

kellék

2001 Filozófiai folyóirat 17. szám

Tartalom

Nacionalizmus

Johann Gottlieb Fichte	Beszédek a német nemzethez. Hetedik beszéd. Valamely nép eredendőségének és németségének még mélyebb megragadása	7
Elie Kedourie	Nacionalizmus. Utószó	21
Will Kymlicka – Christine Straehle	Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus: a legújabb irodalom kritikai áttekintése	27
Yael Tamir	Nemzeti identitásválasztás és a kultúrához való jog	57

Mappa

Boros Gábor	Hobbes, Spinoza és a politikai teológia	81
Mester Béla	A politikai közösség koramodern fogalma. John Locke előfeltevései	125

Beszédek a német nemzethez^{*}

Hetedik beszéd. Valamely nép eredendőségének és németségének még mélyebb megragadása

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Az előző beszédekben ismertettük és a történelemben kimutattuk a németnek mint ősnépnek és mint olyan népnek az alapvonalait, amelynek joga van önmagát egyszerűen a népnek nevezni a többi, róla leszakadt törzsszel szemben, mint ahogyan tulajdonképpeni jelentésében a „német” szó is az imént mondottakat jelöli. Célszerű még egy órát ennél a tárgynál időznünk, és kitérnünk arra a lehetséges ellenvetésre, hogy amennyiben mindez német sajátosság, el kell ismerni, jelenleg maguknál a németeknél kevés németség maradt. Mivel ezt a jelenséget semmiképp sem tagadhatjuk mi sem, hanem sokkal inkább elismerni és egyes részeiben áttekinteni szándékozunk azt, elő kívánunk állni a magyarázatával.

Az új világ ősnépének viszonya e világ művelődésének előrehaladásához egészében abban állt, hogy az előbbi csupán a külföld tökéletlen és a felszínen maradó törekvései ösztönözték mélyebb, önmagából létrehozandó alkotásokra. Mivel az ösztönzéstől az alkotásig kétségkívül eltelik bizonyos idő, világos, hogy egy ilyen viszony olyan időszakot von maga után, amelyben az ősnépnek úgy kell megjelennie, mint ami a külfölddel majdnem teljesen egybefolyó, azzal egyforma, mivel éppen a pusztá ösztönöztettség állapotában található, és az abban tervbe vett alko-

^{*} A fordításhoz felhasznált kiadás: Fichte, Johann Gottlieb: Reden an die deutsche Nation. In Fichte, J. H. (Hrsg.): *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*. Dritte Abtheilung: Populärphilosophische Schriften. Zweiter Band: Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte. Verlag von Veit und Comp., Berlin, 1846, 344–377. p.

tás még nem jutott áttöréshez. Ilyen időszakot él meg éppen most Németország művelt lakosai nagy többségét tekintve, s ebből fakadnak a külföldimádat elterjedt jelenségei e többség egész belső lényegében és életében. Hogy a filozófia mint szabad, az idegen tekintélybe vetett hit minden kötelékétől megszabadult gondolkodás az, amely által a külföld jelenleg az anyaországot ösztönzi, azt az előző beszédben vettük szemügyre. Ahol mármost ettől az ösztönzéstől nem jutottak el új alkotáshoz – ami, miután az utóbbit a nagy többség nem fogja fel, nagyon kevesekkel történik meg –, ott a külföldnek előbb említett filozófiája részben még más és más formákba alakul át; részben szelleme hatalomra jut a többi, a filozófiával közvetlenül határos tudományban is, és azokra saját nézőpontjából tekint; végül, mivel a német mégsem tehet le soha komolyságáról és az életbe való közvetlen beavatkozásáról, ez a filozófia hatással van a nyilvános életmódra, és annak alapelveire és szabályaira. Mindezt részletesen elő fogjuk adni.

Elsősorban és mindenekelőtt: tudományos szemléletét az ember nem szabadon és tetszőlegesen, így vagy úgy alakítja ki, hanem saját élete alakítja ki azt számára, s az tulajdonképpen nem más, mint saját életének szemléletté vált belső és számára egyébként ismeretlen gyökere. Ami így belsőleg valóban vagy, az külső szem elé lép ki, és sohasem lehetsz képes látni semmi egyebet. Ahhoz, hogy másképp láss, előbb mássá kellene válnod. Mármost a külföld, avagy a nem-eredendőség belső lényege a hit valami végsőben, szilárdban, megváltoztathatatlanul fennállóban, amelyen innen ugyan a szabad élet üzi játékát, ő maga azonban sohasem képes azt áttörni, önmaga által képlékennyé tenni és azzal egybefolyjni. Ezért ez az áthatolhatatlan határ valahol szükségképpen meg is jelenik szemei előtt, és nem képes másképpen gondolkodni vagy hinni, mint egy ilyennek a feltételezésével, ha csak egész lényegét meg nem változtatják, és szívét ki nem tépik testéből. Szükségképpen hisz a halálban mint az eredendőben és végsőben, minden dolgok és ezzel az élet alapforrásában.

A következőkben mármost meg kell mutatnunk, hogyan fejeződik ki mostanság a külföld ezen alapvető hite a németek között.

Elsősorban a tulajdonképpeni filozófiában fejeződik ki e hit. A jelenlegi német filozófia, amennyiben itt említésre méltó, alaposágot és tudományos formát akar, ami nélkül nem is képes arra méltóvá válni, egységet akar, még ha nem is a külföld korábbi előzménye nélkül, valóságot és lényegét – nem pusztá jelenséget, hanem e jelenségnek a jelenségben megjelenő alapját, és mindezek tekintetében igaza van, messze meghaladva a jelenlegi külső külföld uralkodó filozófiáit, amennyiben a külföldieskedésben sokkal alaposabb és következetesebb, mint amaz. Ez az alap, amelyet a pusztá jelenség alá kell helyezni, számukra, ahogyan mintegy még tévesebben tovább szeretik pontosítani, mindig egy

szilárd lét, amely jelen van, amely éppenséggel van, és semmi több, önmagába bilincselve és saját lényegéhez kötözve; így aztán szemeik elé is lép a halál és az eredendőségtől való elidegenedés, amelyet saját magukban hordoznak. Mivel ők maguk nem képesek kertelés nélkül, önmagukból kiindulva felemelkedni az élethez, hanem a szabad fölrepüléshez állandóan hordozóra és támaszra van szükségük, ezért gondolkodásukkal mint életük leképeződésével sem jutnak túl ezen a hordozón: az, ami nem valami, számukra szükségszerűen semmi, mivel eme önmagába nőtt lét és a semmi között szemük nem lát messzebbre, hiszen életüknek sincs távlata. Érzésük, ami egyben az egyedüli, amire hivatkozhatnak, csalahatatlanként tűnik föl számukra; így ha valaki nem ismeri el ezt a hordozót, nagyon távol állnak a feltételezéstől, hogy az illető megelégedne csupán az étellel, hanem azt hiszik, mindössze az éleselméjűsége hiányzik ahhoz, hogy felismerje a hordozót, mely kétségkívül őt magát is hordozza, és hogy híján van a képességnek, hogy felemelkedjen az ő magasztos nézeteihez. Ezért hiábavaló és lehetetlen őket felvilágosítani; alakítani kellene őket, és pedig mássá alakítani, ha lehetne. Ebben a tekintetben mármost a jelenlegi német filozófia nem német, hanem külföldimádat.

Az igazi, önmagában kiteljesedett és a jelenségen túl annak magvához valóban áttörő filozófia ellenben az Egy, tiszta, isteni ételből indul ki – egyszerűen mint ételből, ami az az örökkévalóságban, és amiben mindig Egy marad –, nem pedig mint ebből vagy abból az ételből; és látja, ahogyan ez az élet csupán a jelenségben zárul be, majd nyílik ki újra végtelen folytonosságban, és csupán ezen törvény következtében jut el valamely léthez és valamely Valamihez. A jelenségből keletkezik a lét, amelynek az előnyt ad. És csakis ekképpen lesz tehát valóban ez a filozófia tulajdonképpen német, azaz eredendő; és megfordítva, ha valaki igazi német volna, nem filozofálhatna másként, mint ekképpen.

Ama, bár a németül filozofálók többségénél uralkodó, mindazonáltal nem tulajdonképpen német gondolkodási rendszer – állíttassák fel bár tudatosan tulajdonképpeni tanépitményként, vagy alapozza meg csupán tudatosulatlanul további gondolkodásunkat – beavatkozik a kor többi tudományos nézetébe; ahogyan a mi külföld által ösztönzött korunk egyik fő törekvése is az, hogy a tudományos anyagot többé ne pusztán rögzítsük emlékezetünkben, ahogyan azt alkalmasint őseink tették, hanem dolgozzuk is fel azt önállóan gondolkodva és filozofálva. Az egyáltalában vett törekvés tekintetében a kornak igaza van; ha azonban, mint várható, e filozofálás kifejtésében a külföld halálhítű filozófiájából indul ki, nem lesz igaza. Mi itt csak az egész tervünkhöz legközelebb álló tudományokra kívánunk egy pillantást vetni, felkutatva a bennük elterjedt külföldi fogalmakat és nézeteket.

Hogy az államok alapítása és kormányzása olyan szabad művészetnek számítson, amelynek megvannak a maga szilárd szabályai, abban a külföld, maga is az ókor mintája szerint, kétségkívül elődünkül szolgált. Hová fogja mármost elhelyezni egy ilyen külföld, amely már gondolkodásának és akarásának, nyelvének elemeiben egy szilárd, zárt és halott hordozóra támaszkodik, valamint mindazok, akik ebben követik, ezt az államművészetet? Kétségkívül annak művészetébe, hogy a dolgoknak egy ugyanilyen szilárd és halott rendjét találjuk, mely halálból a társadalom élő mozgása származna, méghozzá oly módon, ahogyan az szándékainak megfelel: a társadalom egész életét egy hatalmas és mesterséges sajtoló- és fogaskerek-rendszerre szerkesztve, amelyben az egész minden egyest folyvást arra kényszerítene, hogy neki szolgáljon; egy számtanpéldát úgy megoldva, hogy véges és meghatározott mennyiségekből egy meghatározható összeghez jussunk el – ama előfeltevéssel, hogy mindenki a maga javát akarja, eljutva ahhoz a célhoz, hogy éppen ezáltal mindenkit jóváhagyása és akarata ellenére arra kényszerítsünk, hogy a közjót mozdítsa előre. A külföld sokféleképpen kimondta ezt az alaptételt, és műalkotásokat szállított ennek a társadalmi gépészetnek; az anyaország átvette a tant, és annak alkalmazását társadalmi gépezetek előállítására fejlesztette tovább, itt is, mint mindig, átfogóbban, mélyebben, igazabban, mintáját messze meghaladva. Ha a társadalom addigi menete megakad, az efféle államművészek nem tudják azt mással magyarázni, mint hogy valamelyik fogaskereke kikophatott, és nem ismernek más gyógymodot, mint az elromlott kerekek kiemelését és újabbak behelyezését. Minél inkább meggyökerezett valaki a társadalom e mechanikus szemléletében, minél inkább ért hozzá, hogy e gépezetet leegyszerűsítse, miközben a gép minden egyes részét olyan egyformává teszi, amennyire csak lehetséges, és mindegyiket egyforma alapanyagként kezeli, annál nagyobb államművésznek számít, egyébként teljes joggal ebben a mi korunkban – mert a határozatlanul ingadozókkal és a semmiféle szilárd nézetre nem képesekkel még rosszabbul állnánk.

Az államművészet e felfogása acélos következetessége és a magasztosság rávetülő látszata által tiszteletet parancsol; s különösen ott, ahol minden a monarchikus és az egyre tisztábban monarchikussá váló alkotmány felé törekszik, bizonyos pontig jó szolgálatokat tesz. Ehhez a ponthoz elérkezvén azonban szembetűnik tehetetlensége. Fel kívánom tételteni ugyanis, hogy gépezeteknek mindenképpen megadtátok az átlalatok megcélzott tökéletességet, és hogy abban minden egyes alacsonyabb rendű tagot elmaradhatatlanul és ellenállhatatlanul kényszerít egy magasabbrendű, kényszerítésre kényszerített tag, és így tovább, egészen a csúcsig; mi kényszeríti mármost kényszerítésre utolsó tagokat, amelyből minden, a gépezetben meglévő kényszer kiindul?

Egyszerűen fölül kell múlnotok minden ellenállást, ami az anyagok sűrűlódásából ez ellen a végső mozgatórugó ellen támadhatna, és olyan erővel kell azt fölruháznotok, amellyel szemben minden más erő semmivé válik, mindez pedig kizárólag a gépezet által valósulhat meg, így tehát meg kell alkotnotok a lehető legerősebb monarchikus alkotmányt; hogyan akarjátok mármost magát ezt a mozgatórugót mozgásba hozni, és kényszeríteni, hogy kivétel nélkül mindig az igazságot lássa és akarja? Hogyan akarjátok hát belehelyezni helyesen kiszámított és összeállított, ámde mozduatlan fogaskerék-gépezetekbe az örökké mozgásban levőt? Talán, ahogyan azt némelykor zavarotokban kinyilvánítjátok, magának az egész gépezetnek kellene visszahatnia, és első mozgatórugóját mozgásba hoznia? Mindez vagy egy, magának a mozgatórugónak az ösztönzéséből származó erő által történik meg, vagy egy olyan erő által, mely nem belőle származik, hanem ami magában az egészben, a mozgatórugótól függetlenül következik be; harmadik pedig nem lehetséges. Ha az első fogadjátok el, egy minden gondolkodást és minden mechanizmust megszüntető körbenforgásban találjátok magatokat; az egész gépezet csak annyiban képes a mozgatórugót kényszeríteni, amennyiben őt magát amaz kényszeríti, vagyis amennyiben a mozgatórugó, csak éppen közvetve, önmagát kényszeríti; ha viszont nem kényszeríti önmagát, mely hiányosságot éppen kiküszöbölni óhajtottuk, úgy nem keletkezik egyáltalán semmiféle mozgás. Ha a másodikat fogadjátok el, úgy elismeritek, hogy gépezetekben minden mozgás eredete egy számításotokba be sem vezetett és gépezetek által egyáltalán le sem kötött erőből indul ki, mely kétségkívül a ti hozzájárulásotok nélkül, a maga saját, számotokra ismeretlen törvényei szerint hat, ahogyan tud. Mindkét esetben be kell ismeretek, hogy kontárok és tehetetlen hencegők vagytok.

Mindezt persze érezték is, és ebben a tanépitményben, mely kényszerítő erejére számítva a többi polgár felől nyugodt lehet, legalább a fejedelmet, akiből minden társadalmi mozgás kiindul, mindenféle jó tanítás és oktatás által nevelni akarták. De hát hogyan biztosíthatjuk magunkat afelől, hogy a fejedelemmé való nevelés számára egyáltalán alkalmas természetet találunk; vagy, ha még ez a szerencsénk is megvolna, hogyan biztosíthatjuk magunkat, hogy ő, akit ember nem kényszeríthet semmire, hajlandó és hajlamos lesz a nevelést elfogadni és akarni?

Az államművészet ilyen felfogása mármost, találjon bár külföldi avagy német talajra, mindig külföldimádat. Mégis meg kell jegyeznünk a német vér és kedély becsületére, hogy bármilyen jó művészek is szerettünk volna lenni e kényszerszámítások pusztá tanában, mégis, amikor a gyakorlatba ültetésre került a sor, nagyon is gátolt minket az a homályos érzés, hogy nem kellene ennek így lennie, és ebben a tekintetben le is maradtunk a külföldhöz képest. Még ha kényszerítve is kellett volna lennünk az

idegen formák és törvények nekünk szánt jótéteményét elfogadni: legalább nem akarunk közben az illeték miatt szegyenkezni, mint-ha a mi szellemességünk képtelen lett volna arra, hogy ugyancsak elérje a törvényadás ezen magaslatait. Mivel abban sem állunk egyetlen nemzet mögött sem, ha pusztán csak kezünkben van a toll, úgy minden bizonnyal érezni szeretttük volna az élet érdekében, hogy ez sem az igazi, és így inkább a régit akartuk meghagyni addig, amíg a tökéletes eljut hozzánk, mintsem hogy pusztán egy új, éppolyan roszkatag divattal cserélnénk fel a régi divatot.

Másképpen áll a helyzet a valódi német államművészettel. Ez sem akar mást, mint szilárdságot, biztonságot és függetlenséget a vak és ingadozó természettől, és ebben teljesen egyetért a külfölddel. Csakhogy amazzal ellentétben nem akar valamely szilárd és biztos dolgot mint legelsőt, mely egyedül tenné bizonyossá a szellemet mint második tagot, hanem már eleve, legelső és egyseg tagként, szilárd és biztos szellemet akar. Ez számára az az önmagából élő és örökös mozgásban lévő mozgatórugó, mely rendezni fogja és előre fogja mozdítani a társadalom életét. Felfogja, hogy ezt a szellemet nem a már lezüllött felnőttiségnek tartott dorgáló beszédekkel, hanem csak a még romlatlan ifjúkor nevelése által hozhatja létre; ezzel a neveléssel pedig nem a merdek csúcs, a fejedelem felé kíván fordulni, miként a külföld, hanem a széles felület, a nemzet felé, miközben persze a fejedelem is kétségkívül ehhez fog tartozni. Ahogyan az állam nem más felnőtt polgárai személye számára, mint az emberi nem folytatódó nevelése, úgy, véli ez az államművészet, a leendő polgárt először e magasabb nevelés befogadására kell fölnevelni. Ezáltal válik mármost ez a német, egyszersmind legújabb államművészet ismét a legrégibbé; mivel ugyanez alapozta a görögöknél a polgárságot a nevelésre, és nevelt olyan polgárokat, amelyeket az elkövetkező korok többé nem láttak. Formájában azonos, tartalmában nem szűkkeblű és kizárólagos, hanem általános és világpolgári szellemmel tesz majd a német ennek érdekében.

A külföldnek ugyanez a szelleme uralkodik a mieink nagy többségének valamely emberfaj teljes életére és a történelemre mint ennek az életnek a képére vonatkozó nézeteiben. Egy olyan nemzet, amely nyelvének zárt és elhalt alapjával rendelkezik, mint ahogy azt egy másik alkalommal megmutattuk, a beszéd összes művészetében a műveltségnek csupán egy bizonyos, eme alap által lehetővé tett fokáig juthat el, és meg fogja élni a maga aranykorát. Egy ilyen nemzet nem gondolkodhat a legnagyobb szerénység és önmegtagadás nélkül az egész nemről méltán magasabban, mint amennyire önmagát ismeri; ezért fel kell tételeznie, hogy ennek számára is létezik a műveltségnek egy végső, legmagasabb és sohasem meghaladható célja. Ahogy a hódok és a méhek állatfaja még mindig úgy épít, ahogyan évezredekkel

ezelőtt épített, és ezen hosszú időszakon keresztül nem tett előrehaladást művészetében, épp így fog mindezek alapján viselkedni az embernek nevezett állatfaj műveltségének minden ágazatában. Mindezek az ágazatok, ösztönök és képességek, melyeket unos-untig áttekintenek, talán néhány tagjukon még meg is mutatkoznak, és megadható lesz mindegyikük legmagasabb fejlettségi foka. Az emberfaj ebben talán még rosszabbul áll majd, mind a hód- vagy a méhfaj, mivel az utóbbi, ha nem is tanul újat, legalább nem fejlődik vissza művészetében, az ember azonban, ha egyszer már elérte a csúcst, ismét visszaesik, és immár évszázadokon vagy évezredekken át fáradozhat, hogy ismét visszakerülhessen arra a pontra, ahol inkább eleve meg kellett volna hagyni. Az emberfaj mindezek értelmében kétségkívül elérte már műveltsége effajta csúcspontjait és efféle aranykorszakokat; legégetőbb célkitűzésük az lesz, hogy felkutassák ezeket a történelemben, és általuk ítéljék meg, rájuk vezessék vissza az emberiség minden törekvését. Szerintük a történelemnek már rég vége van, és már többször vége volt; szerintük nem történik semmi új a nap alatt, hiszen kiszáritották az örök továbbélés forrását a nap alatt és a nap fölött, és csupán a minduntalan visszatérő halált hagyják megismétlődni és többszörösen megtelepedni.

Ismeretes, hogy a történelemnek ez a filozófiája külföldről jutott el hozzánk, jóllehet jelenleg amott elhalkulóban van, és majdnem kizárólag német tulajdonná vált. Ebből a mélyebb rokonságból következik mármost az is, hogy ez a mi történelemfilozófiánk a külföld törekvéseit – amely külföld, ha a történelem ezen szemléletét többé már nem is nyilvánítja ki gyakran, még többet tesz, amennyiben aszerint cselekszik, és ismét egy aranykort készít – oly alaposan megértheti, sőt, azoknak prófétai módon a távolabbi utat mutathatja, és őket oly őszintén csodálhatja, ahogyan a németül gondolkodó ugyanezzel önmagát illetően nem dicsekedhet. Hogyan is tehetné? Számára az aranykorok minden tekintetben az elhaltság korlátozottságát jelentik. Lehet ugyan az arany a legnemesebb létező az elhalt föld ölében, véli ő, azonban az élő szellem anyaga túl van a napon és egyáltalán mindenféle napon, és annak forrása. Számára nem egy körtánc rejtett és különös törvénye alapján bomlik ki a történelem, és vele az emberi nem, hanem szerinte a tulajdonképpeni és igaz ember maga teremti azt, és pedig nem a már jelenvoltakat megismételvén, hanem az időbe beleteremtve a teljesen újat. Ezért ő sohasem pusztán ismétlődésre vár, és ha mégis ez következne be, szóról szóra úgy, ahogyan az a régi könyvben áll, úgy legalább nem csodálja.

Hasonlóképpen terjed el mármost a külföld sorvasztó szelleme anélkül, hogy ennek világosan tudatában lennénk, többi tudományos nézetünkön, melyek kapcsán elegendő lehetett a bevezetett példákat felhozni; és pedig azért történik mindez így, mert mi éppen most dolgozzuk fel a magunk módján a külföldtől koráb-

ban kapott ösztönzéseket, és egy amolyan köztes állapotban haladunk át. Ezeket a példákat azért vezetem be, mert a tárgyhoz tartoztak; emellett pedig azért is, hogy senki ne higgye, hogy ellentmondhat a bemutatott alapokból levezetett következtetések által az itt kinyilvánított állításoknak. Távol állván attól, hogy számunkra ezek az alapok mintegy ismeretlenek maradtak volna, vagy hogy ezek magaslatára feljutni ne lettünk volna képesek, nagyon is jól ismerjük őket, és ha volna fölös időnk, talán képesek lennénk ezeket vissza- és előre felé teljes következetességükben kifejteni; csak hogy mi éppenséggel már eleve elutasítjuk őket, és ezzel mindazt, ami belőlük következik, aminél sokkalta több van a mi bemutatott gondolkodásunkban, mint ahogy a felületes szemlélő oly könnyen hihetné.

Ahogy tudományos szemléletünkre, éppúgy mindennapi életünkre és ennek szabályaira is befolyással van a külföldnek ez a szelleme; ahhoz azonban, hogy ez világossá, az előbbieket pedig még világosabbakká váljanak, előbb az eredendő élet avagy a szabadság lényegén szükséges mélyebb bepillantással áthatolnunk.

A több egyformán lehetséges közötti határozatlan ingadozás értelmében vett szabadság nem élet, hanem csupán előcsarnok és bejárat a valódi élethez. Végre már egyszer elhatározáshoz és cselekvéshez kell jutni ebből az ingadozásból, és csak ekkor kezdődik az élet.

Mármost közvetlenül és első pillantásra bármely akarati döntés úgy jelenik meg, mint valami elsődleges, semmiképpen sem mint másodlagos és valamely elsődlegesből mint alapjából következő – mint egyszerűen csak önmaga által meglévő, méghozzá úgy, ahogyan van; a szabadság szó e jelentését az egyetlen lehetséges értelmeként kívánjuk rögzíteni. Egy ilyenfajta akarati döntés belső tartalma szempontjából azonban két eset lehetséges: vagy csupán a lényegtől elválasztott jelenség jelenik meg ugyanis benne anélkül, hogy a lényeg valamilyen módon belépne a jelenség megjelenésébe, vagy pedig, megjelenve, a lényeg maga belép az akarati döntés ezen jelenségébe; ez esetben pedig rögtön meg kell jegyeznünk, hogy a lényeg csupán egy akarati döntésben, és egyáltalán semmi másban nem válhat jelenséggé, jóllehet megfordítva lehetnek akarati döntések, amelyekben semmiképp nem a lényeg, hanem csupán a puszta jelenség nyilvánul meg. Előbb ez utóbbi esetről fogunk beszélni.

A puszta jelenség, mindössze mint ilyen, a lényegtől való elválasztottsága és az azzal való ellentétessége által, valamint azáltal, hogy képes önmagában megjelenni és önmagát megjeleníteni, megváltoztathatatlanul meghatározott, és ezért szükségképpen olyan, amilyen ő maga és amilyen eredménnyel jár. Ebből kifolyólag, ha, amint feltételezzük, valamely adott akarati döntés tartalmában puszta jelenség, úgy ennyiben valójában nem szabad, elsődleges és eredendő, hanem szükségszerű, valami másodlagos,

és egy magasabb rendű elsődlegesből, az egyáltalában vett jelenség törvényéből keletkező tag, úgy, ahogy van. Mivel mármost, amint itt többször emlékeztettünk is rá, az embert gondolkodása olyanként állítja saját maga elé, amilyen valójában, és mindvégig bensejének hű lenyomata és tükré marad: úgy egy ilyenfajta akarati döntés, bár első pillantásra, akarati döntés lévén, szabadnak tűnik, az ismételt és mélyebb gondolkodás számára semmiképpen sem jelenhet meg ilyenként, hanem abban mint szükségszerűnek kell elgondolva lennie, ahogyan valójában és ténylegesen az is. Olyanok számára, akiknek akarata nem ért el magasabbra, mint hogy bennük pusztán megjelenik valamely akarat, a szabadságban való hit valójában egy futólagos és a felszínen megragadó szemlélet tévhite és csalódása – egyedül a gondolkodásban, mely nekik mindenfelé csak a szigorú szükségszerűség kötelekeit mutatja, van számukra igazság.

A jelenségnek pusztán mint ilyennek első alaptörvénye (a megokolást annál könnyebben hagyjuk el, minthogy másutt már kielégítően megtörtént) az, hogy olyan sokféleséggé esik szét, amely bizonyos tekintetben végtelen, más tekintetben pedig zárt egész, s a sokféleség e zárt egészében minden egyes az összes többi által meghatározott, és fordítva, az összes többi meghatározott az egyes által. Abban az esetben tehát, ha az egyed akarati döntésében semmi több nem tör elő a jelenségbe, mint az általában vett megjelenhetőség, ábrázolhatóság és láthatóság, mely valójában a semmi láthatósága: úgy egy ilyen akarati döntés tartalmát a maga és az összes lehetséges többi akarat esetleges akarati döntéseinek zárt egésze határozza meg, és nem tartalmaz, nem is tartalmazhat semmi többet annál, ami mindezen lehetséges akarati döntések levonása után akarásra megmarad. Ezért tényleg nincsen benne semmi önálló, eredendő és saját, hanem pusztá következmény, mint valami második a teljes jelenségnek a maga egyes részeiben meglévő általános összefüggéséből, amit egyébként mindenki, aki a műveltségnek ezt a fokát elérte, emellett azonban alaposan gondolkodott, mindig fel is ismerte, és ezt a felismerését ugyanazokkal a szavakkal, amelyekhez az imént mi is folyamodtunk, ki is mondta: mindezt azonban azért, mert bennük nem a lényeg, hanem a pusztá jelenség lép be a jelenségbe.

