnemben, John Hutchinson már említett tanulmánya, de a nacionalizmuskutatás másik emblemikus alakjának, Anthony D. Smithnek is az egyik régebbi szövege.¹²

Az általam javasolt megközelítés, bár szintén a nemzeti ideológia alapján vizsgálja az európai identitás kérdését, módszertanát és célkitűzését tekintve egy másik úton jár: azaz nem feltétlenül a létező nemzeti identitások fennállását és kikezdehetetlenségét kívánom hangsúlyozni a közös európai identitással szemben, hanem annak lehetőségét vizsgálom – ha csak egy gondolatkísérlet erejéig is –, hogy a nemzeti típusú identitás kiterjeszthető-e Európa polgárainak közösségére? (Az ilyen típusú, elvi kérdésfeltevésektől, azt gondolom, nem kell *ab ovo* elzárkóznunk: gondoljunk csak arra, hogy az amerikai alkotmány megszületését olyan típusú elvi kérdések megvitatása kísérte, mint hogy lehetséges-e egyáltalán nagy földrajzi kiterjedésű és nagy lélekszámú köztársaság.) Nyilván az általam választott megközelítésnek is végeredményben el kell jutnia valamilyen konklúzióra az európai identitás lehetőségét illetően is (legalábbis annak bizonyos modalitásait illetően), de ennek a konklúzióknak nem kell feltétlenül szkeptikusnak lennie, vagy amennyiben az lesz, az érvek mellette nem feltétlenül a létező nemzeti identitások primátusán alapszanak majd.

Választott módszerem egy történeti analógia, amelynek révén arra keresem a választ, hogy a nemzetek formálódásáról, s a nemzeti ideológia kialakulásáról szerzett eddigi történelmi ismereteink mennyiben jogosítanak fel arra, hogy egy összeurópai nemzeti típusú közösség kialakulásának lehetőségéről beszéljünk. Álláspontom röviden tehát az, hogy meg kell nézni a nemzeti típusú politikai közösség megteremtésének folyamatát az egyes európai államokban (nagyban), különösen a folyamat kezdeteire, Franciaországra és a francia forradalomra összpontosítva, és meg kell nézni, hogy végiggondolható-e valamiféle analógia a nemzeti és az európai identitás kialakulása vagy kialakítása között.

Első, felületes megközelítésben mindenképpen úgy tűnik, hogy a nemzeti ideológia kialakulásának, a nemzet genézisének folyamatában találunk majd olyan mozzanatokat, amelyek feljogosítanak némi reményre, azaz – legalábbis látszatra – feljogosítanak arra, hogy optimista várakozással tekintsünk egy közös, nemzeti típusú európai identitás kialakulása felé.

Mindenekelőtt az a tény például, hogy a nemzet: eszme. Egy „absztraktum” vagy „elvont fogalom” tehát (miként azt Benjamin Constant

¹¹ Anthony Pagden: *The Idea of Europe. From Antiquity to European Union*, Cambridge University Press, 2002.

¹² Anthony D. Smith: *National Identity and the Idea of European Unity*, in: *International Affairs*, vol. 68, no. 1, 1992, 55–76.

mondta egykoron), nem pedig reálisan létező valami.¹³ Eltérően a családtól, a rokonságtól vagy a törzstől, a nemzet nem konkrétan megragadható formája a közösségnek, s a nemzeti identitás – más identitásformákkal összehasonlítva – már eleve a kollektív, közösségi identitásnak egy nagyon absztrakt formája. Ezért elvileg nincs akadálya a további extrapolációjának. A nemzeti identitást – először Franciaországban, majd francia mintára egyebütt is – úgy „alkották” meg, hogy az egyéneket „leválasztották” korábbi partikuláris identitásformáikról – uradalmakról, parókiákról, céhekről, tartományokról –, majd az így „felszabadított” egyéneket újra egyesítették a nemzetben, mint a politikai közösség legátfogóbb formájában. Elvileg tehát nincs semmi akadálya annak, hogy az egyéneket újfent csak leválasszuk a már létező nemzeti identitásformáikról és újra egyesítsük őket az Európa összes polgárát átfogó nemzetek fölötti nemzetben.

Mivel azonban az identitásnak ez a formája nem közvetlen vérségi kötelékeken, rokonsági kapcsolatokon alapszik, hanem döntően *tudati* természetű, ezért egy nemzetépítési folyamat csak akkor lehet sikeres, ha ennek az új, átfogó identitásnak a világos tudatát sikerül elültetni az emberek fejében: mert egy nemzet csak akkor „létezik”, ha adott embercsoport tagjai egyazon nemzet tagjainak *tudják* magukat. Ebből az is következik – s ezt Ernest Renan nagyon is világosan látta a nemzetről szóló, híres-hírhedt esszéjében –, hogy a nemzeti identitás meglétének nem feltétele a közös nyelv, hiszen a nemzet döntően vagy elsődlegesen nem nyelvi, hanem „spirituális” közösség: „a nemzet – mondja Renan – lélek, szellemi alapelv”.¹⁴ (Renan felismerésének érvényéből mit sem von le az a tény, hogy abban a vitában, amit ő a német történészekkel Elzász elcsatolása miatt a francia nemzetről folytatott, egész egyszerűen *eszt kellett mondania*. Nem mondhatta azt, hogy a francia nemzet nyelvi közösség, ha egyszer Elzász lakosai többségükben német ajkúak voltak.)

Ugyanígy nem feltétele a közös nemzeti identitásnak az egyazon etnikumhoz való tartozás, a közös etnikai eredet történelmi emlékezete sem, hanem sokkal inkább – miként Renan gondolta – az eltérő eredet feledése. Ha a franciák gondosan megőrizték volna az eltérő – gall vagy frank – származásuk emlékezetét, soha nem jöhetett volna valami olyasmi létre, hogy a francia nemzet. A nemzeti identitás tudata tehát nem a közös származás gondosan ápolt emlékezetéből, hanem épp ellenkezőleg: a kollektív történelmi felejtésből és amnéziából származik – és származhat egyáltalán.

¹³ Benjamin Constant: A hódító szellem és a bitorlás az európai civilizáció tükrében, in: Benjamin Constant: A régiek és a modernnek szabadsága (ford. Kiss Zsuzsa), Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997, 33–72, 61, 65.

¹⁴ Ernest Renan: Mi a nemzet? in: Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): Eszmék a politikában: A nacionalizmus, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1995, 171–187, 185.

A „nemzetépítés” sikeressége azonban nem csak azon múlik, hogy az egyénekben sikerül-e kialakítani az új identitás világos tudatát, hanem egyszerűsége fel kell tudni kelteni bennük a nemzethez való tartozás *érzését* is. Vagyis nem csupán a nemzeti identitás, és ennek tudata, hanem a nemzet iránti erős érzelmi lojalitás is feltétele a nemzeti típusú közösség létrejöttének. Az a tény, hogy a nemzet eszme, egy absztraktum tehát, nem jelenti azt, hogy a nemzetre sugárzó érzelmek, s a vele való érzelmi azonosulás az egyén részéről ne lenne (és ne lehetne) nagyon valós.

Éppen ezért a francia forradalmárok, hűen követve egyébként Rousseau-nak az államvallásra vonatkozó javaslatait, a nemzeti eszme egyfajta spiritualizációjára tettek kísérletet a Legfelsőbb Lény Robespierre dekrétuma által bevezetett kötelező vallása révén. Azaz megpróbálták – és ma már tudjuk, hogy sikerrel – a nemzet eszméjét vallásos vagy kvázi-szagrális tisztelet tárgyává tenni. Mert bár igaz ugyan, hogy a kultikus tisztelet tárgya Robespierre államvallásában maga a Legfelsőbb Lény eszméje volt, de – miként azt ő maga is több beszédében hangsúlyozta – a legfelsőbb lény ezen eszméje tulajdonképpen „a francia nép” karakterét fejezte ki.¹⁵ Rousseau javaslata, amit a Legfelsőbb Lény első, a dekrétum által is rögzített ünnepének indoklásában szinte szó szerint vesz át Robespierre, ha lehet, még árulkodóbb az államvallás végső intencióit tekintve: „Ahol az emberek szabadok – írja Rousseau –, ott elég összecsendülniük, s máris jól érzik magukat. Állítsatok a tér közepére egy virágokkal felékesített rudat, gyűjtsétek köréje a népet, és kész az ünnep. Ha többet akartok tenni, intézzétek úgy, hogy maguk a nézők legyenek a látványosság, hogy ők maguk legyenek a szereplők, és mindenki önmagát pillantsa meg, önmagát szeresse a többiekben, mert így tökéletesebb lesz az egység közöttük.”¹⁶ A nemzet vallásának ünnepén tehát mindenki önmagát pillantja meg a másokban, önmagát szereti a másokban, s így lesz tökéletes az egység közöttük. – Mindez nyilván nem azt jelenti, hogy a nemzet eszméje iránti érzelmi lojalitást felkelteni csak ebben a formában lehet, de mindenképpen felhívja a figyelmet a nemzet iránti érzelmi lojalitás szükségességére, s

¹⁵ Maximilien Robespierre: A vallási és erkölcsi eszményekről, kapcsolatokról a köztársasági elvekkel, és a nemzeti ünnepekről (ford. Nagy Géza), in: Maximilien Robespierre: Elveim kifejtése, Gondolat Kiadó, Budapest, 1988, 443–470.

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau: Jean-Jacques Rousseau genfi polgár levele D’Alembert úrnak, az „Enciklopédia” VII. kötetében megjelent „Genf” című cikkéről, és különösen arról a tervről, hogy e városban színházat alapítsanak. 1758 (ford. Kis János), in: Jean-Jacques Rousseau: Értekezések és filozófiai levelek, Magyar Helikon, Budapest, 1978, 317–462, 450. A Robespierre-féle államvallásról, illetve ennek a nacionalizmussal való kapcsolatáról lásd: Demeter M. Attila: Rousseau és a polgári vallás dicsérete, in: Demeter M. Attila: Írástudók forradalma, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2004, 123–143; Demeter M. Attila: A nemzet modern eszményének kialakulása a francia forradalom idején, in: Demeter M. Attila: Republikanizmus, nacionalizmus, nemzeti kisebbségek, Pro Philosophia, Kolozsvár, 2005, 37–72.

egyszersmind a szimbólumok (himnuszok, zászlók), rítusok stb. jelentőségére is a nemzeti típusú identitás formálásában. Nemzeti identitás elképzelhetetlen olyan közös szimbólumok nélkül, amelyek életre hívják ezt az érzelmi lojalitást – büszkeséggel és elfogódottsággal töltik el úgymond a szíveket.

Míndezekből tehát levonhatjuk a következtetést, hogy a nemzet „képzelt közösség” csupán, a közösségi identitásnak egy erőteljesen tudati formája, ami nem feltételezi sem a közös eredet történelmi emlékezetét, sem pedig a közös nyelvet. Amit feltételez, az csupán az együvé tartozás világosa tudata és határozott érzése. Innen nézve tehát, úgy tűnik, nincs különösebb elvi akadály a összeurópai nemzeti identitás megteremtésének.

És mégis: ha komolyan végiggondolom ennek lehetőségét, jómagam mégiscsak szkeptikus maradok. Több oknál fogva is.

Egyrészt azért – s talán ez a legnyilvánvalóbb ok mindahány közül –, mert az EU eddigelé láthatóan nagyon csekély sikereket ért el polgárai érzelmi lojalitásának felélesztése terén. Ez olyannyira nyilvánvaló, hogy kár is ennél több szót vesztegetni rá.

Másrészt, még mindig az érzelmi és spirituális okoknál maradva, azért is, mert bár a nemzet „képzelt közösség” ugyan, de határai ennek ellenére, éppen a fenti okok miatt, mégsem tágíthatók a végtelenségig. A nemzet – írja Pierre Manent –, amelyet tulajdonképpen a kereszténység és a reformáció eszméi tettek lehetővé, az első tartós megoldást jelentette arra a kínzó dilemmára, ami a római köztársaság óta foglalkoztatta Európát. A dilemma arra vonatkozott, hogy melyik az európai emberiség politikai létezésének alkalmas kerete: a kicsi, jól körülhatárolt, városállami köztársaság, vagy a monarchikus birodalom, azaz a hatalmas, korlátlan *corpus politicum*. A történelmi válasz erre a kérdésre az európai nemzetek, e nagy, de egyúttal jól körülhatárolt politikai entitások megjelenése volt, amelyek csak úgy jöhettek létre, hogy előzetesen a kereszténység már spiritualizálta a politikai közösséget, vagy legalábbis elfogadtatta az európai emberrel a spirituális közösség valamilyen, végső soron politikailag is releváns eszméjét. A reformációval azonban a keresztény univerzum darabokra tört, s egy új politikai forma született: a keresztény nemzet. A nemzet születésének szempontjából azonban legalább ennyire fontos volt, hogy a keresztény király – önként vagy kényszerből, tisztségét megőrizve vagy elveszítve – átadta később a helyét a személytelen, szekuláris, vagy – Hobbes szavaival élve – „absztrakt” államnak. De amennyiben Európát keresztényekből álló politikai közösségek alkották, úgy a szuverén, semleges, absztrakt államnak is szüksége volt egy keresztény politikai közösségre, a keresztény nemzetre.

Míndeből számunkra annyi lényeges, hogy a nemzet egyféle „középutat” jelentett a politikai létezés erőteljesen korlátolt és határtalan formái között. Ma azonban megint csak valahol ugyanott tartunk, mint a római korban, hiszen a nacionalista és az imperialista eszmék bukása után újfent csak meg

kell birkóznunk azzal a kérdéssel, hogy mit is jelent számunkra az európai nemzet. Egyfelől vonz minket a kisebb, nemzetállami keret otthonossága, még akkor is, ha nemzeteink politikai szuverenitásuk jelentős részt már elveszítették, másfelől ott munkál bennünk a birodalmi ösztön is, s azon tűnődünk, hogy továbbhaladjunk-e azon az úton, amely egy univerzalista összetartozás-érzésem alapuló, határtalan európai birodalom felé vezet. „Mindeközben viszont – állítja Manent – elveszítjük a középutat, a közép dimenzióját annak szorosán összefonódó fizikai és spirituális aspektusaival együtt, azt a középutat, amely magában hordozza mindazt, ami az egyes nemzet történelmeiből és a közös európai történelmünkéből megőrzésre és fenntartásra érdemes.”¹⁷ Szó sincs róla, hogy mi, európaiak, mintegy megvilágosodva kinőttük volna a nemzeti kereteket. Sokkal inkább arról van szó, hogy láthatóan elvesztettük érzékünket a parányi és a hatalmas törékeny egyensúlya iránt.

Legvégül pedig azért is szkeptikus vagyok, mert – miként azt történelmi tapasztalataink mutatják – a nemzetet megteremteni egyáltalán csak úgy volt lehetséges, hogy az egyéneket sikerült leválasztani a korábbi partikuláris identitásformáikról. Ez a folyamat – mint láttuk – 1789-ben nem csak a felszabadulás reményét hordozta, hanem tartalmazta a fokozatos *individualizációt*, a korábbi társadalmi kötődések fölszámolását is: a nemzet emiatt mindmáig *egyének* közössége, nacionalizmus és individualizmus kölcsönösen feltételezik egymást. Ez az állítás, bár meghökkentően hangzik, nem paradox és nem is igazolhatatlan.

Főként azért tűnik ma paradoxnak, mert a forradalmi nacionalizmus kora óta megismertük a nacionalizmusnak a nem szabadságkövető, az egyénnel szemben ellenséges, erőteljesen kollektivistista formáit is, s úgy tűnik ma nekünk, mintha ez a kollektivismus ellenséges lenne az individualizmussal szemben. Valójában azonban, miként azt Hannah Arendt kimutatta, alighogy az egyén színre lépett a francia forradalommal mint teljesen önálló lény, aki jogait és méltóságát önmagában hordja, s aki nem szorul e tekintetben semmiféle tágabb, őt felölelő rendre, máris eltűnt és átváltozott a nép egy tagjává. És mert a francia forradalom kora óta az emberiséget népek családjaként gondoljuk el, máig érvényes megállapítás, hogy az ember igazi megjelenési formája nem az egyén, nem az individuum, hanem a nemzet.¹⁸

A nacionalizmus individualizmusa és erőteljes kollektivismusa ugyanabban az órában született tehát, a kettő nem hogy kizárná, hanem egyenesen feltételezi egymást. Mindebből számunkra – itt és most – csak az a fontos, hogy a nemzet egyének közössége, s hogy a nemzet életre hívása megkövetelje a fokozatos individualizációt, az egyén „kiszabadítását” az öröklött társa-

¹⁷ Pierre Manent, i. m., 102.

¹⁸ Hannah Arendt: A törzsi nacionalizmus (ford. Módos Magdolna), in: Hannah Arendt: A totalitarizmus gyökerei, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992, 275-291, 278.

dalmi béklyóinak fogságából. Ma viszont ez azt jelentené, hogy az egyéneket ki kell szabadítanunk nemzeti létezésük öröklött fogságából, s újra egyesíteni kellene őket az európai nemzetben, mint a politikai identitás egy új, még ennél is átfogóbb formájában. – És jómagam erre ma igen kevés esély látok.

Nem feltétlenül azért, mert foglya lennék saját, szűkkeblű – magyar – nacionalizmusomnak. És még csak nem is azért, mintha a nemzetállamot – s egyáltalán a nemzeti létezés kereteit – másokhoz hasonlóan valamiféle történelmi szükségszerűségnek látnám: a modernizáció szükséges keretének vagy valami effélének. Éppen ellenkezőleg: teljes mértékben egyetértek Elie Kedourie-vel,¹⁹ aki fiatalabb kollégájával, Ernest Gellnerrel folytatott vitájában mindvégig azt hangsúlyozta, hogy számára a nemzet nem több, mint szimpla történelmi akcidencia. (A nemzet már csak azért sem lehet a modernitás szükséges kerete, mert a modernitás olyan politikai közösségekben is lejátszódott, amelyek nem nemzeti elven szerveződnek: legjobb példa erre talán az Amerikai Egyesült Államok. Az Egyesült Államok nem nemzetállam, polgárai nem alkotnak nemzetet, vagy legalábbis nem az európai értelemben vett nemzetet: a nacionalizmus, ahogyan mi ismerjük itt Európában, ott gyakorlatilag ismeretlen.)

Bár Gellner és Kedourie egyaránt „modernisták” voltak, azaz a nemzetet modern jelenségnek tartották, ennek ellenére nehezen képzelhető el két olyan elmélet, amely ennyire eltérő víziót javasolna a nemzet keletkezésével kapcsolatban. Gellner, különösen élete utolsó éveiben írt munkáiban²⁰ egyre hangsúlyosabban képviselte azt az álláspontot, hogy a nemzet szükségszerű velejárója a modernitásnak: a modernításban zajló folyamatok (pl. iparosodás) szükségszerűen hívták életre a nemzetet, éppen ezért a modernitás a nemzet nélkül nem is képzelhető el. Kedourie viszont ezzel szemben azzal érvelt, hogy a nemzet ugyan specifikusan modern jelenség, de nem egyéb, mint egy történelmi akcidencia. Nem egyéb, lényegét tekintve, mint egy „ideológiai” konstrukció, s a nemzet, pontosabban a nemzeti szuverenitás eszméjének kialakításáért és népszerűsítéséért elsősorban az olyan filozófusok tehetők felelőssé, mint Kant, de főként követője, Fichte. Az a fajta, a szociológusra jellemző magyarázati séma – mondta –, ami Gellner könyveire olyannyira jellemző, éppen azért, mert a nemzet és a nemzetállam keletkezését személytelen hatásmechanizmusok révén magyarázza (modernizáció, iparosodás, a szabványosított magaskultúra elterjedése stb.), hajlamos ezt a folyamatot a történelmi szükségszerűség fényében láttatni. Holott az eszmetörténész szemével nézve nyilvánvaló, hogy a nemzet és a nemzetállam nem más, mint a

¹⁹ Elie Kedourie: *Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1993. (Fourth edition) [1960]

²⁰ Lásd pl. Ernest Gellner: *Nationalism*, New York University Press, New York, 1997. Magyarul a klasszikus munkája olvasható: Ernest Gellner: *A nemzetek és a nacionalizmus*, Napvilág Kiadó, Budapest, 2009.

testet öltött ideológia – még egyszer: szimpla történelmi akcidencia. (Ami nyilván nem jelenti azt, hogy – miként azt Manent fentebb megidézett gondolatmenete is mutatta – a nemzet létrejöttének bizonyos történelmi feltételei ne lettek volna már eleve adva, és ne lennének magyarázhatók a történelmi magyarázat szokványos eszközeivel. A társadalmi egyenlőség igényét, ami talán a leglényegesebb eleme a nemzeti eszmének, már Tocqueville szerint is az abszolutizmus hívta életre. Ugyanígy a spirituális politikai közösség eszméje is persze származhat valamiképpen a keresztény tradícióból.)

Mindezzel együtt azonban, ismétlem, meggyőződésem, hogy a nemzet nem más, mint történelmi akcidencia, amit adott feltételek mellett a nemzeti szuverenitás ideológiája hívott életre. Csakhogy ez semmi esetre sem jelenti azt, hogy ma minden további nélkül ki tudnánk lépni a nemzeti létezés kereitől. Mert lett légyen bármennyire is eszmei természetű maga a nemzet, és lett légyen bármennyire is egy ideológiai konstrukció történelmi eredménye, az eszme, ha egyszer alakot, intézményi formát ölt, az ideológia, ha egyszer úrrá lesz az emberi gondolatokon, nagyon nehezen vetkőzhető le. (Ezért mondta aztán Isaiah Berlin, a nacionalizmus eszmetörténetének jeles kutatója, hogy az eszmékkel foglalkozó szobatudós tevékenysége egyáltalán nem ártalmatlan, professzoros foglalatoskodás: jobb, mondta ő, ha a veszedelmes eszméket már a dolgozószobában legyilkoljuk, még mielőtt ideológiai vérteteket ölténének.)

Visszatérve tehát, jómagam nem látom ma különösebb jelét annak, hogy akár a nemzeti eszme tudatformáló hatása, akár a nemzeti érzület intenzitása számottevően csökkent volna. Mint ahogyan azt sem látom, hogy a nemzetállam erejének és szuverenitásának látható csökkenése magának a nemzetnek, s a nemzeti gondolat legitimációs erejének eróziójához vezetne. Épp ellenkezőleg: akárcsak a már említett Michael Mann, magam is úgy gondolom, hogy a nemzetállam hanyatlása a globalizáció korában nem a nagyobb, multinacionális államalakulatok létrehozásának, hanem a már létezők feldarabolásának irányába mutat: a nemzetállamok hanyatlásával párhuzamosan egyre inkább erősödő etnopolitika csak újabb, egyre kisebb, de egyre autentikusabbnak gondolt nemzetállamokat eredményez.²¹ (A legújabb példa erre nyilván Koszovó.)

A fentiek alapján úgy tűnhetne, mintha az európai politikai identitás lehetőségével szemben magam is csupán a létező nacionalizmusok komor tényére mutatnék rá. Van azonban egy mások politikai tapasztalatunk is, ami engem legalább ennyire szkeptikus megfontolásokra indíttat. Mert bár igaz, hogy a nemzet absztraktum, „képzelt közösség” csupán, van mégis egy sor olyan *politikai hatásmechanizmus*, amely nem csupán feltételezi, hanem egyben erősíti is a nemzeti hovatartozás tudatát, s a nemzeti kohéziót. Így például érdemes felidézni – s ezt Bibó István sosem felejtette el megtenni –, hogy a

²¹ Michael Mann, i. m., 155.

nacionalizmus és a „demokratizmus” úgymond „édestestvérek”, azaz a nemzeti eszme térnyerése Franciaországban együtt járt a köztársasági kormányzat bevezetésével; s hogy például magának a nyelvi asszimilációnak a követelése is alapvetően köztársasági megfontolásokból történt Franciaországban.²² Azaz ha a francia forradalmárok azt gondolták – és némelyikük valóban így is gondolta –, hogy a Franciaország területén akkoriban beszélt tájnyelveket (a bretont és a baszkot, de az olaszt vagy a németet is) egyszerűen meg kell semmisíteni, akkor ez nem azért volt, mert egyszerűen irritálta őket – mint napjaink nacionalistáit – a nyelvi sokféleség. Hanem mert úgy gondolták, hogy maga a szabadság eszméje (a köztársasági eszme) megköveteli a nyelvi kisebbségektől ezt az áldozatot.

A nyelvi egyneműsítés indoklását a forradalom idején legvilágosabban Barère fogalmazta meg, akinek egyébként is meggyőződése volt, hogy a francia „Európa legszebb nyelve”, amelynek feladata, hogy a „szabadság legkifinomultabb gondolatait közvetítse a világ számára”. A II. év pluvióse 8-án (1794. január 27-én) történt előterjesztésében arról beszélt a Nemzeti Konvent előtt, hogy „elpusztíthatatlan a föderalizmus, amelynek alapja a gondolatok közlésének hiánya”.²³ „Forradalmasítottuk a kormányzatot – mondotta –, a törvényeket, a szokásokat, az erkölcsöket, a viseletet, a kereskedelmet s magát a gondolkodást is; forradalmasítsuk tehát a nyelvet, ami ez utóbbinak a mindennapos eszköze. Önök elrendelték a törvények megküldését a Köztársaság valamennyi községébe; ám ez a jótétemény kárba veszett azoknak a megyéknek a számára, amelyekre már utaltam. A világosság, amelyet nagy költséggel juttatnak el az ország széleire, kihunyt, amint oda érkezik, mint-hogy ott meg sem értik a törvényeket.”²⁴ A föderalizmus és a babona alsó bretonul beszélnek, az emigráció s a Köztársaság gyalázása németül; az ellenforradalom olaszul beszél, a fanatizmus baszkul. Semmisítsük meg a tévelygés és a rombolás eme eszközeit.”²⁵

Vagyis a nyelvi asszimiláció indoklása a szabadság gondolatának, azaz az alkotmányosságának, a Köztársaság eszméjének a terjesztése. Az uniformitást az univerzalizmus igazolja, az asszimilációt a szabadság követelése: „az ember” saját érdekében *szabadságra kényszeríthető* – akár még partikuláris, nemzeti identitásának felszámolása révén is. A nyelvi homogenizáció célja tehát nem kulturális,

²² Ehhez tudni kell, hogy a francia forradalom idején Franciaország lakosainak kevesebb mint fele beszélt csak franciául.

²³ Föderalizmus alatt a forradalmi retorika a szeparatizmust értette.

²⁴ Barère itt torzít: az igazságügyi miniszter már 1792 decemberében létrehozott egy hivatalt a törvények és rendeletek német, olasz, katalán, baszk és alsó breton nyelvekre való lefordítására.

²⁵ Eötvös József: A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra, Magyar Helikon, Budapest, 1981, I. kötet, III. fejezet, 126. (jegyzetek)

hanem politikai, s a politikai tanácskozás szükségével (s a központi közigazgatás hatékonyabbá tételével) függ össze. A nyelvi homogenizációra nem azért van szükség, mert a különálló nyelvi és kulturális identitás már pusztán léténél fogva irritáló vagy bomlasztó, s ezért elpusztítandó, hanem azért, mert a nyelv és a kommunikáció politikai jelentőséggel bírnak a Köztársaságban.

Mindehhez – miként azt már Edmund Burke is megfigyelte – a forradalom idején a vidékre érkező párizsi lapok bizonyultak a leghathatósabb eszköznek, amelyek egyaránt terjesztői voltak a forradalmi eszméknek és a forradalom nyelvének, a párizsi franciának. Csakhogy ez az eszköz végső soron alkalmatlannak, a forradalmárok rendelkezésére álló idő pedig túlon túl rövidnek bizonyult a cél elérésére, s Franciaország nyelvi egységét majd csak a Harmadik Köztársaság oktatáspolitikája teremtette meg, fölöttébb drasztikus módszerekkel. Ám ha a francia forradalom nem is számolta fel Franciaország nyelvi sokféleségét, a franciáknak országuk nyelvi sokfélesége iránti közömbösségét kétségkívül megszüntette.²⁶

Míndez persze ma sem azt jelenti, hogy köztársasági kormányzat nemzeti közösség nélkül elképzelhetetlen, hanem inkább azt, hogy Európában a demokratikus rendszereknek olyan formáját vezettük be a francia forradalommal, amely egyszerre feltételezi és reprodukálja a nemzeti típusú politikai közösséget. Azért feltételezi, mert a rousseau-i logikának megfelelően szokásosan „a nemzeti szuverenitás” elvén, nemzetállamként legitimálja magát, és azért kénytelen állandóan reprodukálni, mert erősen központosított és bürokratizált államszerkezetként csak addig működőképes, amíg polgárai egyként beszélik azt a hivatalos nyelvet, ami a közigazgatás, jogszolgáltatás és közoktatás egységes és zavartalan működését biztosítja.

Vannak azonban olyan mai szerzők is, akik ebből a – specifikusan az európai nemzetállamok születéséhez köthető – történelmi tapasztalatból általános érvényű következtetést vonnak le, s általában a köztársasági államszerkezetre nézvést érvényes igazságnak veszik, hogy az nem működhet többnyelvű társadalmi környezetben. Így például Will Kymlicka, a multikulturalizmus elméletének talán legismertebb mai képviselője, amikor megkísérel leszámolni az állam etnokulturális semlegességének némely liberálisok által ma is osztott illúziójával (lásd például Habermast), épp azt hozza föl legfontosabb ellenérvként, hogy köztársasági politikai rendszerekben, lévén a nyelv a demokratikus politika eszköze, a nyelvi identitásnak megkülönböztetett politikai jelentősége van.²⁷

²⁶ A nemzeti identitás genézisének hasonló szempontú elemzését találjuk a nacionalizmuskutatók egy kevésbé ismert alakjának, Chimène Keitnernek a művében: *The Paradoxes of Nationalism. The French Revolution and its Meaning for Contemporary Nation Building*, State University of New York Press, Albany, 2007.

²⁷ Lásd pl. Will Kymlicka: *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and*

Bármit gondoljanak is a liberálisok, mondja, a politikai intézményeket nem lehet ugyanúgy leválasztani a kultúráról vagy nyelvről, mint ahogyan az korábban a vallás és az állam esetében történt. Mert, teszi hozzá, a liberálisok általában hajlanak arra a feltevésre, hogy az etnikai közösségek vagy nemzeti kisebbségek helyzete analóg a felekezetek helyzetével.²⁸ S hogy miként az állam világnézeti semlegességét állam és egyház elválasztása biztosította, az állam etnikai semlegességét állam és etnicitás következetes elválasztásának kellene biztosítania. Ahogy az állam nem ismer el, és nem támogat egyetlen felekezetet sem, ugyanúgy nem kellene elismernie egyetlen etnikumot sem, s egyetlen nyelvet sem. Csakhogy, míg állam és egyház elválasztása az állam laicizálása révén lehetséges volt, mert a világi politika nem szorul szükségképpen vallási legitimitációra (maga a kereszténység is szorgalmazza a hitbéli kérdések elválasztását a világi autoritástól), addig a nemzeti identitás központi eleme, a nyelv egyszersmind a demokratikus politikának is szükségképpen eszköze. Az államnak nem kell az egyes felekezeteket támogatnia (még akkor sem, ha több európai államban, Németországban, Angliában, Romániában, de egyebütt is ezt megteszi), ellenben akkor, amikor eldönti, hogy melyik nyelv legyen használatos a közhivatalokban, oktatásban, akkor akaratlanul is megerősíti egy adott nyelv jogi és közjogi státusát. S ha támogatja a többségi kultúrát azzal, hogy nyelvét a közhivatalok és az oktatás nyelvévé teszi, nem tagadhatja meg a kisebbségi nyelvektől a hivatalos elismerést azzal, hogy ez megsérti az állam és az etnicitás elválasztásának elvét.

Mindebből számunkra itt és most nem annyira Kymlicka végkövetkeztetése érdekes, mint inkább gondolatmenetének kiinduló premisszája: az a gondolat tudniillik, hogy a nemzeti identitás középponti eleme, a nyelv egyszersmind a demokratikus politikának is a legfőbb eszköze. Ez pedig főként azért van, mondja, mert a demokratikus politika *népnyelvi* politika. Az átlagpolgár számára úgy kényelmes, ha a politikai vitákban saját nyelvén történik a kérdésfelvetés, a demokratikus döntéshozatal legitimitása pedig csak akkor van biztosítva, ha az állam minden polgára részt vesz (vagy részt tud venni) a döntéshez vezető nyilvános vitában. A nemzetállamnak a közös nemzeti nyelvre vonatkozó igényét tehát a robusztus méretű *tanácskozó* demokrácia követelményeként is értelmezhetjük.

Ha Barère már idézett szavaira gondolunk, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a gondolat tulajdonképpen nem is olyan új: már a francia forradalmárok

Citizenship, Oxford University Press, Oxford, 2001; Will Kymlicka: Multicultural Citizenship, Clarendon Press, Oxford, 1995; Will Kymlicka – Christine Straehle: Cosmopolitanism, Nation-States and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature, in: European Journal of Philosophy, 1999, vol. 7, no. 1, 65–88. (Magyarul lásd: Will Kymlicka – Christine Straehle: Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus, in: Kellék, 2001/17, 27–56.)

²⁸ Will Kymlicka: Multicultural Citizenship, 111.

számára nyilvánvaló volt ugyanis, hogy a köztársasági döntéshozatalban való részvétel igénye feltételezi a nyelvi homogenizációt. Franciaország nyelvi sokfélesége sem volt zavaró addig, amíg a harmadik rend nem érzett készletét a kormányzásban való részvételre: zavaróvá csak a köztársasági rendszer bevezetésével vált. Csakhogy míg a nyelv politikai jelentőségének felismeréséből Kymlicka a multikulturális és multinacionális államok szükségességére következtet, amelyek ugyanúgy intézményesítenék a kisebbségi nyelveket is, mint a többség nyelvét, Barère az uniformitás szellemében a nyelvi kisebbségek asszimilációját követelte ugyanennek a logikának az alapján. A premissza, a kiindulópont ezt is, azt is megengedi.

Ezért van aztán az, hogy mindmáig nem tudjuk eldönteni, melyik álláspontot képviselte 1861-ben a nemzeti liberalizmus talán legismertebb képviselője, John Stuart Mill, a *Képviselési kormányzatról* szóló munkájának hírhedt soraiban: „Szabad intézmények – írta itt – majdhogynem lehetetlenek többnemzetiségű államban. A képviselési kormányzat működéséhez szükséges nyilvános véleménycsere olyan emberek között, akikből hiányzik a kölcsönös vonzalom, különösen akkor, ha más nyelveket is beszélnek, és más nyelveken olvasnak, nem létezhet. [...] Következésképpen általános és szükségszerű feltétele a szabad intézményeknek, hogy a kormányzat határai s a nemzetiségek határai nagyban egybeessenek.”²⁹ Nyilván ebből következhet az is, hogy minden nemzetiség fölé önálló kormányzatot kell rendelni, de következhet az is, hogy a kisebb nemzetiségeknek a nagyobbakba olvadni úgymond „civilizációs kötelességük”: a szabadság érdekében meghozandó áldozat.

Így vagy úgy, de következményektől függetlenül a premissza érvényes marad. Bár igaza lehetett Renannak abban, hogy a nemzet elsősorban nem nyelvi, hanem spirituális közösség, a központosított nemzetállam és a képviselési kormányzat napi működése mégis megköveteli a nemzetállam polgárainak nyelvi közösségé való alakítását. A nemzet létezhet közös nyelv nélkül, a nemzetállam viszont nem. A nemzetállam nyelvi homogenizációs politikája éppen ennek a logikának engedelmeskedik, amikor a hivatalos nyelvet kényszerrel ráerőlteti azokra, akik azt nem beszélik.

Ha viszont Millnek ezeket a szavait nem úgy értjük, mint egy indulatos nacionalistának a nyelvi asszimilációra és a civilizációs felemelkedésre való felhívását (bár kétségkívül nehéz nem így érteni ezeket a szavakat, amikor maga Mill is alig pár sorral alább a „szikláik közt félvad állapotban duzzogó felvidéki skótokról” beszél, akik ahelyett, hogy megrekednének saját „korlátozott szellemi látókörükben”, jobban tennék, ha mind angollá válnának), akkor

²⁹ John Stuart Mill: *Considerations on Representative Government*, in: A. D. Lindsay (ed.): *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, J. M. Dent, London, 1954, 361, 362. (Magyarul lásd: John Stuart Mill: *A képviselési kormány* (ford. Jánosi Ferencz), Emrich Gusztáv, Pest, 1867.)

ezek a szavak a képviseleti kormány és a köztársaság hívének őszinte aggodalmát szólatatják meg. Arra hívják fel a figyelmet tudniillik, hogy minden köztársaság, minden képviseleti kormányzat már eleve feltételezi a polgárok között létező „kölcsonös vonzalmat”, amelynek persze csupán egyik, bár két-ségkívl nagyon hatékony formája a nemzeti érzület. Az észrevétel ettől függetlenül még helytálló: minden képviseleti kormányzati forma – működjön az nemzetállami keretekben vagy sem – feltételez valamit, ami közös, ami összekapcsolja egymással a polgárokat, ami megteremti közöttük a politikai kohéziót, s amit leginkább talán „közös politikai térnek” nevezhetünk.

A kérdés ezek után tehát az lesz, hogy mennyiben beszélhetünk az EU keretein belül ilyen közös politikai térről, a polgárok közötti „kölcsonös vonzalomról”? Mennyiben *képviseleti* az EU kormányzati rendszere? – S ez a kérdés immár nem csak a szűken vett európai *nemzeti* identitás lehetőségét, hanem *általában* az európai *politikai* közösség és képviseleti kormányzás lehetőségét is érinti.

Ha az EU politikai rendszerét nem csak kormányzatként, és annak intézményeként, hanem egy közös – európai – politikai térként, „politikai testületként” is próbáljuk látni, akkor mindjárt észre kell vennünk azt is, hogy ennek a rendszernek vagy kormányzatnak a „politikai testét” nem csak az állampolgárok, hanem a politikai és adminisztratív elit tagjai is alkotják. Utóbbiak két csoportra oszthatók. Az egyikbe tartoznak a nemzeti kormányok azon képviselői, amelyek a különféle Tanácsokban ülnek, a másikba maguk az „eurokráták”, vagyis olyan politikusok és bürokráták, amelyek az EU saját intézményeit szolgálják ki (ide tartoznak elsősorban a Bizottság és az Európai Bíróság, s kisebb mértékben az ún. Európai Parlament tagjai).

Az első csoport tagjai valamiképpen paradox helyzetben vannak. Bár az EU intézményeiben is tevékenykednek, s ebben a minőségükben gyakran kerülhetnek olyan helyzetbe, hogy el kell tekinteniük saját szűkebb nemzeti érdekeiktől az integráció mélyítése végett, saját honfitársaik (illetve, amennyiben ez egyáltalán érdeklí őket, a többi nemzetállamok polgárai) elsősorban mégis nemzeti képviselőkknek tekintik őket. A másik csoport, különösen a Bizottság tagjai, amelyek európai szinten a végrehajtó hatalmat effektíve gyakorolják, épp ellenkezőleg: alig ismertek a nemzetállamok polgárai előtt. Az Európai Bíróság munkája, amelyet jogi és akadémiai szakértők szűk körén kívül alig ismernek mások, illetve az Európai Parlament tevékenysége az állampolgárok nagy tömegei számára gyakorlatilag ismeretlen és láthatatlan.

Maguk az egyes nemzetállamok polgárai sem elsősorban uniós polgárok – csak annyiban azok, amennyiben az egyes nemzetállamok polgárai. Az európai szintű jogi szabályozásnak és normáknak csupán az alanyai, anélkül, hogy az európai törvények és normatívák megalkotásában való effektív részvételre a legcsekélyebb lehetőségük lenne. Ha tehát az EU egy politikai testület, akkor viszont nincs igazán „teste” – nincsenek valóságos polgárai.

Ugyanezt találjuk, ha a politikai testületek, a politikai közösségek egyéb dimenzióit keressük – mint például a kommunikációra alapozott közös politikai teret. Az EU kommunikációs rendszere, különösen a különféle „politikákkal” kapcsolatos kommunikációja láthatóan nagyon komplex – de egyzersmind nagyon töredezett módon is van strukturálva. A szó igazi értelmében vett európai kommunikáció csak a politikai és adminisztratív elit tagjai között zajlik, azok között tehát, akik közvetlenül részt vesznek az európai kormányzásban, vagy legalábbis közel állnak hozzá. Egy másik, ettől ugyan már eléggé távol eső példa európai szintű kommunikációra az európai kutatásokban zajló kommunikáció lehetne, amelynek, úgy tűnik, egyesek jelentős szerepet szánnak az ún. európai „szellemiség”, vagy egyenesen az európai „krédó” kialakításában, illetve a különböző politikai, kulturális és gazdasági szférák kommunikációs kapcsolathálójának kialakításában. Sokan úgy tekintik ugyanis a kommunikációs hálózatoknak ezt az Európa-szerte fokozatosan kiépülő rendszerét – amelybe ma már egyre nagyobb számmal kapcsolódnak be nemzeti szervezetek, társaságok, és legújabban, tevékenységük jobb koordinálása végett társadalmi mozgalmak, civil szervezetek is – mint az EU fokozatosan kiépülő „civil társadalmát”.

Azt gondolom azonban, hogy alaptalan és elhamarkodott ez a közvetkeztetés. Ugyanis a szokványos civil társadalmaktól eltérően ebben nagyon kevés állampolgár vesz effektív módon részt. Mivel nem létezik nemzetek fölötti közös politikai tér, a társadalmi mozgalmak és az önkéntes csoportok csak ritkán tudják érvényesíteni mobilizációs és cselekvési potenciáljukat (mint amilyenek a demonstrációk, a polgári engedetlenségi mozgalmak stb.), s a hatékony föllépés érdekében általában valamilyen „belső”, brüsszeli szakmai segítségre támaszkodnak. Így például, bár a szakszervezetek régóta próbálkoznak az alkuk, tárgyalások, sztrájkok koordinálásával, még mindig nem érték el – sőt még csak közel sincsenek ahhoz, hogy elérjék – erőfeszítéseik valamilyen európai szintű összefogását és integrációját. Tüntetések általában csak akkor mondhatók sikereseknek, ha a nemzeti média mintegy „felerősíti” ezeknek a hangját, illetve ha ezekre a hangokra saját országaikban az állampolgárok kellőképpen rezonálnak. Egyébiránt a legtöbb, amire számíthatnak, valamilyen helyi, brüsszeli vagy strasbourgi válasz.

Mondhatjuk persze az akciók, interakciók és a kommunikáció fentebbi példái alapján akár azt is, hogy az EU-ban mégiscsak sikerült valamiféle közös politikai teret megteremtteni. S hogy mint minden politikai tér, ez is korlátos és sokszor kirekesztő. De ha létezik is az EU-ban valami ilyesmi, akkor – ellentétben a demokratikus államok politikai terében zajló kommunikációval – ez a politikai tér (s az abban zajló kommunikáció) jó esetben is csak félig nyilvános.

Ha például magát a kormányzatot tekintjük, szembeötlő, hogy az EU fő kormányzati szerve, az Európai Tanács rendszerint nem ülésezik, vitatkozik és dönt nyilvánosan. (Ugyanez érvényes az egyes nemzetállamok megfelelő

minisztereiből álló, a politikai szféra különféle területein tevékenykedő többi Tanácsra is.) Ez persze természetes következménye annak, hogy ezek tulajdonképpen kormányközi testületek. Jogos elvárás tehát, hogy tevékenységüket tekintsük úgy, mint ahogyan a nemzetközi tárgyalásokat szokás. Csakhogy szemben a nemzetközi tárgyalásokkal, a Tanács tevékenységének eredménye nem ritkán az európai törvényalkotásra nézvést is meghatározó. S míg a Tanácsok, mivel a nemzeti kormányok tagjaiból állnak, valóban rendelkezhetnek felhatalmazással a kormányzati tevékenységre, ergo legitim módon gyakorolhatják azt, addig semmiféle felhatalmazást nem élveznek arra vonatkozóan, hogy törvényalkotó szervekként viselkedjenek. Európai kormányzati testületekként van valamilyen legitimitásuk, törvényalkotó testületekként viszont semmilyen sincs.

Ugyanígy, a kommunikáció és a hálózatépítés Európa-szerte kiépülő rendszere is csupán félig nyilvános. A gyakorlatban ugyanis a legtöbb információ csak a szakértők és a szakemberek számára érhető el. Mert még ha a kommunikáció csatornája teljesen nyilvános is, az információk értelmezése és feldolgozása szakértelmet feltételez, valamint kapcsolatokat: lehetőséget a hálózatokhoz való hozzáférésre, valamint az európai ügynökségekkel, s az EU-s kapcsolatokért felelős helyi minisztériummal való rendszeres kapcsolattartást. Most nem is beszélve arról, hogy ez a kommunikációs rendszer nagyon töredezett módon strukturált, az egyes csatornák csupán a politikai szféra részterületeit érintik, s hogy egyelőre nyoma sincs egy olyan integrált, az összes részterületet felölelő kommunikációs hálózatnak, amely – mondjuk – Európa-szerte a közbeszédet valamilyen meghatározott politikai napirend szerint szervezné.

Helyesebb lenne tehát a közös, európai, nyilvános, mindent felölelő politikai tér és kommunikáció helyett egy töredezett, a politikai szféra különféle területeit megcélzó, többnyire csak kevesek által kezelhető információs hálózatról beszélni, amely egyszerre működik európai és nemzetállami szinteken. Mindezekon túl pedig egy olyan európai politikai tér, ami ezeket mind integrálni és ellenőrizni tudná, s ami a politika különféle területeivel kapcsolatos információs hálózatokat egy egységes politikai napirend köré szervezné, egész egyszerűen nem létezik. Azok az európaiak, akik nem tagjai az elitnek, s akiknek a félig nyilvános európai kommunikációs hálózatokhoz való hozzáférésük korlátozott, az európai politikát és az EU-t csak a nemzeti média szemüvegén át látják. Olyasmi ugyanis, hogy európai média, megint csak nem létezik.

Az egyik fő ok azonban, ami miatt nem beszélhetünk teljesen nyilvános európai politikai térről az, hogy a társadalmi kommunikáció elsősorban ma is *nyelvi* természetű. Egy politikai közösség és testület akkor képes egy nyilvános politikai teret fenntartani, ha az őt alkotó „politikai test” kielégít bizonyos nyelvi természetű kritériumokat; ennek minimuma az, hogy a kommuniká-

ció nyelvének mindenki számára érthetőnek kell lennie. A kérdés tehát innen nézve az, hogy mit tud kezdeni majd az EU polgárai soknyelvűségével.

Az EU-nak ugyan van hivatalos nyelvpolitikája,³⁰ de mint annyi minden másban, ebben is érdemes inkább a tényleges politikai gyakorlatot nézni, és nem a meghirdetett irányelveket. Az európai politikai elit láthatóan úgy hidalgja át az európai nyelveknek ezt a zavaró sokféleségét, hogy vagy a fordítókra hagyatkozik (különösen a dokumentumok esetében), vagy pedig valamiféle *lingua franca*-t, közvetítő nyelvet használ; leggyakrabban azonban keveri ezt a két megoldást. Az EU hivatalos nyelvpolitikájának értelmében ugyanis minden egyes tagállam nyelve egyszerre az EU hivatalos nyelve is. Ezért a gyakorlat rendszerint az, hogy az elit tagjai az angolt használják mint közvetítő nyelvet, az összes dokumentumot viszont lefordítják az összes hivatalos nyelvre. Utóbbi rendszerint hónapokat vesz igénybe, s a dokumentumoknak a kisebb nyelvekre való fordítása többnyire csak akkor készül el, amikor a szakértők már rég elveszítették minden érdeklődésüket az illető ügy iránt. (Maga a közvélemény ugyanis ritkán követi nyomon az EU-s fejleményeket.)

Noha az angolnak mint közvetítő nyelvnek a használata valóban nagy mértékben megkönnyíti az európai elit tagjai közötti kommunikációt, ugyanez nem mondható el az állampolgárokkal kapcsolatban: az információk állandó fordítása, s illetéknéppen az információ továbbadásának nehézségei komoly akadályt jelentenek a teljes értékű demokratikus részvétel útjában. Valóban kérdés tehát, hogy egyáltalán működhet-e hatékonyan képviselői kormányzat – olyan, amely effektíve lehetővé teszi polgárai számára a részvételt – többnyelvű társadalmi környezetben.

Azok, akik ezt az aggodalmat alogtalannak tartják, rendszerint az olyan multikulturális és többnyelvű társadalmak létét hozzák fel ellenpélda gyanánt, mint amilyen Belgium, Kanada, és főként Svájc – tekintve, hogy utóbbinak négy hivatalos nyelve is van. Csakhogy Svájc esetében a polgárok közötti politikai kommunikáció azon alapszik, amit az ottaniak esetében „passzív többnyelvűségnek” nevezhetünk. (Még akkor is, ha ez a többnyelvűség csupán a három nagy hivatalos nyelvre terjed ki, s legtöbbször nem foglalja magába a rétorománt, noha annak is hivatalos státusa van.) A svájci oktatási rendszer ugyanis olyan, hogy garantálja mindenki számára az anyanyelvén túl a másik két nyelvnek legalább a megértését. Elvileg a kanadai oktatási rendszer is hasonló igények szerint működik, bár jó kérdés, hogy ebben a kérdésben a kanadai kormány hivatalos álláspontja kiállná-e a gyakorlat próbáját.

De bármennyire is sikeresek legyenek ezek a többnyelvűséget megcélzó politikai gyakorlatok, oktatási modellek, nem szolgálhatnak minta gyanánt az európai politikai tér megteremtéséhez. A legtöbb európai polgár számára, még

³⁰ Lásd ezzel kapcsolatban: Monica Shelley and Margaret Winck (eds.): *What is Europe? Aspects of European Cultural Diversity*, Routledge, London and New York, 1995

ha a honi oktatási rendszer mindenben támogatná is, legfennebb egy-két idegen nyelv ismerete válna elérhetővé – ide értve természetesen magát az angolt is. Nyilvánvaló, hogy ebben a helyzetben a kiutat csak az angolnak, mint hivatalos közvetítő nyelvnek az elismerése jelenthetné, csakhogy az Unióban jelenleg uralkodó kulturális és politikai realitások mellett, tekintetbe véve a további bővítés szándékát is, egy ilyen döntés ma reménytelenül utópikusnak tűnik.

Feltéve persze, hogy önmagában ez a megoldás is nem bizonyulna kevésnek. Mert a „kommunikáció” hatalmával kapcsolatos liberális és progresszivisták illúzióinkban van valami ellenállhatatlan, megejtő báj, ami legtöbbször megátol minket abban, hogy reálisan föl tudjuk mérni ennek erejét. Szívesen teszünk egyenlőséget a kommunikáció és a politikai közösség közé, s folyton Arisztotelészt idézzük, aki – a görögség politikai tapasztalataiból kiindulva – az embert egyszerre nevezte beszélő és közösségi lénynek. Ha tehát már az emberről alkotott egyik legősibb és legmeggyőzőbb definíció is az embert olyan lényként láttatta, mint akinek *logosza* van, s artikulált beszédre képes, s aki emiatt aztán képes a politikai társulásra is, akkor jogos a várakozás, hogy a mindenféle kommunikációs csatornák egyre szaporodó száma, s a kommunikációs kedv globális elharapózása majd egyre szorosabbra fonja az emberek közötti köteléket, s kiszélesíti az emberi társulások eddig ismert formáinak körét.

Mindazonáltal van ebben a tézisben valami rejtett kétértelműség. Az emberi beszéd és az emberi társulás közötti kapcsolat nagyon szoros ugyan, de nem szimmetrikus: a két terminus ugyanis nem szinonim egymással. Nem a beszéd hozza létre a közösséget, hanem a közösség alkotja meg és tartja fenn a beszédet. – Azt gondolom, hogy fölöttébb túlértékeljük sokszor a kommunikációs eszközök jelentőségét, különösen pedig a közvetítő nyelv szerepét a közös tér megteremtésében. Mert ha holnap, teszem azt, mindannyian beszélni is kezdünk angolul, ezzel véleményem szerint még egy lépéssel sem jutotunk közelebb a politikai egységhez. Az izraeli és a palesztin delegációk rendszerint egy egészen elfogadható angolt beszélnek, most nem is beszélve az indiai vagy pakisztáni diplomatákról; s a közös nyelv láthatóan mégsem segíti őket különösebben a kommunikációban. A kölcsönös megértés ugyanis már eleve feltételezi, hogy a beszélgetőtársak ugyanannak a politikai közösségnek a részei, vagy legalábbis hogy olyan politikai közösségekhez tartoznak, amelyek politikai rendszerei és politikai tapasztalatai hasonlóan egymásra. S mi, európaiak azt is tudjuk, hogy még ez a szükséges feltétel is milyen távol van attól, hogy elégséges legyen: hány olyan nemzet harcolt már Európában egymással, amelyeknek hasonlóak voltak a politikai rendszereik és tapasztalataik?

A közös politikai tér megteremtésének tehát csak az egyik feltétele a közös nyelv. Legalább ennyire fontos – és erre talán Svájc példája világít rá a leginkább – a közös politikai kultúra; az a közös kulturális és politikai jelentésmező, amelyben ugyanahhoz a jelenséghez mindenki ugyanazt a jelentést tár-

sítja, ugyanazok benne az elfogadott politikai gyakorlatok és szimbólumok, s a közös intézmények és hagyományok (a közös történelem) teremtik meg az alapját. – Noha maguk az európai nemzetállamok is valamilyen – nagyon tág – értelemben közös kulturális és történelmi hagyomány örökösei, ugyanakkor mégis nagyon különböző „kulturáknak” adnak otthont, s ami fő: nagyban eltér a politikai kultúrájuk. Ez a kulturális sokféleség ugyanis nagyban eltérő intézményi és jogszolgáltatási rendszereket eredményezett, kirívó különbségeket az alkotmányosságban, s egyáltalán a demokráciáról alkotott felfogásban. Így ha szétnézünk Európában, akkor nagyon különféle adórendszereket, biztosítási rendszereket, egészségügyi szolgáltatásokat, oktatási rendszereket és nyugdíjrendszereket fogunk látni.

Nem kétséges, hogy az Uniónak, ha meg akarja teremteni az olyannyira szükséges közös politikai teret, a multikulturális politikának egy olyan formáját kell majd elfogadnia és érvényesítenie, amelyik képes lesz majd integrálni a politikai kultúráknak ezt a látható különbözőségét, és biztosítani azt a közös intézményi háttérrel, valamint azt a „kölcsonös vonzalmat”, amelyek a közös politikai tér megteremtéséhez és fenntartásához elengedhetetlenül szükségesek. Csakhogy mindeközben az EU a helyi és nemzeti politikai kultúráknak és nyelveknek olyan zavaró sokféleségével szembesül, amilyennel soha, egyetlen egy föderális rendszernek sem kellett eddig megbirkóznia.

Bár történelmi tapasztalataink szerint a föderális rendszerek valóban képesek kihordani a belső intézményi és jogszolgáltatási rendszereik nagyfokú különbségét (s így az Európa iránt lelkesedők számára a föderáció eszméje ma valóban hordozhat némi reményeket), de csak akkor, ha mindeközben rendelkeznek „valami” közössel, valamivel, ami összetartja őket mint politikai testületeket, s ami megteremti bennük a közös politikai teret. Ha tehát „mi, európaiak” valóban köztársaságot akarunk, még ha föderálisat is (márpedig más rend, mind a köztársaság politikai rendje nem is lehetséges, és nem is kívánatos, ha szabadságot akarunk magunknak és másoknak), akkor olyan rendben kell gondolkodnunk, amely lehetővé teszi a tényleges politikai kohéziót, *valóságos* politikai közösséget hoz létre, mégpedig azáltal, hogy „hatékonyan összekapcsoljuk az önmagunkra és a másokra irányuló érzést”.³¹ És ez csak ott lehetséges, állítja Pierre Manent, „ahol az adott politikai rendben az emberek rendelkeznek valami közössel, nevezetesen a politikai renddel, a politikai testtel, a köztársasággal, ami is *közös dolog*”: *res publica*. Csak ott lehetséges tehát, ahol a köztársaság politikai rendjét a polgárok valóban a magunkénak tekintik és érzik.

Nem állítom, hogy ez ma Európában elképzelhetetlen. Abban viszont bizonyos vagyok, hogy az európai föderális köztársaság rendje is, mint min-

³¹ Pierre Manent: Politikai filozófia felnőtteknek (ford. Kende Péter), Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 330–331.

den köztársasági rend egyébként, ha lesz, már érzelmi és spirituális okoknál fogva is korlátos lesz. Akkor fogjuk tudni egyáltalán a magunkénak tekinteni és érezni ezt a rendet, ha világosan látjuk a határait. Más szavakkal: el kell végre döntenünk, hogy kik is vagyunk „mi, európaiak”. Nem lehet ugyanis tetszőleges számú, eltérő politikai kultúrájú közösséget minden további nélkül egyazon kormányzat alá rendelni. Minden más mellett már csak azért sem, mert a közös rend iránti elkötelezettség (régi nevén: a hazafiság), ez az emberi érzelem tehát, ami Rousseau szerint „a legnagyobb erények forrása”, csak akkor kaphat tartós erőre, ha azt egy partikuláris emberi közösségre koncentrálnak. Ha ezt az érzést megpróbáljuk egyre nagyobb számú közösségekre kiterjeszteni, elvben ugyan egy sokkal igazságosabb rendet remélhetünk, hiszen így senkit nem fogunk kirekeszteni a köztársaság és a szabadság rendjéből, viszont az érzés intenzitása is fokozatosan csökkenni fog: a végén már túl gyenge lesz ahhoz, hogy egy elfogadhatóan igazságos és boldog emberi szövetekezést hozzon létre.

Habermas az Európai Unió alkotmányáról és az európai identitásról

Az elmúlt mintegy két évtizedben a filozófusokat is foglalkoztatják az új, nemzetállamon túli berendezkedések politikai szervezeti problémái s a mindezzel kapcsolatos gyakorlati, politikai kérdések. Gondolhatunk itt Habermas, Taylor vagy éppen Walzer posztnemzeti berendezkedéssel foglalkozó esszéire. Az alábbiakban Jürgen Habermas két munkáját vizsgálom: a *Multikulturalizmus és a liberális állam* című beszédet és az *Amiért Európának szüksége van alkotmányra* című esszét.¹ Megkísérlem a személyes és kollektív azonosság habermasi filozófiai fogalmát megragadni és megvizsgálni, hogy milyen szerepet szán az alkotmánynak a posztnemzeti állapotban.²

Habermas azt a zavarba ejtő kérdést veti fel a multikulturalizmusról szóló beszédében, hogy „az állampolgárok identitásának etnikai-, kulturális- vagy vallási vonatkozása nyilvánosan releváns-e, s ha igen, akkor a kollektív identitások hogyan lehetnek hatékonyak az alkotmányos demokrácia keretei között”.³ A második szövegben Habermas az Európai Alkotmány szükségessége mellett érvel. A személyes, csoport- s nemzeti identitás esszencialista felfogását kizárva kérdésem az, hogy milyen körülmények között segíthet a csoport/közösségi identitás a globálisabb európai identitás megalkotásában.

Ebben a tanulmányban lehetetlen összefoglalni Habermas szerteágazó, ugyanakkor az adott probléma szempontjából releváns munkáit, de elkerülhetetlen néhány szót szólni Habermas demokrácia-elméletéről. Ebben a tekintetben a *Posztnemzeti állapot és a Between Facts and Norms: Contributions*

¹ Jürgen Habermas: Multiculturalism and the Liberal State. *Address. Stanford Law Review*, Vol. 47, No. 5. 1995/5, 849–853. (A további hivatkozás a szövegben: M), J. Habermas: Why Europe Needs a Constitution. *New Left Review* 11, 2001/September/October, 5–26. (A további hivatkozás a szövegben: WE). Európáról szóló írásaiban Habermas olyan sok problémát vet fel és sok teendő-t jelöl meg, hogy e tanulmány keretei között lehetetlen még csak érintőlegesen is foglalkozni velük.

² Az Európa-tervezet problémája állandó témája szélesebb közönséghez szóló írásainak, s az elmúlt évtizedben sokat foglalkozott kortárs politikai problémákkal. Legutóbb egy Frankfurtban tartott beszédében az emberi jogok emberi méltóságát is magában foglaló kiterjesztése mellett szólt. (Vö. Blatter für deutsche und internationale Politik. 01. 08. 2010. 43–53.) Azt is mondhatjuk, hogy megosztja figyelmét filozófiai rendszere és életvilágunk aktuális problémái között.

³ M 849.

Toward a Discourse Theory of Law and Democracy című munkái emelendők ki. A *Between Facts and Norms* művéhez írt utószavában Habermas kiemeli, hogy

nem pusztán és történetileg esetlegesen adott, hanem fogalmi vagy belső kapcsolat van a törvény uralma és a demokrácia között. [...] Ugyanis az individuális privát jogok még csak nem is fogalmazhatók meg, nem beszélve a politikai alkalmazásokról, ha az érintettek eredendően nem kapcsolódnak be nyilvános eszmecserebe azon kérdésekről, hogy a tipikus esetek mely jegyei relevánsak az azonosként vagy különbözőként való kezelésben; majd mozgósítják a kommunikatív hatalmukat az újonnan interpretált szükségleteik megfontolásához. [...] A modern törvényes rend legitimitása csak az önmeghatározáson alapulhat: az állampolgároknak mindig a rájuk vonatkozó törvények szerzőiként is kell önmagukra tekinteniük. [...] Ma [...] a diszkurzív vagy megfontoló modell kerül a szerződéses modell helyébe: a törvényi közösség nem társadalmi szerződés által, hanem a diszkurzív módon elért egyezés alapján alkotja meg önmagát.⁴

A kérdést illetően, hogy miért is tekinthető a diszkurzivitás a demokrácia alapvető jegyének, elegendő most Shivdeep Singh Grewal kiváló, Habermas „újságírói” és teoretikus munkái közötti kapcsolatot vizsgáló tanulmányára hivatkozni. Grewal szerint a habermasi társadalmi evolúció harmadik stádiuma a modern államban a „rendszer és az életvilág” feszültségével jellemezhető, s „kifejezetten nyelvi természete van”. A „gazdaság szférájának speciális ár- és törvény-nyelve» feszül az életvilágot alkotó mindennapi beszéd gyakorlatának, melynek célja (*telos*) a kölcsönös megértés elérése”.⁵

Ekként – mondja Habermas – az életvilágnak azért kell küzdenie, hogy elszigetelje magát a rendszerszerű parancsok illetéktelen behatolásától, hogy ne kelljen ezeket feltétlenül a társadalmi élet kizárólagos alapjaként elfogadni. Az életvilág ezen ellenállásának intézményesítése adja Habermas demokratikus elméletének magvát.⁶

⁴ J. Habermas: Postscript to *Between Facts and Norms*. In: Mathieu Deflem (ed): *Habermas, Modernity, and Law*. Sage Publications, 1996, 136–137. (Previously published as a Special Issue of the *Journal of Philosophy and Social Criticism*, vol. 20. 1994, 135–150.)

⁵ Shivdeep Singh Grewal: A Cosmopolitan Europe by Constitutional Means? Assessing the Theoretical Foundations of Habermas’ Political Prescriptions. *European Integration*, Vol. 27, No. 2, June 2005. 191–215. (195.) Ez a dolgozat ihlette a címválasztásomat is.

⁶ Vö. J. Habermas: *Between Facts and Norms: Contributions Toward a Discourse Theory of Law and Democracy*. Polity, Cambridge, 1998.