Ahol ellenben a lényeg maga közvetlenül és mintegy a saját személyében, semmiképp sem valamely helyettesítője által lép fel valamely akarati döntés jelenségében, noha minden, amit a fentebbiekben említettünk mint ami a jelenségből mint zárt egészről következik, itt is megtalálható, hiszen a jelenség ez esetben is megjelenik; az ilyen jelenség mégsem oldódik fel és nem merül ki ezekben az alkotórészekben, hanem megvan benne bizonyos többlet, egy másik, az összefüggésből nem magyarázható, hanem a megmagyarázhatók levonása után megmaradó alkotórész. Ama első alkotórész, mint mondtam, itt is megjelenik; a többlet lát-

sem pusztán képzelt gondolkodása, valódi értelme, az a pont, ahol gondolkodása maga közvetlenül élet; és így forrása faja, annak történelme, jövője, az irányában támasztott elvárások, illetve jelene minden további elgondolásának és megítélésének a maga és a mások életében.

Ezt a halálban való hitet az eredendően élő néppel ellentétben külföldimádatnak neveztük. A németekhez kerülve ez a külföldimádat azok valódi életében is meg fog mutatkozni: mint nyugodt megadás létük immár megváltoztathatatlan szükségszerűsége iránt, mint önmagunk vagy mások szabadság általi minden tökéletesítésének feladása, mint hajlam arra, hogy önmagunkat és másokat úgy használjuk fel, ahogy vagyunk, és létükből a lehető legnagyobb hasznot húzzuk a magunk számára; röviden, mint az általános és egyenlő mértékű bűnösség hitének minden életmegnyilvánulásban tovább leképeződő megvallása, ahogyan azt egy másik helyen kielégítően bemutattam, mely bemutatás elolvasását, valamint annak megítélését, hogy az mennyiben illik a jelenre, önökre bízom. Ez a gondolkodás- és cselekvésmód, ahogyan azt többször említettük, a belső elhalátlásból ered, pusztán azért, hogy világossá váljék önmaga számára, ellenben amíg homályos marad, megtartja a szabadságban való hitet, mely önmagában igaz, csupán jelenlegi létükre való alkalmazásában tévhit. Itt derül fény világosan annak hátrányára, ha a tudatosság belső silánysággal párosul. Ameddig ez a silányság homályban marad, folyamatosan nyugtalanítja, szurkálja és ösztönzi a szabadság állandó követelése, támadási felületet nyújtva a kijavítására irányuló kísérletnek. A tudatosság azonban kiteljesíti és önmagában lekerekíti azt; hozzácsolja az örömteli megadást, a jó lelkiismeret nyugalmát, az önmagával való megelégedést; megtörténik velük, amint elhiszik, hogy mostantól tényleg javíthatatlanok, és legfeljebb arra jók, hogy életben tartsák a silánnyal szembeni undort a kegyetlenek legjobbjaiban, vagy a belenyugvást Isten akaratába, ezen kívül pedig a világon semmi egyébre.

Így mutatkozik meg végre teljes világosságában az, amit eddigi leírásunkban németek alatt értettünk. A megkülönböztetés tulajdonképpeni alapja abban áll, hogy valamely, az emberben meglévő abszolút elsődlegesben és eredendőben, a szabadságban, a végtelen tökéletesíthetőségben, nemünk örök haladásában hiszünk-e, vagy pedig mindezt nem hisszük, hanem határozottan belátni és felfogni véljük, hogy mindezeknek az ellenkezője igaz. Mindazok, akik vagy maguk is alkotó és újat létrehozó módon élnek, vagy akik, amennyiben ez nem juthatott osztályrészükül, legalább határozottan megtagadják a semmist, és várakozva készen állnak, hátha valahol megragadják őket az eredendő élet folyama, vagy akik, amennyiben még idáig sem jutottak volna el, legalább sejtik a szabadságot, és nem gyűlölik vagy rémülnek meg tőle, hanem szeretik: ezek mindannyian eredendő emberek,

amennyiben pedig egyetlen népként szemléljük őket, ősnép, egyszerűen *a* nép, németek. Mindazok, akik belenyugszanak abba, hogy másodlagosak és származtatottak, valamint akik határozottan ilyenként ismerik fel és ragadják meg önmagukat, ténylegesen azok, és egyre inkább azzá is válnak e hitük által: ők ama élet függelékei, mely előttük vagy mellettük önnön ösztönéből mozdult meg, egy immár elnémult hangnak a sziklákról visszaverődő visszhangjai; népként szemlélve, kívül állnak az ősnépen, idegenek és külföldiek a számára. Abban a nemzetben, mely mind a mai napig egyszerűen *a* népnek vagy németnek nevezi magát, az újabb korban, legalábbis mostanáig, eredendő dolgok törtek napvilágra, és az új teremtető ereje mutatkozott meg benne; most végre tükör állítatik ez elé a nép elé egy önmagában tudatossá vált filozófia formájában, amelyben világos fogalmakkal felismeri azt, amivé mindezidáig annak világos tudata nélkül a természet által lett, és hogy az mire szánja; és arra kéri fel, hogy ezen világos fogalmak alapján, napsütötte és szabad művészettel, teljesen és egészen azzá tegye magát, amivé lennie kell, hogy a szövetséget megújítsa és körét bezárja. Az alaptétel, amelynek alapján azt be kell zárnia, előtte áll; aki csak hisz a szellemiségben és e szellemiség szabadságában, és aki e szellemiség szabadság általi örök továbbfejlődését akarja, az, bárhol is született volna és bármilyen nyelven beszéljen is, a mi fajunkbeli, hozzánk tartozik, és hozzánk fog csatlakozni. Aki a mozdulatlanságban, a visszafejlődésben és a körtáncban hisz, netán egy halott természetet állít a világ kormányához, az, bárhol is született volna és bármilyen nyelvet is beszéljen, nem német, számunkra idegen, és kíváncsi, hogy – minél hamarabb, annál jobb – rólunk egészen leváljon.

Így ez alkalommal, mindarra támaszkodva, amit a fentebbiekben a szabadságról mondtunk, egyszer már végre világosan kitűnik, és akinek van füle a hallásra, hallja, hogy mit akar tulajdonképpen az a filozófia, mely joggal nevezi németnek magát, és hogy miben szegül ellen komoly és kérlelhetetlen szigorral minden külföldi és halálhitű filozófiának; és pedig semmiképpen sem avégett mondjuk ezt ki, hogy a halott is megérthesse, ami lehetetlen, hanem hogy nehezebbé váljon neki szavait kifacsarni, és önmagának azt a tekintélyt biztosítani, mintha éppenséggel ő maga is nagyjából ugyanezt akarná, és alapjában véve ugyanezt vélné. Ez a német filozófia valóban kimagaslik, és pedig gondolkodásának tette által, semmiképpen sem kérkedik csupán valamely homályos sejtés alapján, hogy mindennek így kellene lennie, anélkül, hogy ezt megvalósíthatná – fölemelkedik a változhatatlan „több, mint minden végtelenség”-hez, és csak ebben találja meg a valódi létet. Az időt, örökkévalóságot és végtelenséget létesülésében pillantja meg annak az egynek megjelenéséből és láthatóvá válásából, amely önmagában egész egyszerűen láthatatlan, és csupán e láthatatlanságában lehet megérteni, valóban felfogni. Önmagában már maga a végtelenség is semmi e szerint a filozó-

fia szerint, ezért semmiképpen sem illeti meg valódi lét: csupán eszköz, amely által láthatóvá válik az egyetlen, ami jelen van, és ami csupán láthatatlanságában van, és amelyből felépül annak számára saját képe, sémája és árnyéka a képszerűség tartományában. Mindaz, ami e képvilág végtelenségén belül a továbbiakban még láthatóvá válhatna, teljességgel a semmi semmije, az árnyék árnyéka, csupán az az eszköz, amely által a végtelenség és az idő ezen elsődleges semmije maga láthatóvá válna, és megnyílna a nem-képi és láthatatlan léthez való fölemelkedés gondolata számára.

A végtelenség eme egyedüli lehetséges képén belül mármost a láthatatlan közvetlenül csupán mint a látás szabad és eredendő élete jelenik meg, avagy mint valamely értelmes lény akarati döntése; és semmiképpen sem nyilvánulhat vagy jelenhet meg más-ként. Minden nem-szellemi életként megjelenő állhatatos meglét csupán a látásból odavetett, a semmi által többszörösen közvetített, üres árnyék, amellyel ellentétben és amelynek mint többszörösen közvetített semminek a felismerése által a látásnak magának föl kell emelkednie saját semmijének belátásához és a láthatatlannak mint az egyedüli igaznak az elismeréséhez.

Az árnyékok árnyékainak az árnyékain akad fenn mármost ez a halálhitű létfilozófia, amely talán még természetfilozófiává, minden filozófia legelhaltabbikává is válik, és önnön teremtményét féli és imádja.

Ez a ragaszkodás pedig igazi életének és szeretetének kifejeződése, és ennyiben hihető ez a filozófia. Ha azonban a továbbiakban még azt is mondaná, hogy ez az általa valódi létezőként feltételezett lét és az Abszolút Egy ugyanaz volna, úgy ebben, akárhányszor bizonygatná is, és még ha esküjével erősítené is, nem kell neki hinni; nem tudja ezt, csupán találmra mondja, utánozva egy másik filozófiát, amelytől nem meri azt elvitatni. Ha tudná, nem abból a kettősségből mint meg nem cáfolt tényből kellene kiindulnia, amelyet ama tekintélyelvű kijelentés által csupán érvénytelenít, ámde meghagy, hanem az egységből, és képesnek kellene lennie arra, hogy érthetően és megvilágító módon levezesse abból a kettősséget és vele minden sokféleséget. Ehhez azonban gondolkodásra, végigvitt és önmagában kiteljesedett reflexióra van szükség. Ennek a gondolkodásnak a művészetét részben nem tanulta meg és arra egyáltalában képtelen, csupán rajongani képes, részben pedig ellensége ennek a gondolkodásnak, és nem is óhajt megpróbálkozni vele, mivel megzavarná az imádott illúzióban.

Ez az mármost, amiben a mi filozófiánk ama filozófiának komolyan ellenszegül, és ezt óhajtottuk ez alkalommal egyszer már olyan érthetően, ahogyan csak lehetséges, kimondani és alátámasztani.

Rigán Lóránt fordítása

Nacionalizmus

Utószó

ELIE KEDOURIE

Kettős cél vezérelt ezen, először negyed százada megjelent könyv* megírásában. Egyrészt történelmi beszámolót próbáltam nyújtani az ideológiaként felfogott nacionalizmusról, másrészt megkíséreltem megismertetni az olvasóval e doktrína először Európa intellektuális és politikai osztályainak keretében, majd a világ más részein történő elterjedésének körülményeit és következményeit.

Az első célkitűzés feltételezi, hogy a nacionalizmus nem valami összefüggéstelen, erőteljes érzés, amely mindig és mindenhol jelen van, valamint hogy nem sajátos társadalmi és gazdasági erők reflexiója. Ha ezek bármelyike is érvényes lenne a nacionalizmusra, története megírásában nem volna semmi érdekes. Inkább azt fogadjuk el, hogy a nacionalizmus egy doktrína, amely úgyszólván az egyént, a társadalmat és a politikát érintő összefüggő eszmék komplexuma. Csak így értelmezve válik hozzáférhetővé a nacionalista diskurzus a történeti felfogás számára. A nacionalizmusra vonatkozó történeti vizsgálat azt törekszik megmagyarázni, hogyan jött létre ez a politikai beszédmód, valamint igyekszik körvonalazni azon intellektuális kontextus jellemvonásait, amelyben e doktrína formálódott és tagolódott.

Az első öt fejezet, melyek keretében egy ilyen vizsgálatot folytatok, tulajdonképpen eszmetörténeti esszé. Ez a fajta történetírás megpróbál rámutatni egyrészt arra, hogy bizonyos eszmék vagy eszmecsoportok hogyan alakulnak a szellemi javak piacán más, inadekvátnak, bizonytalanak vagy valamilyen más módon elég-

* Kedourie, Elie: *Nationalism*. Blackwell, Oxford, 1996. Hatodik kiadás, 136–144. p.

tellenek tartott eszmék függvényében vagy azokkal ellentétben; vagy, másrészt, hogy egy bizonyos, sajátos módon felfogott és megértett eszme az idők során hogyan változik át teljesen mássá, vagy épp teljesen ellentétes módon felfogott eszmévé. Az eszmetörténet, a filozófia és a teológia története sok példát szolgáltat ilyen dialektikus változásokra, illetve hányattatásokra.

Kénytelen vagyok hangsúlyozni e megjegyzéseket, mivel egyes szerzők (például Howard Williams: *Kant's Political Philosophy*, 1983, és Ernest Gellner: *Nations and Nationalism*, 1983) meglepődtek vagy éppenséggel mebotránkoztak azon, hogy Immanuel Kantnak szerepelnie kellene a nacionalizmus pedigrijében. Véleményük szerint Kant nem nacionalista. Ez természetesen igaz, s ennek ellenkezőjét semmilyen értelemben nem állítja ez a könyv. Az erre vonatkozó érv inkább abban áll, hogy követőinél – főleg Fichténél – a kanti etikai elmélet központi gondolata, az önmeghatározás eszméje lett a morális és politikai diskurzusok uralkodó elképzelése. Ahogyan azt már megpróbáltam kimutatni, az egyén teljes önmeghatározása megkövetelte a nemzeti önmeghatározást is. Nem igaz, hogy itt pusztán a szavak megtévesztő hasonlóságáról volna szó, és hogy e fogalmaknak ne lenne közük egymáshoz. Amiről itt szó van, az inkább az a fogalmi rokonság, hogy ne mondjunk fogalmi filiációt, amelynek Kant követői tudatában voltak. Kant azonban természetesen nem vonható felelősségre tanítványai és követői miatt. Mindenesetre nem a történész feladata dicsérrettel vagy szemrehányással illetni azokat a gondolkodókat, akiknek tanulmányozásával foglalkozik, sem amiatt, amit ők írtak, sem amiatt, amit mások az ő hatásukra kifejtettek.

Kantra úgy tekintenek csodálói, mint egyfajta szentre, a racionalitás és a liberalizmus eszményképére. Ennélfogva az a tény, hogy Kant neve valamiképpen összefüggésbe hozható a nacionalizmus eszméjével, meglepetést, lebecsülést, helytelenítést vagy épp felháborodást vált ki csodálói között. Amint említettük, a kapcsolat az önmeghatározás eszméjében rejlik. Kant mellett érvelt, hogy a lelkiismeret a moralitás feltétlen döntőbírája, és hogy saját öntörvényű kritériumai alapján ítél. Ám Kant nem engedte meg azt a paradoxális és veszélyes lehetőséget, hogy az önmagunknak való törvényadás, amely csak önmaga által korlátozott, önnön javának tekinthetné a rosszat. Hegel egyik perdöntő felismerése éppen az volt, hogy a lelkiismeretnek ítéletet kell mondania önnön igazságáról vagy hamisságáról is, s midőn ennek érdekében önmagához apellál, éppen ellentéte annak, ami lenni szeretne, vagyis a viselkedés racionális, abszolút érvényes és univerzális szabályának. Ez azért van, mert nem mutatható ki, hogy a lelkiismeret és a jószág automatikusan együtt járnának. Ennélfogva Hegel szerint a független magabizonyosságban van, a maga tudástól és döntéstől való függetlenségével, mind a moralitás, mind

a rossz közös gyökere (Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, 137., 139. paragrafusok**). Perében Eichmann azzal érvelt, hogy amit tett, azt kötelességtudatból tette. Egy, e könyvben már idézett helyen Heine prófétikus éleslátással mutat rá azon politika pusztító voltára, amelyet az „akarat fanatizmusa” vezérel, és amelynek hívei nem „korlátozhatóak saját érdekeik féltése által, mivel ők a Szellemben élnek”. Heine kifejezésével élve, az akarat e fanatizmusa feltűnő aspektusa a nacionalizmus doktrínájának, és általában más modern európai ideológiáknak is a maguk könyörtelenségével, kielégíhetetlenségével és démonikus jellegével. Íme egy másik, még jelentősebb láncszem, mely által Kant önmeghatározás-tanát összekapcsolhatjuk a nacionalizmussal.

Hogy a nacionalizmus – vagy bármely más ideológia – elterjed-e egy társadalomban és politikai erővé növi-e ki magát, illetve hogy milyen következményekkel fog járni, nem írható le az események megtörténte előtt. Leírni a nacionalizmus különböző közösségekben való elterjedését, működését és hatását inkább az események, semmint az eszmék történetének megírása. Arról van szó, hogy megértsünk egy közösséget a maga sajátos idejében, helyén és körülményei között, és hogy kövessük a sajátos politikai tényezők sajátos környezetben való működését. A kontingens események koherenciája nem azonos a kontingens eszmékével; a történésznek pedig ennek megfelelően kell stratégiát választania.

Épp emiatt annak a vizsgálatnak a szempontjából, amelyet a könyv utolsó két fejezetében kíséreltem meg, teljességgel érdektelen, hogy a nacionalizmus elterjedése egy meghatározott területen szükséges volt-e vagy sem, s hogy ez „normális” volt-e vagy csupán „aberráció”. Ezek nem lehetnek a történelmi gondolkodás kategóriái. Hogy egy másik, olyan ideológiát vegyünk, amelynek elterjedése meglehetősen széleskörű volt: nem áll módunkban kimutatni, hogy a marxizmus megjelenése elkerülhetetlen volt, és hogy hivatalosan dogmává kellett válnia Oroszországban, Kelet-Európában, Vietnámban, Kubában, Dél-Jemenben és Etiópiában. Amiről azonban számot adhatunk, az az, hogy mi idézte elő Lenin hatalomra törését Oroszországban, hogyan sikerült Maónak hasonlóan cselekednie Kínában, és hogy a hitleri politika a maga hibáival – akár elkerülhető lehetett volna valamelyikük, akár nem – hogyan nyitotta meg a Szovjetunió számára az utat afelé, hogy uralomra jusson egész Kelet-Európa felett, és szuperhatalommá váljon.

Hasonlóképpen, teljességgel lehetséges, hogy megértsük a nacionalizmust, s azt, hogy miként terjedt el Európában és másutt a világon, ahol éppen elterjedt, továbbá, hogy megértsük az egyes nacionalista mozgalmak sikereit és kudarcait. Röviden, a

** Magyarul: Hegel, G. W. F.: *A jogfilozófia alapvonalai*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983.

politika egy ideológiai stílusa több meghatározható okból kifolyólag vonzóvá és népszerűvé vált a Francia Forradalom után, és a nacionalista mozgalom velejárója, hogy ezt az ideológiai stílust más politikai mozzanatokkal osztja meg. Az Európából eredő politikai doktrínák továbbá Európa dominanciájának köszönhetően terjedtek el és maradtak fenn a világ többi részén. Annak technológiai ereje hozott közeli kapcsolatba olyan régiókat, amelyek már évszázadok óta elszigeteltségben éltek, míg tekintélye biztosította szokásainak, preferenciáinak és eszméinek, főként pedig politikai stílusának és nyelvezetének tiszteletteljes, hogy ne mondjam, megfélemlítettségéből fakadó átvételét és befogadását.

Ám a nacionalizmus elterjedésének egy ilyen magyarázata egyesek szerint inadekvát: nem tartják eléggé mélyrehatónak. Ha ugyanis a nacionalizmus ennyire általános, uralkodó jelenség, akkor – így az ellenvetés – létezniük kell olyan általános okoknak, amelyek magyarázatul szolgálnak széleskörű elterjedésére. Következésképpen fel kell fednünk ezeket az általános okokat, amelyek mélyen a társadalmak életében rejlenek. Csak ekkor fogalmazhatók meg a nacionalizmus megjelenésével kapcsolatos törvények, illetve csak ekkor adható a jelenségről sajátos, ún. tudományos magyarázat. Az általános magyarázat ezen igényét, az általánosítást magát szociológiai kísértésnek nevezhetjük.

Ez a kísértés olyan argumentációba fordul, mely szerint az, ami a legkevésbé fontos a nacionalizmus megértésében, az éppen önnön jellege, vagyis hogy olyan ideológia, amely az ember, a társadalom és a politika magyarázatát tüzi ki célul, gyógyírt ajánlva a politikai test minden nyavalyájára. Egy ilyen doktrínát kevésbé tartanak következményekkel terhesnek, lévén az pusztán „reflexió”, a társadalmi erők felszíni megnyilvánulása, olyan erőké, amelyek sokkal mélyebb, alapvetőbb szinten működnek, és sokkal radikálisabban és szükségszerűbben, mint ahogy arra bármely felszíni ideológia valaha is képes lenne.

Ilyenformán sok szerző (pl. John A. Armstrong: *Nations before Nationalism*, 1982) próbált meg olyan „tényezők” után kutatni az emberiség történetében, amelyek annak kialakulásához és fennmaradásához vezettek, amit etnikai identitásnak nevezünk. Ezt az identitást alapvetőnek, szilárdnak, időtállóknak tartják, valami olyasminak, ami jóval megelőzi a nacionalista doktrína, a nacionalista mozgalmak megjelenését, és bizonyos értelemben felelős értük. Saját nemzetük ősi származása és identitásának századokon keresztül való fennmaradása valóban hittétel a nacionalisták számára, és a nacionalista történetírás premisszája – ahogy azt ebben a könyvben, valamint egy későbbi munkámban is (*Nationalism in Asia and Afrika*, 1970) példákkal igazoltam. Csak hogy a történelmi feljegyzések éppen azt mutatják, hogy az etnikai identitás nem stabil és szilárd tényező. Századokon át nyomon követve ugyancsak plasztikusnak és változóknak, messze-

menő változások és forradalmak alanyának bizonyul. Az etnikai identitás nagyon is az ember énképének, önértékelésének és a világban elfoglalt helyének függvénye. Egy észak-afrikai pogány római példának okáért biológiai leszármazása révén egy keresztény uralkodó keresztény alattvalójává, majd a muszlim *umma* tagjává válik, ma pedig valószínű, hogy az Algériai Demokratikus Népköztársaság vagy a líbiai *Jamahiriya* polgára. A modern világban pedig, tekintettel annak összes lehetőségeire, ami az eszmék elterjesztését és a tömegek indoktrinációját illeti, gyakran helyesebb azt mondani, hogy a nemzeti identitás a nacionalista doktrína szüleménye, mintsem azt, hogy a nacionalista doktrína a nemzeti identitás kifejeződése vagy kisugárzása.

A nacionalizmus magyarázatával a marxizmus is próbálkozott, olyan tüneti jelenségnek tekintve azt, amely a gazdasági fejlődés adott fokán jelentkezik, amikor a burzsoá és kapitalista termelés-mód dominál. A nacionalizmus a burzsoá érdekek kifejeződése. Így már nem érdekes az, amit a nacionalista ideológia állít vagy tagad, hiszen hamis tudat produktuma, amelynek el kell enyésznie, midőn a kapitalizmus megadja magát a válságnak. A győzedelmes proletariátus megfosztja birtokától és elsöpri a burzsoáziát a maga kulturális, állami és ideológiai szuperstruktúrájával egyetemben. Mindez nyilvánvaló képtelenség, hiszen minden tény arra mutat, hogy a nacionalizmus nem a kapitalista termelés-mód „reflexiója”, és hogy a legkülönbébb társadalmi és gazdasági struktúrákkal rendelkező társadalmakban fordulhat elő. A marxisták természetesen látták ezt, és megpróbálták a nacionalizmust kellő találatkonysággal beilleszteni a marxista struktúrába, úgy, hogy elkerüljék az abszurd és lehetetlen következtetéseket. Ám e próbálkozások, nem épp meglepő módon, kudarcba fulladtak, tekintve hogy a marxizmus képtelen elszakadni alapítója durva kategóriáinak parancsoló érvényétől.

A szociológiai kísértés a nacionalizmus más magyarázataiban is jelentkezik, pl. Ernest Gellnernél (*Thought and Change*, 1964 és *Nations and Nationalism*). Ez a magyarázat hasonlít a marxizmushoz, amennyiben a gazdasági redukcionizmus egy fajtája, vagyis úgy véli, hogy a gazdasági tevékenység uralja a társadalom más tevékenységeit. E felfogás számára a nacionalizmus egyféle erő vagy társadalmi mozzanat, amely elkerülhetetlenül megjelenik, amikor egy társadalom az iparosodással vajúdik. A nacionalista diskurzus tartalma és jellege következtetések nélküli, ki van téve „az átható hamis tudatnak” és a súlyos félreértelmezésnek. Az iparosodott társadalmakról úgy tartják, hogy a mobilitás, a műveltség és a kulturális standardizáció követelményével lépnek fel; a nacionalizmus pedig biztosítja e követelményeket. Ugyanakkor azt is állítják, hogy a nacionalizmus a szegényebb rétegek között fejlődik ki, a vezetők jólétével szembeni ellenállásként. Vagy pedig úgy tartják, hogy válasz és ellenszér az iparosodás

kezdeti szakaszában uralkodó nyomorra. Egy nemzet akkor válik politikailag tudatossá és aktívá, amikor osztály-nemzetté vagy nemzet-osztállyá, azaz „látható és elkülönült osztállyá” válik „egy egyébként mozgásban levő rendszerben”. Nem egészen tiszta, hogy ez mit is jelenthet. Talán Frantz Fanon érvéhez hasonlítható, mely szerint a modern, iparosodott társadalomban a valódi osztályharc nem a kapitalisták és proletárok között, hanem az elnyomó és az elnyomott nemzet között zajlik? Az „osztály-nemzet” így a „proletárnemzetet” juttatja eszünkbe. Ám ez a törekvés, hogy a nacionalizmust az iparosodás következményeként vagy arra adott válaszreakcióként mutassuk be, nem illik bele sem az iparosodás, sem a nacionalizmus kronológiájába. A nacionalizmust mint doktrínát olyan német nyelvterületen fogalmazták meg, ahol nem, vagy alig volt iparosodás, olyan szerzők, akik nem voltak tudatában annak, hogy ők éppen reagálnak az iparosodásra, esetleg a szükséges kellékeket szolgáltatják hozzá. A nacionalista ideológia olyan területeken terjedt el, mint Görögország, a balkáni országok vagy a Török Birodalom, amikor azokat még az iparosodási hullám nem érte el. Másrészt, a nacionalista mozgalom a már magasan iparosodott társadalmakban jelentkezett a legdühöngőbb formában, ahol a mobilitás, a műveltség és a kulturális standardizáció már évtizedek óta szabály volt, olyan társadalmakban, ahol az osztály-nemzet fogalma értelmetlen az itt körvonalazódni látszó jelentésben: Németországban a náci időszakban; Olaszországban a fasiszta periódusban; Japánban az 1920-as és 1930-as években. Azokon a területeken viszont, ahol az iparosodás a legkorábban jelent meg és a legmagasabb fejlettséget érte el, mint Nagy-Britanniában és az Amerikai Egyesült Államokban, a nacionalizmus ismeretlen. Így az elmélet és a tények sajnálatos módon különböző irányba mutatnak. A szociológiai kísértés e széles skálán mozgó eredményeinek közös pontja az, amit Monsieur Jourdain-szindrómának nevezhetünk. Molière komédiájának hőséhez hasonlóan, akiről a tanult orvosok azt hitték, hogy valójában egész életében prózában beszélt, a nacionalizmusról is azt állítják, hogy „valójában” a burzsoá önérték kifejeződése, vagy lassan érlelődő földalatti mozgalmak kisugárzása. De Monsieur Jourdain, ne feledjük, komikus figura volt.

1984 július

Tamás Emőke fordítása

**Kozmopolitanizmus, nemzetállamok,
kisebbségi nacionalizmus:
a legújabb irodalom kritikai
áttekintése***

WILL KYMLICKA – CHRISTINE STRAEHLE

1. Bevezetés

John Rawls szerint az igazságosság liberális elméletének alkalmazási területe a „társadalom alapvető szervezete”. De mi is a releváns társadalom? Rawls „társadalom”-meghatározása a nemzetállam fogalmi keretében történik. Minden nemzetállam egyetlen társadalmat alkot, és Rawls elmélete érvényes minden nemzetállam határain belül.

Rawls egyáltalán nincs egyedül azok között, akik a nemzetállamra összpontosítanak. A legtöbb modern politikai gondolkodó természetesnek vette, hogy kifejtendő elméleteik működési köre a nemzetállam határain belül esik. Amikor a teoretikusok igazságossági elveket fejtenek ki gazdasági rendszerek értékelésére, akkor a nemzeti gazdaságra összpontosítanak; amikor pedig jogi elveket dolgoznak ki az alkotmányok értékelésére, akkor figyelmük középpontjában a nemzeti alkotmányok állnak; továbbá, midőn számba veszik a demokratikus állampolgárság számára helyénvaló erőnyeket és identitásokat, azt kérdik, mit jelent a nemzetállam jó polgárának lenni; végül, amikor a teoretikusok a „politikai közösség” jelentéséről vitáznak, a vita tétje az, hogy a nemzetállamok mennyiben tekinthetők politikai közösségeknek.

* Kymlicka, Will – Straehle, Christine: Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature. *European Journal of Philosophy*, Vol. 7., Number 1., April 1999, 65–88. p.

Ez a nemzetállamra való koncentrálás nem mindig nyilvánvaló. Sok teoretikus anélkül beszél a társadalomról, a kormányzatról vagy az alkotmányról, hogy tisztázná, mondandója milyen jellegű társadalomra, kormányzatra vagy alkotmányra vonatkozik. Rövid vizsgálat után nyilvánvaló lesz, hogy majdnem minden esetben a nemzetállamra gondoltak. Ezzel pedig nyilvánvalóvá válik a paradigma átfogó jellege. Az a feltevés, mely szerint a politikai normák érvényességi köre az egyetlen integrált társadalomként felfogott nemzetállamra szorítkozik, annyira átható, hogy sok teoretikus már nem tartotta érdemesnek ezt kimondani.

Pontosabban, a teoretikusok homályosan tudatában vannak annak, hogy léteznek bizonyos, a nemzetállamok fölötti kormányzati formák, mint például az Európai Unió vagy az ENSZ nemzetfölötti intézményei, illetve hogy a helyi vagy regionális intézmények formájában léteznek a nemzetállam alatti politikai intézmények is. Ám ezeket másodlagos jellegűnek tekintették, amelyek csupán kiegészítik a nemzeti politikai intézményeket, anélkül, hogy számukra kihívást jelentenének, vagy kiszorítanák azok központi jelentőségét.

Meglepő ezért, hogy a politikaelméletben egészen napjainkig igen keveset írtak a nemzet szerepéről. Ahogyan Benard Yack mondja, „nincsenek nagy elméleti szövegek, amelyek kiemelnék avagy megvédenék a nacionalizmust, sem Marx, sem Mill, sem Machiavelli részéről. Csupán kis szövegek léteznek, olyan elsőrangú gondolkodóktól, mint Fichte, vagy hatalmas szövegek másodrangú gondolkodók tollából, mint Mazzini.”¹

Ez a helyzet jelentősen megváltozott Yael Tamir *Liberal Nationalism*, David Miller *On Nationality*, és Margaret Canovan *Nationhood and Political Theory* című könyveinek a megjelenésével.² Az utóbbi évek cikkeinek, könyveinek, szimpóziумainak áradatában a nacionalizmus politikai elméletének robbanását kell elkönyvelnünk.³ Ebben a cikkben áttekinjtük a politikaelmélet

¹ Idézi Ronald Beiner. Beiner, Ronald: *Theorizing Nationalism*. SUNY Press, Albany, 1999. Bevezető.

² Tamir, Yael: *Liberal Nationalism*. Princeton University Press, Princeton, 1993. Miller, David: *On Nationality*. Oxford University Press, Oxford, 1995. Canovan, Margaret: *Nationhood and Political Theory*. Edward Elgar, Cheltenham, 1996.

³ Miller, D.: i. m.; Tamir, Y.: i. m.; Canovan, M.: i. m.; Beiner, R.: i. m.; Miller, D. et al.: Symposium on David Miller's *On Nationality*. In *Nations and Nationalism*, Vol. 2/3., 1996, 407–451. p.; McKim, R. - McMahan, J. (eds.): *The Morality of Nationalism*. Oxford University Press, New York, 1997; Moore, M. (ed.): *National Self-Determination and Secession*. Oxford University Press, Oxford, 1998; Couture, J. - Nielsen, K. - Seymour, M. (eds.): *Rethinking Nationalism*. University of Calgary Press, 1998; Lehning, P. (ed.): *Theories of Secession*. Routledge, London, 1998; Gilbert, P.: *Philosophy of Nationalism*. Westview, Boulder, 1998.

megfelelő egységeivel és szintjeivel kapcsolatos tanulságok kibontakozását. Ezeket a tanulságokat három fő szakaszban összegezzük.

Először, ezek a művek segítettek megmagyarázni, miért játszott a nemzet és a nemzetállam központi (noha implicit) szerepet a nyugati politikaelméletben. Megtanultuk a nagy alkut, aminek értelmében a demokrácia, az igazságosság, a legitimáció, az állampolgárság elmélete és gyakorlata összefonódott a nemzeti intézményekkel. Sok mai – „liberális nacionalistának” nevezett – szerző szerint egyedül a nemzetállam keretein belül tartható fenn a liberális-demokratikus elvek megvalósításának reménye. Ezek közül a liberális-nacionalista érvek közül fejtünk ki néhányat a második részben.

E művek jó része nemcsak a mai nyugati nemzetállamok, hanem maga a *nacionalizmus* apológiájának is tekinthető. Nacionalizmuson azokat a politikai mozgalmakat és nyilvános célkitűzéseket értjük, amelyek megkísérlik biztosítani, hogy az állam valóban „nemzetállam” legyen, amelyben az állam és a nemzet egybeesik. Az, hogy a nemzetállam létezik, a nacionalista szerint nem egy kellemes véletlen: sokkal inkább teljesen jogos bizonyos intézkedések fogantatása a nemzet és az állam teljesebb megfelelése érdekében.

Mégis, a nacionalista mozgalmak két igen különböző és egymásnak ellentmondó módját kísérelték meg annak, hogy megvalósítsák nemzet és állam egybeesését. Egyfelől, az államok „nemzetépítési” politikát alkalmaztak, amelynek célja a közös nyelv, identitás és kultúra biztosítása az állampolgárok számára; másfelől, egy terjedelmesebb állam etnokulturális kisebbségei léptek fel saját állam létrehozása érdekében. Nevezzük az elsőt „állami nacionalizmusnak”, a másodikat pedig „kisebbségi nacionalizmusnak”.

Mindkét nacionalista stratégia hajlamos komoly konfliktus felkeltésére, amennyiben egy államban nemzeti kisebbségek élnek. Nemzeti kisebbségen saját magát egy terjedelmesebb államon belül nemzetként meghatározó etnokulturális csoportot értünk. Ezek a csoportok az állami nacionalizmussal szembeállva jellegzetes módon ellenálltak a többségi nemzetbe való asszimilálásra irányuló nyomásnak, ehelyett a kisebbségi nacionalizmus mentén mozgósítottak saját önkormányzatú politikai közösség létrehozására, amely egyaránt lehet független állam, vagy a terjedelmesebb államban létrehozandó autonóm terület.

Az állami és kisebbségi nacionalizmus közötti ilyenfajta konfliktus mélyen áthatotta a huszadik század történelmét. Mi több, ellentétben a legtöbb előrejelzéssel, nem észlelhető e konfliktus csökkenése. Épp ellenkezőleg. Az állami és a kisebbségi nacionalizmus közötti konfliktus megmarad az újólág demokratizálódó európai posztkommunista államok legerőteljesebb dinamizáló (és

akadályozó) tényezőjének. Még a jól megalapozott nyugati demokráciákban is, mint például Québec, Skócia, Katalónia, Flandria vagy Puerto-Rico esetében, a kisebbségi nacionalizmus nem-hogy csökkenne, de növekszik.

Mindez egy nyilvánvaló kérdést vet fel: ha a liberális nacionalisták helyesen állítják, hogy a liberális demokrácia leginkább a nemzeti politikai egységben működik, akkor vajon feltevésük egyet jelent az állami nacionalizmus védelmezésével, vagy éppen a kisebbségi nacionalizmussal, esetleg mindkettővel? Mit tehetünk, ha a nacionalizmus két formája ellentmond egymásnak?

A liberális nacionalizmus irodalmában a legtöbben kikerülik ezt a kritikus kérdést, és alulbecsülik a nacionalizmus e két versengő formája közötti konfliktus lehetőségét. Mégis, számos szerző elképzelése szerint a liberális nacionalizmus logikája megengedi a kisebbségi nacionalizmust. Ennek a nézőpontnak megfelelően léteznek jogos indítékok, amelyek alapján a nemzeti-etnikai kisebbségek tovább mozgósítják a „nemzeteket”, keresik az önkormányzás, sőt a szecesszió „nemzeti” jogait. Nemrégiben jelentős mű született a kisebbségi nacionalizmus hatalmának és fennállásának magyarázatára is. Ezeket az indítékokat a harmadik részben tárgyaljuk. Ez lesz a második fő tanulság, amit az irodalomból levonhatunk.

Ez az irodalom hiteles bepillantást nyújtott a nemzetállam, nemzet és nacionalizmus központi jellegére vonatkozóan. Berkeiben Minerva különös baglya elkezdte feltáró röptét. Úgy tűnik, hogy a más erők hatására éppen helyzetéből kimozduló és kihívás elé állított nacionalizmus központi jellegére derül fény. Különösen amellet érvelnek sokan, hogy a nemzetállamra és a kisebbségi nacionalizmusra való fókuszálást a demokráciának egy sokkal inkább kozmopolita és a nemzetközi vagy szupranacionális intézményekre koncentráló eszméjének kell felváltania. Ezek az intézmények fejlődnek, egyre nagyobb befolyásra tesznek szert, ám a hagyományos politikaelmélet keveset beszél a nekik megfelelő demokráciafajtáról, jogokról, erényekről és identitásokról. Jelentős munka született, amely az első lépés egy ilyen „kozmosopolita demokrácia” elméletének kiaknázásában. Ezekről a fejleményekről a negyedik részben fogunk szót ejteni. Egy ilyen elmélet szükségessége az áttanulmányozott irodalom harmadik nagy tanulsága.

Összegzésül, a legújabb irodalom három tanulságot enged meg levonnunk: (a) miért foglalt el központi helyet a nemzetállam a modern politikaelméletben; (b) miért maradhatott a nacionalizmus a liberális-demokratikus élet maradandó jellemvonása; (c) miért szükséges kimozdítanunk, esetleg helyettesítenünk a nemzetekre és a nemzetállamokra összpontosító képet egy kozmopolita demokrácia-elképzeléssel.

Fölösleges mondanunk, mindhárom tanulság másfelé mutat. Nemigen férnek össze egymással, és nehéz lenne egyetlen elméletbe összefoglalni őket. Sok teoretikus elképzelése szerint valójában csak egyikük az igazi tanulság, a másik két probléma pedig túlhangsúlyozott. A kozmopolita demokrácia néhány védelmezőjének állítása szerint például a transznacionális intézmények nemcsak hogy a nemzetállam fontosságával fognak vetekedni, hanem ez utóbbi egyszerűen idejétmúlt, és így igazából a „nemzetállamok végének” korát éljük⁴ Hasonlóképpen, a nemzetállam eszméjének védelmezői megkérdőjelezik a kisebbségi nacionalizmus fontosságát; a kisebbségi nacionalizmus védelmezői pedig mint utópiát utasítják el a kozmopolita demokrácia eszméit.

Bárhogyan is legyen, nézőpontunk szerint mindhárom tanulság rendelkezik valamilyen igazságmaggal. Mindez egy, a mainál is összetettebb és többszintűbb politikaelmélet szükségességét veti fel, amely egyszerre szolgáltat igazságot a kisebbségi nemzetnek, a nemzetállamnak és a transznacionális intézményeknek. E cikk megírásának célja nem az volt, hogy egy ilyen elméletet kifejtsünk, csupán az, hogy azonosítsunk néhányat ennek építőkövei közül.

2. A nemzet központi helye

Az elmúlt két évszázadot áttekintve két erőteljes tendencia jelenléte észlelhető: (a) a birodalmak, királyságok, városállamok, protektorátusok, gyarmatok zavaros összevisszasága majdnem teljesen nemzetállamokká szerveződik újjá, amelyek közül mindegyik nemzetépítési politikát szorgalmaz a diffúz közös nemzeti identitás, kultúra és nyelv terepén; (b) a preliberális vagy nemdemokratikus kormányzati formák (monarchiák, oligarchiák, teokráciák, katonai diktatúrák, kommunista rezsimek) majdnem egészében liberális-demokratikus rendszerekké alakulnak át. Lehetséges, hogy ez a két tendencia nem tartozik össze, ám a józan ész mégis azt sugja, hogy bizonyos jelentős affinitás áll fenn a nemzetállam és a liberális demokrácia között.

Milyen természetű vajon ez az affinitás? Ahogyan korábban már mondtuk, a politikai elméletírók meglehetősen keveset írtak erről a kapcsolatról. A teoretikusok titkon inkább hajlottak arra a feltevésre, hogy a világ, amely számára írtak, a nemzetállamok világa, melyeknek létezését inkább mint az élet egyszerű tényyszerűségét könyvelték el, mintsem hogy megpróbáltak volna magyarázattal szolgálni arra, hogy a nemzetállam miért képes megfelelő otthont nyújtani a liberális demokráciák számára. Csupán az utóbbi néhány évben megjelenő, ún. „liberális nacionalista iskola” képviselői próbáltak válaszolni a nemzet és liberalizmus

⁴ Guéhenno, J-M.: *The End of the Nation-State*. University of Minnesota Press, 1995.

közötti összefüggés kérdésére. A liberális demokráciára mint három összefüggő, bár különböző elv hordozójára kell tekintenünk, ezek pedig a következők: (a) társadalmi igazságosság; (b) tanácskozó demokrácia; (c) egyéni szabadság. A liberális nacionalizmus képviselői szerint mindhárom elv teljesítésének leghatékonyabb – talán egyedüli – kerete a *nemzeti* politikai keret. Néhány szóban ezekről az összefüggésekről:

(A) *Társadalmi igazságosság*: A liberális demokrata elméletírók a társadalmi igazságosság feltételeinek pontos meghatározásában különböznek egymástól. Egyes baloldali liberálisok az erőforrások radikális elosztását szorgalmazzák az erőforrások és a képességek egyenlősége elvének megvalósítása érdekében. De még a jobb-közép liberálisok is általában egyetértenek abban, hogy a disztributív igazságosság egyaránt feltételezi a modern gazdaságban és az értékelt munkahelyek megszerzésére irányuló versengésben szükséges jártasságok és felhatalmazások egyenlő lehetőségét, mint ahogyan jelenti az emberek alapvető szükségleteiből eredő társadalmi jogosultságok rendszerét, a hátrányos helyzetűek és sérülékenyek védelmét is (egészségügyi védelem, nyugdíjak, munkanélküli biztosítás, családi juttatások).

Miért tűnik úgy, hogy az eképpen felfogott társadalmi igazságosság belső kapcsolatban áll a nemzetállamokkal? A liberális nacionalisták kétféle érveléssel rendelkeznek. Először, a jóléti államban áldozatokat kell hoznunk mások érdekében, akiket nem ismerünk, talán sosem fogunk találkozni velük, akiknek etnikai származása, vallása és életmódja a miénktől különböző. A demokráciában a szociális programok csupán akkor maradnak fenn, ha a többség szavazatával támogatja őket. A történelem azt sugallja, hogy az emberek készek az önfeláldozásra rokonaik és hittársaik javára, ám szélesebb körű kötelességeket csupán bizonyos feltételek teljesülése mellett hajlandók felvállalni, mint például: (a) ha létezik valamilyen közös identitás és tagság, ami egyesíti az adományozót és a címzettet, amikor az ismeretlen számára meghozott áldozat valamiképpen még mindig a „mieink” javára történő áldozatnak tudható; (b) ha létezik továbbá az áldozathozatal kölcsönös jellegére vonatkozó hit, és pedig: ha valaki áldozatot hoz egy ma szükségét szenvedőért, az ő szükségleteit később éppúgy figyelembe veszik. A liberális nacionalisták érve szerint a nemzeti identitás biztosította ezt a közös azonosságtudatot és bizalmat, ezt a folyamatban levő áldozatosságot (ellentétben a vészhelyzetek epizodikus humanitárius segélyeivel), amit – a rokoni és vallási kapcsolatokat leszámítva – egyetlen más modern identitás-forma sem volt képes motiválni.⁵

⁵ Miller, D.: i. m.; Canovan, M.: i. m.

Másodszor, az esélyegyenlőség iránti elkötelezettség, annak meghatározása szerint, az oktatáshoz és a munkához való egyenlő hozzáférés lehetőségét jelenti. A gazdaság iparosodásával a munkások alkalmazásának elengedhetetlen feltételévé válik a magas fokú műveltség, képzettség és kommunikációs képesség (szemben a paraszti gazdaság termelési módjával). Ernest Gellner szerint a gazdaság modernizálódásának elengedhetetlen működési feltételévé válik az egyetlen nyelven zajló széles körű oktatás meghonosítása. Gellner nézőpontja szerint az oktatás „nemzetiesítése” kezdetben nem az állampolgári esélyegyenlőség érvrendszerének a tartozéka, hanem egyszerűen a megfelelő munkaerő biztosításának egy módja.⁶ Bárhogyan is legyen, az oktatás nemzetiesítését mint a társadalmi egyenlőség elérésének hathatós eszközét baloldali liberálisok és szociáldemokraták egyaránt gyorsan elfogadják. A közös és szabványosított nyelven történő standard közoktatás, az egyes nemzeti tanügyi rendszerek sikeresen integrálták egy közös nemzeti társadalomba a visszamaradott vidékeket és a munkásosztályt, elvileg lehetővé téve minden körzet és minden osztály gyermekei számára a modern gazdasági versenyhez szükséges jártasságok megszerzését. Valóban, számos országban az esélyegyenlőség pontos mérője a különböző csoportok sikeres szereplése ebben a közös nemzeti oktatási intézményben.

Mindkét szempontból nézve az állam számos nemzetépítési célkitűzése a társadalmi igazságosság előmozdítójának tekinthető, egyfelől azáltal, hogy megteremti az újraelosztáshoz szükséges szolidaritást, másfelől pedig azáltal, hogy előmozdítja a gazdasági és a közös nevelési intézményekben való egyenlő részvételt.

(B) *Tanácskozó demokrácia [deliberative democracy]:* A liberális demokrácia, meghatározás szerint, a demokrácia elkötelezettje. A liberálisok számára azonban a demokrácia nem csupán a szavazatok összegyűjtésére szolgáló képlet, hanem egyben a közösségi tanácskozás és hitelesítés rendszere, amely lehetővé teszi az állampolgároknak eszköz használatát a politikai tanácskozásban. A szavazás jelenlegi formája (az országos választásokon, vagy törvényhozási ciklusokon belül) csak egy része a tágabb önrendezési folyamatnak. Ez a folyamat egyidős a nyilvános tanácskozással, ahol a kérdést a nyilvánossághoz intézik, megoldásához pedig véleményekre van szükség. A tanácskozásból eredő döntés törvényszerű, mert az egészében vett nép közös java és feltételezett akarata, nem pedig többségi önérték avagy véletlenszerű szeszély.

Miért feltételezhető kapcsolat az eképpen felfogott tanácskozó demokrácia és a nemzetállam között? Ezen a ponton a liberális

⁶ Gellner, E.: *Nations and Nationalism*. Blackwell Publishers, Oxford, 1983.

nacionalisták újra két válasszal rendelkeznek. Először, akárcsak a társadalmi igazságosság esetében, a tanácskozó demokrácia a bizalom magas fokát követeli meg. Az embereknek bízniuk kell abban, hogy mások őszintén szem előtt tartják érdekeiket, véleményeiket. Sőt mi több, a választások és a viták vesztesei abban az esetben hajlandók engedelmeskedni, ha úgy érzik, nyerhetnek a következő alkalommal, és ekkor amazok fognak engedelmeskedni. Amint láttuk, a liberális nacionalisták érve szerint csupán a közös nemzeti öntudat képes ennek a bizalomnak a biztosítására.

Másodszor, a közös politikai tanácskozás akkor kivitelezhető, ha a résztvevők értenek egymás nyelvén, ez pedig, úgy tűnik, a közös nyelv szükségességét kívánja meg. Elvileg elképzelhető széleskörű fordítási lehetőségek igénybevétele, azonban ezek gyorsan korlátozóvá, drágává és kényelmetlenné válhatnak. A nemzetállamnak a közös nemzeti nyelvre vonatkozó igényét a robusztus méretű tanácskozó demokrácia lehetőségeként is értelmezhetjük. A liberális nacionalisták számára az egynyelvű nemzeti politikai fórumok képezik a modern világban a demokratikus részvétel elsődleges helyét, s ezek eredetibb módon képviselői jellegűek, min a nyelveket keresztül-kasul átszövő magasabb politikai fórumok.

Mindez pedig azért, mert a demokratikus politika népnyelvi politika. Az átlagpolgár számára úgy kényelmes, ha a politikai vitákban saját nyelvén történik a kérdésfelvetés. Általános szabályként elfogadható, hogy csupán az elitnek van lehetősége arra, hogy folyékonyan beszéljen több nyelvet, ugyancsak számukra adott e nyelvi képességek megőrzésének és további fejlesztésének lehetősége, és ők azok, akik alkalmasak arra, hogy többnyelvű környezetben politikai kérdésekről folytassanak vitákat. Mi több, a politikai kommunikáció rendelkezik egy hangsúlyos ritualisztikus összetevővel is, s a kommunikáció e ritualisztikus formája tipikusan nyelvi jellegű. Az idegen nyelv pusztán technikai értése esetén, anélkül, hogy ezeket a ritualisztikus elemeket is értenénk, nem érthető meg teljesen egy politikai vita. Emiatt és még más okokból is állítják a liberális nacionalisták – általános szabályként – azt, hogy minél inkább nemzeti nyelven zajlik egy vita, annál inkább bír képviselői jelleggel.

Mindezt felértékesíti a nyelv és a nemzeti identitás közötti kapcsolat, amely a 19. század óta merült feledésbe, amikor az állam először vállalkozott a tömegek kiművelésére, s tette lehetővé, hogy a maguk nyelvén vegyenek részt a politikai életben. A tömeges művelődés és a tömegdemokrácia találkozása egy erős nemzeti öntudat kialakulását segítette elő, amelyet a nemzeti nyelv használata szimbolizál, s amely újonnan megalapozott méltósággal ruházta fel az állampolgárokat – olyan identitásról van

szó, amely máig velünk maradt.⁷ Igen fontos visszaemlékeznünk arra, hogy az európai történelem kezdeti szakaszának elitje arra törekedett, hogy mindinkább elhatárolja magát a plebsztől, a csőcseléktől, s hatalmuk és előjogaik igazolására éppen ezt a tömegektől való állítólagos távolságot használták fel. A nacionalizmus felemelkedése, bárhogyan is, de értékesítette a „népet” – azaz egy terület népcsoportját, osztályra és foglalkozásra való tekintet nélkül –, aki „a szuverenitás birtokosává, a lojalitás központi tárgyává, valamint a kollektív szolidaritás alapjává” vált.⁸ A nemzeti öntudat erejének magyarázata részben abban keresendő, hogy a nép fontosságának hangsúlyozásán keresztül képes volt osztálykülönbségektől függetlenül bárki egyéni méltóságának biztosítására. A nemzeti nyelven zajló tömeges oktatás és a demokrácia valóságos megnyilvánulási formái a méltóság-osztó nemzeti identitás irányában történő váltásnak. A nép nyelvének használata annak megerősítése, hogy a politikai közösség a néphez, nem pedig az elithez tartozik.

(C) *Egyéni szabadság*: Az egyéni szabadság és a nacionalizmus kapcsolata jóval bonyolultabb, mint a társadalmi igazságosság és a tanácskozó demokráciáé. E két utóbbi közösségi vállalkozás, s világosnak tűnik, miért van szükség közösségre. Az, hogy vajon a nemzet biztosítja-e az igazságosság és a demokrácia számára alkalmas közösségi alapot, külön kérdés, amelyhez még visszatérünk, de mindenképpen világos, hogy tartalmaz egy bizonyos közösségi köteleket. Ettől eltérően kevésbé világos, hogy miképpen tekinthető a nacionalizmus az egyéni szabadsággal elömozdítójának. Végül is a nacionalizmus azt állítja, hogy az emberi identitás elválaszthatatlanul kötődik saját nemzetéhez, és hogy az értelmes emberi életvezetés csakis a nemzeti kultúra berkeiben kivitelezhető. Vajon ez nem pontosan annak a tulajdonított jellegű csoportidentitásnak a felértékelése-e, amellyel a liberális eszmény autonóm egyéniségének mindig is dacolnia kellett?

A liberális nacionalisták szerint az egyéni autonómia és a nemzeti kultúra közötti kapcsolat összetettebb. A nemzeti kultúrában való részvétel, állítják, távolról sem akadályozza, sőt értelmesé teszi az egyéni választást. Az alapvető gondolat arról szól, hogy a modernitást (részben vagy egészében) az egyéni választás szabadsága határozza meg. Mit tartalmaz azonban az egyéni szabad-

⁷ Anderson, B.: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New Left Books, London, 1983; Brubaker, R.: *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996; Canovan, M.: i. m.

⁸ Greenfeld, L.: *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992, 14. p.

ság? Az emberek környezetük társadalmi szokásaiból az e szokásoknak tulajdonított értékek alapján választanak. A nemzeti kultúra nemcsak biztosítja ezeket a szokásokat, hanem értelmessé is teszi őket az egyes emberek számára. Amint Avishai Margalit és Jozef Raz mondták, a nemzeti kultúrában való részvétel értelmes választási lehetőségeket nyújt, abban az értelemben, hogy az „egy kultúrában való otthonosság kiszabja az elképzelhető határait”. Ha a kultúra hanyatlásnak indult, vagy diszkriminációnak esik áldozatul, akkor „a tagjai számára biztosított választások és lehetőségek összezsugorodnak, kevésbé lesznek vonzóak, követésük kevésbé bizonyul sikeresnek.”⁹

Ezért az eredeti egyéni szabadság iránti liberális elkötelezettség kiterjeszthető a fennálló életképes és virágzó kultúrák iránti elkötelezettségig. Mindez nem magyarázza meg, miért van szüksége az embernek inkább *saját* nemzeti kultúrára, mintsem hogy beolvadjon egy másik, talán virágzóbb nemzeti kultúrába. A liberális nacionalisták számtalan érvet szolgáltatnak arra, hogy miért nehéz egy hanyatló kultúra tagjának beilleszkedni egy más kultúrába. Például Margalit és Raz szerint a beilleszkedés választása nemcsak azért nehéz, mert ez „egy igazán lassú folyamat”, hanem a kulturális hovatartozásnak az emberi identitás formálásában játszott szerepe miatt is. A kulturális hovatartozás „erős társadalmi jelleggel” rendelkezik, abban az értelemben, hogy meghatározza mások rólunk alkotott képét és nekünk adott válaszait, ami pedig saját önidentitásunkat élesíti. Sőt mi több, a nemzeti identitás sajátos alkalmazásban arra szolgál, hogy „az identifikáció elsődleges képévé” válhasson, hiszen a valahová tartozáson, nem pedig teljesítményen alapul. Ezért a kulturális identitás „fogódzót” nyújt „a biztonságos és erőfeszítéstől mentes hovatartozáshoz és az önidentifikációhoz”. Ez pedig azt jelenti, hogy az ember önbecsülése szorosan kapcsolódik saját nemzetének mások általi értékeléséhez. Ha egy kultúra általában nem részesül tiszteletben, akkor tagjainak méltósága és önbecsülése is veszélybe kerülhet.¹⁰ A méltóságot és önazonosságot elősegítendő, hasonló szerepet szán érveiben a nemzeti hovatartozás iránt érzett tiszteletnek Charles Taylor¹¹ és Yael Tamir.¹²

Tamir szintén kiemeli, hogy a kulturális hovatartozás egy „járatékos értelem” többletét adja cselekedeteinkhez, amelyek ezáltal nem pusztán az egyéni teljesítmény aktusai, hanem egy „kultúraalkotó és -újraalkotó folyamatos kreatív erőfeszítés részei”. To-

⁹ Margalit, A. – Raz, J.: National Self-Determination. *Journal of Philosophy*, 87, 1990, 449. p.