Az állampolgári identitás

Identitás és kapcsolatok

A fent idézett kérdés Habermas multikulturalizmus-esszéjéből – „az állampolgárok identitása *nyilvánosan* releváns-e” – első pillantásra éles különbséget sugall a személyes és kollektív identitások között. Ezt az elsődleges megfontolást erősíti az identitás közkeletű fogalma. Mindennapos használatban az identitás valami változatlan pszichológiai vagy kulturális tárgyra utal, amely beilleszkedhet egy közösségbe. A közösség pedig a különböző, egyéni identitások, az individuumok összessége. De az identitás nem alakul ki és nem érhető meg más emberekkel való kapcsolat nélkül. David A. Hollinger pontos megfogalmazásában:

a más emberekkel közös identitás azt jelenti, hogy szolidárisnak érezzük magunkat velük: adósaik vagyunk valami sajátossal és hiszünk abban, hogy olyan módon számíthatunk rájuk, ahogyan a népesség más részére nem. Saját valódi identitásunk felfedése azt jelenti, hogy vélelmezetten meghatározó alapokra helyezzük a családot meghaladó vitális kapcsolatainkat.⁷

Modern emberi állapotunkban evidencia, hogy sokszoros identitással rendelkezhetünk – nemzeti, etnikai, vallási, hivatási, szexuális stb. –, annak megfelelően, hogy sok aktív kapcsolattal rendelkezhetünk. Így a szolidaritás/identitás akart tapasztalat, egy aktív kötődés, eltérően a közösségi tagságtól. „A szolidaritás az individuumok egymás felé irányuló speciális (még ha időnként szerény) igényét jelenti, a másik energiájára, együttérzésére és forrásaira.”⁸ A közösségi tagság lehet teljesen formális, mindenféle erkölcsi és/vagy érzelmi kötődés nélkül. Az ilyen formális kötődés lehet az alapvető jellemezője az Európai Közösség új tagállamai állampolgárainak. Ha az identitás/szolidaritás alapvető jelentésének az elsődlegesen szándékos kapcsolódást, odatartozást tekintjük, akkor kétségtelenül elejét vehetjük annak az előítéletnek, hogy az „odatartozás dinamikáját” természeti folyamatok, vagy a tradíciók tekintélye, vagy pusztán állami hatalom határozná meg.⁹

Ebben a vonatkozásban fontos felfigyelni arra, hogy a szolidaritás/identitás mindig beágyazódik valamilyen történeti, társadalmi és hatalmi szituációba. Az egyéni identitásnak nem pusztán a pszichológiai és kulturális vonatkozásait igényeljük, illetve kell biztosítani. Hollinger szerint a szolidari-

⁷ David A. Hollinger: *From identity to Solidarity*. In *Daedalus* Fall, 2006. 23–24.

⁸ I. m. 24.

⁹ Hollinger megjegyzi, hogy a kortárs filozófusok, szociológusok és a politikai tudomány művelői, például Appiah, Benhabib, Brubaker, Gutmann, Lie, Smith is foglalkoznak a szolidaritás/identitás kérdésével. Vö. I. m. 30. (13. jegyzet)

tás/identitás „nemcsak performatív, hanem egyben egyfajta jószág is”.¹⁰ „Így a szolidaritás mint olyan nemcsak társadalmi-pszichológiai, hanem politikai-gazdasági struktúrával is rendelkezik.”¹¹ Az identitás/szolidaritás problémakörétől tehát elválaszthatatlanok a sajátos politikai, gazdasági és kulturális adottságok és intézményeik. Ezen a ponton visszatérhetünk Habermas kérdéseihöz, nevezetesen hogy „az állampolgároknak mint etnikai, kulturális vagy vallási csoportok tagjainak identitása nyilvánosan releváns-e” és „miért kell Európa számára alkotmány”.

A vizsgálatunk tárgyát képező esszéikben Habermas nem ad definíciót a kollektív identításra, vagy az egyenlő tiszteletre, hanem a kollektív identitás formálásának feltételeit és az európai identitás politikai lehetőségeit vizsgálja korunk bevándorlási problémáival kapcsolatosan a demokratikus elméletével szoros összefüggésben. Anélkül, hogy részletekbe bocsátkoznánk, állíthatjuk: Habermas elemzése során evidenciának tekinti a humanitás értékeinek elvi összeegyeztethetőségét, de ezt nem automatikusan megvalósuló, hanem célzatosan létrehozandó folyamatnak tekinti. Egy demokratikus társadalomban az állampolgárok akaratlagos interakciói hozhatnak létre közös nézőpontokat és értékeket.

Alkotmányosság

A *Multikulturalizmus és a liberális állam* című beszéd válasz Charles Taylor *The Politics of Recognition* című munkájára.¹² Habermas nem fogadja el sem a Taylor értelmezése szerinti liberalizmust, sem a kommunitarizmust, saját álláspontját a kettő között helyezi el. Az egyenlő tisztelet és egyenlő védelem elvei vonatkozásában a liberalizmus az emberi jogokat védi, hiszen az individuális emberi lénynek vannak erkölcsi igényei és egyben jogalany – az individuumnak szabadságában áll saját élettervének követése. A jogokat illetően azonban az individualisztikus megközelítést nem tartja alkalmasnak Habermas. A másik oldalon a komunitáriusok elkötelezik magukat a hagyományok és a kulturális formák reprodukálása mellett. Utalva a tradíció fennmaradása érdekében elkövetett bűntényekre (gondolhatunk például az ún. becsületbeli gyilkosságokra) Habermas kijelenti, hogy „a fennmaradás jogi garanciái megfosztanák a tradíció tagjait pontosan a saját tradícióról való leszakadás szabadságától – s ezáltal éppen azt a teret szüntetnék meg, amely révén a kulturális formák fennmaradása egyetlen módját szolgáló hermeneutikai elsajátítás megtörténhet”.¹³ Habermas szerint magunkévá kell tenni a

¹⁰ I. m. 28.

¹¹ I. m. 27.

¹² Charles Taylor: *The Politics of Recognition*. In Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism and the „Politics of Recognition”*. Princeton University Press, Princeton, 1992

¹³ M 850.

kommunitárius elgondolás interszubjektivista megközelítési módját. Interszubjektivista kontextusban a liberális egyenlő védelem elve, kikötése azt jelenti, hogy

minden egyén azonos jogokkal rendelkezik saját identitásának kifejlesztésére és fenntartására éppen azokban az interszubjektív közös életformákban és tradíciókban, amelyekből eredendően kiemelkedett a gyermek- és ifjúkora során formálódott. Az ilyen tagsági jogokban gyökereznek a mentességek, védettségek, támogatások és eljárásmodok többsége, amelyeket Taylor követel esszéjében a kanadai francia kisebbség számára. Ezeket a jogokat nem *kell* kollektív jogokként konceptualizálni; mi több, nem *kellene* őket így jelölni a »túlélés« garantálása (saját érdekeik ellen való) céljából.¹⁴

Habermas ránk hagyja a tagsági jog és a kollektív jog megkülönböztetését. Hollinger elgondolását követve újrafogalmazhatjuk az egyenlő védelem követelményének interszubjektivista felfogását. Mondhatjuk, hogy az egyéni identitás családon túl, másokhoz is kötendő, így a szolidaritás/identitás akart folyamat, aktív elköteleződés, szemben a csoporttagsággal.

Habermas további fontos kérdésekre reflektál. Elsőként megvizsgálja az állampolgárok nyilvános és privát identitása teljes szétválasztásának lehetőségét. Habermas szerint a kettő közötti aktuális elválasztódást ontológiailag nem lehet megalapozni. A privát és a nyilvános komplementer viszony, amely állandó változásban van, s aktuális egyensúlyi állapotukat a sajátos történeti körülmények is befolyásolják. Ugyanez vonatkozik a helyes és a jó, vagy az alkotmányos elvek univerzalizmusának, illetve az adott politikai közösség partikuláris kontextusainak dichotómiájára. Ez utóbbi feszültség kitüntetetten fontos Habermas európai alkotmányát illetően.

Másként megfogalmazva: először is, a törvényes rend és a sajátos közösségi kultúrák és tradíciók közötti törekeny egyensúlyt – a rendszer és az életvilág közötti egyensúlyt – az alkotmányos államnak kell megvédenie. Éppen ezért a politikai kultúrát „le kell választani” arról a többségi kultúráról, „amellyel eredendően egyesült, és sok esetben még ma is össze van kötve”.¹⁵ Példaként a romantikus nacionalizmusra gondolhatunk. A romantikus nacionalizmus nemzetesíti a kultúrát és a nemzetállamot erre a közös kultúrára alapozza. A romantikus nacionalizmus mögött meghúzódó gondolat szerint a nemzeti kultúra – a nemzetalkotó többség partikuláris életmódja – az egységesítő erőként szolgáló közös belső élet kifejeződése. Ekképpen a többségi kultúra szupra-individuális identitássá válik, s ez egyben a kisebbségi kultúra halálos ítéletét jelenti.

¹⁴ M 851.

¹⁵ M 852.

Másodszor, mivel az állampolgárok „közös politikai kultúráját egy sajátos történelem formálta”, az alkotmányos elveket is a saját partikuláris politikai nézőpontjukból interpretálják, s ez „szolgál az alkotmányos patriotizmus alapjaként”.¹⁶ Az alkotmányos patriotizmust illetően *A poszt-nemzeti állapot* című munkájában Habermas hangsúlyozza, hogy az állampolgári szolidaritás átalakítható az alkotmányos patriotizmus elvontabb alapjává akkor és csakis akkor, ha a politikai kultúra nem lesz azonos a többségi kultúrával.¹⁷

Bár Habermas beszédében nem foglalkozik részletesebben az alkotmányos patriotizmus elméletével, véleményem szerint alaptétele, miszerint az indok arra, hogy miért érdemes egy adott országban élni, nem származhat sem az elvont jogok megvalósítására szentelt életből, sem valamiféle előzetesen adott (tartalmi, természetes, tradicionális stb.) értékből vagy „mi-érzésből”. Az új patriotizmus alapját a konkrét, sajátos, közös célok és értékek adják, amelyeket a folyamatos, szabad, demokratikus interakciókban alkotnak meg az állampolgárok. A demokratikus keretek között zajló folyamatos törekvés a közös értelem megtalálására tulajdonképpen nem más, mint a kontextusokat transzcendáló egyetemes normatív igények, valamint a partikuláris individuális és kollektív élet igényei közötti törekeny egyensúly megtalálása. A közös céloknak és értékeknek a közös aktuális és jövőbeni problémákra, a tradíciókra, a kultúrákra (helyi, regionális és nemzeti stb.) kell vonatkoznia. A közös értékek és célok a kötőerejüket az állampolgárok saját, egyéni hermeneutikai tevékenységéből, az egyetemes törvények és értékek interpretálásából nyerik. *Mi a nép?* című esszéjében Habermas azt mondja, hogy a közös döntésre jutás feltétele a szolidaritás, amely a 19. századi nemzetállamok állampolgárai között jelent meg először.¹⁸ Most újra fogalmazhatjuk a kiinduló kérdésünket. Mivel egyetlen identitás (személyes, kollektív/csoport, nemzeti) sem lehet kulturálisan semleges, milyen körülmények között segíthetik a globálisabb, európai identitás kialakítását?

Filozófiai és politikai alapok

Beszéde záró bekezdéseiben Habermas utal álláspontjának filozófiai és politikai alapjaira, különös tekintettel arra a kérdésre, hogyan lehet a politikai identitás és a többségi kultúra közötti megfelelő egyensúlyt megtalálni a modern alkotmányos demokráciákban.¹⁹

¹⁶ M 851. Az alkotmányos patriotizmust illetően vö. J. Habermas: Staatsbürgerschaft und nationale Identität. In uő: *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992

¹⁷ Vö. J. Habermas: *A poszt-nemzeti állapot*. Ford. Ruzsacz István. L'Harmattan, Budapest, 2006, 70–71.

¹⁸ Vö. J. Habermas: *Mi a nép?* In uő: I. m. 23.

¹⁹ Vö. M 852-853.

A filozófiai alapokat illetően Habermas hangsúlyozza: annak ellenére, hogy a jogi személy egy mesterséges konstrukció, lehet, sőt kell is „szocializált individuumként” konstruálni. Az állam a jogi személyek közösségére tekintettel adja azt a szférát, amelyben a jogi személyeknek „egymást szabadként és egyenlőként kell elismerniük”. A természetes személyek definíció szerint szocializált individuumok, és „individualitásuk a sajátos élettörténetükben rejlik”. Az egyenlő elismerés követelménye érvényes a természetes személyekre is. Habermas „kritizálja azt a liberális feltételezést, hogy az emberi jogok elsődlegesek a népszuverenitáshoz képest”, és véleménye szerint demokratikus államokban nem lehet ráerőltetni ezeket az állampolgárokra. A fordítottja is igaz: emberi jogokat önkényesen nem lehet kiszelektálni. Következésképpen „az emberi jogok olyan módon tekintendők, mint amelyek inkább elősegítik, mintsem korlátozzák a demokratikus ön-törvénykezés feltételeit”.

Habermas érvelésének politikai kontextusát illetően a legfontosabb az „identitás-politika” fogalma,²⁰ az elnyomott kollektív identitások „elismeréséért való küzdelem”.²¹ Habermas szerint a kisebbségi identitások elismerése nem cserélhető be anyagi javakra. A tagsági jog – mely nem azonos a kollektív joggal – forog kockán. Az identitás-politika legfontosabb aspektusa a jog. Véleményem szerint ebben a vonatkozásban a személyes tagsági jog a saját kollektív/csoport-kultúrához való szabad hozzájutást jelenti; ez a be nem avatkozás joga – valakinek a kötelessége, hogy ne akadályozza meg az egyént egy sajátos csoport/kollektív-kultúrához való szabad hozzájutásában. A kollektív/csoport-jogokat illetően Habermas paradoxnak találja, hogy csak az elismert csoportok igényei élvezhetnek alkotmányos védelmet – például nők, etnikai csoportok.

A csoport-jogok tartalmát, működését és tulajdonítását illetően nem fogalmaz részletezően Habermas. Azonban ha figyelembe vesszük azt a megfogalmazását, hogy „még ha a kollektív jogok kompatibilisek lennének is a modern törvényes rend szubjektív jogokon alapuló, individualisztikus tervezetével”,²² akkor is arra a következtetésre juthatunk, hogy a kollektív/csoport-jogok nem tekinthetők olyan alapvetőnek, mint az individuális jogok.

²⁰ Ez a témája Habermas és Taylor vitájának. Vö. C. Taylor: *The politics of Recognition*. Id. kiad. és J. Habermas: *Struggles for Recognition in Constitutional States*. *European Journal of Philosophy* 1, no. 2 (1993) 128–155. Maeve Cook az *Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas, and the Politics of Recognition* című írásában kitűnő összefoglalását nyújtja a vitának. Lásd: *Political Theory*, Vol. 25, no. 2. 1997/4, 258–288.

²¹ Vö. J. Habermas: *A poszt-nemzeti állapot*. Id. kiad. 67–69. és 71–72.

²² M 850.

A bevándorlás kérdésköre

Beszéde végén Habermas röviden utal a bevándorlás problémájára. Először a befogadó ország szempontjából tekintve nyilvánvaló, hogy nincsenek törvényi érvek a liberális bevándorlási politika mellett, de erkölcsi érvek lehetnek. Másodsor, a bevándorló szemszögéből felismerhetjük a menedékhez való jogát. Hohfeld jogokra vonatkozó elemzését alkalmazva világosabban kifejezhető az alapvető probléma. A menedék joga a szabadságjogokhoz, más néven a privilégiumokhoz tartozik, hiszen senkinek sem kötelessége, hogy megengedje a bevándorló ezen jogának érvényesülését, és ez összeegyeztethető azzal, hogy más megakadályozza ezen jog érvényesítését.²³ A Hobbes-féle természeti ember személyesítheti meg ezt a privilégiumot. Hasonlóképpen egy legális bevándorlónak fel kell esküdnie a fogadó ország alkotmányára. Hohfeld osztályozása szerint a naturalizáció azt jelenti, hogy felruházunk valakit többek között igényjogokkal, lehetőségekkel és mentességekkel. Azaz ha valaki egy jogot igényel, akkor azt állítja, hogy az államnak és/vagy más állampolgároknak kötelessége valamilyen szolgálat vagy éppen a be nem avatkozás. Röviden, az új állampolgár jogokkal (ellátás, szolgáltatás stb.) és kötelességekkel lesz felruházva. Azonban „a törvényesen megkövetelt politikai szocializáció *nem lehet hatással* a bevándorló eredeti kultúrájához tartozó kollektív identitásának más vonatkozásaira”.²⁴ Így nem jutottunk közelebb az európai identitás megalkotásának problémájához. Ebben a vonatkozásban fontos lehet Schmitter megjegyzése: „Az EU nem pusztán megismétlése a korábbi nemzet-, állam- és rezsím-építő folyamatoknak, előfordulhat, hogy előzmények nélküli eredményre vezet.”²⁵

A bevándorlás kérdésének másik aspektusát vizsgálva Habermas is utal a fenti eshetőségre: „Pusztán Európa erődjének biztosítása nem igazi válasz ezekre a problémákra. [...] Valójában az igazi kérdés, hogy lehetséges-e a civil szolidaritást nemzetek felettire, egész Európára kiterjeszteni.” De nem foglalkozik tovább a kérdéssel, sőt, a következő mondatban kijelenti: „ugyanakkor a közös európai identitás annál hamarabb fog kifejlődni, minél inkább képes a nemzeti kultúra sűrű szövete államába integrálni a más vallási és

²³ W. E. Hohfeld: *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*. Hohfeld osztályozási rendszerének elemzését a jog címszó alatt megtalálhatjuk például David Miller (szerk.): *A politikai filozófiák enciklopédiája*. Ford. Bánki Dezső és mások. Kossuth, Budapest, 1995

²⁴ M 853.

²⁵ Philippe C. Schmitter: Why Constitutionalise the European Union? In Ralf Rogowski–Charles Turner (ed.): *The Shape of New Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006 47.

etnikai eredetű állampolgárait.”²⁶ David Ingram Habermas kozmopolita²⁷ liberalizmusával és Rawls politikai liberalizmusával szemben az elsődleges és legfontosabb problémának azt tekinti, hogy „a csoport-jogokat az individuális jogokhoz hasonlóan politikailag el kell ismerni mindig, s nem csak alkalomlag. Csak így lehet a nők, a bevándorlók és a kisebbségek jogait teljesen megvédeni”. Azaz „az emberi jogok adekvát számbavételének tartalmaznia kell a társadalmi álláspontokban való különbségeket a nemzeteken belül és a nemzetek között is”.²⁸ David Ingram szerint a liberális demokráciák és érdekcsoportok nemzetközi föderációja adhatja az egyetlen tartós alapját a békének és igazságosságnak. Így az Európát átölelő föderáció szükségességét illetően Ingram azonos állásponton van Habermasszal.

Az Európai Alkotmány

Az integráció céljai

A 2001-ből származó *Amiért Európának szüksége van alkotmányra* című esszé felhasználja a *Posztnemzeti állapot és a demokrácia jövője* című esszé eredményeit – mondhatjuk, hogy Habermas ezen fontos kérdés köré csoportosítja meglátásait. Az európai alkotmány szükségességére vonatkozó érveit három lépésben fejti ki. Elsőként arra utal, hogy amíg közvetlenül a második világháború után követelték az európai egyesülést, manapság vitatják e projekt folytatásának szükségességét a tudományos és politikai világban. Szerinte az eredeti indokok (háborúskodás befejezése, nácizmus elleni védekezés, különösen az európai zsidóság ellen elkövetett bűntettek miatt, valamint a gazdasági növekedés és jólét megteremtése) nem tekinthetők adekvátnak az Európa-tervezet folytatása mellett. Nem részletezve az érveket Christian Joerges elemzéseit felhasználva mondhatjuk, hogy ugyan az eredeti háború utáni indokok az egyesülés mellett semmiképpen nem lettek idejétmúltak,

²⁶ Az Észak-Rajna-Vesztfália állama díjának átvételekor tartott beszéd. Vö. J. Habermas: *Opening up Fortress Europe*. Jürgen Habermas on Immigration as the Key to European Unity. In <http://www.signandsight.com/features/1048.html> *Signandsight* 16/11/2006 *Signandsight* 16/11/2006

²⁷ Jelen keretek között elegendő, ha Nussbaum nyomán a kozmopolitát olyan személynek tekintjük, aki „a jogot az ország elé, és az egyetemes észet a nemzethez való tartozás szimbólumai elé helyezi”. Martha C. Nussbaum: *Patriotism and Cosmopolitanism*. *Boston Review*, 1994/October/November, Vol. XIX No. 5 <http://www.bostonreview.net/BR19.5/nussbaum.php>

²⁸ David Ingram: *Between Political Liberalism and Postnational Cosmopolitanism. Toward an Alternative Theory of Human Rights*. *Political Theory*, Vol. 31 No. 3, 2003/June, 386.

mégis úgy tűnik, elveszítették mozgósító erejüket.²⁹ Továbbá az európai polgárok számára egyáltalán nem világos, hogy az élet sok vonatkozásának szükségszerű összehangolása hogyan fogja érinteni a tagállamok anyagi érdekeit. Mások szerint az alkotmány-vita kiváltója „az európai jogrend ambivalens öröksége”. Habermas Derridával együtt csatlakozott ezen állásponthez egy fontos kiáltvánnyal, amely a *Frankfurter Allgemeine Zeitung*-ban jelent meg.³⁰ „Az emlékezés a jogrend hibáira és hiányosságaira” lehet „elengedhetetlen útjelzőnk a jó európai alkotmányról folyó vitában”.³¹

Másodszor, Habermas az „egyre szorosabb Unió” mellett érvel.³² Helyeslően idézi Lionel Jospin francia miniszterelnök 2001-ben tartott beszédét:

Égészen mostanáig az Unió a pénzügyi- és gazdasági egyesülésre koncentrált. [...] De ma már tágabb jövőképre van szükség, ha nem akarjuk, hogy Európa a globalizáció által áthatott pusztai piaccá váljon. Európa sokkal több, mint piac, egy olyan társadalmi modellt képvisel, amely történetileg alakult.³³

Harmadik érvének kifejtéséhez egy empirikus tényre irányítja a figyelmet, miszerint a „nemzeti kormányok, belső jellegzetességeiktől függetlenül, egyre inkább belebonyolódnak nemzeteken túli hálózatokba, s így egyre függőbbé válnak a *nem egyenrangú tárgyalások* eredményeitől”. A gazdasági globalizáció – sajnos, teszi hozzá a filozófus – pusztán a nemzeteken túli formája a kapitalizmusnak. Éppen ezért a legfontosabb kérdés az, vajon a neoliberais vízió összeegyeztethető-e a létező európai önértelmezéssel, mely szerint a társadalmi szolidaritást alakító hátteret a munkásmozgalom politikai tradíciója, a kereszténység társadalmi doktrínái, valamint a szociálliberalizmus adják. „A komparatív kulturális analízis fogalmaiban kifejezve a nyilvános kollektívizmus és a privát individualizmus sajátos európai kombinációjáról beszélhetünk.”³⁴ A globalizáció és a nemzeteken túli kapitalizmus problémáit illetően nyilvános vitákat kell kezdeményezni a lehetséges megoldások megkeresésére. Azzal, hogy a neoliberais elgondolások kapcsán felveti a nyilvános vita gondolatát, Habermas impliciten játékba hozza a republikánus

²⁹ Vö. Christian Joerges: Introduction to the Special Issue: Confronting Memories: European ‘Bitter Experiences’ and the Constitutionalization Process: Constructing Europe in the Shadow of its Past. *German Law Journal*, Vol. 6. No. 2. 1 2005/February, 250.

³⁰ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31. 05. 2003.

³¹ Vö. C. Joerges: *Introduction to the Special Issue*. Id. kiad. 247.

³² WE 6.

³³ A külföldi hírügynökségek számára tartott beszéde: Paris, 28 May 2001. Idézi J. Habermas: WE 9.

³⁴ WE 10.

törvényhozás ideálját. Szerinte a piac logikáját ellensúlyozni kell a nyilvános megvitatással, vagy másképpen fogalmazva, a rendszer logikáját harmonizálni kell az életvilággal.³⁵ A nyilvános vita szükségszerű előfeltételeinek megteremtése eredményezheti egy „átfogóbb politikai keret kialakítását”.³⁶ Az Európa-projekt nem lehet sikeres egy részletes politikai tervzet nélkül.

Ezen a ponton utalnunk kell a *Posztnemzeti állapot és a demokrácia jövője* című esszé érveire. Az állampolgárok demokratikus akaratformálási folyamatának legitimitása három tényező függvénye: részvétel, szavazás és nyilvános megvitatás. Ez azt jelenti, hogy a megvitatás folyamata – és a demokratikus legitimáció – elszakadhat az állam által biztosított struktúráktól. Így például nem-állami szervezetek is rendelkezhetnek a szükséges legitimitással és részt vehetnek nemzetközi testületekben.³⁷ Hasonlóképpen „a fejlett gazdasági és a visszamaradott politikai integráció miatti feszültségek legyőzhetőek olyan magasabb rendű politikai ügynökségek megalkotásával, amelyek képesek a deregulált piacok kihívásainak megfelelni”.³⁸ Ugyanakkor az európai hatóságok úgynevezett demokratikus deficitjével is foglalkozni kell. A legfontosabb feladat választ találni arra a kérdésre, hogy az Európa Bizottság hogyan tehető legitimmé. Habermas ezek után megfogalmazza általános tételét: „támogatnunk és segítenünk kell az Európai Alkotmány projektjét.”³⁹ Hozzá kell tennünk, hogy a demokratikus deficit nemcsak európai szinten, hanem az államok szintjén is probléma. Gondolhatunk a mindig jelenvaló antiszemitizmusra és az egyre növekvő idegengyűlöletre. Habermas számára is nyilvánvaló a probléma, mint ahogy azt fentebb is láttuk a kollektív/csoport-jogok kérdésével kapcsolatosan.

Európát átfogó nyilvános szféra

Az Unió strukturális problémáit – szoros piacvezérelt integráció és a kormányok laza integrációja – és az „európai nép” hiányából adódó politikai deficitet illetően Habermas arra az európai állampolgári testületre utal, amely a végső autoritás letéteményese.⁴⁰ E tekintetben a filozófus a polgári nemzet voluntarisztikus jellegét emeli ki az etnikai nemzettel szemben, hiszen a polgári nemzet egyfelől a tradicionális közösségek stabil viszonyaiban, másfelől a demokratikus folyamatokban gyökerezik. A nemzeti politikai alany tudatának formálása „a helyi, dinasztikus identitásoktól a nemzeti demokratikus identitásig vezető fájdalmas elvonatkoztatási folyamat”.⁴¹

³⁵ Vö. J. Habermas: *A posztnemzeti állapot*. Id. kiad. 76–77.

³⁶ WE 12.

³⁷ Vö. J. Habermas: *A posztnemzeti állapot*. Id. kiad. 100–101.

³⁸ WE 14.

³⁹ WE 13., 15.

⁴⁰ Uo. Ehhez lásd: Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Welchen Weg geht Europa?* Munich, 1997

⁴¹ WE 16.

Az érvelésben felfedezhetjük, hogy Habermas az amerikai alkotmányra mint ideálra tekint.⁴² Így jogosan hívhatjuk Alexis de Tocqueville-t segítségül az interpretációban. A *Demokrácia Amerikában* című művében a szabadság mint az emberi világ legfontosabb értéke csak akkor valósul meg, ha az emberi élet valamennyi területét az önmagunkra rótt kötelességek és viszonyok formálják, azaz szabadság csak a demokratikus alkotmány és a civil társadalom által védetten létezhet. A polgároknak az emberi életvilág nyomasztó kérdéseire vonatkozó megfontolásai meghaladhatják az állam által nyújtott struktúrákat, s Habermas szerint európai polgárság formálódhat meg ebben a folyamatban.

Milyen formában tárgyasulhat a folytonos megfontolás, megvitatás valamely eredménye, ha nem állami keretek között történik? Más szavakkal, a közös demokratikus politikai kultúra megléte mellett szükségszerű empirikus előfeltételei is vannak az „identitást formáló folyamatok nemzeti határon túlra való kiterjesztésének”,⁴³ nevezetesen az európai civil társadalom és a nyilvános szféra. Habermas szerint az alkotmány katalitikus szerepet játszhat e feltételek megvalósulásában. Az alkotmány elindíthatna egy körkörös folyamatot, rögzítve a változásokat, s ezzel támogatva az előfeltételek további teljesülését. Így a „politika fókusza bizonyos mértékben elmozdulna a nemzeti fővárosoktól az európai központok felé – még a legtágabb értelemben felfogott állampolgári kezdeményezések is megjelenhetnének Brüsszelben”.⁴⁴

Az „egész Európát felölelő nyilvános szféra” kiépítése a legfontosabb, mert ez biztosíthatná a kölcsönös kapcsolatot, az intézményesített demokratikus döntési folyamatot valamennyi politikai- és nem-politikai testületben, és a tömegkommunikáció infrastruktúráját is ez adná.⁴⁵ Idővel ez lenne az alapja a nyilvános vélemény-formálásnak. Habermas azonban arra is figyelmeztet, hogy „az egész Európát átfogó nyilvános szférát nem szabad úgy elképzelni, mint a megszokott nemzeti változat felnövesztését európai szintűre”.⁴⁶ Más szavakkal az Európai Uniót nem egy szuper-nemzetállamként kell elgondolni. Azonban Habermas nem írja le az újfajta emberi kapcsolatok és gyakorlatok új rendszerét, hálózatát.

Ebben a vonatkozásban először az európai politikai egységesség és a nyelvi diverzitás kérdését veti fel. A különböző nemzeti kultúrák integrációja csak azon az alapon lehetséges, hogy egyenlően és kölcsönösen elismerik a különböző nyelveket. Az angol nyelv pedig a határon átnyúló kommunikáci-

⁴² Vö. R. Rogowski–C. Turner (ed.): *The Shape of New Europe*. Id. kiad. 5.

⁴³ WE 16.

⁴⁴ WE 17.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ WE 18.

ók munka-nyelveként funkcionálhatna. Másodikként a közös politikai kultúra kapcsán a politikai egység előfeltételéről beszél Habermas. A közös politikai kultúra azonban nem jelentheti a tartalmi elemek közösségét, hanem valamilyen attitűdre utal, amely kiegyensúlyozottan reagálna a strukturális konfliktusokra és a tartós feszültségekre. „Olyan képesség, amely vakfoltjaink kritikai reflexiójára és az egyoldalú perspektívákból való elmozdulásra ösztönöz.”⁴⁷ A normatív önmegértést megalapozó egyenlősítő és individualisztikus univerzalizmus tekintendő a harmadik nélkülözhetetlen elemnek a közös európai kultúrában. Habermas ezt a három szükségszerű tényezőt a modern Európa eredményének tartja. Magabiztosan állítja, hogy „nem az a feladatunk, hogy *feltaláljunk* valamit, hanem az, hogy a saját korlátain túl megőrizzük az európai nemzetállam demokratikus értékeit”.⁴⁸ Ezen a ponton – ha visszagondolunk az alkotmányos patriotizmus habermasi elgondolására – némi feszültséget fedezhetünk fel.

Miközben az etnikumot vagy a kulturális »*demos*«-t kiemeli az alkotmányozásból és a demokráciából, szemmel láthatóan megtartja a politikai közösség egyfajta »megszemélyesítését«, hiszen az alkotmányos patriotizmus, amennyiben közösséghez kötött, végső soron tartalmi ideál

– mondja Wilkinson.⁴⁹

Az európai együttműködés jövője

Visszatérve az alkotmánnyal foglalkozó esszéhez: zárásként Habermas felsorolja azokat a kérdéseket, amelyekre a közeli jövőben választ kell találni. Nevezetesen: 1. meg kell adni az Unió területi határait; 2. meg kell jelölni a föderális és a nemzeti intézmények illetékességi körét; 3. el kell dönteni, hogy „végül is mely országok tartozhatnak és melyek nem az Unióhoz”; 4. meg kell találni a működő egyensúlyt a többségi és konszenzuális döntések között, hogy teljesülhessenek az egyenlő védelem elvének követelményei; 5. biztosítani kell a parlamentek közötti diskurzusok lehetőségét. Ismételten felvethető a kérdés, hogy kinek lenne a feladata a gyakorlatban megválaszolni és megoldani ezeket a kérdéseket: talán magasan képzett szakértőknek, vagy egy európai népszavazásnak, vagy kormányközi megállapodásoknak stb. Jelenlegi célunkat tekintve elegendő megjegyezni, hogy az első és a harmadik kérdés-

⁴⁷ WE 20.

⁴⁸ WE 6.

⁴⁹ Mike Wilkinson: Postnationalism, (Dis)organised Civil Society and Democracy in the European Union: Is Constitutionalism Part of the Solution or Part of the Problem? *German Law Journal*, Vol. 3, No. 9. 1 2002/September. Without page numbers.

<http://www.germanlawjournal.com/index.php?pageID=11&artID=192>

sel többen is foglalkoztak, például Benhabib, Wilkinson és Castles – valamennyien úgy gondolják, hogy a föderalizmus gondolata segíthet a kérdések megválaszolásában.⁵⁰

Végül Habermas két különböző attitűdöt nevez meg az Európa-projekt folytatását illetően: a föderalistákét és a szuverenistákét; a föderalisták „sürgős feladatnak tekintik a nemzeti politikák harmonizációját”,⁵¹ a szuverenisták pedig valamennyi központi intézménytől megvonják a pénzügyi hatalmat. Ebből következően „semmilyen eljárási és intézményi reform nem lehet sikeres, mielőtt a mögöttes politikai tervezet nem lesz nyilvánvaló”, s éppen az Európai Alkotmány lenne alkalmas az alapvető politikai kérdések megoldására.

Mike Wilkinson szerint az alkotmányozási diskurzus valódi tárgya a demokratizálás és az integráció részletesebb víziója. Érzékelhetjük a fogalom kétértelműségét, ha felfigyelünk arra a tényre, hogy az Európa-pártiak és az Európa-szkeptikusok egyaránt hivatkoznak az Európai Alkotmányra. A vita tulajdonképpen

az alkotmánynak nemcsak az elvont értelemben vett demokráciához vagy egy adott *demo*shoz, hanem egy különös »*demo*«-hoz való viszonyáról folyik. Nemcsak a közösség pontos határai kérdőjeleződnek meg (és változóak), hanem az is kérdéses, hogy nem állami szinten létezhet-e olyan politikai közösség, amely képes nyilvános szférát, civil társadalmat vagy egyáltalában egy alkotmányt fenntartani.⁵²

Ha megpróbáljuk megvizsgálni a kívánatos alkotmányok típusait, elkülöníthetünk neoliborális és szociáldemokrata változatokat.

Azok számára, akik a liberális piactól elmozdulnának valamiféle szociáldemokrata nemzeten túli »*Rechtsstaat*« felé az alkotmányos integráció segítségével, az elméleti háttérrel a Habermas-féle deliberatív demokrácia és a procedurális törvénykezés paradigmája adja. Talán ez a legvonzóbb elméleti megoldás a konstitucionalizmus és a népszuverenitás feszültségére.⁵³

⁵⁰ Seyla Benhabib: *Borders, Boundaries, and Citizenship*. *Political Science and Politics*, Vol. 38, No. 4. 2005/October, 673–677. Letöltve: 27/08/2010 <http://www.jstor.org/stable/30044348>; Stephen Castles: *Hierarchical Citizenship in a World of Unequal Nation-States*. *Political Science and Politics*, Vol. 38, No. 4. 2005/October, 689–692. Letöltve: 27/08/2010 <http://www.jstor.org/stable/30044351>

⁵¹ WE 26.

⁵² M. Wilkinson: *Postnationalism, (Dis)organised Civil Society and Democracy in the European Union*. Id. kiad.

⁵³ I. m.

A procedurális törvénykezés paradigmájának alapja a szabad és egyenlő személyek szövetkezése a törvénynek megfelelően, és az állam feladata, hogy biztosítsa az egyenlő esélyeket az egyenlően rendelkezésre álló alapvető jogokkal való élésre. Wilkinson problémát lát ezen elmélet nemzetet túli szintre való alkalmazhatóságában, de Habermas optimista ebben a vonatkozásban.⁵⁴ „Az alkotmányos állam formái és eljárásai, a demokratikus legitimitációval egyetemben egyidejűleg a társadalmi integráció egy új szintjét eredményezik.” Habermas azt is kijelenti, hogy „egy demokratikus közösség állampolgárainak erkölcsi-politikai önmegértése tekinthető azon körkörös folyamat folyékony tartalmának, amely az állampolgárok kommunikációjának törvényi intézményesítése révén keletkezik”.⁵⁵ Wilkinson figyelmeztet, hogy a „körkörös” folyamatot ne tekintsük magától értetődőnek, hiszen nem lehetünk bizonyosak afelől, hogy „a kommunikatív hatalom alkotmányosan szabályozott keringése – a nyilvánosság szférájából a politikai rendszerbe – vajon maga a norma vagy csupán kivétel a mai »demokratikus« társadalmakban”, s reális lehetőség, hogy a paternalisztikus hatalmi berendezkedés felülről lefelé irányuló mechanizmusai tekinthetők a normának.⁵⁶

Problémák

Egy 2006. évi beszédében Habermas kiábrándultan jegyzi meg, hogy „Európa témája leértékelődött, s a nemzeti kérdések kerültek előtérbe”. Négy olyan problémát sorol fel, amelyek szükségképpen „megoldatlanok maradnak, ha nem folytatjuk az utunkat egy olyan Európa felé, amely képes politikai cselekvésre, és behatárolja egy demokratikus alkotmányos keret”. A problémák: 1. Az európai tagállamok elveszítették demokratikus lényegüket az egyesülés miatt, hiszen egyre több kérdésben dönt Brüsszel, és a tagállamok pusztán csak alkalmazzák a döntéseket a nemzeti törvénykezésben. Az egész folyamatból kimarad a tagállamok politikai nyilvánossága. „Nincs európai nyilvános szféra.” 2. Már régóta esedékes, hogy „a klasszikus nemzetközi törvénykezést politikailag meghatározott világ-közösséggé fejlesszük”. 3. Mivel „a politika és a piac viszonyának egyensúlya globális méretekben felborult”, a nemzeti kormányoknak nincs ereje az „elfogadható társadalmi standardok” megteremtésében. 4. A kulturális pluralizmust veszélyeztető fundamentalista kihívásokat csak európai szinten lehet megoldani. Éppen ezért ebben a vonatkozásban Habermas alapkérdése, hogy „vajon lehetsé-

⁵⁴ Ahogy korábban idéztem: WE 16-17.

⁵⁵ J. Habermas: *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. C. Cronin and P. de Grieff (eds.). MIT Press, Cambridge, 1998, 159. és 161. Idézi: M. Wilkinson: *Postnationalism, (Dis)organised Civil Society and Democracy in the European Union*. Id. kiad.

⁵⁶ M. Wilkinson: *Postnationalism, (Dis)organised Civil Society and Democracy in the European Union*. Id. kiad.

ges-e a civil szolidaritást nemzeteken túlra, egész Európát átfogóra fejleszteni”. Ez tulajdonképpen a korábban feltett kérdés másik oldala: hogyan lehet (ha lehet egyáltalán) a gyakorlatban az európai identitást kialakítani. S a kéznél lévő eszközöket illetően: lehetséges-e a korábban nemzetépítésre alkalmazott folyamatokat európai szintre alkalmazni. Találhatunk-e pozitív példákat a nemzeteken túli civil szolidaritásra?⁵⁷

Nemzeteken túli civil szolidaritás

Ezekre a kérdésekre koncentrálni meg kell ismételtelen fontolnunk az identitás-formálás problémáját. Habermas nyomán korábban megemlítettük, hogy a polgári nemzet – szembeállítva az etnikai nemzettel – gyökerei a tradicionális közösségekben és a demokratikus folyamatok voluntarista kontextusában vannak. Az identitás-formálás egy soha véget nem érő folyamat, s ebben a tekintetben soha nem beszélhetünk végleges eredményekről. Közösségi cselekményekbe és/vagy megfontolásokba kapcsolódva egyúttal a kollektív identitásunk megkonstruálásában is részt veszünk. Így a pusztán megfontoló, megvitató folyamatok – mint amilyenek a demokratikus folyamatok – kollektív identitást is formálnak.⁵⁸ A nyilvános vita a modern kollektív identitás forrása lehet. E viták témája a közös célok, cselekvések és a kollektív identitásról szóló, egy adott életvilágban gyökerező, különböző elgondolások – például a történetileg adott kultúránként sajátos narratíva- és szótár-források, valamint interpretációik.

Mint fentebb már láttuk, Habermas *Mi a nép?* című esszéje szerint a szolidaritás elengedhetetlenül szükséges a közös döntés eléréséhez. Ebben a tekintetben két típusát különböztethetjük meg a szolidaritásnak: az egyik alapja az azonnali, közvetlen társadalmi gyakorlat és az adott életvilág normái, valamint a „törvények által közvetített szolidaritás”. A törvények által közvetített szolidaritás az idegenek között a demokratikus állampolgáriságban gyökerezik, s ez a szolidaritás nem áll meg szükségszerűen a nemzetállami határoknál. A törvények által közvetített

[...] szolidaritás – a pénz és az adminisztratív hatalom mellett a harmadik forrása a társadalmi integrációnak – természetesen csak indirekten származik a jogrendből: azzal, hogy a jogrend stabilizálja a viselkedési elvárásokat, párhuzamosan biztosítja az individuális jogok absztrakt hordozói közötti kölcsönös elismerés szimmetrikus viszonyait. A jogrend és a kommunikatív cselek-

⁵⁷ J. Habermas: *Opening up Fortress Europe*. Id. kiad. Ismételtelen idézhetjük Habermas magabiztos állítását: „nem valami újat kell kitalálnunk, hanem saját határain túl is meg kell őriznünk az európai nemzetállam demokratikus eredményeit”. WE 6.

⁵⁸ Vö. WE 15.

vés közötti strukturális hasonlóságok konstitutív szerepet játszanak a törvényi normák megalkotásában (és alkalmazásában).⁵⁹

A törvényileg megalapozott szolidaritás nem egy stabil állapot, hanem állandó küzdelem és tárgyalás folyamata, amelyet a konkrét törvények szabályoznak. A megegyezési folyamat időleges eredményei megragadhatóak a törvényhozással, s ennek révén új stabilitásra tehetnek szert. Ekképpen a tárgyalások és a törvénybefoglalások körkörös folyamata védelmet nyújthat az elért eredmények számára, és az életvilág, a normák és identitások újabb változásait indíthatja el. Amint a multikulturalizmusról szóló esszéjében láttuk, Habermas szerint ontológailag nem alapozhatóak meg akár a privát és nyilvános állampolgári identitások közötti, vagy a jó és a helyes közötti, vagy az alkotmányos elvek egyetemessége és a sajátos politikai, közösségi kontextusok közötti aktuális szétválasztások. Ezek állandó változásban lévő komplementer viszonyok, és egyensúlyi állapotukat a sajátos történelmi körülmények meghatározzák. A szolidaritás együtt jár az elismeréssel és tisztelettel. Az elismerés és tisztelet tárgya valamely más kollektív identitás, valamely más kultúra, vagy éppen egy más kollektív identitáshoz/kultúrához tartozó konkrét egyén. Habermas szerint az „elismerésért való küzdelem” legfontosabb témája, hogy az alkotmányos védelem kiterjedjen valamennyi elnyomott kollektív identitásra.⁶⁰ A második téma a lakosok köztársasági érzéseit alkotmányos patriotizmussá kellene konvertálni, de ez csak akkor lehetséges, ha a hazafiság és a nacionalizmus történelmi szimbiózisa befejeződik.⁶¹

A Rogowski és Turner által szerkesztett figyelemre méltó kötet – *The Shape of New Europe* – fókuszában Habermas európai alkotmány mellett szóló érvei állnak. Csak két tanulmányt emelek ki: Philippe C. Schmitterét és Richard Kearney-ét. Álláspontjuk Habermas nézeteit illetően nagyon eltérő. Schmitter szerint az Európai Uniónak három okból kifolyólag sincs szüksége alkotmányra. Az alkotmány ugyanis alapítási aktus, s ennek nincs értelme az adott vonatkozásban, hiszen „az alapítás már megtörtént – egy fél évszázada”; másodsor az EU jól boldogul a sorozatos egyezményekkel; harmadszor, az elkövetkezendő évek során az EU-nak szembesülnie kell egyfelől a pénzügyi egység következményeivel, másfelől a kibővítésből származó problémákkal. Az EU-nak „pont arra a rugalmasságra lesz szüksége, amelyet a közte és a tagállamok közötti kompetenciák megegyezései felosztásának hiánya és különösen a politikai végállapot (*finalité politique*) közös definíciójának hiánya lehetővé tesz”.⁶²

⁵⁹ J. Habermas: *Postscript to Between Facts and Norms*. Id. kiad. 136.

⁶⁰ J. Habermas: *A poszt-nemzeti állapot*. Id. kiad. 69.

⁶¹ I. m. 71.

⁶² P. C. Schmitter: *Why Constitutionalise the European Union?* Id. kiad. 46–47.

Kearney példaként a történelmi 1998-as brit–ír megállapodást elemzi. A megegyezés tükröződött a két sziget közötti alkotmányos viszonyokban.

Az egymást kölcsönösen kizáró »nemzeti identitásoknak« a nullaösszegű játszma lezárult. A kialakuló posztnemzeti állapot először teszi lehetővé a történelem során, hogy Észak-Írország állampolgárai tetszésük szerint, különböző mértékben azonosuljanak a regionális földdarabbal, az egyház-községgel és a tartománnyal, a (brit és/vagy ír) nemzeti alkotmánnyal, sőt a nemzetek fölötti Európai Unióval.⁶³

Kearney szerint a

Belfasti Egyezmény lehetővé teszi, röviden megfogalmazva, hogy az identitás és az elköteleződés elnyomhatatlan szükségletét fokozatosan elirányítsuk a nemzetállam fétisétől – ahol is a történelem tanúsága szerint ennek birtoklása bizonytalan és háborús volt – az alkalmasabb, regionális és föderális kifejeződések felé. [...] Nincs olyan, hogy őseredeti nemzeti-ség. Ha a nemzet ténylegesen egy hibrid konstrukció, »egy elképzelt közösség«, akkor alternatív verzióit lehet újra-képzni. A »posztnemzeti állapot«, amely olyan eltérő politikai látások, mint John Hume és Jürgen Habermas vízióiban megjelent, nem kell, hogy pusztá utópikus álom maradjon.⁶⁴

Konklúzió

Habermas szellemében állíthatjuk, hogy a posztnemzeti demokrácia vagy az államon túli demokrácia az európaiak számára lehetséges alternatíva. A közös európai identitás alapvető jegyeit az európai történelem releváns tanulságainak levonása,⁶⁵ valamint a demokratikus folyamatok formálják. Az Európai Unió tagállamainak nem szabad elfeledkezniük az Európa sötét idejéből származó saját nemzeti traumáikról. E traumák kölcsönös elismerése és megértése identitás-formáló lehet. Ingram toleranciáról beszél, mely „a kölcsönös sérülékenység és kölcsönös függőség iránti nyitottságot jelenti”. Optimista az Európai Föderáció lehetőségét tekintve is: „amíg ez a föderáció valóra nem válik (s nincs okunk a létre-

⁶³ Richard Kearney: A Postnational Council of Isles? The British-Irish Conflict Reconsidered. In R. Rogowski –C. Turner (ed.): *The Shape of New Europe*. Id. kiad. 169.

⁶⁴ I. m. 179., 180.

⁶⁵ Például a nacionalista túlzások tanulságai. Vö. WE 21.

jötte lehetőségében kételkedni), a teljes tolerancia és bizalom a nemzetek között bizonytalan marad.”⁶⁶

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy Habermasnak normatív válassza van az európai, nemzeti és kollektív identitás kérdéseire. S ez nem meglepő, hiszen a politikai filozófia gyakorlati filozófia, és a fő feladata, hogy a lehetséges jó válaszokat keresse a „Mit tegyünk?” kérdésre. Így kiinduló kérdésünkre, hogy az identitás különböző felfogásai (személyes-, kollektív/nemzeti identitás) milyen körülmények között segíthetnek a globálisabb, európai identitás kialakításában, az lehet a válasz, hogy „Habermas felhívása az EU Alkotmányán való vitára a reflektív jóléti állami tervezetet idézi, eszközt ajánlva az életvilág és a rendszer közötti versengés határainak kodifikálására. Ez a katalizátora is lehet az európai életvilág és nyilvános szféra megformálásának”.⁶⁷ Habermas megfontolásai a normatív és empirikus, a rendszer és életvilág reflektív egyensúlyát próbálják elérni.

⁶⁶ D. Ingram: *Between Political Liberalism and Postnational Cosmopolitanism*. Id. kiad. 387.

⁶⁷ S. S. Grewal: *A Cosmopolitan Europe by Constitutional Means?* Id. kiad. 196.

Zakota Zoltán

Az európai identitás
dimenziói és határai

„[...] wie spät lernen wir einsehen, dass wir, indem wir unsere Tugenden ausbilden, unsere Fehler zugleich mit anbauen.”¹

Közhelyszámba megy már, hogy nem létezik az európai identitásnak egy általánosan elfogadott meghatározása, sőt vannak szerzők, akik megkérdőjelezik, vagy pedig egyenesen tagadják létét² és, mivel ami nincs, arról nem sok értelme van beszélni, itt akár abba is hagyhatnám az egészet. Jómagam azonban azt vallom, hogy a fogalom tisztázása, illetve annak a köztudatba való beültetése jelentősen hozzájárulhat az integráció folyamatának sikerességéhez és ezért talán már érdemes kis időt rászánni. Másrészt, az európai integráció egy immáron több mint fél évszázada (ha a szellemtörténeti előzményeket is figyelembe vesszük, bő két és fél évezrede) tartó, nekilendülésekkel és megtorpanásokkal tarkított, összetett társadalmi, politikai, gazdasági és kulturális folyamat. Az identitástudat kialakulása csak egy része ennek a folyamatnak és nincsen semmi különös abban, hogy ez sem zajlott le gyorsabban, minden egyéb részfolyamatot megelőzve.

Minden identitásmeghatározás alapvetően egy *definitio per genus proximum et differentia specifica*, vagyis annak eldöntéséről szól, hogy mik vagyunk és mik nem vagyunk, illetve, hogy kihez (milyen csoportokhoz) tartozunk és kihez nem. Egyik legfontosabb funkciója az önerősítés és az identitás különböző szintjei (a különböző csoportidentitások) szinergikusan egymást is erősítetik, bár adott esetben konfliktusgeneráló hatásuk is lehet. Szerencsés esetben, valamilyen csoportidentitás felvételével, az egyén pozitív önképet nyer, ami egy bonyolult, nehezen értelmezhető világban részesítheti az inklúzió, a valahová való tartozás és a differenciálódás, a másoktól való különbözés élményében. Ez egyrészt nyelvet, cselekvési és viselkedésformákat, értéktudatot, másrészt ellenségképet és hamis evidenciákat is jelent. Amennyiben valamely társadalmi alrendszer mély feszültségek terhelik, azok hajlamosak az eltérő identitású csoportok közötti konfliktusokként megjeleníteni Gazdasági diszrepanciák, például, etnikai feszültségeket generálhatnak és lehetséges, hogy az új tagok felvételét követő romlása a mutatóknak és a még le nem zárult pénzügyi válság is hozzájárult az Európa-szerzte tapasztalható, többé-kevésbé

¹ Goethe, Johann Wolfgang: *Dichtung und Wahrheit*, 13. Buch

² L. pl. Marján Attila: *Hol a térkép közepé?* HVG Könyvek, 2009.

szükséges, főként a nemzeti identitás megvédésének argumentumaival operáló, unióellenes diskurzus elterjedéséhez.

Európát szimbólumok és szövegek segítségével konstruáljuk, ezért nem mindegy, hogy milyen kulturális elemek lesznek kanonizálva, melyek lesznek az elfogadott konvenciók, milyen döntések és fordulópontok lesznek meghatározóak az identitás kialakulásában/ kialakításában. Alapvető fontossággal bír, hogy milyen elemek kerülnek be az „európai értékek” című kánonba, illetve az „európai intézményeknek” nevezett struktúrák közé. Ám ezek ugyanolyan képlékenyek és dinamikusan változóak, mint a földrajzi határok. Kulturálisan kanonizált elméletek és narratívák alkotják az európai identitás fejlődéstörténetének főbb stációit, melyekről a kollektív populáris és profeszszionális történelmi emlékezet tudósít. A kérdés csak az, hogy ezek mennyire megbízhatóak, illetve milyen mértékben ellenőrizhetőek?

Az identitás egy sor, meggyőződéshez és értékekhez való kötődésből is áll, melyeket nem akarunk, vagy egyszerűen képtelenek vagyunk megkérdőjelezni. Ezért lényeges azokat verbalizálni, „beszélni róluk”, vagyis nyílt és nyilvános párbeszédet folytatni az identitásról, mint egyfajta társadalmi, vagy nemzeti pszichoanalízis keretében feloldani a feszültségeket, de lehetőleg kordában tartani azokat. Általában érvényes csoportokra a Clifford Geertz által a családra adott antropológiai/ etnológiai meghatározás. Eszerint az, mindenekelőtt, egy olyan rendszer, melynek elsődleges szerepe együttmaradni kénytelen emberek egy csoportjának belsejében lévő centrifugális erők kiiktatása.³ Később Bruner is kiterjeszti a meghatározást emberek szoros kapcsolatban lévő bármely csoportjára, miközben kiemeli annak használható és *cool*, vagyis „forró folyamatokat” kezelni képes, mivoltát. Meglátása szerint, az emberek, család- és ugyanúgy bármely más szoros kötelékben élő csoportbeli ön- és életkonstrukcióinak, éppen ilyen anticentrifugális szerepük van.⁴

Első megközelítésben, a dolog eléggé egyszerűnek tűnik: az identitásnak több formája létezik – egyéni, lokális, regionális, nemzeti, európai, végül általános emberi – vertikálisan szerveződve és ezek egymást tartalmazzák, egymásba illeszkednek, mint holmi Matrjoska-babák. Ez a rend, ugyanakkor, egy egyértelmű hierarchiát is meghatároz, mely szerint az identitás erőssége arányosan csökken a földrajzi kiterjedés növekedésével: helység, régió, ország, földrész. És itt már rögtön belebotlunk modellünk első zavaró túlegyszerűsítésébe: az illető területi entitások nem egymásba illeszthető babaként vannak megkonstruálva, az identitás nem szervezhető egyetlen, jelen esetben valamilyen földrajzi, dimenzió mentén – városokat kettészelhetnek országhatárok, miközben régiók átnyúlhatnak határok fölött. A gondok egy jelentős

³ Idézi Bruner, Jerome S. in: *Self-Making and World-Making. Wie das Selbst und seine Welt autobiographisch hergestellt werden. Journal für Psychologie*, 7. Jahrgang, Heft 1

⁴ Uo.

másik hányada a használt fogalmak többértelműségéből és pontatlanságából (*fuzzyness*) is következik, ami a modellalkotás egy másik eszközének, a formalizálásnak a nehézségét állítja előtérbe. A harmadik probléma, pedig az, hogy ezen a lineáris skálán nem ábrázolhatók az identitásnak olyan megnyilvánulási formái, mint a nemi, szakmai, stb. identitások.

Helységnek számít egy alföldi tanya ugyanúgy, mint egy többmillió fő város és mindkettőhöz ugyanolyan érzelmi intenzitással kötődhetnek az ott lakók. Ám a kötődés jellegét illetően már valószínűleg jelentős különbségeket találunk: míg az előbbi inkább holmi családi kapcsolatrendszerrel rokonítható, addig az utóbbi inkább egy régióhoz való „absztraktabb” kötődésformához áll közelebb.

A régió sem egy egyértelmű fogalom. Egyrészt így nevezünk egy néhány kistelepülésből, vagy egy nagyobb helységből és a vonzáskörzetében található kisebb településekből álló mikrorégiót, másrészt ugyanúgy hívunk egy több államrészt, vagy akár több kisállamot tömörítő földrajzi egységet is. És ekkor még egy szót sem szoltunk az adott régióknak, az őt egybefogó különféle szerepű, illetve súlyú tényezők által meghatározott (földrajzi, kulturális, gazdasági, stb.) jellegéről.

A nemzet fogalmához kötődő ambiguitások talán a legismertebbek, mint a kulturális és politikai nemzet több évszázados múltra visszatekintő dichotómiája. De hasonlóan zavaró lehet a fogalmi tisztázás szempontjából a nemzet és az általa elfoglalt terület viszonya, mely terület nem tévesztendő össze az adott nemzethez kötődő ország (már ha egyáltalán rendelkezik olyannal) földrajzi fogalmával. És mindennek betetőzéseként, itt van még nemzet, nemzetiség és etnikum, részben még mindig, tisztázatlan viszonya.

Végül itt van az Európa-fogalom, mely talán a legnehezebben megragadható mind közül, mivel annyi arcát mutatja, ahány nézőpontból próbáljuk épp megközelíteni és ezek az egymástól gyakran markánsan különböző (földrajzi, történelmi, politikai, eszmetörténeti) értelmezések is folyamatosan változtak az idők során. „Európa” meghatározásakor az sem mellékes, hogy épp honnan tekintünk rá: nem ugyanazt jelenti a kontinensen kívülről, mint azon belülről, másképp néz ki Nyugat-, mint Kelet-Európából és más a brit szigetekről nézve, mint a kontinentális területről.

Egyáltalán Európa-fogalom vagy Európa-eszme? Mindkét kifejezés használata jogos lehet, de jómagam nem találok őket egyenértékűnek. Véleményem szerint, az előbbi inkább az „objektivitás” és rövidtáv, a múlt és a közeljövő (*Sein*) területére vonatkozik, míg az utóbbi a „morális imperatívuszok”, elérendő célok és hosszú távú célkitűzések (*Sollen*) terrénuma.

Az ember, és ez alól az európai sem képez kivételt, egy erősen területiális közösségi lény, ezért nem csoda, hogy egy adott csoport meghatározó tényezői között előkelő helyett foglal el az általa ellenőrzött / birtokolt terület. Természeti népek, de már legközelebbi rokonaink, a csimpánzok is,

rendszeres őrjáratozással óvják területüket a behatolóktól és erősítik közben a csoportkohéziót. A nemzeti narratívák legfontosabb elemei között szinte kötelező módon található valamilyen mitikus őshaza, vagy egy Istentől kapott vagy dicső harccal megszerzett haza.

De hogyan lehet identitástudat-formáló ereje egy olyan territóriumnak, amelynek nincsenek jól definiált, állandó limesei? Manapság, Európa földrajzi határai könnyűszerrel leolvashatóak bármely atlaszból. Délen a Földközi-tengert, nyugaton az Atlanti-óceánt, északon a Jeges-tengert, keleten pedig az Urál vonalát tekintjük Európa határainak. Ilyen egyértelmű definíciót csupán földrajzi szempontból vagyunk képesek megadni és azt is csak a jelen pillanatra vonatkoztatva. Történészek, politológusok, szociológusok, antropológusok ezzel aligha értenének egyet, ők ugyanis más-más szempontokat figyelembe véve húzzák meg a földrész határait. Ráadásul, ezek a határvonalak csak fokozatosan, a földrajzi felfedezések előrehaladtával nyertek formát és a történelem során mindig kor- és ideológiafüggőek voltak. A probléma bonyolultságát jól illusztrálja, hogy eddig nem kevesebb, mint kilenc földrajzi középpontját határozták meg kontinensünknek, melyek Ausztria, Belorusszia, Csehország, Magyarország, Németország, Lengyelország, Litvánia, Szlovákia, Ukrajna területén vannak szétszórva.⁵

Az ókorban még csak a déli, mediterrán partvonal számított egyértelmű határnak, így szembetűnő különbség, hogy a mai Európa az akkorinál lényegesen nagyobb terjedelmű, mind nyugati, mind keleti, de főként északi irányban. Hérodotosz, a Kr.e. 5.-ik században, a Boszporusztól a Fekete- és Azovi-tengereken át a Don vonalát követve húzta meg a kontinens határát, mivel a Dontól északra fekvő területek még ismeretlenek voltak a görögök számára. A Római Birodalom külső határait jelölő *limes* a mai földrajzi Európát északi és déli területekre osztja. Bár a kortárs beidegződések miatt kevesebb hangsúlyt kap, azokban az időkben, ez a civilizációt a barbároktól elválasztó határ legalább akkora jelentőséggel bírhatott, mint majd két évezred múlva a demokráciát és diktatúrát egymástól elzáró kelet – nyugati elhatárolás. Mindenképpen ésszerű dolog ezt az ókori válaszvonalat egy Európán belüli határként értelmezni, mivel tényleges fejlődésbeli különbséget jelölhet, hogy egy adott terület a Római Birodalom integrált része volt, mint a nyugati Mediterráneum, vagy sem, mint ahogyan Észak-Európa.

A kora középkortól kezdve, Európa a Karoling Birodalomnak hódítások során bővülő területét, a mai földrajzi Nyugat-Európa kontinentális területét jelentette. Ez az alapja a földrész történelmében rendszeresen felbukkanó Kelet – Nyugat dichotómiának is, vagyis az északi és nyugati területek fo-

⁵ Cristea, George: *Jakten på Europas mittpunkt*. Carlsson Bokförag, Stockholm, 2001; románul: *În căutarea centrului geografic al Europei*, Biblioteca județeană „Gheorghe Șincai”, Bihor.

kozatos szembehelyezkedésével a más fejlődési irányt felvevő, általuk barbárnak tekintett, bizánci és iszlám területekkel. A „[...] kiseurópai ideológia (Páneurópától Göbbelsen át egészen a Gazdasági Közösségig), amely a földrajzi kontinens egy részének tudatos kirekesztésén alapul, szívesen hivatkozik Nagy Károlyra. Károly uralkodott a földrész egyetlen olyan részén, amely – legalábbis az iszlám előretörése óta – elérhetetlen maradt a hódítók számára. Ezért a Nyugat előőrsének és megmentőjének tekintette magát a keleti világgal szemben”.⁶ Néhány évszázad múltán, ez az, általában önkéntelenül vállalt, „Nyugat megmentője” szerep a keletebbre fekvő országok kedvelt öngazolására lesz, amivel az itt említett Nyugathoz viszonyított lemaradásukat motiválták előszeretettel.

A középkor végéig aztán megtörtént a határok nyugati, valamint északi irányú kiterjesztése a szárazföld széléig, vagyis az Atlanti Óceánig, illetve a Jeges Tengerig. Itt aztán, pedánsan, meg is kérdezhettünk, hogy akkor mi a helyzet Izlanddal, sőt Grönlanddal? Előbbinek kontinensünkhöz való tartozását eszünk ágában sincs megkérdőjelezni, bár tagadhatatlanul nagyon messze van, valahol félúton Európa és az Észak-Amerikai Szigetcsoport között, amelyhez az utóbbi tartozik és így földrajzilag nem része Európának, bár kulturális és politikai szempontból mindig is vele asszociálták.

A gondok mindig is a keleti határ kijelölésével voltak. A jó Metternich, az 1820-as években, még úgy tartotta, hogy: „*Asien beginnt an der Landstraße*”, vagyis Ázsia valahol Bécs harmadik kerületében kezdődik, a Magyarország felé vezető út elején. Bár egyesek szerint Balkánt mondott volna. Valószínűleg többször is elmondta, hol így, hol úgy. Lényeges, viszont, hogy a Balkánt akkoriban, legalábbis kulturális szempontból, nem mindenki tartotta Európa részének. Ami a ma Európa keleti határának tekintett Urál – Kaszpi-tenger – Kaukázus vonalat illeti, az csak a 18.-ik században lett meghúzva. Azelőtt, ez egy igen „mobilis” határ volt: Hérodotosz még a Thanaisznál (Donnál) húzta azt meg, később, arab szerzők, a Volga és a Káma mentén. Breznyejev, állítólag, azt hangoztatta, hogy Európa határai a Szovjetunió keleti határával esnek egybe és közben a saját befolyási övezetének nyilvánította a baráti szocialista országokat.⁷

Európa keleti határainak az Urálig történő kitolását Philip Johan von Strahlenberg német származású svéd katonatiszt és földrajztudós javasolta, aki mellel Oroszország feltérképezésében is fontos szerepet játszott.⁸

⁶ Hobsbawm, Eric J.: Mi értelme Európának? 2000, 1997 május.