¹⁰ Margalit, A. – Raz, J.: i. m., 447–449. p.

¹¹ Taylor, C.: The Politics of Recognition. In Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'*. Princeton University Press, Princeton, 1992, 25–73. p.

¹² Tamir, Y.: i. m., 41. p., 71–73. p.

vábbá pedig azt állítja, hogy ahol az intézményeket „a kultúra tájékoztatja, az emberek érthetőnek és értelmesnek találják őket”, s így „az emberek részvétele a közügyekben bizonyos átlátszóságra tesz szert”. Ez pedig az odatartozáson, a kölcsönös elismerésen és a megbecsülésen nyugvó kapcsolattartás előmozdítója.¹³ James Nickel kihangsúlyozza, hogy a generációk közötti értékes kapocs sérülékennyé válik, amikor a szülők képtelenek átörököteni gyermekeiknek és unokáiknak saját kultúrájukat.¹⁴ Benedict Anderson és Chaim Gans a nemzeti identitással kapcsolatban azt emelik ki, hogy az módot ad saját halandóságunk transzcendálására, amennyiben ez az identitás egyszerre köt össze azokkal, akiknek léte eltűnik az időtlenség homályában, és azokkal is, akik soron következnek a meghatározatlan jövőben.¹⁵ Mindezen érvekből kifolyólag a liberális nacionalisták amellet érvelnek, hogy az emberek szabadság-érzete és az értelmes autonómia tipikusan a nemzeti kultúrában való részvétellel kapcsolódik össze.

Összegezve, a liberális nacionalisták számtalan érvet sorakoztatnak fel arra, miért biztosítja a nemzetállam a liberális politikaelmélet alkalmas elemeit. A társadalmi igazságosság, a tanácskozó demokrácia és az egyéni autonómia liberális-demokratikus erényei, mondják, a lehető legjobban elérhetőek a nemzetállamban, azaz abban az államban, ahol közös nemzeti öntudat, kultúra és nyelv sugárzik szét az állampolgárok között. Ahogyan Margaret Canovan mondja, a nemzet olyan „elem”, amely a demokratikus államok meghajtója.¹⁶ Amennyiben ezek a liberális nacionalista érvek helytállóak, segítenek megmagyarázni azt, amit Tamir állított, hogy „a legtöbb liberális liberális nacionalista”,¹⁷ valamint azt is, hogy miért haladt egymással kéz a kézben a liberalizáció és a nacionalizáció.

¹³ Uo., 72. p., 85–86. p.

¹⁴ Nickel, J.: The Value of Cultural Belonging: Expanding Kymlicka's Theory. *Dialogue*, Vol. 33 / 4, 1995, 635–642. p.

¹⁵ Anderson, B.: i. m.; Gans, C: Nationalism and Immigration. In *Ethical Theory and Moral Practice*, special issue on 'Nationalism, Multiculturalism and Liberal Democracy'. Vol. 1/2, 1998, 159–180. p.

¹⁶ Canovan, M.: i. m., 80. p. Kiemelhetnénk, hogy Canovan, ellenében az ebben a részben említett más szerzőkkel, nem igazán azonosul a liberális nacionalista állásponttal. Valójában bizonyos tekintetben egészen sajnálatosnak véli, hogy a demokrácia ennyire szorosan kötődik a nemzethez. De amellet is érvel, ez a kapcsolat annyira erős, hogy nem látható tisztán, mi szolgálhatna alternatívaként a liberális demokrácia megalapozásában.

¹⁷ Tamir, Y.: i. m., 139. p.

3. Államok és kisebbségi nemzetek nacionalizálása

A fönti liberális nacionalista érvelés számtalan eleme megkérdőjelezhető, főképp a globalizáció korában. Ezeket a kérdéseket fogjuk röviden elemezni. Mielőtt ehhez bárhogyan is hozzáfognánk, feltárára vár a liberális nacionalista érvelés bizonyosfajta kettőssége.

A liberális nacionalisták érvelése szerint számos haszna van annak, amikor egy politikai közösség egyazon nemzettudattal rendelkezik. Tudjuk viszont, hogy az effajta közös nemzettudat nem „természetes”, és nem is mindig létezett. Az, hogy a nemzetállamok állandó lakossága valóban egyazon identitással rendelkezik, esetleg rendelkezhetne, viszonylag új, csupán néhány századra visszanyúló gondolat, amelynek hosszú időre volt szüksége ahhoz, hogy gyökeret verjen az emberek képzeletében.

Másképpen mondva, a nemzetállam egyáltalán nem az idők kezdetén jött létre, nem is máról holnapra született, éppenséggel egy óvatos nemzetépítési politika eredménye, amelyet az állam a nemzettudat elterjesztésének és megerősítésének érdekében alkalmazott. Ez a politika a nemzeti tanrend létrehozását, a nemzeti média támogatását, a nemzeti szimbólumokra, a hivatalos nyelvre, az állampolgárságra, a honosodásra és még sok másra vonatkozó törvények megalkotását foglalta magában. Ezen okból kifolyólag megfelelőbb volna a „nemzetállamok” elnevezés helyett a „nemzetépítő államok” [*nation-building states*] vagy a „nemzetie-sítő államok” [*nationalizing states*] elnevezéseket használni.¹⁸ A közös nemzeti identitás sikeres elterjesztése sok országban esetleges és sérülékeny megvalósítás, ma is zajló művelet, nem pedig megvalósított faktum.

Biztosak lehetünk abban, hogy néhány ország feltűnően sikeres volt nemzetépítési politikájában, mint például Franciaország és Olaszország. Ki gondolta volna 1750-ben, hogy a mai Franciaország vagy Olaszország határai között élők – virtuálisan – egyazon nyelvvel és nemzettudattal fognak rendelkezni? Sok országban azonban jókora, adott területekre koncentrálódott nemzeti kisebbségek álltak ellen ezeknek a nemzetépítő politikáknak, főleg ha ezek a kisebbségek a történelem folyamán bizonyos fokú

¹⁸ Az érv kifejtett formáját lásd: Brubaker, R.: i. m. Hasonlóképpen, Wayne Norman érve szerint a nemzetállam elméletével foglalkozó teoretikusok igazi feladata nem az, hogy kiemeljék a nemzetállam intézményének érdemeit, hanem inkább a nemzetépítési politikai gyakorlat érdemeit kellene kiemelniük. Elképzelése szerint – amellyel egyetértünk – a politikai gondolkodók a nacionalizmusnak ezt az oldalát teljesen elhanyagolták. Lásd Norman, W.: Prelude to a Liberal Morality of Nationalism. In Brennan, S. – Isaac, T. – Milde, M. (eds.): *A Question of Values*. Rudopi Press, 1996, 189–208. p. Uő: Theorizing Nationalism (Normatively). In Beiner, R. (ed.): i. m., 51–65. p.

önkormányzattal rendelkeztek, amelytől az illető területet megfosztották egy nagyobb állam által akaratuk ellenére történő bekebelezés, gyarmatosítás, hódítás, egyik birodalomtól a másikhoz való csatolás révén. Amint korábban jeleztük, ezek a kisebbségek gyakran tekintik magukat „nemzetnek a nemzetben”, s mozgósítanak önkormányzatuk el- vagy visszanyerése érdekében.

Amióta a nemzetállam az egész országra kiterjedő közös nemzeti identitás hirdetőjévé vált, azóta a kisebbségi nacionalizmus gyakran került közvetlen konfliktusba az állami nacionalizmussal. Valóban, az állami nacionalizmus és a nemzetépítési politika elsődleges célpontja éppen a kisebbségi nacionalizmus. A többség képviselői már rendelkeznek a nyilvános kultúrában visszatükröződő közös nemzettudattal, semmiféle bátorításra vagy ösztökélésre nincs szükség ahhoz, hogy azonosuljanak vele. A nemzetépítési politika irányulhat egyfelől a hátrányos helyzetűeknek és a kiszorítottaknak a főáramba való visszasegítésére, de ugyanúgy irányulhat azokra az emberekre, akik egyáltalán nem tekintik magukat a szélesebb nemzet részének, mint például a nemzeti kisebbségek, meggátolva egy külön nemzettudat kialakulásának lehetőségét abban az államban.

Mindez a Walker Connor híres tanulmányának címében olyan szépen megfogalmazott kérdést veti fel: vajon a nemzetállamok „nemzetépítők”-e avagy „nemzetrombolók”?¹⁹ Igazából mindkettő. A nemzetállamok jellegzetes módon mindenféle, a kisebbségek részéről előzetesen létező másféle nemzettudat szétrombolása által igyekeztek megvalósítani a közös nemzetet. Ez tetten érhető a 19. századi francia kormány bretonokkal és baszkokkal szembeni átütő erőszakosságában, és ma is tetten érhető a szlovák és román kormányoknak a magyar nemzetiség ellen irányuló politikájában, akárcsak a lett kormányzatnak az orosz nemzetiség ellen való ténykedésében.

Ez pedig egy, még a nemzeti identitásnak a liberális demokráciákban kiemelkedő szerepet szánó politikai elméletekben is igen elhanyagolt kérdésre irányítja a figyelmet: mi a teendő az olyan államokban, amelyek két vagy több nemzetet tartalmaznak, és amelyekben az állami nacionalizmus közvetlen konfliktusba kerül a kisebbségi nacionalizmussal, amelyet aláaknázni igyekszik? Helyeselhető-e a nemzetépítés, ha nemzetrombolással jár együtt?

A kérdés ilyenén feltevése feltételezi, hogy a liberális nacionalisták nemcsak hogy a nemzetállam jelenlegi állapotának, hanem a nemzetépítési programoknak a védelmezői is. Ez nem mindig nyilvánvaló a szövegeikben: egyes szerzők a nemzetállam létét adotttnak veszik, és egyetlen szót sem ejtenek arról, mit kell tenni azért, ha egyáltalán valami tehető, hogy nemzetállam jöhessen létre. Ahogyan a bevezetésben jeleztük, a nacionalizmus lényege

¹⁹ Connor, W.: Nation-Building or Nation-Destroying? *World Politics*, Vol. 24, 319–355 p.

pontosan azokban a politikai mozgalmakban és nyilvános célkitűzésekben áll, amelyek tevékenyen kívánnak megbizonyosodni arról, hogy az államok valóban nemzetállamok, amelyekben nemzet és állam egybeesik. A nacionalizmus bármelyik, liberális vagy más elméletének fel kell tennie a kérdést arra vonatkozólag, hogy milyen mértékben jogos megpróbálni állam és nemzet egybeesésének megvalósítását. Erről a kérdéstről gondolkodva el kell ismernünk, hogy az állam nemzetépítése majdnem mindig más nemzetek pusztításával jár együtt.

Azt gondolhatnánk, hogy a dolog valójában nem olyan komoly, mint ahogyan bemutattuk. Végülis a fentebb említett példák semmiképpen sem a mai liberális nacionalisták által támogatott nemzetépítés példái. A 19. századi Franciaország, valamint a jelenkori Szlovákia és Lettország esetében a nemzetépítési politika hajszolása erőszakos jellegű, sérti az emberek alapvető polgári és politikai jogait (ügymint a szabad gyülekezés, a sajtószabadság, a panasztétel jogait). Erősen meglepő, hogy a nacionalizmus e formái pusztítólag hatnak a nemzetre. Ám a jelenlegi liberális nacionalisták csupán az alapvető emberi jogokat tiszteletben tartó nemzetépítési célkitűzéseket támogatják, és reménykedhetünk abban, hogy az állami nacionalizmus e mérsékelt és liberális formái nem „nemzetrombolók”.

Szerencsétlenségünkre az állami és a kisebbségi nacionalizmus közötti konfliktus nem szűnt meg, még akkor sem, ha az állami nacionalizmus az emberi jogok által megszabott korlátok közé szorult. Az állami nemzetépítés alábbi, az egyéni polgári és politikai jogokat messzemenően tiszteletben tartó közös módszereire gondolok:

(A) *Belső migráció / telepítési politika:* A nemzeti kormányzat számtalan esetben a nemzeti kisebbségek által lakott történelmi helyekre való betelepedésre bátorítja az ország más részeiben élőket (esetleg az új bevándorlókat). Az ilyen jellegű nagyobb méretű telepítési politika szándékolt célja a nemzeti kisebbségek ellen irányul, egyfelől az e területeken található természeti erőforrásokhoz való hozzáférés végett, másfelől amazok politikai hatalmának megtörése érdekében, azáltal, hogy saját ősi földjükhöz kisebbségbe kerülnek.²⁰ Ez a művelet zajlik szerte a világon, Bangladesben, Izraelben, Tibetben, Indonéziában, Braziliában és másutt.²¹ Ugyanez a folyamat zajlott Amerika délnyugati részén,

²⁰ McGarry, J.: Demographic Engineering: The State-Directed Movements of Ethnic Groups as a Technique of Conflict Resolution. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 21, 1998, 613–638. p.

²¹ Penz, P.: Development Refugees and Distributive Justice: Indigenous Peoples, Lands and the Developmentalist State. *Public Affairs Quarterly* 6 / 1, 1992, 105–131. p.; Uő: Colonization of Tribal Lands in Bangladesh and Indonesia: State Rationales, Rights to Land,

ahol a bevándorlás arra szolgált, hogy megtörje az őslakosoknak és annak a chicano lakosságnak a hatalmát, amely ott élt 1848-ban, a területnek az Egyesült Államokhoz történő hozzácsatolása-kor. Ez minden bizonnyal nagy igazságtalanság forrása, ám anélkül is kivitelezhető, hogy a nemzeti kisebbségekhez tartozó egyéneket megfosztanánk polgári és politikai jogaiktól.²²

(B) *A hatalom és a határ kérdése a belső közigazgatási alegységekben:* Az adott területekre koncentrálódott nemzeti kisebbségeket tömörítő államban a belső közigazgatási egységek határai lényegbevágó fontossággal bírnak. Mivel a nemzeti kisebbségek zöme általában bizonyos területeken él, ezek a határok megvonhatók abból az elgondolásból kiindulva is, hogy azok hatalma ne szenvedjen korlátozást, vagyis olyan közigazgatási egységek hozandók létre, amelyekben a nemzeti kisebbségek helyi többséggel rendelkeznek, s amelyek aztán a tényleges autonómia és az önkormányzat kiindulópontjaivá válhatnak. Sok országban azonban a határok megrajzolása a hatalomkorlátozás elve alapján történt. Például a kisebbségek által lakott területeket több darabra felosztva lehetetlenné válik az egységes politikai fellépés (ami megtörtént a forradalom utáni Franciaországban, amikor az ország területét nyolcvanhárom kerületre osztották, szándékosan felszabdalva a baszkok, bretonok és más nyelvi kisebbségek által eredetileg lakott területeket); vagy fordítva, ezeket a kisebbségek által lakott területeket egy nagyobb közigazgatási egységbe olvaszthatják, amelyben mint egészben a kisebbségek szavazata jelentéktelenné válik (ez történt a 19. századi Florida spanyol közösségével).

Még ott is, ahol ezek a határok többé-kevésbé megegyeznek a kisebbségek által lakott terület határaival, az autonómia jelentősége aláaknázható azáltal, hogy a központi kormányzat elbitorolja a hatalom egy részét, akár teljes egészét, megszüntetve ezáltal a kisebbség hagyományos önkormányzati rendszereit. Valóban létezik számtalan olyan eset, amelyben a kisebbségek névlegesen ellenőriznek ugyan közigazgatási egységeket, viszont semmilyen valóságos hatalommal nem bírnak, amióta a központi hatalom (a) megszüntette a hagyományos önkormányzati intézményeket és eljárásokat, és (b) minden fontosabb hatalom gyakorlására jogot formál, még azokéra is, amelyek magára a csoport kulturális túlélésére vonatkoznak – mint például a gazdasági fejlődéssel kapcsolatos törvénykezés, oktatás, nyelv. (Gondolok itt az Amerikai

and Environmental Justice. In Howard, Michael (ed.): *Asial Environmental Crisis*. Westview Press, Boulder, 1993, 37–72. p.

²² Reméljük, hogy világos, miben áll egy ilyen állami politika méltánytalansága. Sokkal mélyebb fejtegetés végett lásd Kymlicka, W.: Human Rights and Ethnocultural Justice. *Review of Constitution Studies*, Vol. 4/2, 1998, 213–238. p.

Kongresszusnak az Egyesült Államok indiánjai fölött gyakorolt teljes hatalmára.)

Ez a hatalombitorlás nyílt igazságtalanság. Újra megismételve, mindez a polgári és politikai jogok megsértése nélkül is megvalósítható. Ameddig az egyes egyéneknek jogában áll szavazni, panaszt emelni, addig a többség számára nem jelent különösebb akadályt a belső közigazgatási egységek hatalmának és határainak a kisebbség erejének megtörése érdekében történő önkényes megváltoztatása.²³

(C) *Nyelvpolitika*: A legtöbb demokratikus államban elfogadott gyakorlat az, hogy a többség nyelve az államigazgatás, a hivatalok, a törvénykezés, az oktatás és még sok más egyéb „hivatalos nyelve”. Minden állampolgár arra kényszerül, hogy az iskolában a későbbi munkájához vagy az államigazgatással való érintkezéshez szükséges nyelvi jártasságra tegyen szert. Ez a nyelvpolitika nagyon gyakran a „hatékonyság” érvével van alátámasztva, ám egyben a kisebbségnek a többségbe való esetleges beolvasztását is szolgálja. Ahogyan bezárják a hagyományos politikai intézményeket, ugyanúgy zárják be a kisebbségek előzetesen létező oktatási intézményeit is. Például így zárják be 1848 után az Egyesült Államok dél-nyugati részének spanyol tannyelvű iskoláit, amelyeket angol tannyelvű iskolákkal helyettesítenek. Hasonlóképpen, az angol ajkú lakosság politikai dominanciájának megjelenésével megszüntetik Nyugat-Kanada francia tannyelvű iskoláit. Mindez nyilvánvaló igazságtalanság forrása lehet, ámátor szintén nem vonja maga után az általános egyéni polgári és politikai jogok megsértését.

A három megvizsgált kérdés – migráció, belső közigazgatási egységek, nyelvpolitika – a Nyugat által felvállalt nemzetépítési programok közös elemei.²⁴ Ezen politikai célkitűzések, amelyek célja a kisebbség területeire való betelepítés, azok oktatási és politikai intézményeinek aláaknázása, valamint az egyetlen közös nyelv előírányzása az állami nemzetépítés fontos eszközei voltak. Csupáncsak azért, mert kevésbé kényszerítő jellegűek, mint a 19. századi Franciaország politikai irányelvei, és mert nem járnak együtt az alapvető egyéni emberi jogok megsértésével, szándékuk

²³ További taglalás: Kymlicka, W.: Is Federalism an Alternative to Secession? In Lehning, P. (ed.): i. m., 111–150. p.

²⁴ A kommunista blokkban is érvényesek, csupán másképpen. Lásd Walker Connornak a kommunista vezetők telepítéspolitikájára, választási trükkjeire és nyelvpolitikájára vonatkozó beszámolóját. Mindezek a nemzeti kisebbségi kérdés rendezésének kulcsfontosságú eszközeit jelentették. (Connor, W.: *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*. Princeton University Press, Princeton, 1984.)

vagy eredményeik szempontjából e politikai célkitűzések nem kevésbé nemzetromboló jellegűek.

Annak ténye, hogy az állami nemzetépítés egyben kisebbségi nemzetrombolást jelenthet, még akkor is, ha a liberális-demokratikus alkotmány korlátai között zajlik, megmagyarázza azt, miképpen maradhatott a kisebbségi nacionalizmus ilyen hatalmas erő a nyugati demokráciákban, és miért máig nyitott kérdés a szecesszió számtalan régióban (mint Flandria, Québec, Katalónia, Skócia). A nemzeti kisebbségek még egyéni polgári és politikai jogaik mégoly erős védelmezése esetén sem érzik magukat biztonságban, hacsak az állam nem mond le mindörökre nemzetépítési célkitűzéseiről megvalósításáról. Ez – hatásaiban – annyit jelent, hogy az államnak le kell mondania arról a törekvéséről, hogy „nemzetállammá” váljék, s el kell fogadnia helyett azt, hogy „többnemzetiségű állam”, és az is marad.

A liberális nacionalista nem szabadulhat meg az állami és kisebbségi nacionalizmusok közötti konfliktus lehetőségétől. Így a kérdés továbbra is jogos: megengedhető-e az állam nemzetépítése, ha mindez a kisebbségi nemzet pusztítását eredményezi? Korábban már megjegyeztük, hogy feltűnően kevés írást szenteltek e kérdésnek.

Egyfelől érthető a kérdés elhanyagolása. Az állami és kisebbségi nacionalizmus közötti konfliktus hatalmas kötöttség elé állítja a liberális nacionalizmus védelmezőit. Ha ténylegesen kívánatos az államoknak nemzetállamokká lenni, akkor az olyan ország számára, amelynek területén nemzeti kisebbségek élnek, két járható út létezik: vagy (a) fel kell bontani a többnemzetiségű államokat – a szecesszió és a határok újrarajzolása által minden nemzetiségi csoport számára lehetővé kell tenni saját nemzetállama kialakítását; vagy (b) fel kell hatalmazni a többnemzetiségű állam legnagyobb vagy leghatalmasabb nemzeti csoportját arra, hogy éljen az állami nacionalizmus adta lehetőségekkel, és pusztítson el minden konkurens nemzeti identitást.

Az első minden bizonnyal kivitelezhetetlen abban a világban, ahol jóval több nemzet létezik, mint amennyi állam lehetséges, valamint ahol ugyanazon a területen keverten él több nemzetiség. E lehetőség kivitelezésének megkísérlése katasztrofális lenne.²⁵ Az utóbbi viszont önkényes és igazságtalan lenne, s nehezen egyeztetethetnénk össze azzal az alapelvvel, amely szerint a nemzeti identitások érdemesek arra, hogy tiszteljük és elismerjük őket.

Ezzel a dilemmával szembesülve a liberális nacionalisták különböző válaszokkal reagáltak. Néhányan egyszerűen nem vesznek tudomást a problémáról. Mások vesznek a lapot, és amellett érvel-

²⁵ Itt gyorsan átsiklottunk egy nagyon bonyolult kérdésen, a szecesszió kérdésén, amely sok újabb vita tárgya volt. Lásd például Buchanan, A.: *Secession: The Legitimacy of Political Divorce*. Westview Press, Boulder, 1992; Lehning, P. (ed.): i. m.; Moore, M. (ed.): i. m.

nek, hogy a többnemzetiségű államokat – ahol ez lehetséges – nemzetállamokká kell feldarabolni.²⁶ Megint mások úgy vélik, hogy a tágabb társadalom általi tisztelet révén a nemzeti kisebbségek rávehetők arra, hogy lemondjanak „nemzet”-tudatukról, és beolvadjanak az uralkodó nemzetbe.²⁷ A bizonyítékok mind a mai napig arról győznek meg, hogy ez egy alaptalan remény. A nyugati demokráciákban (és valójában az egész világon) a nemzeti kisebbségek egyre rendíthetlenebbül követelik nemzetként való elismerésüket és nemzeti jogaikat. E remény alaptalanságának okát pontosan maguk a liberális nacionalisták foglalják össze, amikor kijelentik azt, hogy az emberek egyfelől mélyen elkötelezettek a saját nemzeti kultúrájuk és identitásuk iránt, másfelől erősen érdekelték abban, hogy részt vegyenek a nemzeti nyelven zajló politikai életben. Valóban, ha újraelemezzük a második fejezetben tárgyalt liberális nacionalista érveket, észre vesszük, hogy bármelyikük egyformán alkalmazható a kisebbségi és a domináns nemzetre is.²⁸

²⁶ Például Walzer, M.: *The New Tribalism. Dissent*, Spring 1992, 164–171. p.

²⁷ Mint például Miller, D.: i. m.

²⁸ Gondolok itt a tanácskozó demokrácia kérdésére. Nyugaton számtalan többnyelvű demokrácia létezik: Belgium, Spanyolország, Svájc, Kanada. Ezekben az országokban visszautasítják, hogy a tanácskozó demokrácia működése a közös nemzeti nyelvhez kötődne. Sőt, ezekben az országokban virágzik a demokrácia, mégis mindegyikükben van legalább egy jókora nemzeti kisebbség, amelynek nyelve hivatalos nyelvi státusnak örvend. Ha azonban közelebbről szemügyre vesszük a demokratikus viták működésének módját ezekben az országokban, megállapíthatjuk, hogy a nyelv egyre inkább növekvő szerepet játszik a politikai közösségek határainak és a politikai szereplők identitásának a meghatározásában. Hasonló jelenség játszódik le ezekben az országokban, amely által (a) a különféle nyelvi csoportok területileg koncentrálódnak – ennek folytán mindegyik nyelv többé-kevésbé domináns pozícióra tesz szert egy adott területen, de a területen kívül kihalásnak indul (ez az ún. „területi imperatívusz” nevezett, igen elterjedt jelenség), és (b) ezek a területileg megosztott nyelvi csoportok a politikai elismerés és a politikai rendszer föderalizálása révén megvalósítható önkormányzati hatalom egyre növekvő igényével állnak elő. (A területi megosztás és a föderalizáció jelenségei szorosan összefüggnek, az utóbbi egyben oka és következménye az előbbinek.) A politikai határok megrajzolása és a politikai hatalom újraelosztása folytán a területileg megosztott nyelvi csoportoknak lehetőségük nyílt nagyobb önkormányzati lehetőségek gyakorlására a szélesebb föderalista rendszerekben. Röviden, a nyelv az, ami eldönti a többnyelvű országokban a politikai közösség határainak kiterjedését. Valójában ezek az országok autonóm nyelvi csoportok föderációjává fognak válni. A magyarázat részben az éppen az előbb kifejtett liberálnacionalista érv: a demokratikus politika nemzeti nyelvi közegben zajló politika.

Sőt, a „tisztelet” kinyilvánításának legalapvetőbb feltétele az, hogy a nemzeti kisebbségeket megvédjük a fontosabb tárgyalási igazságtalan nemzetromboló politikáktól. Am az efféle politikákkal szembeni védelem biztosítására alkalmas eljárások pontosan azok, amelyek készek elismerni a kisebbségek nemzettudatának eltérő jellegét. A betelepítési politika megelőzése érdekében a kisebbségek bizonyos területi igényekkel állhatnak elő, amennyiben például maguknak követelhetik egyes területek kizárólagos használati és haszonélvezeti jogát. Ugyanígy követelhetik bizonyos bevándorlás-korlátozó intézkedések foganatosítását. Olyanokat például, hogy a betelepedők tegyenek eleget a huzamosabb ottartózkodás követelményének a helyi és körzeti szavazati jog gyakorlásához. Vagy hogy ne hozhassák magukkal nyelvi jogaikat – ami annyit jelent, hogy inkább a helyi nyelvű iskolába fognak járni, mintsem közpénzekben fenntartott saját nyelvű iskolába. Hasonlóképpen, a törvénykezés és az államigazgatás történjen a helyiek nyelvén. Az összes hasonló intézkedés célja a nemzeti kisebbség területeire való bevándorlás visszaszorítása, és annak biztosítása, hogy a betelepedők olvadjanak be a helyi kultúrába. Továbbá, a nemzeti kisebbségek politikai hatalmának szavatolása végett a kisebbségek számára az önkormányzás, a csoport-alapú politikai képviselői jogát, és a saját kulturális fennmaradásukat nyíltan veszélyeztető kérdések feletti vétőjogot kell biztosítani. A nyelvi méltánytalanság elkerülése végett a nemzeti kisebbségek saját nyelvük hivatalos nyelvként való elismerését is kérhetik, legalábbis az általuk lakott területeken.

Ezeknek, a kisebbségi nacionalizmusnak világszerte tulajdonított kérelmeknek a figyelembe vétele a fokmérője annak, hogy vajon egy ország feladta-e már a közös nemzeti identitás kialakítására irányuló törekvéseit, elfogadva ehelyett a multinacionalitás tényét. Mindez magába foglalja végül nemcsak az állami nemzetépítési politika feladását, hanem annak elismerését is, hogy a nemzeti kisebbség rendelkezhet saját konkurens, a domináns nemzettel párhuzamos önkormányzati társadalommal és nemzetépítési politikával. Világos az is, hogy a nemzeti kisebbségek sosem fogják biztonságban érezni magukat, hacsak nem valósulnak meg ezek az elvárások.

Naiv az a gondolat, hogy a kisebbség rábeszélhető az uralkodó nemzetbe való beolvadásra. Többnyire hasonló okokból kifolyólag a kisebbségi nacionalizmus megőrzi rugalmasságát, akár csak az állami nacionalizmus.

Hogyan érinti mindez a liberális nacionalistát? A jellemző liberális nacionalista érv szerint a nemzeti identitásnak az emberi szabadság és önbecsülés megőrzésében játszott szerepe miatt, valamint amiatt, hogy a közös nemzeti identitás számtalan legitim liberális-demokratikus érték hasznára válik, morálisan indokolt állam és nemzet egybeesése. Akárhogyan is, manapság ez az

álláspont önellentmondásosnak tűnik. Képmutatónak (és gyakran valószerűtlennek) tűnik egy olyan közös nemzeti identitás hirdetése, amely rombolja a nemzeti kisebbségeket. Mégsem remélhetjük, hogy biztosítható volna minden nemzeti kisebbség számára, hogy saját állammal rendelkezzen.

Nézőpontunk szerint ezért még nem kell feladnunk a liberális nacionalizmus megközelítését, ám szükség van a cél úrafogalmazására. A nemzeti identitások az egyes nemzeti csoportok számára fontos eszközei lehetnek annak, hogy önkormányzati gyakorlatot célzó politikai egységeket hozzanak létre. Akárhogyan is, ezek a releváns „politikai egységek” nem lehetnek az államok. Egy kifejezést kell találnunk – amely más, mint a nemzetállam –, s ez nem más, mint a többnemzetiségű állam [*multination state*]. Hogy a liberális nacionalizmus a jelen világ életképes és igazolható megközelítése lehessen, ahhoz arra van szükség, hogy lemondjunk a liberális nacionalizmus hagyományos – egy állam, egy közös nemzet – aspirációjáról, és az államot önrendelkező népek államszövetségeként fogjuk fel, amelyben a belső határok úgy vannak megvonva, a hatalom pedig aképp van elosztva, hogy lehetőség nyíljon minden nemzetiség számára bizonyos fokú önrendelkezés gyakorlására.

„Többnemzetiségű föderalizmusnak” [*multination federalism*] nevezhetnénk ezt az új célkitűzést, amely több nyugati demokráciában igen tisztán kivehető irányzatként van jelen (mint Spanyolországban, Belgiumban, Nagy-Britanniában, Kanadában). Akárhogyan is, mostanáig jóformán semmit sem írtak egy ilyen többnemzetiségű föderalizmus politikai elméletéről. Nincs arra vonatkozó elméleti állásfoglalás, mi módon lehetne megfelelően megrajzolni a határokat vagy elosztani a hatalmat egy többnemzetiségű államon belül, mint ahogyan nincs elképzelés arra vonatkozólag sem, milyen formában és határok között gyakorolhatnának önkormányzást a nemzeti kisebbségek.²⁹

4. A politikaelmélet egy sokkal inkább kozmopolita eszméjének szükségessége

Eddig arra kerestük a magyarázatot, hogy miért volt a nemzetállam a liberális politikaelmélet tradicionális alapegysége, és miért marad a kisebbségi nacionalizmus a jövő egyik erős hatalma. Elfogadva ezeket az érveket, nem tagadható annak nyilvánvalósága, hogy szükség van a nyelvi/nemzeti határokat meghaladó nemzetközi intézményekre. Ez a szükségesség nemcsak a gazdasági globalizáció, de a környezetvédelem és a nemzetközi biztonság kapcsán is releváns. Ez egy széles körben elfogadott

²⁹ Az első csábító lépés ebben az irányban: Tully, J.: *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995; ill. Kymlicka, W.: i. m.

vélemény, amelyet még azok is elfogadnak, akik egyébként továbbra is kitartóan vallják, hogy a modern világ központi elvei a nemzet és a nemzeti identitás.

Jelenleg ezek a transznacionális intézmények bizonyos „demokratikus fogyatékoságot” mutatnak, és kevés legitimitással rendelkeznek az állampolgárok szemében. Mivel alapvetően kormányközi kapcsolatok által szerveződnek, az egyes állampolgároknak igen kevés a beleszólási lehetőségük. Másfelől ezek az intézmények – mindegyikük bizonyos egyedi szükségletre adott válaszként – ad hoc módon fejlődtek, nélkülözvén minden alapul szolgáló elméletet vagy modellt, amelyben körvonalazódhatott volna, miféle transznacionális intézményeket akarunk, hogyan lesznek kormányozhatók, hogyan vonatkozik egyik a másikra, milyen alapelvek szabályozhatják felépítésüket és működésüket.

Röviden, miközben egyre gyarapodó számú transznacionális intézménnyel rendelkezünk, amelyek egyre nagyobb befolyással bírnak életünkre, nem rendelkezünk ezekről szóló politikaelmélettel. Rendelkezünk a nemzetállam intézménye által megfontolandó jólkerekített igazságosság-elvekkel, rendelkezünk nagyszerűen kifejtett elméletekkel arról, hogy milyen politikai jogokkal rendelkezhetnek az állampolgárok az állammal szemben; jól felépített elméletekkel arról, hogy milyen lojalitás és elkötelezettségek illetik meg ezeket az intézményeket. Ellenben keveseknek van halvány fogalma arról, milyen törvénykezési elvek, milyen demokratizálódási szabványok és a lojalitás miféle normái illethetik meg a transznacionális intézményeket.

Egyre inkább nyilvánvalóvá válik az, hogy nem tekinthetjük a nemzetállamot vagy a kisebbségi nemzetet a politikaelmélet egyetlen avagy uralkodó kontextusának. A demokrácia és a kormányzás egy sokkal inkább kozmopolita nézőpontjára van szükségünk, amely ezeket a kérdéseket expliciten felveti.

Legfontosabb munka talán ezen a területen David Heldnek a „Kozmopolita kormányzat”-ban³⁰ felállított modellje. Held érvrendszere – akárcsak a liberális nacionalizmusé – három probléma mentén bontakoztatható ki, ezek: (1) az egyéni autonómia; (2) a politikai legitimitás; és (3) a demokratikus közjog. Érvelése szerint e három elv egyike sem valósítható meg nemzetállami keretek között. Mielőtt tárgyalhatnánk azokat a nehézséget, amelyekkel a kozmopolita politikaelméletnek szembe kell néznie, először felvázoljuk az egyes pontokhoz tartozó érveket.

(1) *Egyéni autonómia*: Held érvének kiindulópontja az, hogy minden normatív politikaelmélet célja az egyéni autonómiának saját politikai kontextusában való biztosítása. Értelmezése szerint az autonómia „az emberek öntudatos gondolkodásra való képes-

³⁰ Held, D.: *Democracy and the Global Order – From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Polity Press, London, 1995.

sége, amelynek célja az önreflexió és önállóság”. A liberális nacionalistákkal egyetértésben állítja, hogy a liberál-demokratikus nemzetállam átütő szerepe a politikaelméletben részben azzal magyarázható, hogy szavatolta az egyéni politikai képviseletet és szabadságot a korlátozott és képviseleti kormányzat rendszerében, ez utóbbi pedig az egyéni autonómiát tette lehetővé. Mindamellett Held amellett érvel, hogy a nemzetállamnak az a képessége, hogy az egyéni autonómiát megvédje, szertefoszlott. Helyette a nemzetállam transznacionális gazdasági, katonai és jogi rendszerekbe épült be. Held továbbá azt is megjegyzi, hogy, bár kevésbé intézményesülve, egyre növekszik a kultúra, a média és a kommunikáció globalizációjából eredő kölcsönös függőség. Ez a kölcsönös függőség ma olyan méreteket öltött, hogy bizonyos döntő területeken a nemzetállam képtelen befolyásolni polgárai életlehetőségeit. Így a nemzetállamban való bizalom, a demokratikus rendszerében és eljárásaiban való részvétel nem elégséges az egyéni autonómia garantálásához.

(2) *Politikai legitimitás*: A liberális nacionalista érvelés szerint a nemzetállam egyik erénye az, hogy a nemzeti választások és a nemzeti politikai tanácskozás [*deliberation*] eljárásain keresztül erős legitimációs alapot teremt a nemzetállami politikai hatalomgyakorlás számára. Mindamellett, ahogyan Held állítja, a transznacionális intézményekbe való erős integráltságból kifolyólag a végső döntés joga számtalan esetben nem a nemzeti parlamenteket illeti meg, ami veszélyezteti az ilyen döntések alapvető törvényesítési eljárásait. Az ilyen döntések nem rendelkeznek a kollektív tanácskozás és akaratformálás előzetes, alakító, s mint ilyen, legitimizáló eljárásaival. A felelősségre vonás és a legitimitás demokratikus követelményeinek visszaállítása érdekében újra kell gondolni a releváns politikai közösség fogalmát. A transznacionális rendszerek fontosságának növekedésével a politikai legitimitás visszaállítása csak a bennük való állampolgári részvétel és képviselet formáinak kidolgozása által lehetséges.

Eltérően attól, amit „hiper-globalizálásnak” nevez, Held elfogadja, hogy a nemzetállam nem tűnik el. Kozmopolita rendszerében helyet biztosít a nemzetállamok számára, és azzal a szereppel ruházza fel őket, hogy polgáraikat képviseljék. Ezenfelül Held kitart amellett, hogy a nemzetállamoknak meg kell osztaniuk a politikai mezőt más – nem-kormányzati, nemzetközi-nemkormányzati, nemzetközi-kormányzati – politikai döntéshozó testületekkel, vagy bármi mással, ami helyet biztosít a demokratikus politikai tevékenység számára.

³¹ Uo., 151. p.

(3) *Jogosítványok és demokratikus közjog*: Ahogyan az alábbiakban mondtuk, a transznacionális intézmények szükségessége elfogadott, mint ahogyan elfogadott az az igény is, hogy hozzáférhetőek és az állampolgárok felé elszámoltathatóak legyenek. Egyáltalán nem világos, hogyan közelíthető meg az intézményeknek ez a „demokratizálása”, és a fennálló akadályok mégoly futólagos számbavétele is gyorsan elszomorít.

Held csak közvetetten válaszol erre a kérdésre, amikor számba veszi az egyéni autonómiát biztosító jogosultságokat. Ezek a jogosultságok [*rights*] képeznék az alapját annak, amit ő „demokratikus közjognak” [*democratic public law*] nevez, s ami minden nemzeti vagy nemzetközi intézményt szabályozna. Inkább Heldre hagyatkozva, mintsem rákérdezve arra, hogy miképp demokratizálhatók a jelenlegi nemzeti vagy nemzetközi intézmények, először tisztáznunk kell e jogosítványok és a demokratikus közjog tartalmát, és azután kérdeznünk rá arra, hogy milyen intézmények és a képviselő milyen formái egyeztethetők össze az egyéni autonómia értékével.

A legtöbb politikai elméletben – a liberális nacionalista elméletben pedig bizonyosan – ezek a jogosultságok sajátosan állampolgári jogokként vannak értelmezve, amelyek az államhoz, ezen jogok biztosítójához és fenntartójához kapcsolódnak. Mindemellett Held azt sugallja, hogy ezek a jogosultságok felfoghatók úgy is, mint „felhatalmazó jogok és jogosítvány képességek” [*empowering rights and entitlement capacities*].³² Ezek összekapcsolhatók a nemzetállammal éppúgy, mint a transznacionális intézményekkel. Ezek a jogosultságok – az elgondolás szerint – hét összefüggő és néha egymást átfedő „hatalmi szinten” hivatottak az egyéni autonómia biztosítására.³³

- a *test*, amely az egyén pszichikai és emocionális kényelmére vonatkozik;
- *jólét*, az egyén által a társadalomban elérhető javakra és szolgáltatásokra vonatkozik;
- *kultúra és kulturális élet*, amely a közérdek, az identitás, a helyi szokások és a közösségi párbeszéd kifejezője;
- *polgári társulások*, ezek a civil társadalom intézményei-re és szervezeteire vonatkoznak;
- *gazdaság*, amely a javak és szolgáltatások termelésére, elosztására, cseréjére és fogyasztására vonatkozik;
- a *szervezett erőszak és a kényszeren alapuló kapcsolatok* területe, amely a nemzetállami keretben az állam fennhatósága alá tartozva arra hivatott, hogy biztosítsa a közösség békéjét és szervezettségét;

³² Uo., 223. p.

³³ Uo., 176kk. p.

- a szabályozó és jogi intézmények rendszere, amely különböző alegységek összehangolását írja le egy nagyobb társadalmi keretben.

A jogosítványok célja egy méltányos és „szimmetrikus” hatalomeloszlás megvalósítása ezeken a szinteken. A hatalom ebben az összefüggésben nem más, mint a „társadalmi ügynökök, ügynökségek és intézmények arra vonatkozó képessége, hogy környezetüket megőrizték és átalakítsák”. Ha a hatalmi viszonyok nem szimmetrikusak, akkor az egyéni autonómia elmosódik. Ahogyan Held mondja, „az életlehetőségek aszimmetrikus termelése és elosztása korlátozza és erodálja a politikai képviselőket lehetőségét”.³⁴

Azért, hogy az autonómia minden hatalmi szinten fennmaradjon, Held számos feltételt szab, ezek: a hozzáférési lehetőség minden hatalmi szinthez, a bennük adódó lehetőségeknek szavatolva kell lenniük, a belőlük származó folyamatoknak nem szabad elhajlaniuk bizonyos csoportok vagy érdekek hasznára.

Mennyiben segít mindez egy inkább kozmopolita demokrácia megfogalmazásában? Nézzük meg a gazdaság és az egyéni test hatalmi szféráit. Ma már közhellyé vált, hogy a gazdaság iparosodása jelenti az egyik legnagyobb kihívást az egyéni autonómia számára, ugyanis a tőkén alapuló társadalmi osztály és társadalmi tagolódás a politikai részvétel egyéni képességének előzetes meghatározója. Mindazonáltal Held véleménye szerint ma, a globalizáció korában a gazdaságnak a politikai egyenlőségre gyakorolt kihívása sokkal átfogóbb, mint a gazdasági egyenlőségek közvetlen hatása. Például a szabad piac intézményesítése, akár szabad kereskedelmi egyezmények formájában (mint a NAFTA) vagy, mint az IMF és a WTO esetében, megfigyelő formában, a demokrácia komoly erodálásához vezethet. Emellett az IMF-nek a nemzeti kormányokra és az adós államokra kiszabott feltételei állandó nyomás alatt tartják a kormányokat, hogy azok ne avatkozzanak bele a tőkefelhalmozódásba. A globalizáció korában a tőkefelhalmozást ellenző nemzeti politika már egyszerűen azáltal elgáncsolható a nagy munkáltatók által, hogy azok áttérnek az olcsóbb termelési költségeket és munkaerőt kínáló idegen piacra. Ezzel ellentétben a munkaerő jellemzően kevésbé változó. Ez – a fentebb már elemzett okokból – nem csupán a politikai legitimitás veszélyeztetője, de aszimmetrikus hatalmi helyzetet alakít ki a kereskedelmi ügynökök között.

Másfelől, a test hatalmi szintjére vetett pillantás más oldalról is képes megvilágítani a kozmopolita demokrácia szükségességét. Ez a terület – a biológiai reprodukción belül – az ellátottságra, a testi szükségletek és örömek kielégítésére vonatkozik, amelyben

³⁴ Uo., 170–171. p.

egy döntő jog a szülői státusz felvállalásának vagy megtagadásának joga. Teljesen aszimmetrikus lenne a helyzet, ha az anyától megtagadnák a gyermekvállalásra vonatkozó döntés lehetőségét és jogát. A fogamzásgátlás alkalmazása ezért döntően fontos, amiképpen ugyanilyen fontos lehet más esetben az a lehetőség, hogy vállalni lehessen egynél több gyermeket is. Ez az, amit számos túlnépesedett országban – mint Kína vagy egyes afrikai országok – megnehezítettek a nők számára. A gyermeknevelési időszak családonként egyetlen gyermekre korlátozódhat, arra készítetve a szülőket, hogy vagy mellőzzék a népes családot, vagy egyiküknek – hagyományosan az anyának – otthon kell maradnia a második gyermek ellátására. Bár a nemzetközi intézmények kedvező visszhanggal fogadták, a régió túlnépesedéséből adódóan ezeknek a politikai irányelveknek megfelelően mégis megfosztják a nőt attól a jogától, hogy a lényegbevágó döntéseket önállóan hozhassa meg.

Mindezek azt sugallják, hogy ha a demokratikus közjog hatékony kíván lenni, az egyéneket figyelembe kell vennie. Azt is sugallják, hogy a bizalom, amellyel az állampolgárait a nemzetközi szférában képviselő nemzetállamot felruházzuk, nem biztosítja ennek a szférának a demokratizálódását. A nemzetállamok vétő- és képviseleti jogainak a nemzetközi szervezetekben való növelése nem oldja meg állampolgáraik életkörülményeinek demokratizálását.

Megemlíteném, hogy ezek a különböző hatalmi szintek kölcsönösen összefüggnek. Vegyük példának az Egyesült Államoknak az utóbbi három évtizedben Kubára kirótt embargóját. A kubai rezsim fő teljesítménye a szabad egészségvédelemről és az egész társadalomra kiterjedő oktatásról való gondoskodás lehetne. Mindazonáltal a nemzeti csőd hatására az egészségvédelmi rendszer fokozatosan romlik. Ebben az esetben az egyik szféra hatalmi viszonyainak aszimmetriája (a nemzetközi gazdaság) a másik szférára (a test) aszimmetriájához vezet.

Ezért az autonómia biztosításának érdekében a jogok rendszere minden hatalmi szinten kiépítendő. A demokratikus közjog az új erőviszonyokra, a hatalmi szintek kölcsönös összefüggéseire adott válasz, amelynek célja az aszimmetrikus hatalmi elrendeződést meggátoló jogrendszer létrehozása.

Mindez csupán egy szűk vázlat Held elképzeléseiről, sokat mellőz az intézményi jellegzetességek közül, de épp eleget mondtunk el ahhoz, hogy – a liberális nacionalista megközelítéssel összevetve – láthatóvá váljanak az elmélet erősségei és gyengéi. A Held-i modell fő erőssége abban a felismerésben áll, hogy a demokratikus képviseletnek meg kell haladnia a nemzeti szintet, ha az állampolgárok egyáltalán rendelkeznek az életkörülményeiket érintő érdembeni beleszólási lehetőségekkel.

A legfőbb hiányosság az, hogy Held nem veszi figyelembe azokat az előfeltételeket, amelyek egy ilyen demokratikus képviselőt lehetővé tennének. Ahogyan láttuk, a liberalista nacionalizmus egyik fő érve annak kihangsúlyozásában áll, hogy a nemzet ma is a tagok közötti szolidaritás működtető alapja, mert „lét-rehossa a ‘mi’ kollektív politikai személyét, amely hosszú időn keresztül képes a kollektív cselekedetekre.”³⁵ A nemzet a nemzetállamot meghajtó „elem”, tápegység.³⁶ Az újraelosztási viszonyok fenntartásához és a demokratikus törvényekhez szükséges szolidaritás és bizalom kitermelője. A liberális nacionalista beszámoló szerint minden entitásnak, amely a liberál-demokratikus jóléti állami keret biztosítására törekszik, a hatékonyság érdekében rendelkeznie kell ezzel a közösségi szellemmel.

A kozmopolita demokrácia Held és mások által javasolt terveze nem érinti a kollektív identitás és a társadalmi igazságosság kérdéseit. Biztosak lehetünk abban, hogy léteznek eredendő transznacionális identitások, amelyek képesek elkülönülni a nemzeti (mint a francia) vagy a regionális (például európai) egységektől, amelyek egyszerűen egyéni módon kötődnek a globális közösséghez. Gondolok itt a Greenpeace mozgalom képviselőinek újabb tiltakozására, amellyel az Antarktisz altalajkincseinek környezetkárosító kitermelése ellen emeltek szót. Egy ilyen akció résztvevői elsősorban a globális környezetszennyezés ellen lobbizó globális szervezet, a Greenpeace tagjainak fogják fel magukat, nem pedig adott nemzetiségűeknek. Más probléma-centrikus transznacionális identitásokra is gondolhatunk, természetesen olyan értékekkel megfelelésben, mint a környezetvédelem vagy az emberi jogok védelme. Richard Falk bizonyos csoportok tevékenységét, mint amilyen például az Amnesty International, az eredendő identitással rendelkező transznacionális polgári társadalom példaként emlegeti.³⁷

Az egyik lehetőség az lenne, hogy ilyen probléma-centrikus [*issue-specific*] transznacionális identitásokat hozzunk létre, amelyek az igazságosság és a demokrácia által igényelt szolidaritás és bizalom alapjául szolgálhatnak. A probléma azonban az, hogy a demokrácia olyanok iránt is megköveteli a bizalmat és az áldozatot, akik nem osztoznak érdekeinkben és céljainkban. A probléma-centrikus transznacionális identitások megjelenése magyarázattal szolgálhat arra, hogy a Greenpeace-tagok miért készek világszerte áldozatot vállalni a környezetvédelem ügyében, de nem magyarázza meg mondjuk azt, hogy a Greenpeace-tagok

³⁵ Canovan, M.: i. m., 72. p.

³⁶ Uo., 80. p.

³⁷ Falk, R.: The World Order between Inter-State Law of Humanity: The Role of Civil Society Institutions. In Archibugi, D. – Held, D. (eds.): *Cosmopolitan Democracy – An Agenda for a New World Order*. Polity Press, London, 1995.

miért hajlandók világszerte áldozatot vállalni az etnokulturális kisebbségekért, főleg azokért, akik jogot formálhatnak arra, hogy a környezet számára káros tevékenységre adják a fejüket. A demokrácia megköveteli az ellentétes érdekek megítélését, és akkor működik igazán, ha létezik egy olyan közös identitás, ami meghaladja ezeket a konfliktuális értékeket. A nemzetállamon belüli közös nemzeti szme ideális lehetőség, amelyben transzcendálódnak a fejlődéspárti és a környezetvédő közötti különbségek, és amely képes közöttük egyféle bizalmat és szolidaritást gerjeszteni. Nehéz belátni, mi az, ami transznacionális szinten ennek megfeleltethető.

A transznacionális intézmények demokratizálásának másik lehetősége az, hogy megbízunk a létező nemzeti identitásokban, és megtaláljuk annak a hatásosabb módját, hogy a nemzetállam felelősségre vonhassa a nemzetközi intézményeket. Ez az ENSZ és a hozzá kapcsolódó nemzetközi intézmények által követett minta, és beláthatók azok a módszerek, amelyek révén megerősödik a nemzetközi intézmények elszámoltathatósága a nemzetállam felé (mint a nemzetállamok vétőjogának szavatolása a nemzetközi intézmények döntései fölött, vagy esetleg annak a követelménynek az életbe léptetése, hogy nemzeti fórumokon tárgyalják meg a transznacionális intézmények döntéseit). Ily módon a polgárok érezhetnek, hogy a szokványos nemzeti politikai képviseleten keresztül rendelkeznek bizonyos hatalommal a transznacionális intézmények fölött.

Mégis, ne feledjük el, hogy számtalan nemzetállam nem egészen demokratikus. Bár a nemzetállam teljességgel biztosíthatná a liberális demokrácia működéséhez szükséges éltető feltételeket, a nemzetállam pusztá létének ténye még nem tekinthető a liberális demokratikus gyakorlat garanciájának. Ezért, ha az állampolgárok a transznacionális intézmények befolyásolására csupán a nemzetállamaikon keresztül képesek, ez igazából nem demokratizálhatja a rendszert, mert a világ elsősorban autokratikus államokból áll.³⁸

A transznacionális intézmények demokratizálásának harmadik lehetősége az intézményi ügynökök feladatkörének kiterjesztése. A nemzetközi intézmények államközpontú képviseletének megközelítése helyett Held az ENSZ egy második kamarájának felállítását ajánlja, amelyben képviselethez jutnának például a nemkormányzati, nemzetközi nemkormányzati szervezetek, valamint a nemzeti kisebbségek is.³⁹ A döntéshozói testület kiterjesztésével

³⁸ Bobbio, N.: Democracy and the International System. In Archibugi, D. – Held, D.: i. m.

³⁹ Lásd az ehhez kapcsolódó ajánlatokat: Franck, T.: Tribe, Nation, World: Self-Identification in the Evolving International System. *Ethics and International Affairs*, Vol. 11, 1997, 151–169. p.; Archibugi, D.: From the United Nations to Cosmopolitan Democracy. In Archibugi, D. – Held, D.: i. m.

az egyéni képviselőt jobban kivitelezhető. A nemzetállamon kívüli egyéni politikai részvétel lehetőségének felbukkanásával az egyéni autonómia iránti törődésnek kell – eredményként – megerősödni. Mi több, ez segítene ellensúlyozni azt az aggodalmat, hogy a nemzetállam gyakran elmulasztja egyes állampolgárai képviselőtét. Ez egy sajátos, a nem-demokratikus államokra vonatkozó aggodalom, de még a demokratikus államok is úgy ismertek, mint amelyek rendszeresen elmulasztják egyes kisebbségeik (beleértve a nemzeti kisebbségeket) érdekeinek nemzetközi fórumokon való képviselőtét.

E modell vonzó jellege a nemzetállati, nemzeti, nemzetfölötti szintek egyesítésében áll. Hogy hogyan fejleszthető ki egy, a kozmopolita demokráciát létrehozó és fenntartó közös identitás és szolidaritás – ez a probléma azonban továbbra is fennmarad.

5. Következtetés

Cikkünkben a politikai közösség és a politikai képviselő három különböző szintjének jelentőségét fejtegettük, ezek: az államalatti nemzeti kisebbségek, a nemzetállamok és a transznacionális intézmények. Elképzelésünk szerint egy olyan elméletre van szükségünk, amely mindhárom szintnek (és nemcsak nekik) igazságot szolgáltat.⁴⁰ Eddig kevés gondolkodónak sikerült egyesítenie ezeket a szinteket, részben azért, mert velejárójuknak tartják a hatalomért, az erőforrásokért, a lojalitásért való versengést. Azok például, akik a kisebbségi nacionalizmus védelmezői, úgy vélik, hogy mindez aláaknázza a nemzetállam és a nemzetfölötti intézmények jelentőségét.