⁷ „The Brezhnev Doctrine, 1968”, in: *Modern History Sourcebook*. Először a Pravda 1968. szeptember 26-i számában lett kifejtve; <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1968brezhnev.html>

⁸ Phillip Johann Strahlenberg: *Das Nord- und Östliche Theil von Europa und Asia, in so weit solches das ganze Russische Reich mit Sibirien und der großen Tartarey in sich begreift, in einer*

Hasonlóképpen, Vaszilij Tatyiscsev orosz földrajztudós és történész már a 18. század közepén javasolta, hogy az Urál központi részét ismerjék el az Európát Ázsiától elválasztó határként, mivel a hegység igazi vízválasztóként működik. Ám az attól délre folytatódó, a két kontinens közti, határvonal tisztázása végett, még idén is indul egy orosz expedíció. „A földrajzi határ megtalálásának legfőbb célja nem csak az Európát Ázsiától elválasztó »vonak« azonosítása, hanem különösképp a két kontinenst egyesítő vonal megtalálása.”⁹ Az expedíció céljának illetően való meghatározása jól tükrözi az oroszok, egy két kontinensen elterülő kontinensnyi ország lakóinak, Európai kötődését. Általában véve, sokan tekintik Oroszországot (legalábbis annak nyugati részét) Európához tartozónak, amire, földrajzi, történeti, kulturális szempontból megvan minden okuk. Az Urálon túli rész Ázsiához való tartozását már nemigen szokás megkérdőjelezni, kivéve némely esetben, gyakorlati megfontolásokból, mint például, az Interpol esete, aki számára Európa, számos ex-szovjet állam mellett, magában foglalja az egész Orosz Föderációt.¹⁰

Az alternatív nézőpontot, mely szerint Európa alapvetően csak kulturálisan és történetileg definiálható, míg földrajzilag nem egyéb Ázsia egy nyugati félszigeténél, nem kisebb nevek fémjelezték, mint Alexander von Humboldt vagy a matematikus és geográfus Karl Gustav Reuschle.¹¹ Egy ilyen léptékű perspektívaváltás azért más távlatokat nyit. Valljuk be férfiasan, mégiscsak gond van itt Európában a méretekkel: hogyan kötődjön az átlag európai érzelmileg egy olyan területhez, amely, ha egyhelyben marad túl nagy ahhoz, hogy belássa, ha meg felszáll a repülőre, túl kicsi lesz?

George Bernard Shaw-t, legalábbis a neki tulajdonított *bon mot*-t parafrázálva¹² mondhatjuk, hogy Európa népeit csak közös történelmük választja el egymástól. Nemzeti, etnikai, vallási, rendi és még Isten tudja mi-

historisch-geographischen Beschreibung nebst einer Tabula polyglotta; Stockholm, in Verlegung des Autoris, 1730. Néhány év múlva már angol fordításban is hozzáférhető volt: *An historico-geographical description of the north and eastern parts of Europe and Asia : but more particularly of Russia, Siberia, and Great Tartary : both in their ancient and modern state : together with an entire new polyglot-table of the dialects of 32 Tartarian nations and a vocabulary of the Kalmuck-Mungolian tongue ... / written originally in High German by Mr. Philip John von Strahlenberg, a Swedish officer, thirteen years captive in those parts ; now faithfully translated into English*; London : Printed for W. Innes and R. Manby, MDCCXXXVIII [1738]

⁹ „The Historical Landscape Expedition: The Urals – The Border of Europe and Asia”, in: *The Russian Geographical Society Newsletter*, February, 2011, ill.: <http://int.rgo.ru/grants/the-historical-landscape-expedition-the-urals-the-border-of-europe-and-asia/>

¹⁰ <http://www.interpol.int/Public/Region/Europe/Members.asp>

¹¹ Reuschle, K. G.: *Handbuch der Geographie oder Neueste Erdbeschreibung mit besonderer Rücksicht auf Statistik, Topographie und Geschichte*, 2 Theile (in 2 Bdn.), Stuttgart, Schweizerbart, 1858–1859.

¹² „England and America are two countries separated by a common language.”

lyen csoportoknak, a béke rövid időszakaitól megszakított, kvázi-folyamatos egymásnak feszülése jellemzi földrészünket. Kontinensünk történelmét kisebb-nagyobb területeire kiterjedő integrációs periódusok jellemezték, melyek hosszabb-rövidebb fragmentációs időszakokkal váltakoztak. Az előbbieik közé tartoznak: a Földközi Tenger partvidékének görög gyarmatokkal való betelepítése, a Római, majd a Karoling birodalmak kialakítása, vagy a Kereszténység térhódítása. A második csoportba tartoznak olyan események, mint a Római Birodalom széthullása, a szkizmák, vagy az Első Világháborút követő, a birodalmi eszmét elsöprő, nemzetállam-alapítási láz. Az integrációs folyamatok, mint általában az építések, hosszantartóak, szemben a fragmentációk földcsuszamlás- vagy robbanásszerű lefolyásával. Hogy milyen abszurdak lehetnek ezek a történések és az általuk produkált helyzetek, jól illusztrálja a délszláv nemzetek 20-adik századi történelme. Mindkét folyamatcsoportnak közös jellemzője, hogy általában sok áldozattal jár, anyagiakban és emberéletben.

Közös európai szemléletű történelemírásról inkább csak az utóbbi időkben beszélhetünk, sokszor az Unió többé-kevésbé propagandisztikus akcióinak eredményeként. Ahhoz, hogy integráló tényező lehessen, a történelmet át kell fogalmazni, következésképp új történelemkönyvekre van szükség. Az eszmék és a cserefolyamatok története kell elsődleges szerepet kapjon a dicső háborúk leírása helyett. Hogy hatékonyan szolgálja az identitásteremtést, a közös európai történelem nem egymással hol szövetséges, hol szembenálló államok / nemzetek / birodalmak történelmének sima összegzése kell legyen, hanem ezek egymással kölcsönhatásban álló rendszerének a történelme. A különböző európai államformációk ki- és átalakulásának, valamint ezen folyamatok szinergiájának bemutatása lehetne az új leírási keret. Persze, nem kellene a ló túloldalára se kerülni, az egésznek holmi teleologikus finalitást adva és Európát, mint az integrációra a kezdetektől fogva tudatosan törekvő államok rendszerét beállítani. Ám a 20.-ik század második felének történelmében mindenképp ez kell az egyik, narratívánk szempontjából a lényegesebb, vezérfonal legyen. A másik a rosszemlékű kommunizmus.

Amennyiben el akarnánk végezni egy gondolatkísérletet, melynek célja az Európai identitás kitalálása, megkonstruálása lenne, honnan indulhatnánk ki s milyen építőelemeket használhatnánk? Európa legpregnansabb arca még mindig a „nemzetek Európája” és a nemzethez való tartozás az európai emberek egyik legmeghatározóbb élménye a modern kor beköszönte óta. Lehet indokolt lenne, kiindulási alapnak a nemzeti identitás meghatározásában szerepet játszó dimenziókat és elemeket használni, lévén ezek már többé-kevésbé tisztázottak, de legalábbis alaposan körülírtak. Ezzel persze nem szándékozom azt állítani, hogy a nemzeti identitást könnyű lenne definiálni és leírni. Különböző nemzetek sokszor különböző, sőt homlokegyenest ellentétes kritériumokat és értékeket használnak önidentitásuk kialakításakor. Ezek pedig

nem mindig egyeznek a mások identitásának meghatározásakor felhasznált elemekkel. A helyzetet csak bonyolítja, hogy az identitások alkotóelemei más-más súllyal szerepelnek a különböző szintű identitástudatok kialakulásában / kialakításában is. Gondolatkísérletünk folyamán, tehát célszerű lenne a következőképp eljárni:

1. felleltározni a társadalmi identitás különböző dimenzióit, a nemzetit véve alapul, azt egyfajta „mintának” (*pattern*) tekintve;
2. a különböző dimenziókban megkeresni az identitást meghatározó elemeket;
3. megvizsgálni, hogy léteznek-e ezek között, az európai nemzeteket, vagy legalábbis azok többségét jellemző, közös elemek;
4. emez közös elemeket felhasználva, megpróbálni a nemzeti identitások egyfajta „közös nevezőjeként” megkonstruálni az európai identitást.

Az identitás dimenziói és elemei olyan fizikai vagy szimbolikus (al)rendszereket jelentenek, amelyekben az adott társadalmi csoport / társadalom, többé-kevésbé, folyamatosan létezik. Ezekben definiálhatjuk, ill. írhatjuk le az adott társadalom létrejöttét, reprodukcióját, változásait, stb. Ezek alkotják azt a keretet, amelyben a társadalmi háló materializálódik, formát ölt. Ezek meghatározása, legalábbis egy relatív pontossággal való körülírása, hozhatja létre és biztosíthatja hosszú távon a csoport identitását. Ahhoz, hogy egy csoportidentitás kialakulhasson, természetesen, nem szükséges azt minden dimenzió mentén definiálni, egypár kimaradhat, de többségüknek szerepelni kell a meghatározásban.

A következőkben megpróbálom röviden, felsorolni az identitás meghatározásának szempontjából figyelemre méltó dimenziókat, illetve azokat az elemeket, amelyek jelentőséggel vagy meghatározó szereppel bírnak az illető dimenzióban. Elsőként a fizikai térben és időben való elhelyezkedésről van szó. Ez egyrészt feltételezi egy földrajzi dimenzió meglétét, amely az adott csoport által belakott vagy birtokolt területet, illetve szimbolikus jelentőséggel felruházott és/vagy a mitikus múlthoz tartozó toposzokat, melyekhez az adott csoport tagjainak többsége jelentős érzelmi töltéssel viszonyul. A történeti dimenzió origójában a szinte minden népnél / csoportnál megtalálható eredetmítoszokat találjuk, valahonnan a ködös múltból halványan felrémlő, de sokak számára legalább olyan jelentőséggel bíró árnyalakokat, mint az eredettörténet és a történelem archeológiailag alátámasztható vagy dokumentálható elemei. Ilyen téren Európa, bár van neki valamiféle névmagyarázó mítosza, nem áll valami fényesen: az elrabolt királylány története megható és fényén csak emel, hogy egy főisten implikált benne, meg egyfajta happy end is kerekedik a végére, de igazából ez mégis csak egy a Közel-Keletről induló és Krétán véget is érő kis balkáni sztori. Hogyan is reprezentálhatná az egész kontinentet?

A kulturális dimenzió legfontosabb elemének a nyelv tűnik, egyrészt a kommunikációban, másrészt a társadalmi reprodukcióban betöltött szerepe

miatt. A nemzeti önmeghatározás leggyakrabban emlegetett eleme az „édes anyanyelv”, bár nem szükségszerű, hogy egy nemzetben belül csak egyetlen nyelvet használjanak. Ám ilyen esetekben gyakran a többnyelvűséget kísérő szervezési és technikai bonyodalmak és jelentős többletköltségek, amint azt az Európai Unió gyakorlata példázza. Kevésbé szerencsés esetben egy feszültséggeneráló nyelvek közötti kompetíció lehet az eredmény. A nyelv kérdése szorosan összefügg az oktatásával is, nem kevés konfliktust generálva. Az identitás felőleli mind a művészetek, mind pedig a tudományok területét, olyan elemeket állítva előtérbe (műalkotásokat, felfedezéseket, általánosan elfogadott értékeket), amelyek valamilyen módon, erősen köthetők a nemzeti identitás egyéb elemeihez – így közös narratívák alakulhatnak ki, melyek tovább erősítik az együvé tartozás érzését. A görög-római hagyomány, majd azt újra elővevő, feldolgozó művészeti stílusok egyik fontos kötőanyagát szolgáltatják az európai identitásnak.

Az utóbbi időben, jelesül a Vasfüggöny lebontása utáni időszakban, kontinensünkön épp újra erősödő vallási dimenzió újra fontosabbá válhat. E vonatkozásban jelentős szerepük lehet specifikus vallásos hiedelmeknek, de ezek inkább marginális csoportokra jellemzőek; sokkal fontosabb az intézményesült vallások, elsősorban a nemzeti egyházak szerepe és, hogy mekkora lehet a nemzeti nyelvek ereje, azt épp azoknak az univerzalista egyházakon (nyelvi síkon) aratott győzelme illusztrálja. Nincs a témával foglalkozó szerző, aki kétségbe vonná a zsidó-keresztény hagyományok jelentőségét a mai Európa kialakulásának szempontjából, ám az tagadhatatlan, hogy a keresztény Európában egyre újabb belső határok jelentek meg. Az 1054-es nagy szkizma határvonalat von a nyugati kereszténységhez és a keleti ortodoxiához kötődő területek között. Ezt Huntington kiemelt szerephez juttatja, amellett érvelve, hogy a nyugati civilizációban a nyugati kereszténységnek kitüntetett szerepe van, szemben a keleti ortodoxiát felvevő államokkal, amelyek, evidens módon, nem képezik a Nyugat részét. Ennek alapján aztán megkérdőjelezhetjük nemcsak, a kétségtelenül a saját kultúrkörünkhöz tartozó Oroszország, hanem még az uniós tag Görögország európai mivoltát is.¹³ A következő nagy törést a Reformáció szellemi mozgalma hozta magával, de nem minden nyugati keresztény államban zajlott le a folyamat. Az áramlat hatósugara, nagyvonalakban egybeesik azzal a térséggel, amely a modern nyugat-európai fejlődés táptalaját képezte. A harmadik történet a keresztény egyházak már említett elnemzetiesedése, amely nem annyira törés, mint inkább egy hosszantartó fragmentációs folyamat volt. Napjaink nagy kihívását identitásunk ellen az iszlám európai elterjedése okozhatja, amely sokkal kisebb helyeken sokkal mélyebb konfliktusokat indukálhat és, amint azt az utóbbi évek esemé-

¹³ Huntington, Samuel P.: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1999.

nyei illusztrálják, ezek a konfliktusok, illetve a megoldásukra adott válaszok képesek az olyan alapvető európai / nyugati értékeket megkérdőjelezni, mint a vallási szabadság eszméje.

Egy közös dimenzióban helyezem el a törvényhozást, törvénykezést, adminisztrációt, belügyeket, külpolitikát, vagyis minden olyan társadalmi alrendszert, ami az államot mind a külföld, mind pedig saját polgárai előtti megjeleníti. Ezt a dimenziót csak az Európai Unió viszonylatában tudom bemutatni. Az említett alrendszereket alkotó intézmények roppant fontosságra tettek szert a nemzeti identitás kifejezésének és perpetuálásának folyamatában. Nekik köszönhető, elsősorban, az államnak, mint a nemzeti lét keretének megjelenítése: önállóság, függetlenség, önrendelkezés – mindezek elemei az identitásnak. A külső védelem terén még nem beszélhetünk közös európai hadseregről, de még egységes politikáról sem és, ugyanúgy, a külpolitika terén sincs egység, de már van közös biztos és hatékony döntéshozatali eljárás. A jogi harmonizáció és belbiztonság terén a legelőrehaladottabb az együttműködés, de a Schengeni Övezet sem esik még egybe az Unióval, még kevésbé Európával. Bár uniós állampolgárság létezik, de csak úgy „mellékesen”, a nemzetállami mellett – szimbolikus megjelenítése elég erőtlen: nincs „európai” útlevél, sem személyi igazolvány.

Maller Sándor Paul Valéryt idézi, mikor kijelenti, hogy Európát a görögök, Róma és a kereszténység tette azzá, amit ma Európának hívunk, majd ebbe a felsorolásba ő még hozzáveszi a felvilágosodást is.¹⁴ Ehhez kapcsolódóan, bár tekinthető az előbbi folyamatának is, hatásai miatt, melyekkel átalakította Európa, majd párhuzamosan az egész világ arculatát, mindenképpen meg kell említenünk az ipari forradalmat. És az azzal párhuzamosan létrejövő és kiterjedő új tudomány, a közgazdaságtan, alapozza meg végső soron az Unió egyik legnagyobb vívmányát, a négy szabadság, az áruk, munkaerő, tőke és szolgáltatások szabad mozgásának az alapelvét. A gazdasági dimenzió az, amelyben Európa a legegységesebb – és nemcsak az Unióról van szó: közös gazdaságpolitikák (foglalkoztatás, adó, külkereskedelem), kereskedelmi akadályok lebontása, mind a gazdasági racionalitás primátusáról regélnek. Az egyedüli elem, igaz a legnagyobb szimbolikus töltettel bíró, amely viszont csak lassan terjed az uniós tagállamok körében, az a közös pénz. Egyes elemzők attól félnek, főként az alig elvonult gazdasági válság árnyékában, hogy az Európai Monetáris Unió újabb törésvonalakat hozhat létre, hogy az integráció fokozatos elmélyülésével párhuzamosan Európa újabb megosztottság előtt áll. Ennek megelőzésében talán segíthetnek azok a hosszútávú politikaformáló elvek, amelyek megvalósítására az Unió jelentős összegeket szán: a szociális kohézió, társadalmi szolidaritás és regionális felzárkóztatás.

¹⁴ Maller Sándor: *Az Európa-eszme – A kezdetektől a megvalósulásig*. Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Budapest, 2000.

Amint az elég nyilvánvaló volt, az identitás dimenzióinak előbbi felsorolásakor hol Európáról, hol pedig Európai Unióról írtam, igyekezve nem összemosni a kettőt. Arról van csak szó, hogy, bár mindkét entitás megjeleníthető a felsorolt dimenziókban, de nem értelmezhető ugyanolyan módon. Aminthogy Európa is nagyobb az Európai Uniónál, úgy az európai identitás is tágabb fogalom az „európai uniós” identitásnál. Ezt szemléletesen példázzák mindazok, akik konzekvensen harmadik személyben beszélnek az Unióról (Brüsszlről, Straßburgról), szembeállítva azt országukkal, mintha az nem is lenne (önként belépett) tagja a közösségnek és nem venne egyenlő jogokkal részt annak döntéshozatali és végrehajtási mechanizmusában. Így tett Václav Klaus EU-ellenes cseh államfő 2009 májusában, kijelentve, hogy az EU legyőzte Európát, amikor a prágai szenátus elfogadta az Uniót megerősítő Lisszaboni Szerződést, és így tett Orbán Viktor magyar államfő 2010 márciusában, amikor soros uniós elnökként Brüsszelt az 1848-as Bécshez, illetve a kommunista Moszkvához hasonította. Ám itt alapvetően arról van szó, hogy belső aktuálpolitikai indokokból, gyenge európai identitás mellett, könnyen kijátszható az unióellenes nemzeti kártya.

Gyakran megesik, hogy a két dolgot – bár azok jelentősen különböznek – hol szándékosan, hol sem, mikor pongyolaságból, mikor demagógiából, de egybemossák. Az európai identitás kialakulása egy, elsősorban, kulturális folyamat eredménye – ezt az utat az ókortól kezdve kontinensünk legjobb koponyái vágták, akiknek köszönhető, hogy dacára a az ugyanitt lejátszódott történelmi borzalmaknak, mégis beszélhetünk egyetemes emberi értékekről. Az Európai Unió és a hozzá kapcsolódó identitás kialakulása egy hetven éve tartó politikai folyamatnak, amit „európai integrációnak” szoktunk nevezni, a terméke. Mindkét folyamatot előrevivő elitek vezényeltek le, akik megpróbáltak túllépni a szűkké vált nemzeti kereteken, az első esetben általános emberi kulturális megfontolások, míg a másodikban jóval pragmatikusabb megfontolások alapján. Egyik identitás sem részese még az átlag európaiak minden napjainak, egyik sem vert még mély gyökeret gondolati és érzelmi világában.

A nemzetállamok még mindig Európa legtisztábban kivehető, legkönnyebben megragadható építőelemei. A többség számára, a nemzeti hovatartozás élménye sokkal fontosabb, mint az európaiságé. A nemzeti retorika egyik fő eleme máig az „otthon maradás”, a „szülőföldön való megmaradás” ethosza, ami főként a kontinens keleti felében népszerű. Kérdés, hogy ennek mégis mi marad a létjogosultsága a négy alapszabadság Európájában? Hogyan egyeztethető össze ez az elvárás a mindenkit alanyi jogon megillető személyes szabadsággal? A közös „európainak” tartott értékek, alapvető eszmék és elvek – például a klasszikus *liberté, egalité, fraternité* hármas – olyan rendszert alkotnak, amely sikeresen fenn tudott maradni a nemzeti értékek és eszmék mellett, illetve azokkal szimbiózisban, mivel nem kérdőjelezte meg a nemzeti identitást, inkább maga válva nemzetivé. Elképzelhető, hogy ez a

átalakul egyfajta páneurópai rendszerré, amely aztán a mindennapi életben is tetten érhető reflexek formáját ölti.

Hosszú történelme során, Európa mindig is az eltérő kultúrák és hagyományok kontinense volt. Az őt belakó nemzetek, bármennyit is változtak, mindig is kényesen vigyáztak különbözőségeikre. A mára valamelyest konszolidálódott nemzetállami kereteken belül különböző nemzetiségek küzdenek autonómiájukért vagy függetlenségükért. Az Európai Unió nemzetek közössége és nem szövetségi államok alkotta nemzet, mint az USA. Intézményeink nagy többsége nemzeti keretek között szerveződik, a hadseregtől az akadémiáig. Ezért roppant fontos valamilyen összeurópai intézményrendszer kialakítása, egyfajta ellensúlyként a nemzetiekkel szemben, megtámogatva így az európai identitást is.

Ha meggondoljuk, hogy egy nemzet tagjainak elsöprő többsége sohasem kerül kapcsolatba egymással – sem közvetlenül, sem közvetve, nemhogy fizikailag, de még kommunikációs csatornák által sem – akkor nehezen tagadható, hogy a nemzet egy virtuális közösség.¹⁵ Nem vitatom, hogy ami összetartja, ha az „csak” az együvé tartozás érzése és annak vállalása is, roppant erős köteléket biztosít. Ám ugyanígy beszélhetünk egy virtuális Európáról is, amelyet a közösen vállalt értékek és az általuk összetartott közösség jelent. Az utóbbi pár évtized számítás- és kommunikációtechnikai történései, valamint társadalmi folyományaik, eléggé meggyőzően demonstrálták a hálózatok erejét. Elképzelhető, hogy az összeurópai digitális hálózatok és azok tartalmai, a „digitális Európa”, olyan virtuális közösségek létrehozását teszik lehetővé és támogatják, amelyek ténylegesen hozzájárulhatnak egy európai identitástudat megerősödéséhez.

Az európai identitás kialakulásában csakúgy, mint bármely más identitásban, segíthet a negatív öndefiníció, vagyis annak meghatározása, hogy mik nem vagyunk. Hagyományosan, két olyan ország / szövetség van, amelytől kritikusan elhatárolódik Európa. Az egyik a nyugati kultúra másik bástyája: Amerika, amelytől egy hosszú múltra visszatekintő, hol felerősödő, hol alábbhagyó antiamerikanizmus választ el. Bár a társadalmi berendezkedés és az értékek hasonlósága, valamint a közös történelmi tapasztalat eddig mindig egy táborba terelte vele. Ugyanakkor, lehetséges, hogy a nem is túl távoli jövőben újra szorosabbra kell majd vonni kötelékeinket, ha fel akarjuk venni a versenyt a most alakuló új világközpontokkal. A másik, akivel szemben, enyhén szólva, ambivalens érzéseket táplálnak az európaiak, az a soha le nem győzhető ellenfél, az örökös birodalmi álmokat dédelgető Oroszország. A ruszofóbia fő kiváltója egyrészt a túlzott fizikai közelség, másrészt a jelentős mértékű gazdasági függés és, nem utolsósorban, a kellemetlen történelmi

¹⁵ Z. Karvalics László: A betű és az ABC. In *Információ, társadalom, történelem – Válogatott írások*. Typotex, 2003.

tapasztalatok. A negatív önmeghatározás persze elég gyenge alap egy erős európai identitás kialakulásához.

Az Unióban végzett közvéleménykutatások szerint¹⁶ a nemzethez, illetve a szűkebb pátriához való kötődés számottevően erősebb az EU-hoz valónál. Paradox módon a helyi és regionális identitás utóbbi időben tapasztalható újjáéledése hozzájárulhat az európai identitás megerősödéséhez. Az integráció keretein belül már jó ideje zajlik egy részfolyamat, melynek során a nemzetállami szuverenítésra épülő kormányzati rendszer átalakul, teret biztosítva, politikai és döntéshozói téren egyaránt, a régiók fokozott szerepvállalásának. Az Európai Unió számára a szolidaritás és a méltányosság mindig is kiemelkedő fontossággal bíró alapelvek voltak, amiért is különös figyelmet és jelentős mennyiségű forrást fordít a tagállamok, régiók és települések fejlettségbeli különbségeinek mérséklésére. Számos komplex eszközt fejlesztett ki ezen célok megvalósítására a relatíve egyszerű Interreg programoktól az eurorégiókon át az európai területi együttműködési csoportosulásokig.¹⁷ A közös regionális és strukturális politika sikeresnek tekinthető, az unióban az elmaradott és a fejlettebb területek gazdasági, jövedelmi és ellátottsági mutatói között egyre kisebbek az eltérések. A regionális politika, kiiktatva az állami újraelosztási mechanizmusokat, közvetlenül az unió lakosságát célozza meg, az ő érdekeit szolgálja az évszázados területi különbségek kiegyenlítésével, felszámolva az elmaradottságot.

Végül ne feledkezzünk meg a szimbolikus dimenzió jelentőségéről sem. Az európai identitás szimbolikus megjelenítése, a jelek és jelképek folyamatos jelenléte a közös térben és a köztudatban (lobogó, himnusz, pénz) sokat lendíthet a közös európai identitás megerősödésének ügyén. A kommunizmus bukása után, végre lehetőség adódott a közös annak kialakulására / kialakítására, a liberális demokrácia és a szabad piacgazdaság elveire alapozva. Az intézményes integráció csakis a tagországok működésének, minden felsorolt dimenzió mentén történő, a közös európai értékeken alapuló, összehangolására építhet.

Az alábbi gondolatokat Robert Schuman vetette papírra fél évszázada, és ma aktuálisabbak, mint megírásukkor. Jó lenne végre megszívlelni üzenetét.

A politikai határok tiszteletet érdemlő történeti és etnikai fejlődés, a nemzet egyesítésére irányuló hosszas erőfeszítések eredményeként születtek meg, eltörlésükre még csak gondolni sem lehet. Egykor erőszakos hódítások vagy gyümölcsöző házasságok vezettek a megváltoztatásukhoz. Ma már eleghető, ha megfosztjuk őket értéküktől. Egyre kevésbé kellene, hogy határa-

¹⁶ European Commission, Directorate-General for Communication: *Eurobarometer 68 – Public Opinion in the European Union*; May 2008; http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb68/eb68_en.htm

¹⁷ EGTC – European Grouping of Territorial Cooperation

ink Európában akadályai legyenek a gondolatok, személyek és javak cseréjének. A nemzetek közötti szolidaritás érzése erősebb lesz a ma már idejétmúlt nacionalizmusoknál. E nacionalizmusok érdeme volt, hogy hagyománnyal és szilárd belső szerkezettel ruházták fel az államokat. Erre a régesrégii alapzatra egy új emeletet kell felhúzni: a nemzetekfelettség nemzeti alapokon nyugszik majd. Nincs szó tehát a dicső múlt semmiféle megtagadásáról, sokkal inkább a nemzetek életerejének új kibontakozásáról, éppen annak révén, hogy azt a nemzetek feletti közösség szolgálatába állítják...

Fel kell készíteni a lelkeket, hogy elfogadják az európai megoldásmódokat mindenütt, küzdve a hegemoniára való törekvés és a tulajdon felsőbbrendűségünkbe vetett hit ellen éppúgy, mint a politikai nacionalizmusok, az autarchiát szolgáló gazdasági protekcionizmus és a szándékos kulturális elszigetelődés korlátaival. Mindezeket a múltból örökölt irányzatokat fel kellene váltania a szolidaritás gondolatának, vagyis annak a meggyőződésnek, hogy mindannyiunk érdeke az, hogy felismerjük és elfogadjuk az egymástól való kölcsönös függésünket. Az egoizmus nem kifizetődő többé.¹⁸

¹⁸ Schumann, Robert: *Pour l'Europe*. Paris, 1963. Magyarul: *Európáért*. fordította Tót Éva, Pannónia Könyvek, é.n.

A politikai identitásról általánosságban

A politikai identitás meghatározásának problémái

Minden embernek van mind egyéni, mind kollektív identitása. Ezek az identitások emberi alkotások, nem velünk született jellemzők, hanem létrehozuk, kreáljuk azokat, mikor valakinek tartjuk, gondoljuk magunkat, egy csoport részeként értelmezzük saját individuumunkat. Az egyéni és a kollektív identitások kölcsönösen hatnak egymásra, erősítik (vagy éppen gyengítik) egymást, de minden esetben megadják az emberi tevékenységek kereteit.

Az identitás a filozófiai és elsősorban a politikafilozófiai diskurzusok középpontjába elsőként a modernitással került, hiszen ekkor kezdik el értelmezni az individualitás–kollektivitás, szabadság–determinizmus határait és értelmezési lehetőségeit. Calhoun szerint a modern kor „megszilárdította az egyéni és kategorikus identitásokat, valamint az önazonosság megerősítésére tett erőfeszítéseket”, miközben „az identitások kialakítását és elismerését problematikussá tette”.¹

Általánosan elfogadott nézet tehát, hogy az identitásról folytatott diskurzus a modernitás diskurzusa, noha annak immanens kategóriái – mint nemzeti, politikai, kulturális, stb. identitás – fogalmilag tisztázatlanok még napjainkban is. A felsorolt kategóriák közül talán éppen a politikai identitás meghatározása a legproblematusabb, hiszen nehéz (sőt egyes vélemények szerint lehetetlen) a nemzeti identitást a politikaitól megkülönböztetni. A legtöbben szinonimaként használják a két fogalmat, holott nézetem szerint a kettő tartalmilag nem teljesen azonos. Csepeli György például azt állítja, hogy a természetes nemzeti identitásérzet feltétele, hogy a személy (egyén) ugyanazt a nemzeti kategóriát alkalmazza saját magára, mint amit az adott kategóriához tartozók alkalmaznak rá. Úgy véli, hogy a nemzeti identitás kognitív elemei taníthatók, a szocializáció során az egyén azonosul a kultúrával, amelyben él, megtanulja az állam írott és íratlan értékeit, ünnepeit, a nemzeti ideológia és diskurzus befogadásával kialakul a nemzethez kötődő azonosságtudat.²

¹ Craig Calhoun: Társadalomelmélet és identitáspolitikák. Ford. Farkas Krisztina és Nagy László. In Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997, 99.

² Vö. Csepeli György: *Nemzet által homályosan*. Századvég, Budapest, 1992.

A nemzeti identitással ellentétben a politikai identitás definiálása azonban nem ilyen egyértelmű, hiszen nem mindegy, hogy milyen kontextusban vizsgáljuk a fogalmat. A politikai identitás ugyanis mást jelent, ha a nemzeti identitással együtt értelmezzük, és mást, ha egy nemzetek fölött álló konglomerátum korrelációjában akarjuk meghatározni. A politikai identitás a nemzeti identitásnál szűkebb értelmű, ha úgy tetszik, a nemzeti identitás „belső halmaza”, amely az egyén politikai beállítódását hivatott meghatározni egy párthoz, hatalomhoz vagy ideológiához való lojalitás szempontjából (pl. liberális, szocialista, jobboldali stb.). Az Európai Unió tekintetében a politikai identitás politikai érdekekhez kapcsolódik, de – legalábbis az EU eddigi történelme során tapasztalt folyamatokat és eseményeket szemlélve – a nemzeti érdekek ezt szinte kivétel nélkül minden esetben felülírják, ezért neveztem a politikai identitást a nemzetin belüli halmaznak, amely képes ugyan a nemzetek közötti képviselési hálót kiépíteni és együttműködéseket létrehozni, de ez mindig másodlagos marad a nemzeti identitáshoz képest. A politikai identitást éppen ezért érdemes a nemzeti identitással együtt értelmezni, ahol árnyalja a domináns önazonosság (azaz a nemzeti identitás) „képét”, míg egy nemzetek fölötti (közötti) unió esetében nincs meghatározó jelentősége.

A politikai identitás kialakulása

A politikai identitás kialakulásának rövid eszmétörténeti áttekintését Bakk Miklós *A politikai identitás szerkezete* című tanulmányának fő vonalait alapján mutatom be. Bakk a politika fogalmának etimológiájával kezdi a politikai identitás kialakulásának vizsgálatát, amely fogalom a görög filozófián keresztül jutott el a modernitásig. Az eredeti fogalom a közéletre utalt, vagyis mindenkire és minden témára, amely a közülethez tartozott. Nem az egyén állt a középpontban, hanem a közösség, vagyis a politikai mint olyan az egyének feletti identitáson alapult. Nem a létezésre, inkább az együttlétezésre vonatkozott, összetartotta, integrálta a csoport tagjait, ugyanakkor kizárta a csoporthoz nem tartozó, idegen, ellenség személyét (csoportját). Ez a kettőség, a „mi” és az „ők” megnevezése végigvonul a politika történetén.

A bevezetőben azt állítottuk, hogy a politikai identitás elsősorban a modernség diskurzusa, de azt azért meg kell jegyeznünk, hogy maga a modernizáció-elmélet az 1950-es évektől átalakította a „modernség” weberi fogalmát: leegyszerűsítette azt, mikor a szociális fejlődés általában vett folyamatként értelmezte, megfosztva újkori-európai eredetétől. Az imént említett fordulat egyik kritikusa, Arnold Gehlen meglátása szerint a modernizációval a felvilágosodás premisszái elhalnak, csak a felvilágosodás konzekvenciái hatnak to-

vább.³ Ugyanakkor a társadalmi modernizáció, amely így univerzális pályára került, véli Habermas, elválík az elavultnak minősülő kulturális modernségtől, sőt, a társadalmi folyamatok megállíthatatlan gyorsulása „kristályosodott” állapotba vezérli a kultúrát, amelyben már minden, a premisszák alapján benne rejlő lehetőség kifejlődött.⁴

Heller Ágnes a szabadságot tekinti a modern világ alapjának, amely a premodern alapok helyére került, és mivel a szabadság lényege a dolgok megkérdőjelezhetősége, ezért a modernitásnak igazából nincs is alapja, hiszen folyamatosan dekonstruálja saját alapjait. Ez persze azt is jelenti, hogy a modernitás csak egy többtényezős modellben írható le, melyben a modernitás dinamikája a kulcsfontosságú tényező. Heller értelmezése szerint ez a dinamika egy adott társadalmi világregnd értékeinek, illetve azok érvényességének intézményesített tagadásaként írható le, és az igaz, a jó és az igazságos fogalmainak állandó igénylésével és alkalmazásával marad fenn. A modernitás dinamikája által a tradicionális értékek, valamint a modernitás értékei is érvénytelenné válnak, hiszen folyamatosan megkérdőjeleződnek.

Heller elgondolása szerint a folyamatos újralkotásban a modernitást két képzelet típus segíti: a technikai és a történeti képzelet. A technikai képzelet a racionális felvilágosodásból ered, jövőorientált, a modernitás domináns világmagyarázatát adja, az embereket és a természetet dolognak tekinti, hisz a fejlődésben, a hasznosságot és a hatékonyságot jutalmazza. A történeti képzelet ezzel szemben múlt- és tradícióorientált, alapja a romantika, az emlékezetet célozza, a gondolkodásra nem a cél- és eszközorientáltság megerősítése miatt, hanem a személyes vagy közösségi világ jelentésgazdagságának bővítése érdekében hat.⁵ A két képzelet típus, bár ellentétes, együtt hat a modern gondolkodásban, hiszen például a társadalmi elosztás kérdései racionálisan és jövőorientáltan jelennek meg, az allokációk létrejöttének meghatározó, „végső” érvei mégis inkább a történeti képzelet termékei. A modern világban az egyén élete sikeresen berendezhető a technikai képzelet alatt, a történeti képzelet csak perspektívát ad ehhez. Ezzel szemben a politikai közösségek esetében mindkét képzelet típus jelen van. A történeti képzelet irányítja a kollektív identitás intézményesülésének három formáját: az emlékezetet, a közösségi narratívákat és az öndefiníciókat. A politikai közösség fenntartásában e három elemnek, illetve e három forma intézményesülésének van szerepe,

³ Vö. Arnold Gehlen: Über kulturelle Kristallisation. In uő: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Luchterhand, Neuwied, 1963, 311–328.

⁴ Jürgen Habermas: A modernség időtudata és szükséglete a magában megbizonyosodásra. In uő: *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc és Zoltai Dénes. Helikon, Budapest, 1998, 8.

⁵ Heller Ágnes: *The Three Logics of Modernity and the Double Bind of Modern Imagination*. Collegium Budapest. Institute for Advanced Study. Public Lecture Series, Nr. 23, 2000, 8.

de ebben sem teljes a történeti képzelet dominanciája, mivel az intézményesülés szintjétől függően a technikai képzelet is részt vesz benne. Egy politikai közösség fenntartásában tehát a két képzelet típus dichotomikusan működik.⁶

Ha például egy politikai párt allokációs kérdésekben dönt, akkor ehhez a technikai képzeletet használja, amennyiben ezt parlamenti pozíciója és koalíciós érdekei alapján teszi, de ha úgy szeretné pozicionálni magát a pártrendszeren belül, hogy eközben megerősítse azt a politikai közösséget, melynek az érdekeit képviseli, akkor már a történeti képzeletre is szüksége van, hiszen az ideológiák és a kulturális háttér bevonása ezt indukálja. Bakk úgy véli, hogy „a nemzet mint politikai közösség esetében a két képzeletforma mentén szétválni látszik a nemzet mint emlékezetközösség és mint »beszélő« (narratívákat fenntartó), intézményesült politikai közösség”.⁷

Az említett két képzeletforma a modernitás belső dinamikus egyensúlyának a kifejezője, melyet Heller Ágnes és Fehér Ferenc a „modernitás ingája” metafora segítségével írt le.⁸ A modernitás ingája két szélső pont között mozog, nevezetesen az individualizmus és a közösségiség között. Az inga szélsőséges lengőmozgása paradigmateremtő is lehet, hiszen ilyen volt a kommunizmus is. Akkor a közösségiség felé lengett ki legerőteljesebben az inga. Napjainkban azonban az individualizmus felé mozdult el, melynek két sarokpontja a jóléti állam és az önszabályozó piac.

A fent említett két képzeletforma és a Fehér–Heller-féle inga szimbólum látszólag azonos természetű, hiszen mindkettő a kollektívizmus és az individualizmus mint két szélsőséges pont között mozog. Egyik részről a közösségek az individuumból épülnek föl, másik oldalon pedig a közösség határozza meg az individualitást. Azt azonban figyelembe kell vennünk, hogy a két képzeletforma csak egymásra utalva tud működni, s gyakran csak együtt értelmezhető, mint ahogy erre már korábban utaltam. Másrészt a modern politikai közösségek jellemzője, hogy miként a modernitásnak, így tulajdonképpen ezeknek sincs alapjuk, mivel a szabadság lenne az, s mint láthattuk, a szabadság mint alap mindig dekonstruktív, olyan értelemben, hogy folyamatosan felépíti, majd lerombolja önmagát. Konklúzióként azt mondhatjuk, hogy a modern politikai közösségek kettős határral rendelkeznek: egyrészt potenciálisan magukban hordozzák annak a lehetőségét, hogy intézményesülve alapokat teremtsenek maguknak, másrészt ezeket az alapokat a szabadság jegyében folyamatosan megkérdőjelezi és újrakonstruálja.

Carl Schmitt szerint a politikum modern értelmezése nem más, mint „specifikus politikai megkülönböztetés, melyre a politikai cselekvések és

⁶ Bakk Miklós: *A politikai identitás szerkezete*. Jakabffy Elemér Alapítvány, Transindex, 2003, 39. 7 I. m. 40.

⁸ Vö. Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *A modernitás ingája*. Ford. Berényi Gábor és mások. T-Twins Kiadó, Budapest, 1993.

motívumok visszavezethetők, a barát és ellenség megkülönböztetése”,⁹ vagyis végső soron minden politikai döntés azon alapul, hogy politikai értelemben kiket tekintünk barátnak és kiket ellenségnek. Minden döntést megelőzően mérlegelni kell a fennálló opciók között, és figyelembe kell venni azt, hogy az általunk képviselt politikai közösségre a fennálló viszonyok előnyösek vagy veszélyesek, kik jelenthetnek fenyegetést vagy támogatást a közösségre nézve. Azaz politikai értelemben a barát szövetségest jelent egy-egy helyzetben vagy harcban, az ellenség pedig az, aki a veszélyforrás. Ez a dichotómia határozza meg a politikum létmódját, s történelmi példák is igazolják, hogy politikai értelemben a közösség mindig elsőrendűbb az egyénhez, individuumhoz képest, hiszen a politikai közösségek öndefiníciójának eszközei a modern individuum-fogalom megszületése előtt és attól függetlenül már kialakultak. A modernitás kora azonban ezen a területen is változást hozott, hiszen azzal, hogy a polgári individuumot tette meg a politikai közösség intézményesülésének alapjául, részben felülírta, részben pedig kiegészítette a dichotómiát. Sokak szerint a modernításban ezt a változást a kereszténység készítette elő azzal, hogy a modern emberben kialakította az üdvözülés személyre szabott felelősségét, noha mind a szabad akarat morális konzekvenciái, mind az életvezetés személyre szabott felelőssége ismeretes volt már az ókeresztény irodalomból is. Huoranszki mindenestre egyetért az előzőekkel, s kiegészíti azzal, hogy közvetlen előzményként a vallásháborúk okozta legitimációs problémákat említi: „a 17-18. században a kor embere számára tapasztalati tényvé vált, hogy nincs isteni akaraton nyugvó politikai rend, a hatalom rendje napról napra változhat, s ez az »esendő« természete emberi döntésektől, megállapodásoktól függ.”¹⁰

Bár a szerződéselméletek (Locke, Rousseau) és az univerzalitás eszméi az egyént tekintették a politikai intézmények alapjának, ez mégsem negligálta a politikai közösségek kereteit. A valódi politikai közösségek esetében ugyanis az individuumok nem elvont, racionális elemekként vannak jelen, hanem ún. „egyének fölötti” kontextusok elemeiként, melyben megjelenik személyes identitásuk több mozzanata is, úgy mint a kulturális jegyek, nyelv, lokalitás, stb. Az egyén a politikába azonban nem személyként, individuumként léphet be, csak egy politikai közösségen keresztül, viszont az intézmények fenntartásában már egyénként vesz részt. Ebből a nézőpontból pedig

csak azt a politikai közösséget vagy közösségformát tarthatjuk esélyesnek a stabilitás megőrzésére, a fennmaradásra, amelyek képesek arra, hogy az egyének

⁹ Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Osiris–Pallas Stúdió–Attraktor Kft, Budapest, 2002, 19.

¹⁰ Huoranszki Ferenc: *Filozófia és utópia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 124.

társas viszonyait úgy generalizálja, hogy közben megőrizze bennük a társulás valódi értelmét: hogy a másik másik maradjon, ne pedig egy a mások közül.¹¹

A modernitásban az individuum és a közösség viszonyának vizsgálatakor azt a kérdést kell tisztázni, hogy mire lehet alapozni a modern társadalmi berendezkedést. Hobbes és Locke például az individualista természetjogra alapozta, mely szerint az emberek természetes jogai örök és változatlan adottságok, és ezeknek megfelelően kell kialakítani a törvényeket és a politikai hatalom szerkezetét. Rousseau azonban másként ítélte ezt meg. Úgy vélte, hogy a nép „erkölcsi természetének” leginkább megfelelő kormányzatot kell kialakítani, hiszen csak az tudja maximálisan képviselni a nép érdekeit. Mindkét elmélet a társadalmi szerződés eszméjén alapszik, amelynek alapja egy szabadon dönteni képes, univerzális emberegyed. A modernitás azonban nem az identitás, hanem a ráció alapján szervezte a hatalmat, különösen a 19. és a 20. században. Schöpflin szerint a 20. században megváltozott a politika-felfogás, különösen a kétpólusú világrend kialakulása és az európai integráció révén. Ezek hatására ugyanis az a nézőpont erősödött, mely szerint a politikai hatalomnak már nem az identitás az alapja, mivel az már csak a kultúra megjelenésében játszik szerepet.¹²

A hagyományos racionalista politika-felfogást főként a 20. század második felében kezdték egyre inkább megkérdőjelezni. Helyette előszeretettel alkalmazták azt az antropológiai elméletet, mely szerint a politikai közösségek kulturális határok mentén szerveződnek, csak ezt a politikai rendszerek legitimitástermelő gyakorlata elrejtí. Az elrejtés egyik technikája, hogy racionalizálják az identitásra vonatkozó kérdéseket is, azaz rendszer-kérdéssé teszik azt, mivel a kulturális öndefinícióknak is vannak politikai konzekvenciái.

Napjainkban egy politikai közösség tagjai sokféle identitást vallhatnak magukénak. A politikai identitás meghatározásakor többnyire a nemzeti identitáshoz való viszony a döntő. Ezen a viszonyon belül a politikai ideológiák más-más attitűdöt teremtenek. A liberális alkotmányos rendszer például a polgárokat mindenekelőtt egyénekként azonosítja, a szociálliberális jóléti modell pedig elsősorban jogosultakként, hozzájárulókként és haszonélvezőkként kezeli őket.¹³ A földrajzi elhelyezkedés továbbra is az identitás fontos forrása, de ahogy Európában valamennyien jól tudjuk, ez nem feltétlenül nemzetit jelent. A politika a huszadik században flexibilis területté vált. Egyrészt fo-

¹¹ Balázs Zoltán: *A politikai közösség*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 55.

¹² Vö. Schöpflin György: A mítosz funkciói és a mítoszok taxonómiája. In uő: *A modern nemzet*. Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2003, 41–43.; Schöpflin György: *Globalizáció, Európa, Közép-Európa*. Európai Utas, 2001/3.

¹³ Vö. Michael Freeden: Szabadság és identitás. Ford. Schreibern Tamás. *Magyar Tudomány*, 2008/1. 12.

lyamatosan változnak a szervezetek s az intézmények, másrészt képlékenyek a politikai közösségek is, amelyekhez az egyén tartozik. Nemcsak a politika mibenléte vált kérdésessé, hanem ezen belül az egyén önazonosság-tudata is. Ennek következtében a politikai tevékenység egyik kitüntetett területe a politika értelmezése és definiálása, valamint a politikai azonosságok és különbségek rögzítése.

Megközelítések, teóriák

Az alábbiakban három szerző (Dér Aladár, Bakk Miklós és Michael Bruter) elképzelései és elemzései alapján szemléltetjük a politikai identitás meghatározásának kérdését. Mindhárman más-más nézőpontot képviselnek a témában. Már a kiindulópontjaik is eltérőek, hiszen míg Dér Aladár a politikai identitást a politikai ideológiák és a hatalom kontextusában vizsgálja, addig Bakk Miklósnál a politikai mindig a nemzeti identitással együtt értelmezve nyer legitimitást. Ezzel szemben Michael Bruter a politikai identitást az európai identitás kérdésével együtt vizsgálja, mivel nézete szerint a két fogalmat nem lehet elválasztani egymástól.

Dér Aladár szerint az európai és azon belül a politikai identitás elméleti alapjait, történeti hátterét

az európai társadalom- és nemzetfejlődés két alapvető tendenciájának köszönheti: az európai politikai tér, a »vesztfáliei rendszer« sokat emlegetett átrendeződésének (amit Roger Brubaker »masszív reorganizációnak« nevez), másrészt a közösségi tudatformák ehhez igazodó változásainak, amit a szakirodalom az »identitások kríziseként« (Pierre Hassner), illetve az identitáskeresés állapotaént (»Identitätsfindung«, Robert Hettlage) aposztrofál.¹⁴

Az új európai identitás fogalmának definiálásához meg kell vizsgálni a korábbi, hagyományos identitásformákhoz való viszonyát, jelenlegi státuszát és a várható fejlődés tendenciáját. Az európai identitás definiálása azért (is) jelenthet problémát, mivel magának az *Európa-fogalom*nak a tisztázása is szükséges hozzá. Ezen túl az európai népességet kell identitás-szubsjektumnak tekinteni a definiáláshoz, vagyis a „községek községét”. Ez azonban

¹⁴ Dér Aladár: Európai Unió – Európai Identitás. Az európai identitás elméleti alapjai. *Politikatudományi Szemle*, 2005/1. 125. Vö. R. Hettlage: Eurovisionen. Identitätsfindung zwischen Region, Nation, Europa. In R. Hettlage–P. Degger–S. Wagner (eds.): *Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität und Region, Nation, Europa*. Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, 1997, 320–357.; Pierre Hassner: Die europäische Einigung und der Umbruch in Osteuropa. Identität und Öffnung. In N. Dewandre–J. Lenoble (eds.): *Projekt Europa. Postnationale Identität: Grundlage für eine europäische Demokratie*. Schelzky & Jeep, Berlin, 1999, 169–182.

többszörös fragmentáltságot jelent, hiszen a lokális közösségektől a régiókon és a nemzetállamokon át az Európai Unióig terjed a hatókör. Ash és Vaclav Havel tematizációját alapul véve az Európa-fogalomnak egy hármast: földrajzi, kulturális és politikai dimenzióban gondolkodva a földrajzi „Európa” meghatározása a legegységelműbb.¹⁵ Az igazi diskurzus azonban a kulturális és/vagy politikai dimenzió meghatározásához fűződik. Ezeket tematizálva Dér két alappozíciót vázol fel.

Az egyik a kulturális és politikai paradigma elkülönítése (*vagy-vagy* logika alapján). Ilyenről beszélhetünk például Jean-Marc Ferry esetében, aki az Európa-diskurzus két alapmodelljét különbözteti meg: a kulturális alapú „tradicionális-fundamentalista” és a döntően politikai beállítottságú „modernista-konstruktivista” pozíciót. Az első esetben az európai identitás a „minőségi Európa” több ezer éves kanonizált értékrendjéhez kötődik. A második esetben identitásobjektumként az ún. „intézményi Európa”, vagyis az Európai Unió jön számításba a maga politikai rendszerével, értékrendjével, politikai elitjével.¹⁶ Dér másik példája Heinrich Schneider német történész, aki szerint „az európai identitás [...], az Európai Unió politikai identitása [...] nem csupán tradíciókból vezethető le, inkább politikailag határozható, illetve válaszolható meg”.¹⁷ A másik alappozíció a kompromisszumos kulturális és politikai meghatározás (*is-és* formula). Ennél a meghatározási formánál az európai identitás egyszerre politikai és kulturális meghatározottságú, s bár a két elem egymást kiegészítve, egymásra utaltan, mégis hierarchizált formában – valamelyik dominanciája mellett – alkotja az Európa-tudatot. Ebből következően két alcsoport lehetséges: az egyik szerint a kulturális identitás alárendelődik a politikai identitásnak,¹⁸ a másik szerint a politikai identitás alárendelődik a kulturális identitásnak.¹⁹

Dér Aladár a kompromisszumos is-is formulával ért egyet, azaz egyszerre beszél kulturális és politikai identitásról, melyben a kulturális identitás alárendelődik a politikai identitásnak. Véleményét arra alapozza, hogy a politikai közösséget és a politikai identitást azonosnak tételezi, hiszen mindkettő politikai ideológiák mentén szerveződik. Az identitás tehát nála a tár-

¹⁵ Timothy G. Ash: *Where Do We Go from Here? Visions of Europe. Time Special Issue*, Winter, 1998–1999; Vaclav Havel: *Európa mint feladat*. Ford. Bojtár Endre. 2000, 1996/7.

¹⁶ Vö. Jean-Marc Ferry: *Die Relevanz des Postnationalen*. In N. Dewandre–J. Lenoble (eds.): *Projekt Europa*. Id. kiad. 32–33.

¹⁷ Heinrich Schneider: *Alliengang nach Brussel. Österreichs EG-Politik*. EU Verlags, 1991, 160. Idézi Dér A.: *Európai Unió – Európai Identitás*. Id. kiad. 126.

¹⁸ Vö. Walter Reese-Schäffer: *Supranationale oder transnationale Identität?* In R. Viehoff–R. T. Segers (eds.): *Kultur, Identität, Europa. Über Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, 260.

¹⁹ Vö. Rostoványi Zsolt: *Európaiság, európai identitás és az európai integráció. Európai Szemle*, 1999/4. 59.

sadalmi-politikai közösségek kialakulásának, egzisztálásának és fejlődésének alapvető, konstitutív eleme. Legitimitásuk, belső kohéziójuk és stabilitásuk annak függvénye, hogy mennyire tudnak az adott csoport tagjai azonosulni a csoport norma-, szerep- és értékrendjével. Ez a normatív-integratív alapfunkció a politikai közösségek esetében még fokozottabban érvényes. Az az értékrendszer, amely évszázadok alatt kialakult Európában, mára úgy tűnik, hogy megszűnt Európa „*differencia specificá*”-ja lenni, s ebben a folyamatban nagy szerepe volt (van) a globalizációnak. A korábban hagyományosan európainak tartott normarendszer feloldódni látszik egy tágabb „nyugati-atlanti”, „euro-atlanti” vagy „világtársadalmi” értékrendben. Ahogy Heller Ágnes írja: „Ami csak Európa volt, ma az egész világ.”²⁰ A kultúra és a kulturális-nemzeti identitás erősen múlthoz kötődő, historizáló-tradicionalista jellege miatt is problematikus lehet egy jövőorientált európai közösség és európai identitás számára, véli Dér, éppen ezért gondolja a politikai identitást domináns szerepűnek a kulturálishoz képest az európai identitás meghatározásánál.

Habermas kilencvenes években megfogalmazott véleményére alapozva Dér így határozza meg az európai identitás fogalmát:

Az európai identitás az »intézményi« Európa-hoz és a benne megtestesülő általános, demokratikus értékrendhez kötődő, kulturálisan motivált és közvetített, »posztacionalista« politikai identitás, ami legjobban az »alkotmányos patriotizmus« fogalmával elemezhető és modellezhető.²¹

Az „alkotmányos patriotizmus” fogalmán Habermas a nemzeti-nemzetállami identitás „tisztán politikai” felfogását érti, mivel szerinte a „kijózanodott politikai identitás elkülöníti magát a nemzeti történelemre összpontosító múlttól...”²²

Bakk Miklósnak, aki a politikai identitás alapjait és szerkezetét vizsgálja azóta alapművé vált *A politikai identitás szerkezete* című doktori disszertációjában, filozófiai szempontból egyik legfontosabb kiindulópontja az, hogy a politikai identitáskonstrukciókat hermeneutikai paradigmával alapozza meg, mely a politika nyelviségét és a konfliktusosság diszkurzivitás révén történő intézményesülését állítja előtérbe. Véleménye szerint ez a megközelítésmód biztosít átfogóbb értelmezőerőt ahhoz a szintézishez, amellyel a politikai identitás új modellje megalkotható. A politikai identitás szerkezetének egy hárompólusú modelljét mutatja be, mely a filozófiai hermeneutika alapjait követi Reinhart Koselleck cselekvő közösségekről alkotott történe-

²⁰ Heller Á.: Európa, Európa. *Kritika*, 1999/3. 10.

²¹ Dér A.: *Európai Unió – Európai Identitás*. Id. kiad. 131.

²² J. Habermas: Történelmi tudat és politikai identitás. Ford. Felkai Gábor. *Szociológiai Figyelő*, 1989/4. 4.

ti-szemantikai koncepciójára, valamint Heller Ágnes modernitás felfogására alapozva (elsősorban arra a fontos különbségtételre, melyet ő a modern történeti és a technikai képzelet között a modernitás ingájával megállapított). A modell alkalmazása a nemzeti közösségek esetében Liah Greenfeld azon fontos megállapítását hasznosítja, amely a nemzetet a modernitás alapvető formájának tekinti. A bal–jobb-dichotómia értelmezésében viszont Norberto Bobbio megállapításait tekinti a legalapvetőbb kiindulópontoknak.²³

Míndezek nyomán a politikai identitás szerkezetét három fő kérdésre adott válaszként fogalmazza meg. Az első kérdés: modellezhető-e a politikai identitás mint kollektív identitás. Ennél a kérdésnél a modern politika diszkurzív jelegét tartja szem előtt, s egy olyan hárompólusú modellt mutat be, mely a politikai identitás tekintetében a kollektív dimenziót tartja elsődlegesnek. Ez a dimenzió szemlélteti leginkább a Carl Schmitt által meghatározott barát–ellenség-dichotómiát az identitásmodellen belül, melyben a szembenállás ténye megelőzi az identitáskonstrukciók diszkurzív alakítását. A politikai identitás pedig ennek a konfliktusnak a fókuszában keletkezik. A hárompólusú modellben a politikai közösségek cselekvő közösségek, amelyek felfedezik, felhasználják vagy éppen elvetik a fogalmak révén számukra feltárulkozó tapasztalati mezőket. Az egyéni politikai identitások közvetítője ez a cselekvő politikai közösség lesz. Bakk szerint ebbe épül be a narratív identitás, illetve ennek rekonstruálására tesz kísérletet az identitás szociálkonstruktivista felfogása.

A modell három pólusa: a) a mi-csoport affirmációja, önazonosságának cselekvő tételezése; b) az ők aszimmetrikus megnevezése és opponálása, ami konkrét formát ad a konfliktus valóságának; c) végül a cselekvő politikai közösség mint mi-csoport várakozási horizontja, amely a csoport értékekben megfogalmazott törekvéseit kapcsolja össze a tapasztalati térben felismert lehetőségekkel. A három pólus viszonya bemutatja, hogy a történelem során hogyan változott a cselekvő politikai közösségek szerepe, illetve előtérbe állítja a politikai identitás diszkurzív természetét az individuum-centrikus felgással szemben.

A második kérdés: mi a nemzeti közösség szerepe a politikai identításban. A bemutatott hárompólusú modell a nemzeti közösségre nézve is alkalmazható. Ebből a nézőpontból a nemzeti közösség modelljének három pólusa: a) a nemzeti öndefiníció, a nemzeti „Mi” öntételezése; b) az ők (mely legtöbbször egy hagyományos ellenségkép) és c) a nemzeti lét horizontja, amely a nemzetépítési törekvések ellentmondásosságában jeleníti meg a nemzeti létmóddal összefüggő közösségi várakozásokat. Bakk kiinduló hipotézise szerint

²³ Bakk M.: *A politikai identitás szerkezeete*. Id. kiad. 137. Vö. Norberto Bobbio: *Liberalism and Democracy*. Verso Books, New York, 2005; Liah Greenfeld: *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992

a nemzeti mivolt a cselekvő közösségek intézményesülésének olyan létmódja, amely megőrzi a premodern közösségek emlékezet- és eredetközösségi jellegét, ugyanakkor azonban erőteljes keretet biztosít a modernitás feszítő, életvilágok sokaságát előállító politikai konfliktusvilágához is.²⁴

A tanulmány gondolatmenete alapján ez lehetséges, hiszen a nemzeti mivolt tulajdonképpen egy kettős határképzés feszültségében keletkezik. Az egyik határteremtés az etnikai határépítés, melyhez Fredrik Barth modelljét alkalmazza a szerző, mely szerint a nemzet határának folyamatos újrateemtését konstruálják az etnikumok. A másik határteremtés pedig a modernitás politikai kereteinek és formáinak megfelelően történik, úgy, mint az állam, esetleg önkormányzat, valamint állampolgárság. A két határteremtés együttesen alakítja ki és tartja fenn a közösségben az emlékezetet, s ebbe az emlékezetközösségbe integrálódnak a modern politikai konfliktuskeretek. Így lehet megérteni azt, hogy a nemzeti közösség hogyan képes fennmaradni olyan identitásközösségként, amelynek a modernitás folyamatosan változó (alapjait dekonstruáló és újrakonstruáló) világában nincs intézményi garanciája. A nemzet léte ugyanis nem azonos a nemzetállam öndefiníciójával, hiszen a nemzet állam nélkül is létezhet. Ebből fakad a nemzet paradoxona, állítja Bakk, hiszen a nemzet látszólag a modernitás keretei nélkül is tételezni tudja önmagát, olyan közösségként, amely a modernitás intézményei nélkül is el tudja gondolni önmagát, másrészt viszont épp a nemzet jelenti a modernitás legalapvetőbb formáját. Nem véletlen, hogy maga a nemzetállam is a modernitásban nyert létjogosultságot. A politikai modernitás pedig a nemzetek révén jött létre, vagyis azt lehet állítani, hogy annyi modernitás van, ahány nemzet.

E konklúzió mentén feloldható az a vita is, amely a nemzetértelmezések modernista, valamint esszencialista-perennialista irányzatai között áll fenn. Bakk úgy véli, a nemzet elgondolhatatlan lenne a narratíva-, illetve emlékezetközösségek alapformái nélkül, amelyek még a premodern korban alakultak ki. Mindezeket a modern nyilvánosság azonban teljesen új intézményi formákban és kapcsolatrendszerekben kezdte működtetni, a diszkurzivitás egyik legátfogóbb kereteként. Ennek következményeként a nemzeti közösség mint modern politikai közösség egyszerre jelent modernitás-kritikát és történeti folytonosságot.

Bakk tanulmányának harmadik kérdése az, hogyan működik a politikai identitás a modernitás feltételei között. Erre a hárompólusú identitásmodell bal–jobb–dichotómiára való alkalmazása ad választ. Ennek az ellentét-párnak a vizsgálatakor már nem az identításokon van a hangsúly, hanem a politikai versenyen. Ennek a versenynek pedig a nemzet az átfogó kerete. A

²⁴ Bakk M.: *A politikai identitás szerkezete*. Id. kiad. 138.

bal–jobb-dichotómia a tiszta politikum konfliktusosságát fejezi ki, miközben funkcionalizálja a versenyt, azaz a politikai identitást. A politikai identitások változnak és ezeknek a változásoknak a szembenállás ad keretet. A szembenállás-séma nélkül pedig nem intézményesül a társadalmi konfliktus. Vagyis Bakk tanulmányában amellet érvel, hogy a bal és a jobb önmagában nem identitás, viszont a bal–jobb-szembenállás éppen egyszerűsége és változó tartalma miatt alkalmas arra, hogy erőteljes identitásképző szerkezetként szolgálja a modern politikai versenyszférát.

Végső összefoglalásként elmondható: a modern politikai identitás szerkezete a politikai verseny funkcionalizmusához, a modernitás dekonstruáló mechanizmusaihoz igazodott, azonban épp e szerepe követelte meg, hogy folyamatosan mi-világokban jelenjen meg és azok esszencializálására törekedjen.²⁵

Végül egy fiatal kutató, Michael Bruter véleményét ismertetem, aki a politikai identitás-konstruálásban a szimbólumteremtés alapfontosságát emeli ki. Elméletének megalkotásában fontos szerepet játszottak Thomas Risse, Ulrike Meinhof és Robert Erikson munkái. Bruter szociológiai és politikafilozófiai kutatásaiból és publikációiból egyértelműen kiderül, hogy azon kutatókhoz tartozik, akik az európai identitás létezését egyáltalán nem kérdőjelezzik meg. *Citizens of Europe? The Emergence of a Mass European Identity* című könyvében következetesen reflektál azokra a felvetésekre, amelyeket az euroszeptikusok az európai identitás létének vitatása vagy annak esetleges negatív hatása kapcsán hangsúlyoznak.²⁶ Könyvében nem az objektivitásra való törekvés dominál, inkább a szubjektív szemléletmód, hiszen az európai identitásról mint már létező és mindenképpen pozitív valóságról beszél. Talán éppen ez az attitűd keltette fel több kutató és elemző figyelmét, például Szanyi-F. Eleonóráét, aki szerint Bruter műve – hiányosságai és túlzásai ellenére – mégis figyelemfelkeltő, hiszen novum az európai identitásról szóló elméletekben, melyekhez részben kapcsolódik, de hozzá is tesz a korábbi teóriákhoz egy alaposan kidolgozott modellt alkotva, melyet empirikus vizsgálattal támaszt alá.²⁷

Bruter – aki a politikai identitást csak az európai identitással együtt tartja értelmezhetőnek – művében azt hangsúlyozza és próbálja tényekkel igazolni, hogy egyre több ember vallja Európának magát az utóbbi évtizedekben, vagyis az unió polgáraiban nőtt az azonosságtudat, valamint az Európai Uni-

²⁵ Uo.