A valóság azonban az, hogy ezek a szintek inkább egymás kölcsönös felerősítői, mintsem konkurensei lennének. Például, Mary Kaldor érvelése szerint, indulásból kudarcra van ítélve minden olyan kísérlet, amely a balkáni konfliktus megoldását a (19. századi) nemzetállam-eszmén keresztül igyekszik megoldani. Ha a résztvevők mindkét oldalon a nemzetállami szuverenitás idejétmúlt eszméjéhez folyamodnak, a konfliktus élet-halál kérdéssé válik, amelynek tétje az, hogy melyik csoport tartja ellenőrzése alatt az államot. Az eredmény pedig az, hogy sem az állami szervezet, sem pedig a kisebbségek nem érezhetik magukat biztonságban. Ehelyett egy szűkebb kereten belüli, az Európai Unióhoz hasonló

⁴⁰ Ebben a cikkben nem ejtünk szót például a municipiumi önkormányzatokról, amely szintén a politikai teoretikusok által igen elhanyagolt terület. Ezeket a teoretikusokat elmarasztaló kritikaként lásd Magnusson, W.: *The Search for Political Space: Globalization, Social Movements and the Urban Political Experience*. University of Toronto Press, Toronto, 1996; vö. Young, I. M.: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton, 1990. 8. fejezet.

megoldás mellett érvel.⁴¹ Ebben a keretben a nemzetközi intézmény csökkenti a kisebbségek állami fenyegetettségét, és fordítva.

Másképpen szólva, a politikai közösség/képviselő mindegyik szintje képes a másik szint legitimitásának szavatolására. Amint láttuk, a nemzetállam már nem képes állampolgárai érdekét saját határain belül garantálni, ez pedig az állam legitimitásának megkérdőjelezéséhez vezet. Működőképes, a nemzetállamot meghaladó kérdések megoldására alkalmas nemzetfölötti intézmények létrehozása nem feltétlenül tekinthető a nemzetállamokat gyengítő tényezőnek. Éppenséggel visszaállítja azok legitimitását azáltal, hogy sikeresen megvalósítható célokat helyez a középpontba. Hasonlóképpen, a kisebbségi önkormányzatban sem kell az állam létét fenyegető tényezőt látnunk, ellenkezőleg, tekintsük a huzamosabb állami stabilitás egyik előfeltételének.

A szimbiózis ilyen lehetőségeinek megállapításával felülkerekedhetünk a legtöbb kisebbségekről, államokról, transznacionális intézményekről szóló vitát tudatlanul uraló terméketlen mentalitás, és bátoríthatjuk annak a politikatudománynak a fejlődését, amely eleget tesz a mai többrétegű politikai gyakorlat kihívásának.

Jakab Dénes Barna fordítása

⁴¹ Kaldor, M.: European Institutions, Nation-States and Nationalism. In Archibugi, D. – Held, D.: i. m.

Nemzeti identitásválasztás és a kultúrához való jog*

Yael Tamir

“Néhány kollégista, akiknek pszichológia kurzuson kiveték a fejéből a sztereotípiákat, az első külföldi kiránduláson őszintén elcsodálkozik, hogy a németek valóban különböznek az olaszoktól.”

Roger Brown

Ez a fejezet továbbmegy egy lépéssel abban a kísérletben, hogy vázolja a nemzeti liberalizmus paramétereit. A liberális nacionalizmus azt próbálja megragadni, ami lényeges mindkét doktrínában, átemelve a liberalizmusból az egyéni autonómia és az individuális jogok iránti elkötelezettséget, a nacionalizmusból pedig a közösséghez tartozás jelentőségének elismerését, mind általánosságban, mind a partikuláris nemzeti közösségek vonatkozásában. Ez a két fontos hozadéka van a nemzeti identitásválasztás és a kultúrához való jog diszkussziójának, amelyekre ez a fejezet koncentrálna.

Miért kell tiszteletben tartanunk az egyéneknek azon kívánságát, hogy megőrizték saját nemzeti identitásukat és kultúrájukat? A kérdésre legalább öt különféle, ám egymással mégis összefüggő válasz adható. Mindegyik azt hivatott bizonyítani, hogy az egyének választott nemzeti identitásuk védelmét a jólét fontos aspektusának tartják, olyan érdeknek, amely másokra kötelezettséget ró, ezáltal megalapozva az egyének azon jogát, hogy megőrizhessék választott kultúrájukat.¹

* Tamir, Yael: *Liberal Nationalism*. Princeton University Press, 1993. Második fejezet. „National Choices and the Right to Culture”. 35–56. p.

Yael Tamir

Az első megközelítés azt sugallja, hogy a nemzeti hovatartozás az egyén önazonosságának fontos és konstitutív eleme. Persze mondhatjuk azt is, hogy „semmi esszencialitása nincs annak, hogy ‘valaki görög’ vagy ‘valaki angol’ – vagyis annak, hogy valaki egy meghatározott nemzeti közösséghez tartozik. Teljességgel véletlen, hogy valaki Angliában, Franciaországban vagy az Egyesült Államokban született, avagy rézbőrű, fekete vagy zsidó. Ami nem véletlenszerű, az az, hogy személy, s mint ilyen: ember. Hiszen az emberség a lényege vagy természete.”² Az, hogy „valaki angol” vagy „valaki görög” nem lényegi eleme a személyről alkotott fogalmunknak – a legtöbb egyén se nem angol, se nem görög, és mégis ember. Van azonban valami megtévesztő, félrevezető ebben az érvelésben: az, hogy X bármilyen számú változóval helyettesíthető – esetünkben bármelyik nemzeti közösséggel –, nem jelenti azt, hogy adott esetben valaki ezek egyikéhez se tartozna, azaz, hogy valaki anélkül is ember lehetne, hogy semminemű nemzeti vagy kulturális közösséghez ne tartozna. A nemzeti vagy kulturális hovatartozás az emberi lényeg alkotó eleme. Az a tény, hogy az egyének képesek magukat „görögként”, „amerikaiként”, de „görög-amerikaiként” is meghatározni, nem jelenti azt, hogy ezek a különféle hovatartozások esetlegesen lennének számukra.

A második szempont az ún. „kontextuális” egyén leírásából adódik. Ez a leírás az egyént mint autonóm és gondolkodó [*reflective*] lényt ábrázolja, de – mint azt kimutattuk^{**} – ezek a jellemvonások esetlegesen olyan körülmények között, amelyek lehetővé teszik az egyén számára, hogy úgymond erős [*strong*] értékelő legyen. Amennyiben az autonómia önmagában kívánatos jó, annyiban a nemzeti és kulturális hovatartozást úgy is tekinthetjük, mint instrumentális értékeket, amennyiben lehetővé teszik az egyén számára a választás képességének és az önmeghatározásnak a gyakorlását.

A harmadik nézőpont a kultúra eszközszerű értékét annak önkéntes elfogadásához köti. Amennyiben a kultúra csupán mint eszköz tekinthető értékesnek, azaz csak annyiban, amennyiben a személyes autonómia tartozéka, akkor úgy tűnhet, hogy a kulturális választás tiszteletének követelése nem helytálló. Azt is mondhatná valaki: ha ez így van, akkor állapodjunk meg abban,

¹ Ezen jog tekintetében Joseph Raz definíciójára hagyatkozom, ami szerint „X akkor és csak akkor rendelkezik jogokkal, ha X-nek lehetnek jogai, és – minden más dologban egyenlő lévén másokkal – X jólétének adott aspektusa (az érdeke) elegendő indok arra, hogy másoknak kötelezettségei legyenek vele szemben.” Raz, J.: *The Morality of Freedom*. Clarendon Press, Oxford, 1986, 166. p.

² MacDonald, M.: *Natural Rights* (1949). In Waldron, J. (szerk.): *Theories of Rights*. Oxford University Press, Oxford, 1984, 27. p.

^{**} Ti. az előző fejezetben – a ford. megj.

hogyan melyik az a kultúra, vagy melyek azok a kultúrák, amelyek segítségével ezt a célt [ti. az autonómiát] leginkább el lehet érni, s az egyéneket próbáljuk meg eltántorítani saját kultúrájuktól, amennyiben ez kevésbé gazdag, vagy kevésbé felel meg a modern idők igényeinek, s próbáljuk meg rávenni őket arra, hogy inkább megfelelő alternatívákat válasszanak.

Csak hogy ez egy tarthatatlan álláspont, ha egy kultúra eszközszerű értéke azon múlik, hogy elfogadják-e vagy sem. Egy kultúra csak akkor teljesítheti a maga instrumentális funkcióját, ha elfogadjuk egy kultúrába való beolvadásunkat és azokat az értékeket, amelyeket ez hordoz. Ha mégis – hosszas gondolkodás után – elutasítjuk azt a kultúrát, amelybe beleszülettünk, ez elveszíti minden autoritását és arra való képességét, hogy az értékelés olyan távlataival és horizontjaival lásson el bennünket, amelyek választásainkat irányítani tudják.³ Abszurd lenne azt feltételezni, hogy az emberek azért vándorolnak ki vagy olvadnak be, mert elutasítják saját kultúrájuk jelrendszerét, és egy értékesebb horizontot keresnek. Ehhez hasonlóan azt sem lenne helytálló feltételezni, hogy az emberek olyan értékekben bíznak, amelyek egy olyan kultúra sajátjai, amit alig ismernek és nem tisztelnek. Egy kultúra elfogadása, követése, valamint eszközszerű alkalmazása közötti bonyolult összefüggésrendszer tárgyalása messze túlmutat e könyv illetékességi körén. Mindazonáltal következményekkel járnak témánkra nézve, mert azt sugallják, hogy nincs olyan érv, amely szerint a kultúrához való jog szétválasztható lenne a szabad választástól és a beleegyezéstől.

A negyedik megközelítés azt próbálja alátámasztani, hogy amennyiben nem engedélyezzük az egyéneknek, hogy azonosuljanak nemzeti kultúrájukkal, akkor ők ezt úgy értelmezik, hogy egy „atyáskodó kelepcebe estek”, amelyet legjobb elkerülni. A kulturális preferenciák iránti tisztelet nem ezek belső tartalmából fakad, hanem abból a tényből, hogy ezek valamiképpen az autonóm döntést jelenítik meg. A nemzeti kultúrák akkor és csakis akkor védhetők, ha a tagok kinyilvánítják a hozzájuk való tartozásukat. Ahogyan a vallási vagy politikai lojalitás, vagy a házastárs megválasztása, a kulturális megnyilvánulások is azért tiszteletre méltóak, mert az egyén azon választását fejezik ki, amelynek révén eldönti, hogy milyen ember is szeretne lenni, és milyen életet is szeretne élni. Mindazonáltal ez még nem feltételezi, hogy az egyének érdekelték lennének bármelyik kultúra védelmében. A kultúrához való jog egyáltalán nem alapvető, más jogok konfliktus-

³ Ez nyilván egy igen összetett folyamat, hiszen megtehetjük, hogy elutasítjuk saját kulturális hovatartozásunkat, mégis megőrizve a régi beidegződések és értékek egy részét, vagy ellenkezőleg, dönthetünk úgy, hogy megőrizzük a kultúránkat, de elutasítjuk bizonyos értékeit. A fontos az, hogy csak azok az értékek, normák és gyakorlatok szolgálhatnak útmutatóul, amelyekről úgy gondoljuk, hogy értékesek.

tushelyzetben semlegesíthetik vagy megelőzhetik, akárcsak a szólásszabadság esetében. Mert hiszen igaz az, hogy a szólásszabadság független a beszéd, a szóbeli megnyilvánulás tartalmától, mégis, amennyiben gyakorlása mások jogainak sérelméhez vezet, akkor ez utóbbiak élveznek elsőbbséget, s a szólásszabadság korlátozva lesz.

Az ötödik érv talán a legátgondoltabb; abból indul ki, hogy az embereket olyan nemzeti hovatartozás szerint csoportosítani, amit maguknak nem választottak, vagy feltételezni, hogy nekik akkor is érdekük saját nemzeti kultúrájuk védelme, amikor ezt kifejezetten tagadják, ostoba dolog. Ez aláássa az autonómiához és az önmeghatározáshoz való jogukat, és teret enged a jogtalan elnyomásnak.

Miként a vallásos hit szabadságába vetett hitünknek sincs semmi köze ahhoz a tényhez, hogy a legtöbb ember egy sajátos vallásba születik bele, ugyanúgy a nemzeti kultúra megválasztása mellett felhozott érveink is csupán annyit akarnak sugallni: ha egyszer rádöbbenünk arra, hogy meghatározott kultúrába vagy nemzeti közösségbe születünk bele, akkor képesek leszünk kritikailag viszonyulni ezekhez, s dönteni önnön jövőbeni elkötelezettségeink és hovatartozásunk tekintetében. Más szavakkal, egy nemzeti kultúra nem tart fogva, és nem ver bilincsbe bennünket. Ráadásul az egyéneknek nemcsak jogukban áll nemzeti hovatartozásuk megválasztása, de meg is határozhatják ennek a tagságnak az értelmét, valamint azokat a kulturális szokásokat, amelyeket át akarnak venni, és a módokat is, amelyekkel ezeket kifejezhetik. Éppen ezért van az, hogy a jellegzetes kulturális igények csak akkor jogosultak a kedvező elbírálásra, ha ezeket az illető kulturális közösség tagjai támasztják. Példának okáért, morális értelemben jogos a földrajzi megosztás követelménye, ha azt egy adott kultúra tagjai támasztják, de ha a kívülállók követelik egy adott kultúra tagjainak elszigetelését, mondjuk gettókba, akkor ez sértő és megalázó.

Ezek lennének tehát azok a megfontolások, amelyek megalapozzák a nemzeti identitás megválasztásának, illetőleg az ezzel járó kulturális következmények tiszteletben tartásának követelményét. A nemzeti hovatartozás szabad megválasztásának hangsúlyozása azonban egyenlővé teheti ezt a választást más preferenciákkal, ami értékének csökkenésével járhat. Kymlicka ezt a következő példával igazolja: az őslakosok hatalmas területeket foglalnak el, amelyek szükségesek az ő sajátos életvitelükhöz, de a többi kanadai ezeket a területeket más célokra szeretné használni. Ha az őslakosok életmódja inkább egyéni választást, semmint sorsszerűséget tükröz, akkor bizonyos sajátos jogok biztosítása az őslakosok számára „a politikai hatalommal való visszaélés lenne”, amennyiben „elválasztaná az őslakosok érdekeit a piaci megfon-

tolásoktól”.⁴ Kymlicka szerint a kultúrához való jogot éppen azért kell tisztelni, mert a kulturális hovatartozás inkább veleszületett és kikerülhetetlen vonása az egyes embernek, semmint választás eredménye.

Kymlicka elmélete egy érdekes, de két oldalról is megtámadható nézőpontot képvisel: (1) köteléket létesít a kultúrához való jog és a veleszületett tagság elmélete között, ezáltal viszont igazolhatatlan módon megfoszt például az áttérés jogától. (2) Álláspontja elismeri, hogy bár vannak érveink amellett, hogy megvédjük kulturális választásainkat, ezek soha nem határolhatók el teljesen „a piaci követelményektől”.

Sandel diszkussziója a vallási szabadságról segíthet a továbbiak megértésében. A lelkiismeret szabadságáért folytatott háború, állítja, nem az egyének azon jogáért folyt, hogy szabadon választsák meg hitüket, hanem a jogért, hogy úgy gyakorolhassák vallásos kötelességeiket, hogy ne kelljen ezért elszenvedniük a civil hatóságok büntetését vagy tehetetlenségét: „Ez valószínűleg azért van, mert a hitet nem az az óhaj vezérli, hogy a lelkiismereti szabadság elidegeníthetetlen legyen.” A vallási szabadság tehát „önmagunk korlátozásáról szól, hiszen olyan kötelességeink vannak, amelyekről nem tudunk lemondani, még a civil kötelességek ellenében sem, amelyekkel konfliktusba kerülhetnek.”⁵ Sandel két olyan esetet mutat be, amelyek szerint az azt mutatják, hogy, amennyiben a vallási kötelességet csupán csak mint választott kötelességet tekintjük, az állam nem lát semminő indokot arra, hogy az ilyen választást előnyben részesítse. Ha viszont a valláshoz való jogot úgy fogunk fel, mint „a kötelesség teljesítésének jogát”, s nem mint a választáshoz való jogot, akkor – érvel Sandel – a bírói hozzáállás is minden bizonnyal megváltozna.

Az ő első példája a Legfelsőbb Bíróság azon rendelkezése, amely szerint nem engedélyezik a szombatistáknak, hogy szombaton ne dolgozzanak, azzal érvelve, hogy azonos mértékű tisztelet illeti meg a többi munkás óhaját is, akik nem akarnak hétvégén dolgozni, még akkor is, ha ezt nem vallásos alapon követelik. A másik példa a Bíróság határozata, amelyben megerősíti az Egyesült Államok Légierőjének azon döntését, mely szerint Simha Goldman kapitány, egy hagyományörző zsidó, nem viselhet kípét^{***} a kórházi szolgálat idején, azon az alapon, hogy „a katonai szolgálat lényege az egyén vágyainak és érdekeinek alárendelése a szolgálati kötelességeknek.”⁶

⁴ Kymlicka, W.: *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press, Oxford, 1989, 186–87. p.

⁵ Sandel, M.: *Religious Liberty: Freedom of Conscience or Freedom of Choice?* Kiadatlan szöveg, 1991, 31. p.

^{***} kipe – ortodox zsidók által használt kis, kerek, a fejtető befedésére szolgáló sapka, sábeszdeklí. (A ford. megj.)

⁶ Uo., 37. p.

Sandelnek igaza van, amikor azt mondja, hogy a két említett példa a vallásos kötelezettségek természetének félreértését mutatja, azonban téved, amikor úgy látja, hogy a Bíróság tévedése úgy lenne korrigálható, ha elfogadnánk azt a szempontot, miszerint a vallási szabadság magában foglalja bizonyos kötelezettségek teljesítését, mely kötelezettségeket az egyén képtelen áthágni.

Goldman kapitány áttérhetett volna, vagy dönthetett volna úgy, hogy nem lesz gyakorló zsidó; a szombatisták is dönthetnek úgy, hogy nem tartják meg a szombatot, vagy teljesen elhagyják a judaizmust. Ehhez hasonló döntésekre sok példát találunk. Hipotetikus áttérésük előtt Goldman kapitányt és a szombatistákat gátolta a vallásuk, ám miután áttértek, nyilván nem volna helyénvaló a Bíróság részéről, hogy arra kötelezze Goldman kapitányt, hogy kipét viseljen, csak azért, mert zsidónak született, vagy hogy megtiltsa a zsidóknak, hogy szombaton is dolgozzanak, még ha ők így is akarnák, arra hivatkozva, hogy a zsidók nem tudják, de szeretnék betartani a zsidó törvényeket.

Vizsgáljuk meg a problémát a másik oldaláról. Tételezzük fel, hogy Goldman kapitány csak mostanában tért át a zsidó hitre. Ebben az esetben az a követelés, hogy kipét viseljen, kevésbé lenne fontos? Ha nem tudjuk bebizonyítani, hogy a két eset között különbséget kell tenni, akkor ebből nem az következik, hogy Goldman kapitány zsidó érzülete annyira mélyen be van vésődve, hogy nem tud egyéni módon megnyilvánulni, hanem az, hogy egy bizonyos cselekvési módot választott.

Sem Sandel, sem Kymlicka nem fogadná el azt, hogy az egyéneknek csak akkor biztosítsák a valamely kultúrához való jogot, ha hét generációra visszamenőleg leellenőrzik a családfájukat. Ahogyan korábban is elmondtuk, az egyéneket nem úgy kell tekinteni, mintha meg lennének terhelve azokkal a kötelességekkel, amelyeket rájuk mért a történelem és a sors, hanem úgy, mintha az egyének szabadon választanák a vallásukat és a kultúrájukat. Nyilván, miután választottak, a tagság róhat rájuk meghatározott kötelességeket, annak függvényében, ahogyan ők értelmezik azt a bizonyos vallást vagy kultúrát. Fel kellene ismerni, hogy a választás által az emberek azt fejezik ki, hogy készen állnak követni a vallási szertartásokat és hagyományokat, amelyek az illető vallás részét képezik. Ha tehát be tudjuk bizonyítani, hogy egy meghatározott gyakorlat konstitutív része egy adott vallás történetének, akkor érvet találtunk arra is, hogy miért kell megengedni az embereknek, hogy ezt kövessék.

Ez a nézőpont könnyebben kezelhetővé teszi a különleges vagy sajátos igények kérdését. Megtörténhet az, hogy valakit egy sajátos világkép melletti elkötelezettsége olyan viselkedésre készítet, amit némelyek bizarrnak bélyegeznének. Ha a vallási és kulturális gyakorlat melletti elkötelezettségünk csak választás és értelmezés kérdése, akkor miért nem kell komolyan venni az ilyen

igényeket? Hogyan tudjuk ezeket az igényeket szétválasztani azoktól, amelyeket Goldman kapitány vagy a szombatisták fogalmaztak meg?

Az első kérdés az, hogy jogos lenne-e ezeket az igényeket olyanoknak tekinteni, mint amelyek konstitutívak az illető egyének identitására nézve. Ez egy olyan valószínűségi teszt, amelyen a legtöbb excentrikus viselkedésmód elbukna. (Még ha el is fogadjuk, hogy maga az excentrikus megnyilvánulás része az illető személyiségének, akkor sem kellene minden egyes megnyilvánulást annak tekintenünk.) Ha meg lennénk győződve arról, hogy ezek a viselkedési minták csakugyan lényegesek az egyéni identitás szempontjából, akkor is el kellene gondolkodnunk azon, hogy ezeknek a preferenciáknak milyen mértéke elviselhető. Annak megállapításában, hogy mi az, ami még elviselhető, legjobb a közös meggyőződésre hagyatkozni.

Ne felejtjük el, hogy az az intuitív meggyőződés, miszerint az excentrikus viselkedést egyáltalán nem kell tolerálni, nem abból a felismerésből fakad, hogy ezek választott viselkedésformák; inkább az extravaganciájuk az, ami ezt a meggyőződést kiváltja. Ha elfogadták volna Goldman kapitány azon szerény kérését, hogy kipét viselhesen, megjelenése alig különbözött volna a többi katonáétól. Tételezzük fel, hogy Goldman kapitány arra kért volna engedélyt, hogy az amerikai hadseregben ne viseljen egyenruhát, s hogy haszid csoportjának fekete egyenruháját hordja. Vajon Sandel nem más érzéseket fejezett volna-e ki az eset kapcsán? Ebből a példából arra következtethetünk, hogy a személyes preferenciák megtűrését inkább befolyásolja ezek excentrikus volta, semmint az, hogy ezek mennyire autentikusak. Méltányos kompromisszumra kellene tehát jutnunk egyrészt az egyén azon joga fölött, hogy „úgy cselekedjék, ahogy neki tetszik”, másrészt azon igények fölött, amelyeket az intézmények testesítenek meg, illetve a még megtűrhető sokféleség mértéke fölött. Az „ez a mi tradíciónk” típusú érvek csupán elbillentik a mérleg nyelvét bizonyos esetekben.

Kymlicka második érve azzal cáfolható meg, hogy olyan állásponthez vezet, ami túlonként nagy hangsúlyt fektet a kultúrához való jogra. Tételezzük fel, hogy az őslakosok nem Kanadában élnek, hanem egy sűrűn lakott területen, és nagy területeket követelnek, hogy saját kultúrájuk szerint élhessenek. Ha eleget tesznek ennek a követelésnek, ez maga után vonja, hogy megfosztanak másokat saját otthonuk felépítésének esélyétől. Valószínű, hogy ezt figyelembe véve döntenének; tehát elvennének az őslakosok területéből és másoknak adnák oda, még akkor is, ha ezáltal erőszakos változások következnenek be az őslakosok életében. Más szavakkal, az érv, hogy „mi így szoktuk csinálni a magunk közösségében”, vezethet ugyan sajátos megfontolásokhoz, de nem lehet konstruktív érv és igazolás.

A kultúra megválasztása, ahogyan a vallás megválasztása is, a konstitutív döntések kategóriájába tartozik, amelyeket az egyének lényegesnek tartanak, s ezért különös súllyal esnek latba. A vallási elkötelezettség fontosabb, mint az, hogy milyen vendéglőbe járunk; és a politikai ideológiák is sokkal fontosabbak, mint egy különleges autó utáni vágyódás. Éppen ezért engedélyezünk egy szabad napot a szavazás érdekében, egy autókiállítás meglátogatásának céljából viszont nem. Hasonló módon, ha muszlimok vagy zsidók dolgoznak cégünknel, kötelességünknek kell éreznünk, hogy az étkezdében ne csak disznóhúst szolgáljanak fel; azonban nem kell kielégítenünk annak a munkásnak az igényét, aki japán ételt szeretne enni. Az öslakosoknak elsőbbségük kell, hogy legyen, amikor egy golfpálya felépítéséhez területekért versengenek másokkal; azonban kevesebb érv szól mellettük, ha egy üldözött vallási csoporttal versengenek, akinek máshol nem lenne területe, hogy templomot építsen.

A kulturális preferenciák azonban akkor is háttérbe szorulhatnak, ha más, nem konstitutív preferenciákkal versengenek, amint azt a következő példa is igazolja. A zsidóknak tilos a disznóhús fogyasztása, és megkövetelik tőlük, hogy előírt eljárások szerint vágják le az állatokat. Tételizzük fel, hogy egy kisebb zsidó közösség a saját területén lakik, ahol csak az jövedelmező, ha disznókat nevelnek, viszont a területre behozott minden más hús rituálisan nem megfelelő. A zsidók rá lesznek kényszerítve, hogy importálják a húst, ám ennek ára megengedhetetlenül magas, így végül egyáltalán nem fognak húst enni. A vallási rituáléik iránti tisztelet vajon magába foglalja-e, hogy másoknak szubvencionálniuk kell a kóser hús behozatalát azért, hogy a zsidók is hasonló tápértéket kapjanak, mint a lakosság fennmaradó része? A válasznak figyelembe kell vennie egy ilyen eljárás költségeit, és azt a megterhelést, amit ez a közösség többi tagjára ró. Az a tény, hogy elfogadjuk ezeket a követelményeket, azt mutatja, hogy felismerjük a kulturális és vallási jogok fontosságát.

Azonban egy sajátos indok arra vonatkozóan, hogy sajátos engedményeket tegyünk annak érdekében, hogy egy kisebbségi csoport megőrizze a maga nemzeti kultúráját, még semmit sem számít. Egy kulturális közösséghez való tartozás egyéni választás kérdése, ez viszont nem jelenti azt, hogy a tagok a kisebbségi sorsot választották. Ezt a státust a többséghez tartozók adták a kisebbségnek, és úgy is tekinthetjük, mint egy további indokot arra nézve, hogy támogassák a kisebbség tagjainak törekvését, hogy értelmes és emberhez méltó életet éljenek anélkül, hogy lemondanának kulturális kötöttségeikről. Ez a követelmény azt foglalja magába, hogy az egyének kisebbségi csoporthoz való tartozása olyan tényező lehet, amely meghatározza azon támogatás mértékét, amelyre jogosultak. Például azok, akik régebben vándoroltak ki, tisztában vannak azzal, hogy elveszítették többségi

státusukat, és egy kisebbség tagjaivá váltak. Kulturális követeléseik meggyengülnek az új körülmények között, amint ez érthető is, hiszen szándékosan döntöttek úgy, hogy kivándorolnak, s tudatában voltak annak, hogy viselniük kell a következményeket. Mindazonáltal a szülők döntése nem lehet releváns a kivándorlók második és harmadik generációja által támasztott kulturális követelmények jogosságának megítélésében, hiszen ezek már egy adott helyzetbe születtek bele. Az utolsó fejezet ezt a témát kimerítően tárgyalja, és emellett érvel, hogy azokat az okokat, amelyek az egyéneket kivándorlásra készítetik, szintén figyelembe kell venni.

Itt kell megjegyezni, hogy a legnagyobb súllyal mindenkor az őshonos népek követelései esnek latba, vagy az olyan csoportokéi, amelyek valamilyen módon migrációra voltak kényszerítve, mint pl. az Amerikába hurcolt feketék, vagy azok az oroszok, akiket erőszakkal telepítettek ki az egykori Szovjetunió határmenti köztársaságaiba, hiszen ezek gyakorlatilag arra lettek ítélve, hogy kisebbségekké váljanak.

Kollektív jog-e a kultúrához való jog?

Eddigi érveink mind azt bizonyítják, hogy itt valójában kétféle jogról van szó: egyrészt, az egyének azon jogáról, hogy megválasszák önnön nemzeti identitásukat, másrészt azon jogukról, hogy felzárkózzanak az általuk választott kultúrához. S amíg az elsőről nyilvánvaló, hogy individuális jog, addig a második esetben kérdéses, hogy tekinthető-e individuális jognak az egyének valamely hagyomány követéséhez való joga****. A kultúrához való jogot rendszerint a következő érvek alapján tekintik kollektív jognak:

1. Az egyének csak mint meghatározott közösségek tagjai élhetnek ezzel a joggal, melyek esetünkben a nemzeti közösségek.
2. Az egyének csak olyan közösségeken belül gyakorolhatják ezt a jogot, amelyek meghatározott sajátosságokkal rendelkeznek.
3. Az egyénnek az illető jog gyakorlásához fűződő érdeke nem igazolja azt a terhet, amit ezen jog gyakorlása másokra ró.
4. Ha egy jog igazolása valamiképpen összefügg azzal a jóval, amelynek megvalósítását elősegíti, akkor a hagyomány követéséhez való jog nem tekinthető individuális jognak, hiszen a közös jóra való törekvést védelmezi, következésképpen csak a kollektív haszon alapján ítéltethető meg.

Vegyük sorra egyenként ezeket az érveket:

**** A „the right to practice a culture”, „the right to follow a culture” kifejezéseket lehetőleg „a hagyomány követéséhez való jog” kifejezéssel adtuk vissza, tekintettel arra, hogy a jóval árnyaltabb angol terminológiával szemben a magyar jogi terminológiában egyedül ez elfogadott. (A ford. megj.)

Yael Tamir

Az első érv szerint a kultúrához való jogot kollektív jognak kell tekinteni, amennyiben az egyének azon érdeke, hogy megőrizzék kulturális önazonosságukat, az illető kollektívához, közösséghez való tartozásukból származik. De ha még ez – látható módon – igaz is, ugyanígy érvényes a polgári jogokra vagy a vallási jogokra, hiszen ezekhez is csak annyiban fűződik érdekünk, amennyiben meghatározott vallási vagy politikai közösség tagjai vagyunk. De a tény, hogy valamely érdekünk egy sajátos csoporthoz való tartozásunkból fakad, még mit sem változtat magának az érdeknek a lényegi természetén, tudniillik azon a tényen, hogy ez lényegileg egyéni érdek. Ennek megfelelően a jog is, amit védelmez, individuális jognak tekintendő.

A második megközelítésmód mellett hoz fel érveket, hogy a nemzeti hagyomány követésének joga kollektív jog, hiszen csupán egy kollektíva képes ezt gyakorolni. Az érvet kétféleképpen lehet cáfolni. Először is nem világos, hogy mit is értünk ennek a jognak a gyakorlásán, másfelől viszont az is tény, hogy egy jogot sokkal inkább meg lehet határozni az igazolása révén, mint azon mód által, ahogyan gyakorolható. Ez a két érv további tisztázást igényel.

Mit von maga után a hagyomány követéséhez való jog gyakorlása? Teljesen egyértelmű, hogy valaki izraelinek, palesztinnek, baszknak vagy franciának vallhatja magát, még akkor is, ha egyedül van, s hogy a nemzeti kultúra némely sajátossága megőrizhető a teljes egyedüllétben és elszigeteltségben is, vagy akár az otthon magányában (főlolvasván magának az anyanyelvén, verseket szavalva vagy hagyományos szertartásokat végezve).

Az elszigetelt egyének azonban kétségtelenül kevesebb lehetőséggel rendelkeznek arra, hogy élvezzék egy kultúra minden előnyét, hiszen ahhoz, hogy egy nemzeti kultúra minden kifejezési eszköze rendelkezésükre álljon, szükség van magának a közösségnek a jelenlétére. Valószínűleg az a helyzet, hogy az egyén azon képessége vagy lehetősége, hogy önnön nemzeti identitását kifejezze, együtt nő a csoport nagyságával, bár lennie kell egy határnak, amelyen túl már a közösség lélekszáma nem releváns, és nincs különösebb befolyása az egyének lehetőségeire, hogy teljes nemzeti életet éljenek.

De vajon ez azt jelenti-e, hogy az egyéneknek nem szabad megengedni, hogy legjobb képességeik szerint kövessék önnön nemzeti hagyományukat? Egy zenész játszhat szólóban, trióban, kvartettben, kamarazenekarban vagy nagyzenekarban. S bár a zene kifejezőereje s gazdagsága változhat a zenekar méretével, mégsem mondja senki egy zenésznek, aki ilyen vagy olyan indokból nem játszhat nagyzenekarban, hogy jobb volna ezek után, ha egyáltalán nem játszana. S hasonlóképpen, semmi értelme nincs annak, hogy azok, akik nem tudják optimális módon kifejezni

saját nemzetiségüket és kultúrájukat, tartózkodjanak attól, hogy ezt egyszerűbb és visszafogottabb módon tegyék meg.

A második módja annak, hogy ezt az ellenvetést cáfoljuk az, ha különbséget teszünk azon egyéni érdek között, amelyet a hagyomány követéséhez való jog véd, illetve a tény között, hogy ennek a gyakorlatnak erősen közösségi jellege van. Ez a különbség semmiképp sem csupán a kultúrához való jogra érvényes. Számos individuális jognak van közösségi jellege. Ez annyit tesz, hogy ezen jogoknak a gyakorlása feltételezi megfelelő számú érdekelt egyén jelenlétét, ami egyszersmind igazolja azon kötelezettségek kiszabását is, amelyek megengedik, vagy akár elősegítik ezeknek a jogoknak a gyakorlását. Példának okáért mindenki rendelkezik vallási jogokkal, de az állam döntése, hogy biztosítson-e helyet és anyagi forrásokat imaházak, nevelőintézetek létesítésére, azon múlik, hogy mekkora lélekszámú az ebben érdekelt polgárok közössége. Hiszen világos, hogy egyetlen egyén érdeke nem képes igazolni egy templom, egy vasárnapi iskola vagy egy művelődési ház megépítését, mint ahogy egyetlen egyén nem is tudná ezeket működtetni.

Hasonlóképpen, az egyének rendelkeznek ugyan a szabad társulás jogával, ám e jog gyakorlása csak a megfelelő csoport meglétének feltételével lehetséges. Amennyiben egy ilyen társulás kormányzati támogatásra is számot tart, akkor a társadalom akár úgy is dönthet, hogy csak azok a csoportok részesedhetnek ilyen támogatásban – adókedvezmények, városházi ülések s hasonlók –, amelyeknek legalább száz tagjuk van. Egy ilyen döntést nyilván nem tekintenénk az ennél kisebb csoportokhoz tartozók jogai megsértésének, kivéve, ha bizonyítani lehetne, hogy a megállapodás kifejezetten azzal a céllal jött létre, hogy kirekesszen egy meghatározott csoportot. Mindaddig azonban, amíg egy ilyen döntést gyakorlati megfontolások diktálnak – példának okáért a városháza használatának korlátozása vagy a költség, amit az ilyen társulások tevékenységének támogatása jelent –, nem lehet azt állítani, hogy a kisebb társulások tagjai csupán azért kerültek hátrányos helyzetbe, mert a nagyobb társulások tagjai sikeresebbek náluk.⁷

Azt jelenti-e ez, hogy a templomépítés, a vasárnapi iskola létrehozásának kötelezettsége vagy az adókedvezmény kollektív jogból származtatható le? A jog természete az igazolásból származik, és nem abból a módból, ahogyan bizonyos vonatkozásai leginkább gyakorolhatók. Vagyis nem a végrehajtás, az alkalma-

⁷ A szerencse mindazonáltal fontos szerepet játszik preferenciáink kielégítésében. Ha például mások is osztoznak preferenciáinkban, egy meghatározott termék könnyebben elérhetővé válhat, mert népszerűsége a termelés növekedéséhez vezet. Ha viszont a termék, amire vágyunk, nem egykönnyen elérhető, a tény, hogy mások is vágnak rá, csak csökkenteni fogja az esélyeinket, hogy megszerezzük.

zás módjából. Ha egyszer ezeknek a jogoknak az igazolása, legyenek akár vallásiak, akár politikaiak, az egyének azon érdekén alapszik, ami e jogok gyakorlásához fűződik, akkor kötelességünk ezeket individuális jogoknak tekinteni. Nincs rá indok, hogy miért tekintenénk kivételnek a hagyomány követéséhez való jogot.

A harmadik megfontolás mellett érvel, hogy egy nemzeti hagyomány követésének jogát kollektív jognak kell tekinteni, mert gyakorlása követelményeket ró másokra. Önmagában egy egyén érdeke nem képes igazolni ezeket a kötelezettségeket, amelyekben oly sok egyén érintett. Ez a következtetés látható módon azon a feltevésen alapszik, hogy a kultúrához való jog gyakorlása szükségszerűen nehéz terheket fog róni másokra. A nemzeti kultúra ápolása és gyakorlása azonban nagyon különböző dolgokat jelenthet, attól kezdődően, hogy mindenkinek joga van azt tenni a maga ügyeiben, amit csak tenni képes, egészen a nemzeti autonómia követeléséig. Elegendő lenne tehát azt mondani, hogy mindenkor a költség és a nyereség egyenlege dönti el azt, hogy mikor és milyen mértékben jogosult valaki arra, hogy ezt a jogát gyakorolja, ami viszont minden jogra érvényes. Következésképpen semmi alapunk nincs arra, hogy eleve kizárjuk annak lehetőségét, hogy a hagyomány követéséhez való jog némelykor csupán elenyésző terheket ró másokra, ezeket tehát még az elszigetelt egyének számára is jogosult lenne garantálni.

Különbséget kell tennünk az elviek és a gyakorlati politikai megfontolások között. Elviekben a hagyomány követéséhez való jog, mint minden olyan jog, ami az egyén érdekét hivatott védeni, individuális jog. Gyakorlati problémaként viszont aligha lenne jogosult másokat arra kényszeríteni, hogy viseljék ezen jog gyakorlásának terheit, ha egyszer nincs kellő számú egyén, aki ebben érdekelt, és aki hasznot tud húzni ebből. Következésképpen azon csoport nagysága, amely profitál egy ilyen gyakorlati politikai döntésből, befolyásolhatja ennek megvalósítását: minél nagyobb az a csoport, amelyik részeseik a jog gyakorlásával járó haszonból, annál inkább igazolható a teher, amit ez másokra ró.

Az utolsó érv azzal a ténnyel függ össze, hogy a kultúra közös jó: ha a jog igazolása összefügg a jóval, aminek a megvalósulását elősegíti, akkor azon jogok, amelyek bizonyos kollektív javak védelmét hivatottak biztosítani, nem tekinthetők egyéni jogoknak, mégpedig két okból sem. Egyrészt, mert a kollektív javak értéke csak a kollektív haszon alapján ítéltető meg, jelesül csak a csoport egészére háruló haszon alapján. Másrészt, mert a kollektív javak nem kizárólagosak, s még ha elvben egy elszigetelt individuum számára vannak is biztosítva, a közösség más tagjai akkor is hozzáférhetnek. A közjó, mondja Waldron, nem tekinthető egyéni jogok tárgyának.

„A jogkövetelés két dolgot tesz: meghatároz egy javat és meghatároz egy személyt – a kedvezményezettet, a jogalanyt –, akiért

vagy akinek érdekében az illető javat létre kell hozni. Ami a jog sajátsága, hogy az egyén hasznát úgy tekintjük, mint egy kötelesség alapját, mint egy kötelesség 'elégéses indokát' Raz megfogalmazása szerint.⁸

Waldron a közjót úgy határozza meg, mint amit közösen hoztak létre, és ami nem kizárólagos. Továbbá nincsen semmiféle jelentősége az egyének számára, eltekintve attól, amit mindannyiuk számára jelent. Az efféle javak megvalósítására szolgáló kötelezettségünk alapja, mondja, csak e javak kívánatos voltának megfelelő leírása lehet. Minthogy ezek sem X, sem Y, sem Z számára külön-külön nem lehetnek kívánatosak, semmi értelme azt mondani, hogy a jog X, Y vagy Z joga.⁹

Természetesen igaz, hogy a közjó kívánatos volta nem ragadható meg azáltal, hogy kiszámítjuk: mit jelent az egyes egyének számára. Prosperáló kultúrában élni, szolidárisnak lenni, közös nyelvet beszélni vagy szenvedni ezen javak hiányában – mindennek előnyei jóval nagyobbak lehetnek, mint az ebből az egyes egyének számára adódó előnyök vagy hátrányok egyszerű matematikai összege.

De az a tény, hogy a közjó értéke meghaladja azt az értéket, amit ez az egyének szemében képvisel, csupán annyit jelent, hogy egy ilyen leegyszerűsítő eljárással képtelenek vagyunk a közjó teljes jelentőségét megragadni, ám még nem bizonyítja azt, hogy képtelenek lennénk felmérni a közjó jelentőségét az egyes egyének számára. Hiszen ez azt jelentené, hogy, bár mi meg kívánjuk őrizni a közjót – esetünkben a nemzeti kultúrát – átfogó általános értéke miatt, ez mégis valami mást jelent, mint megadni az egyéneknek azt a jogot, hogy megőrizze a *saját* nemzeti identitását, s hogy részt vegyen *saját* csoportjának társadalmi, kulturális és politikai gyakorlatában. Ez utóbbit arra az érdekre kell alapozni, ami az egyént saját kultúrájához köti, míg az előbbi figyelembe venné a kívülállók érdekeit is.

Ámde, ha mi egy adott kultúra megőrzéséhez való jogot a kívülállók érdekeire alapozunk, akkor könnyen abban a paradox helyzetben találhatjuk magunkat, hogy olyanok számára biztosítjuk a kultúrához való jogot, akik valójában elutasítják azt. Még ha úgy is vélekedünk, hogy az indiánok kultúráját meg kell őrizni művészi értéke miatt, ez akkor sem fogja szavatolni az indiánoknak a kultúrához való jogát, legalábbis addig nem, amíg az indiánokat ez nem érdekli. S ennek az ellenkezője is igaz: azon csoportok tagjainak, akiknek a kultúráját a kívülállók lebecsülik, vagy akár dekadensnek tekintik, épp olyan joguk van a kultúrához, mint azon csoportok tagjainak, amelyeknek a kultúráját nagyra

⁸ Waldron, J.: Can Communal Goods be Human Rights. A paper delivered at a conference on Development, Environment, and Peace as Human Rights. Oxford, 1987, 21. p.

⁹ Uo., 21–22. p.

értékelik. Ha elfogadjuk, hogy az a lehetőség, hogy olyanoknak biztosítsuk a kultúrához való jogot, akik ezt a kultúrát nem értékelik, nem csupán abszurd, hanem egyszersmind komoly elnyomás-hoz is vezethet, levonhatjuk a konklúziót, hogy annak megállapításában, egy személyt megillet-e egy jog vagy sem, a kívülállók preferenciáinak nem szabad számítaniuk.¹⁰ A kultúrához való jogot csakis az az érték igazolhatja, amit ez az illető kultúrában élő emberek számára képvisel, még akkor is, ha ez az érték nem képes teljességgel kifejezni egy kultúra megőrzésének igazi jelentőségét.

De gyakorlatilag mi a különbség aközött, ha egy nem exkluzív közös jót inkább az egyének, semmint a csoport számára biztosítunk? A különbség az egyének a csoporttal szembeni státusában rejlik, hiszen a csoportnak biztosítván jogokat, módot adunk arra is, hogy az az egyénnel szemben így vagy úgy járjon el. Ha a csoportnak biztosítunk jogokat, akkor a csoporton áll, hogy egyáltalán követeli-e ezeket a jogokat, és hogy azokat miképpen gyakorolja. Ez arra kényszeríti a csoportot, hogy egyhangú, vagy legalábbis látszatra egyhangú követeléseket fogalmazzon meg. Ilyen körülmények között azok, akik ki akarnak lépni a közösségből, kényszerítve lesznek, hogy ne tegyék, vagy azok, akik úgy kívánnak élni ezekkel a jogokkal, ahogyan az a többség számára elfogadhatatlan, megfosztatnak ettől a lehetőségtől. Mindennek végső kifejelete pedig az lesz, hogy bizonyos jogokat – amelyekkel elvben a közösség minden tagja fel van ruházva – csak a közösség bizonyos tagjai fognak élvezni. Példának okáért Izrael törvényei lehetővé teszik a vallási jogok gyakorlását az ország különböző felekezetei számára. A törvény viszont ezt a jogot inkább a közösség mint egész számára szavatolja, ami azzal jár, hogy egyetlen csoport, az ortodox zsidó hitközösség uralja mind e jogok értelmezését, mind pedig gyakorlatát, s a többi zsidó mozgalom ki van rekesztve.

Van azonban egy további indok is arra, hogy miért kell inkább egyéni jognak tekinteni a kultúrához való jogot, mégpedig egy olyan indok, ami azokkal a nehézségekkel kapcsolatos, amelyek a csoport meghatározásával járnak. A nemzeti csoportosulások amorfok, informálisak, folyamatosan változnak, elképzelt közösségek. Ellentétben a kereskedelmi társaságokkal, vagy intézményekkel, intézményes közösségekkel, nélkülözik a tagság pontos kritériumait, ezért a gondolat, hogy jogokkal ruházzuk fel őket, elméleti és morális nehézségekbe ütközik.

Említést érdemel ebben a kontextusban egy érdekes jelenség. Az a politikai gyakorlat, amely arra törekszik, hogy mindenkit egyenlő tiszteletben részesítsen, a csoportokra vonatkoztatva

¹⁰ A kívülállók preferenciáinak definícióját és tárgyalását lásd Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously*. Duckworth, London, 1977, 234–238. p.

félreértésekre adhat okot. Például a képviseleti elv alkalmazása, vagyis az a gyakorlat, amely minden egyes csoportnak, tagszámától függetlenül, azonos számú képviselőt engedélyez a kormányzati testületben, úgy is értelmezhető, mint a csoportokkal való egyenlő bánásmódra tett kísérlet. Egy ilyen gyakorlat igazolása azonban azt fogja megmutatni, ez arra lett kitalálva, hogy egyforma lehetőségeket biztosítson az ezekhez a csoportokhoz tartozó egyének számára. Például az, hogy az ENSZ vagy az Egyesült Államok szenátusa azonos szavazati jogot biztosít a kis és nagy csoportok képviselői számára, azt mutatja, hogy ez a gyakorlat elsősorban az illető országok és közösségek *egyéneit* védi, elhárítva annak lehetőségét, hogy automatikusan leszavazzák őket. Ez a gyakorlat ugyanakkor lehetővé teszi a kisebb közösségek tagjainak azt, hogy élvezzék azokat az előnyöket, amelyek egy csoport nyilvános elismeréséből fakadnak, illetve a csoport azon jogának elismeréséből, hogy érdekek és preferenciák autonóm forrása legyen.

Hasonlóképpen, az ilyen típusú gyakorlat akként is tekinthető, mint egy lehetséges módja annak, hogy kompenzáljuk azoknak az egyéneknek a sérelmeit, akiknek énképük sérült, mivel nem saját érdemeik szerint ítélték meg őket, hanem inkább mint bizonyos megalázott helyzetben lévő csoportok tagjait. Ez pedig azt bizonyítja, hogy egy csoport imázsa kollektív jó, függetlenül attól, hogy a csoport tagjai tiszteletet vívnak ki általa, vagy szenvednek miatta. Az egyének azok, akik profitálnak a csoport hírnevéből vagy szenvednek miatta, következésképpen az egyén jóléte iránti aggodalom az, ami a fenti politikai gyakorlatot motiválja. Következésképpen a csoportképviselést lehetővé tevő politikai gyakorlat, illetőleg a megfontolás, hogy a különböző csoportoknak megfelelő nyilvános képviselést kell biztosítani, elsősorban nem a csoport jólétét hivatott biztosítani, hanem a csoporttagok és egyének jólétét.

A hitelesség problémája

A tendenciát, hogy a kultúrához való jogot kollektív jognak tekintsük, egy olyan – végső soron nemkívánatos – hajlam ösztönzi, amely ódzkodik attól, hogy az igazságosság kritériumait közösségen belüli ügyekre alkalmazzuk. Ez a tendencia két téveszméből táplálkozik. Először is feltételezi, hogy az elsődleges közösségeken belül nincs szükség jogokra és elvekre. Ugyanis a szabályokat a kölcsönös vonzalom és érdek alapján fektetik le. Ez a megközelítésmód meglehetősen világosan megmutatkozik Sandelnek az ideális közösségről adott leírásában, vagy Rawls döntésében, mely elsősorban a családok vezetőinek, semmint azok tagjainak biztosítana jogokat, amit egyébként a feministák is vehemensen kritizáltak. A második félreértés abból a feltételezésből fakad, hogy a kultúrához való jog a kultúra „autentikus” formáját hivatott meg-

őrizni. Ez az értelmezés nyilvánvalóan azok érdekeit szolgálja, akik hatalommal rendelkeznek az adott közösségen belül, de vajon kellőképpen védi-e a közösség minden tagjának érdekeit? A kultúrához való jognak az az értelmezése, amely úgy állítja be ezt, mint ami a közösség autentikus kultúráját hivatott védeni, vezeti Kymlickát a kollektív jogok eszméjének elfogadásához, még bizonyos egyéni jogokon elkövetett erőszak árán is. Példának okáért Kymlicka elfogadja, hogy egy olyan indián asszonytól, aki nem indiánhoz ment feleségül, megtagadják a jogot, hogy továbbra is a közösségben éljen, míg ugyanez egy indián férfi számára meg van engedve.¹¹ Ez a példa világosan bizonyítja, hogy a férfiak, akik aktuálisan a közösség vezetői, miként kötik össze a kultúrához való jogot önnön vezetői státusuk megőrzésével azáltal, hogy azokat a nőket, akik kívülállókka házasodtak, megfosztják a kultúra megválasztásának a lehetőségétől. Ha a kultúrához való jogot inkább az egyéneknek, mint a közösségeknek garantálták volna, akkor az indián asszonyok megkövetelhetnék, hogy a közösség elfogadja idegenekkel való házasságukat, úgy, hogy továbbra is a közösséghez tartozzanak. Változásokat is követelhetnének a hagyományos döntéshozatalban; például az indián házastárs egy vegyes házasságban (akár férfi, akár nő) képviselhesse a családot a törzsi intézményeken belül, de gyakorlatban képviselhesse saját kultúráját is, megalapítván egy alternatív indián közösséget.

Természetesen előfordulhat, hogy valaki megkérdőjelezi az „alternatív közösség” gondolatát. Ám a kultúrához való jog nem csupán a kultúrának s a hagyománynak mint adottnak a követését hivatott szavatolni, hanem magába foglalja annak újraalkotását is. A morális és közösségi döntések végső eredménye az életmód javulása, a kultúra reinterpretációja, új nemzeti közösségek létrejötte. A választás folyamatában az egyének különböző nemzeti hagyományokból indulhatnak ki, s új – még meghatározatlan – kulturális mintákat választhatnak. Előfordulhatnak majd helyzetek, amikor nehéz lesz eldönteni, hogy az egyének vajon más kultúrába asszimilálódtak-e, vagy egyszerűen csak megváltoztatták a sajátjukat. Számos harmadik világbeli ország jó példát szolgáltat erre. Az imperialista hatalmakkal való kontaktusuk, s ennek révén a nyugati kultúrához való csatlakozásuk arra nézve szolgál tapasztalattal, hogy egy ilyen folyamatnak hányféle végkifejlete lehet. Legtöbbször új kultúra születik, egy olyan keverék, amely eltorzítja mind a helyi, mind a kolonialista kultúra jellemzőit. Egy angol tiszt, aki megfigyelte a kenyai elitet, a következőket jegyezte meg: „A telepések golfot és pólót játszottak, lovagoltak, vagy királyi vadászatra mentek piros zakóban és lovaglónadrágban... A fekete gyerekek most ugyanígy cselekszenek, csak nagyobb hévvel: szá-

¹¹ Kymlicka, Will: *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press, Oxford, 1989, 148–149. p.

mukra a golf és a lovaglás nemzeti intézményekké váltak.”¹² Úgy tűnhetne, hogy ez csupán felszíni átvétele a telepések kultúrájának, de sok afrikai számára „a krikett nem egyszerűen csak egy játék, hanem sokkal inkább az az egyedi brit intézmény, ami megtestesíti mindazokat az eszményeket, amelyekre [...] vágytak”.¹³

Az afrikai példa a választás egy nagyon fontos aspektusát mutatja meg. A választás nem jelent szükségszerűen két, azonos módon strukturált alternatíva közötti döntést; magába foglalhat egy sor kombinációt, a réginek és az újnak az ötvözetét, ami a kulturális alternatívák számának szaporodásához vezethet.

A nacionalisták két okból szokták visszautasítani a kulturális opciók körének tágítását. Egyrészt, mert veszélyezteti a kontinuitást, lehetőséget ad a dezintegrációra, és módot ad a „magánkultúrák” kialakulására. Másrészt, mert félnek attól, hogy az új, módosult, megváltozott hagyományok olyannyira felszíniesek, hogy nélkülöznek minden értelmet és jelentést.

Az első félelem bizonyos mértékig akár még megalapozottnak is tűnhet. Azok az egyének, akik tudatában vannak opcióiknak, a létező alternatíváknak, könnyebbnek találhatják a csoporttól való elszakadást; megpróbálhatják megváltoztatni kultúrájuk kanonikus értelmezését, esetleg meg is változtathatják magát a kultúrát. Egy ilyen folyamat fölszámolhatja a meglévő kereteket, s újak megalkotásához vezethet.

A második ellenvetés azonban, az a félelem, hogy az új kulturális opciók, lévén „felszíniesek”, könnyen megfoszthatják minden értelemről a nemzeti kultúrát, s következésképpen a nemzeti hovatartozás gondolatát is kiüresíthetik – nos, ez, úgy tűnik, kissé eltúlzott. Steinberg kijelenti, hogy az amerikai etnikai csoportok azért veszélyeztetettek, mert „a hagyományos kultúra, a tradíció lényeges elemei módosultak, feloldódtak, kompromittálódtak, elhanyagoltak.” Azok a hagyományok pedig, amelyeket a csoport tagjai megőriztek, „ki vannak szakítva abból a társadalmi és kulturális mátrixból, amelybe egykoron tartoztak.”¹⁴ Ezek az etnikai közösségek következésképpen az autenticitás krízisét élik. Azok a kulturális minták és viselkedésmódok, amelyek egykoron a mindennapi élet követelményeihez igazodtak, ma egyre inkább irrelevánsnak, sőt, diszfunkcionálisnak tűnnek. Az etnicitás szimbolikussá, vagyis kulturális értelemben jelentéktelenné, felszínivé válik.

Ezeknek, az autenticitást, a hitelességet érintő érveknek van azonban egy veszélyes kicsengése. Arra szolgálnak, hogy megmu-

¹² Ranger, T.: *The Invention of Tradition in Colonial Africa*. In Hobsbawm, E. – Ranger, T. (szerk.): *The Invention of Traditions*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983, 261. p.

¹³ Uo., 238. p.