²⁶ Michael Bruter: *Citizens of Europe? The Emergence of a Mass European Identity*. Palgrave Macmillan, London, 2005

²⁷ Vö. Szanyi-F. Eleonóra: Az európai identitás értelmezésének új lehetőségei. *Szociológiai Szemle*, 2008/1. 146–149.

óhoz való pozitív viszony, amit egyértelműen az intézményrendszerek működésének és a média hatásának tud be. Könyvében olyan fogalmi keretet és szerkezeti modellt dolgoz ki, amely alátámasztja feltételezéseit és további vizsgálatokra is lehetőséget teremt. Témánk szempontjából jelenleg csak az európai és a nemzeti identitás kérdésével foglalkozó fejezetek a relevánsak. Ezekben arra utal, hogy a nemzeti identitás és az európai identitás nem egymást kizáró fogalmak vagy ellentétes identitáselemek a vizsgált tagországok polgárai körében, sőt azt tapasztalta, hogy a vizsgált országokban egyszerre erősödik mindkettő. Ez a megállapítása minden korábbi elméletnek ellentmond, melyek szerint az európai identitás erősödésével gyengül a nemzeti identitás.

A témával foglalkozó kutatók megközelítési módja egyébként általában két csoportra osztható: szimbolista és konstruktivista szemléletre. A szimbolisták már magát az európai identitást is megkérdőjelezzik, s nézetük szerint ha van is ilyen, csekély a jelentősége a nemzeti identitáshoz képest. Véleményük szerint a területi alapon szerveződő azonosságtudatok közül egyértelműen a nemzeti identitás a meghatározó, hiszen annak a közös történelem, hagyomány, kultúra, nyelv stb. az alapja, míg az európai identitás ezen tényezők közül egyet sem tud felmutatni. A konstruktivisták szerint azonban már létezik európai identitás és a jövőben erősödni fog az uniós állampolgárok körében. Úgy vélik, hogy a szimbolisták által hangsúlyozott nemzeti identitások általában mesterségesen, szimbólumok által konstruált elkötelezettségek, melyeket az adott nemzet hatalmi aktorai hoztak létre annak érdekében, hogy az állami és a saját hatalmukat legitimálják. A konstruktivista megközelítés szószólói arra hivatkoznak, hogy az Európai Unió vezetői az államokhoz hasonlóan szimbólumteremtő munkába kezdtek az elmúlt években, és egyre szembetűnőbb eredményeket tudnak felmutatni ezen a területen. Például olyan szimbólumok, mint a zászló, a himnusz vagy a pénz, már nem csak egy nemzethez tartoznak, hanem az Európai Unió is rendelkezik velük, és az uniós polgárok egyre inkább azonosulnak ezekkel. Bruter munkája egyértelműen a konstruktivista állásponhoz áll közelebb, hiszen tanulmányában végig a szimbólumteremtő folyamatról és annak pozitívumairól értekezik.

Bruter tehát az európai identitást a nemzeti identitással egyenrangúnak tekinti, s nem feltételez hierarchiát köztük. Tanulmányában megkísérli magának az identitás fogalmának a definiálását is, de mindezt úgy teszi, hogy saját elméletéhez alakítja azt. Például a pszichológia területéről átveszi a *személyes vagy egyéni identitás* fogalmát, a szociológiából a *társadalmi identitás*, a politikatudományból pedig a *politikai identitás* fogalmát, majd az utóbbit további csoportokra osztja. A szerző szerint a politikai identitás két eleme a *kulturális* és a *polgári identitás*. A kulturális identitás azokat az értékeket és normákat jelenti, amelyek az egyént etnikai, vallási vagy más egyéb szempontok alapján egy csoporthoz kötik. Ezek az értékek biztosítják a nemzethez tartozás

érzésének kialakulását is az egyéneken. A polgári identitás az állammal (a nemzetállammal, az Európai Unió esetében az intézményrendszerrel) mint politikai rendszerrel való azonosulást segíti. Lojalitást, bizalmat és elkötelezettséget hoz létre a demokratikus működés, a jog és az intézményrendszer iránt. Az egyén szintjén ez a két identitástípus összekapcsolódik, de a komponensek erőssége különbözhet egymástól, makroszinten pedig időben és országoként eltérhet. Bruter az *európai identitást* a politikai identitás típusához sorolja, ugyanakkor értelmezései során gyakran szinonimaként használja a kettőt. Az európai identitáson belül is ugyanúgy határozza meg a kulturális és a polgári identitást, ahogyan a politikai identitás esetében tette.²⁸

Bruter szerint az európai integrációról szóló hírek – akár pozitív, akár negatív – befolyásolják az európai identitás szintjét, miközben a már említett szimbólumok katalizálják az európai identitás erősödésének folyamatát. Azt állítja, hogy az Európai Unió – mint intézményrendszer – politikai jelentőségének növekedése egyértelműen növeli az európai identitás fejlődését. A szimbólumteremtő munkában összekapcsolódik a kulturális és a politikai identitás, hiszen a szocializáció folyamatában az egyént befolyásolja saját kulturális háttere, vagyis az, hogy milyen módon ismertették meg vele és tudatosították benne európai állampolgárságát. Bruter vizsgálatai során arra a megállapításra jut, hogy bár különböző mértékben, de az európai identitás kulturális és politikai összetevője az elmúlt évtizedekben szignifikánsan erősödött.

A szerző, mint már említettük, az európai identitást és a nemzeti identitást egyenrangúnak tekinti, és nem akarja egymáshoz viszonyítva meghatározni a két fogalmat, miközben nem tagadja a két komponens szoros kapcsolatát, ugyanakkor felhívja a figyelmet a számára lényegesnek tartott különbségekre is. Mivel az általa konstruált identitásmodell szerkezeti alapon ragadja a meg az identitásokat és nem tartalmi alapon, ezért a nemzeti identitás nem lesz szükséges támpont számára az európai identitás meghatározásához. Egy olyan mechanizmust mutat be, amely azt sugallja, hogy a nemzetitől szinte függetlenül alakulhat ki az európai identitás. Erre alapozza a két komponens mellérendelő szerepét a kutatók többségének hierarchikus szemléletéhez képest. Így jut el elméletének végső következtetéséhez – amelyet én magam kétségbe vonható megállapításnak tartok –, hogy ha erősödik az európai identitás, akkor a nemzeti identitás is erősödik vele együtt. Bruter azért felhívja a figyelmet munkája feltáró jellegére, amely erősen hipotetikus, s még empirikus alátámasztásokat igényel.

A politikai identitás meghatározása, mint láthattuk, korántsem egyértelmű, főként, ha egy olyan nemzetek felett álló közösségnek a szempontjából vizsgáljuk, mint az Európai Unió. A már korábban említett többszörös fragmentáltságon túl problémát jelent a nemzeti identitással való azonosítása

²⁸ I. m. 148.

a politikai és filozófiai korpuszban, valamint a kulturális identitáshoz fűződő viszonyának meghatározása.

Nézetem szerint a különböző paradigmák (kulturális, politikai, nemzeti) tendenciáit és azok egymásra hatását egyszerre érdemes vizsgálni, hogy átfogó képet kapjunk az európai identitás és azon belül a politikai identitás meghatározásához. Elsősorban napjainkban figyelhető meg tendenciózan, hogy a migráció és a vallási-kulturális diverzitás milyen mértékben homályosítja el vagy éppen erősíti fel a kulturális különbségeket egy-egy nemzetállamon belül, s a problémák rendezése közben egyrészt meg kell felelni az európai közös normáknak, másrészt a nemzeti érdekeket is figyelembe kell venni. Konklúzióként a tanulmány kezdeti hipotézise látszik igazolódni, nevezetesen, a politikai identitás része a nemzeti identitásnak és nem azonos vele, főként mivel a politikai aktusok esetében is a nemzeti identitás a domináns a politikai identitáshoz képest, akár egy nemzetállamon belül, akár az Európai Unión belül vizsgáljuk a kérdést.

Interpretáció és identitás

Michael Walzer amerikai filozófus az identitásról

Michael Walzer¹ szerint az embernek többféle identitása van: családi, nemzeti, vallási és nemi identitása, s ezekhez kapcsolódóan sokféle értéket, eszményt és elvet követ.² Az ember megfogalmazza azt is, hogy melyik szerepe, melyik identitása és melyik értéke az alapvető időlegesen vagy általában. Az ember a céljait, az értékeit és az identitásait hierarchiába rendezi. Az ember az identitását nem maga teremti. „Az emberek minden társadalomban fontos csoportokba születnek bele, az emberek identitásokkal születnek.”³ Az ember identitását a közössége és a társadalma konstituálja, de a közös értelmezéseken, a kritikán és az önkritikán keresztül az ember folyton újra és újra alakítja önmagát. Nem csak az egyéneknek, de a közösségeknek is konkrét, történelmileg változó identitásuk van. A kollektív identitások konstituálják az egyéni identitásokat, de azok vissza is hatnak a kollektív, szociális identításokra.

Úgy tűnik fel, hogy Walzer egyszerű és sablonos leírását adja a kollektív és a személyes identitás viszonyának. Felfogása mégis eredeti. Az eredetisége abban van, hogy az identitásokat a társadalmi javakkal magyarázza. Szerinte az emberek identitását az adja, ahogyan „kigondolják és létrehozzák a társadalmi javakat, s ahogyan azután birtokolják és élvezik azokat”.⁴ *Az igazságosság szférái* című alpművében bemutatja a különböző társadalmi javak történelmi és jelenkori interpretációit. A kollektív identitások a társadalmi javakban és azok hierarchiájában fejeződnek ki. Walzer történeti példákon mutatja be, hogy a különböző társadalmakban eltérően értelmezték és értelmezik a társadalmi javakat és azok viszonyát. A javak eltérő értelmezései más-más kollektív és személyes identitásokat konstituálnak. A különféle társadalmak közös alapsajátossága

¹ Az 1935-ben született Michael Walzer az egyik legismertebb ma élő amerikai filozófus. Tipikus akadémiai karrier után manapság a Princeton Egyetem professor emeritusa. Az első jelentős munkája az igazságos és igazságtalan háborúról szól, míg a kommunitárius főművének tekintett *Igazságosság szférái* (1983) azokra az előadásaira épül, melyeket a Harvardon tartott egy Robert Nozick-kal közös *Kapitalizmus és szocializmus* című kurzus keretében.

² Michael Walzer: *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. University of Notre Dame Press, London, 1994, 85.

³ M. Walzer: The Communitarian Critique of Liberalism. in *Justice in Political Philosophy*, vol. II. ed. by Will Kymlicka, Edward Elgar Publishing Company, University Press, Cambridge, 1992, 401.

⁴ M. Walzer: *Spheres of Justice*. Blackwell, Oxford, 1983, 8.

azonban az, hogy minden társadalom javak elosztási közössége. A társadalmak elosztják az olyan javakat, mint *a tagság, a hatalom, a megbecsülés, az isteni kegyelem, a rokonság és a szeretet, a tudás, a gazdagság, a biztonság, a munka és a szabadidő, a jutalom és a büntetés*. Meghatározzák és igazolják az olyan *anyagi javak* elosztását, mint *az élelem, a szállás, a ruha, a közlekedés, az egészségügyi ellátás és a különféle árúk*. Mindegyik jószágnak megvan a maga elosztási szférája. A javak sokasága sokféle eljárással és sokféle kritérium szerint oszlik meg a maga szféráján belül. Ezek a javak konstituálják tehát a közösségek és az egyének identitását. A társadalmi javak látszólag kívül vannak a személyiségen, a személyes identitáson. De nehéz határvonalat húzni aközött, ami az enyém és ami én magam vagyok.

Walzer úgy látja azonban, hogy a társadalmi javak értelmezéseit, elosztását és hierarchiáját minden társadalomban meghatározza egy kitüntetett társadalmi jószág. Minden egyes társadalomban dominál valamely társadalmi jószág. Egy jószág domináns, ha sokféle más dologra átváltható. A domináns jószág interpretációja áthatja a többi társadalmi jó interpretációját is. A domináns jószág átválthatósága egy adott társadalomban természetesnek tűnik, de történelmi távlatból látszik, hogy az átváltás valójában mágikus, egyfajta társadalmi alkímia. A történelem során a különféle társadalmakban a születés vagy a vér, a föld, a tőke, a műveltség és az államhatalom mind-mind szolgált a dominancia eszközeként. E kitüntetett javak dominanciáját a politikai berendezkedések kikényszerítették, az ideológiák pedig igazolták. Az emberek aztán gyakorta vitatták az ilyen elosztást, sőt fel is lázadtak a kitüntetett jószág által dominált elosztás ellen. Az emberek minden korban értelmezik, kritizálják és módosítják a kollektív és a személyes identitásukat konstituáló javak elosztását. A javak igazságos és egyenlőbb elosztását akarják. Walzer szerint ezt olyan társadalomban érhetik el, ahol egyetlen társadalmi jó sem lehet domináns. Ahol az egyes javak elosztása nem hathat ki más javak elosztására. Ahol minden társadalmi jószágnak elkülönült, önálló szférája van. A szférákon belül lehet egyenlőtlenség, vagyis egy-egy jó az emberek között egyenlőtlenül is elosztódhat, de a szférák egyenlők, azaz senki sem konvertálhatja át az egyik elosztásban szerzett előnyét egy másik elosztásba. Ezt nevezi Walzer komplex egyenlőségnek.

A javak elosztási rendjének és a javak interpretációinak tehát van mércéje Walzer filozófiájában. Walzer a komplex egyenlőséghez méri az interpretációk szabadságát és a javak elosztását. A komplex egyenlőség mellett pedig azaz érvel, hogy „el kell ismerni és tiszteletben kell tartani az egyén [...] jogait. Az én moralitásom az emberi jogok doktrínája [...]. Akkor hozzuk a legjobb ítéleteket, ha az életet és a szabadságot abszolút értéknek tekintjük”.⁵ Az élet és a szabadság abszolút értékeit a komplex egyenlőség közelíti meg leginkább a javak különféle partikuláris elosztásai közül.

⁵ M. Walzer: *Just and Unjust Wars*. Basic Books, New York, 1977, xxx.

Az első társadalmi jó, melynek jelenkori interpretációit Walzer *Az igazságosság szférájában* bemutatja, a *tagság*, azaz az állampolgárság társadalmi javának az elosztása. Azt nézi meg, hogyan konstituálódik az ember egyik identitása, az, hogy egy (politikai) közösség tagja. A közösségi tagság maga is társadalmi jószág, amely megoszlik az emberek között. Mikor társadalmi javak elosztásáról beszélünk, általában veszünk egy csoportot, egy országot, vagyis egy rögzített populációt, melyen belül az elosztásokat elkezdjük vizsgálni. Csak-hogy ezzel – mondja Walzer – szem elöl tévesztjük az első és legfontosabb elosztási kérdést, azaz hogy hogyan konstituálódik a csoport. Egy emberi közösség tagsága elsődleges társadalmi jószág. „Az állam nélküli személyek sérülékenyek és védtelenek a piacon. Bár részt vehetnek a javak cseréjében, de a biztonságot és a jólétet a közösség számukra nem biztosítja.”⁶ Azzal indul a közösség konstituálása, hogy mi, a tagok értelmezzük a tagságot mint társadalmi jószágot. Nem arról van szó, hogy magunknak osztjuk ki a tagságot, hiszen mi már tagok vagyunk. Az idegeneknek adjuk. Meghatározzuk az idegenek beengedésének, a tagságnak a kritériumait. Számos nyelven, így a latinban is, az idegen és az ellenség szó azonos. Hosszú történeti folyamat eredménye a kettő elkülönülése, s végül az idegenekkel való bánásmódot a kölcsönös segítség morális elve határozza meg.

Mit is jelent egy ország tagjának lenni? Walzer arra hív fel, hogy gondoljunk meg a politikai közösség tagságát analógiákon keresztül. Kezdjük a szomszédsággal. A mai Amerikában a szomszédság olyan társulás, melybe a belépés jogilag nem szabályozott. Az egyének és a családok maguk választják meg, hogy milyen szomszédságba költöznek. Pontosabban, a jogi kontroll hiányában a piaci kontroll érvényesül. A klasszikus politikai gazdaságtan a szomszédságnak helyet adó lokális térhez hasonlóan kezelte a nemzeti területet is, és a szabad kereskedelem mellett a korlátlan bevándorlás, a munkaerő korlátlan mobilitása mellett is érvelt. Lehet-e a nemzeti közösség a szomszédsághoz hasonló? Sokan érveltek a korlátlan mobilitással szemben, de Walzer szerint senki sem tudta igazolni, hogy a korlátlan mobilitás az alsó osztályok helyzetének a romlásához vezetne, s arra sincs bizonyíték, hogy a kultúra kozmopolita környezetben nem fejlődne. Lokális okok miatt a korlátlan mobilitás mégis ábránd, hiszen a legtöbb ember ragaszkodik ahhoz a helyhez, ahol él, hacsak nem nagyon nehéz ott az élete. A történelem azt mutatja, hogy a szomszédságok zárt és lokálpatrióta közösséggé alakultak még nyitott államokban, soknemzetiségű birodalmakban és olyan kozmopolita városokban is, mint az ókori Alexandria vagy a mai New York. Ahol pedig a lokális jóléti ráfordítások nőttek, mint a 17. századi angliai egyházközségekben, ott a helyi nép megpróbálta kizárni az újonnan jövöket. A jóléti pénzeknek a nemzeti szinten való elosztása viszont befogadóvá teszi a szomszédsági közössége-

⁶ M. Walzer: *Spheres of Justice*. Id. kiad. 31–32.

ket. Egy zárt társadalomban nyitott a szomszédság, míg az állam falainak a lerombolása nem falak nélküli világot teremt, hanem ezernyi erődöt. Ha pedig az erődöket leromboljuk, akkor az eredmény a közgazdászok világa lesz: a radikálisan gyökértelenített férfiak és nők világa. A kultúrák és csoportok sokszínűsége a bezárkózástól függ, enélkül nem volna stabil emberi élet. Az elzárkózást meg kell engedni. A belépés korlátozása a szabadság és a jólét, a csoport politikájának és kultúrájának a védelmét szolgálja.

A bevándorlás joga azonban nem foglalja magában a kivándorlás ellenőrzésének a jogát. Vészhelyzet kivételével a kivándorlást az állam nem akadályozhatja. Emiatt hasonló az ország a klubhoz. Az országnak is van belépési bizottsága (ez az Egyesült Államokban a kongresszus), amelyik meghatározza a bebocsátás kategóriáit és kvótáit. Egy klubban csak az alapítók választják magukat, mindenki mást a korábbi tagok választanak. Az államot képzelhetjük egy klubnak, melynek szuverén hatalma van a szelekcióra. Ez az analógia a jog tekintetében helyes, de az államot morális kötelezettségek is vezérlik, mikor megnyitja a határait a tagok nemzeti és etnikai rokonai előtt. Az állam elismeri a rokonsági elvet, amikor elsőbbséget ad a bevándorlásban a polgárok rokonainak, s így az állam a családhoz is hasonló.

A nemzeti érzés jó oka lehet a bevándorlás engedélyezésének, de a nemzeti érzés hiánya nem lehet ok a kiutasításra. Mégis sok újonnan függetlenné vált államban a régi birodalom pártfogoltjait és népeit ellenséggént kezelik, s maga a kormányzat is bátorítja a nemzeti ellenségeskedést és rosszindulatot. E probléma kapcsán nem használható sem a klub, sem a család analógiája. Meg kell fogalmazni az emberek területhez való jogát, mint Hobbes teszi, mikor azt mondja, hogy a társadalmi szerződés megkötésekor az ember megtartja a jogot az önvédelemre, a tűz használatára, a vízre és szabad levegőre, valamint az élethez való helyre. Ez természetesen nem egy adott helyhez való jog, de valamilyen terület mindenkinek jár az államtól. Ezért az állam rendelkezik a terület elosztásáról, ezért van territoriális jogalkotás.⁷ A terület társadalmi jósága, ami azt jelenti, hogy az embereknek kell legyen életterük (víz, föld stb.) és védett terük. A terület elosztása pedig szorosan összefügg a tagsággal.

A 19. század végén Ausztráliában megfogalmazták „a fehér Ausztrália politikát”, ami a következő, manapság igencsak ismerős érvelésre épült: „Homogén nemzetet teremtünk. Lehet-e ezt értelmesen kifogásolni? Nem elemi

⁷ A probléma másként is megoldható lenne, legalábbis elméletileg. Megoldás lenne az is, ha az országok teljesen nyitottak lennének, és az elzárkózást csak a nem területi elvre épülő csoportoknak engednék meg. Nyitott szomszédság zárt klubokkal és családokkal – belföldön ma is ez a társadalom struktúrája. Miért ne terjeszthetnénk ki ezt az elrendezést a világtársadalomra, mint Otto Bauer javasolta. Bauer a nemzeteket olyan autonóm korporációknak képzelte el, melyek adót szedhetnek oktatási és kulturális célokra, de megtagadta volna tőlük a területi uralmat.

joga-e minden kormányzatnak, hogy meghatározza a nemzet összetételét? Ez ugyanaz a kiváltság, mint a családfőé, aki eldöntheti, hogy ki éljen a házában.”⁸ Csakhogy ha minden egyéneknek joga van egy helyre az élethez, akkor az idegenekhez kötődő kölcsönös segítség elve alapján azt kell mondani, hogy a Föld összes lakója között egyenlő mértékben kell megosztani az életeret. Ez viszont felveti azt a problémát, hogy ha a szomszédos földterületen magas a születési ráta, akkor az annullálja a mi jogcímünket, és területi újraelosztást kíván meg. Ugyanez merül fel a gazdagság és az anyagi erőforrások tekintetében is. Erkölcsi kötelességünk befogadni a szegény országokból jövő bevándorlókat, míg fölös forrásaink vannak? Sidgwick erre azt válaszolta, hogy a bevándorlást mindaddig engedni kell, míg az életszínvonal, a legszegényebb osztályok életszínvonala tartható. Walzer viszont azt mondja, hogy joggal megtagadható a bevándorlás, ha a fölös gazdagságot az adott ország exportálja.

A bevándorlásnak általában mások a feltételei, mint a honosításnak. A bevándorlók olyan ott lakó (*resident*) idegenek, mint régebben a családban élő szolgák voltak. A háziszolgákat olyan gyerekeknek tekintették, akiknek nem megengedett, hogy felnőjenek. Ezek a *bennélő* szolgák nem tűntek el a modern világból. A vendégmunkások fontos szerepet játszanak a fejlett gazdaságokban. A vendégmunkások fárasztó, veszélyes és lealacsonyító állásokat töltenek be, melyek társadalmilag viszont szükségesek. Olykor a munkaerő 10-15 százalékát teszik ki. A vendégmunkásokra nem lenne szükség, ha a szakszervezetek és a jóléti állam által korlátozott munkaerőpiac korlátjait megtörnénk, és a helyi munkásosztály legsérülékenyebb részét rákényszerítenénk az ilyen állások elvállalására. Akkor sem lenne szükség vendégmunkásokra, ha drámai módon megemelnénk a nem vonzó állások bérét. Ezzel szemben a tőkés az állam segítségével a hazai piacról a nemzetközi munkaerőpiacra viszik ezeket az állásokat. A vendégmunkás-rendszer védelmezői azt mondják, hogy gazdaságilag nézve az ország szomszédság, míg politikailag nézve klub vagy család. S ebbe a *politikai klubba* a vendégmunkások nem nyernek bebocsátást. Ez azonban Walzer szerint azt jelenti, hogy a vendégmunkásokat – mint az athéni *metoikoszokat* – a szabad polgárok zsarnok csapata tartja az uralma alatt. A vendégmunkások nem idegenek, hanem kizsákmányolt osztályt jelentenek, rájuk nem a kölcsönös segítség, hanem a politikai igazságosság elve vonatkozik. A politikai igazságosság azt mondja ki, hogy egy demokratikus állam a maga belső életét úgy kell alakítsa, hogy az nyitott legyen mindenki számára, aki az állam területén él, a helyi gazdaságban dolgozik és akire a helyi törvények vonatkoznak. Mindezek alapján Walzer úgy gondolja, hogy nem szabad különbséget tenni honosítás és bevándorlás között. A polgár szabadon alakíthat klubot, de nem uralhatja azokat az embereket, akikkel a területet megosztja.

⁸ M. Walzer: *Spheres of Justice*. Id. kiad. 46.

Walzer tehát úgy gondolja, hogy az államnak nem csak az állampolgárok, de a vendégmunkások számára is biztosítania kell a *biztonságot* és a *jólétet*. A tagok éppen azért alkotnak politikai közösséget, hogy gondoskodjanak a biztonságukról és a jólétükről. Minden politikai közösség egy jóléti állam. Az a kérdés, hogy meddig és mire terjedjen ki a jóléti állam, a szolgáltatásait hogyan ossza el és hogyan finanszírozzák őket. A jóléti állam az emberi szükségletekről gondoskodik. Az embereknek azonban nem csak szükségleteik vannak, hanem vannak eszméik is a szükségletekről, vannak elképzeléseik a szükségletek prioritásáról és fokozatairól. A szükségletek mértéke és prioritása pedig nem csak az emberi természethez kapcsolódik, hanem a történelmükhöz és a kultúrájukhoz is. S minthogy az anyagi erőforrások korlátozottak, ezért az embereknek mindig nehéz döntést kell hozniuk – politikai döntést. Nem elégíthetnek ki minden szükségletet, főleg nem elégíthetnek ki minden szükségletet ugyanolyan mértékben.

Az ókori athéniak például biztosították a közfürdőt, a sportolási lehetőséget, de nem nyújtottak munkanélküli segélyt és szociális biztonságot. A közösségi életfelfogásuk alapján így döntöttek arról, hogy mire költsek a közalapokat. Athénban számos orvos közszolgálatot látott el. A város védelme, a piac- és árszabályozás is közfeladat volt. A vallás is közügy volt, hiszen Athén középületei főleg templomok voltak, melyek közpénzekből épültek, és a papok közhivatalnokok voltak. Az igazságszolgáltatás intézményeit, a bíróságokat szintén közpénzekből tartották fenn, miként a fürdőket és tornacsarnokokat is. Utakat is közpénzekből építettek, s gazdag polgárok finanszírozták a drámafesztiválokat. A szociális biztonságra viszont nem költöttek, csak az igen nehéz helyzetűek kaptak alacsony nyugdíjat, s az árvák és a hadiözvegyek iránt voltak kötelezettségek. Az iskoláztatást nem támogatták. Szólón törvénye érvényesült: az apák taníttassák a fiaikat, és a fiúk tartják el az öreg szüleiket.

A héber közösségekben másféle felfogás érvényesült. A demokratikus héber közösségeket a zsinagógába összejövő férfiak gyűlése irányította. A zsidó közösségekre nehezedő külső nyomás miatt a leggazdagabb családfejek uralkodtak, de a gazdagok uralmával szemben mindig kihívást jelentettek a vallási közösség egyszerű tagjai, és az egyensúlyt a rabbini bíróság autoritása biztosította. A rabbinak döntő szerepe volt az adók meghatározásában is. A közösségi gondoskodás – a pénz védelmét kivéve – vallásos jellegű volt, még olyan szolgáltatások esetében is, melyeket ma világinak gondolunk. A zsinagógát és a hivatalnokait közpénzből finanszírozták, miként a talmudi törvények szerint ítélkező bíróságokat is. A közösség biztosította a fürdőt vallási okokból, ellenőrizte a mézárosokat. A középkor vége felé sok közösség hozott létre kórházakat. Sajátos közösségi elosztás volt az alamizna, ekkor ételmet osztottak hetente vagy kéthetente, olykor ruhát osztottak szét, betegeknek, árváknak és özvegyeknek gyűjtöttek. A héber közösségek sokat

törődtek a közös kultúra fenntartásával és fejlődésével, nagy figyelmet fordítottak az oktatásra: a szegény gyerekek tandíját közös alapból fizették.

Messze nem úgy gondolták, mint a minimális állam mai hívei, hogy ezeket a dolgokat az egyénekre kell hagyni. Mint az athéni és a héber közösség példája is mutatja, a minimális állam igénye az emberiség történetében alig fordul elő. Nem jellemző, hogy az emberek a lehető legkisebbre akarnák korlátozni az állam szerepét. Sokkal inkább az igaz, hogy a politikai közösség feladatának tekintik a biztonságuk és a jólétük biztosítását. Mint a történelmi példák is mutatják, a jóléti állam kapcsán két alapkérdés merül fel: (a) Mire terjed ki a biztonság és a jólét? Hol húzódnak a jóléti szférák határai? (b) Az egyes szférákon belül milyen elosztási elvek működnek?

Az utóbbi kérdésre Walzer egyértelműen válaszol: a jóléti szférákon belül a Talmud elve érvényes, mely szerint a szegényeknek a szükségleteik arányában kell segíteni. Az elosztás tehát a szükségletekre alapozódik. Az első kérdésre pedig azt válaszolja, hogy a rendelkezésre álló forrás nem csak a gazdagság valamiféle többlete és fölöslege, hanem forrásnak tekinti a tagok által felhalmozott összes gazdagságot. Walzer tehát hibásnak tartja azt a manapság általános érvelést, hogy a jóléti államnak a gazdasági többletre kell támaszkodnia. Nem a maradékból kell finanszírozni a jóléti államot. A többletből a szükségletek szféráján kívüli áruk termelését és cseréjét kell finanszírozni.

A jólét és a biztonság szférájában az elosztási igazságosságnak kettős jelentése van: egyrészt a szükséglet elismerését, másrészt a tagság elismerését jelenti. A javakat biztosítani kell a rászoruló tagoknak, de oly módon kell biztosítani, hogy fenntartsák a tagságukat. Ezek azonban nem individuális jogok. A jóléti jogokat az rögzíti, ha a közösség elfogadja a kölcsönös gondoskodás valamiféle programját. Az élethez való jog persze általános jog, mert a közösség nem engedheti meg, hogy valaki éhen haljon, ha van elegendő élelem. De az élő kultúrának és a közös megértéseknek az eredményeként fogalmazódik meg az, hogy az egyéneknek mire van szükségük. A polgároknak állandóan érvelniük kell a kölcsönös gondoskodás terjedelme mellett. A közösségben állandóan megvitatják és értelmezik a társadalmi szerződést, aminek nem más a tárgya, mint a biztonság és jólét szférájának a partikuláris koncepciója.⁹

A partikuláris kultúrák világában, ahol a jó-felfogások egymással versengenek, szükségök a források, az igények pedig nehezen megfoghatóak és széles körűek, [...] nincs univerzálisan alkalmazható formula, [...] nincs univerzális út a mál-

⁹ Ez nem olyan hipotetikus vagy ideális szerződés, mint amilyenről Rawls ír. Itt fogalmazza meg Walzer először azt a Rawls-ra vonatkozó kritikáját, melyet oly sokan idéznek. Walzer elfogadja, hogy az emberek a tudatlanság fátyla mögött a szükséges javak egyenlő elosztása mellett döntenének. De ez nem sokat jelent akkor, amikor a tudatlanság fátyla fellebben, és megtudják, hogy valójában kik ők és hol élnek.

tányos megosztás fogalmától a javak egy átfogó listája felé. Méltányos megosztás, de minek a méltányos megosztása?¹⁰

Az Egyesült Államok alkotmánya ad egy ilyen listát: az állampolgárok számára az igazságosságot, a nyugalmat, a védelmet, a jólétet és a szabadságot biztosítani kell. Ez a lista azonban nem kimerítő, csak a közéleti vita kiindulópontjaként szolgál.

A vita standardja olyan eszme, mely a Burke-féle általános joghoz hasonló: meghatározott erővé csak meghatározott feltételek között lesz, és különböző időben és helyeken különböző gondoskodást kíván meg. „Ez az eszme egyszerűen az, hogy gyűljünk össze, alkossunk közösséget, hogy megbirkózzunk olyan nehézségekkel és veszélyekkel, melyekkel egyedül nem tudnánk.”¹¹ S ahogyan az egyéni és a kollektív képességek fejlődnek, úgy változik az együttműködés is. Walzer szerint jó példa erre az egészségügy története. Minimális gondoskodás már az ókori görögöknél és zsidóknál is volt. A gondoskodás mértékét a közösségi veszélyérzet és az orvosi tudás terjedelme határozta meg. Az évek folyamán újabb és újabb veszélyek váltak láthatóvá a tudományos előrehaladás eredményeként is. S az orvostudomány egyre több veszélyt tudott elhárítani.

Ezért a polgárok a közösségi gondoskodás szélesebb programját és a tudomány kihasználását követelték, hogy a városi élet kockázatait csökkentsék. Joggal mondhatják, ezért van a közösség [...]. Az olyan szavaknak, mint egészség, veszély, tudomány, de még az öregkor is a különféle kultúrákban igen különböző jelentésük van. Külső, kívülről jövő meghatározásuk lehetetlen.¹²

A közforrásokból történő általános egészségügyi ellátásból egyesek nem részesednek, mert nem betegek, mert nem olyan területen élnek, ahol nagy a légszennyezettség, ahol piszkos a víz stb. A szociális biztonság a veszélyeztetett emberek számára előnyös. Mindez azt jelenti, hogy a biztonságról és a jólétről való közösségi gondoskodás a jellegét tekintve újraelosztó. A társadalmi szerződés valóságos jelentése pedig az, hogy a tagok egyetértenek forrásaik olyan újraelosztásában, mely megfelel a szükségletek közös értelmezésének, s erről politikai döntést hoznak. „A szerződés morális kötelék, mely összeköti az erőset és a gyengét, a szerencsést és a szerencsétlent, a gazdagot és a szegényt, olyan egységet (*union*) teremt, mely meghaladja az összes érdekkülönbséget.”¹³ Az athéniaiak a színházra, a héber közösségek az iskolákra költötték azt a pénzt, amit költhettek volna lakásokra vagy orvosságra. Ezeket

¹⁰ M. Walzer: *Spheres of Justice*. Id. kiad. 79.

¹¹ I. m. 80.

¹² Uo.

¹³ I. m. 82.

tartották a közösségi jólét vitális aspektusainak. Politikai döntéseket hoztak, s a döntéseiket nem ítélnék helytelennek.

Az amerikai jóléti állam is politikai döntések eredménye, s Walzer is úgy látja, hogy az Egyesült Államok a közösségi gondoskodás elég szűkmarkú rendszerét tartja fenn a nyugati világban. A szűkmarkúság oka az, hogy a polgárok laza közösségeket alkotnak, a különböző vallási és etnikai csoportok saját jóléti programokat működtetnek, és a baloldal gyenge erőt képvisel. Pedig Walzer összegzőként megfogalmazza, hogy miről kell gondoskodnia a mai társadalmaknak: a politikai közösségnek gondoskodnia kell a tagjai kollektíven értelmezett szükségleteiről. A javakat a szükségletek arányában kell szétosztania, mégpedig a tagok egyenlősége alapján. Walzer a történeti példák nyomán arra a konklúzióra jut, hogy a jóléti javak elosztása nem történhet a piacon keresztül. A szükséges javak nem áruk, melyeket a magántulajdonosok szeszélyeire lehetne hagyni. Mindenki a társadalmilag elismert szükségletei alapján kell, hogy ezekhez a javakhoz hozzájusson. „Manapság a piac a fő riválisa a biztonság és a jólét szférájának.”¹⁴

A hivatalhoz és a pozíciókhoz nem a szükségleteik alapján juthatnak az emberek. S a pozíciókat nem is a piacon veszik. Az esélyegyenlőség a hivatalhoz jutás igazságos feltétele is. Walzer társadalmi jószágként kezeli a hivalt is, és azt mondja, hogy a hivatalhoz jutás, a kiválasztás alapja egy sajátos érdem, az adott hivatal ellátásához szükséges kvalifikáció. Az alapelv pedig az, hogy a legkvalifikáltabb ember töltsen be a hivalt. A nyugati társadalmakban a hivalt az eszméje a keresztény egyházon belül fejlődött ki, az egyházi hivalt azután szekularizálódott. A patrimonális társadalmakban még apáról fiúra öröklődött az állami hivalt – a tulajdonhoz hasonlóan. Ma viszont a hivalt eszméje áttérjed a civil társadalomra is, hiszen a polgári hivatások ellátása is egyre inkább jogosítványokhoz kötött.

Nem csak a nyugati kultúrában folyik verseny az állami hivaltokért.¹⁵ Kínában több, mint évezredes hagyománya volt annak, hogy az egyéni érdemeket néző vizsgákon választották ki az országot irányító hivaltnokokat. Ezzel megszüntették az arisztokrácia átörökítését, és a tehetségeket az állami vezetésbe gyűjtötték. Az esélyegyenlőséget úgy teremtették meg, hogy helyi iskolákat hoztak létre, és a rokonoknak kedvező, nepotista vizsgáztatókat akár ki is végezték. A hivaltok érdemre alapozódó elosztásának ugyanis az a meghatározó feltétele, hogy a döntéshozó, a kiválasztó hatalmat a szó jó értelmében politikaívá kell tenni. A rokonság és a barátság, mondhatni, a természeti kapcsolatok nem játszhatnak szerepet. A kiválasztó hatalom minden kvalifikált pályázót egyenlően ítél meg, és csak a releváns kvalitásokat veszi

¹⁴ I. m. 89.

¹⁵ Walzer azt írja, hogy Massachusetts-ben csak a takarítót nem kötelezik vizsgára az állami hivaltban. Vö. I. m. 130.

figyelembe. A kiválasztás pártatlanul folyik. A hivatalhoz jutás igazságos elvéi tehát viszonylag pontosan megfogalmazhatók. A valóság azonban sokkal bonyolultabb. Pedig a hivatal igazságos elosztása igen fontos, mert a hivattal szinte óhatatlanul együtt jár más javak – a megbecsülés és a státusz, a hatalom és a privilégium, a gazdagság és a kényelem – elosztása is.

Értelmezések és viták alakítják a kvalifikáltság kritériumait, melyekre a kiválasztás épül. Végső soron a politikai közösség mint egész határozza meg az elvárt kvalifikációt. Számos hivatal van azonban, különösen helyi szinten, amelyik nem követel meg különösebb szakértelmet. Ha nagyon sokan el tudnak látni egy hivatalt, akkor az elosztáshoz alkalmazhatjuk a görögök eljárását: a sorsolást. A mai nyugati társadalmakban azonban inkább az történik, hogy a hatalomra került emberek kiosztják a hivatalokat a támogatóiknak. Walzer szerint ez nem feltétlenül rossz, hiszen „a helyi önkormányzat a kisvállalkozáshoz hasonlóan akkor működik legjobban, ha van tere a barátságoknak és a kölcsönös kedvezményeknek”.¹⁶ A kormányzat felső szintjein persze fontos a személytelen és politikailag semleges bürokrácia, de az igazságos működés még fontosabb feltételének tartja, hogy a hivatalnokok és a többi foglalkoztatott között ne legyen jelentős jövedelemkülönbség. Walzer elfogadja a párizsi kommuné jelszavát, hogy „a közszolgálatot a munkások béréért kell ellátni”. A jövedelemkülönbségek csökkenése figyelhető meg a modern társadalmakban, de az arányok országonként változnak. Nagy-Britanniában 1911-ben a magas rangú közhivatalnokok jövedelme a foglalkoztatottak átlagjövedelmének a 17,8-szerese volt, míg 1956-ban már csak a 8,9-szerese. Az Egyesült Államokban ez az arány 1900-ban 7,8-szeres, míg 1958-ban 4,1-szeres, Norvégiában pedig 5,3-szeres, illetve 2,1-szeres. Walzer ezt az utóbbi arányt helyesli.

A társadalmi javak között különösen fontos a *politikai hatalom*, ami gyakran vált domináns társadalmi jószággá. Walzer úgy gondolja, hogy a demokrácia révén lehet elérni, hogy a politikai hatalom a komplex egyenlőségnek megfelelően, tehát igazságosan oszoljon meg. Walzer azért a műve végén, a társadalmi javak szféráinak egyenkénti elemzése után tárgyalja a politikai hatalmat, mert a politikai hatalomnak az a szerepe, hogy megvédje az elosztási szférák határait. Ezzel szemben a történelem folyamán a politikai hatalmat a gazdagság, a tehetség vagy a vér alapján birtokolták, és a politikai hatalom nemhogy őrizte volna az elosztási szférákat, de ő maga törte át a határaikat.

Az emberi történelem során a politika szférájában többnyire az abszolútista modell érvényesült, ahol a hatalmat egy ember monopolizálja, aki minden energiáját annak szenteli, hogy ne csak a határok felett, hanem a határokat átélve minden elosztási szférában is uralkodjon.¹⁷

¹⁶ I. m. 163.

¹⁷ I. m. 282.

Walzer listát ad arról, hogy a politikai hatalmat ma az Egyesült Államokban miként akadályozzák meg a határok átlépésében: a szuverenitás nem terjed ki arra, hogy szolgálként kezeljék a polgárokat. Az állami hivatalnokok nem ellenőrizhetik a házasságokat, nem avatkozhatnak bele a családok életébe és a gyereknevelésbe. Nem sérthetik meg a bűn és az ártatlanság közösségi értelmezését. A politikai hatalmat nem árulhatják. Minden polgár egyenlő a törvény előtt. A magántulajdon védelmet élvez az önkényes adóval és elkobzással szemben. Az állami hivatalnokok nem ellenőrizhetik a polgárok vallási életét. Bár a tanrendet a törvényhozás szabályozza, de az állami hivatalnokok nem avatkozhatnak bele a tanrend aktuális tanításába, és nem korlátozhatják a tanárok tudományos szabadságát. A politikai hatalom nem szabályozhatja és nem cenzúrázhatja a társadalmi javakról szóló vitát és érveket, tehát garantálnia kell a szólás, a sajtó és a gyülekezés szabadságát.

A kormányzatot tehát korlátozni kell, de ki kormányozzon? Az állam nem hajóhoz hasonló, hiszen nincsen meghatározott úti célja. Walzer elveti Platón analógiáját, a politikai vezető nem hasonlítható a hajó kormányosához. „A politikai hatalom helyes gyakorlása semmi más, mint a város (és az állam) irányítása az állampolgárok közszellemével vagy polgári öntudatával összhangban.”¹⁸ A közszellemben és a kollektív öntudatban az emberek életfelfogása fejeződik ki. Végtelen számú lehetséges élet van, melyeket végtelen sok kultúra, vallás, politikai berendezkedés és földrajzi feltétel alakít. Az igazságos jelző nem határozza meg, csak módosítja a társadalmak szubsztantív életét. Egy társadalom akkor igazságos, ha az élete megfelel a tagok közös életértelmezéseinek. Ha az emberek nem értenek egyet a társadalmi javak jelentésében, ha a megértések ellentétesek, akkor az igazságosság azt követeli meg, hogy a társadalom a berendezkedésében legyen hű az egyet nem értéshez, biztosítson csatornákat ezek kifejezésre jutásához. Az igazságtalan társadalomban a jelentéseket a politikai hatalom integrálja és hierarchiába illeszti. Megszünteti az igazságosság szféráinak a különállását. Az igazságtalan társadalom tehát zsarnoki, és a zsarnokság modern formája a totalitarizmus.

Ha azt az alapvető kérdést tesszük fel, hogy miért akarja Walzer a komplex egyenlőséget, akkor azt a választ kapjuk, hogy nem önmagában az egyenlőség a cél, hanem a zsarnokság, a totalitarizmus megakadályozása. A komplex egyenlőség a legjobb „védelem a politika modern zsarnokságával, a pártállam dominanciájával szemben”.¹⁹ Sok olyan társadalom lehetséges, mely a komplex egyenlőségnek megfelelően igazságosan osztja el a javakat. Walzer azt kimondhatja, hogy az igazságos társadalom jobb a zsarnokságnál, de azt nem tudja megmondani, hogy melyik igazságos társadalom jobb a másik igazságos társadalomnál. Ehhez standardként szüksége lenne a jó abszolút

¹⁸ I. m. 287.

¹⁹ I. m. 316.

eszméjére, de a filozófiája kizárta egy ilyen eszme lehetőségét. A saját preferenciáját azonban elmondja:

A mi társadalmunkban a megfelelő elrendezés a decentralizált demokratikus szocializmus, erős jóléti állammal, legalábbis részben helyi és amatőr hivatalnokokkal, korlátozott piaccal, nyitott és demisztifikált polgári szolgálatokkal, független köziskolákkal, megosztott nehéz munkával és szabadidővel, rang- és osztálymegfontolásoktól mentes nyilvános megbecsülési és megszegyenítési rendszerrel, a vállalatok és a gyárak munkásellenőrzésével és a pártok, a mozgalmak, a gyűlések és a nyilvános viták által alakított politikával.²⁰

Walzer tehát igazi amerikaiként a demokráciát kulcsfontosságúnak tekint a komplex egyenlőség eléréséhez. A politikai hatalom tudja fenntartani a javak elosztási szféráinak, az igazságosság szféráinak az elkülönítését. De csak a demokratikus politikai hatalom, vagyis az emberek folytonos részvételével, folytonos ellenőrzése alatt működő, hatalmi ágakra szétválasztott politikai hatalom.

Az amerikai filozófiai és szellemi életben két kifogás fogalmazódott meg *Az igazságosság szféráival* szemben. Az első kifogás az, hogy az elosztási szférák interpretálása, az értelmezések leírása nem lát el bennünket a kritikához szükséges eszközökkel. Erre Walzer válasza az, hogy a társadalomkritika belülről fogalmazódik meg. A másik kifogás, hogy Walzer elmélete kulturális relativizmus, ami alapján nem lehet dönteni a társadalmak között. Csakhogy Walzernél csupán a komplex egyenlőséget, tehát az igazságosságot kielégítő társadalmak között nem lehet dönteni. Csak a komplex egyenlőségen belül relativista. Ezt a két kritikát módszeresen válaszolja meg az *Interpretáció és társadalomkritika* című 1987-es könyvében.

Walzer úgy látja, hogy a morálfilozófiában három út kínálkozik: a felfedezés, az invenció és az interpretáció útja. A vallástörténetből ismerjük a *felfedezés* eljárását. A fizikai világhoz és magához az élethez hasonlóan a moralitás is teremtés eredménye. A teremtők azonban nem mi vagyunk. Isten teremtette a morális világot is. A filozófus akkor látja helyesen a morális világot, ha kilép a maga partikuláris társadalmi pozíciójából, megtagadja a maga sajátos nézőpontját, és nem partikuláris nézőpontból tekint a világra. A nem partikuláris nézőpont Isten nézőpontjához van közel, s így a filozófus objektíven látja a morális világot. Walzer azonban kételkedik benne, hogy kiléphetnének a semmibe. Ha máshonnan nézzük a világot, akkor is valahonnan, valamilyen partikuláris világból nézzük.

Az *invenció* olyan eljárás, amikor az emberek teljesen új morális világot alkotnak – szinte utánozzák az isteni teremtést. Az elgondolásnak reprezen-

²⁰ I. m. 318.

tálnia kell a különféle véleményeket és érdekeket, hogy ne egy despota elgondolásáról legyen szó, de csak egyetlen elgondolás lehet, mert az alternatíva zűrzavarhoz s nem morális rendhez vezet. Ezt a problémát igen elegánsan oldotta meg John Rawls. Mindenkit megfosztott az érdekeire, az értékeire, a tehetségére és a kapcsolataira vonatkozó minden tudásától, s így nincs különbség, ha az emberek egymással beszélve vagy önmagukban alakítják ki az elgondolást. Az elgondolás univerzális alapot ad, melyre épül a morális világ, az elgondolás univerzális standardot fogalmaz meg, melyre támaszkodva megítéljük a morális létezését.

Az invenció eljárásával szemben Walzer a következő kritikát fogalmazza meg: képzeljük el, hogy különböző országokból jött, különböző morális kultúrákhoz tartozó és különböző nyelveket beszélő utazók semleges helyen találkoznak. Megfosztjuk őket attól, hogy ismerjék a saját értékeiket és gyakorlatukat. Az együttműködésükhöz elfogadnának-e univerzális elveket? Tétélezzük fel, hogy elfogadnának bizonyos elveket, mint Rawls mondja. Az azonban valószínűtlen, hogy haza is magukkal vinnék ezeket az elveket. Miért gondolja úgy Rawls, hogy ezek az újonnan kigondolt elvek irányítanák a közös életüket azokkal az emberekkel, akikkel már van közös morális kultúrájuk és természetes nyelvük? Most képzeljük el, hogy menekült, kitaszított és hontalan emberek találkoznak semleges területen, mondjuk, egy hotelben. Számukra a hotel nagyon fontos, mondhatni, univerzális érték, pontosabban *modus vivendi*. Ironikusan, karkai stílusban az egyikük azt mondja: „Én szeretem a hotelszobákat. Azonnal úgy érzem magam egy hotelszobában, mint otthon, sőt valójában inkább otthon érzem magam.”²¹ Ezeknek a kitaszított embereknek

szükségük van egy univerzális (még ha minimális) moralitásra, vagy legalábbis az idegenek között működő moralitásra. Nem azt akarják azonban, hogy állandóan regisztrálva legyenek egy hotelben, hanem egy új otthon létrehozását akarják közösen, egy kiterjedt morális kultúrát akarnak, melyben érezhetik az odatartozást.²²

Walzer az egyetlen helyes eljárásnak a morálfilozófiában az interpretációt tartja. Az *interpretáció* leír vagy modellez egy valóságos morális világot, hogy világossá tegye az adott partikuláris moralitás elveinek a kritikai erejét. A modell megalkotása előfeltételezi e moralitás bizonyos értékeinek az előzetes elfogadását, de esetleg csak annyit előfeltételez, hogy ez az adott moralitás a spekuláció kiindulópontja. Az interpretáció tehát nem más, mint „reflexió a

²¹ M. Walzer: *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University Press, Cambridge, 1987, 15.

²² I. m. 16.

megszokottra, a saját otthonaink újragondolása”.²³ Ez azonban kritikai reflexió, mert az intézményeinket módosítjuk is annak a modellnek megfelelően, melyet ugyanezen intézmények alapján alkottunk meg.

Walzer úgy gondolja, hogy a felfedezés és az invenció valójában csak álruhába öltöztetett interpretációk. A morálfilozófiának csak egy útja van, és ez az interpretáció. A felfedezés és az invenció külső és univerzális standardot akar találni, hogy megítélje az adott partikuláris morális világot. Ez azonban sürgősen, mert a kritika a partikuláris morális világot az adott morális világ elveihez méri. Ez azt jelenti, hogy nincsenek a morális világokat átfogó univerzalizációk? Walzer az univerzalizációt újszerűen értelmezi, az univerzális sajátos elhelyezkedését fogalmazza meg. Nem lehet univerzalizáció megfogalmazni, hogy mi a helyes. Az univerzális kérdés azonnal átváltozik olyan sajátos kérdésekké, hogy nyitott legyen-e a pálya, vagy esélyegyenlőség legyen, esetleg kvótákat állítsunk fel. Ezek nem csak kevésbé általános kérdések, de egyúttal rólunk szóló kérdések is. A mi közösségünkben, a mi társadalmunkban felmerülő kérdések.²⁴ Arra vonatkozó kérdések, hogy mi a helyes nekünk.

Vannak viszont univerzális tiltások, a gyilkosság, a csalás, a hazugság és a kegyetlenség tiltása, amelyek minimális vagy univerzális morális kódexet alkotnak. Ezek a tiltások morális világokat átfogó univerzalizációk. Ezeket a tiltásokat nem felfedezzük, nem is kigondoljuk őket, hanem fokozatosan, lassú haladás eredményeként és sokszor ismétlődő tapasztalat után rögzül, hogy a megsértésük kényelmetlenséggel jár. Univerzális voltuk ellenére a tiltások nem határozzák meg a moralitást. Csak keretet adnak neki. A morális kultúrát azonban nem lehet levezetni belőlük. Ezeknek a tiltásoknak nincs a priori definíciójuk, hogy aztán deduktív lépések során át a szükségszerű specifikációjukhoz jussunk el. A tiltások társadalmi értelmezésektől függenek, a morális kérdések pedig egyszerre vonatkoznak a minimális kódexre és a társadalmi jelentésekre. A morális kérdésekre tehát csak interpretatív válaszok adhatók.

A válaszok interpretatívak, de hogyan döntjük el, hogy melyik a jobb válasz, melyik a jobb interpretáció? „A morális kultúrát nem csak az konstituálja, amit az emberek tesznek, hanem az is, ahogyan magyarázzák és igazolják azt, amit tesznek, a történetek, amelyeket elmondanak és az elvek, amelyekre hivatkoznak.”²⁵ A mindennapi gyakorlat pedig inkoherens, a kultúra ellentmondásos. Ellentmondások vannak elvek és gyakorlat között is. Mindezek miatt nem mondhatjuk azt, hogy egy helyes morális elmélet alapján majd megmondjuk, hogy melyik a jobb interpretáció. Azt sem mondhatjuk, hogy az interpretációk összefoglalása, az átfogó felmérésük összegzése a legjobb

²³ Uo.

²⁴ A pálya nyitottságának kérdése nem merül fel olyan tradicionális társadalmakban, ahol a gyerekek öröklik a szülők foglalkozását és pozícióját.

²⁵ M. Walzer: *Interpretation and Social Criticism*. Id. kiad. 29.

interpretáció, „ahogyan egy költemény legjobb olvasata sem egy meta-olvasat, nem az összes olvasó válasának az összegzése”.²⁶ A költemény legjobb olvasata a műfajt tekintve nem különbözik, csak minőségileg más, mint a többi olvasat: erőteljesen és meggyőzően világítja meg a költeményt. Ugyanez a helyzet a morális interpretációval: „néha megerősíti az elfogadott véleményt, néha kihívást jelent vele szemben.”²⁷ A morális interpretáció akár ezt teszi, akár azt, az olvasót visszautalja a szöveghez, azaz az értékekhez, az elvekhez, a kódexekhez és a konvenciókhoz, melyek a morális világot konstituálják. Az interpretációk folyama, az érvelések áradása jellemzi a morális világot, és a felfedezés vagy az elgondolás nem vethet véget az áradásnak, nem nyújtanak bizonyítékot valamelyik válasz mellett.²⁸

Walzer alapkérdése, mint a mű címe is mutatja, hogy az interpretációval hogyan fér össze a társadalomkritika. Minden társadalomban értelmiségiek – papok és próféták, tanárok és bölcsek, mesemondók, költők, történészek és írók – tevékenységének terméke a közös kultúra. Walzer átveszi Marx és Gramsci érvelését, és azt mondja, hogy az értelmiség egy része az uralkodó osztály apológiáját fogalmazza meg. Ezek az értelmiségiek nem egyszerűen az uralkodó osztály érdekeit és sajátosságait artikulálják, hanem univerzális osztályként mutatják be az uralkodó osztályt, mely a társadalom egészének a javát szolgálja. Így aztán bemutatják a többi osztály ellentétes érdekeit és tendenciáit is, megmutatják, hogy értük is áldozatot hoz az uralkodó osztály, de végül velük szemben igazolják az uralkodók hegemoniáját. Az apológia teremti meg a társadalomkritika lehetőségét, mert belsővé teszi a társadalmi elmentmondásokat. A kritikának mindig az a kiindulópontja, hogy másként látja a társadalmi ellentmondásokat, mint a hegemon ideológia. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a kritikai látásmód az ellenzék látásmódja, mert „ellenzékben nem vagyunk objektívebbek, mint a hatalomban”.²⁹ A kritikához távolság kell, pontosabban az én megosztása. Az egyik én lokálisan elfogult és elkötelezett, míg a másik én tárgyilagos és pártatlan, s az utóbbi én a feljebbvaló. Az utóbbi, a morális én nézőpontjából fogalmazódik meg a társadalomkritika. A kritika megfogalmazódhat a társadalmon kívülről, egy másik társadalom nézőpontjából. A kritikához azonban nem szükséges, hogy kilépjünk a társadalomból, csak a hatalmi relációktól, a dominanciától kell eltávolodni. Kritika tehát belülről és kívülről egyaránt megfogalmazódhat.

²⁶ I. m. 30.

²⁷ Uo.

²⁸ Charles Taylor, akit szintén kommitariánus gondolkodónak bélyegeznek, a sikeres interpretációt Walzerhez hasonlóan olyanak tartja, amelyek „világossá teszi az eredetileg zavaros, fragmentáltan és homályosan meglévő jelentést”. Charles Taylor: *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985, 17.

²⁹ M. Walzer: *Interpretation and Social Criticism*. Id. kiad. 60.

A társadalomkritika az aktuális viselkedést és a meglévő intézményi be rendezkedést támadja az adott társadalomban elismert közös értékek nevében. A társadalomkritika a fundamentális értékek alapján bírálja az embereket, s arra hívja fel őket, hogy térjenek vissza az igaz útra.³⁰ Ezek az értékek az erőszak és az elnyomás ellen lépnek fel.

Az erőszak elleni szabályok a nemzetközi és a belső viszonyokból fejlődnek ki, míg az elnyomás elleni szabályok csak a belső relációkból nőnek ki. Az erőszak elleni szabályok az univerzalitás, míg az elnyomás elleni szabályok a partikularitás irányába haladnak.³¹

Az 1994-ben megjelent *Vaskos és vékony (Thick and Thin)* című könyvében Walzer a relativizmus és az univerzalizmus problémáit újra körüljárja. Ebben a műben összekapcsolja a korábbi könyveinek a témáit. Egy emlékkép leírásával kezdi. 1989-ben a tévében látta, hogy Prága utcáin tüntetők vonulnak, táblákat visznek, melyekre egyszerűen csak annyi volt írva: Igazságot és Igazságosságot. Értette, hogy mit követelnek, noha a tüntetők más, számára ismeretlen kultúrához tartoztak. A tüntetők ugyanis nem az igazság koherencia elmélete, nem a konszenzus elmélete vagy a korrespondencia elmélete mellett tüntettek. A tüntetőket nem érdekelte az episztemológia. Igazságosságot követelve sem arra gondoltak, hogy meg kell védeni az utilitárius egyenlőséget, vagy Rawls differencia-elvét, esetleg a jogosultsági elméletet. Egyszerűen elégük volt az önkényes letartóztatásokból, a részrehajló törvényekből, a pártelit parancsaiból és kiváltságáiból. Walzer értette a tüntetőket, mert a morális terminusok minimuma érdekében tüntettek.

A morális terminusoknak minimális és maximális jelentése van. Ez nem jelent két moralitást. A minimális jelentések be vannak ágyazódva a maximális moralitásba, ugyanaz az idióma fejezi ki őket. A relativizmusról és az univerzalizmusról szóló vita jobban érthető, ha a prágai tüntetőkre gondolunk. A prágai tüntetők nem voltak relativisták, a világon mindenhol értették a követeléseiket. Mikor aztán a tüntetés után megvitatták a Cseh Köztársaság egészségi és oktatási rendszerét, akkor már nem voltak univerzalisták.

Ez a dualizmus jellemez minden moralitást, de nem arról van szó, hogy a minimálistól, a vékonytól tart a fejlődés a terjedelmes, a maximális moralitás felé. A moralitás kezdettől fogva terjedelmes, a moralitás valamilyen kultúrába ágyazott. A minimális jelentések csak sajátos esetekben bukkannak elő, amikor a minimális standardokat sértik meg a társadalomban. A minimális

³⁰ Foucault filozofálási módja sokban hasonlít Walzer szemléletéhez. Walzer mégis élesen bírálja Foucault-t, mert „Foucault társadalomkritikájának nincsen célja”. Vö. M. Walzer: *The Company of Critics*. Basic Books, New York, 1988, 206.

³¹ M. Walzer: *Interpretation and Social Criticism*. Id. kiad. 93.

standardokra átfogó kritikai perspektíva és igen általános, persze éppen ezért korlátozott szolidaritás épül. A minimális jelentések negatív, tiltó parancsok formáját öltik: a gyilkosság, a csalás, a kínzás, az elnyomás és a zsarnokság tiltását jelentik. A modern nyugati társadalmakban ezek a minimális jelentések a jog nyelvén fogalmazódnak meg, ami viszont e társadalmak morális maximalizmusának a nyelve.

Sokan úgy gondolják,³² hogy a minimális szabályokból maximális erkölcsi szabályokat lehet generálni, minimális szabályokból helyes eljárással komplex kultúrákat lehet teremteni. Walzer úgy gondolja, hogy a minimalista eszmék csak igen kevés esetben effektívek, akkor viszont élni kell velük. „Például ha szolidaritást érzünk bajban lévő emberek iránt, akik erőszakkal és elnyomással szembesülnek, akkor ez nem tüntetést, hanem harcot igényel tőlünk – katonai beavatkozást az élet és a szabadság érdekében.”³³ A lényeg azonban az, hogy Walzer szerint a minimális és univerzális szabályok fontosak, de az átlagos hétköznapiak során nem használhatók. „Nem helyettesíthetik az olyan vastag, tömény értékeket, mint a szociáldemokrácia, a piaci szabadság, a morális *laissez faire*, a republikánus erény, a jó élet ilyen vagy olyan ideája – mindezeket a maguk terminusaival kell védeni.” Ezeket a vastag értékeket rábeszéléssel védjük és érvényesítjük, míg a minimális standardoknál nincs szükség rábeszélésre, hiszen általánosan elismerjük őket. Walzer szemléletének az a sarokpontja, hogy a minimális szabályok nem a bázisát képezik a gazdag moralitásnak, a minimális standardok nem fundamentumok, melyekre a kifejlett, maximális szabályrendszer épül. Absztrakció eredményeként kerül elő a morális minimum, de ez valóságos, ez történelmi absztrakció és nem filozófiai elvonatkoztatás.

Úgy gondolom, hogy Walzer valóban másként látja a világot, mint Habermas vagy Rawls. Szemléletének a lényegi eltérése abban fejeződik ki, hogy szerinte „a minimum nem a maximum fundamentuma, hanem csak egy része”.³⁴ Ez a szemléleti különbség magyarázza Walzer terminológiáját: az univerzális és a partikuláris kategóriapár helyett a minimalizmus és maximalizmus kategóriáit használja. A legkülönbözőbb identitásokat ugyanígy érthetjük meg: minden partikuláris identitásban megtaláljuk a minimalista részt.

A morális maximalizmus körébe tartozik a javak elosztása, az elosztási igazságosság. Az elosztás elvei és eljárásai hosszú és bonyolult társadalmi interakciók során alakultak ki. Nem csak arról van szó, hogy ezeket a történelmi folyamatokat lehetetlen rekonstruálni, hanem arról is, hogy nem lehet egy elméletben a javak elosztását úgy leírni, mintha egy univerzális elv vezérelné azt. A különböző történelmi korokban és társadalmakban bizonyos elosztási

³² Walzer Habermasra és természetesen Rawls-ra utal.

³³ M. Walzer: *Thick and Thin*. Id. kiad. 15.

³⁴ I. m. 19.

elveket az univerzalizálás igényével fogalmazzuk meg, „de ha elemezzük őket, akkor fény derül a partikuláris és a körülményekkel összefüggő jellegükre”.³⁵ Walzer elemzi az univerzális igénnyel megfogalmazott ókori görög maximát, mely szerint „adjuk meg mindenkinek, ami jár neki”. Ez a maxima mind a társadalmi, mind a morális világot hierarchikusnak gondolja el, és azután önelégülten azt is gondolja, hogy ezt a két világot mi részleteiben megismerhetjük.

Egy másik kor, a modern kor univerzális igényű igazságossága a liberális vagy burzsoá igazságosság, melynek a maximája Walzer szerint az esélyegyenlőség. Tehát az a szabály, hogy az erény vagy a tehetség határozza meg az ember társadalmi státuszát. Walzer rövid elemzése megmutatja, hogy ez sem univerzális elv. A hierarchiát felváltotta az általános küzdelem és versengés, ami az individualitás és az önmegvalósítás „melegágya”. Az ember a versengésben megpróbálja megvalósítani az élettervét – ahogyan Rawls fogalmaz. Walzer azonban azt mondja, hogy a terv szerinti életnek igen sok alternatívája volt a történelem során: az öröklött élet, mikor a szülők helyét veszik át az utódok; a társadalmilag – a születés vagy az erény által – szabályozott élet; a spontán élet, mely a körülményeket követi; az isteni elrendelésű élet. Az esélyegyenlőség akkor lehet elosztási elv a társadalomban, ha elég sok ember adja fel ezeket az alternatívákat, és kezd terv szerint, választott karriernek megfelelően élni. Az elosztási igazságosság tehát az élet értelmezésétől függ.

Másként értelmezték az életet a középkorban, másként értelmezzük a modern korban – mutatja meg Walzer. A középkorban a jó élet az örök élet volt. Az örök életet különféle, elsősorban az egyházi eljárások és a gyakorlatok osztották szét az emberek között. A keresztény világban a bűnbánat és az üdvözülés általánosan hozzáférhető volt az emberek számára. A középkori társadalom a lélek ápolását tekintette közfeladatnak, azt finanszírozta közforrásokból és szabályozta egyházi törvényekkel. A testtel való törődés a magánélet dolga volt. A modern korban a hosszú élet eszméje váltotta fel az örök életet. Ahogyan Descartes fogalmaz: „Nem kétséges, hogy az egészség megőrzése a legfőbb jó.” A modern társadalom egyre inkább a testről való gondoskodást szocializálta, ahogyan egyre inkább az egészséget és a hosszú életet tekintettük jónak. Kórházakat, sportpályákat, szociális otthonokat építünk. A középkorban a társadalom a lélekről gondoskodott, a modern korban a társadalom a testről és a hosszú életről gondoskodik, és a lélek problémája lett magánügy.³⁶ Az eltérő középkori és modern életértelmezés miatt ma mást tartunk igazságos elosztásnak, mint a középkorban.

Az igazságosságnak azonban nem csak univerzális elve nem lehet, hiszen az igazságosság történelmi életértelmezések függvénye. Arról sem beszélhetünk, hogy az igazságosságnak egyetlen elve lenne, mert az élet nem egyetlen

³⁵ I. m. 21.

³⁶ Vö. I. m. 28–30.

jóra épül. Javak vannak, így többes számban, és Walzer itt is megismétli *Az igazságosság szféráinak* alapelvét, hogy az egyes javaknak más-más az igazságos elosztása.

Az igazságosság megköveteli a differencia védelmét – a különféle javak különféle alapon oszlanak meg különböző embercsoportok között –, és ez a követelmény az igazságosságot vaskos vagy maximalista morális eszmévé teszi, ami túkrözi az adott társadalom és kultúra aktuális terjedelmét (*thickness*).³⁷

Ha univerzalitást nem is, de interszférikus általánosságot az elosztási igazságosság tekintetében meg kellene fogalmazni. Minden társadalmi jószág-nak több jelentése lehet egy adott közösségben is, és a jelentések között csak akkor tudnak választani, ha átlépik az adott szféra határát.

Például az állások eloszthatók »a pálya nyitva mindenki előtt« elv szerint, de lehet az is elv, hogy egészséges embert nem foglalkoztatni igazságtalan, esetleg faji diszkrimináció elvét kell alkalmazni. A megoldás csak az lehet, ha az igazságosságot interszférikusan fogjuk fel.³⁸

Az 1990-es évek közepén az általánosítás sokféle eljárását megengedi Walzer, a lehetőségek köre már nem szűkül le a komplex egyenlőségen belüli lehetőségekre, mint *Az igazságosság szféráiban* (1983). A lehetőségek körét már csak az alapvető emberi jogok morális minimalizmusa határolja. A *Vaskos és vékony* című művet olyan szerző írta, akire illik Brian Orend jellemzése: „az emberi jogok teoretikusa egyúttal kulturális relativista.”³⁹

A 2004-ben megjelent *Politika és szenvedély* (*Politics and Passion*) című munkájában ismét fontos lesz számára az egyenlőség. A mű alcíme⁴⁰ is erre utal, mert Walzer egy egalitáriánusabb liberalizmus megfogalmazására törekszik. Amellett érvel, hogy a kommunitarizmus nem önálló elmélet, hanem a liberális elmélet korrekciója – mégpedig az egyenlőség irányában. A mai liberalizmus ugyanis „inadekvát elmélet és hibás politikai gyakorlat. A mai liberalizmus nem megfelelő, mert a liberális elméletben eléggé fontosnak tartott nem önkéntes társulásokban és társulások között egyenlőtlenség létezik.”⁴¹

³⁷ I. m. 33.

³⁸ Amy Gutmann: Justice across the Spheres. in David Miller–Michael Walzer (eds.): *Pluralism, Justice, and Equality*. Oxford University Press, Oxford, 1995, 112.

³⁹ Brian Orend: *Michael Walzer on War and Justice*. McGill-Queen's University, Montreal, 2000, 10.

⁴⁰ Egyenlőbb liberalizmus felé (Toward a More Egalitarian Liberalism) a könyv alcíme.

⁴¹ M. Walzer: *Politics and Passion*. Yale University Press, New Haven and London, 2004, xi.

Az emberek folyamatosan hoznak létre társulásokat, és nagyra tartják azt a szabadságukat, hogy úgy társuljanak, ahogyan akarnak. Az igazán fontos társulásokat azonban nem akarattal hozzák létre, az igazán fontos társulások nem önkéntes kötelek. Walzer helytelennek tartja Rousseau *Társadalmi szerződésének* híres kezdő mondatát, mely szerint az „Ember szabadnak születik, mégis bilincsekben él mindenütt...” Ő éppen fordítva gondolja: a nem önkéntes kötelekbe születő ember életében később megszabadulhat a kötelekeitől. Szerinte az ember nem születik szabadnak és egyenlőnek, mert az ember olyan nem önkéntes közösségekbe és társulásokba születik, amelyek közvetítik az egyenlőtleniséget, közvetítik a tulajdon és a társadalmi státuszok hierarchiáját, s nem szándékolt kényszereket jelentenek az ember számára. A társadalmi hierarchia kifogásolásában viszont csak akkor leszünk sikeresek, ha a nem önkéntes társulások realitását elismerjük, hiszen a tagadásuk ostobaság lenne, a felszámolásuk pedig lehetetlen. A nem önkéntes társulás a társadalmi létezés állandó sajátossága, s az egyenlőségért és a kötelekekből való megszabadulásért küzdő emberek éppen e társulások teremtményei.

Walzer a nem önkéntes kényszereknek négy típusát különbözteti meg.⁴² Az első a *családi és társadalmi kényszer*, mert egy rokonság, egy nemzet vagy ország, egy társadalmi osztály tagjaként születünk meg mint hímnemű vagy nőnemű lények. Ez a négy attribútum az emberi identitás legfőbb összetevői. Az attribútumokat a szülők és a szülők barátai töltik meg tartalommal. Hosszú távon ezek az attribútumok határozzák meg, hogy kik azok az emberek, akikkel életünk során társulunk. A legtöbb ember olyan társulásokhoz csatlakozik, amelyek megerősítik az identitását. Az egyének elszakíthatják a szülői köteleket, és választhatják az önformálás nehéz folyamatát. Sőt, a modern társadalmakban maguk a szülők is bátorítják az elszakadást, hogy a társadalmi hierarchiában felfelé haladjon a gyerekük. A legtöbb ember végül mégis megmarad abban a közegben és abban az osztályhelyzetben, ahová született.

Az önkéntes társulások második korlátozása a társulási formák *kulturális meghatározottsága*. A házasság intézményét például a különböző kultúrák különbözőféleképpen határozzák meg, és a kulturális szabályozást az egyéneknek be kell tartaniuk. Ugyanez érvényes az olyan társulási formákra, mint a klub, a szakszervezet, a párt stb.

Az önkéntes társulásokkal szembeni harmadik korlátozás a *politikai kényszer*. A születésünk és a lakóhelyünk egy politikai közösség tagjává tesz bennünket. A liberális konszenzus elmélettel szembeni kritika éppen erre alapozódik: állampolgárnak születünk, akinek a beleegyezése nélkül is kötelességei és terhei vannak, aki nem élhet és dolgozhat akárhol.

A negyedik a társulás *morális korlátozása*, amit Walzer úgy magyaráz, hogy mielőtt elhagyná az egyén a nem önkéntes közösségét, kötelessége tiltakozni a

⁴² Vö. I. m. 3–10.

közösség olyan morális, vallási vagy egyéb bűnei ellen, amelyek miatt elhagyja a nem önkéntes közösségét. Például ha egy modern demokratikus államban a köztársaság értékeit az államon belül támadás éri, akkor pártot, mozgalmat kell alapítani, vagy kampányt folytatni a demokratikus értékek védelmében. Morális kényszer az is, hogy ha a köztársaságot külső támadás éri, akkor katonának kell állni és harcolni az ellenséggel.

Szakíthatunk azokkal a nem önkéntes társulásainkkal, melyekbe születtünk, melyek az identitásunkat meghatározzák. Nem azért szakítunk azonban, mert ezek nem a mi szándékunkkal létrehozott társulások. A nem önkéntes társulásainkkal ugyanazon okokból szakítunk, mint az önkéntes közösségeinkkel: a társaink miatt szakítunk vagy a csoport megváltozott céljai miatt. „Adott társulások nem azért jelentenek fenyegetést a számunkra, mert nem önkéntesek, hanem azért, mert idegengyűlölők, hierarchikusak vagy totalitáriusok.”⁴³ S ilyenekké válhatnak az önkéntes társulásaink is. Az viszont igaz, hogy a nem önkéntes társulásaink iránt általában erősebb kötelezettségeink vannak, mint az önkéntes társulásaink iránt. Éppen ezért nehéz kérdés, hogy kritizálhatjuk-e azokat a nem önkéntes társulásainkat, melyekbe beleszülettünk, azon az alapon, hogy autonóm és racionális lényként szabadon is ezeket választanánk.

A legtöbb ember a saját kulturális és politikai nevelése után a számára adottat „választja”. Az egyén családi, kulturális, politikai és morális viszonyai hozzájárulnak az egyén intellektuális szolgásgához. A kötelek elszakításával meg lehet szabadulni ettől a szolgástól, de akik bent maradnak a társulásokban, azok sem feltétlenül a hamis tudat áldozatai. Belülről is lehet lázadni. Sőt. A nem önkéntes társulásokon belüli egyenlőtlenséggel és alávetettséggel szembeni harcot nem lehet egyéni elmeneküléssel megnyerni. Csak kollektív erőfeszítéssel. A legtöbb ember nem akarja elhagyni a maga faji, vallási stb. közösségét. A legtöbb ember fenn akarja tartani a maga értékes hagyományait, „de egy egyenlőbb elrendezés keretében”.⁴⁴ A társadalmi, kulturális, politikai és morális kötelek általában konformitást teremtenek s csak ritkábban váltanak ki lázadásokat. A nem önkéntes társulások azonban nem teljesen determináltak. Demokratikus politikai keretek között megengedik a módosításokat.

Walzer úgy gondolja, hogy a demokratikus hatalmi megosztás teszi lehetővé az identitásunk és az életünk megfelelő alakítását. A demokrácia teszi lehetővé, hogy a folytonos interpretációkon keresztül alakítsuk az identitásunkat úgy, hogy a közösségeink, a társulásaink az egyenlőség irányába mozdulnak el.

⁴³ I. m. 2.

⁴⁴ I. m. 14.

Identitás és interszubjektivitás. A német idealizmus tanulságai

Köztudott, hogy az egyik fő ok, amely miatt a Kant utáni második filozófiai generáció – Schelling, Hegel és a romantikusok generációja – nem tudta tiszta lelkiismerettel elfogadni a mester bizonyos előfeltevéseit, az volt, hogy ezek az előfeltevések lehetetlenné tették az ember bármiféle organikus felfogását, „organikus” alatt itt és most az emberközi viszonyok, valamint az ember és a természet közötti viszony szerves, belakható, egyszóval élhető mivoltát értve. Különösen érvényes ez arra a tézisre, mely szerint az ember „két világ polgára”, vagyis egy természeti, mechanikus okság által meghatározott, determinált világé és egy intelligibilis, szabad, morális világé, s hogy a kettő egymástól radikálisan elkülönül. Tudjuk persze, hogy Kant fő célkitűzései – akár a természet és az erkölcs egymással szembeni autonómiájára, akár a newtoni természettudomány megalapozására, akár az erkölcs nem-vallási legitimálására gondolunk – bizonyos értelemben elkerülhetlenné tették a két szféra radikális elkülönítését, de azt is tudjuk, hogy – többek között *Az ítélőerő kritikájának* tanúsága szerint – ő maga is kereste a módját a saját maga megállapította határok átlépésének, azaz természet és szabadság valamiféle összeegyeztetésének. Hogy ez nem sikerült, annak talán az is az oka, hogy a kontextus, amelyben az embert értelmezte, alapvetően szolipszisztikus volt abban az értelemben, hogy a tudatot, az öntudatot és az észet mint a természettel szembeállított elvont képességeket, s nem mint más szubjektumok közösségében létező szubjektumok képességeit tekintette.

Az emberi mivolt interszubjektív – ugyanakkor, például Fichte megközelítésével szemben, a természeti meghatározottságot is maximálisan tiszteltben tartó – értelmezésére alighanem a fiatal Hegelnek az a kísérlete az egyetlen konzekvensen végigvitt korabeli elképzelés, amelyet *A szellem fenomenológiájában* találunk. Számunkra itt most mellékes, hogy ez az interszubjektív antropológia mennyiben egyeztethető össze a későbbi rendszer elképzelésével; ehelyett azt szeretnénk megvizsgálni, hogy megoldást képes-e nyújtani néhány olyan problémára, amelyek a kanti paradigmán belül megoldhatatlannak bizonyultak, és amelyek szabadság és identitás viszonyát érintik.

1. *De nobis ipsis silemus*.¹ Szabadság és identitás Kant filozófiájában

Noha az előbbieken Kant szubjektumfelfogását bizonyos értelemben szolipszisztikusnak neveztük, az semmiképp sem tagadható, hogy ez a szubjektumértelmezés ugyanakkor különösen nyitott a tapasztalás és a megismerés terepeként értett természeti világra. Sőt, Kant voltaképp az értelem egységesítő tevékenységének alapjait kutatva jut el a transzcendentális appercepcióhoz – végső soron az öntudatoz – mint minden szintézis alapjához. Az appercepció leibnizi eredetű fogalmának lényege, hogy önmagamat nem közvetlenül észlelem, ahogyan azt Descartes gondolta, hanem más tárgyak észlelése által (vagyis tulajdonképpen észlelem, hogy tárgyakat észlelek, ezáltal észlelem önmagamat).² Ez azonban Kant számára azt is jelenti, hogy az Én képzele egyszerű képzet (nincs benne adva semmiféle sokféleség), vagyis nincs saját tartalma.³ Nem azonos tehát empirikus énemmel, noha a kettő valamiképpen ugyanaz a szubjektum.

Nem pusztán az én megkettőződésével van dolgunk, hanem, hegeli terminológiában megfogalmazva, az én „külsővé-válásával”. Erre az elnevezésre az én önmagára-vonatkozásának struktúrája jogosít fel. Ha az én mint megismerő önmagát akarja megismerni, tárgyiasítja magát, s objektumként ugyanazon feltételeknek van alávetve, mint bármely más objektum.⁴ Mindebből két fontos következmény adódik. Az egyik az, hogy empirikus önismeretem alapvetően a világra utalt, amellyel kapcsolatban állok, egyúttal azonban esetleges is.⁵ A másik pedig az, hogy önmagamat mint minden cselekvés szabad forrását nem ismerhetem meg, hanem csak e cselekvés ténye által tudok jelenlétéről: „[...] az appercepció eredendő szintetikus egységében nem úgy tudatosítom magamat, ahogy önmagam előtt megjelenek, nem is úgy, ahogyan önmagamban vagyok, hanem csak azt tudatosítom, hogy *vagyok*.”⁶

Hasonló paradoxonnal állunk tehát szemben, mint amelyet Hegel Kant (a szó szoros értelmében így nem is nevezhető) igazságfogalma kapcsán azonosított. Az igazság-paradoxon abban áll, mondja Hegel, hogy Kant premisszái alapján az, ami megismerhető, nem igaz (mivel pusztán jelenség), ami viszont igaz, az nem megismerhető (mivel magánvaló).⁷ Hasonlóképpen, a

¹ *A tisztá és kritikája* Francis Bacon-tól származó mottójának kezdőmondata.

² Immanuel Kant: *A tisztá és kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, h. n. (Budapest), é. n. (1995), 143–146.

³ I. m. 144.

⁴ I. m. 158. sk.

⁵ I. m. 148.

⁶ I. m. 160.

⁷ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 48.

szubjektum esetében az a képlet áll előttünk, hogy önmagam, aki vagyok, nem ismerhetem meg, ugyanakkor megismerhetek magamból valamit, de az nem az, aki vagyok, hanem az, ahogyan a magam számára (tehát annak számára, aki vagyok) megjelenek.

Annak oka, hogy Kant ennyire radikálisan kizárja önmagunk eme fókuszpontjának megismerhetőségét, nem más, mint hogy a tárgyiasíthatatlan, de minden tárgyviszonyt lehetővé tévő öntudatban minden cselekvés spon-tán forrását látja,⁸ ezt pedig a lehető legteljesebb mértékben el kell választania minden természeti meghatározottságtól annak érdekében, hogy szabadságunk feltétlen voltát állíthassa, hiszen a szabadságot definíció szerint úgy értelmezi, mint az ész autonómiáját, vagyis a természeti mozgatórugókkal szembeni függetlenségét.⁹

Az emberi szabadság e természettel szembeni meghatározásának – az erkölcs nem-empirikus megalapozásának igényén túl – nyilvánvalóan az a legfontosabb tartalma, hogy emberi méltóságunk abban áll, hogy el tudunk vonatkoztatni saját közvetlen érdekeinktől és partikuláris perspektíváinktól. A modell azonban *nem kapcsolja vissza* az ily módon meghatározott szabadságot az emberi élet realitásába, s ennek két messzemenő következménye lesz. Az egyik abban áll, hogy (akárcsak Descartes-nál test és lélek viszonya) tisztázatlan és tisztázhatatlan marad, hogyan lehet e kettő – a noumenális és a fenomenális szubjektum – *ugyanaz az én*. A másik következmény némileg súlyosabb ennél, amennyiben, noha látszólag csupán az ész igencsak elvont metafizikai definícióját érinti, olyan implikációi vannak, amelyek többek között a jelenkori politikai filozófiai viták legfontosabb kérdéseit érintik. A gyakorlati ész definíciójáról van szó, amely az ész lényegét abban jelöli meg, hogy az „általános törvényhozás elve”.¹⁰ Lássuk röviden, milyen nehézségeket tartogat e két következmény.

Első kérdésünk az volt, hogyan fér össze az ember mint morális–eszés lény abszolút szabadsága az ember mint természeti lény konkrét meghatározottságával. Más szóval, hogyan lehetséges az, hogy ugyanaz a személy ugyanazon cselekedet vonatkozásában egyszerre tekinthető természeti okság által meghatározott és abszolút módon szabad lénynek?¹¹ Kant válasza az, hogy a morális döntés, illetve a morális cselekedet (s ugyanígy bármely cselekedet morális értelmezése) nem a jelenségvilág időviszonyai között és azok függvényében kerül meghatározásra, hanem ezek során a morális szubjektum

⁸ Kant: i. m. 143–146.

⁹ Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Berényi Gábor. Cserépfalvi, Budapest, 1996, 34–35, 42., 51.

¹⁰ I. m. 47.

¹¹ I. m. 127.

(az ember) saját, jelenségként értelmezett életéhez *mint egészhez* viszonyul.¹² Igen ám, de ez az egész csak akkor képes partikuláris egésszé szerveződni, ha pusztán természeti meghatározottságú oksági sornak, morális relevancia nélküli eseményfüzérnek tekintem. Semmiképp nem enged meg tehát – sem egyéni, sem pedig kollektív tekintetben – olyan elbeszéléseket, amelyek a konkrét időbeli eseményeket morálisan értelmezhető és a személyes élettörténet számára ekképp jelentőséggel bíró valóságokként írják le.

Ez a végkifejlet is visszautal bennünket második problémánkhoz, amely abban állt, hogy a gyakorlati ész általánosság-alapú definíciója maga is alkalmatlannak tűnik a valóságos élettörténethez való bármifajta visszacsatolásra. Nemcsak az – eleve formálisnak szánt – definíció üres ugyanis, hanem a korrekciójára vonatkozó kanti kísérlet sem képes tartalommal feltölteni azt. Hiszen a szabadság „intelligibilis rendjére” való hivatkozás,¹³ amelyről mássutt kimutattuk, hogy semmiképp sem vezethető le az ész „gyakorlati érdekéből”,¹⁴ végső soron annak a – kanti paradigmán belül kvázi-elméletinek nevezhető – feladatnak a megoldására sem képes, hogy keretet biztosítson az emberi élet bármifajta, egészként történő értelmezéséhez. Az „érzékfeletti természet” avagy „a tiszta gyakorlati ész autonómiája alá tartozó természet”¹⁵ paradox fogalma ugyanis nemcsak abban az értelemben vezet vissza a skolasztika világába, hogy a szentség parancsa révén metaforikus értelemben „angyali” életre szólít fel,¹⁶ hanem abban az értelemben is, hogy egy ilyen világban nem lehetne megkülönböztetni az egyedet a fajtól. Ha ugyanis az emberi lények empirikus különbözőségét kizárjuk a morálisan értelmezhető gyakorlati racionalitás köréből, akkor abban, ami a legjobb bennünk, semmi személyes nem marad, sőt, a legfőbb valónkként („ami vagyok”) azonosított noumenális én még hipotetikusan posztulált ideális állapotában is tartalmatlan, pontszerű, üres és személytelen marad.

A szellem fenomenológiájában Hegel többek között arra vállalkozik, hogy visszaállítsa a személyes – és a kollektív – élettörténet filozófiai jogait, de úgy, hogy eközben ne kelljen lemondanunk a kanti noumenális szabadság morális szempontból igencsak indokolt feltételezéséről.

¹² I. m. 127–129.

¹³ I. m. 63.

¹⁴ Balogh Brigitta: A legfőbb jó a világban. In uő: *Talpalatnyi univerzum. Tanulmányok Kant és Hegel gyakorlati filozófiájáról*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2009, 10–19.

¹⁵ Kant: i. m. 64.

¹⁶ Lásd *A gyakorlati ész kritikájának* a gyakorlati ész posztulátumairól szóló fejezetét.

2. A szubjektum és a tapasztalat interszjektív dinamizálása Hegelnél

Ha össze akarjuk foglalni azokat a pontokat, amelyek Hegel szerint problematikusak Kant filozófiájában, akkor Kant egyoldalú (empirikus és statikus) tapasztalatfogalmára, illetve a kanti szubjektum kettéválasztott voltára és partikuláris integritásának ebből következő lehetetlenségére kell hivatkoznunk. *A szellem fenomenológiájában* Hegel mindhárom pontra alternatívát kínál. A tapasztalat fogalmát dinamizálja, továbbá épp e dinamizálás által oly módon értelmezi át, hogy az nemcsak a tárgyi tapasztalat világát, de az egzisztenciális tapasztalatot is képes magában foglalni.¹⁷ A szubjektum fogalmát hasonlóképpen dinamizálja,¹⁸ mivel a szubjektumot történeti lényként értelmezi, aki mindig egy adott racionalitási fokon, adott történeti környezetben és adott közösségi szabályrendszerhez viszonyulva munkálja ki a világra vonatkozó újabb és újabb magyarázatait, cselekvésmintáit és elváráshorizontjait.¹⁹ Mivel azonban a szubjektum dinamikája nem esetleges, hanem mind „fenomenológiai”,²⁰ mind történeti értelemben meghatározott, a személyes élettörténet integritásának lehetősége is biztosítottnak látszik.²¹

A tapasztalat és a szubjektum effajta átértelmezése azonban szintén nem mentes a lehetséges problematikus következményektől, hiszen a dinamizált tapasztalat fogalma (1) ismeretelméleti, a dinamizált szubjektum fogalma pedig (2) morális és (3) „narratív” relativizmushoz²² vezethet. *A szellem fenomenológiája* azonban eleve számot vet ezekkel a lehetőségekkel, s mindegyiküket az értelem, a gyakorlati magatartás vagy a történeti tudat egy-egy feltérképezett és (elméleti, erkölcsi és történeti értelemben) meghaladott formájához köti.²³ Ebben egyaránt lényeges szerepet játszik a racionalitás igencsak kibővített fo-

¹⁷ G. W. F. Hegel: i. m. 47–57; vö. Balogh Brigitta: *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2009, 13–33.

¹⁸ Ehhez lásd: Andreas Luckner: *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes*. Akademie Verlag, Berlin, 1994, 11–18.

¹⁹ A megismerési formákat meghatározó „rationalitási fok” tekintetében lásd a tudat, az öntudat és az ész *a priori* strukturáit; a cselekvésminták és elváráshorizontok kapcsán „Az ész” szakasz 2. és 3. fejezetét, a történeti környezet tekintetében pedig „A szellem”, „A vallás” és „Az abszolút tudás” szakaszokat. Hegel: i. m.

²⁰ A tapasztalatok szükségszerű egymásra-épülése értelmében.

²¹ Ebben az értelemben a személyes élettörténet a „felfogott” történelem mintájára szerveződné.

²² „Narratív relativizmus” alatt azt értem, amikor nincs mód megalapozottan dönteni egyazon szituáció vagy jelenség lehetséges értelmezései között.

²³ Az ismeretelméleti relativizmus például a szkepticizmus, a morális relativizmus a szellemi állatvilág, a „narratív” relativizmus pedig jórészt a végtelen ítélet *Fenomenológia*-beli alakzatához is köthető. Lásd Hegel: i. m. 110–113, 203–215, 161–181.

galma, valamint a megszüntetve-megőrzés (*Aufhebung*) segítségével leírt „belsővé tevő emlékezet” (*Er-Innerung*) motívuma. Hegel racionalitás-fogalma ugyanis a különböző tényezők egymásra-vonatkoztatására és az értelemadásra épül, ami lehetővé teszi számára, hogy az emberi egzisztencia szigorúan véve racionalitás alatti szintjeit is racionálisan értelmezhetőeknek tekintse, illetve a „magasabb” racionalitás szintjeit ne kizárólagosan (az alacsonyabb szinteket kizárókként), hanem integratíván (az alacsonyabb szinteket magukba építő-ként) értelmezze. Ezt kiegészítve a belsővé tevő emlékezet szelektív ugyan, hiszen a megszüntetve-megőrzés megszüntetési mozzanatának megfelelően maga mögött hagyja mindazokat az igazságokat, amelyek mögül kikopott az életvilág, ugyanakkor azonban bizonyos értelemben a leglogikusabb hajtóerő is: épp mivel nem a történések konkrét tartalmát, hanem azok dinamikáját őrzi meg, gyakorlatilag biztosítja, hogy a tapasztalatok értelmes – vagy értelmessé tehető – sorra rendeződjenek. Hegelnél ily módon az értelemtulajdonítás, akár csak a cselekvés, kikerülhetetlen: éppúgy, ahogyan a nem-cselekvés morális szempontból cselekvésnek számít,²⁴ az értelemtulajdonítás lehetlenségének állítása is csak annyit jelent, hogy az állítás megfogalmazója nem hajlandó szembenézni vagy a lehetőségeivel, vagy a felelősségével.²⁵

Mindennek értelmében (1) a tapasztalatok relativizálásától az menti meg az elméletet, hogy kimutatja: a tapasztalás lehetséges mintázatai logikai és történeti paradigmákba rendeződnek, amelyek váltakoznak ugyan, de egyrészt a paradigmákon belül lehetséges a teljesség kritériumát kielégítő összegzés, másrészt a paradigmák egymásra-következése sem esetleges (bár nem is megjósolható).²⁶ (2) A morális relativizmust az védi ki, hogy a poszttradicionális erkölcsiség nem a moralitás felfedezése *előtti* állapotokhoz tér vissza (ezt – a tapasztalatok egymásra-épülésének fenomenológiai törvényszerűsége és a belsővé tevő emlékezet fentebb kifejtett fogalma értelmében – nem is teheti), hanem a moralitás már elért talaján igyekszik visszatalálni ahhoz az eredendőbb (mert nemcsak racionálisan igazolhatatlan, de eleve *nem megkérdőjelezhető*) erkölcsi bizonyossághoz, amelyet a tradicionális erkölcsiség hordozott. Végül pedig (3) a narratív relativizmust az a kommunikatívnak nevezhető, interszubjektív módon formálódó racionalitás-típus hivatott kiküszöbölni, amelynek lényege a különböző releváns morális és erkölcsi perspektívák nyilvános párbeszéde.

Kérdés persze, lehet-e ezt a fajta racionalitást ideális kommunikatív közösségként értelmezni abban az értelemben, ahogyan az napjaink társada-

²⁴ Lásd „A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátása” című fejezetet, i. m. 323–345.

²⁵ Lásd a „szellemesség” alakzatát, i. m. 252–272.

²⁶ Lásd ehhez Jean Hyppolite: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1946; Pierre-Jean Labarrière: *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier–Montaigne, Paris, 1968.

lomelméletében megjelenik.²⁷ Nem föltétlenül, hiszen a feleknek elvileg nem kell mindenképp közös premisszákat elfogadniuk, hanem megtörténhet az is, hogy nem látják be „egymás igazát”, csak azt, hogy adott meggyőződések mellett a másik fél nem tehet másként.²⁸ Kérdés marad azonban, milyen típusú meggyőződések fogadhatók el az ilyen jellegű, nem föltétlenül igenlő elfogadásban. Úgy tűnik, Hegel szerint mindenképpen szükséges hozzá a moralitás valamiféle előzetes dinamikája, amelynek hajtóereje a meggyőződések külsővé-válása által óhatatlanul bekövetkező elidegenedés, valamint ennek az elidegenedésnek a cselekvő visszavétele.²⁹ Nincs kizárva azonban, hogy a modellnek lehetséges olyan változata is, amely nem teszi szükségessé mindkét fél részéről az erkölcsiségtől egyszer már függetlenedett moralitás szempontjának elfogadását.

3. Minden krétai hazudik. Univerzálisak-e az univerzális elvek?

Ideje visszatérnünk ahhoz az állításunkhoz, hogy az emberi szabadság természettel szembeni kanti meghatározásának egyik következménye, amely az ész definíciójával kapcsolatos, valamiféle kapcsolatban áll „a jelenkori politikai filozófiai viták legfontosabb kérdéseivel”. Pontosan a kiterjedés nélküli racionális szubjektivitásról van szó, arról a „kötődéseitől eloldozott”³⁰ vagy

²⁷ Lásd például Jürgen Habermas: *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*. Transl. by Shierry Weber Nicholsen. In Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, 107–148; vö. Demeter M. Attila: *Szabadság, egyenlőség, nemzetiség*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2009, 13–66; illetve jelen lapszámomban: Biró-Kaszás Éva: Habermas az európai alkotmányról és az európai identitásról.

²⁸ Lásd Balogh Brigitta: *A szellem és az idő*. Id. kiad. 125–133, 159–165.

²⁹ Eszerint az igenlés nélküli elismerés kommunikatív szituációját lehetővé tevő sor a következő lenne: 1. moralitás mint általános elv és belső meggyőződés (morális világnézet); 2. az önmagában vett moralitás ürességének, illetve gyakorlati alkalmazhatatlanságának felismerése (képmutatás); 3. közvetlen és az életvilágot meghatározó, személyesen felvállalható elv keresése (lelkiismeret); 4. a pusztán személyesség önkényének felismerése és morális alapú elutasítása, kezdetben a cselekvés elutasításával (széplélek); 5. a cselekvés kockázatának felvállalása (cselekvő lelkiismeret); 6. a különböző paradigmák kollíziója, melynek keretében a partikularitást gonoszként bélyegzik meg, a cselekvő viszont a személytelen megítélést tekinti gonosznak (a gonosz); 7. a paradigma megváltoztatása a szituáció reflexív értelmezése (a felek felismerik, hogy ugyanazt teszik) és az ennek következtében lehetségessé vált kommunikáció által („megbocsátás”). Lásd Hegel: i. m. 308–343.

³⁰ „Disengaged self”. Lásd *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2001.

„tehermentes” énről,³¹ amely a liberális demokrácia procedurális értelmezéseinek végső vonatkoztatási pontja, de amely nem képes arra, hogy kivédje az atomisztikus szubjektumok társaságává vedlett politikai közösségeket fenyegető veszélyeket. Mint láttuk, a kommunikatív racionalitás Hegelre visszavezethető modellje képesnek tűnik meghaladni az atomisztikus szubjektum fogalma által okozott nehézségeket, s jelenkori képviselői is – itt elsősorban Jürgen Habermásra gondolok – részben erre a kihívásra szánják válaszul. Az a fajta elismerés azonban, amelyet a modell jelenkori változata képvisel, mindenképpen feltételezi a demokratikus játékszabályok olyasfajta minimumát, amely napjaink érintett európai társadalmait – s itt nemcsak a bevándorlók integrációjával küszködő nyugat-európai társadalmakra, de a jelentős demokrácia-deficitet hordozó kelet-európaiakra is gondolok – nem föltétlenül jellemzi.

A kérdést a következőképpen lehet konkretizálni: asszimilációt feltételez-e a társadalmi integráció? A kérdés egyaránt feltehető a demokratikus intézményekhez eltérően viszonyuló hagyományokat képviselő társadalmak uniós integrációja, a premodern társadalmi berendezkedéseket behozó bevándorló közösségek modernizációja vagy akár az európai történelmi kisebbségek többségi társadalmakba való beolvadása kapcsán. Mint láttuk, sok múlik azon, hogy a probléma értelmezésében milyen kiindulópontot választunk: a) azt állítjuk-e, hogy az erkölcsiségtől (vallástól, kultúrától) elválasztott univerzális elvek közös premisszája nélkül nem lehetséges a kommunikáció; b) azt állítjuk, hogy kommunikáció efféle közös premisszák nélkül is lehetséges, de közben hallgatólagosan feltételezzük őket; c) felteszszük, hogy a kommunikáció az adott erkölcsiségtől elválasztott univerzális elvek mindkét oldalú elfogadása nélkül is lehetséges, de akkor számolnunk kell azzal a kockázattal, hogy az egész kérdésfeltevést valamiféle premodern és preracionális szintre szállítjuk le. Ezen a ponton lehetne segítségünkre a nem föltétlenül igenléshez kötött elismerés Hegel segítségével azonosított modellje, feltéve persze, ha egyáltalán lehetséges (azaz értelmes módon leírható), ha pedig lehetséges, teljesíti azt a kézenfekvő követelményt, hogy ne okozzon több problémát, mint amennyit megold. Szintén nehézséget jelent, hogy elképzelhető: a modell megismétli azokat az ellentmondásokat, amelyek a kommunikatív közösség paradigmáján belül jelentkeztek, hiszen kérdéses, hogy érvényesíthető-e olyan kulturális kontextusban, amelyben a lehetőségét nem fogadja el *eleve* mindkét fél. További fontos kérdés, hogy a nem föltétlenül igenléshez kötött elismerés feltételezett paradigmájának keretében hogyan lenne elkülöníthető a morálisan elítélendő az erkölcsileg nemkívánatostól és az elfogadhatótól.

³¹ Michael Sandel: A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én. In Demeter M. Attila (szerk.): *Politikai doktrínák. Szöveggyűjtemény*. Partium Kiadó, Nagyvárad, 2004, 81–95.

Kérdéseink erejét mindenképpen csökkenti, hogy egy olyan modell kapcsán tettük fel őket, amelynek nemhogy a plauzibilitását, de még a lehetőségét sem igazoltuk kielégítő módon. Ugyanakkor mellette szól, hogy olyan társadalmi kontextusok értelmezésének árnyalására javasoltuk, amelyek esetében eleve problematikus az univerzális és a partikuláris elvek, szükségletek, mentalitások és intézmények megnyugtató elkülönítése.

Valastyán Tamás

Az identitás reflexiója

Nem a szubjektivitás, hanem az identitás a filozófia sarokpontja.¹

A tropikus kérdés elsősége

Az identitás problematikáján gondolkodva az ember hajlamosnak tűnik egy beazonosítási vagy – ami ezzel analóg – egy elkülönítési processzust szabadjára engedni, e folyamatban formálni gondolatmenetét, majd választott dramaturgiája egy pontján (korántsem a végén) megnyugtatni vagy teljességgel felpiszkáltan még tovább hergelni magát, hogy igen, ez az: ez az identitás, vagy épp: ez még nem az, ez nem az identitás fogalma. A fogalmi vagy nominális érdekeltségű gondolkodás szükségszerű velejárója mindez, ami az újraértés epochájában teljesen adekvát. A filozófiai diskurzus nem adja fel egykönnyen (nem is adhatja fel) a közvetlen megismerési szándékot, a hermeneutika történeti meghatározottságából eredően pedig – hogy tehát a jelen horizontjáról szemlélve fogalmazom meg a kérdéseimet – egyenesen feladattá nemesül e nominális adekváció. Van azonban egy másik, az előzőhöz képest alteráló módszer: tropikus érdekeltségű gondolkodásnak nevezhetnénk, amely azt tartja elsődleges feladatának, hogy egy textuális közegben formálja meg egyáltalán a problémát, azon belül is a szöveg figurális potenciálját, metaforikus kibontakozását vizsgálja. Az identitásra irányuló filozófiai kérdés ez utóbbi, tropikus aktivizálása véleményem szerint nemcsak azért kecsegtet nagyobb sikerrel, mert elkerülhetővé teszi a nominálisan adódó kavalkádot, a számtalan, egymástól eltérő fogalmak labirintusát, hanem mert egyszersmind rávilágít az identitásról való gondolkodás lehetőségfeltételeire, megszerveződésére.

Nem könnyű a döntés, hogy melyik módszert részesítsük előnyben. Merthogy az identitás témája – ahogy Odo Marquard fogalmaz – maga is identifikációs nehézségekkel küszködik. A körülötte újra és újra fellángoló viták kevésbé eredményeket, mint inkább zavarodottságot hoznak létre.

Növekvő mértékben érvényes az identitás kapcsán: minden szétfolyik, elmosódik. Így az identitás problémájának körvonalai elhomályosodnak; az identitás ködhatással keveredő problémafelhővé alakul: az általa zajló viták – a kollízió fokozódó kockázatával – vakrepülésbe csapnak át. Ezért közel kerültünk ah-

¹ Manfred Frank: *Identität und Subjektivität*. In uő: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Reclam, Stuttgart, 1991, 82.

hoz, hogy »a történelem identitás-bemutató-funkciója« magát kockáztassa, vesse latba az »identitás« témájáért s megkérdezze – a saját története révén definiálja –, mi is valójában, és hogyan jön ő ahhoz, hogy ez az agyoncsépett téma ma is kikerülhetetlen?²

Az identitás, az identifikálhatóság maga jelenti a problémát, egyben azonban a probléma megoldási lehetőségeinek a közegeként is funkcionál. Persze az identitás textuális közege nem kevésbé változatos, mint azok a fogalmak, amelyekkel megpróbálják leírni, jellemezni magát az identitást. Az öazonosság, szubjektivitás, öntudat, ipszeitás, én, személy, Saját stb. mellett ugyanúgy rá tudunk mutatni a pszichológiai, szociológiai, történetfilozófiai, transzcendentális, nemzeti vagy éppen narratív mediális környezet gazdag topográfiájára. Azonban ha egy szöveg figurális megszerveződésére koncentrálunk, akkor ezáltal a nominális struktúrák is más perspektívába kerülhetnek. Nem arról van tehát szó, hogy a fogalom ne érdekelne többé, éppen a fogalom újraértékelése az, ami motivál bennünket. Az identitásra történő figurális rákérdezés horizontja egy olyan fogalmi játékkeret határol, amelyben a fogalom eloldódik rigorózus kontúrvonalától, leválik berögzült jelentéséről, hogy új, másfajta jelentésekkel érintkezzék, telítődjenek. Problematizálódik, „problémák kereszteződésében” találja magát – ahogy Gilles Deleuze mondaná. Pl. konfrontálódik az idegenség fogalmával. A fogalmaknak ti. fejlődésük van. Történeti, tematikus s formai-alaktani értelemben egyaránt. Deleuze s Guattari nyomán állíthatjuk, hogy a fogalmak elrendeződnek egymás között, kijelölik egymás határait, áthághatják-átrajzolhatják kontúrjaikat, egymás számára kölcsönösen problémává válnak.

Minden fogalom egy problémára utal, pontosabban számos olyan problémára, melyek nélkül a fogalomnak nem lenne értelem-iránya. [...] Egy fogalomnak nemcsak egy problémára van szüksége ahhoz, hogy újra rendezze vagy esetleg helyettesítse a korábban létező fogalmakat, hanem úgymond a problémák kereszteződésében kell állnia, ahol az egyidejűleg létező fogalmakkal szövetségre lép.³

Ha mi most mégsem Deleuze-ék szóhasználatát hívjuk a továbbiakban irányadóan segítségül ezen módszertani tapogatózás során, hanem Hans Blumenbergét, az pusztán csak azért van, mert Blumenberg szavai éppen an-

² Odo Marquard: *Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion*. In Odo Marquard, Karlheinz Stierle: *Identität*. Poetik und Hermeneutik VIII. Wilhelm Fink Verlag, München, 1996,² 347.

³ Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Mi a filozófia?* Ford. Kicsák Lóránt. In Bódis Csaba (szerk.): *Francia filozófia a XX. században*. KLTE, Filozófia Intézet, Debrecen, 1997, 258., 261.

nak a korszaknak a kapcsán hangzanak el, és abba a problémába vezetnek be bennünket, amelyről magam is beszélni szeretnék bővebben: jelesül a német idealizmus transzcendentálfilozófiai fordulatának időszakába, valamint az öntudat metafizikai reflexiójába.

Ha megkérdeznék tőlem, hogy Schelling metafizikai kozmogóniája még mindig komolyan vehető-e, úgy az egyik lehetséges válasz erre bizonyára az volna, hogy valamely filozófiatörténeti eseményt egy bizonyos probléma szemszögéből feldolgozó spekuláció ma már csak metaforaként értelmezhető.⁴

A filozófia transzcendentális fordulatának kontextusában az identitást újragondoló spekuláció mint metafora, amely azonosítás azt is magában foglalja, hogy a hermeneutikai műveleteket, azaz a megértés folyamatának egészét metaforikus alakzatokba utalom, nos ez elsősorban nem azt jelenti, hogy olyan metaforákat, szóképeket keresünk az adott szövegben, amelyek a lehető legpontosabban kifejezik a számunkra fontos gondolatiságot. Ilyen utólagosságról nem beszélhetünk. Arról van szó inkább, hogy a spekuláció, a gondolkodás a metaforikus mozgás révén formálódik, egy performatív aktusban. Az alábbiakban amellet szeretnék érvelni Schelling műve, *A transzcendentális idealizmus rendszere* néhány passzusának elemzésével, hogy az identitás egy metaforikus közegben ölt alakot, sőt hogy maga az identitás metaforikus átvitelek révén jön létre.

Veszélyforrások

Mielőtt megformálnánk kérdésünket, két olyan veszélyforrásra szükséges rámutatni, amelyek az identitás problémájára való rákérdezés körülményeit alapvetően megnehezítik. Az egyik ontológiai, a másik retorikai természetű. A gondolkodás hajlamos az identitást szükségképpen mint ontológiai fogalmat megragadni, azaz olyasmiként kezelni, ami/aki per se, önmagától van.⁵ Az erre vonatkozó kritikátlan diszpozíciót mások mellett Niklas Luhmann bírálta kellő vehemenciával és fogalmi sokszínűséggel. Luhmann bemutatja, hogy az ontológiai perspektívában mind az azonossági, mind az elkülönítési mozzanat aránytalanná válik. Az azonossági oly módon, hogy felértékelődik, az elkülönítési pedig gyakorlatilag eliminálódik. Meggyőzően érvel amellet, hogy a különbség, amely az ontológia alapja (valami létének vagy nem-létének

⁴ Hans Blumenberg: *Az égi látvány és az öntudat*. Ford. Major Enikő. *Vulgo*, (2005)/1–2, 47.

⁵ Hajlamosak vagyunk abból kiindulni, hogy vagyunk. Holott inkább abból kellene, hogy egyáltalán lehetünk.

a megkülönböztetése), szükségképpen kell hogy előfeltételezze a létező azonosságát. Ez a szükségképpeni, tehát nem esetleges előfeltételezettség már egy olyan mozzanat, ami valóban okkal hívhatja ki maga ellen a kritikai szigorot. Az önmagukkal identikus nyelvi vagy ontológiai entitások s kijelentések (szubjektum, szubsztancia stb.) oly módon olvasztják magukba a különbséget, a megkülönböztetést, hogy egyszersmind el is tüntetik, meg is szüntetik azt. Az ontológia metafizikába torkollik, mert képtelen „az önmagától való megkülönböztetésre”.⁶ Ahelyett hogy a lét és a nemlét megkülönböztetését létrehozná, az ontológia elfogadja e különbséget, miáltal a különbség teremtő erejét kiiktatja. Az identitásképzés kontextusaként értelmezett különbséget az ontológiai metafizika is elismeri, de már létrejöttének pillanatában hagyja elhalni.

Nyilvánvalóan számtalan olyan megkülönböztetés létezik, amely mint az identitásképződés kontextusa működhet, s köztük van a lét és a nemlét ontológiai megkülönböztetése is, amivel az úgynevezett » valamiket« hozhatjuk létre. [...] Az ontológiai metafizika még az azonosság létrehozás egy központi kontextúráját is adottnak feltételezte, nevezetesen a lét/nemlét megkülönböztetését, s ebből következően – e felfogás szerint – a világ monokontexturális kell hogy legyen.⁷

Luhmann legnagyobb problémája az ontológiai metafizikával az, hogy voltaképpen megfigyelhetetlenné válik az általa feltételezett s leírt világ, mert „magát a megfigyelőt s annak valóságigényét hozzákapcsolja a lét és a nemlét ontológiai megkülönböztetéséhez”, miáltal megragadhatatlan lesz a megfigyelő diszpozíciója. Márpedig Luhmann számára, aki egy filozófiai ihletettséggű szociológiát művel, a megfigyelő diszpozíciójának kijelölése, megragadása s leírása kulcskérdés. Annak megfigyelése, amit s ahogyan a megfigyelő lát, voltaképpen a társadalmi tudat vagy kommunikáció újragondolásának lehetőségére. Az ontológiai metafizika az újragondolásnak eme lehetőségét akadályozza meg, holott a tudat és a kommunikáció Luhmann szerint is bír olyan potenciállal és aktivitással, melyek révén rákérdezhetünk a modern vagy posztmodern kondícióra. Legalábbis a szavai alapján, miszerint „a tudat, illetve a kommunikáció sohasem képes a világot mint műveleteik korrelátumát monokontexturálisan létrehozni”⁸ – erre következtethetünk. Azaz léteznek olyan polikontexturális formák, melyek alkotóelemeiként a tudat és a kom-

⁶ Niklas Luhmann: *Az identitás – mi az, avagy miképpen működik?* Ford. Kiss Lajos András. In uő: *Látom azt, amit te nem látsz*. Ford. Bittera Dóra és mások. Osiris, Gond, Budapest, 1999, 49.

⁷ I. m. 48.

⁸ Uo.

munikáció képes adekvát társadalomleírásra. Véleményem szerint azonban már a metafizikai hagyományban is találunk arra vonatkozó kezdeményezést, hogy a – mai szóval kommunikatív – tudat önnön reflexiója révén ne némán önmagának, ne visszhangtalanul közvetlenül a másiknak, hanem nyíltan környező világának közölje önmagát. A német idealizmus Schelling által kidolgozott transzcendentális azonosságfilozófiája éppen ilyen.

A másik, retorikai természetű veszélyforrás, amely az identitásra való rákérdezés lehetőségességét megzavarja, az apologetikus hangnem. Ez egy sajátos önmege erősítő hanghordozás, amely hajlamos anélkül védelmébe vennie a tárgyát, hogy rákérdezzene, vagy legalábbis megtenné a megfelelő módszertani vagy egyéb előkészületeket e rákérdezésre. A felmerülő, esetlegesen elbizonytalanító mozzanatokot kirekeszti a diskurzusból, mondván, azok eltérítenek a tárgytól. Amiképpen az ontológiai természetű vizsgálódások a „van”-t fogadják el kritikátlanul, s nem a „lehet”-ből indulnak ki (ahogyan a transzcendentális filozófia teszi), úgy e retorikai természetű, az apologézisben csúcsosodó magatartás révén az axiomatikus ítéletek kerülnek abszolút helyre. Az én, a szubjektum, a szubsztancia ez és ez... típusú összetételek aztán megrendíthetetlenül és szétszakíthatatlanul fonódnak össze tételekké.⁹ Ráadásul az én önmaga folytonos megtapasztalásával, megtapasztalhatóságával az önmege erősítéshez nem akármilyen muníciót kap. Ehhez járul a nyelv formalizáló tendenciózus ereje, legyen az organicisztikus vagy mechanisztikus jellegű, ami e kritikátlan előfeltételezettségű diskurzus-szerveződést problémátlanul elősegítheti.

Vagy épp beindíthat egy ellen-tendenciát, egy önromboló, önelterítő mozgássorozatot, amint arra Paul de Man sokszor figyelmeztet a nyelv figurális erejéről szóló könyvében. Az apologetikus diskurzus a nyelvnek pontosan erre az önfelbomlasztó, önfelszámoló aktivitására nem reflektál – ezért is veheti oly nagy vehemenciával védelmébe az identitás megannyi formáját. Holott a narrativitás kibontakozó lehetőségességében s megvalósuló formarendjeiben ez a szakadozottság ellehetetleníti a rigorózus axiomatikus ítéletstruktúrákat (is). Az identitást nem leírja, hanem folytonosan felülírja a nyelv. Azáltal, hogy „a nyelv a referenciális jelentés tekintetében teljesen szabad és bármit képes tételezni, amit csak grammatikája mondani enged neki”,¹⁰ a ténylegesen vagy szolidabban fogalmazva empirikusan megtapasztalt identitás és a fikcionális vagy narratív identitás között olyan rés nyílik, amivel az apologetikus diskurzus nem tud semmit sem kezdeni, s amire reflektálni ugyanakkor elengedhetetlenül fontos feladat. Az írásfordulaton átlendült gondolkodás nyelvi dimenziójában az identitásra vonatkoztatottan ennek a feladatnak a távlata s tétje de Man megfogalmazásában így hangzik: „Az írás mindig ma-

⁹ Erre Fichte tudománytanának alaptétele ($A=A$ és $A=\text{non}A$) a legszembe tünőbb példa.

¹⁰ Paul de Man: *Az olvasás allegóriái*. Ford. Fogarasi György. Ictus, JATE, Szeged, 1999, 393.

gában rejt a jelölő önkényes hatalmi játékanak javára történő megfosztás vagy kisémmiződés pillanatát, amit a szubjektum csakis megcsonkításként, lefejezésként vagy kasztrációként élhet meg.”¹¹ Úgy tűnik, az identitást semmi sem védheti meg attól – pláne nem az apologetikus diskurzus –, hogy a jelölő önkényes hatalma által meg ne fosztassék, ki ne semmiződjék. De inkább úgy kellene fogalmazni, képesek vagyunk-e olyan játékeret konstruálni, amelyben az identitás szubjektuma vagy a szubjektum identitása nem kasztrálódik. Ha erre a kérdésre reménykedve igennel felelünk – amely remény egyelőre illuzórikusnak tűnik –, még akkor is mindenekelőtt az identitás szubjektumát vagy a szubjektum identitását kell radikálisan átértékelni. Erre adhat alkalmat transzcendentálfilozófiai kalandunk.

Identitás és metaforicitás

A Schelling korai főművében kibontakozó azonosságfilozófia ugyanúgy illelhető a metafizikai jelzővel, mint a későbbi kozmogóniája. Ez az ő esetében nem azt jelenti, vagy kevésbé jelenti azt, hogy az ember szellemi és testi konzisztenciájáért egy tőle független, azaz metafizikai hatalom szavatol. Tulajdonképpen ennek éppen az ellenkezőjéről van szó: sokkal inkább azt a metaforikus mediális megszerveződést, alakulásrendi dramaturgiát jelenti, amelyet Blumenberg Kopernikusz nyelvének tulajdonít, melynek olyan deleges csábereje van, hogy számtalan filozófus, élükön Kanttal, képtelen ellenállni vonzásának:

a Kopernikusz utáni metaforika mindegyik formájának döntő gyengesége abban mutatkozik meg, hogy úgy tűnik, nem tud meglenni egy topografikus-sematikus középpont és az e középpontra irányuló koncentrikus relációk létrehozása nélkül. [...] Másokhoz hasonlóan Schelling számára is elviselhetetlen, hogy az embert ne egy koncentrikusan reá vonatkoztatott valóság kellős közepében lássa, még ha e valóság nem égitestek pályáiból állna is.¹²

Az embernek mint a kozmikus világregend középpontjának, s a felé közeledve sűrűsödő, vagy a tőle távolodva ritkuló koncentrikus viszonylatoknak e metaforikus rendjében szinte felkínálja magát az, hogy az identitást e rendezettség vagy rendeződés fő elveként tüntessük ki. Azonban véleményem szerint Schelling kozmogóniai, illetve identitásfilozófiai metafizikája, azaz metafizikai metaforikája között lényegi különbség van. *A transzcendentális idealizmus*

¹¹ I. m. 398.

¹² H. Blumenberg: *Az égi látvány és az öntudat*. Id. kiad. 48.

rendszerében az ember neve és helye (*még* önmagához képest és *már* Kanthoz képest) nem középpont, hanem egy sajátos, önkorlátozó mechanizmusokkal, vissza-visszalendítő s -ható mozgásokkal megszelídített, azaz egyszerre koncentrált és decentrált végtelenség, a reflexió.

A természet legfőbb célját, hogy a maga számára egészen objektummá legyen, csak a legmagasabb rendű és végső reflexióval éri el, amely nem más, mint az ember; vagy általánosabban: ez az, amit észnek nevezünk, s a természet csak általa *tér vissza* önmagába, és általa lesz nyilvánvaló, hogy a természet eredendően azonos azzal, amit magunkban intelligenciaként és tudatként ismerünk el.¹³

Hogy ehhez az identitásfilozófiai konstellációhoz – amelyben tehát a természet azonosítódik az intelligenciával – közelebb férközhessünk, vagyis hogy az emberi identitást a metaforikus átvitel, azonosítás reflexiójaként értelmezhesük, további szempontok kijelölésére, segédvonalak meghúzására van szükség.

Amikor Schelling kijelenti, hogy a transzcendentális filozófia iránya „az, hogy a *szubjektív*ből induljon ki mint *elsőből és abszolút*ból, és *belőle hozza létre az objektív*et”, akkor itt az emberi szubjektivitás nem lényegi középpontként aposztrofálódik, hanem az azonosítási processzus kiindulópontjaként, azaz egy létrehozási folyamat, tudniillik az objektum, a természet, a lét megalkotására irányuló cselekvés lehetőségeként. E megalkotott, létrehozott természet, lét, objektumok összessége azonos a szubjektummal. Olyképpen azonos, hogy magában rejtje a kettejük közötti elementáris különbséget. Ez pedig éppen a metaforikus átvitek sajátossága is: a különbség érvényesítésével megalkotott azonosság. Az identitás tehát itt nem egy nominális axióma, amely mintegy azonnali módon, elfogadva-előfeltételezetten *van*, hanem egy tropologikus aktusban alakot öltő figurális reflexió, amely fokozatosan jön létre, s amely létrejövésnek az alapja a *lehet*.¹⁴ A transzcendentális filozófia az intelligenciából vagy tudatból indul ki, hogy azt potenciálisan, hatványozással természetté, létté változtassa, s ez a változatos-eleven konstrukció maga az identitás, a lehetségesként, azaz transzcendentálisan szerveződő tudás és létezés reflexív alakzata.

Azonban ahhoz, hogy ezt a metaforikus átvitel, átváltoztatás útján létrejövő reflexív identitást, az öntudatot pontosabb s határozottabb kontúrokkal láthassuk el, azaz megformáljuk, szükséges újra hangsúlyozni a tudat, az intelligencia elsődlegességét a természethez, a léthez, az öntudatlanhoz képest. Ezért most kicsit több szöveghelyről hosszabban idéznék *A transzcendentális idealizmus rendszerének Első főszakaszából*:

¹³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Ford. Endreffy Zoltán. Gondolat, Budapest, 1983, 37–38. (Kiemelés tőlem – V. T.)

¹⁴ A *lehet*ben a lét és a tudás egyesül kiasztikusan.

Egyáltalán nem a *lét* abszolút elvéről van szó [...], hanem a *tudás* abszolút elvéről. [...] Még egyetlen dogmatikus sem bizonyította, hogy a tudás általában, kiváltképpen pedig az *első tudás* valamilyen tőle független létezésétől függ. Mindmáig éppoly *lebetséges*, hogy minden létezés csak valamilyen tudás módosulása, mint az, hogy minden tudás csak valamilyen létezés módosulása. [...] De amilyen jogon a dogmatikus az ellenkezőjét állítja, mi ugyanolyan jogon azt állítjuk, hogy amit eddig filozófián értettek, az csak a tudás tudományaként lehetséges, és tárgya nem a lét, hanem a tudás; a filozófia elve tehát nem lehet a lét elve, hanem csak a tudás elve.¹⁵

A tudatnak ez az elvi elsődlegessége a léthez képest nem axiomatikus, hanem kiasztikus jellegzetességgel bír. Ami pusztán azt jelenti, hogy az intelligencia nem marad saját körén belül, nem zárul pontszerűen önmagába, hanem produktívan hatványozódva önmagából kiindulva hozza létre a létet, a természetet, jut el a tudástól a léthez. A tudást és a létet egymáshoz reflexíven viszonyító identitás metaforikus mozgására immár egy pontosabb trópus is található, a kiazmust. Tudás és lét az identitás szempontjából kiasztikusan viszonyul s teremtődik, egymás nélkül tehát nem lehetségesek, merthogy egyébként a természet az ember nélkül is létezne. Schelling ezt úgy fejezi ki, hogy a szubjektívnek „hozzá kell járulnia” az objektívhez, a természetnek pedig el kell jutnia az intelligenciához, azaz bár a szubjektívből indulunk ki, szükségképpen, produktívan és szabadon jutunk el az objektívhez, a természethez, a léthez. Tudás és lét kiazmusának kereszteződési pontja, ahol tehát az anamorfikus mozgások áthaladnak egymáson, áthatják egymást s egymásba fordulnak, az öntudat:

az öntudatban egybeesik a gondolkodás szubjektuma és objektuma. [...] Az öntudat az az aktus, amelynek révén a gondolkodó közvetlenül önmaga tárgyává lesz, és megfordítva, ez az aktus és nem más az öntudat. – Ez az aktus abszolút szabad cselekedet, amelyre rávezetni lehet ugyan az embert, de kényszeríteni nem. – A továbbiakban állandóan feltételezzük azt a készséget, hogy az ember ebben az aktusban önmagát szemlélje, hogy különbséget tegyen önmaga mint elgondolt dolog és mint gondolkodó között, és ebben a különbségben önmagát ismét azonosnak ismerje el.¹⁶

Az öntudat e reflexív aktusában, amikor s amelyben – ahogyan Manfred Frank írja *Identitás és szubjektivitás* című tanulmányában – a szubjektum és az objektum egymásba tükröződik (íme egy újabb metaforikus mozzanat), egy-

¹⁵ F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Id. kiad. 54., 57., 58.

¹⁶ I. m. 67. (Kiemelés tőlem – V. T.)

ben kiviláglik, hogy véges önmagunknak relatív identitása van.¹⁷ Nem lényegi középpontszerűséggel bír, hanem kiasztikus alakzatba rendeződik. Az így értett identitás „nem az egyes triviális önazonossága, hanem a különbözők igazi összefüggése”.¹⁸

Potenciális trópus – tropikus potenciál

Az identitás kiasztikus alakzataiban a szubjektív és az objektív a másik által az, ami, tehát „kölcsonösen feltételezik” egymást. Ez persze egyáltalán nem magától értetődő, olyannyira nem az, hogy önmagában nem is létezik, létre kell hozni, meg kell konstruálni. Arról van szó, hogy ha Schelling a szubjektumból indul ki, szükségképpen az objektumhoz jut el, s ha az objektumból indul ki, a szubjektumhoz ér el. Ez az elérés, eljutás nem egy csapásra, mintegy tételezetten történik, hanem fokozatosan, feltételezetten. A szubjektum és az objektum kölcsonösen feltételezett, kiasztikus egymásba-átemelődése az identitás. De voltaképpen mit is értünk itt szubjektumon, s mit objektumon? Mert ezt az egymásba-átemelődést akár értelmezhetjük úgy is, hogy ezáltal eltűnik a szubjektum (a természetben), s felszívódik a természet (a szubjektumban). Legalábbis az a gondolkodás, amely magát a természetet szubjektumként, a szubjektivitást pedig természettel telítődött terréniumként ragadja meg, ugyan túllép az objektíváló gondolkodás tárgyán, s magára mint a fogalom absztrakciós formájára tekint, összességében saját voltaképpeni elve felől még nem biztosítja önmagát¹⁹ – Schelling sokatmondó szóhasználatára utalva az *Első főszakasz* *Második szakaszának* elejéről: az ebben a gondolkodásban fellelt legfőbb szervezőerő még nem *méltó* az elv elnevezésre.²⁰ Holott ez a princípium mint a gondolkodással szembeni tulajdonképpeni kihívás Schellingnél határozottan körvonalazódik: az elv többé már nem kizárólagosan az önmagában vett szubjektum, hanem e szubjektumnak az objektummal való azonossága.

Mégis miért akkora kihívás az azonosság-elv a filozófiával szemben? Ezt a nyugati metafizikai gondolkodás alakulástörténetéből érthetjük meg

17 Vö. M. Frank: *Identität und Subjektivität*. Id. kiad. 81.

18 I. m. 82. Frank ezen összefüggés egy lehetséges formájaként a támasztékot említi, azaz hogy a szubjektum önnön identitásának meghatározásakor egyfajta támasztékot keres, amelyet egyébiránt a természetben is megtalálhat.

19 Vö. I. m. 83.

20 „A végső elv levezetéséről beszélünk. Szó sem lehet arról, hogy az elvet egy *magasabb* elvből vezessük le, egyáltalán szó sem lehet *tartalmának* bizonyításáról. A bizonyítás csak ennek az elvnek a *méltóságára* irányulhat.” F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Id. kiad. 62.

leginkább. Schelling identitásfilozófiája egyszerre mutatja egy finom elcsúszás, eltérés inverzív dramaturgiáját, valamint egy radikális ellentámadás szubverzív szcenikáját ehhez a metafizikai tradícióhoz képest. Ebben a tradícióban mainstream vonásnak számít a gondolkodást és a létezést az öntudat bizonyosságából származtatni. E vonulat modernitáson belüli története Descartes fellépésével veszi kezdetét, Leibniz által univerzalizálódik, majd Kant és Fichte filozófiájával éri el tetőpontját, mivelhogy – Frank megfogalmazásában – náluk „a szubjektivitás válik az ismeretek deduktívan fejlődő rendszerének elvévé”, azaz az ismeretek objektív megalapozhatóságának sajátos formája a szubjektivitás önmagásából (*Selbst*) vezethető le.²¹ Heidegger szóhasználatát kölcsönvéve Frank egyenesen a szubjektivitás erőszakos hatalomátvételéről beszél – érzékeltetve egyszermind a metafizika történeti alakulásában bekövetkező változás természetét –, miáltal teljes mértékben eltávolodunk a napnyugati lét és elkülönöződés (*différance*) természetétől s történéseitől.