¹⁴ Steinberg, S.: *The Ethnic Myth*. Beacon Press, Boston, Mass., 1981, 63. p.

tassák: a nemzeti kultúrának csupán egy eredendő értelmezése van, következésképpen minden más értelmezés művi, azaz érvénytelen. Azok, akik a revízióval kísérleteznek, nem lehetnek lojálisak, s amit létrehoznak, az nem lehet hiteles. „S minthogy – gondolhatnánk – a hitelesség mindig egy partikuláris nemzeti történelmi hagyomány függvénye (ami persze még így is vitatható, adva lévén minden ilyen hagyomány belső ellentmondásossága, illetve az aktuális fejlemények sokfélesége), a nacionalista elméletírók gyakran erősebb érvekhez folyamodnak, mondván, hogy az ő kultúrájuk *tout court* autentikusabb – igazabb, történetibb, ortodoxabb, szervesebb, igazhitűbb, töretlenebb, tisztább, időtállóbb –, s következésképpen felsőbbrendűbb minden egyéb, mások által megalkotott szintetikus, természetellenes, hibrid kreációnál.”¹⁵

A „hitelesség” terminusa eképpen válik a konzervativizmus és a kulturális, társadalmi elnyomás eszközüvé. Azt állítani, hogy az egyéneknek hiteleseknek kell lenniük, nem más, mint azt mondani, hogy el kell fogadniuk azt az identitást, amit valamiféle „öreg tanácsa” ír elő nekik; s ha netán ezt elutasítják, vagy eltérnek ettől, akkor vétkekké válnak, vagy azért, mert hamis öntudatot ápolnak, vagy pedig azért, mert elrejtik „igazi” énüket.

A 19. századi Angliában például azt mondták, hogy „az a személy, aki elfogadja saját társadalmi helyzetét, bármi legyen is az, mint adott és szükségszerű életfeltételt, az kétségtelenül őszinte. Őszinte és hiteles, azért őszinte, mert hiteles.”¹⁶ A gondolat, hogy az egyénnek annak kell lennie, aminek született, el-elentétben áll az egyénről mint szabad, autonóm lényről alkotott elképzeléssel. Azok számára, akik magukévá teszik a hitelesség gondolatát, egy hiteles zsidó, egy karriert építő nő vagy egy rangon alul házasodó arisztokrata mindig csaló lesz, hiszen ezek mindig tulajdonképpen csak elleplezik azt, amik, s amivé lenniük kell. Van azonban az autenticitásnak egy másik felfogása is: az autentikus személy az, aki megalkotja önmagát.¹⁷ Ezt az álláspontot legszélsőségesebben az egzisztencialisták képviselik, akik képesnek tartják az egyént arra, hogy megválassza jellemét, céljait, értékeit és életmódját. Eszerint az álláspont szerint „az egyetlen autentikus életmód és hiteles életvitel az, amit minden egyes egyén szabadon választ meg önmagának”.

A hitelesség természetéről szóló vita szorosan összefügg a modern nemzetek „híg” vagy „sűrű” jellegéről folytatott vitával. Következésképpen azt az elméletet, amely szerint egy olyan nem-

¹⁵ Walzer, M.: *The National Question Revised*. Tanner Lectures, Oxford, 1989, 25–26. p.

¹⁶ Trilling, L.: *Sincerity and Authenticity*. Oxford University Press, Oxford, 1972, 115. p.

¹⁷ Stevenson, L.: *Seven Theories of Human Nature*. Oxford University Press, Oxford, 1974, 78. p.

zet, amely lassú, organikus fejlődésen ment át, sokkal autentikusabb, mint egy olyan, amely kevésbé stabil és folyamatos fejlődés eredménye, vagy hogy egy olyan társadalom, mely egybevágó értékeket és meggyőződéseket testesít meg, autentikusabb, mint egy olyan, amelyik újabb keletű, pluralisztikusabb, s ezért heterogénebb, gyanúperrel kell kezelnünk.

A feltevés, miszerint az egyének mind morális identitásuk, mind pedig közösségi hovatartozásuk tekintetében választhatnak, tiszteletet ébreszt a kultúra dinamikus és pluralisztikus nézőpontja iránt. Előnyben részesíti azt az álláspontot, miszerint adott nemzet keretein belül bármilyen időpontban a kultúra különböző interpretációi versengenek. A kulturális közösség tagjának lenni ezek után inkább azt jelenti, hogy részt veszünk a különböző álláspontok vitájában, semmint hogy vakon követjük egyik vagy másik értelmezést.

A kultúra értelmezései táplálkozhatnak ősi forrásokból, lehetnek frissen megalkotottak, s lehetnek olyanok, amelyek ötvözik a régit az újjal. A modern kultúráknak nem kell szükségképpen hosszú, történelmi tradíció – mintegy egyenes ági leszármazás – útján egykori zárt, kis méretű faluközösségek kultúrájában, az anyaföld ethoszában gyökerezniük. Lehetnek városiasak, nyitottak, demokratikusak, akár populisztikusak. Tükrözhetnek olyan különálló kulturális köröket, mint a rockzene, a foci, a tévéreklám vagy folyóiratrovatok. Ezeket a kultúrákat nem azért tekintjük értékesnek, mert régi hagyományokat ápolnak, hanem mert lehetővé teszik az egyének számára, hogy olyan kulturális eseményekben, folyamatokban vegyenek részt, amelyeket a sajátjuknak tekintenek.

Ha a lehetséges alternatívák csupán a bezárkózás és koherencia versus nyitottság és kulturális önrombolás lennének, akkor az összes modern nemzeti kultúra komolyan veszélyeztetve lenne. A modern kultúrák nyitottak a kulturális hatások, a változás iránt. Megtehetik, hogy levetkőzzék a régi szokásrendszert, hogy inkonzisztens viselkedési szabályrendszert tegyenek lehetővé, hogy egymással összeegyeztethetetlen normákat, értékeket, viselkedésmintákat propagáljanak, mint ahogyan azt is, hogy széles teret engedjenek a szimbolikus cselekvésnek – de ezek soha nem játszanak jelentős szerepet tagjainak életében. A nemzeti nyelvek feléledése, a nemzeti identitás megújulása, a gyökerek utáni kutatás mind azt sugallják, hogy a modern világban az egyének nagy jelentőséget tulajdonítanak a nemzeti lét kifejezésének. Ez attól függetlenül igaz, hogy egy nemzeti kultúra bevallottan új-e, kielégíti-e az autenticitás követelményét, vagy régi bornak hirdeti magát új edényben.

Az izraelieket nem kevésbé érdekli önnön nemzeti kultúrájuk, mint a régi európai nemzetek tagjait, pedig ez újonnan megalkotott vagy újraalkotott kultúra, sőt, mondhatni sokkal inkább óvják

és sokkal inkább érdekeltek az újraalkotásában. Hasonlóképpen, az önálló palesztin kultúra megteremtésén fáradozó palesztinok is mély elkötelezettséggel viseltetnek nemzeti létük szimbólumai iránt.

Fel lehetne hozni, hogy a nemzeti kultúrák közti választás képessége azon múlik, hogy mit hagytak ránk az előző generációk, hogy mennyire bizonyult zártnak, „sűrűnek” elődeink életformája. Lesznek-e hasonló lehetőségei a jövő generációnak? Vajon az újonnan formálódó modern kultúra szolgáltat-e kellő számú lehetőséget a jövő generációi számára, vagy pusztaságot hagyunk magunk után?

Ezek a félelmek mindig azon a feltevésen alapulnak, hogy a jelenlegi kulturális állapotok tulajdonképpen átmenetet képeznek az autenticitás korából a szimbolikus (itt a felszínes szinonimája) kultúrák korába. Ez az álláspont az „eredendő” kultúrát mérföldkönek tekintí, s ehhez méri az újabb változásokat. Egy kultúra megítélésének azonban nincs arkhimédészi pontja. Miért lennének a New York-i zsidó reformközösség tagjai kevésbé autentikusak, mint a 18. századi kelet-európai zsidó ortodox hitközösségek tagjai? Miért lenne kevésbé autentikus az amerikai olasz kultúra, mint a milánói? Csupán azért, mert mélyen befolyásolta az amerikai kultúra? De hát magát az olasz kultúrát nem befolyásolták a szomszédos kultúrák? A nézőpont, miszerint egykoron, valamikor a múltban eredeti és koherens kultúrák léteztek, ma pedig csupán felszíniek és „hígak” vannak, vitathatónak tűnik. Ez valószínűleg azért van, mert a modern kultúrákban a társadalom inkább tudatában van a változásnak és az újításoknak. A múltbeli kultúrák ezért számunkra sokkal átfogóbbaknak és merevebbeknek tűnnek, a külső befolyásoktól kevésbé veszélyeztetetteknek, következesképpen értékesebbeknek. Miért azonosítanánk azonban egy kultúra értékét a zártsággal és merevséggel? Napjaink közösségi kultúrája – mondja Raymond Williams – „nem a régi álom ‘minden mindenben’ társadalma. Hanem egy igen bonyolult szervezet, amely folytonos szabályozást és újratervezést igényel”.¹⁸ A közösségi kultúra gondolata összehozza „a természetes növekedés gondolatát a növekedés felügyeletének elvével; az első önmagában a romantikus individualizmus egyik formája, a második pedig a tekintélyelvű gyakorlat. Így egészében véve mindkettő különös nyomatékot nyer.”¹⁹ Williams szavai jól összefoglalják a kulturális nyitottság, kreativitás és sokféleség fontosságát.

¹⁸ Williams, R.: *The Long Revolution*. Penguin Books, London, 1971, 318. p.

¹⁹Uo., 322. p.

A kultúrához való jog egyéni gyakorlása

Mit foglal magában az a kijelentés, hogy egy hagyomány követésének joga egyéni jog? Milyen jogok illetik meg a kulturálisan elszigetelt egyéneket? Ennek a kérdésnek csak akkor van értelme, ha elismerjük, hogy a kultúrának vannak egyénileg kifejezhető dimenziói, annak ellenére, hogy közösségi alkotás.

Tegyük fel, hogy X kisasszony Y országban lakik, egy olyan társadalomban, amely magát igazságosként és liberálisaként határozza meg. Ő az egyetlen olyan személy, akinek Y országban X kultúrája van. Nyilvánvaló, hogy X kisasszony azon jogát, hogy X közösséggel azonosuljon, s hogy ennek kultúráját magánszférájában megőrizze, el kell ismerni; hogy anyanyelvén énekeljen a tusoló alatt, hogy kultúrájának könyveit vásárolja és olvassa, vagy hogy speciális viseletben járjon stb. A kultúrához való jog ezen értelmezését azonban a magánszférához való jog is megengedi.

A gondok akkor jelentkeznek, amikor az egyének nyilvánosan is meg akarják jeleníteni kultúrájukat: amikor a zsidók kipét akarnak viselni, az algériai iskoláslányok Franciaországban fátylat, a skótok szoknyát, a szikhek turbánt, az inidiai nők szárit akarnak viselni – miközben mindenki más viselete *de rigueur* mindenki más számára. Amint azt Goldman kapitány esete is megmutatta, még a kulturális különbözőségnek ezek a minimális megnyilvánulásai is konfliktushoz vezethetnek. Megengedhető-e egy szikh számára, hogy turbánt viseljen, ha építkezési vállalatnál dolgozik, ahol a sisak viselete kötelező? Megtehetik-e a muszlimok, hogy egy órával korábban távozzanak a munkahelyükről Ramadán idején, csak hogy időben hazaérjenek az esti ünnepi vacsorára? Megengedhető-e a spanyoloknak, hogy anyanyelvükön adják elő ügyüket egy amerikai bíróságon? Megengedhető-e egy Izraelben élő palesztinnek, hogy felvételi vizsgáját arab nyelven írja? Azok, akik megtagadják az egyénektől, hogy a nyilvános gyakorlatba bevigyék nemzeti kultúrájukat, arra hivatkoznak, hogy a nyilvános szférának kulturálisan semlegesnek kell lennie. A kultúra azonban nem szorítható vissza a magánszférába, s erről csak azok felelhetnek meg, akik a saját kultúrájukban élnek. Állam és vallás szétválasztása a francia iskolákban saját polgári kultúrájukra utal. Vallásos családból származó zsidó vagy muszlim gyerekeket arra kényszeríteni, hogy fedetlen fővel, vagy fátyol nélkül menjenek iskolába, nem egyszerűen csak azt jelenti: arra ítéltük őket, hogy saját hagyományaikat csupán otthonukban kövessék, hanem egyszersmind a saját kultúrájuk lényegi aspektusairól való lemondásra is kényszerítettük őket. Ebben az esetben, azáltal, hogy megtagadjuk az egyéntől a jogot, hogy kultúráját és szokásait a nyilvános szférában is megőrizze, egyszersmind arra ítéltük őt, hogy lemondjon identitásáról. Fontos viszont, hogy a zsidó gyerekeknek vagy az algériai lányoknak csak akkor van joguk kipét vagy fátylat viselni, ha maguk is úgy akarják. Hiszen világos, hogy

a gyerekekre nyomást is lehet gyakorolni, hogy szüleik szokásait kövessék, hogy az ő elképzeléseik szerint éljenek, az viszont nevelési kérdés, hogy hangsúlyozzuk a választásaik és jogaik közti összefüggést, megtanítván őket arra, hogy ne csupán kultúrájukat, hanem saját egyéniségüket is tiszteljék.

Amikor a kultúra nem élvez állami támogatást, akkor a hagyomány követéséhez való jog nem jelent többet annál a jognál, hogy mindenki követhesse a saját hagyományait, amennyire azt lehetőségei megengedik, anélkül, hogy az állam közbeavatkozná. Ha viszont az állam támogat bizonyos kultúrákat, akkor további tényezőket kell figyelembe venni. Tegyük fel, X kisasszony bizonyítani tudja, hogy Y társadalomban az Y kultúra finanszírozására meghatározott összeget költenek. Ebben az esetben kérvényezheti, hogy mint adófizetőt őt is illesse meg a ráeső összeg a kultúra finanszírozására szánt összegből, amit aztán arra használhatna, hogy saját hagyományait a magánszférában vagy követők kis csoportjának körében ápolja. Ez jogos követelés, és – elvileg – X kisasszonynak joga is lenne a ráeső pénzösszegre. Ez a megközelítés feltételezi, hogy a kulturális jogosítványokat egyenlően osztják el a polgárok között, s mindenki úgy használja föl ezeket, ahogyan akarja. (Jegyezzük meg, hogy az egyéneknek jogukban áll úgy dönteni, hogy forrásaik egy bizonyos részét egy olyan kultúra támogatására fordítják, amely nem feltétlenül a sajátjuk.)

Ez ugyan nem jelenti azt, hogy az elszigetelt egyéneknek kellő tökéjük lesz arra, hogy kulturális preferenciáikat kivitelezzék, azt viszont igenis jelenti, hogy a kultúra támogatására szánt összeg meghatározásának fejenkénti elosztás szerint kell történnie. Más szavakkal, ha az állam úgy dönt, hogy kulturális javakat oszt szét, akkor polgárai között egyenlően kell elosztania azokat. Az államilag támogatott nyelvoktatást, könyvkiadást, társadalmi és történelmi kutatásokat, a nemzeti történetírást egyenlő módon kell biztosítani minden polgárnak. A kultúrához való jog következtéppen olyan etalon megalkotását jelenti, amelynek segítségével mérhetővé válik a kultúra állami támogatása.

Ezeknek a követelményeknek a kielégítése megkövetelheti olyan pluralisztikus rendszer megalkotását, amely különböző típusú szolgáltatásokat képes ellátni. A „megosztott, de egyenlő szolgáltatások” rendszere, közismerten rossz hírneve ellenére, talán mégis megéri a rehabilitációt, további bizonyítékaul annak, hogy lényegi fontosságú annak megállapítása, ki és miért kíván elkülönített kereteket.

Még ha X kisasszony meg is kapta volna a maga részesedését, ez a problémáit nem oldotta volna meg. Minthogy X kisasszony egyedül van, semmiképpen sem képes megnyilvánítani kultúrájának azon aspektusait, amelyek a kollektíva jelenlétét igénylik, s következésképpen a kulturális gyakorlatnak csak azt a szegmensét képes fenntartani, amelyhez ő maga elegendő. Ezek után pedig

X kisasszony vagy úgy dönt, hogy X földre költözik, esetleg egy olyan helyre, ahol X közösség több lelket számlál, vagy pedig kompromisszumot köt, ami kultúrájának nyilvános gyakorlását illeti, s ez semminő tekintetben nem igazságtalan.

Vegyük most azt a lehetőséget, hogy adott ponton néhány, X kultúrához tartozó család úgy dönt, hogy Y földre költözik. Az X kultúra tagjai most már képesek lesznek, még ha szerény formában is, saját kultúrájuk nyilvános fenntartására. Hamarosan rájönnek viszont, hogy – lévén ők egy kis csoport – esetükben például egy ünnepség megszervezésének egy főre eső költségei nagyobbak, mint mások esetében: tízezer zászló, csomag vagy sapka darabonkénti előállítási ára kisebb, mint ötven zászló stb. előállítási ára. Így, még ha X közösség tagjai fejenként hasonló összegben részesednek is a kulturális költségvetésből, mint Y közösség tagjai, ezzel az összeggel jóval kevesebbet tudnak elérni, mint amazok. Ha szeretnénk biztosítani azt, hogy minden egyes kulturális választásnak egyenlő esélye legyen, törekedhetünk arra, hogy az X közösség számára kiutalt összegeket kipótoljuk. Ez ugyan lehetővé teszi számukra, hogy hagyományaikat megfelelőbb és kielégítőbb módon kövessék, mégsem fogja mindenben kárpótolni őket azért a tényért, hogy ők kisebbség.

A kultúrához való jog gyakorlásában a kisebbség tagjait mind „belső”, mind „külső” tényezők akadályozzák. Bizonyos rituálék megkövetelik a minimális taglétszámot, s ez belső akadályt jelenthet. Mégis, mikor egy efféle gyakorlat a résztvevők hiányán bukik el, nem mondhatjuk, hogy valakinek, aki ebben részt akart venni, korlátozták volna a kultúrához való jogát, kivéve ha bizonyítani lehet, hogy szándékosan gördítettek akadályt egy bizonyos kulturális esemény meghirdetése elé, vagy hogy az egyéneket megfélemlítették, eltanácsolták a részvételtől. Az a helyzet tehát, hogy egyáltalán ahhoz, hogy egy kisebbség tagjai másokkal egyenlő állami támogatást kapjanak, bizonyítaniuk kell, elegendő az illető rituálé, gyakorlat elvégzéséhez. Például a zsidó hagyomány a templomi szertartás elvégzéséhez megköveteli tíz felnőtt férfi jelenlétét. Ezért egy olyan közösség, ahol csak öt férfi van, akkor sem követelhet zsinagóga építésére alkalmas területet, ha más vallási közösségek az állam támogatását élvezik is imaházaik építésében. (A „megfelelő létszám” meghatározása kultúráként változhat, sőt, egyazon kultúrán belül akár szertartásonként is.)

A külső megszorító tényezők nincsenek összefüggésben az illető szertartás, kulturális gyakorlat jellegével, s abból a tényből fakadnak, hogy a kisebbségi csoportok esetén – ezek méreténél fogva – hasonló célok elérése nagyobb kulturális költségvetéssel jár. A legtöbb esetben az állam bőkezűségétől vagy nagyvonalúságától függetlenül, a nagyobb csoportokkal ellentétben, az elszigetelt egyéneknek nyújtott juttatások nem lesznek elegendők a kulturális szolgáltatások fenntartásához. Ekképpen, még ha igaz-

Yael Tamir

ságosan osztják is el a társadalmi erőforrásokat, a kisebbségi csoportok lehetőségei kultúrájuk fenntartására és gyakorlására korlátozva lesznek. Ebből fakadóan, az igazságos társadalomban élő kisebbségek is kulturális elnyomásban érezhetik magukat, s arra fognak vágyani, hogy olyan társadalomban éljenek, ahol ők alkotják a többséget.

**Demeter M. Attila és Orosz Annamária
fordítása**

Hobbes, Spinoza és a politikai teológia

BOROS GÁBOR

I. A 17. század racionális mechanikára orientálódó gondolkodása az átfogó rendszer kialakítására való törekvése nyomán nem csupán a szűkebb értelemben vett filozófia területén hozott döntő változásokat, hanem a filozófusi érdeklődés olyan ambivalens határterületein is, mint amilyen a politika, a teológia vagy a vallás. Még a – nem minden ok nélkül – inkább apolitikus gondolkodónak tekintett Descartes¹ is megnyilatkozik Machiavelli-ről 1646-ban,² bő két esztendővel később pedig a vesztfáliai békekötés is megjelenik az Erzsébet hercegnővel folytatott levelezés témái között.³ Ezeknél az inkább csak történeti érdekességű gondolameneteknél azonban kétségtávol sokkal fontosabb Hobbes és Spinoza munkássága, akik közül Hobbes-nak mint a szerződéselméleti orientációjú modern politikai filozófia megteremtőjének

¹ A *consensus omnium* szempontjából jellemző Carl Schmitt később elemzendő „Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes” című tanulmánya, amely abból indul ki, hogy Descartes a mechanizálást csak az emberre alkalmazta, míg Hobbes már az államközösségre is kiterjesztette.

² Lásd az Erzsébethez Egmondból 1646 szeptemberében, illetve novemberében írott leveleket: Charles Adam – Paul Tannery (szerk.): *Oeuvres de Descartes*. Vrin, Paris, 1966 (12 kötet), IV. kötet, 486. skk., ill. 528. skk. Magyarul: Descartes, René: *Test és lélek, morál, politika, vallás* [Megjegyzések egy bizonyos nyomtatvánnyal kapcsolatban; Levelezés Erzsébet hercegnővel, Krisztina királynővel és Chanut, stockholmi francia követtel]. Fordította, az előszavakat s a kísérő tanulmányokat, valamint a jegyzeteket írta: Boros Gábor és Schmal Dániel. Osiris, Budapest, 2000, 203. skk., ill. 213. skk.

³ Egmond, 1649. február 22. Charles Adam & Paul Tannery (szerk.): i. m., V. kötet, 281. skk.; Descartes, René: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Id. kiad., 278. skk.; vö. még a Párizsból 1648 június vagy júliusában, az Egmondból 1648 októberében írott leveleket.

saját korára és a következő évszázadokra gyakorolt hatása szinte felmérhetetlen, míg Spinoza politikai gondolkodását a Spinoza-kutatók gyakorta a Hobbes-i alternatívájának, egy vitathatatlanul liberális politikai filozófiának tekintik, amelynek a társadalmi szerződés modelljére legfeljebb esetlegesen van szüksége.⁴ A filozófia fő feladatát mindketten abban látják, hogy az egyén intellektuális épülésén túl a többi emberrel való megbékélést is elősegítse⁵, ami nyilvánvalóan a „polisz” ügyeiről való gondolkodás,

⁴ Ezzel természetesen nem azt akarom sugallni, hogy Descartes-nak a politikára vonatkozó állásfoglalásai érdektelenek volnának. Épp ellenkezőleg! Lásd P. Guenancia ide vonatkozó írásait: *Descartes et l'ordre politique* (PUF, Paris, 1983), ill. *Lire Descartes* (Gallimard, Paris, 2000.), kül. 388–419. és 492–509. p., illetve az előző fejezet záró szakaszát. Hobbes értékelése nem nagyon szorul alátámasztásra, szinte esetlegesen hadd utaljak csak Leo Strauss emphatikus állásfoglalására (*The Political Philosophy of Hobbes*. The Univ. of Chicago Press, Chicago/London, 1963, VII. o., még a XV. oldali módosítással együtt is). Spinozához lásd a *Studia spinozana* 1 (1985) „Spinoza's Philosophy of Society”, ill. 3 (1987), „Spinoza and Hobbes” című tematikus számának tanulmányait. Walther, M.: *Die Religion des Bürgers – eine Aporie der politischen Kultur der Neuzeit? Hobbes, Spinoza und Rousseau oder Über die Folgenlast des Endes der politischen Theologie*. In Münkler, H. (szerk.): *Bürgerreligion und Bürgertugend*. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1996, 25–61. p., valamint Heerich, Th.: *Transformation des Politikbegriffs von Hobbes zu Spinoza*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000. Lásd még Boros Gábor: *Beste oder wahre Philosophie? Bemerkungen zu Spinozas Brief an Albert Burgh*. In Hammacher, K. – Reimers-Tovote, I. – Walther, M. (szerk.): *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*. Königshausen und Neumann, Würzburg, 2000, 391–402. p. tanulmányait is. A spinozai politikafilozófia evolúciós modelljének legautentikusabb leírása A. Matheronnál olvasható: Matheron, Alexandre: *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique*. In Curley/Moreau (1990), 258–270. p.

⁵ Ami Hobbes állásfoglalását illeti, elég csak a *De corpore* 1. fejezetének fejtegetéseire utalni. Itt egyrészt a filozófia legfőbb hasznát abban látja, hogy segítségével elkerülhetők volnának a polgárháborúk: „[A] polgárháborúk oka az, hogy az emberek nem ismerik sem a háború, sem a béke okait, hiszen igen kevesen vannak a világon, akik megtanulták azokat a kötelességeket, melyek egyesítik és békében tartják az embereket, azaz akik eléggé megtanulták a polgári élet szabályait. Nos, e szabályok ismerete az erkölcsfilozófia.” Másrészt igen tanulságos, ahogyan Descartes-nak a tudomány s esetleg még az etika terén megvalósítandónak vélt feltétlen bizonyosság-eszményét elegánsan kiterjeszti a politikára: „Ami legfőképp hiányzik belőlük [az antik erkölcsfilozófiai művekből], az tetteink igaz és biztos szabálya [regula actionum certa], amely szerint tudhatnánk, hogy vállalkozásunk igaz vagy jogtalan. Mert nincs értelme megparancsolni, hogy mindenben helyesen cselekedjünk, amíg nincs bevezetve a helyességnek az a biztos szabálya és mértéke, amit mindeddig senki sem vezetett be.” Boros Gábor: *Filológiai bevezető Spinoza Etikájához*. In *Spinoza: Etika*. Osiris, Budapest, 1997, 68. sk.

„politika”, a szó szándékosan meghatározatlanul hagyott értelmében. Mind Hobbes, mind Spinoza úgy látja továbbá, hogy illúziókba ringatnánk magunkat, ha a „polisz” ügyeinek rendbetételét minden további nélkül az egyének intellektuális épülésére hagynánk.⁶ Mindketten tisztában vannak vele, hogy nemcsak az a nehézség ezzel kapcsolatban, hogy az emberek nagy része az ész helyett a szenvedélyeire hallgat cselekvésre vonatkozó döntései meghozatalakor – bármit jelentsenek is náluk végső alapzatukat tekintve ezek a kifejezések, „ész”, „szenvedély”⁷ –, hanem az is, hogy akik az észre hallgatnak, azok sem az ész természetből fakadó „törvényeit” választják megfontolásaik alapelveiként, hanem egy másik, vélt vagy valós megismerési forma, a természetfeletti-nek tartott kinyilatkoztatás által szolgáltatott előírásokat.⁸ Ezek az előírások továbbá nem olyan jellegűek, hogy a magányosan elmélkedő ember minden külső segítség nélkül rájuk bukkanhatna. Már általános megfogalmazásukhoz is, de különös helyzetekben való alkalmazásukhoz még inkább szükség van a hittételek értelmezésében járatos emberek, teológusok, püspökök, más egyházi emberek útmutatásaira. Mivel azonban ők éppoly kevésbé rendelkeznek saját, megvilágító ererejű kinyilatkoztatással, mint bárki más, ezért ők is rászorulnak bizonyos útmutatásra feladatuk ellátásához. Mi más lehet azonban ez az útmutatás, mint egyrészt

Spinozát illetően lásd Boros