Miben áll ez a hatalomátvétel? Abban, hogy a szubjektivitás egy önmaga által elérhető világosságnak, egyúttal valamennyi szabály és törvény eredetének a helyeként jelenik meg, ami révén a tárgyi világ számunkra átláthatóvá válik. A szabályok uralma oly módon kezeskedik a tárgyi világ jövőbeni tulajdonságainak [...] az átláthatóságáért, hogy – Descartes szavaival élve – a szubjektumból merített ismeretnél fogva »urai és birtokosai lehetnének a természetnek.«²²

A szubjektumnak ezt az önmagában megálló, egyszermind a természetet uraló elbizakodott hatalmi aktivitását a metafizika kiteljesedésének nevezhetjük, amikor is a szubjektum a saját transzparenciájában elő-állítva, megjelenve-megjelenítve mutatja meg azt, ami önmagában nincs, az objektív világot. Ami az objektumok világából látható s belátható – ismét csak heideggeri-franki kifejezésekkel élve –, az pusztán a szubjektum általi sajátos átlátszóság, átláthatóság fulgurációja, villámcsapásszerű felfénylése. A szubjektumnak ebben a fulguratív elbizakodottságában, az értelem fényében aztán a természet vagy a teoretikus leleplezés, vagy a praktikus kihasználás eszközeként lepleződik le.²³

Hogy mindehhez képest mit jelent a schellingi transzcendentál-filozófiai gondolkodás radikális, szubverzív elmozdulása, s hogy ez a metaforikus mozgás pontosabban jelenhessen meg előttünk, szükséges röviden jellemezni azt a közeget, amelyben Schelling korai főművének koncepciója kiérlelődik. Ebben megint csak Frank már citált megvilágító erejű tanulmánya lehet segítség-

²¹ M. Frank: *Identität und Subjektivität*. Id. kiad. 79.

²² Uo.

²³ I. m. 80.

günkre. Ahol tehát Schelling azonosságfilozófiája koncipiálódik, az a Kant- és Fichte-művek kommentatív-kritikai olvasása által afficiált és inspirált koraromantikus közeg. Kantnál és Fichténél a szubjektivitásra tekinthetünk úgy, mint amely az abszolútum szignumát hordozza magán, persze mind a két szerzőnél különbözőképpen. A koraromantikusok ellenben olyan belátásokat fogalmaznak meg, amelyek a szubjektivitást megfosztják az abszolútum rangjától. Fogalmazhatunk úgy, hogy szerintük

a szubjektivitást olyan fenoménként kell megragadni, amely csak egy bizonyos előfeltevés mellett közelíthető meg, amely fölött a maga részéről nem rendelkezik. Ha az ember ezt az előfeltételt nem pusztán logikus viszonyként gondolja el, hanem reálisaként alapozza meg, akkor az mintegy *az öntudat függőségéeként* jelenik meg.²⁴

Az immár nem abszolutisztikus, tehát előfeltételezett szubjektivitáshoz relatív identitás rendelődik, s ez az előfeltételezettség és relativitás – ami itt viszonylatokba- s vonatkozásokba-rendeződést jelent – egyben nem más, mint a függő öntudat lehetséges struktúrája. Mindezzel egyszerre két dolgot állítunk. Egyrészt azt, hogy az öntudat létrehozott, teremtett produktum, másrészt hogy a létrehozás, produktivitás aktusában mégiscsak lennie kell egy megtartó erőnek, amely révén megáll, fennáll az öntudat struktúrája. Ez a megtartó erő a gondolkodás. A kettős állítás konstellációja immár így formulázható: véges vagy korlátozott, behatárolt önmagunk „a relatív identitást, melyet át- és átjár a tudatos élet, olyan instancia műveként ragadja meg, amely [...] maga nem relatív, hanem feltétlen”.²⁵ Ez a feltétlen gondolati aktív erő a reflexió. Frank ezt úgy világítja meg, hogy utal a szokványosnak nevezhető öntudatfogalomra, mely szerint az nem más, mint a tudat önmagára való visszafordulásának a műve.

Az így értett, azaz az öntudat reflexív-produktív aktusának műveként feltételezett relatív identitás lesz Frank olvasatában a filozófia sarokpontja. Immár meghaladtuk tehát a pusztá vagy másképp fogalmazva, abszolút szubjektivitást. A filozófia sarokpontjaként bemutatott identitáson

nem az egyes triviális önzonosságát, hanem a különbözők igazi összefüggését, egymásra-vonatkozását kell érteni, ily módon szükséges volt, hogy az identitásazonosságban lévő szubjektum támasztékra találjon – ami ismét csak nem önmaga – s abban lehorgonyozzon. Ez a támaszték Schelling szerint a természet. Mely csakúgy, mint mindig, valamiféle tárgya a szubjektumnak; de máskülönben [...] Schelling a természetet mint saját másikának a szubjektumát veszi tekintetbe.²⁶

²⁴ I. m. 81.

²⁵ Uo.

²⁶ I. m. 82.

Míndezáltal a relativitás vagy – egy később kiöblösítendő fogalmat applikálva – az esetlegesség felé hajló transzcendentál-filozófusnak sikerül a természet és a szubjektivitás dualizmusának a korábbi metafizikatörténeti koncepciók révén megmerevedett formáit elaszticizálni, cseppfolyóssá tenni.²⁷

Éppen ebben az elasztikus alakzatrendeződésben lép fel *méltó* szervezőerőként az öntudatnak a reflexió feltétlenségével létrehozott-teremtett relatív identitása. A reflexió feltétlensége teremti meg az identitás lehetőségfeltételét. A transzcendentális vagy relatív identitás nem egy középpontszerű, önmagában álló entitás, hanem egy elliptikus (azaz két gyújtópont által meghatározott) mediális közeg, köztesség, a szubjektum és objektum közöttisége által, még pontosabban e *között* térdejében keletkező aktivitás. Ez Schelling szerint csak úgy lehetséges, ha a szubjektum és az objektum konstruált azonosságában a különbségre reflektálunk. A reflexió az azonosságon belüli különbségre reflektál, amit Schelling számos összefüggésben leír, de végső soron az intellektuális és az esztétikai szemlélet tudásalakzatainak szabadon létrehozó potenciáljába, szubjektum és objektum lehetséges egymásba-fokozódásába futtatja ki elemzését. A szemlélet már a *Bevezetés*ben úgy határozódik meg, mint a transzcendentális filozófia feltétlen reflexiójának alkotásba, teremtésbe, létrehozásba történő átfordulása-átfordíthatósága:

E filozófia egész tárgya nem más, mint az intelligenciának meghatározott törvényekhez igazodó cselekvése. Ezt a cselekvést csak a saját közvetlen szemléletünkkel foghatjuk fel, ez viszont ismét csak létrehozás, produkció által lehetséges. De ez sem elég. A filozofálás során az ember nem pusztán objektuma, hanem mindig szubjektuma is a vizsgálódásnak. A filozófia megértéséhez tehát két feltétel szükséges: *először*, hogy az ember állandó belső tevékenységet folytasson, hogy állandóan folytatódjék az intelligencia amaz eredeti cselekedeteinek létrehozása, *másodszor*, hogy az ember állandóan reflektáljon erre a létrehozásra, vagyis mindig egyszerre legyen a szemlélt dolog (a létrehozó) és a szemlélő.²⁸

Egyszerre lenni szubjektum és objektum, szemlélő és szemlélt, ez azt jelenti, hogy folytonosan teremtjük és reflektáljuk az azonosságban át- és átforduló különbözőséget, az identitást. Az identitás potenciális trópusában (kiazmus) eme egymásba-azonosuló-fokozódás tropikus potenciállal, azaz a metaforában már felfed(ez)ett átfordító-felemelő mozgás révén megy végbe. A metaforában az azonosító az azonosított saját másika, és fordítva. Schelling ehhez a konstrukcióhoz azt teszi hozzá, ama többlet-mozgást viszi bele a kiasztikus konstrukcióba, hogy mind a szubjektum objektum felé

²⁷ Vö. I. m. 98.

²⁸ F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Id. kiad. 49.

haladtában, mind az objektum szubjektum felé haladtában fokozatokon – az egyszerűség kedvéért használva e szót – megy keresztül, míg nem feljut az azonosságba, a szubjektum felől mechanisztikusan, az objektum felől organicisztikusan.

Az identitás esztétikája

Az identitás Schellingnél egy esztétikai konstrukcióban identifikálódik. Szükségképpen vált át nála az intellektuális szemlélet vagy szemlésés esztétikai szemléletbe vagy szemlésésbe. Az identitás mint a szubjektum és az objektum vagy másképp mondva a tudatos és az öntudatlan reflektált egysége a maga elvszerű tökéletességében az esztétikai tevékenység produktív alakzataiban, eo ipso a művészet termékeiben jelenik meg. Schellinget az nyugözi le első-sorban, hogy a műalkotásban hogyan objektíválódik, válik öntudatlanná egy sui generis szubjektív, azaz tudatos tevékenység eredménye. Schellingnek eme összefüggésre vonatkozó számos leírása közül az egyiket idézve így is fogalmazhatunk: hogyan lehetséges és miként megy végbe, hogy a művészet az intelligenciát újra természetté alakítja, vagyis hogy a művészet produktumaiban „a szubjektív a maga számára állandóan objektummá lesz”.²⁹ Vagy megint más helyen: „Az intellektuális szemléletnek [...] az általánosan elismert és semmiképpen sem letagadható objektivitása maga a művészet. Mert az esztétikai szemlélet nem más, mint az objektívvé lett intellektuális szemlélet.”³⁰ Nézzük hát, mi történik ezen átvált(ód)ás, a tudatosnak öntudatlanná válása során! Mert minket ez az azonosságon belüli mássá-levés, különbözővé válás, vagy a más-különböző azonosság alakulása kell hogy érdekeljen, ti. itt vehetjük észre, tapasztalhatjuk meg és mutathatjuk be az azonosság relatív alakzatának figuratív, tropikus aktivitását.

Identitás és esztétika ilyen szoros egymásra-vonatkoztatottsága az európai metafizikai tradícióban olyan, mint amikor az ördög könnye belecsoppen a szenteltvízbe. Az identitás lényegét, hogy tehát valaki/valami mitől az, ami, nos ezt éppen hogy elrejtí és eltorzítja az, amit az ember elképzeli s megjelenít, azaz amit hagyományosan is esztétikai funkcióként gondolunk el. Ezzel a rejtekezéssel és torzulással egy nagyon határozottan hagyományozódó metafizikai tradíció törí meg, mely örökségnek iniciális alakja Arisztotelész. A lényeg és a telosz identifikációja, univerzális összefonódása különböző formákban a modernitásban tovább él, amint azt pl. Ernst Cassirer Kant kapcsán oly meggyözően mutatja be:

²⁹ Vö. I. m. 39., 43.

³⁰ I. m. 399–400.

Arisztotelész tudniillik a természet minden történéseinek végső okaként akarja a célt felmutatni. A cél általánossága a kulcs a lényeg általánosságának megismeréséhez. Az empirikus keletkezés minden sokrétűségében és elkülönülésében valami univerzális és tipikus nyilvánul meg, valami olyasmi, ami megszabja ennek a keletkezésnek az irányát.³¹

Az identitás teloszának lényegi erejéhez képest a képzelet csapongása, az esztétikum ateologikus mozgalmassága könnyűnek találhatik. Ám a cél-elvűséget mint erős ideológiát a modernitásban egyre inkább az esetlegesség tapasztalata váltja fel, ezáltal az identitás lényegisége vagy inkább az identitás mint a dolgok lényegének s végcéljának tipikus és univerzális formája veszít erejéből. Odo Marquard ötletes fogalomkonstrukciójával jellemezve e folyamatot, úgy is mondhatjuk, hogy

a lényeg modern vesztesége az identitást mint valamiféle minimál-szurrogátumot kívánja meg, és a »telosz modern sorvadása« a sorvadás teloszaként etabliozza az identitást. Az identitás témájának aktuális konjunktúrája jelzi: ahol az emberek többé már nem azáltal azok, amik, hogy lényegük van, s végcéljuk helyett mást kell tenniük, ott mindenkinek valahogy más utakon kell önmagának lennie.³²

Mindenkinek máshogyan kell azonossá válnia önmagával. Ez, mint majd látni fogjuk, par excellence esztétikai program. A valamivé-válás instanciája megmarad anélkül, hogy igazodni lehetne egy lényegi elyszerűséghez. Azaz önmagamhoz kell igazodnom, miközben másnak szintén az a feladata, hogy önmagához igazodjon. „Te vagy a feladat” – írja Kafka kifejező egyszerűséggel, ugyanakkor a tömörségnek azzal a súlyos nehézkedésével, amely miatt mondatai úgy bele tudnak ivódni vagy égni olvasója lelkébe.³³ Tehát önmagamhoz igazodva másokhoz igazodom – a világ világóságának nyilvános tér-idejében artikulálok s határozom meg önmagam, anélkül immár, hogy lényeg és telosz körbefogjon és vezessen az utamon, sőt éppen hogy annak folyton változó, de mindenkor megnyilvánuló tapasztalatával, hogy lényeg és cél végérvényesen szétvált. Ez pedig nem más, mint a kontingencia.

Az esztétikum tehát valami radikálisan mással és különbözővel szembe-síti az embert: önmagával mint önmagától folyton elkülönülő másikkal. Hol jelölhetjük ki immár az identitás fenomenjának saját magát is értelmező öntagoló kategóriáját, kategoriális öntagolását és határvonó kontúrjait? Mert-

³¹ Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Osiris, Gond-Cura, Budapest, 2001, 298.

³² O. Marquard: *Identitát: Schmundtelos und Mini-Essenç*. Id. kiad. 362.

³³ Franz Kafka: *Az én cellám*. Ford. Halasi Zoltán. Európa, Budapest, 1989, 12.

hogy az identitás túlélte a telosz és a lényeg szétválasztódását, mi több, a kontingencia tapasztalatában és korszakában új erőre kapott. Erre a jelenség-re, mint látni fogjuk, Schellingnél hamarabb és érzékenyebben nem reagált senki a modernitás idején. Újra Marquardot kell idéznünk:

A modern telosz-sorvadás [...] mintegy kieroszakolja az identitást mint sorvadásteloszt. Az így felfogott identitásfogalom sokat profitál Isten halálából, sőt túléli – átéli – a történetfilozófiai végcélnak mint a teleológia minimáliszurogátumának a halálát is: az identitás – úgy tűnik – valamiféle cél nélküli célszerűségként jelenik meg. »Célszerűség cél nélkül: ez ugyanakkor a szép Kant szerinti – *Az ítélőerő kritikájában* kifejtett – strukturális formulája. Ez a formula határozza meg azt a struktúrát, amely az ízlésítéletet fejezi ki, tehát egy esztétikai struktúráról van szó.³⁴

Az esztétikum eme kanti implikációja – aminek a lényege tehát az, hogy a szép megőriz s kinyilvánít egyfajta harmonikus összhangot, anélkül hogy egy konkrét cél tételeződné közben – Schellinget inspirálja a leggazdagabban, ti. ő megy először a legmesszebbre eme esztétikai program kiteljesítésében *A transzcendentális idealizmus rendszerének Hatodik főszakaszában*, az esztétikai szemlélet meghatározásával. Az identitástéma esztétikai affinitása Schellingnél éri el tehát csúcspontját. Ezt a folyamatot és összefüggést nem tudjuk most még csak hozzávetőlegesen sem rekapitulálni. Ezennel csupán az identitás metaforikus mozgások által identifikálódó relatív alakzatát vizsgáljuk. Hogyan lehetséges, hogy az identitás mégoly törekeny ökonómiája a metaforikus áthelyeződések és átvitelek, azaz a nyelv tropikus aktivitása sikerén múljon? (Mely siker bizonytalan kiléte már eleve esetlegesként mutatja fel nekünk mind az esztétikumot, mind az identitásfenomént.) E kérdés pontos megfogalmazása vezet el bennünket a Schellinget lényegében érdeklő problémához: miért és hogyan objektíválódik a művészet produkciójában a sui generis szubjektív, az intellektus?

Rögtön ez utóbbi kérdés szóljon Schelling szcenírozásában: „hogyan magyarázzunk meg magunknak transzcendentális módon egy olyan szemléletet, amelyben az öntudatlan tevékenység mintegy keresztültör a tudatos tevékenységen, egészen a kettő tökéletes azonosságáig?”³⁵ A „keresztültör” vad erejének képi reprezentánsánál nehezebben lehetne plasztikusabb kifejezést találni az identitás („a kettő tökéletes azonosságáig”) itt végbemenő metaforikus transzgressziójánál. Ami a vak, vad vagy nyers erőnek vagy az öntudatlan végtelenségnek formát szab, az éppen az intellektus határmegvonó képessége. De ezt nem úgy kell elképzelni, hogy az intellektus mintegy

³⁴ O. Marquard: *Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz*, Id. kiad. 365–366.

³⁵ F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Id. kiad. 385.

megakasztja a végtelen vad erejét, hanem a végtelen maga nyugszik meg, „váratlanul találkozva” a végtessel, egyszerismind az öntudat, még ugyanebben az identikus egységben reflektál a kettejük fokozhatatlan ellentmondására.³⁶ Nos, a műalkotás dologgá válása, hogy tehát egy elementárisan szubjektív meghatározottságú entitásból jön létre a művészeti produktum mint dolog, mely aztán képes potenciálisan újból elemi módon szubjektív mozgások beindítására, ez csakis a metaforikus áthelyeződések, kiasztikus kereszteződések tropikusan aktív produktivitásával lehetséges. A zseniális produkciót mint az önszemlélet legmagasabb fokát elérni csodálatos, egyben kockázatos lehetőség. Megvalósulása teljességgel esetleges, mert kívül esik a tudat hatókörén és feltételein, sőt a tudat ellenében jön létre, minthogy a nyers természeti erő végtelen ellentmondásban van a tudattal. Másfelől a zseni produktivitása mint az önszemlélet legmagasabb fokozata az önmagát teremtő tudat aktivitásaként artikulálódik: a tudat identifikálódik a természettel önmaga ellenében.

Nagyon távol vagyunk immár az abszolút szubjektivitástól. Az önmagát saját különbségeként-másikaként beazonosító relatív identitású szubjektum modern kori kontingens alakzata rajzolódik ki előttünk igen határozott kontúrokkal. Ez már majdnem az a szubjektum, akiről Nietzsche azt írja később, hogy csupán esztétikailag igazolhatja a világát. (S a sui generis esetlegesen megvalósuló legmagasabb fokozat esztétikai filozofémájáról akár még Kierkegaard végtelen abszolút negativitású iróniája is eszünkbe juthat.) Az intellektuális szemlélet esztétikaivá válásával, a felejtés és az illúzió jeleinek játékában az összvalóság immár nem műalkotásokban, hanem (össz)műalkotásként szemlélhető.³⁷ Hogy e fordulattal milyen árat kell fizetni mind a valóság, mind a műalkotás részéről, azt transzcendentáfilozófiai kalandunknak egy másik epizódjában tárjuk fel.

³⁶ Vö. I. m. 394., 398.

³⁷ Vö. O. Marquard: *Gesamtkunstwerk und Identitätssystem. Überlegungen im Anschluß an Hegels Schellingkritik*. In uő: *Aesthetica und Anaesthetica*. Wilhelm Fink Verlag, München, 2003,² 105. Magyarul: *Összműalkotás és azonoságrendszer. Gondolatok Hegel Schelling-kritikája kapcsán*. Ford. Kukla Krisztián. In Nyizsnyánszki Ferenc (szerk.): *Kortárs német filozófusok*. KLTE, Filozófia Intézet, Debrecen, 1997, 423. Hegel alapvetően jogosnak tűnő kritikája rekapitulálásakor Marquard teljességgel figyelmen kívül hagyja a schellingi szisztémában lényegi mozzanatként jelenlévő esetlegességet.

Kinek a cipői?

A műalkotások identitásának kérdése¹

A műalkotásokat olyan speciális tárgyként² látjuk, amelyekkel kapcsolatban rögtön az eredetiség és az egyediség jegyei jutnak eszünkbe. Így egy műalkotás identitásának megállapítása („mi ez?”), két lépésben történik: egyrészt a tárgy beazonosítása, mint műalkotás (generikus tétel), másrészt a tárgy egyediségének beazonosítása (sajátos tétel).

1. Generikus tétel: „ez egy műalkotás”

Ahhoz, hogy egy tárgyat műalkotásként³ azonosítsuk be, kézenfekvő kiindulni egy művészet-definícióból vagy egy művészetelméletből, amely ki-rajzolja a művészi világ területét, és ennek alapján el lehet dönteni, hogy a szóban forgó tárgy hozzátartozik-e vagy sem ehhez a területhez. A műalkotás identitásának generikus aspektusát akkor tudjuk leszögezni, ha tudjuk, *mi a művészet*, amelynek területén születik, megalkotódik a „mű”.

A „művészet” fogalmának késői születése is jelzi, hogy a művészet mi-benlétére vonatkozó kérdést sem egyszerű megválaszolni. A görögök által használt fogalom – *techné* (latinul *ars*) – olyan mozzanatot hozott magával, amely hatással volt a művészetfogalom további történetére. A *techné* szabályokon alapuló tudást, szaktudást jelentett, így minden, szabályokkal rendelkező, megtanulható mesterségre kiterjedt. Ezért a görög-romai világ, a középkor és a korai modernitás is a művészetet racionális elvek által szabályozható tevékenységnek tartotta.

Mivel a *techné* nagyon tág fogalom, amely a tudás nagy részét magába foglalja, a mechanikus mesterségektől a retorikáig, a görögök azt a területet, amit

¹ A téma bemutatásra került a *Questions of identity* nemzetközi konferencián, amelyet a Horváth Filozófiai Társaság rendezett Cres-en, 2010. szeptember 19. és 22 között („19th Days of Frane Petrić”), *Whose Shoes? Identity in Works of Art* címmel.

² A „tárgy” kifejezést szándékosan használom kétértelműen: mint objektumot, és mint a gondolkodás objektivált tárgyát. A műalkotások hagyományosan artefaktumok, a huszadik században viszont a mű már nem egyértelműen artefaktum, de még mindig a gondolkodás objektivált tárgya.

³ Jelen írásban többnyire a vizuális művészetek területével foglalkozom; mivel a művészetterületek között elég nagy különbségek vannak, a kérdés differenciált tárgyalása művészeti ágak szerint jóval túlhaladta volna jelen írás kereteit.

később (szép)művészetnek neveznek, *utánzó*, *mimetikus* művészetként definiálták. Ez a gondolat egészen a 19. századig meghatározta a művészetekről való gondolkodást és a művészi gyakorlatot.

Amint ezt Tatarkiewicz elemzése meggyőzően bizonyítja,⁴ a különböző művészetek egy fogalom alá való sorolása nem volt könnyű feladat. A középkori tudásrendszerben a festészet, szobrászat, építészet a mechanikus vagy vulgáris művészetekhez tartoztak, a zene a liberális művészetekhez. A költészet egyáltalán nem szerepelt a művészetek között – ezt annak köszönhetette, hogy Platón *Ion* című dialógusát ismerték a középkorban, Arisztotelész *Poétikáját* pedig nem.⁵ Platón dialógusából kiderül, hogy a költészet nem szak tudás, hanem ihlet dolga, így a költészet semmiképpen sem lehet művészet. Arisztotelész tekintélyének kellett kiegyenlítenie Platón tekintélyét, így a *Poétika* alapján, amit normatívan interpretáltak, be lehetett emelni a költészetet a művészetek közé. Ezeket a teoretikus kereteket kellett szétfeszíteni ahhoz, hogy kialakulhasson egy átfogó művészetfogalom, amely az ennyire különböző tevékenységeket (költészet, festészet, szobrászat, építészet, zene, tánc, színház) egy területre helyezte.

Ezt az elméleti teljesítményt érhetjük tetten Charles Batteux 1746-ban publikált írásában, amelynek címe *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*. A szöveg címe is éppen ezt az egyesítő törekvést tükrözi. Ebből az írásból kiderül, hogy ami egyesíti a művészeteket, az a közösen osztott cél (az élvezet), lényeges tulajdonságuk (az utánzás) és témájuk (a szép természet). Láthatjuk, hogy az utánzás továbbra is általános tulajdonsága a művészetek definíciójának. Ami viszont újnak számít, annak a felismerése, hogy a művészetekhez lényegesen hozzátartozik a szép értékkategóriája: már nem pusztán utánzó művészetekről beszélünk, hanem *szépművészetekről* (és Batteuxnél a terminus egyaránt vonatkozik a festészetre, szobrászatra, a költészetre, a zenére és a táncra).

A nehezen kihordott művészetdefiníció másfél századdal később elégtelennek bizonyult. A romantikusok éppen ahhoz az elemhez tértek vissza, amit évszázadokon keresztül a technével összeférhetetlennek gondoltak: mégpedig az ihlethez, az inspirációhoz, az ingéniumhoz. A hangsúly áttolódik az alkotás folyamatára; a szépművészet – Kant kifejezésével élve – a zseni művészete⁶. Ebben az új perspektívában a természet minél hübb utánzása már nem célja az eredetiség jegyében alkotó zseniális művésznak. A művészetfilozófiai megfontolások és a művészi gyakorlat egyaránt túlhaladottnak

⁴ Lásd Tatarkiewicz, Wladislaw: *Az esztétika alapfogalmai. Hat fogalom története*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2000.

⁵ Arisztotelész *Poétikájának* első humanista fordítása Giorgio Valláé 1498-ból. A humanizmus számára a mértékadó latin fordítás Alessandro de' Pazzi munkája 1536-ból, és az 1549-es Segni-féle olasz fordítás.

⁶ Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 222–224.

tekintette a mimézis-elméletet, és alternatív művészetelméleteket követelt. Így születtek a 19. század végén és a huszadik század elején az ugyancsak népszerűségnek örvendő definíciók, amely szerint a művészet *kifejezés* (Lev Tolsztoj, Benedetto Croce), illetve *szignifikáns forma* (Clive Bell). Így a művészetelmélet a 20. századra olyan javaslatokra ramifikálódott, amelyek nem egyeztethek össze egymással. Talán Clive Bell definíciója az, amely a legtöbb eséllyel univerzalizálható. Viszont több kutató jelezte, hogy az ő művészetdefiníciója körkörös: a szignifikáns forma esztétikai élményt kelt, az esztétikai élmény viszont érzelmi reakció, ami a szignifikáns formával való találkozásból ered. Ellenben még Clive Bell definíciója sem elég egyetemes ahhoz, hogy olyan jelenségek beleférjenek, mint például Marcel Duchamp *Forrása*, vagy Roman Ondak *Loop*-ja⁷.

Egészen a 19. századig, a legfőbb nehézséget a sokszínű művészi tevékenységek egységes értelmezése jelentette, az viszont nem volt kérdés, hogy egy tárgy műalkotás-e vagy sem, hogy vajon egy festmény vagy szobor festmény-e vagy szobor-e. A huszadik századig nem voltak jellemzőek olyan műalkotások, amelyek esetében a befogadó kísértést érzett volna arra, hogy ezeket összetévessze mindennapi tárgyakkal. A vita legfeljebb a műalkotás minőségéről szólt: arról, hogy elfogadható-e a női akt reprezentálása, ha nem burkoljuk be valamilyen mitológiai utalásba (Manet *Olympiája*), hogy elfogadható-e egy olyan technika, ami a befejezetlenség érzését kelti (Louis Leroy Monet *Impresszió, a felkelő nap* című képéről 1874-ben a következőképpen nyilatkozott: „A legprimitívebb tapéta is gondosabban van megmunkálva, mint az a tengeri tájkép”⁸), vagy elfogadható-e a rikító színek használata (Leo Stein amerikai kritikus, aki gyűjtötte Matisse képeit, a *Kalapos nőt* így jellemezte: „a legvisszataszítóbb festékpaca, amit valaha láttam”⁹).

A huszadik század viszont bővelkedik olyan jelenségekben, ahol először el kell döntenünk, hogy egyáltalán műalkotásokról van szó, majd legfeljebb ez után tehetjük fel a kérdést, hogy ezek vajon milyen művészi értékkel rendelkeznek. Az áttörés Marcel Duchamp nevéhez kötődik, aki az 1917-ben a Független Művészek Társasága által New Yorkban megrendezett kiállításra bejegyzett egy művet, *Fountain* címmel. A műalkotás tulajdonképpen egy, a boltban vásárolt és álnévvel szignált piszoár. Nyilván, hogy ez a tárgy nem reprezentál és nem fejez ki semmit, továbbá a szignifikáns forma elméletét sem alkalmazhatjuk rá, főleg ha figyelembe vesszük, hogy Duchamp maga

⁷ Roman Ondak: *The Loop*. A 2009-es velencei biennalén Roman Ondak a szlovák pavilont beültette ugyanazzal a vegetációval, amely a Giardinóban is nő, így maga a pavilon pusztá folytatása a kinti kertnek.

⁸ Dempsey, Amy: *A modern művészet története*. Képzőművészeti Kiadó, 2003, 14.

⁹ I. m. 69.

kijelentette, hogy esztétikai semlegessége miatt választotta ezt a tárgyat¹⁰. Ezt a tárgyat, az első readymade-ek egyikét, a művészeti világ befogadta, habár egyik hagyományos művészeti definíció sem alkalmas rá. A későbbiekben olyan folyamatok kaptak helyet a képzőművészetben, amelyek nem objektiválódtak egy tárgyban, egy hagyományos értelemben vett műalkotásban: a performansz kimondottan egy ilyen műfaj, ami az átélt pillanatra koncentrált, és legfeljebb fotózott, filmezett, elmesélt lenyomata éli túl. A beazonosítás kérdése még mindig nagyon aktuális: a 2009-es Velencei Biennálén, Roman Ondak vagy a díjnyertes Tobias Rehberger¹¹ munkái mellett könnyen el lehetett sétálni anélkül, hogy feltűnt volna, hogy a kiállítás részei.

A művészi világ fejleményei hozták létre azokat a művészetelméleteket, amelyek megpróbálták integrálni Jackson Pollock spriccelt vásznait, a readymade-et, a performanszot, Andy Warhol Brillo dobozait és a konceptuális művészetet. A huszadik század második felében kidolgozott művészetelméletek közül a legjelentősebbek a formalizmus Clement Greenberg-féle változata, George Dickie institucionális elmélete és Arthur Danto metaforikus szerkezetre épülő, kontextuális elmélete.

Clement Greenberget sokan úgy ismerik, mint az absztrakt expresszionizmus pápáját. Úgy, ahogyan néhány évtizeddel előtte Angliában Clive Bell formalista elméletével helyet akart csinálni a tradicionalista ízlést megbotránkoztató posztimpresszionizmusnak, Clement Greenberg az avantgárd absztrakciót igyekezett támogatni az amerikai kultúrában. Az ő hatására intézményesült az *absztrakt expresszionizmus*, mint sajátos amerikai irányzat a második világháború után.

1960-ban publikálta a *Modernista festészet*¹² című tanulmányát, amelyben felvázolt egy olyan teoretikus vonalat, ami összekötné Kant kritikai munkásságát az avantgárd művészi törekvésekkel. Ebben az írásban Greenberg úgy írja le a modernizmust, mint amely az önkritika kanti formáját viszi tovább. Kant eljárását úgy értelmezi, mint a filozófia önreflexív kritikáját, azaz a diszciplína immanens kritikáját. A modernizmus lényege a diszciplína saját módszereinek reflexív használata, annak érdekében, hogy megállapítsa saját határait, és ezáltal erősebbé váljon határain belül. A festészet például ellen kell álljon a szoborszerűségnek, meg kell találja saját törvényeit. Greenberg szerint a festészet lényege a bidimenzionalitás, a síma felület. Ezért fontos az absztrakt festészet, mert nyilvánvalóvá teszi, hogy minden elhanyagolható – a téma, a valóság utánzása, a perspektíva, az árnyékolás, stb. – kivéve a bidimenzionalitást.

¹⁰ lásd: Danto, Arthur C.: *Hogyan semmiszte ki a filozófia a művészetet?* Atlantisz, 1997, 29.

¹¹ Tobias Rehberger: *Was du liebst, bringst dich auch zum Weinen (Cafeteria)*. A Tobias Rehberger által berendezett kávézót valódi kávézóként működtették és használták, kávé, üdítőt, brióst árultak és fogyasztottak benne, mint bármely más kávézóban.

¹² <http://www.sharecom.ca/greenberg/modernism.html>. Utolsó letöltés: 2010. dec.18.

Clement Greenberg leírása fontos az olyan művek műalkotásként való beazonosításában mint Jackson Pollock festményei vagy Frank Stella fekete vásznai (amire sokan hajlamosan úgy reagálni, hogy „ilyen én is tudok!”, és ezzel kizárni a művészet területéről, amely mégiscsak a „zseni műve”). Greenberg viszont nem foglalkozik, és nem is tud mit kezdeni Duchamp ready-made-jeivel vagy a pop művészettel.

Duchamp *Fountain*-je mellett Andy Warhol popművészete az, ami kihívást jelent a művészetelmélet számára. A század közepére úgy tűnt, hogy az absztrakt expresszionizmus a művészet fejlődésének utolsó stádiuma, hogy a festészet felfedte saját lényegét, és nincs sem visszaút (például a figurativitás irányába), sem lehetőség a megújulásra. A hatvanas években viszont a popművészet szembeszállt a letisztultság, az absztrakció igényével. A modernista letisztultság igényét sűríti magába Mies van der Rohe híres mottója: „Less is more”. A 60-as évek hangulatát viszont Robert Venturi válasza fejezi ki: „Less is a bore”.

Clement Greenbergnek sikerült egy olyan elméleti keretet megfogalmaznia, amely alapján a nem-reprezentációs művészetet a művészet világa befogadta. Andy Warhol (vagy Tom Wesselman, Jeff Koons, Jasper Johns) befogadásának legitimálásához viszont szükség volt Arthur C. Danto és George Dickie művészetelméletére.

George Dickie intézményi definíciója 1969-ben keletkezett. Ezek szerint a művészeti világ ügynökei azok, akik a művészeti jelzőt adományozzák az artefaktumoknak, illetve személyek (pl. művészek) teszik ezt, a művészeti világ megbízásából.

Egy műalkotás deskriptív értelemben (1) egy artefaktum (2) amelynek a társadalom vagy a társadalom egy csoportja az értékelés várományosának státuszát adományozta.¹³

Ezt az elméletet sokan körbeforgónak találták: a műalkotásokat művészek határozzák meg, miközben művész az, aki műalkotásokat hoz létre. Továbbá nehéz meghatározni, hogy ki a művészi világ „ügynöke”, ki nevezhet ki legitím módon egy artefaktumot műalkotásnak.

Felmerülhet az az aggály, hogy a műalkotások „kijelölése” nagy adag önkényt implikál, és nem vonatkozik értékkritériumokra. Egy ilyen típusú megközelítésnek vannak viszont előnyei is. Az első érdeme az, hogy egyetemessé tehető: mivel teljesen független a munkák akár tartalmi, akár formai tulajdonságaitól, bármilyen típusú artefaktumra, így a művészi gyakorlat bármely eljövendő formájára alkalmazható. Sőt, Dickie az „artefaktum” kifeje-

¹³ Dickie, George: *Defining Art*. American Philosophical Quarterly, Vol. 6, No. 3 (Jul. 1969), 254.

zést is oly módon értelmezi, hogy a talált tárgyak is artefaktumnak számítanak attól a perctől kezdve, hogy a művész kiemelte őket környezetükből. Dickie elmélete arra is felhívja a figyelmet, hogy a műalkotás nem üres térben keletkezik és működik, és elégtelen pusztán a műből kiindulva viszonyulni hozzá: figyelembe kell venni a mű történeti-társadalmi kontextusát is.

Ez utóbbi kérdésben Dickie Arthur C. Dantot követi, aki 1964-ben kidolgozza a „művészi világ” fogalmát (*“The Artworld”*), éppen annak érdekében, hogy kihangsúlyozza a kontextuális megközelítés nélkülözhetetlenségét. Dantóra nagy hatással volt Andy Warhol munkája, írásaiban gyakran felbukkan a Brillo dobozok vagy a Campbell leveses konzerv példája. Ahhoz, hogy megfogalmazza teljes súlyosságában a műalkotások azonosságának kérdését, Danto kidolgozza a megkülönböztethetetlen párok argumentumát. Tegyük fel, hogy létezik egy raktár, ahol megtaláljuk a műalkotások perceptuálisan azonos párjait, amelyek viszont nem műalkotások. Danto amellett érvel, hogy a mű azonosítása függ a szerző azonosításától is, amennyiben vannak természetes párjuktól meg-nem-különböztethető művek. Ha egy gyerek, egy hamisító és egy művész alkot hasonló tárgyakat, ezeknek külön identitása lesz, mert más-más művészettörténeti hagyományba ágyazódnak be.

Arthur C. Danto javaslata egy olyan művészetfelfogás, amely figyelembe veszi a társadalmi-történeti kontextust és a műveket metaforikus struktúrájuk alapján közelíti meg: a műalkotások retorikai struktúrával rendelkeznek, nem kell szó szerint olvasni őket, és azért használjuk őket, hogy megváltoztassuk az emberek attitűdjét bizonyos kérdésekben.

A műalkotások metaforaként való értelmezése egy olyan javaslat, amely valóban működhet minden tárgy esetében. A gond csupán az, hogy a metaforikus struktúra lehet a műalkotások genus proximuma, de még mindig hiányzik a *differentia specifica*.

Amint láhattuk, a műalkotások identitásának kérdésében nem támaszkodhatunk egy általánosan elfogadott, mindig működő definícióra. Viszont az összes itt felsorolt művészetelmélet valami lényegeset ragad meg, és a művészet bizonyos köreire sikerrel alkalmazható. Így a legjobb, amit tehetünk, hogy megfontoljuk Wittgenstein javaslatát, amely szerint nem egy lényeges, és minden egyedben megtalálható tulajdonságot keresünk, hanem tulajdonságok kötegét, amelyek családi hasonlóságokat fednek fel a műalkotások során. E családi hasonlóságok alapján generikusan megállapíthatjuk a műalkotások műalkotásként való beazonosítását. És arra is fel kell készülnünk, hogy ezeknek a tulajdonságoknak a listája bővülni fog, a művészi gyakorlattal párhuzamosan.

2. A műalkotás egyedisége (sajátos tétel)

A műalkotások esetében az identitás az egyediség formáját ölti, ami az ember által létrehozott tárgyak esetében nem a szabály, hanem a kivétel. Az eszközök, használati tárgyak esetében (ágy, asztal, autó, fogkefe, cipő stb.) nem egyedekről beszélünk, hanem darabokról, példányokról. A műalkotások viszont nem újabb darabok, vagy példányok, hanem olyan identitást vindikálnak maguknak, ami jobban hasonlít a személyek identitásához, mint egy használati tárgy azonosságához. A műalkotások identitását három lépésben közelítem meg. Az első szempont az *organikus tétel*, amelyben felvetődik az a kérdés, hogy materiális szempontból miben áll a műalkotás egyedisége? A második lépésben megvizsgálom, milyen hatása van a mű identitására nézve annak a hermeneutikai tézisnek, amely szerint a mű a befogadóban fejeződik be. A harmadik lépésben azt vizsgálom meg, hogy vajon a szerző része-e a mű identitásának.

A. Az organikus tétel

A műalkotásokat hagyományosan megbonthatatlan egységnek tekintik. Így, habár egy festmény vagy szobor fizikai, anorganikus tárgy, inkább élő organizmusként működik: olyan rendszer, amelyhez sem hozzátenni, sem elvenni nem lehet semmit, anélkül, hogy elveszítené identitását. A festményből nem lehet levágni egy öt centiméter széles sávot, anélkül, hogy megváltozna maga a festmény: még ha a levágott csík üres is lenne, a hiánya megváltoztatná a kép arányait, azaz magát a képet. Ilyen értelemben talán még az élő organizmusoknál is meghatározottabb a mű identitása. Nem csupán attól lesz más egy mű, hogy cipőt vagy hajót ábrázol, hanem olyan formális vonásoktól is, amelyek nem reprezentációs természetűek: vonal, forma, rajz, arányok, erővonalak, kompozíció, szín, stb. A mű ezen részei azért megváltoztathatatlanok, mert ezek határozzák meg a mű esztétikai tulajdonságait.

A hatvanas években az analitikus filozófia felől érkező Frank Sibley felvetette az esztétikai tulajdonságok kérdését. Amennyiben léteznek a többi tulajdonságoktól elkülöníthető esztétikai tulajdonságok, ezek nyilván relevánsak lesznek a művészeti alkotások szempontjából.

Sibley épp ezt a különbséget tételezi:

Sok ítélet, amely a tárgyak, akár műalkotások alakjáról, színéről, hangjáról, megfogalmazásáról, témájáról vagy szerkezetéről szól, olyan jellegű, hogy nevetséges lenne feltételezni, hogy esztétikai érzékenységet, kifinomult észlelést vagy ízlést igényel. [...] ezzel szemben vannak olyan ítéletek, amelyek nyilvánvalóan esztétikai érzékenységre utalnak.¹⁴

¹⁴ Sibley, Frank: Aesthetic and Nonaesthetic. *The Philosophical Review*, Vol. 74, nr. 2 (apr. 1965), 135.

Az első kategóriába tartozó tulajdonságokat Sibley nem-esztétikai tulajdonságoknak nevezi (pl. széles, kör alakú, zöld, lassú), a második csoport pedig az esztétikai tulajdonságok csoportja. (pl. kecses, rikító, kiegyensúlyozott, megható, erőteljes). A nem-esztétikai tulajdonságokat mindenki észreveszi, az esztétikai tulajdonságok észlelése viszont egy sajátos képességet – ízlést – követel. Az esztétikai viták nem azért keletkeznek, mert az emberek nem látják a nem-esztétikai tulajdonságokat, hanem azért, mert nem látják az ezekből kiemelkedő esztétikai tulajdonságokat.

Felfigyelhetünk arra, hogy Sibley nem a hagyományos „nagy” esztétikai kategóriákra gondol: a szépre vagy a fenségesre. Utóbbiakat *verdictive aesthetic judgements*-nek nevezi, mivel ezek megállapítják, hogy egy mű jó vagy sem:

Ezeket „verdiktumoknak” nevezem. Ezeket nagyon különbözőeknek tekintem a második típusú kijelentésektől – pl. attól, hogy valami tarka, vagy kecses, vagy kiegyensúlyozott – és mint amelyek különböző, bár néha egymást átfedő kérdéseket vetnek fel...Sehol a tanulmányomban nem tárgyalom az első típusú kijelentéseket.¹⁵

A három típusú tulajdonság, illetve az ezekre épülő kijelentések között Sibley bonyolult kapcsolatot feltételez. Miközben a nem-esztétikai tulajdonságokból logikailag nem lehet következtetni az esztétikai tulajdonságokra, az esztétikai kijelentések (*aesthetic judgments*) és az összesítő értékkijelentések (*verdicts*) között szorosabb a kapcsolat. Vannak olyan esztétikai tulajdonságok, amelyek mindenképpen pozitívan értékelhetők egy műben (pl. egyensúly, kecsesség, szellemesség).

Az organikus tétel alapján a mű esztétikai tulajdonságait a mű lényegi tulajdonságainak tekinthetjük. Felmerül viszont két kérdés: Az első arra vonatkozik, hogy vajon *a mű esztétikai tulajdonságai elegendők-e a mű identitásának meghatározásához?* A második kérdés pedig az, hogy *vajon minden esetben a mű esztétikai tulajdonságai a mű identitásának szükséges elemei?*

Az első kérdés a „perceptuálisan megkülönböztethetetlen párok” esetében merül fel, amelyekkel Arthur C. Danto előszeretettel foglalkozik.¹⁶ Kezdjük mégis egy olyan példával, amit Garry Hagberg tárgyal az egyik tanulmányában. Hagberg két olyan esetről szól, amelyek látszólag az utánzás elméletet támasztják alá, azaz reprezentációs művek, és rámutat arra, hogy a művek lényege mégsem a hasonlóság a külső tárgyakra. A mi szempontunk-

¹⁵ Sibley, Frank: *Aesthetic Concepts: A Rejoinder. The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 1. (Jan., 1963), 79.

¹⁶ lásd: Danto, C. Arthur: *A közhely színváltozása*. Enciklopédia Kiadó, Budapest, 2003. és Danto, C. Arthur: *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. Columbia University Press, New York, 2005.

ból különösen releváns Watteau egyik művének tárgyalása, aminek a témáját Hagberg a következő módon írja le:

A hölgyeket urak kísérik egy hajó felé, amely vissza fogja őket vinni a szigetről [a szerelem szigetéről – H. G.]. Az urak, úgy tűnik, siettetni szeretnék az indulást, miközben a hölgyek, akik vonakodva hagynák ott a szerelmi fészket, habozni látszanak.¹⁷

A kérdés attól válik bonyolulttá, hogy a festménynek két nevét is ismerjük: Indulás Küthéra szigetéről (*The Departure from Cythera*), és Indulás Küthéra szigetére (*The Departure to Cythera*). Hagberg megjegyzi:

Ha Watteau címe nem „a szigetről”, hanem „a szigetre”, akkor a hölgyek vonakodása egészen mást jelent, úgyszintén (arc)kifejezéseik.¹⁸

A fenti példa eléggé meggyőzően bizonyítja, hogy egy műalkotás mássá válik (mást mond, másképp olvasandó, más hatással van), amennyiben más a címe.¹⁹

Arthur C. Danto gondolati kísérlete ugyanebbe az irányba mutat. Kiindulópontja egy festmény, amit Kierkegaard írt le: a *Vagy-Vagyban* van egy anekdota egy művészről, aki egy freskót kellett alkotson az izraelitákról, amint átkelnek a Vörös Tengeren – így vörösre festette a falat, azzal a magyarázattal, hogy az izraeliták mind átkeltek, az egyiptomiak viszont belefulladtak a tengerbe. Danto felsorol több vörös festményt, ami ugyanúgy néz ki: egy dán festőnek a *Kierkegaard hangulata* című festménye, egy realista festmény azzal a címmel, hogy *Vörös Tér*, egy minimalista festmény azzal a címmel, hogy *Vörös négyzet*, továbbá: a *Nirvana*, a „Vörös asztalterítő Matisse stílusában”, „Giorgione által vörössel megalapozott vászon”.

Majd megjegyzi:

[...] ezzel készen áll a kiállításom. Színes katalógusa igencsak egyhangú lenne, mivel benne minden kép ugyanúgy néz ki – annak ellenére, hogy a lehető legkülönbözőbb műfajokba tartozó festmények reprodukciói: van köztük történeti festmény, pszichológiai portré, tájkép, geometrikus absztrakció, vallásos mű és csendélet. Ezen kívül képeket közöl még valamiről, ami Giorgione műhelyéből származik, továbbá valamiről, ami pusztán dolog, és nem is törekszik a műalkotás magas rangjára.²⁰

¹⁷ Hagberg, Garry: Aristotle’s “Mimesis” and Abstract Art. *Philosophy*, Vol. 59, No. 229 (Jul.1984), 370.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ezt az esetet Danto is megemlíti (Danto, C. Arthur: *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. Columbia University Press, New York, 2005, 49)

²⁰ Danto, C. Arthur: *A közhely színváltozása*. Enciklopédia Kiadó, Budapest, 2003, 16.

Danto tárgyalja továbbá Duchamp hólapátja és a tőle megkülönböztethetetlen hólapát esetét: az egyiket elfogadjuk műalkotásként, a másik viszont „puszta tárgy”. Ha van köztük különbség, vonja le következtetését Danto, akkor ez nem az esztétikai tulajdonságokon nyugszik, úgy, ahogy azokat Sibley leírta:

[...] ha az esztétikai válasz mindig és csupán annak szól, amivel találkozunk a szemek (fülek, vagy bármelyik másik érzék), akkor nehéz megmondani, hogy miben állhat az esztétikai különbség, adva lévén a hólapátok megkülönböztethetlenségét. Ha van különbség, ennek az érzékek számára rejtettnek kell lennie.²¹

Ezek az esetek rámutatnak az organikus tétel elégtelenségére: a műalkotások esetében nem csak az esztétikai tulajdonságok számítanak, az esetek többségében más körülmények is releváns alkotórészei a műalkotások identitásának: a cím, a szerző, a mű létrejöttének körülményei. Ezeket az aspektusokat az értelmezés határozza meg, ezért Danto azt állítja, hogy maga az értelmezés alakítja át az anyagi tárgyakat műalkotássá:

[...] a megkülönböztethetetlen tárgyak az eltérő és jól megkülönböztethető értelmezések segítségével meglehetősen különböző és eltérő műalkotásokká válnak, így az értelmezésekre úgy fogok gondolni, mint funkciók, amelyek átalakítják a materiális tárgyakat műalkotásokká. Az értelmezés az emelőkar, amely segítségével egy tárgyat kiemelnek a való világból és beemelnek a művészi világba, ahol váratlan öltözetet kap. Csupán egy interpretációval kapcsolatban válik egy anyagi tárgy műalkotássá.²²

Danto elemzéséből nem csupán az derül ki, hogy az esztétikai tulajdonságok nem elegendők egy mű azonosságának meghatározásához, hanem az is, hogy maga az interpretáció dönti el, mely esztétikai és nem-esztétikai tulajdonságok tartoznak hozzá a műhöz.

Az organikus tétel egyetemesége további szempontból is megkérdőjelezhető, mégpedig *a nyitott művek* szempontjából.

A nyitott művek ontológiai specifikumára Umberto Eco hívta fel a figyelmet az azonos című írásában,²³ amely 1962-ben jelent meg. Itt Eco elsősorban olyan zeneművekből indul ki, ahol a szerző nem határozza meg

²¹ Danto, C. Arthur: *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. Columbia University Press, New York, 2005, 26.

²² I. m. 39.

²³ Eco, Umberto: *Nyitott mű*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2006

teljesen a műveket, azaz az előadóra bízva, hogy melyik hangjegycsoporttal kezd, vagy milyen sorrendbe szólaltatja meg a szakaszokat. Példái között viszont szerepel két képzőművészeti alkotás is: Calder mobiljai, amelyek könnyű struktúrájú szerkezetek, amelyek reagálnak a levegőmozgásra, másképp alakítva ki saját területét és formájukat, illetve a Bruno Munari által alkotott tárgy, ami egy színes kollázs, amit a befogadó lanterna magica-n keresztül néz, és a forgó lencse mozgásával tulajdonképpen irányítja a kialakuló képet.

A befogadó bevonása a mű kiteljesítésébe, ami kivétel volt a huszadik század közepén, egyre többször fordul elő a huszadik század második felétől, amikor gyakran születnek „befejezetlen” műalkotások, interaktív művek, amelyek a befogadó tevékenysége által kapnak végleges formát. Ehhez kiváló közeget kínál a képi média, saját ideiglenes és helyet nem foglaló (sehol sem lévő) képével. 2003-ban Budapesten rendezték meg az „Aura” kiállítást, amely digitális technológiával készülő műveket mutatott be, ahol a művek fele „fizikai értelemben is interaktív mű”²⁴. Ezek közül rendkívül izgalmas volt George Legrady *Zsebben hordott emlékek* című munkája, amely egy installációból és egy hozzá kapcsolódó website-ból áll. A mű felszólította a látogatót arra, hogy egy éppen nála lévő, tetszőlegesen választott tárgyat beszkenneljen a helyszínen, majd a tárgyhoz kapcsolódó kérdésekre válaszolva kitöltse egy digitális űrlapot. Ezután a tárgyak a rendszerben hasonló tulajdonságaik alapján osztályozódtak, és helyet kaptak egy kétdimenziós térképen, amelyen a látogató tárgyhoz fűződő személyes kommentárjai is olvashatók voltak. A látogatók hozzájárulásával egy folyamatosan növekvő adatbázis és egy erre épülő, a kapcsolatok alapján szerveződő tárgy-térkép született meg. A mű érdekessége, hogy habár beépítette a véletlent, mégis rigurozusnak hatott, táblázat-jellegének, és a véletlenszerűen ismétlődő tárgy-típusok ritmusának köszönhetően (kezek, kulcsosomók, igazolványok).

Ugyancsak a befogadó aktivitását igényelte Szegedy-Maszák Zoltán – Fernezelyi Márton alkotópáros *AURA* című trükk-asztala, ahol asztalra helyezett csésze mozgásával változott a csésze tükörsíma felületén összeálló kép.

Az ezekhez hasonló munkák esetében az organikus tétel használhatatlan: nem tudjuk megállapítani, a mű melyik fizikai állapotával azonos. Pontosabban: a mű rendelkezik egy valós, nem változó vázzal (pl. technikai infrastruktúra, program) és egy lehetőségköteggel, ami látványosabban hozzájárul a mű azonosságának meghatározásához, mint a stabil elemek.

Összefoglalva kijelenthetjük, hogy habár az organikus tétel, és a hozzá fűződő nem-esztétikai tulajdonságokra épülő esztétikai tulajdonságok a művészettörténet jelentős részére érvényesek és hasznosak a művek azonos-

²⁴ Erdősi Anikó: *Anyagtalan aura*. Erdősi Anikó: *Anyagtalan aura*. http://www.balkon.hu/balkon03_12/02erdosi.html

ságának megállapításában, a huszadik század művészetében sok olyan műre mutathatunk rá, ahol a perceptuális tulajdonságok nem szükségszerűek és nem elegendők a konkrét műalkotások beazonosításához.

B. A hermeneutikai tézis

A fenti konklúzió akkor is áll, ha elfogadjuk azt a tézist, amely szerint „az olvasó az, aki befejezi a művet”, azaz „csak szöveg és befogadó interakciójában válik a szöveg művé”²⁵. A hermeneutika dialogikus recepció-modellje lényegesnek tartja az interpretáció momentumát, amit a mű részének tekint, és nem a műtől leválasztható következménynek. Amennyiben az interpretáció úgy megy végbe, hogy a mű horizontja és a befogadó horizontja egybeolvad, értelemszerűen annyi interpretáció jön létre, ahány befogadó. Ha pedig az interpretáció a mű része, akkor a mű látszólagos identitása végtelenül szétforgácsolódik.

Vegyük például Van Gogh egyik festményét, amely bakancsokat (cipőket) ábrázol. Látszólag itt nem kérdéses a mű azonossága, rögzült fizikai tulajdonságok biztosítják a mű azonosságát és egyediségét. Arról a festményről van szó, amit Heidegger kiindulópontként használ *A műalkotás eredete* című írásában arra, illusztrálja, hogyan nyit meg egy műalkotás egy világot. Heidegger híres elemzése szerint a festmény egy parasztasszony cipőit ábrázolja, és a filozófus meghatározó leírást ad a festményről:

A lábbeli kitaposott belsejének tátongó sötétjéből a munkásléptek fáradsága mered ránk. Az otromba lábbeli megszokott súlyosságában benne sűrűsödik a lassú járás szívóssága a szántóföld messze nyúló, örök-egyforma barázdái között, melyek felett ott süvít a zord szél. Bőrébe beivódott a föld zsírós nyirka. A cipőtalpak a mezei út elhagyatottságát látatják az ereszkedő alkonyatban. A lábbeliben ott remeg a föld rejtett hívogatása, gabonaaajándékának csendes érlelődése és érthetetlen lemondása önmagáról a téli föld sivár kopárságában. Ezt a lábbelit áthatja a panasztalan aggodalom a biztos kenyérért, az újra átvészelt ínség szórtan öröme, a szülés jöttén érzett remegés és a halál fenyegetésében kelt reszketés. A *földbőz* tartozik ez az eszköz és a parasztasszony *világa* őrzi meg.²⁶

A gondok ott kezdődnek, hogy az analitikusokra jellemző módszerességgel, Meyer Schapiro beazonosította azt a festményt, amiről Heidegger ír. Ugyanis Van Goghnak nem egy, hanem nyolc olyan festménye van, aminek tárgyai cipők vagy bakancsok, és ezek közül a legtöbbre illik Heidegger leírása. Így Schapiro megkérdezte Heidegertől, hogy melyik festményre gon-

²⁵ Ricouer, Paul: *Válogatott irodalmi tanulmányok*. Osiris, 1999, 294.

²⁶ Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1988, 57–58.

dolt, és egy 1886-os bakancspárról készült képet azonosított ily módon.²⁷ Felhasználva Van Gogh és Gauguin levelezését Schapiro azt is kiderítette, hogy itt Van Gogh saját lábbelijéről van szó, ami különleges jelentőséggel bírt tulajdonosa számára. Schapiro ennek alapján a bakancsokat mint a művész életének metaforáját mutatja be, támaszkodva életrajzi adatokra és perceptuális leírásra egyaránt.

A fenti példából kiderül, hogy egy hagyományos festmény esetében is, ahol a műalkotásként való beazonosítás kétségtelen és ahol a mű fizikai tulajdonságai rögzültek, a mű identitásának kérdése függ attól, hogy kihez tartoznak az ábrázolt cipők, ami egyáltalán nem dönthető el pusztán perceptuális tulajdonságok alapján. Olyannyira, hogy már-már két különböző műre kell gondolnunk.

Így a hermeneutikus perspektíva is megerősíti azt a feltevést, hogy a műalkotások esetében a nem-perceptuális tulajdonságok lényegesen hozzájárulnak a mű identitásának meghatározásához.

C. A szerzőség kérdése

Van egy nem-perceptuális tulajdonság, amely a legnagyobb mértékben járul hozzá a mű identitásának meghatározásához: a mű szerzője. Olyannyira, hogy egy ismertebb szerző neve génuszként szerepel („ez egy Rembrandt!”). A szerző oly mértékben rányomja a bélyegét egy mű értékére, hogy egy befutott szerző neve elegendő biztosíték a mű értékére nézve.

Ez a szemlélet annyira természetesnek tűnt néhány évszázadig, hogy az „esztétikai disztancia” és „az érdektelen tetszés” mellett, „a szép művészet a zseni művésze” is egyetemes tételként épülhetett be Kant *Ítélelőerő kritikájába*. Ha történetileg közelítjük meg a kérdést, a szerzőség gondolata már nem látszik annyira egyetemesnek. A középkorban egy olyan szemlélet érvényesült, amely az igaz gondolatokat egyenesen Istentől származtatta, így teljesen mellékesnek tűnhetett, ki az, akit Isten eszközként használ az igazság kimondására.

A szerző öntudata modern termék: a reneszánszban kerül látványosan előtérbe. A műalkotások esetében a szerző aláírása egyfajta garancialevéllé válik. A mű „eredetiségét”, identitásának igazságát a szignó garantálja. A szerző a mű identitásának egyik legfontosabb összetevője – éppen ezért, gondosan megkülönböztetendő az eredeti kép a másolattól (amit például tanulás céljából készít valaki) és a hamisítványtól, ami az eredeti mű identitását szeretné elsajátítani.

²⁷ Lásd Schapiro, Meyer: *The Still Life as a Personal Object* (1968) és *Further Notes on Heidegger and van Gogh* (1994). In *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*. Selected Papers, vol. 4, New York, Braziller, 1994.

A szerzőség egyszerű felfogása nem annyira magától értetődő, amennyire tűnik. Egyrészt nem annyira világos, egy eredeti képnek tartott hamisítvány miért kellene veszítsen értékéből csupán azért, mert kiderül, hogy más a szerzője? Illetve miért kellene egy szignó automatikusan értéket kölcsönözzön egy műnek?

Két esetet szeretnék felidézni. Az egyik Han van Meegeren esete, aki a harmincas években Veermereket festett: azaz nagyon hiteles vásznakat, amelyek Veermer stílusában új témákat dolgoztak fel (pl. vallásos jellegű témákat, amelyek nem jellemzőek Veermerre). A legjobb vele kortárs kritikusok igazolták, hogy ezek a vásznak eredeti Veermerek, és az *Emmausi vacsorát*, amely ügyes hamisítvány volt, értékesebbnek tartották az addig ismert Veermereknél. Han van Meegeren akkor bukott le, amikor kiderült, hogy a második világháború alatt Göringnek adott el egy „Veerbert”, és a háború után a holland kormány beperelte hazaárulásért, amit halállal büntettek. Han van Meegeren nehezen győzte meg a bírót, hogy ő maga készítette a képeket: a börtönben készített egy újabb Veerbert, ezzel bizonyítva ártatlanságát a hazaárulási perben. Az eset azt a kérdést veti fel, hogy vajon az *Emmausi vacsora*, amit annyira csodálták a kritikusok, amikor Veermernek gondolták, miért veszített értékéből, amikor kiderült, hogy van Meegeren festette? A holland kormány miért lett volna kész arra, hogy kivégezzen egy embert, mert eladott Göringnek egy Veerbert, de nem érdekelt, hogy egy van Meegerent adtak el az ellenségnek? Az *Emmausi vacsora*, habár fizikailag, perceptuálisan ugyanaz a tárgy maradt, úgy tűnik, a szerzővel együtt identitását is megváltoztatta.

A második eset egy bizonytalan pletyka arról, hogy Dalí élete utolsó éveiben üres vásznakat és papírlapokat szignált, amelyekre hamisítások kerültek, ezért a múzeumok és galériák nagyon óvatosan kezelik Dalí utolsó korszakában keletkezett műveit. Ha ez igaz, akkor az a kérdés, hogy itt még működik vagy sem a szignó, mint a mű azonosságának lényeges eleme? Ha a szignó nem működik, akkor a sokkal bizonytalanabb és vitathatóbb stílusjegyek alapján kell megállapítani, hogy egy festmény „egy Dalí” vagy nem „egy Dalí”. Hasonló eset Giorgio de Chirico, aki egyrészt híres művészként „korai de Chirico-kat” hamisított, másrészt megtagadta a szerzőséget olyan alkotásoktól, amelyeket a múzeumok és privát gyűjtemények de Chirico-nak tartottak.

Van Meegeren és Dalí aláírt vásznai esetében eléggé egyszerű a hagyományos elméleti keretből kiindulva megállapítani, hogy hamisítványokkal van dolgunk. A huszadik században viszont olyan jelenségekkel találkozunk, amelyek a szerzőség gondolatát erősen megkérdőjelezik.

Roland Barthes mém-gyanús kifejezése – a szerző halála – egy komplex jelenségre tapint rá: a szerzők kezdenek kivonulni a művek mögül. A zseniesztétika a huszadik század közepére kezd kifulladásra, illetve a szerzőt (és szándékát) közelről sem övezi olyan tisztelet, mint például a 19. században. Ennek az elmozdulásnak több jelét is észrevehetjük.

Az egyik ilyen jel a szürrealisták által promovált automatikus írás (vagy rajz) gondolata, ami által maga a tudattalan szól közvetlenül, az ego kontrollja nélkül. A zsenielmélet mindig kiemelte azt a maradékot, ami által a zseni működése elüt az emberek megszokott, racionális működésétől, egy irracionális maradék, ami szükséges ahhoz, hogy a zseni mesterműveket alkosson. A szürrealisták számára viszont az irracionális, tudattalan elem nem maradék, hanem az alkotás első motorja, és az alkotófolyamat zárójelezi a művész személységét. Habár a szürrealista művészekre jellemző volt, hogy erős művészi öntudattal rendelkeztek és tudatosan dolgoztak saját zseni-imidzsükön (például Dalítól idézik a következő mondatot: „Minden reggel úgy ébredek, hogy a legnagyobb élvezettel veszem tudomásul, hogy én magam vagyok Salvador Dalí”), az automatikus írás és rajz használata mégis csak a szerző kivonulását jelzi a mű mögül.

Hasonló irányba mutat a ready-made műfaja: itt a szerző nem hoz létre egy tárgyat, hanem kiemeli a környezetéből, és talán ez a minimális gesztus, amit még alkotásnak nevezhetünk – a szerzőség minimuma. Hagyományosan a szerző ott hagyta „keze jegyét” a műalkotáson: Rembrandt stílusát nehéz összekeverni Gauguin stílusával, például. A ready-made-ben a szerző már nem akarja „keze nyomát” a műalkotáson látni. A koncept művészet alkotásaival gyakran ugyanez a helyzet: Joseph Kossuth *Három széke* nem hordozz semmilyen sajátos perceptuális jegyet, Robert Barry ALL THE THINGS I KNOW BUT OF WHICH I AM NOT AT THE MOMENT THINKING – 1:36 PM JUNE 15. 1969 munkája úgyszintén nélkülözi a szerző kézjegyét – azt, amit Duchamp gunyorosan „la patte”-nak (mancsnak) nevezett.

Hasonló módon értelmezhetjük a strukturálisan be nem fejezett (Umberto Eco kifejezésével élve – „mozgásban lévő műveket”²⁸) vagy interaktív műveket: itt a szerző lemond arról a privilégiumáról, hogy eldöntse, mi lesz a mű végső és megváltoztathatatlan formája, sőt, számára a mű végső formája rejtély marad. A mű lehetőségként kerül ki a szerző kezéből, és éli tovább saját, a szerzőtől független életét.

Az eddig tárgyalt esetekben a szerző önszántából vonul ki a mű mögül. Az „eltulajdonítás” (*appropriation*) művelete viszont a szerző megkérdése nélkül történik, és a mű azonosságát kétfajta szerzőség is meghatározza: az eredeti alkotóé, és az „eltulajdonító” művészé.

A „másolóművészként” ismert Elaine Sturtevant munkái kizárólag más művészek munkáinak precíz másolatából állnak, mégpedig olyan híres kortárs művészekről van szó, akiket gyakran Elaine Sturtevant azelőtt kezdett másolni, hogy híressé váltak volna: Andy Warhol, Joseph Beuys, Frank

²⁸ Olyan művek, amelyek “eltérő, előreláthatatlan és fizikailag nem megvalósított strukturák felvételére képesek”. Eco, Umberto: *Nyitott mű*. Európa Kiadó, Budapest, 2006, 87.

Stella. Elég bajos megállapítani egy olyan képnek az identitását, amit Elaine Sturtevant festett Andy Warhol azon virágot ábrázoló szitanyomatról, amihez Andy Warhol Patricia Caulfield fotográfus munkáját használta fel (a fotográfus megkérdőjezése nélkül – ebből copyright-per kerekedett). Illetve elég nehéz megkülönböztetni Frank Stella fekete korszakából származó, szigorúan geometrikus, párhuzamos fekete sávokból álló festményeit az Elaine Sturtevant által készített másolatból. Perceptuálisan nem releváns módon különböznek, mégis az egyik példány egy Stella festmény, a másik egy Elaine Sturtevant.

Ugyanolyan aggasztó Sherrie Levine eltulajdonító művész munkássága, elsősorban az „After Walker Evans” sorozata. Walker Evans híres fotográfus, aki a harmincas években végigjárta Amerikát és nagyon ismert szociofotókat készített. Sherrie Levine pedig a hetvenes években katalógusról újra fényképezte ezeket, és saját neve alatt, az említett címmel állította ki. Itt megint két perceptuálisan alig különböző művel találkozunk, amelyek mégis különböznek, mégpedig a szerzőség alapján. Sherrie Levine munkáit a szerzőség és az eredetiség fogalmainak gyakorlati kritikájaként szokták értelmezni. Amíg Sturtevant reálisan, fizikálisan újraalkotja a műveket, és munkásságát lehet úgy értelmezni, mint hódolat a másolt művek előtt, illetve mint hozzájárulás ezek továbblétezéséhez, sajátos eredetiségükben és egyediségükben, addig Sherrie Levine és az appropriációs művészek munkái a művészi világot mozgató fogalmak kritikájaként olvasható. Sherrie Levine-on nehezen lehet túltenni a szerzőség megkérdőjelezésében – ez mégis sikerült az 1977-ben született amerikai internetművésznek, Michael Mandibergnek, aki létrehozott egy online boltot, ahol eredeti Mandiberg másolatokat lehet beszerezni Sherrie Levine „After Walker Evans” sorozata után, eredetiségi tanúsítvánnyal egyetemben.²⁹

Konklúzió

Habár nagyon hasznosnak bizonyulna egy olyan elmélet, amely megállapítaná azokat a tulajdonságokat, amelyek meghatározzák a műalkotásokat, és megkérdőjelezhetetlenné teszik ezek identitását – sajnos ilyen elmélettel nem rendelkezünk.

A generikus tételhez – azaz annak eldöntése, hogy „mi a műalkotás?”, amit egy definícióba vagy művészetelméletben sűrítethetnénk – nem találunk egy minden szempontból elfogadható elméletet. Megállapíthatjuk, hogy az utánzáselmélet több évszázados egyeduralma a 19. századra megtört, és megjelentek konkurens elméletek (a művészet kifejezés, a művészet forma, a

²⁹ <http://www.aftersherrielevine.com/imagesA.html>

műalkotás azt az artefaktum, amit értékelésre érdemesnek tartanak stb.). Úgy tűnik, a művészetet nem lehet meghatározni, csupán családi hasonlóságokat lehet megállapítani műalkotások között. Talán bele kell törődnünk abba, hogy különböző területeken (művészeti ágak, műfajok, művek) különböző szótárak jobban vagy kevésbé alkalmazhatók, de itt sincs egy egyetemes szótár.

A sajátos tétel esetében a helyzet ugyanannyira színes és elbizonytalanító. A huszadik század első felében megtanulhattuk, hogy a művek esetében a nem-esztétikai tulajdonságok alapozzák meg az esztétikai tulajdonságokat, és ezek alkotják a műalkotások lényegét. Ugyanakkor, a kritika szakított a szerzőközpontúsággal, és általánosan elfogadottá vált a „intentional fallacy”³⁰ gondolata. Ez a fajta szemlélet, ami a mű identitásának lényegét a mű strukturális tulajdonságaira redukálja, és irrelevánsnak tekinti a szerző szándékát, megtörni látszik a 60-as években egy szélesebb kontextualizmus javára. A perceptuálisan megkülönböztethetetlen párok esetéből kiderül, hogy a perceptuális tulajdonságok nem elégségesek a műalkotások identitásának meghatározásához, és nem-perceptuális tulajdonságokra is szükség van, például a szerző, a történelmi, kulturális kontextus figyelembe vételére.

A műalkotás identitásának egyik legkikezdtetlenebb vonását – azt, hogy egy alkotónak a műve – a művészek maguk kérdőjelezzik meg, azzal, hogy élnek az „eltulajdonítás” módszerével, és azzal, ahogyan műveikben és művészi hozzáállásukban kezelik a szerzőség gondolatát.

Átnézve azokat a nehézségeket, amelyeket a műalkotások identitásának kérdése felvet, úgy tűnhet, hogy apóriához értünk. Úgy gondolom, néhány támpontot mégis lehet használni:

– Le kell mondanunk arról, hogy a műalkotás definiálható meghatározott tulajdonságok alapján. Hasznosabbnak vélem a wittgensteini „családi hasonlóságok” gondolatát, amely alapján be lehet azonosítani műalkotáscsoportokat.

– A következő kihívás, amivel szembe kell néznünk, a művészet és nem-művészet közötti határok elmozdíthatósága, ami azt is jelenti, hogy maga a műalkotás identitása is mozgásban van.

– A jelenkori művészi attitűdök a szerző identitását és a mű identitását egyaránt kikezdi, és ezt egyaránt tudomásul kell vennünk.

– Ennek ellenére, a régi vagy új magyarázó-modelleket (mimetikus, expresszionizmus, formalizmus stb.) semmiképpen sem kell elvetni: habár egyik sem univerzalizálható, mindegyik ráillik bizonyos műalkotáscsoportra.

³⁰ Monroe Beardsley tétele, amely szerint a szerző szándéka nem releváns a mű értelmezése szempontjából.

Amint láttuk, a műalkotások identitásának kérdése a kortárs művészetekben bonyolultabb, mint valaha. A műalkotás nem stabil objektum, az alkotó nem egyszerűen beazonosítható szubjektum. Az egész művészettörténeti kontextus, a társadalmi kontextus, a befogadás folyamata egyaránt része egy-egy mű identitásának.

A műalkotás identitásának széttöredezettsége párhuzamos a személyes identításban történő elmozdulásokkal, amelyeket jól tükröz Esterházy Péter magyar író megállapítása az „én”-ről: az „én” a posztmodernben „egy fikció, amelynek legfőbb társszerzői lehetünk”. Hasonlóképpen, egy műalkotás, mint tárgy és ennek alkotója tulajdonképpen a műalkotás identitásának nem meghatározói, csupán társszerzői.

Az identitás fenomenológiai problémája

A modernitásban¹ az önértelmezés szükségszerűen összefonódik az olyan kérdésekkel, hogy „honnan eredekek” és „ki vagyok”. A modern ember e kérdések segítségével érti önmagát, általuk kerül az önértelmezés ösvényeire. Ezen kérdések elegye vezet bennünket az azonossághoz, amely ugyanaz marad mindazon változások ellenére, amelyek az identitást körülölelik. Következésképpen az ily módon kivívott identitást a folyamatosság, az elkülönülés, az elválasztottság mások vonatkozásában, illetve valamifajta önközpontosítotttság jellemzi. Az azonosságnak ugyanis teljesítménynek kell lennie, pontosabban meg kell szilárdulnia, mert a megerősítés, a latin *affirmare* éppen e tény feltételezi, nevezetesen valaminek szilárddá tételét. Tehát szükség mutatkozik az azonosság állandó megerősítésére, hogy az identitás ugyanaz maradjon a dinamikus környezetben. Ennélfogva az identitás mindig valamilyen hatalmat jelent, azaz, amennyiben kellő hatalommal ruházzuk fel, ellenállást fejt ki mindazzal szemben, ami különféle mechanizmusok révén megkérdőjelezi őt. Ugyanakkor ebből ered az azonosság eredendő törekenysége, örökös kitettsége különféle impulzusoknak – elegendő felidézni a beolvadás régi fogalmát, amely éppen a mással, másokkal kapcsolatos hasonulásról tanúskodik, ami a régi azonosság elvesztésével és az új azonosság megszerzésével jár együtt.² Az asszimiláció az azonosság külső veszélyeknek való kitettségét jelenti.

Csakhogy amennyiben itt megállnánk az értelmezéssel, úgy ama veszély jönne létre, amely egyébiránt állandóan ott lebegett a modern önértelmezés körül: az önazonosság kiegyenlítése a dolgoknak az időben kibomló azonosságával. Mert az utóbbit csak a dolgok szubsztanciális azonosságának fényében lehet értelmezni, azaz úgy, mint külsődlegesen rákényszerített perspektívát, amely szükségszerűen tárgyiasítja az azonosságot. Az azonosság különféle mintái, amelyek irányadás gyanánt kerültek felszínre a 20. században (példának okáért a narratív identitás Paul Ricoeur-nél vagy az önmagaság Martin

¹ Kerülöm, hogy foglalkozzak a premodernitás keretein belül létező azonossággal, de hadd utaljak a következő műre: C. Müller – F. Prost (eds.): *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*. Publications de la Sorbonne, Paris, 2002. Valójában lehet érvelni úgy, hogy az identitás modern jelenség, lásd pl. A. de Benoist: *Le droit à la différence est imprescriptible et L'identité ne doit pas être un ghetto*. *Elements*, 2004, 113.

² Az *assimulo* és a *homoio* kapcsolatáról, valamint az isteni dimenzióra vonatkozó hasonulásról: A. Horstmann: *Das Fremde und das Eigene – „Assimilation“ als hermeneutischer Begriff*. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1986/87, 30.

Heideggernél), éppen ezt a mozzanatot kérdőjelezzik meg, mert az azonosság azon fogalmát tartják szem előtt, amely nem külső távlatban nyer jelentést, hanem az önmagaság önviszonyulását helyezi homloktérbe. Az önviszonyulás itt az azonosság kiiktathatatlan dimenziója. E tény pedig nem engedélyezi, hogy a dolog szubsztanciális azonossága kiegyenlítődjön az önmagaság azonosságával.

Ebből a konstellációból azt a tényt is kideríthetjük, hogy fennáll az önmagaság olyan egzisztenciája, amely nem ugyanazonosságként rögzül. Rendelkezhetünk önmagunkásával, annak ellenére, hogy nem ugyanazok maradunk, még hozzá annak okán, hogy a társadalmi élet folytonosan változtat bennünket. Ezzel meg is tettük az első lépést érvelésünkben, amelynek lényegi vonása a deszubsztancializált identitás körvonalainak meghatározása. Itt magától értetődő módon előfeltételezzük a kortárs gondolkodás teljesítményét, amely dekonstruálta az emberi magatartásnak az intrinzikus lényegeket (osztály, faj, nem, nemzet stb.) alapján történő magyarázatát. Minden azonosság, minden identifikáció vonatkozik valami másra, a Másikra vagy Másokra. Úgy is mondhatjuk, hogy itt immanens *külsődlegeségről beszélünk*. Az utóbbi néhány évtizedben azonosságpolitikáról értekeztek megannyi tanulmányban, de úgy gondoljuk, hogy fennállnak meghatározott analógiák, legalábbis, *mutatis mutandis*, az egyéni és a kollektív azonosságformák között. Másképpen szólva, azok az egzisztenciális feszültségek, amelyek az individualitás síkján tolnak felszínre, meghatározott értelemben vonatkoznak a kollektív szubjektivitás formáira is.

*

Freudra támaszkodva megkülönböztetjük az azonosságot és az *identifikációt*. Ezzel minden azonosság *denaturalizációját* sürgetjük, vagyis azt sugalljuk, hogy az azonosság nem adott, hanem meghatározott társadalmilag közvetített folyamatok segítségével formálódik. Amikor például a feminista episztemológia azt állítja, hogy a férfi és a nő testiség nem adott, hanem különböző folyamatok által nyer formát, akkor pontosan e tényre mutat rá. Az azonosság szemmel láthatóan nem szubsztancia, amely irányítja cselekvési módzatainkat. Amikor azt fontolgatjuk, hogy a nemiséget nem lehet megérteni meghatározott performatív aktusok nélkül, amelyek mindig végrehajtának valamilyen eseményt, akkor megkérdőjelezzük a naturalizált azonosság fogalmát. Az identifikáció mint létrejövés mindig előfeltételezi az identitásnak mint stabil képződménynek a megrendülését. Az identitáskonfiguráció az identifikáció összetett folyamatainak sűrítménye, sohasem maradéktalanul stabilizált, ennél fogva mindig újra és újra reprodukcióra szorul.

Amennyiben az elmondottak alapján gondolkodunk, úgy eltűnik az azonosság organicsztikus látásmódja, amely az identitást mint valamilyen szilárd

talaj természetes megnyilvánulását vagy a lényeg manifesztációját óhajtja felfedezni, miközben feltételezi, hogy a lényeg *lätens* módon mindig jelen van a világban. Az organicisztikus ideológiákban, amelyek valóban naturalizálni kívánnak, az identitás a mozdulatlan lényeghez hasonul, amely inherens része világunknak. Hovatovább az organicisztikus ideológiák úgy vélik, hogy fönnáll a lényeg, amely hozzáférhető, még hozzá feltétlen módon az azonosság mint a képviselői számára, amiből kifolyólag az azonosság előíró módon, nemzedékek közti lényeg formájában posztulálható. Ezenkívül ugyanezen ideológiai orientáció, miközben a múltra vonatkozik, azt sugallja, hogy: a) a múlt, amely a jelent uralja, nem-fiktív jellegű, azaz pozitív módon megragadható az idő egy múltbéli pontjában, azaz jelenléttel rendelkező az időbeliség értelmében,³ b) ugyanezen múlt még mindig létezik a jelenvalóvá válás értelmében, csak erőfeszítést kell tenni ennek érdekében. A jelenvalósággal rendelkező azonosságforma nem tűnt el, ellenkezőleg, mint kiapadhatatlan forrás táplálja energiával az identitást.

Az organikus ideológiák a *prezencia stratagémái*, függetlenül attól, hogy a jelenvalóságot hova helyezik az időben. Ugyanakkor ha következetesen tartjuk magunkat a felrajzolt denaturalizációhoz, a társadalomfüggő identifikációs formákat tartjuk szem előtt. Az identifikációra utaló kitételek egy *folymatszerű* ontológia kereteihez vezetnek bennünket. Mert ha az identifikációra összpontosítunk, akkor azon folyamatokat tarjuk szem előtt, amelyek azonosságképző jellegűek. Az identitást nem a klasszikus ontológia alapkérdéseire („mi?” „mi ez?”) utalva értelmezzük, hanem ajtót nyitunk a „miképpen”-re. Az identifikációk meghatározott modalitások fényében ábrázolandóak. Ez a tény azt is jelenti, hogy nem elégszünk meg azzal a kitételrel, hogy „ki vagyok”, nem azt rögzítjük, hogy „kik vagyunk”, hanem belépünk a *létesülés* tereibe, azt kérdezzük, hogy: „*ki az*, aki létrejön az identifikáció által?”

Szeretném azonban világossá tenni, hogy az azonosság reprodukciójára és létesítésére vonatkozó jelzeteket nem úgy kell érteni, hogy az azonosságok önkényes módon formálódnak, a voluntarizmus aktusainak segítségével. Amikor identifikációról beszélünk, akkor nem a feltétlen akaratproduktivitás termékeiről szólunk.⁴ A diskurzív tevékenységek abszolutizációja, az egyes elméleti irányulásokban tapasztalható lingvizizmus valóban azt a képzetet erősítik, hogy az alanyok hatalmuk okán képesek létrehozni olyan fenomé-

³ „A múlt, amely sohasem volt jelen”. E kitétel, amely sok helyütt megjelenik (pl. Merleau-Ponty, Lévinas) negálja az organicisztikus ideológiát. Mert utóbbi szerint csak az a múlt létezik, amely jelenné válhat. Másképpen szólva, az organicisztikus ideológiák a prezencia terrorját jelentik.

⁴ Csak röviden utalok azokra a vádakra, amelyek J. Butler számlájára érkeztek, valamint azokra a válaszokra, amelyeket Butler adott a nemiség performativitása kapcsán: J. Butler: *Bodies that matter. On the discursive limits of sex*. Routledge, 1993, 7. Butlerről, a voluntarizmus kapcsán, lásd É. Balibar: *Les universels*. In *La crainte des masses*. Paris, 1997, 431.

neket, mint az identitás. Mintha a létező azonosságformákat az állami bürokrácia vagy valamilyen tevékeny szerv hozná létre az isteni pernormativitás segítségével, miközben a megnevezés és a termelés aktusa hiánytalan módon megegyezik egymással! Ez az abszolutizálás bizonyos mértékben megfelel a neoliberais kapitalizmus irányítási képleteinek, miszerint az identitás alárendelhető a *preferencia alapján létrejövő döntéseknek*, ahol az identitásokat a fogyasztási minták dinamikájával párhuzamosan lehet cserélni. Ennek alapján az identitás nem egyéb, mint a fogyasztási megnyilvánulás terméke!

A hiposztázált nominalizmus, az „emberek termelésének”⁵ eme abszolutizációja minden esetben elviselhetetlen lenne számunkra. Mert az identifikációk ugyan regulatív normák segítségével formálják az identitásokat, de nem felejtjük, hogy az identifikációk is történelmileg meghatározott folyamatok részei, és maguk is bizonyos „materialításokra” támaszkodnak, mint a test „materialitása” a nemi szerkezetek esetében vagy az etnikai kohéziók a nemzeti azonosság esetében.

Egyszóval, amennyiben az identifikációra mutatunk, úgy nem oldottunk meg mindent. Mert az identitás és az azonosulás között fennáll a *feszültség*. Az azonosságtörekvésekre utaló interszjektív dimenziók része, hogy az adott intézmények meghatározzák az azonosság attribútumait és meghatározzák a hovatarozás karakterisztikumait. Ez magában foglalja a megnevezés gyakorlatát, valamint ama praxist, amelyet az analitikus filozófia az egységes leírások jelzetével illet. Csak ily módon lesznek az azonosságok egy adott rend részévé. Az azonosulás itt leegyszerűsödik az azonosság rögzítésére, mert az intézmények azonosítják azt, amit le lehet írni, és képesek arra, hogy kimetszszék az egyes identitásokat. Mindig valamilyen hallgatás övezi az azonosulás folyamatait a rendben, mert csak az effektus, az azonosságforma kerül felszínre. Hogy a meghatározott filozófiai értelmezésekben az elismerés (a fichte-hegeli értelemben) kapcsolódik az állam meghatározott lépéseéhez, e tény ezen konstelláció alapján magyarázható. Az itt megjelenő standard kérdések, mint például „hogyan lehet kommunikálni az elkülönített azonosságot?”, „hogyan lehet manifesztálni az azonosságot az interszjektív térben”, a normatív módon értelmezett azonosságformák segítségével oldhatók fel.

Az azonosságok, látjuk, nem valamilyen társadalmi légüres térben keletkeznek, hanem részei azon regulatív praxisoknak, amelyek normalizációs effektusokat eredményeznek. Tehát az azonosságformálás sohasem semleges folyamat, e formálódás mindig része egy nem-neutrális politikának. Ahogy

⁵ Ezzel J. Hacking finom érvelésére utalok, amely különbözik a standard nominalizmustól. I. Hacking: *Making up People*. In *Historical Ontology*. Harvard University Press, 2002, 106. Ugyanazén szerző szól megdondokodtató módon az olyan szociális kategóriák megte-remtéséről, mint a „női menekült”: *Why Ask What*. In *The Social Construction of What?* Harvard University Press, 1999, 23.

a megfelelő irodalomból tudjuk, az azonosságteremtődés, az önmagáság szubjektívizációja a normalizáció folyamataiba van beleágyazva; ebből következik, hogy még abban a rendben is, amely a szabadságot axiómaként feltételezi, az egyénnek el kell fogadnia meghatározott hegemónikus normákat. E mozzanatok nélkül aligha értenénk a *deidentifikáció* vagy a *kontraidentifikáció* folyamatait. Az elmúlt időszakban megannyi csatakiáltás magán viselte e folyamatok bélyegét: az „azonosságon túl lenni” – e tétel jól tükrözi ama kritikai-korrektív álláspontot, amely meghatározott azonosságformákkal szemben tételeződőtt. Az azonosság igájával szembeni ellenállás (ez a filozóféma Adornónál is felbukkan) gondolatát megtalálhatjuk a feminista írónknál is, akiket gyakorta, tévesen egyébként, az azonosság magasztalásával szoktak vádolni.

Minden azonosság magán viseli az egyediség pecsétjét, függetlenül attól, hogy kollektív vagy egyéni azonosságokról van-e szó. De a holisztikus azonosság eme elvetése sem feledtetheti el aényt, hogy az azonosságoknak az interszubjektív szerkezetekbe való lehorgonyzottsága okán az azonosságformák sohasem teljesen, maradéktalanul „egyediek”. Miközben olyan antropológiai erőforrásokat használunk, mint a nyelv, még az egyén esetében is fennáll valamilyen *többlet* a személyes távlathoz képest. A francia filozófussal, Simondonnal együtt mondhatjuk, hogy itt az identitás *transz*individuális dimenzióiról szólnunk, ami semmiképpen sem jelenti az individuális szint eltörlését.⁶ Ez pedig azt jelenti, hogy az azonosságok, annak ellenére, hogy ott vannak a megismételhetetlenség jelei, nem tűnnek el a szingularitás örvénylésében. Mert éppen ez a többlet, e transzindividuális mozzanat nem teszi lehetővé, hogy ez az eltűnés végbemenjen.

Továbbá, szükséges viszonylagosítani az azonosság *önközpontúságát*. Tehát nagyon is beszélhetünk az azonosság központtalanításáról. A tiszta azonosság mint az önmagunkkal kapcsolatos kiegyenlítőződés ugyanis ideológiai képződmény. Minden azonosság ki van téve a nem-azonosság munkájának, azaz minden elkülönített azonosságformán ott vannak más azonosságok jelei, nyomai. Egyetlen kultúra sem képes megtisztítani önmagát más kultúrák jeleitől, jelentéseitől. És ez nem egy differenciálatlan közösséget jelent, hanem a disszociáció mindig csupán viszonylagos létezését.

És ismét kívánatos, hogy szóba hozzunk egy meghatározott pszichoanalitikus megfontolást, mert ezen szint alatt nem érdemes gondolkodni az identitásról. A pszichoanalitikus módon értelmezett azonosság egyfajta *minimum* a számunkra, kiindulópont, amely természetesen finomításra vár. Tehát az azonosulást le lehet írni vagy mint a belső szférából a külső szférába való mozgást (a nárcisszizmus problematikuma Freudnál), vagy pedig mint olyan dinamikát, amely az ellenkező útirányt foglalja egybe (Lacan és a tükörstádium). Amennyi-

⁶ É. Balibar: *Les identités ambiguës*. Ibid. 363.

ben az utóbbinál maradunk (amellyel meghaladjuk a szubjektív immanencia szféráját), úgy megnyílik a perspektíva, miszerint feszültség áll fenn az *interszubjektív* és az *intraszubjektív* mozzanatok között. Mert e helyütt a mások nélküli identifikáció lehetetlenségét mondjuk. E folyamatot pedig nem lehet pacifikált módon ábrázolni, miszerint az identitást párbeszéd útján szerezzük vagy a hagyomány elsajátításának révén. Az azonosság megszerzése töréspontok révén történik: a Másik egyúttal olyan forrás, amely nélkül az Én nem létezik, *ugyanakkor* a Másik akadály az önazonosság maradéktalan elsajátításának vonatkozásában.

A Másik ambivalenciája ellentmondásokkal terheli meg az azonosság formáit. Nem lehet szert tenni az azonosság ellentmondásainak kisimitására a belsővé-tevés segítségével, például valamilyen dialektikus művelet révén, amely az ellentmondásokat magasabb rendű szintézis által oldaná fel. Más-képpen szólva, az azonosság mindig magán viseli a Másik nyomait, azaz a külső jeleit, de nem áll fenn a lehetőség, hogy a Másikat megszelídítsük annak érdekében, hogy önmagaságunk kiegyenlítődjön önmagával. Nincs koincidencia „köztem” és „közöttünk”, azaz „a mi identitásunk” között, méghozzá függetlenül attól, hogy az azonosság milyen módon jelenik meg (mint név, például). Mindig magunkkal cipelünk valamifajta nem-azonosságot.

Mégis, ez az eredendő nem-koincidencia nem nyit ablakot az azonosságtól való könnyed búcsúzásra. A Másik itt az önáttemptség elérhetetlenségére, a maradéktalan önazonosulás lehetetlenségére figyelmeztető akadályt jelent. Amit a pszichoanalitikus hagyománynak köszönhetünk: senki sem úr saját azonosságának házában. És az ily módon kirajzolódó ösvény eltér a modern önértelmezéstől, amely szerint az alany szabadsága úgy valósul meg, hogy az alany önazonosságát alapként juttatjuk érvényre. Valójában ott, ahol biztos alapra, stabil magra, a tiszta *proprium*-ra várakozunk, ott a tulajdonnélküliségre lelünk. *Tehát egy konstitutív lehetetlenség, az áttetszőség lehetetlensége írja le az azonosság állandó vibrálását.* Mások nélkül az „én”, a „mi” azonosságunk hasadások nélkül létezne, azaz az alteritás beírása nélkül „mi” egységesek lennénk, élvezhetnénk az „egzisztencia” telítettségét. E tény pedig roppant fontos az egyéni és a kollektív azonosság megértésében, mert mindkettőt a tulajdonnélküliség, a tulajdontól való megfosztottság kontextusában kell elhelyeznünk. Az erős kollektív azonosság képviselői az azonosságot kötelékként, kapocsként tetelezik a hasonló emberek között, de a mi leírásunkból egy olyan identitásforma sejlik fel, amely egyszerre összeköt és szétköt, egybetömörít és szétbont. A modernitás által ünnepelet egység nem egyéb, mint *hasadás*. Az azonosság mindig hasadt, olyan szintézis, amelyet a hasadás tart fenn. Az azonosság azon fogalma helyett, amely egy ellentmondásmentes egységet rajzol ki mint a konfliktus nélküli egybetömörülés eredményét, a szaggatott azonosság terében tartózkodunk, amely konstitutív hiányt foglal magában.

Mégis, magyarázkodnunk kell, hogy elkerüljük az esetleges félreértéseket. Mindebből nem az azonosság fontosságának tagadása következik, és nem

kívánom lényegtelennek minősíteni az identitást. Az azonosság ilyen könnyed elvetése megkerüli a probléma lényegét, pontosabban azt az ontológiai *non-konformitást*, amely a kérdés szívet jelent. Tehát voltaképpen az azonosságtól való szabadulás végtelen nehézségeiről beszélek. Mert úgy fogalmaztunk, hogy az identitás nem tulajdon, ami következménye azon megfontolásunknak, hogy súlyos akadályok merülnek fel a befejezett, hiánytalan és stabilizált azonosság vonatkozásában, de ez nem jelenti, hogy az identifikáció ne teremtené kötődésformákat. Tehát az identitásról úgy beszélünk, mint ami hozzánk tartozik, de nem sajátítható el, ami mindig valamilyen hasadást jelent „köztem”, „köztünk”, az „én” és a „mi” identitásunk között. Bizonyos *disszociáció* belénk/belém íródik. Az asszociáció belsejében mindig ott tanyázik a disszociáció. Mind az *interszubsjektív*, mind az *intraszubsjektív* szférában. Ez szemmel láthatóan ama *metapszichológiai* faktum, amely az emberi egzisztenciát jellemzi.

*

Az identitáspolitika számára az identitás történelmi formái jelentették az iránytűt. Ezekben a különbözőség alapját látta, ezért szorgalmazta az azonosságalkatokat mint a különbségek *helyét*. E politikában az univerzalizmussal és a beolvadás explicit vagy implicit kötődéseivel kapcsolatos lázadás rejlik. És e politika bírálta az univerzalizmus filozófiáját, merthogy az egyetemlegesség szorgalmazásában megmarad a partikularizmus mozzanata, dacára azon ígéreteknek, hogy az egyetemlegesség a differenciálatlan emberi létezését képviseli és jeleníti meg, amely mindannyiunkban közös. Az univerzalizmust úgy vetítették ki, mint egyfajta üres helyet, amelyet senki sem tölthet ki. De a modern univerzalizmus *proton pseudosz*-a a maradék nélküli egyetemlegesség elképzelése, miszerint az univerzalizmus megtisztítható a partikularizmus maradványaitól. Az asszimiláció filozófiái az univerzális *arkbét* ünnepezték. Nem mondta Hegel is, az univerzalizmus e mintaszerű képviselője, hogy az általános csak a különös szétbomlásából ered – annak ellenére, hogy elfogadta a tételt, hogy nincs általános a különös nélkül? Nem ő demonstrálta a különös megszüntetését, mondván, hogy az nem egyéb, mint a közvetített általános? És az eddig ismert univerzalizmus-formák elrejtették saját partikularizmusukat, s valójában megmaradtak a partikuláris kontextusok általánosításánál, noha azt állították, hogy transzcendálják a partikularizmust.

Ennek megfelelően az identitáspolitika az elnyomott különbözőségek nevében azt állította, hogy a nyugati univerzalizmus nagy elbeszélései (kereszténység, racionalizmus, a nemzetállam) a beolvadási folyamatok melegágyának bizonyultak. E politika nem elégedett meg azzal, hogy védje a privát szférákban kibomló azonosságformákat, amit a klasszikus liberalizmus nyújt a többdimenziós azonosságformák esetében, hanem a közszférákban megjelenő azo-

nosságformák mellett kardoskodott. Innen az érdeklődés ama transzformatív politika iránt, amely módosítja a láthatóság dimenzióit és aspektusait. Mert az azonosságpolitika olyan topológiát kívánt létrehozni, amelyben minden különbözőség számára lehetőség nyílik, hogy kitegye magát mások elé, méghozzá az elismerés céljából. Mindez egy megrozsdásodott fogalmat idéz, nevezetesen az egyenlőség elvét, abban az értelemben, hogy a különbözőség joggá, intrinszikus értékévé válik. Az ugyanazonosság olyan jog, amely a különbözőségekre való jogot feltételezi. Másképpen szólva: az ugyanazonosság létezése az egyenlőségben abban áll, hogy másoknak elismerjük ama jogát, hogy azonosak maradjanak, mert különbözőek.⁷ Ez a pluralizmus alapja, amely bírálat alá veti az azonosság neutralizációját a jogban vagy a piac ideologizációjában.

Ezzel azonban az identitáspolitika kitette magát a vádaknak, hogy a partikularizmus védőügyvédjévé vált, és aláassa az univerzalisztikus mércéket. Mert, mondták, e politika mindent saját abszolutizált mércéi alapján mér, ezért a vádlottak padjára vonták, mondván, hogy az eredet determinációját helyezi homloktérbe. Azaz a partikularizmus örvénylésébe került, amely annak idején megpecsételte az osztályazonosságokat is. E politika a különbözőség megmentésén fáradozik, de a fennálló mértéktelen dicsőítésébe fullad. A gondolkodás itt megáll a kulturalisztikus determinációk előtt. A politika és a kultúra szövetsége, e vádak szerint, visszahozza az esszencializmust, az inherens lényegiségeket, de most a megmerevített kultúra távlatában.

Mi azonban úgy hisszük, hogy nem találjuk el a célt, amennyiben elvont módon értekezünk a „kultúráról” mint azonosságteremtő vonatkozásrészerről. Mert a differenciálódás maga, a politika és a kultúra közötti eltérés már eleve valamilyen politikai kérdést jelent, olyan szituációt, amely a működő hatalmat feltételezi. E különbség sosem *neutrális*. A „kultúra” eleve *polemikus* fogalom, meghatározásainak pontjait mindig hatalmi effektusok járják át.⁸

Amennyiben a kultúra a mindennapi tapasztalatok strukturálódását feltételezi, úgy a vele kapcsolatos polémiák mindig összefüggnek az azonosságformák elosztásával. A kultúra nem valamilyen antropológiai állandókon alapul. Egyébként is követni kell a kultúra fogalmának modern genealógiáját, amely, ahogy Foucault ezt megmutatta, kapcsolatban áll az Ember jelentésének fodrozódásával.⁹ A kultúra mint a szocializáció kerete és a belsővé-tevés

⁷ Ez Raz gondolatának értelme, aki bírálja a kisebbségre és a többségre vonatkozó diskurzusokat. J. Raz: *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*. Clarendon Press, Oxford, 1994, 174.

⁸ Íme, mit mond Wendy Brown: „a politika kortárs kulturalizációja a nem-liberális politikai életet a kultúrára egyszerűsítette [...] egyúttal elszakította a liberális-demokrata intézményeket minden kulturális asszociációtól”. W. Brown: *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton University Press, 2006, 283.

⁹ C. Helliwell, B. Hindess: 'Culture', 'society' and the figure of man. *History of the Human Sciences*, 1999, No. 4.

mechanizmusa összefügg a politika és a kultúra felosztásával. Ha korábban azt mondtuk, hogy az azonosságban ott vannak a *transz*individuais dimenziók, akkor nem azt kell-e mondanunk most, hogy a kultúra, amellet, hogy biztosítja a jelentések körforgását, a tárgyak megnevezését, egyúttal olyan színteret jelöl, amelyben új alanyok és tárgyak, új percepciók, a szavak és a testek közötti új viszonyok jelennek meg?

A kultúrával mint az azonosság tartályával az a probléma, hogy benne *ontológiai* dimenziók rejlenek, amelyek nem teszik lehetővé, hogy túl gyorsan ellentétet feszítsünk ki a politika és a kultúra között. Azt mondhatnánk, hogy a kultúra jelenségében az antropológiai dimenziók mellett egy ontológiai *többlet* található. Hogy a kultúra nem csak epifenomén, az rögtön megmutatkozik: „[...] amennyiben a multikulturalizmus több, mint szocio-gazdasági kérdés, úgy e tény nem valamilyen hiányhoz, hanem éppenséggel egy többlethez rendelhetjük hozzá. Minden kultúra [...] transzcendens értékekkel rendelkezik, olyan valamivel, amit nem lehet leegyszerűsíteni a kulturális kontextus immanenciájára [...] ezen értékek nem előzik meg a kultúrát, még kevésbé erednek belőle, mégis benne lakoznak [...] mint a szimfónia esetében, amely csak a végrehajtás formájában létezik [...] vagy mint a személy méltósága, amely csak a szavakban mutatkozik meg [...] a szavak pedig nem fátylat jelentenek, amelyben a transzcendens megtalálhatja helyét, vagy *incarnatum*-ként megnyilvánítja magát [...]. A szavak nem jelek, nem megnyilvánulások, nem szupplementek: ezek jelölnek, önmagukat informálják, vagy, ahogy Derrida mondaná, valami olyasmit termelnek, amiről tévesen gondolják, hogy csupán valami hozzáadott.”¹⁰

A kultúrával mint determináló közeggel szembeni bírálatok akkor igazoltak, ha azt feltételezzük, hogy valaki/valami hiánytalanul beleágyazódik az adott kultúrába. De itt nem erről beszéltünk. A kultúrával kapcsolatos ontológiai feszültség abból ered, hogy az azonosság törekenysége a szavak „őrült” játékatól, a belénk égetett jelektől, a fekete betűktől, az értelmetlen jelláncoktól függ, amelyek mégis azonosítanak bennünket és felismerhetővé tesznek bennünket az adott rendben. Ahogy tudjuk, a *persona* (személy) korábban álarcot jelentett, amely nem kapcsolódhatott a rabszolgához. A mi kultúránkban az azonosságok olyan álarcok, amelyek társadalmi szerepet adnak nekünk, azonossági státust a munkamegosztásban, az elismerés rezsimjében – és éppen ez az álarc tesz bennünket törekennyé és sebezhetővé. Egyetlen azonosság mint társadalmilag közvetített sem koincidens a személlyel, azaz mindig létezik egy eltérés az azonosság és a személy között. De az eltérés nem azt jelenti, hogy nincs konvergencia a személyiségünk és azonosságunk között. Ellenkező esetben elviselhetetlen hasadás jönne létre az *interszubjektív* (azonosság) és az *intraszubjektív* (személy) mozzanatok között.

¹⁰ R. Visker: *The Inhuman Condition. Looking for Difference after Lévinas and Heidegger*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 2005, 138.

Párhuzamosság, ellentmondás és komplementaritás az erdélyi nemzeti identitások és ideológiák genézisében

Bevezetés

Erdély olyan történeti régió, melynek alakulására a területén fellelhető sokféle kulturális identitás állandó interakciója jellemző, illetve jelentős multikulturális és regionális önkormányzati hagyományokkal rendelkezik. „A középkorban a magyar állam része volt, azonban távoli földrajzi fekvésének köszönhetően magas fokú adminisztratív és politikai autonómiát élvezhetett.”¹ 1541-ben a független Magyarország bukását követően a régió autonóm fejedelemségként létezett tovább az Oszmán-Török Birodalom fennhatósága alatt, s státuszát több mint 150 évig, a 18. század első feléig megőrizte, amikor a Habsburg Birodalomhoz csatolták mint önálló kormányzattal rendelkező algegyeséget. 1867-től a régió az Osztrák-Magyar Monarchia keretében Magyarországhoz tartozott, s a dualista állam felbomlását követően vált Románia részévé az első világháborút követően.

A vallásszabadság kérdésével kapcsolatban ki kell emelni az 1571-es tor-dai ediktumot, amely az első törvényes európai dokumentum, amely több felekezetnek is teljes mértékű egyenlőséget és autonómiát biztosított, ezen belül a katolikus, a református, az evangélikus és az unitárius egyház számára. Hatalmas kivételnek számított ez alól az ortodox felekezet, amely a korabeli jogi nyelvhasználatnak megfelelően csak „tolerált” státuszt kapott az „elfogadott”, helyett, ami azt jelentette, hogy autonómiáját elismerték, de nem élvezhette a másik négy vallási közösségnek biztosított politikailag privilegizált státuszt.²

Mivel Erdélyben az etnikai sokféleség szorosan kapcsolódott a vallási differenciálódáshoz, az egyházközösségek jogainak elismerése a közösségi-etnikai jogok elismerése szempontjából is fontos. Ugyanakkor a különböző etnikai közösségek státuszának szabályozása éppen a régió középkori politikai intézményeiben fedezhető fel. Más nyugat- és közép-európai feudális politi-

¹ Seton-Watson, R. W.: *Transylvania: a Key-Problem*. Oxford University Press, 1943, 2–3.

² A témával kapcsolatban lásd még: Chiş, Paul: *Bisericile Protestante în spațiul românesc. Scurt istoric*, 2009.

kai struktúrákhoz hasonlóan a Fejedelemség közeletben való részvételi joga is a nemesi osztály tagjaira korlátozódik.

Ami azonban jellegzetes az erdélyi politikai rendszerre nézve, az egyrészt a három nemesi rend („natio”) léte az egy helyett, másrészt a három „natio” szerveződése ún. etno-regionális jelentőséggel is rendelkező választvonalak mentén. A fontos politikai döntéseket a három „natio” konszenzusa nyomán kellett meghozni, amelyek egyenlő és közös részvételen alapuló státusszal rendelkeztek választott képviselőik révén központi szinten is, illetve a kormányzásukra bízott alrégiókon belül is. A szászok a régió déli részét kapták meg, az *Andreanum* királyi ediktum révén, ahol az ún. Universitas Saxorumot hozták létre.³ A székelyek autonóm tartományukat a keleti részeken alakították ki.⁴ Míg a fejedelemség többi részét a vármegyék nemessége kormányozta. A többi régióban megtelepedő közösség – a legfontosabbak az örmények és a zsidók – megkapta ugyan a letelepedés jogát, azonban területi jogot nem kapott, mivel ezt kizárólag a székelyeknek és a szászoknak tartották fenn. Az 1224-es királyi ediktum garantálta az utóbbi kettőnek a területi jogot, ami az általuk benépesített tartományok társadalmi strukturáltságának fő biztosítója lett.

Az ilyen jellegű történelmi változásokban fedezhetők fel az erőteljes autonomista törekvések korai gyökerei, amelyek a régióra jellemző mentalitást és modern politikai fejlődést határozták meg. Ebben a vonatkozásban az „erdélyi örökség” része egy fajta politikai mértékletességre, visszafogott és rugalmas hozzáállásra való hajlam, amely az államiság – s ezen belül az identitás – folytonosságát hivatott biztosítani a nehéz történelmi körülmények közepette, amit a legkifejezőbbben talán gróf Teleki Mihály, Apafi fejedelem kancellárja fogalmazott meg: „Mi soha nem azt tesszük, ami szükséges, hanem mindig csak azt, ami lehetséges.”⁵

Mindamellet, hogy ilyen önkormányzasi és az etnikai, vallási pluralizmus intézményesítésére irányuló hagyományokkal rendelkezett, amelyek sajátos regionális identitást kölcsönöztek és valamelyest folytonosságra predestináltak sokfélesége kibontakozásában, az „Erdőn Túli Ország” mégse lehetett a „Kelet Svájc”. Nem létezik „erdélyi nemzet”, s egyetlen nemzet sem szűkíti hazafogalmát Erdélyre. Az „erdélyi haza” gondolatát kiűzték a történelem színpadáról [...] az egymással rivalizáló és Erdélyt hasonló kizárólagossággal kezelő magyar és román nemzetállamok ideológiái.”⁶

A „nemzeti terület” szakralizációja és a területi identitás erőteljes átpolitizálása, ami az egymással szemben álló és egymást kölcsönösen kizáró két

³ Müller, Georg Eduard: *Die sächsische Nationsuniversität*. Hermannstadt, 1928.

⁴ Bodor György: Az 1562 előtti székely nemzetségi szervezetről. *Történelmi Szemle*, 1983, 281–305.

⁵ Gyila Sándor: Hívás és felelet. *Háromszék*, 1994. november 17.

⁶ Molnár Gusztáv: Regionalism civic (1). *Provincia*, 2000. június 28.

nemzeti identitás közti versengés kifejeződése, odavezetett, hogy ez a téma fokozatosan jelképes és ideologikus tartalommal telítődött. Valóban, ahogy azt A. D. Smith is érzékeli, „[...] ha az egymással kapcsolatban álló népek különböző kollektív mentális reprezentációkkal rendelkeznek a közösen használt földrajzi és történelmi térről, a politikai helyzetről, illetve különbözőképpen viszik át jelképekbe a múlt eseményeit, a nemzeti és/vagy etnikai öntudat más társadalmi attitűdöket és tevékenységeket von maga után.”⁷

Ezekből a premisszákból kiindulva tanulmányunkban az erdélyi nemzeti ideológiák kialakulásának és fejlődésében közrejátszó – különösen a történelmi, területi és etnodemográfiai legitimizációhoz kapcsolódó – alapvető fogalmi jelentéseknek a tömör elemzésére vállalkozunk: a) Milyen kontextusban és milyen eredménnyel alkalmazták a történelmi, a területi és a demográfiai jog argumentumát az egyes nemzeti ideológiák? b) Milyen jellegű politikai megoldásokat és stratégiákat alkalmaztak a régió nemzetállamba való területi és politikai integrációja folyamán? c) Milyen szerep jutott a történelmi, területi és etnodemográfiai tényezőknek ebben a folyamatban?

A két nemzeti ideológia – a román és a magyar – párhuzamos, de sokszor ellentétes fejlődését meghatározó lényeges aspektusok – múltbeli de főleg jelenkori – jelentőségének tanulmányozása a tudományos relevancián túl az interetnikai megbékélés irányába tett továbblépés is lehet, a témában folytatott kutatásokban fennálló előítéletek és partizán attitűdök elhagyására tett erőfeszítés keretében. Ebben az értelemben tanulmányunkat a tények és az elképzelések lehető legobjektívebb rekonstrukciójára és elemzésére kívánjuk alapozni. Úgy gondoljuk, hogy a régió interetnikai kapcsolatainak tudományos elemzésében tartós változást csak a nemzeti legitimitás két ellentétes nemzeti ideológiája közti versengést kifejező, hagyományos értelmezések átalakításával érhetünk el, egy az identitások pluralizmusának elfogadására összpontosító megközelítés előmozdításával, ami a transzilván multikulturális térben zajló élet természetes sajátossága.

⁷ Smith, A. D.: *National Identity*. Penguin, London, 1991. Idézi Veress Valér: Identitatea minoritară ca oglindă a identității majoritare. Analiza comparată a identității minorităților maghiare din România, Serbia, Slovacia și Ungaria. In V. Boari, S. Gherghina, R. Murea (coord.): *Regăsirea identității naționale*. Polirom, Iași, 2010, 131.

A modernitást megelőző átmeneti időszak sajátosságai

A egymással ütköző, sőt, homlokegyenesen ellentétes, – a multikulturális múltnak és az etnikai, kulturális és vallási pluralizmus intézményesítésének ellentmondó – nemzeti ideológiák kialakulásának okát a nemzeti identitás kialakulásának azon sajátosságaiban kell keresnünk, amelyek a kelet-európai országokra voltak jellemzők, s amelyekhez hozzáadódnak az erdélyi történeti fejlődés jellegzetességeiből eredeztethető tényezők is.

1. Az állami lét sajátosságai

Mivel a modern nyugat-európai politikai egységek többsége történeti-területi szempontból a középkori centralizált államok jogutódaiként jött létre, s hosszú időre visszanyúló folytonossággal rendelkezik egy jól meghatározott államterületen, az ilyen országok polgárai eleve erőteljesen determináltak az állammal való azonosulásukban, hiszen ez utóbbi biztosította számukra az egyenlő és teljes jogú tagsági státuszt a politikai közösségen belül. Az egyéni állampolgári jogok érvényesítésének és a modern nemzetállamok kialakulási folyamatának egyidejűsége révén a nyugati országokban a nemzeti identitás erőteljes *polgári* jelentőséggel telítődött. Az etnikai és kulturális különbségek másodlagos szerepet kaptak az új hatalmi struktúrák kialakulásában, és kisebb mértékben politizálták át azokat. Ezzel szemben kelet-európai részen az eltérő történelmi körülmények más modellt tettek létjogosulttá. A multikulturális birodalmak és a szociális-gazdasági modernizáció késlekedése a civil társadalom sebezhetőségéhez vezetett, következésképpen megerősítették az etnikai hovatartozás, a nyelv és a vallás jelentőségét Európának ezen a részén.

Az Osztrák Birodalom területén, amelyhez Erdély is tartozott a 18. század első felétől, a nemzetállamok megalakulásának alternatíváit bizonyos korlátozó hatású sajátosságok húzták át, azaz: a Birodalom által bekebelezett korábbi középkori államok, sőt, azok történeti régióinak multiethnikus jellege; a civil társadalom fejletlensége, illetve a nemzetek alakulásában az etnikai tényező túlnyomó jelentősége; a középkori politikai-területi egységek folytonosságának elmaradása; a regionális és etnoterritoriális autonómiák és önálló kormányzések továbbélése. A folyamat főként azért zajlott nehézkesen, mivel a Birodalmi struktúrákba besorozott népek elveszítették saját független államiségük történeti folytonosságát (pl. a magyarok és a csehek), vagy soha nem is rendelkeztek saját állammal (rutének és szlovákok többek között).

Eképpen a nemzeti identitás kialakulása időben megegyezett a régióban élő többi nemzetével, a „saját” állam megalapításának (vagy újraalapításának) folyamatával, mely most már rendelkezett a nemzetállam jellegzetességeivel.

Erdély, mely par excellence „határország”⁸, különösen érintett volt a politikai-állami kontinuitás hiányában. Adott lévén, hogy a régió etnikai szempontból alapvetően vegyes, előrelátható volt, hogy a nemzetállam megalapítására irányuló törekvések egymással ellentétes követelésekhez vezetnek majd, annál is inkább, hogy a nacionalista gondolkodás arra ösztönzi annak képviselőit, hogy olyan államhatárok megállapításáért harcoljanak, melyeken belül minél több nemzetükhöz tartozó személy lakik.

Egy lehetséges elmélet – melyet azonban már az elején elvetettek – egy német (osztrák) nemzetállam megteremtésének gondolata volt, mely az egész területre jellemző német politikai, kulturális és nyelvi dominancián alapult volna. Bár egy hasonló gondolat az erdélyi, bohémiai, moráviai, sziléziai stb. németek részéről kétségkívül támogatásnak örvendett volna, sem a demográfiai számarányok, sem a közösség politikai helyzete nem volt eléggé erős egy ilyen terv megvalósulásához szükséges alapok megvetéséhez.

A terület hagyományos intézményei, melyekre a császári hatalomnak támaszkodnia kellett saját dominanciájának megőrzése érdekében, leginkább etnikai és területi természetű előjogokon és kiváltságokon alapultak. Ebből fakadóan a bécsi kormánynak valamilyen módon tiszteletben kellett tartania erdélyi állampolgárainak kulturális identitását. Ezzel együtt azonban a Habsburgok mindent elkövettek annak érdekében, hogy minden, az alternatív nemzeti politikai hatalom felemelkedésében rejlő potenciális veszélyforrást aláaknázzanak. I. Ferdinánd, III. Károly és Mária Terézia uralkodása során a románok egyes identitásköveteléseinek kielégítésének célja nagy valószínűséggel a magyar etnikai összetevő gyengítése volt, melyet a Császárság keleti régióinak legerősebb alternatív nemzeti vetélytársaként értelmeztek.

2. Időzítési eltérések a modernizációban

Bármi is volt a román kulturális szükségletek kielégítését célzó korlátozott bécsi támogatás mögötti megfontolás, megcáfolhatatlanul szerepet játszott a régió modern nemzeti identitásának kialakulásában. Ezzel szemben a „második jobbágyság” intézményesítése visszalépés volt mind a gazdasági és társadalmi fejlődésben, mind pedig a nemzetében. A feudális viszonyok megerősítése egy olyan időszakban, amikor a nyugat-európai országok egy része utat nyitott a modernizáció felé a servitutes rendszer megsemmisítésével, csakis visszaesésként értelmezhető, a múlt felé mutató, és mely nagymértékben megakadályozta az erős polgári intézmények és polgári identitás megalkotását.

⁸ A kifejezést George Cushing használta egy előadásában, melynek címe *Hungarian Cultural Traditions in Transylvania* [Erdélyi magyar kulturális hagyományok], melyet a londoni School of Slavonic and East European Studies jelentetett meg 1984-ben.

A kollektív és egyéni gondolkodásba mélyen beleivódott az az ideológia, mely szerint egy személy nem csak egyéni értékeitől és teljesítményétől függ, hanem nagymértékben attól is, hogy egy nép-nemzeti kritériumok által meghatározott közösségnek része. Ilyen helyzetben, a birodalom széthullásakor az etnikai hovatartozás volt az egyetlen kapaszkodó, ami fenntartotta a szerves szolidaritást és a közösség lojalitását, a jövőbeli politikai-területi egységeknek szükségük volt megszerezni legitimitásukat egy etnikai közösség érdekeinek és identitásának képviselésével. Hogy legalább részlegesen legyen hatékony, a polgári kultúra, már amennyire ebben a kedvezőtlen helyzetben megalakulhatott, ugyanezen a létező etnikai-közösségi szolidaritáson alapult. Az etnikai kisebbségeknek azzal kellett szembenézniük, hogy kizárták őket a hivatalos legitimációs retorikából, és vagy arra kényszerültek, hogy beolvadjanak a domináns nemzetbe, vagy saját nemzeti identitáskonceptiókat kellett kiépíteniük.

Míg nyugaton a nemzet modern eszméje tovább fejlődött a feudális kiváltságok visszautasításával, ezzel is jelképezve a „nép” erejét és a törvény előtti egyenlőséget, Erdélyben – a gyenge városi és polgári fejlődés következményeként – a nemesség volt az, aki átvette a nemzeti eszmét, részben megőrizve a hagyományos hatalmi pozíciókat. Ahelyett, hogy a jobbagyságot felszabadították volna a feudális szolgaság alól, a polgárok teljes egyenlőségét kimondva, ennek szöges ellentétét tették: a hagyományos szabad közösségek, melyek szociális és etnikai szempontból egységesek voltak, egy belső differenciálódási folyamat következtében elkezdtek elveszíteni különleges jogaikat, mely végül egy egységes nemesség megalakulásához vezetett, melyhez aztán mindkét *natio* kiváltságos tagjai csatlakoztak. Az nemesség tagjait nem hogy nem zártak ki a nemzet, hanem pont ellenkezőleg: a különböző politikai elitek, melyek most nemzeti elitként jelentek meg, domináns szerepe lett az általuk képviselt nemzetiségek kiváltságos státusának követelésében.

Így, Erdély esetében beszélhetünk az elitek premodern és nemzet előtti ideológiai és politikai mozgósításáról, mely megelőzte és felkészítette a tulajdonképpeni nemzeti mozgósítást. A premodern érvelésről való áttérés a már modern jellemzőkkel is rendelkezőkre fokozatosan történt, azonban az áttérés még napjainkban is tart. A társadalmi-gazdasági fejlődésben észlelhető eltolódás a nyugat-európaihoz képest mélyen megbélyegezte a régióban fennálló nemzeti ideológiák és politikák fejlődését.

3. A középkori politikai rendszer etnokulturális jelentősége

Az etnokulturális sokféleség intézményesítése Erdélyben a középkori politikai rendszer keretén belül a három *natio* és a négy „elfogadott” vallás intézményesítésén keresztül egyrészt kifejezte a hatalmi struktúrákban részt vevő

közösségek egyenlőségét, másrészt azok alárendeltségét, akik az ilyen struktúrákon kívül maradtak. Ezen helyzet történeti értelmezésére utalva Sorin Mitu kiemeli egy egyértelmű megkülönböztetési pont fennállását – mely egyáltalán nem véletlenszerű – a román és magyar történészek által elfoglalt álláspontok között. Míg „[...] a román történetírás ragaszkodik annak a hátrányos megkülönböztetésnek a felelőztetéséhez, amiben a románoknak részük volt, és mely éppen a tolerancia fogalmát veszélyeztette, [...] a magyar történetírás a pohárnak inkább a »teli« oldalát látja, ellentétbe állítva a 16. századi, az európai kontinensen dúló vallási háborúkat az erdélyi vallásszabadsággal.”⁹

A középkori dokumentumok, melyek a három *natio*-ra utalnak, nem feltétlenül jelentik azt, hogy abban a korban modern nemzetről lett volna szó, mármint olyanról, amelyik a nemzeti identitáshoz kapcsolódik. Az egyének a középkori nemzeti politikában való részvételének feltétele szociális, politikai és/vagy a területi státusuk volt, mely bizonyos kiváltságoknak a kifejeződését jelentette. A magyar jobbágyok vagy a szászok ugyanabban helyzetben voltak, mint a román nemzetiségűek, azaz ki voltak zárva a politikai nemzetből, míg a román nemesek a magyar nemesi osztályhoz tartoztak, fokozatosan beolvadva abba etno-kulturális szempontból is. A nemzeti egyenlőtlenségeknek bizonyos előfeltételei a modern korszakban pontosan a hatalomra jutás egyenlőtlen elosztásának etnikai jelentőségeiben azonosíthatók, mely hatalmat a három *natio* testesít meg, annak következtében, hogy az egyének jogai, akárcsak a politikai közösségeké etno-territoriális kritériumok alapján kerültek kiosztásra. Noha a „*natio*” terminus a jogok és kiváltságok logikai csoportját jelöli, a három erdélyi „nemzet” struktúrájából nem hiányoztak az etnikai és kulturális jelentések sem.

Elsősorban a három *natio* megalakulásának értelme a hatalomgyakorlásban való részvétel volt, és implicit módon a különböző etno-regionális közösségek lojalitásának biztosítása is azáltal, hogy részt vesznek a kormányzásban. Másodsorban, a három „nemzetből” kettő (a székelyek és szászok) etnikai szempontból homogén volt, míg a harmadik csoport – a vármegyék nemesei – holott különböző etikumú személyekből állt, szellemiségében, gondolkodásában és életvitelében magyar voltak. Harmadsorban a társadalom perifériájára szorult románoknak társadalmi-gazdasági szempontból nem volt szabad saját *natio*-t létrehozni, úgy ahogy az ortodox egyház sem rendelkezett a katólikus, református, evangélikus és unitárius felekezethez hasonló státusszal, ami egy olyan nyilvánvaló etno-felekezeti egyenlőtlenség volt, amely a román nép identitásának fejlődésére nézve súlyos következményekkel járt.

Rámutatva azokra az okokra, melyek miatt a románságot kizárták Erdély politikai nemzetei közül, Gusztáv Molnár szerint „Erdélyben a 14. és az ezt

⁹ Mitu, Sorin: Iluzii și realități transilvane. In Andreescu, Gabriel – Molnár Gusztáv (coord.): *Problema transilvană*. Polirom, Iași, 1999, 73.

követő században kiteljesülő államforma-struktúrák nem tudtak mit kezdeni a románok ortodox vallásával és a helyi szláv-bizánci intézményekkel. A két összeegyeztethetetlen intézményrendszer, a közép-európai, mely nyugatról származik, valamint a dél-kelet-európai, mely bizánci eredetű, egyszerűen nem engedte a románoknak mint társadalmi testületnek a beilleszkedését.¹⁰

Persze ez a probléma alapos kivizsgálást igényel. Akármi is volt az oka a románok kizárásának a három nemzetből, megcáfolhatatlan, hogy a románoknak politikai nemzetként való el nem ismerése, és az, hogy nem (csak nagyon kis mértékben) tudták élvezni saját nemesi elitjük szellemi vezetését (mely elit a magyar nemességhez tartozott, és nagymértékben elmagyarosodott), nagyon fontos befolyásoló tényező volt nemzeti ideológiájukra, ugyanakkor – lehet, hogy paradox módon – reakciógyorsító tényezőt is képezett a román nemzeti identitás megerősítésének folyamatában.

A premodern közösség identitáshoz való viszonyulása: kontinuitás és diszkontinuitás

Ennek következtében, habár azon tényezők komparatív elemzése, melyek közrejátszottak a nemzeti identitás megformálásában, szükségszerűen bevonnak néhány gazdasági, társadalmi és kulturális determinánst, mégis kijelenthető, hogy a fő megkülönböztető elem az erdélyi magyarok, románok és németek modern nemzeti tudatának kialakulásában a saját politikai elitjeik egyenlőtlen hatalmi pozícióban való elhelyezkedéshez fűződik.

A fontos hasonlóságokon túl a két fő nemzeti ideológia között léteztek jelentős különbségek. Míg az erdélyi magyar nemzeti mozgalom a kezdetek kezdetétől állította, hogy a magyar nemzeti aktivizmushoz tartozik, addig az erdélyi román nemzeti eszmény megelőzte a román nemzeti gondolatnak a Dunai Hercegségekben való elterjedését. Az erdélyi magyarokhoz képest, akik már a kezdetek kezdetétől a magyar nemzet elválaszthatatlan részének vallották magukat, a régióban élő románok független területi politikai közösségnek vallották magukat, saját egyéni identitással. Pontosan ebben a helyzetben vállalták az erdélyi román elitek, hogy úttörők lesznek a román nemzet ideológiájának megformálásában, mely az ő hozzájárulásukkal terjedt el a Kárpátoktól délre és keletre.

A premodern korból örökölt politikai státusz szempontjából tisztán látható, hogy a magyarok voltak a legkedvezőbb helyzetben. Még akkor is, ha a középkori állam összeomlott, a magyar elit nemesség viszonylag jó helyzete hozzájárult ahhoz, hogy már korán felvállalja a vezető szerepet a nemzet „újjaszületésében”, ellenszegülve a politikai és kulturális dominanciában tapasztal-

¹⁰ Molnár Gusztáv: Regionalism civic (2). *Provincia*, 2000, jún. 28.

talható német elemmel. Erdély három *natio*-jából kettő – a vármegyék nemesei és a székelyek – kulturális szempontból, gondolkodásmódjában és nyelvhasználatában magyar volt. A magyar elitek múltbeli kiváltságos státusa, melyet a teljes magyar nemzetiségű lakosság modern nemzeti ideológiájára vetítettek ki, megadta a magyar nemzetnek - a klasszikus nemzeti ideológiai elképzelésnek köszönhetően – a vezető szerepet a jövőben megalakuló államban.

Egy ilyen fejlődésben egyaránt jelen voltak a politikai és a szellemi előfeltételek: „Tény, hogy a legtöbb tanult magyar a nemesek osztályába tartozott,” – állítja C. A. Macartney – „majdnem az összes írójuk és értelmiségijük nemesi sarj volt, és ők ösztönösen a saját osztályuknak megfelelően képzeltek el a nemzetet... Az új gondolkodásmód (*a modernitásé* – kiemelés tőlem) cseppet sem csökkentette a magyar nacionalizmus társadalmi és politikai kizárólagosságát”.¹¹ Ebből a szemszögből a magyar nemzeti mozgalom első fázisa úgy is értelmezhető, mint a nemesek próbálkozása egy új legitimitás létrehozásában, egy modern és alapvetően egyenlőségen alapuló ideológia összekapcsolása a hagyományos uralkodó osztály egy maradi víziójával az „eleve elrendelt” és „örök” szerepről a nemzet szolgálatában.

Ezzel szemben a románok esetében a legfontosabb meghatározó tényezők a következők voltak: a politikai részvétel hiánya a múltban, a három *natio*-ból való kizárás, a hátrányos társadalmi-gazdasági státus és a kiváltságokkal rendelkező románságnak a magyar nemesek közé való fokozatos beolvadása. Következésképpen, a nemzeti mozgalom vezető szerepét a nemrég létrejött értelmiségiek és a görög-katolikus egyház töltötte be. Mindez nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy az etnikai tényezők döntő szerepet játsszanak a román nemzet tudatának kialakulásában. „A nemzet terminus célja – mely terminust a Budai Lexikon (Lexiconul de la Buda), Gheorghe Șincai, Samuil Micu, Dimitrie Țichindeal vagy Ion Budai-Deleanu – a »nép« szinonimájaként használ, hogy leírja a románok nyelvi, faji, szokásokon és hiten alapuló közösségét. Ez a terminus, mely gyakori az erdélyi iskola íróinál, meghatározza a 19. és 20. század értelmezési normáit.”¹²

A németek (szászok) bizonyos szempontból köztes szerepet tölthettek be. A szász közösség még Erdélyben sem vágyhatott domináns szerepre, ezen a területen még saját államot sem alapíthatott. Cserébe sok éves etnopolitikai és területi önkormányzás hagyományának örvendhetett, és élvezhette természetes Habsburg-párti orientáltságának előnyeit. Noha a szászok etnikai és társadalmi homogenitása egyre jobban megváltozott, és a közösség vezetését átvette a gazdag városi polgárság, a szász jobbágyok egyesítése a szász patríciával ugyanazon evangélikus felekezetben erős kulturális homogenizáló tényezőt és nemzeti eszméjük kialakulásának alapvető feltételét képezte.

¹¹ Macartney, C. A.: *Hungary: A Short History*. Edinburgh, 1962, 130.

¹² Barbu, Daniel: *Cețățenia și statul-națiune. Provincia*, 2000. május 21.

Az Erdélyben elhelyezkedő szász települések viszonylag magas gazdasági-társadalmi fejlődésének és a németekkel való szoros politikai és kulturális kapcsolatnak köszönhetően a szász régió nagyon fontossá vált a Habsburg Birodalomnak. Összesítve, ezek a feltételek meghatározták azt, hogy a német identitás másképp fejlődjön, mint a román és a magyar. Nyilvánvaló, hogy nyelvi, kulturális és vallási (mint az evangélikus egyház hívei) szempontból a szászok ugyanabba a „német világba” tartoztak, azonban mégsem illeszkedtek be a német államba, megőrizték eltérő etnikai és területi identitásukat, melyben alapelemet képezett az erdélyi földhöz való kötődés. Rudolf Schuller, a szász vezető ezen álláspontot kifejtve kiemelte: „ők nem akartak csupán németek lenni, hanem németek Siebenbürgenből” (Erdélyből).¹³

A nemzetek ideológiájának és lépéseinek fejlődése Erdélyben igazolni látszik Ernest Gellner hipotézisét, mely szerint „[...] egy bizonyos társadalmi-gazdasági forma hatása alatt [...] jelennek meg politikai szempontból lényeges osztályok [...] és nemzetek, és amikor ezek konvergálnak [a szerző kiemelése], gyakran meghatározzák az államhatárok változását. Ha a gazdasági feszültséget kulturális különbségek jelzik és fokozzák, akkor ez politikai szempontból hatásossá válik, és a határok radikális újrarajzolását eredményezi.”¹⁴

Igaz, hogy Gellner a modern iparosítás kontextusában beszél a nemzetek megalakulásáról, mely jellemző volt a kontinens nyugati részének fejlődésére, azonban a társadalmi-gazdasági és az etno-kulturális egyenlőtlenség közti egybeesés reakciógyorsító hatásával kapcsolatos következtetése a mi vizsgálati területünkre is alkalmazható, egyetlen fontos módosítással: a fő politikai-kulturális elitiek által elfoglalt politikai pozíciók kiemelkedő szerepe, melyek a magyar, román és német nemzeti eszme megformálásának igazi sejtjeit képezték. Első lépésben a visszakövetelés természete és retorikája arra koncentrál, hogy a premodern elitnek bizonyos kiváltságokat kapjanak, léteztek olyan fontos tényezők, melyek a kiteljesedett nemzeti ideológia felé való elmozdulásra utaltak.

Az etnikai tényezőnek a nemzeti ideológiák megformálásában való hangsúlyos jelenléte nagy részben cáfolja John Breuilly állítását Erdély esetében, miszerint a nemzeti ideológia csak egy reakció a civil társadalom elvárásai és a modern állam követelése között levő növekedő ellentmondásra, mely hagyományos történelmi-közösségi legitimitást ajánl az új intézményeknek.¹⁵ Egy jól megalapozott polgári társadalom és egy szó szoros értelemben vett modern állam hiányában, az etnikumon alapuló nemzeti ideológiák inkább kompenzáló – különösen a nemzet mozgósításának korai szakaszában – és egy „a modern világában” jelképesen meghatározó szintű integrációs szerepet töltenek be.

¹³ Idézi Magris, Claudio: *Danubius*. Bukarest, Ed. Univers, 1994, 319.

¹⁴ Gellner, Ernest: *Encounters with Nationalism*. Oxford, Blackwell, 1994, 199.

¹⁵ Breuilly, John: *Nationalism and the State*. Manchester, Manchester University Press, 1982, 335–344.

A területi és demográfiai érv a nemzeti ideológiák megszületésének szakaszában

A magyar nemzeti elit érvelésében a politikai-állami kontinuitás elvére helyezte a hangsúlyt. Adott lévén a tény, hogy Erdély a középkori Magyarország része volt, az erdélyi és magyarországi nemesség között létrejött egy olyan kapcsolat, mely lehetővé tette a mostani legitimációs alap létrejöttét. Mi több, a magyarok – mind az erdélyiek, mind az azon kívüliek – azzal is érvelhettek, hogy az Erdélyi Fejedelemség valamilyen értelemben a történelmi Magyarország folytatásaként is felfogható, ami a magyar kultúra védelméhez vezetett a 17. és 18. században (azaz a középkori magyar királyság összeomlását követően). Ennek következtében a magyar nemzeti ideológia alapelve (melyet az erdélyi magyarok is elfogadtak) a magyar nemzeti államnak Magyarország történelmi határain belül újraalkotása lett.

Ezzel szemben a románok esetében egy teljesen más kontinuitásfogalom vált uralkodóvá. Mivel az államiságnak nem léteztek középkori hagyományai, melyekre hivatkozni lehetett volna, a nemzeti követeléseket a demográfiai és etnikumtörténeti érvek alapozták meg. Első lépésben a románok által támasztott követelések az erdélyi középkori alkotmány keretei között maradtak, célkitűzéseik között a román vezetőréteg ugyanazon kiváltságos helyzetének biztosítása volt, melyeknek a három elismert politikai nemzet örvendett. Ez volt a *Supplex Libellus Valachorum* nevet viselő folyamodvány célja is, melyet 1791-ben küldtek el II. Lipót királynak, a klérus, a nemesség és a román polgárság nevében.¹⁶

Bár megfelelt a létező jogrendnek, hiszen kizárólag az elit tagjai számára követelt jogokat, a felhozott érvek (régiség, számadatok) révén a folyamodvány a régió teljes román lakosságára hivatkozott. Ennek megfelelően Keith Hitchins véleménye szerint a *Supplex* képezi az erdélyi román mozgalom első dokumentumát, „mely jogszerűen nevezhető nemzeti jellegűnek”.¹⁷ Nem érthetünk egyet teljes mértékben ezzel a véleménnyel, hiszen figyelembe kell vennünk a követelések és érvek közötti ellentmondásokat, ugyanakkor azt a tényt is, hogy hiányzott a népességet mozgósító elem is, mely elengedhetetlen a szó szoros értelmében vett népnemzeti mozgalmak esetében. Ennek ellenére a beadvány fontossága megkérdőjelezhetetlen, hiszen a premodern politikai gondolkodás és a kiforrott nemzeti ideológia közötti átmeneti folyamat fordulópontját képezi.

A demográfiai érv ebben a dokumentumban jelenik meg először legitimációs alapelvként. Elsősorban az a tény emelte ki ennek fontosságát, hogy a

¹⁶ A dokumentum természetéről lásd Prodan, David: *Supplex Libellus Valachorum: Din istoria formării națiunii române*. Ed Științifică, București, 1984, 94–101.

¹⁷ Hitchins, Keith: *The Romanian National Movement in Transylvania*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969, 119–133.

18. század végén a román lakosság képezte Erdélyben az abszolút többséget, ugyanakkor azt is fenntartja, hogy a románok a régió belül mindig is számbeli többséget alkottak. Ugyanakkor azt is fontos hangsúlyozni, hogy a demográfiai többség érvét ebben az első szakaszban elsősorban a magyar szakemberek által kifejlesztett politikai-állami kontinuitás elvének ellensúlyozása céljából alkalmazták, és semmiképpen nem hordozott magában kizáró jellegű utalásokat. A 18. század második felének román nemzeti követelései – akárcsak a 19. század nagy részének követelései – elsősorban a méltányos képviselői érveire alapozta (melyek a demográfiai összetétellel volt arányos). Ugyanakkor az Erdélyi Iskola képviselőit hangsúlyosan az eredet kérdése foglalkoztatta, a római eredetre hivatkozva.¹⁸

A történelmi jog ugyanakkor nagyon fontos szerepet tölt be a Supplex Libellus Valachorum érvrendszerében is. Az előterjesztett kérések alátámasztása érdekében a dokumentum arra hivatkozott, hogy a románok még Traianus idejében Erdély területén éltek, és jelenlétük mindhárom tartományban folyamatos.

A 15. századi olasz humanisták írtak elsőként a románok római eredetéről: Poggio Braccolini, Bonfini (Mátyás király krónikása). A gondolatot a 16. században Esztergom érseke, Nicolaus Olahus is átvette, és mind a jezsuiták, mind a protestánsok körében elterjedt. Volt rá esély tehát, hogy a római eredet gondolata meggyökerezzen azon fiatal románok tudatában és szívében, akik ilyen iskolákban tanultak. A kontinuitás elmélete azonban csak a román nemzeti identitás alakulásának kontextusában kap politikai színezetet, a 18. században. Aki egyértelműen politikai-nemzeti értelemben utalt a római eredetre, az Inocențiu Micu-Klein görög-katolikus püspök volt.¹⁹ A kontextust a püspök személyes életének körülményei alakították. 1734-ben Szebenben földtulajdonos lett, azonban a bíró megtűltja neki, hogy a városban építkezzék, hiszen ez a kiváltság kizárólag a szászokat illette meg azoknak a Szászföld fölötti kizárólagos jogán. Ezen érv ellen Micu Klein az először érkezett jogára hivatkozik. A történelmi elsőség elve az erdélyi románok, majd később a Dunai Hercegségek lakosai nemzeti identitásának és ideológiájának helyettesíthetetlen dimenzióját képezi.

A történelmi elsőség fontossága a román nemzeti ideológia struktúrájában kétség kívül az erős történelmi frusztrációkból is fakadnak, mint például a románok kizárása a premodern időszak három elismert *natio*-ja közül. Nagy

¹⁸ Micu, Samuil. *Istoria românilor*. Az eredeti kézirat alapján készült első kiadás, Ioan Chindriș jegyzeteivel és megjegyzéseivel ellátva. I–II. Bukarest, 1995; Șincai, Gheorghe: *Hronicul Românilor*. Ed. pentru Literatură, București, 1967; Maior, Petru: *Istoria pentru începutul Românilor în Dacia*. II. kiadás. Buda, 1834; Budai-Deleanu, Ioan: *De originibus populorum Transylvaniae*. Ed. Enciclopedică, București, 1991.

¹⁹ Bunea, Augustin: *Din istoria românilor: Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728–1751)*. Blaj, 1900, 28–108.

valószínűséggel először az számított, hogy a románok nem hivatkozhattak a politikai-állami kontinuitásra, ugyanakkor az is, hogy a kor hivatalos dokumentumaiban „jöttmentekként” szerepelnek, mely megnevezés megalapozta a kiváltságokban részesített politikai nemzetek sorából való kizárásukat.²⁰

Paradox módon pontosan a románoknak a premodern korban való kizárása a politikai nemzetek sorából képezett hivatkozási alapot arra, hogy partnernépként részt vegyenek a kormányzásban. A románok néhány klasszikus magyar nacionalista írásban úgy jelentek meg, mint akik Erdély igazi történelméből hiányoznak, melyet elsősorban a vajdák, a hercegek és magyar nemesek alkottak meg. Ugyanakkor a román nemzeti követeléseket oly módon is elutasították, hogy közben a románokat „hálátlansággal” vádolták arra vonatkozóan, hogy a magyarok őket befogadták, amikor állítólag a Dunai Hercegségekből Erdélybe vándoroltak.

Ebben a kontextusban rendkívül érdekes az, ahogyan az erdélyi román elméletírók a történelmet felhasználták a románokra vonatkoztatott „jöttment” státus ellensúlyozására, alapvetően modern, szerződészerű tételek támogatása és legitimizálása során. Itt arról a módról van szó, ahogyan az Erdélyi Iskola képviselői – Anonymus krónikájára hivatkozva – felhozzák a román őslakosok²¹ és a Töhhötöm által vezetett magyar hódítók közötti állítólagos szerződést, mely így történelmi és ugyanakkor jogi és legitim alapot képez az erdélyi politikai közösségnek annak nemzeti közötti egyenlőségen alapuló megalapítása (az ő értelmezésükben újrualapítása) céljából. Az érvelés formájának archaikus felépítésével egyetemben ebben a *politikai közös tulajdonjogra* vonatkozó követelésben azonosíthatjuk egy korai román erdélyiség csíráit, melyek az adott körülmények folytán nagyon hamar elsorvadtak. Egy ilyen kívánt békülés alapötletét annak szükségessége alkotta, hogy románok és magyarok a jogiság és a modern demokratikus átalakulások közös nevezőjére jussanak.

Kétségtelen, hogy az 1848-as román nemzeti követelések elsősorban a méltányos képviselőlet kérdéskörére hivatkoztak (melyek a demográfiai összetétellel arányosak), illetve a nemzeti nyelv használatának biztosítására, azaz legalista eszmékre. Az 1848–49-es időszak, mely a modern politikai-ideológiai nemzeti mozgalmak szakaszába való belépést jelöli, valószínűleg azon utolsó lehetőségek közé tartozott, melyben meg lehetett volna akadályozni a két nemzeti ideológia közötti kölcsönös kizárási és konfliktusos viszony kifejlődését. Az erdélyi román elit sorai között élt az a remény, mely szerint az új ma-

²⁰ A *Diploma Leopoldianum* 3. pontja megtagadja a románoktól a politikai nemzeti státust, és annak szükségességére hivatkozik, hogy „a Hercegséget megóvja a rendbontástól, valamint a román nép, akárcsak a többi jöttment nép, nem számít nemzetnek”. Száraz György: Erdély múltjáról – jelen időben. *Népszabadság*, 1985. június 30.

²¹ Mítu: i. m. 73.

gyar alkotmány biztosítja majd az állampolgárok közötti valódi egyenlőséget. Azonban ennek érdekében a polgári legalitás törvénybe foglalásán túl egyes alkotmányos garanciák biztosítását is szükségesnek tartották, mely tartalmazza annak explicit módon történő elismerését, hogy a román nép a másik két erdélyi néppel megegyező jogokkal rendelkezik.

Ezen elismerés melletti érvelésben egyes szerzők esetében megjelenik a történelmi legitimitás diskurzusa, de egyértelműen alárendelik a legalista retorikának, illetve az aktuális politikai követeléseknek. Ennek értelmében Simion Bărnuțiu arról ír, hogy a románoktól, „a rómaiak leszármazottaitól” túl régóta megtagadták Erdély legitim nemzeti közötti helyének elfoglalását. Érvrendszerében a hangsúly ennek ellenére a jelenlegi politikai pillanat kihasználásának fontosságára esik annak érdekében, hogy a románok megalkothassák és véghezvihessék nemzeti programjukat.²² Ennek a gondolatmenetnek a lefolytatásában George Barițiu talán ellentmondást nem tűrő hangnemet alkalmaz a legalista érvrendszernek a történelmivel szembeni elsőbbsége kapcsán, ugyanakkor a konkrét megoldások megfogalmazása terén is. Kéri, hogy hagyják abba a „régiséggel”, „elsőbbséggel”, „egy-egy földrajzi nevek megnevezésének eredetével” stb. kapcsolatos vitákat, ő maga pedig a jelenben gyökerező elképzelést fogalmaz meg, melyben azt javasolja, hogy román, magyar és szász kantonok megalapításával szervezzék újra Erdélyt, svájci mintára.²³

Erdélynek Magyarországgal való 1848-as egyesítése, akárcsak az 1867-es osztrák-magyar kiegyezés azonban a régiót lakó nemzetek konszenzusának hiányában ment végbe, illetve a román népet ismét nem ismerték el különálló nemzetként. Akárcsak a többi régió esetében, a modern nemzeti identitás kialakítása Erdélyben is egybeesett az etnikai-közösségi és területi jogok és kiváltságok megkérdőjelezésével. Az etnikai vagy vallásos kritériumokat felváltotta a polgári jogok elsőbbsége az államszervezés alapelveként. A különböző nemzeti közösségekhez tartozó személyek részesülhettek az etnikai, kulturális és vallási jogokban, természetesen a törvény által meghatározott keretek között. A nemzeteket azonban nem ismerték el kollektív entitásokként, ez pedig saját értelmezésükben azt jelentette, hogy megfosztották őket nemzeti és közösségi jogaik védelmezésétől és érvényesítésétől.

A kollektív nemzeti jogokat visszautasították, és helyettesítették azokat a domináns nemzet jogaival. Mindezeket a polgári jogok nevében vitték véghez, mely jogokat azonban kizárólag egyéni értelemben alkalmazták a magyar vezetők. Ennek a kudarcnak a következtében a történelmi jog továbbra is a nemzeti szemlélet alapja maradt mind a román, mind a magyar nemzet esetében, és lassan-lassan egymást kölcsönösen kizáró jelleget öltött.

²² Dragomir, Silviu: *Studii și documente privitoare la revoluția românilor din Transilvania în anul 1848–1849*. Vol. 5. Sibiu–Cluj, 1946, 108–110.

²³ Barițiu, Gheorghe: *Părți a alese din istoria Transilvaniei de două sute de ani în urmă*. Sibiu, 1890.

A nemzeti legitimitás divergens elvei

Míg a nemzet nyugati modelljének keretén belül a létező politikai-állami egységek kiindulópontot képeztek a nemzet mint kulturális egységnek a megformálásában, Közép- és Kelet-Európában a folyamat pontosan fordítva ment végbe: a kulturális egység felől a politikai egység felé.²⁴ Azon országok esetében, ahol a történelmi fejlődés során a nemzet etnikai meghatározása vált elfogadottá, ezen folyamat belső ellentmondásai pont a Dualista Monarchián belüli Magyar Királyság területein váltak a leghangsúlyosabbakká, ahová Erdély is tartozott. Itt két egymást kölcsönösen kizáró legitimitációs elv csoportja össze. Míg a magyar kormányok politikai értelemben próbálták a magyar nemzetet megalkotni, melybe az etnikai hovatartozástól függetlenül minden állampolgár beletartozik, addig a nem magyar népek saját kulturális identitásaiknak megfelelő politikai egységek megalkotására törekedtek. Ez az ellentmondás sokkal bonyolultabb annál, mint ahogy első látásra tűnik. A magyar politikai elit képviselői valóban tüzes elkötelezettjei voltak az Európában uralkodó liberális eszméknek, melynek értelmében a polgári tudat, az állampolgári identitás az egyetlen hatékony kapocs az egyén és a közösség között, és az etnikai közösséghez való tartozás tudata csak gyengítheti ezt a kapcsolatot.

Az etnikai szempontból tudatosan semleges modern liberális retorikájukon túl, melynek értelmében az egyéni jogok és a „közjó” foglalta el a központi helyet a megszületendő politikai társadalmak értékrendjében, a magyar vezetők elképzelése ugyanakkor hagyományos-konzervatív és legitimista, melyek gyakorlatilag etnikai központú álláspontok felé vitte el őket. Ennek értelmében úgy gondolták, hogy a magyar nyelvnek „természetesen” hivatalos nyelvnek kell lennie, és legitimitásukat a középkori magyar királyság hagyományára alapozták. A nem magyar etnikai eredetű állampolgárokat nem zárták ki ebből a legitimizációs diskurzusból, de befogadásuk feltétele a magyar „politikai hazafiassághoz” való csatlakozásuk volt, azaz a magyarság mitológiájához és nemzeti eszményeihez, illetve a magyar nyelv államon belüli felsőbbbbségének elfogadása is szükségessé vált.

A nyelv kérdése valóban rendkívül kényes témát alkotott, mely szoros kapcsolatban állt a „történelmi érvvel”. A nyelvkérdésnek a nemzeti identitás és ideológiákban elfoglalt központi helye abból fakad – ahogyan Will Kymlicka is ír erről –, hogy „ezek a kérdések egyaránt központiak mind az egyéni szabadság, mind pedig a politikai közösség számára”.²⁵ Annál is inkább a keleti régióban elhelyezkedő államok esetében, ahol a nemzetek az etnikai elv alapján szerveződtek meg, a nemzeti nyelvek használata és elisme-

²⁴ Cobban, Alfred: *The Nation State and National Self-Determination*. London, Collins, 1969, 38.

²⁵ Kymlicka, Will. Introduction. In idem (ed.): *The Rights of Minority Cultures*. Oxford, Oxford University Press, 1999, 2.

rése a szocio-technikai vonatkozáson túl erőteljes szimbolikus jelentéssel is rendelkezett.

A magyar népnemzeti mozgalom már az elején a nyelvi jogokért való küzdelemként indult, azért, hogy a magyar nyelvet a Birodalmon belül hivatalos nyelvvé nyilvánítsák. Ennek a „születési bizonyítványnak” hosszú távú következményei voltak. Ahogy a nemzeti ideológia a politikai színtéren kifejlődött és megnyilvánult, a folyamatot vezető magyar nemesség számára egyre fontosabbá vált a nemzeti követelések társadalmi bázisának kiterjesztése. A nyelvre és népi kultúra olyan alapvető szimbólumokká váltak, melyek társadalmi és gazdasági státusuktól függetlenül összekapcsolták a magyarságot, alapvető fontosságúvá váltak ebben a legitimációs stratégiában.

Azáltal, hogy a magyar nyelvet egyedüli hivatalos nyelvvé nyilvánították, beszélőinek – elsősorban anyanyelvi beszélőinek – nem csak hogy a mindennapi kommunikációban juttatták előnyhöz, de egy kiváltság elnyerésének érzetét is keltették, a népesség többi részéhez képest büszkeség és méltóság forrását képezték. Ez a tény gyakorlatilag kizáró hatással volt minden olyan állampolgárra, aki nem ismerte a magyar nyelvet, és ezek vezetőit arra ösztönözte, hogy ugyanazon modell, a saját nyelv „nemzetalkotó” erényeinek kihangsúlyozásával elérjék a nép támogatását.

Míg a román nemzeti mozgalom esetében az etnikai és demográfiai arányok érvként funkcionáltak, az 1868 utáni magyar állam esetében leginkább problémaként jelennek meg. A terület egészén a magyarok demográfiai aránya nem volt erőteljes, elsősorban a rurális, nem magyar népek által lakott kompakt vidékeken (mint például a szlovákok lakta északi területeken, a leginkább románok lakta dél-erdélyi területeken és az Erdélyi Szigethegység vidékein), mindez pedig megnehezítette az etnonacionális törekvések implementálását, ugyanakkor demográfiai szempontból nem kielégítő nemzeti legitimitációt nyújtottak. Ez a tény alkotja nagy valószínűséggel a magyar nemzeti ideológiai egy másik irányának megjelenését, mely a *politikai nemzet*en alapult.²⁶

A magyar politikai nemzet fogalma, mely minden nemzetiségű magyar állampolgárt magában foglal abból a szempontból értelmezhető, mely az állam magyar jellegének a klasszikus nemzeti legitimitáció alapján történő megerősítésének egyre égetőbb szükségességéből fakad („egy állam, egy nemzet”), gyakorlatilag szükséges volt megerősíteni az államnak az etnikai közösségekkel szembeni semleges és elfogulatlan jellegét a számos nem magyar állampolgár részére nyújtott gesztus által.

Ebből a célból fogadták el 1868-ban a Nemzetiségi törvényt. Bár a liberális szellemiségnek megfelelően lehetővé tette a nem magyar népek részére az anyanyelv használatát az állami intézményekkel szemben is, illetve elismerte

²⁶ A magyar nemzeti tudat két irányával kapcsolatban – a kulturális és politikai nemzet vonatkozásában – lásd Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem*. Gondolat, Budapest, 1984.

azok egyesülési jogát annak érdekében „hogy a nyelvet, a művészetet, a tudományt, az ipart és a kereskedelmet fejlesszék”, a törvény kimondta, hogy „az ország minden állampolgára politikai szempontból egy nemzetnek tagja, az egységes és oszthatatlan magyar nemzeté, mely egyenlő jogokkal magában foglalja az ország összes polgárát, azok nemzetiségétől függetlenül”.²⁷

A mindent magába ölelő politikai nemzet eszméje az egyéni állampolgári jogok felsőbbrendűségét hordozta magában a kollektív nemzeti jogokkal szemben, azonban a vezető elit nyilvánvaló szándékát is tartalmazta arra nézve, hogy a nem magyarok etnikai problémáinak elpolitizálódását korlátozza és minimálisra csökkentse, mely problémákat az állam létezésére nézve veszélyként élték meg. A politikai szempontból egységes állam megalkotására irányuló erőfeszítések részeként – mint a belső stabilitás és területi egységesség garanciája – 1876–77-ben végbement az az adminisztratív-területi átszervezés, melynek következtében a székelyek és szászok autonóm területeit feloszlatták, és kiterjesztették a megyék egységes rendszerét az egész területre.

A területi-adminisztratív átszervezés legfőbb oka az attól való félelem volt, hogy a különböző etnokulturális közösségek kollektív jogainak elismerése arra bátorítani azokat, hogy azon államokban, ahol ők alkotják a domináns nemzetiséget, saját nemzeti ideáljait próbálnák meg érvényesíteni. Ezt a félelmet gróf Tisza István, Magyarország kiemelkedő liberális miniszterelnöke fogalmazta meg a következőképpen: „Magyarország határain belül egyetlen nemzet létezhet: ez a politikai nemzet a magyar. Magyarország nem válhat a kelet Svájcává. Akkor meg is szűnne létezni.”²⁸

Fontos megemlíteni azt, hogy bár az állam egységes jellegének megerősítésének szükségességévé kapcsolatban létezett egy konszenzus a magyar politikusok között, azonban ellentétek is felbukkantak, illetve viták azzal a móddal kapcsolatban, ahogyan az államvezetést regionális vagy lokális szinten gyakorolni kell. A képviselők egy csoportja, akik egyetértettek az egységes magyar politikai nemzet elvével, mégis úgy gondolták, hogy a megyékben és településeken belül a nemzetiségek részére valamilyen szintű autonómiát kell biztosítani. Ezeket a javaslatokat azonban végül visszautasították.

Az egységes állam elvének megfogalmazása, valamint a középkori állam történeti hagyományára való hivatkozás, bár nagyon nagy népszerűségnek örvendett a magyar etnikumúak között, nem képezett elegendően erős legitimitást azon népek számára, akik az „újjászületett” államiság területén éltek: ezek közül a legfontosabban az erdélyi románok voltak, a „felső-magyarországi” szlovákok, a vajdasági horvátok, szlovének, szerbek, valamint a rutének vol-

²⁷ László Péter (ed.): *Historians and the History of Transylvania*. New York, Columbia University Press, 1992, 34.

²⁸ Lukacs, John: *Budapest um 1900. Ungarn in Europa*. Aus d. Amerikan. von Renate Schein u. Gerwin Zohlen. Wien, Kremayr u. Scheriau. Berlin, Siedler, 1992, 161.

tak. Már 1868-tól kezdve ezek a népek újra megerősítették autonómiára és kollektív jogokra vonatkozó előző kéréseiket azt javasolván, hogy Magyarország multinacionális államként kerüljön megalapításra, hat hivatalos nyelvvél; a központi intézményekben legyen arányos a képviselő; kulturális autonómia; regionális önkormányzatok; az etnikai eloszlásnak megfelelő adminisztratív-területi egységek megállapítása.

Ezek a követelések megegyeztek a nemzeti-közösségi jogok pluralitásán alapuló erdélyi hagyományos alkotmányos elvekkel. Az erdélyi intézmények azonban nagy mértékben különböztek a tulajdonképpeni magyarországi jogi hagyománytól, ahol csak egyetlen politika nemzet létezett, a *natio hungarica*. Ezen ellentmondás kibékítése magyarázza meg – legalábbis részben – amiért a 19. századi magyarországi gondolkodók és vezető politikusok, bár bizonyos értelemben támogatták az etnikai-kulturális pluralizmust, nem tudták elfogadni a politikai szintű multinacionális modellt, ennek következtében nem sikerült Erdélyt beépíteni a magyar nemzetállamba.

Az erdélyi nemzeti közösségek közül a románok hajlottak leginkább arra, hogy a területi-történeti legitimitáson alapuló magyar nemzetállam eszméjével inkompatibilis nemzeti ideológiát alakítsanak ki. A demográfiai adatok fényében (a románok 1890-ben a népesség 56,85%-át tették ki, 1910-ben pedig 55,08%-át),²⁹ valamint a viszonylag hátrányos gazdasági és politikai státusuk, illetve az újonnan megalakult Román Királyság szomszédságának következtében az erdélyi románok nagyon erős elkülönülő identitást építettek ki. A románok számára a politikai szempontból egységes magyar állam semmiképp nem volt elfogadható, akármilyen széleskörű jogokat biztosítottak is volna az állam területén élő kisebbségeknek. A minimális cél az erdélyi autonómia megőrzése volt, melynek keretén belül a területén élő nemzeti közösségek számára kollektív jogokat biztosítanak.³⁰

A politikai elv etnikai elvét felváltotta a modern „állampolgári” elv, melyet azonban a románok úgy értelmezte, mint a magyar vezető elit próbálkozását arra, hogy a magyar elem és a nem magyarokra irányuló asszimilációs törekvések igazi uralkodó jellegét elrejtsek, ugyanakkor legitimizálják. A román egyházi iskolákba és óvodákba bevezették a kötelező magyar nyelvoktatást, az állami oktatási intézmények pedig szinte kizárólag magyar nyelvűek voltak, mindez csak tovább erősítette ezeket a gyanúkat. Azt a tényt, hogy az egységes politikai-nemzeti közösséget egyes képviselői „magyar politikai nemzetnek” neveztek „Magyarország politikai nemzete” helyett, egyes románok úgy értelmezték, mint a kormány egységesítő szándékainak egyértelmű bizonyítékát. A középszintű közigazgatási rendszer képviselői, akik leginkább magyarok vagy

²⁹ *Magyar Statisztikai Közlemények*. Új sorozat, 27 kötet, 133; 64. kötet, 137.

³⁰ Rețegan, Simion: *Pronunțamentul de la Blaj* (1868). *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, vol. 9.

elmagyarosított személyek voltak, már a legelejétől megkérdőjelezték a nemzetiségek jogait, és megpróbálták azokat a gazdasági és kulturális szférában korlátozni, hiszen ezeket politikailag kevésbé kényes területeknek gondolták. A románok nagyon határozottan védelmezték a kollektív jogok elvét, ehhez valószínűleg az is hozzájárult, hogy kizárták őket a középkori politikai testületekből, így a román elitek sosem örvendhettek a közösségi képviselői kiváltságának a magyarokkal, székelyekkel és szászokkal ellentétben. Az 1863–64-es Szebeni Országgyűlésen Alexandru Bohățiel nagyon találóan fogalmaz: „[...] mivel egy román nemes ugyanolyan jogoknak örvendett, mint egy magyar nemes, a királyság egyik lakója ugyanolyan jogokkal rendelkezett, mint a többi lakó, Erdély városaiban, vármegyéiben lakó minden polgárnak megegyeztek a jogai a többiekével. Nem használhatták azonban azokat *nemzetként* (kiemelés tőlünk), hanem csak a többi nemzetiségekbe beolvasztva. Ennek következtében ma nem elégedhetek meg az egyenlő egyéni jogokkal, hanem csak a nemzeti jogokkal.”³¹ Az erdélyi román nemzeti követelések tehát konzociációs kormányzási modell megteremtését célozták, melyben mindegyik nemzet külön politikai alanyként vesz részt, a hatalom gyakorlásában egyenlő jogokkal rendelkezve. „A nemzeti jog” a román vezetők számára alapvető premisszaként jelent meg a fájdalomként érzékelt történelmi frusztrációk leküzdése érdekében, illetve a többi nemzetével egyenlő jogok, egyenlő méltóság biztosításából fakadó érzések megszerzéséért.

A nem magyar etnikumok politikai és identitásbeli asszimilációs törekvéseivel egy időben felerősödött azon nem magyar népességnek a magyarságba való asszimilációja, akik nemrég költöztek be a városokba. Számos új városi lakos részére a magyar identitással való azonosulás a növekvő mobilitást serkentő tényezőként jelent meg. Ez a folyamatot a hatóságok is megerősítették, akik leginkább abban voltak érdekelték, hogy a magukat a magyar nemzethez tartozónak valló állampolgárok arányát növeljék tekintettel arra, hogy már 1910-ben is a magyar etnikumúak Magyarország lakosságának valamivel kevesebb, mint felét tették ki, és a népességnek több mint 40%-a nem is beszélt a magyar nyelvet.

Az erdélyi városokba vándorló román népességnek a magyar népbe való asszimilációját, a román etnikumúaknak a városokba való költözését elbátorlaltató történelmi, társadalmi, gazdasági és kulturális tényezőket a románoknak a városi környezetben való igen alacsony aránya tükrözi. Még azokban a központokban is, ahol a román polgárság összpontosult, és amelyek így az identitás megőrzésének egy kedvezőbb környezetét teremtették meg, a román etnikum a lakosság egészében kisebbséget alkotott.³²

³¹ Erdélyi országgyűlés, 18. ülés (1863. augusztus 28.), In Păcățian, Teodor V.: *Cartea de aur. Szeben*, III. kötet, 1905, 148.

³² Az 1910-es népszámlálás adatainak megfelelően (*Magyar Statisztikai Közlemények*, 64.

A falusi lakosság sokkal kevésbé volt mobilis, így nem is igazán volt érdekelt abban, hogy identitását különböző előjogok megszerzése érdekében megváltoztassa, valamint túl erős volt, túl masszív jelenlétet képezett, így politikailag nem volt kényszeríthető ennek a lépésnek a megtételére.³³ Az elitek és a városi munkásosztálynak a 19. század második felében végbement iparosodását követő nemzeti mobilitás szociális-gazdasági szakasza a magyar nemzeti ideológia és politika részére fontos stratégiai lehetőséget képezett a nem magyarok asszimilálása céljából, illetve a nagyobb nemzeti homogenitás elérése érdekében.

Ugyanakkor az iparosodási folyamatok felgyorsulásának és a városokba felé történő vándorlásnak ellentétes következményei is voltak: az erdélyi városokban a román szociális-gazdasági és politikai elitek megerősítése. Az asszimiláció nem volt az egyetlen lehetőség ezen elit tagjainak részére. Ahogy egy adott településen átlépték a román ipari és gazdasági réteg kritikus küszöbét, az újonnan érkezettek már ennek az elitnek az életében tagolódhattak be, és asszimiláció nélkül vállalhatták fel a román identitást.

Miközben a román polgárság belső szervezettsége és gazdasági ereje egyre szilárdult, a nemzeti mozgalom is újabb lendületet vett, újabb aktív tagok kapcsolódtak be, akik azt hatékonyan képviselték. Mivel nem engedélyezték az általános szavazati jogot, illetve néhány jól kigondolt politikai taktika révén a magyar elitnek sikerült hatalmát megerősítenie az állam politikai és közigazgatási vezető rétegében még számos, a románok által többségben lakott területen is.

Az alapvető referenciaalap – a történelmi és a jelenlegi haza – a román vezető számára továbbra is Erdély maradt. Lássuk, hogyan vélekedik erről Andrei Şaguna 1863-ban: „Uraim, mindegyikünk ugyanannak az anyának, ugyanannak a hazának vagyunk a fiai (...) Ami engem illet, most és mindörökké azt kérem, hogy ne nemzetiségem, sem pedig vallásom alapján ne ítéljenek meg, hanem hazám és hazaszeretetem alapján [...]” Ugyanakkor hozzátette: „Erdély, a mi hazánk megbonthatatlan és oszthatatlan kapcsolatban van Őfelsége többi tartományával és országával.” „Erdélyiként” úgy nyilatkozott, hogy egyetlen hazája van: Erdély.³⁴

A politikai alany státus megadásának visszautasítása, valamint a nem magyar, és főleg a román politikai elitek egyre növekvő elégedetlensége a magyar etnikai összetevő vélt dominanciája kapcsán egy olyan államon belül, mely állítása szerint minden állampolgárának etnikai hovatartozásuktól függetlenül

kötet, 130–133.) a román népesség számaránya Szebenben 26,3%, Brassóban 18,7%, Aradon 16,3%, míg Kolozsváron 12,4%.

³³ 1910-ben a falusi közösség Erdély román népességének 85,9%-át tette ki (*Magyar Statisztikai Közlemények*, 64. kötet, 188.)

³⁴ Az erdélyi országgyűlés, 7. ülés (július 27.). In Păcăţian: i. m. 67–69.

egyenlő jogokat biztosít, fokozatosan egy alternatív nemzeti retorika kifejlődéséhez vezetett, mely a fennálló politikai és területi berendezkedést kérdőjelezte meg.

Erdélyi legitimációs stratégiák a két világháború között a román állam keretén belül

Az első világháború végén beálló területi változások, melynek következtében Erdély a román állam szerves részévé vált, ellentmondásos érzéseket váltott ki a régióban élő két nemzeti közösségben: a románok a román nemzeti állam kiteljesedéseként ünnepelték, a magyarok pedig mélyszégyen nemzeti tragédiaként élték meg. Egyik közösség nemzeti törekvéseit megoldották (a románokét), azonban egy újabb nemzeti problémát váltott ki: a kisebbségek kérdéskörét Románia új területén.

Az új területi-politikai valóság a románság nagy többségét egy súlyos probléma elé állította: az állam etnikai összetétele sokkal komplexebbé vált, mint a Régi Királyságé volt. Az 1918 előtt az Osztrák-Magyar Monarchiához tartozó területeken (Erdély, Partium és a Bánság egy része) az 5.570.000 lakosból 1.651.000 magyar és 565.000 német nemzetiségű személy volt.³⁵ Ugyanakkor Nagy Romániához tartozott Besszarábia, Bukovina és Dobrudzsa déli része, nagyszámú orosz, ukrán és bolgár lakossággal. Az 1918-as népszámlálás azt mutatja, hogy a terület egészére nézve a román lakosság számaránya 71,9% volt, míg Erdélyben (ide értve a Partiumot és a Bánság romániai részét is) a románok a népességnek csupán 57,8%-át alkották.³⁶ Ily módon egyre sürgetőbbé vált az a kérdés, hogy az államnak kell-e, illetve milyen mértékben kell megváltoztatnia felépítését annak érdekében, hogy az etnikai-nemzeti szempontból nem román nemzetiségű lakosság részére is integrációs modellt tudjanak biztosítani.

Erdély új területi státusa az itt élő magyarság helyzetében mély változást eredményezett, azonban teljesen más értelemben, mint a románok esetében: az addig domináns nemzetből a magyarok mind számbeli, mind politikai státusbeli kisebbséggé alakultak át. A domináns nemzetből kisebbségi státusba való hirtelen átváltás az „anyaországtól” mint a magyar érdekek és kultúra védelmezőjétől való elszakadás kiváltotta traumatikus hatások miatt is erőteljesen érzékelhető volt. Gyakorlatilag a területi státusban beálló változások Erdély magyar lakosai számára a politikai és kulturális közösség erőszakos

³⁵ Takács Ferenc: A romániai népszámlálás. *Heti Magyarország*, 7/1989, 3.

³⁶ Recensământul populației și locuințelor din 7 ianuarie 1992. Vol III. Structura etnică și confesională a populației. București, 1995, 5–45.

szétfeszítését jelentették a saját identitásuk politikai és állami dimenziójának hirtelen elvesztése következtében.³⁷

Néhány hónappal azután, hogy Erdély román fennhatóság alá került, úgy tűnt, hogy van esély arra, hogy Nagy Románia valamilyen, a románság és a többi nemzeti közösség közötti hatalommegosztáson alapuljon. A Gyulafehérvári Kiáltvány, mely az erdélyi román vezetők politikai álláspontját fejezte ki, a következő elveket tartalmazta, melyeket a kisebbségek pozitívan fogadtak: 1. „Teljes nemzeti szabadság az összes együtt élő nép számára. Minden nép saját kebléből való egyének által saját nyelvén fog élni a közoktatással, közigazgatással és igazságszolgáltatással. Minden nép a hozzátartozó egyének számarányában képviseleti jogot fog kapni a törvényhozásban és az ország kormányzásában. 2. Egyenlő jogosultságot és teljes felekezeti szabadságot az összes állami felekezetnek.”³⁸

A szászok ennek alapján szavaztak Erdélynek Romániához való csatolása mellett, míg az elkövetkező évtizedekben a kisebbségi politikai szervezetek – mind a magyarokéi, mind a németekéi – kitartóan kérték a nemzetiségi probléma megoldását a gyulafehérvári elvek alapján. Már a legelejétől számos jel arra mutatott azonban, hogy a Régi Királyság vezető rétegei egységes, központi állam mellett döntenek, illetve az etnikai nemzetiségi legitimiációs modellek mellett, és elutasítanak majd minden autonomista vagy föderalista megoldást.

Az erdélyi román vezetők nagyon hamar ugyanezt a politikai vonalat kezdték el képviselni. Így a romániai társadalomban létrejött az a hosszú távú szakadás, mely elválasztotta a román többséget a kisebbségi közösségektől. Ez a valóság akkor vált egyértelművé, amikor az új alkotmányt kizárólag a nemzeti többség akarátának szem előtt tartásával kidolgozott formájában fogadták el. Az 1923-as alkotmány Romániát „egységes és oszthatatlan nemzet-államnak” kiáltotta ki,³⁹ a nemzeti egység gondolata a román nemzeti identitás ideológiai és politikai axiómája lett. Lucian Boia elemzi ezen alapelvnek az 1918 utáni román állam történetében elfoglalt fontosságát, és azt írja, hogy „az egység mítosza [...] annyira mélyen beépült a románok tudatába, hogy még a szakembereknek, a történetíróknak vagy a szociológusoknak is erőfeszítéseket kell tenniük annak érdekében, hogy a vizsgált jelenségek regionális felépítését is figyelembe vegyék.”⁴⁰

³⁷ Azon ideológikus mező, mely a közép- és kelet-európai nemzeti kisebbségek nemzeti identitását meghatározza, Rogers Brubaker (1996) szerint három alapvető forrással rendelkezik: a „külső anyaország”, mely magára vállalja a kisebbségek kulturális védelmét; annak az államnak a többségi nemzeti ideológiái, ahol a kisebbség él; a nemzeti kisebbség vezető elitjének ideológiai elképzelései.

³⁸ Rezoluțiunea Adunării Naționale de la Alba Iulia din 18 Noembrie/1 Decembrie 1918. In *România și minoritățile. Colecție de documente. Pro Europa, Târgu Mureș, 1997, 9.*

³⁹ Constituția din 28 martie 1923. In *România și minoritățile. Colecție de documente. 10.*

⁴⁰ Boia, Lucian: *Istorie și mit în conștiința românească.* Humanitas, București, 1997, 163.

Ebben a kontextusban a románságnak az Erdély területére vonatkozó őshonossága, elsőbbsége és történelmi kontinuitása egyre nagyobb népszerűségnek örvendett, azonban most már egyre erőteljesebben kisebbségellenes felhangjai voltak minden alternatív nemzeti törekvés legitimitása ellen irányulva. Az érvrendszer világos összefoglalását C. C. Giurescu történetíró fogalmazza meg: „Mi itthon vagyunk, azonban az összes szomszédunk később érkezett abba a hazába, amelyet most elfoglal. Mi vagyunk a legrégebbi keresztény nép Közép-Kelet Európában [...] Mi vagyunk [...] az egyetlen nép Európa ezen területén, mely az állam megalapításától egészen mostanig folytonos politikai életet teremtett magának” – írja félreismerhetetlen hazafias lelkesedéssel a román történeasz.⁴¹

Az identitásrekonstrukció egyik fontos összetevőjét a történelmi múlt átszerkesztése volt a nemzetállam ideáljának a múltra való vetítése által. Ezen törekvések következtében Románia egyfajta hegeli egzisztencialista kategóriává vált, melynek egész történelme során az volt a célja, hogy egységes nemzetállamba teljesedjen ki. Minden ilyen tevékenységet és történést ebből a szempontból értelmeztek újra.⁴² Sorin Mitu a következőképpen ír: „az egész román történelmet átszövi ez a jelentés, mélységesen teleologikus, és törvényszerűen minden román területnek egyetlen államban való egyesülése felé halad”.⁴³ Az előző időszakokkal ellentétben, amikor az erdélyi elméletírók a románoknak a többi erdélyi nemzettel való egyenjogúságának megalapozásáért küzdöttek, a legalista érvelés teljesen eltörlődik a teleologikus és kizárólagos román nemzeti állam ideálja mellett.

Egy ilyen modell alkalmazásának hátrányai természetesen jelentősek voltak, és a belső politikai helyzetre gyakorolt hatásai pedig ellentétesek. Míg egyrészt sikerrel mozgósította az etnikai többséget, a kizárólagos legitimációs diskurzus másrészt a „belső ellenség” meg- és folyamatos újateremtéséhez vezetett, és a kisebbségek jelenlétében testesült meg, ezzel kiváltva a politikai bizonytalanság állandósulását, valamint a folyamatos legitimitási válságot.

Az új körülmények között, a kisebbségi státusnak köszönhetően a magyarság nemzeti ideológiája és retorikája nagyrészt fontosságát veszítette. Az új etnikai és politikai kontextus új szellemi irányok megvonását tette szükségessé a romániai magyarok részére, melyeknek néhány életfontosságú követelményeknek kellett megfelelniük: 1. hogy az új helyzetnek megfelelően újrafogalmazzák a romániai magyar közösség *identitását*; 2. hogy kidolgozzanak egy új *önszerveződési programot*, melynek célja a nemzeti identitás védelme és állan-

⁴¹ Giurescu, C. C.: *Istoria românilor*. II./I. Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943, 258.

⁴² Az egység mítoszána a román történetírásban való elemzéséhez lásd Boia, Lucian: i. m. 145–176.

⁴³ Mitu: i. m. 70.

dósítása; 3. hogy meghatározza a közösségnek a román állammal, a magyar állammal, a magyarsággal, a románsággal, illetve minden romániai nemzeti és etnikai közösséggel való *viszonyát*.

Ez a szerepet a húszas évek elején az erdélyi magyar értelmiség egy csoportja vállalta magára, elsősorban írók (a legfontosabbak között említhetjük Kós Károlyt, Kuncz Aladárt, Makkai Sándort, Reményik Sándort stb.), akiknek az erdélyi etnikai együttéléssel kapcsolatos személete és elvei *transzszilvanizmus* néven váltak ismertté. Bár messze áll attól, hogy koherens és egységes eszmerendszerről legyen szó, hiszen a szerzők között számottevő eltérések vannak, és egyik korszaktól a másikig változások mennek végbe benne, a transzszilvanizmus azonban olyan elveket fogalmazott meg, melyek mélységes befolyással voltak az erdélyi magyar közösségre, és melyeknek többé-kevésbé közvetlen hatásai még ma is érzékelhetők. A javasolt ideológiai alternatíva kidolgozásában a transzszilvanisták radikálisan újragondolják a nemzeti identitás kérdéskörének addigi leggyakoribb megközelítéseit. A homogén, egységes és egydimenziós nemzeti közösséghez való tartozás tudata helyett a transzszilvanizmus megalapítói egy árnyaltabb megközelítést javasoltak, mely egyaránt szem előtt tartja az identitás komplex belső struktúráját és annak átalakulásait.

A transzszilvanizmus egyik legnagyobb érdeme, hogy együttélési alternatívát kínált a létező „egy Állam, egy Nemzet” fogalmának. A transzszilvanizmus az egymás mellett élő népek számára olyan elképzelést biztosított, mely az együttélés nacionalista paradigmáját az identitáspluralizmus teljes elismerésén alapuló modellel váltotta fel. A klasszikus magyar nemzeti elképzeléshez képest a legfontosabb eltérést az képezi, hogy a transzszilvanista elméletben a romániai magyarok helyzetének megoldása nem feltételezte azt, hogy Erdély visszatér a magyar állami keretek közé. A területi igények tehát elhagyhatókká váltak, ennek feltétele pedig az volt, hogy az állam átalakuljon, és alkalmazkodjon a területén élő több nemzetiség létezéséből fakadó új követelményeknek. Az erdélyi magyar elméletírók által megfogalmazott etnikai-politikai javaslat célja a társadalomnak azon vonal melletti polarizációjának enyhítése volt, mely a többséget szembeállította a kisebbségekkel, és olyan biztosítókat nyújtott, melyek a románok területi integritásával kapcsolatos félelmeit hivatottak leküzdeni.

Itt a 19. század második felének magyar *politikai nemzetfogalmától* való egyértelmű elszakadásáról beszélhetünk, ugyanakkor a *kulturális nemzet* fogalmának újraélesztéséről, melynek következtében a magyar nemzeti identitás és ideológia létrejöttének eredeti mátrixához tértünk vissza. A transzszilvanista elképzelés azonban új összetevőket is létrehozott a hagyományos „magyar kulturális nemzet” fogalmához képest. A transzszilvanista gondolkodók értelmezésében a nemzet már nem csak egy tökéletesen homogén kulturális egységként fogható fel, és még csak nem is olyanként, ami ezt a homogenitást el szeretné érni. Ezzel ellentétben normálisnak és természetesnek tekintették

azt a helyzetet, hogy egy kulturális nemzet – jelen esetben a magyar – olyan regionális kultúrákból áll össze, melyek mindegyike hozzájárul a nemzeti kultúra gazdagításához.

Természetesen a politikai nemzet fogalmának elvetése nem azt jelentette, hogy a transzszilvanisták lebecsülték volna a nemzeti kultúra fejlődéséhez szükséges politikai kontextus szerepét és fontosságát. Elképzelésük szerint minden erőfeszítést meg kell tenni egy olyan politikai struktúra kialakítása érdekében, mely egyenlő jogokat biztosít egy államon belüli minden nemzeti kultúra részére.

Anélkül, hogy bármilyen szinten is korlátozná bármely közösség esetében a nemzeti jellegzetességek megnyilvánulását (legyenek azok etnikaiak, kulturálisak vagy vallási jellegzetességek), a transzszilvanista elméletírók ezen jellegzetes identitásoknak egy közös, szélesebb körű identításban, az erdélyi identításban való egyesülését javasolták. Ebből a szempontból a transzszilván eszmét akként is értelmezhetjük, mint ami az etnocentrikus hagyományos nemzeti paradigma újrafogalmazását kísérli meg annak az „egység a sokféleségben” jellegű elképzeléssel való helyettesítése révén.

Ebben az értelemben meghatározó fontosságú volt Kós Károly *Erdély* című tanulmánya. Maga a szerző „kultúrtörténeti vázlatnak” nevezi, a könyv Erdély történelmét mutatja be az ókortól napjainkig, és azzal érvel, hogy az erdélyi föld „szellemi ereje” egységes dallammá tudja egybeolvasztani a különböző etnikumok életének gyakorta ütköző hangjait.⁴⁴ Anélkül, hogy a nemzeti és közösségi jogok megállapításában elhanyagolandónak tartaná a régiség, illetve a lakhely kontinuitásának szerepét, Kós teljesen más jelentőséget tulajdonít ezeknek. A hagyományos nemzeti történetírástól eltérően Erdély ebben a tanulmányban már nem az azt lakó nemzetiségek közötti folytonos konfliktusok küzdőtereként jelenik meg. A szerző sokkal inkább Erdély népeinek *közös történetét* hangsúlyozza folyamatosan, azokat az eseményeket, amelyek összekötik azokat, és amelyek hozzájárultak a közös transzszilván identitás jellegzetességeinek kialakulásához: Erdély három nemzetiségének mindegyike saját belső életet élt: mindegyikük megépítette kulturális és szociális intézményeit, egyiket a másik mellé, anélkül, hogy összekeveredjenek, hogy valamilyen egymást akadályozzák, azonban érintkeztek, egymástól tanultak, és egymásra kölcsönösen hatottak.⁴⁵

A transzszilvanizmus egy olyan alternatív identitáskonstrukciót szeretett volna megalapozni, mely többségiek és kisebbségiek számára is egyaránt elfogadható megoldásokat próbál találni a nemzeti problémára, és folyamatosan a románok, magyarok és Erdély egyéb nemzeti közötti sorsközösségre

⁴⁴ Kós Károly: *Erdély. Kultúrtörténeti vázlat*. Erdélyi Szépművés Céh, Kolozsvár, 1929, 5.

⁴⁵ I. m. 64. Kós itt a nemzetet annak modern értelmében használja (román, magyar és német), nem pedig a középkori politikai nemzet értelmében.

hivatkozik, mely eszmének új politikai jelentést tulajdonít. A nemzeti közösségek közötti kölcsönös függőségi viszonyt a transzszilvanista gondolkodók azzal is alátámasztották, hogy a kisebbség törekvéseit kizárólag a többség együttműködésével és elfogadása során lehetett érvényesíteni. Ilyen eszméi kiindulópontokat képviselve a transzszilvanizmus megalkotói nem csak kijelentették az „erdélyi specifikum” létezését, egy külön regionális identitását, hanem megpróbálták megépíteni és megerősíteni az Erdély népei között a bizalom hídjait. A kulturális szférának a politikai dinamikáktól való viszonylagos függetlensége mellett állást foglalva az *Erdélyi Helikon* köré csoportosuló írók véleménye szerint a kulturális kapcsolatok katalizátorként működhetnek a nemzetek megbékélésének folyamatában.

Az erdélyi interetnikus kapcsolatok hosszú távú szabályozása a transzszilvanizmust kidolgozó elméletírók elképzelése szerint azt jelentette, hogy a régióban elfoglalt legitimitás kölcsönös elfogadásának kritériumai egyértelmű meghatározásra kerülnek. Ebben az értelemben a transzszilván gondolkodók alapeszméje a társlegitimitás elve, az Erdély területén történelmi és területi hagyománnyal rendelkező mindhárom nemzeti közösség egyenlő legitimitása (a románé, a magyaré és a németé). A transzszilván elképzelésnek megfelelően mindhárom közösség egyenlő mértékben rendelkeznek azon elidegeníthetetlen joggal, hogy Erdélyt történelmi és jelenlegi hazájuknak tekintsék. Ez az attitűd elvből szembehelezkedett minden nacionalista jellegű kizárólagossággal leginkább azért, hogy szerintük több nemzetnek jogában áll ugyanazon területet a közös hazájuknak tekinteni. Ebből a szempontból a transzszilvanista gondolkodók alternatíváját kínálják annak az elképzelésnek, mely Erdélyt kizárólag románként, illetve kizárólag magyarként tekinti.

Pontosan ez az alternatíva magyarázza meg a transzszilván gondolkodásban a *regionalizmus* és *európaiság* közötti szerves kapcsolatot. Egy olyan időszakban, mely egyaránt ellenállt a regionális feldarabolódásnak és a nemzetközi struktúráknak, a szentnek tartott és vehemensen védelmezett modell a nemzetállamé volt, a transzszilvanisták tisztánlátása és erkölcsi tartása megmutatta a kisebbségeknek a nemzetek közötti összekötő kapocs szerepét egy új világrend kialakításában, mely a másság elismerésén és elfogadásán alapult, annak minden aspektusával együtt (legyen az etnikus, nemzeti, vallásos, regionális stb.). A régiók Európájának⁴⁶ transzszilván programja, melyet legtisztábban Kuncz Aladár fogalmazott meg, az igazi európai egység újraalkotását szeretne volna megvalósítani, az együttműködést pedig a „szólásszabadsággal rendelkező regionalizmusok” között képzelte el,⁴⁷ olyan keretek között, melyek a regionális egyéni jellemvonásainak és specifikumainak kedvez. Ennek az

⁴⁶ A fogalmat Pomogáts Béla „Régiók Európája” című tanulmányában használja. *Korunk*, 3/1994, 8–14.

⁴⁷ Kuncz Aladár: Erdély az én hazám. *Erdélyi Helikon*, 1929, 487–492.

igénynek a megalapozásában az erdélyi etnikus és vallási együttélés történelmi modellje a tolerancia és kulturális pluralizmus modelljeként jelenik meg, melyet a régió kívüli népeknek is átvenniük és követniük kellene.

Sajnos az erre következő évtizedekben a valós nemzeti megbékélésre vonatkozó transzszilván remények a legkisebb mértékben sem valósultak meg. Az erdélyi román elit részéről a transzszilvanista eszméknek alig volt visszhangja, és leginkább a nyitottság hiányára és bizonyos fokú közönyre engednek következtetnünk, még ha nem is elutasításra. Bár az erdélyi román vezető politikusok körében azonosíthatjuk a regionalista mozgalmat, melyet leginkább Romulus Boilă tevékenysége fényjelez, ez a hozzáállás, még ha valamivel nagyvonalúbb is lett volna a kisebbségek politikai lehetőségeire nézve, mint az 1923-as alkotmány, semmilyen formában nem tartotta elfogadhatónak a három erdélyi nemzet társ-legitimitását, és politikai axiómaként tekintette a román felsőbbiséget a régióra nézve.

A helyzet inherens kettősségét Nicolae Iorga történész tevékenysége is jól mutatja, aki a két világháború közötti Románia tudományos, kulturális és politikai életének rendkívül meghatározó személyisége volt. A szász *Siebenburgisch Deutsches Tageblatt* című lap által indított „erdélyi szellemiséggel” kapcsolatos vitában, melyet átvett a magyar *Pásztorújság* nevű lap, Iorga elismerte a jellegzetesen erdélyi hagyomány létezését, sőt egy adott ponton „a mellettünk (azaz a románok – szerző kiemelése) élő nemzetekkel szembeni szolidaritás tudatáról” is beszél.⁴⁸ Ugyanakkor azonban Románia teljes „szellemi egysége” mellett foglalt állást.⁴⁹ Bár egyes írásaiban pozitívan nyilatkozott a románok és magyarok közeledésével és együttélésével kapcsolatban, ismét másokban álláspontja egy olyan etnocentrizmusról tanúskodott, melynek esetében a kiegyezés és párbeszéd lehetősége is elveszni látszott. Erdélyt és annak történetét kizárólag romának nyilvánította,⁵⁰ Iorga teljes mértékben elutasította a többi nemzetnek még a legapróbb kulturális-történelmi legitimitási kísérletét is a területre vonatkozóan.

Még ha a kulturális és nemzeti pluralizmus elismerése felől nem kielégítő formát is öltött, a regionalitás eszméje sosem vált dominánssá a román politikában, hiszen csak ideiglenes támogatásnak örvendett, és kizárólag az idősebb generáció egyes tagjai körében, akik sérelmeztek azt, hogy a Régi Királyság politikai és közigazgatási elitje miatt elveszítették vezető pozícióikat. Ezzel szemben a fiatalabb elméletírók (Nae Ionescu, Nichifor Crainic Emil Cioran

⁴⁸ Iorga, Nicolae: Doctrina naționalistă. In *Doctrinile partidelor politice*. Garamond, Cluj-Napoca, 1994.

⁴⁹ Pomogáts Béla: Az erdélyi lélek. *Háromszék*, 1993. aug. 25.

⁵⁰ Iorga azon elméleti-nyelvészeti újítás szerzője, melynek következtében Moldova, Havasalföld és Erdély megnevezése „a román országok” lett azok fennállásának teljes időtartamára nézve. A terminus jelentéséről a román történetírásban lásd Sorin Mitu: i. m.

stb.), akik egyre nagyobb befolyással rendelkeztek a harmincas években, és akik közvetlenül a területi változásokat követő időszakban szocializálódtak intellektuális és politikai szempontból, megfogalmazták a „tiszta románság” eszméjét, mely nem foglalkozott a nosztalgiázással és a regionális felhangokkal. Kívánságuk az volt, hogy az erdélyi és királysági románok közti különbségek eltörlésével teljes mértékben beletagolódjanak a román társadalomba. A románság központi összetevőjeként az ortodox vallást azonosították, ezek a gondolkodók még a nem ortodox (pl. görög-katolikus) felekezethez tartozó románoknak a román nemzethez való hiteles tartozását is megkérdőjelezték.⁵¹ Az általuk elképzelt szociális modell az etnokratikus elven alapult, melyben a szociális, társadalmi, politikai és kulturális kiváltságok kizárólag a román nemzetiségű személyeket illetik meg.

Mindenképpen említésre méltó az, hogy az ellenséges közhangulattal szemben a román kultúra magasabb rétegeiben (elsősorban az irodalomban) léteztek olyan elvek és szándékok, melyek a magyarokkal és az egyéb kisebbségekkel való megbékélésre hajlottak. Ion Chinezu író – aki később sajnos erőteljesen jobboldali lett – 1935-ben üdvözölte a nemzetek közötti együttműködés transzszilván eszméjét, bár a transzszilvanizmussal kapcsolatban inkább fenntartásainak adott hangot.⁵² Emil Isac, az erdélyi író már a húszas évek elejétől támogatta a román-magyar kulturális együttműködést, és az *Ideea europeană* című bukaresti lapban kifejtette támogatását az erdélyi kulturális pluralitás kapcsán.⁵³ A román többség kulturális legitimizálási stratégiái sokszor utaltak azon humanista értékekre, melyek természetükben valamilyen mértékben meghaladták a nemzeti partikularizmust. Fontos ebben a kontextusban megemlíteni egyes kiemelkedő román gondolkodók törekvéseit (Constantin Rădulescu-Motru, Nicolae Iorga stb.) arra nézve, hogy elhatárolódtak a szélső jobboldali eszméktől. Ezen szerzők szándéka az volt, hogy a nemzeti legitimáció történeti diskurzusának ideológiai eszköztárából eltávolítsák a nacionalista demagógiát és xenofóbiát,⁵⁴ valamint azon törekvésük, hogy különbséget tegyenek a „valódi” és „nem valódi” nacionalizmus között,⁵⁵ bizonyos hasonlóságot mutat a transzszilvanista írók hasonló törekvéseivel.

A román kultúra azonban az adott helyzetben nem tudott elszakadni, eltávolodni túlságosan a nemzeti legitimáció hivatalos politikai formuláitól. Ezt

⁵¹ A téma további kifejtését lásd: Ornea, Z.: *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*. Editura Fundației Culturale Române, București, 1995.

⁵² Chinezu, Ion: *Literatura maghiară din Ardeal. Revista Fundațiilor*, 1935, 4.

⁵³ Osvát Kálmán: *Ideea europeană. Zord Idő*, 1920, 648–650.

⁵⁴ Rădulescu-Motru, C.: *Románismul, catebismul unei noi spiritualități*. Fundația Carol II, București, 1936, 77.

⁵⁵ Iorga, N.: *Adevăratul și neadevăratul naționalism. Neamul Românesc*, XXVIII, 201 (20. IX.)/ 1993, 1.

a helyzetet tükrözi az is, hogy az irodalom, illetve a kultúra egészének terén kezdeményezett román-magyar együttműködések (közös lapok kiadása, közös irodalmi társaságok megalapítása stb.), bár rendkívüli módon dicséretesek, általában tisztavirág életűek voltak. Az, hogy az állam nem tudja a kisebbségi közösségeket integrálni, a kisebbségekre gyakorolt asszimilációs nyomások, valamint azok jogainak korlátozása az elkövetkező évtizedekben egyre hangsúlyosabb elidegenedést váltott ki a nem román nemzeti identitású személyek esetében a politikai hatalommal és állampolgárságukkal kapcsolatban, és sokkal inkább az érzelmi viszonyulás terén.

Következtetések

Erdély teljes történetét a három fontos etnikum – a román, a magyar és a német – közötti folyamatosan változó interakció és demográfiai, gazdasági, politikai és szellemi erőviszonyok határozzák meg, mely etnikumok mindegyike hazájának tekinti ezt a területet, és mély érzelmi kötelékek fűzik hozzá azokat. A régió multikulturális jellegét részben tükrözte és elismerte a régió középkori politikája. A Fejedelemség kora – az autonóm erdélyi állam időszaka – enged leginkább betekintést nyernünk abba, ahogyan a közösségi jogokat és kiváltságokat az etnikai, nyelvi és vallási sokféleséggel való szoros kapcsolatban intézményesítették.

Bár adottak voltak a multikulturális együttélés modelljének premisszái, a modernitás kezdetétől a régió – komplex gazdasági, politikai, társadalmi és kulturális tényezők hatására – konfrontációs térré változott, ahol a nemzeti mozgalmak és identitások fő tétjévé vált, *párbuzamos* legitimációs retorikáké, amelyek versenybe szálltak egymás ellen. Így nem meglepő, hogy a régió fölötti uralom, azaz annak a saját nemzeti államba való betagozása mindkét nemzet számára alapvető célkitűzés volt, míg a terület (vagy egyes részeinek) elvesztését a vesztes fél sokként, alig helyrehozhatóként élte meg.

Ilyen kontextusban, mely teljes mértékben kedvezőtlen az etnikai együttéléssel szemben, a kisebbségek nem csupán marginalizáltakká váltak, hanem gyakorta a nacionalista támadások célpontjává is. Az ilyen események legfontosabb okát valószínűleg abban kell keresni, hogy a kormányzat olyan elveket és ideológiai stratégiákat támogatott, melyek az etnikai többség kizárólagos történelmi és területi jogaira alapoztak, amelyek pedig az etnocentrikus legitimitási diskurzushoz vezettek, és egyre gyakrabban alkalmaztak kisebbségellenes retorikát.

A tartós változáshoz a két nemzet énképének, illetve a „másikról” alkotott elképzelésnek a fokozatos megváltoztatására lenne szükség, ami a múlt és a jelen közti hagyományos kapcsolat átfarmálását is jelenti, amikor úgy tűnik, hogy a múlt, természetesen ideológiai szempontból, meghatározza az emberek gondolkodását és tetteit.

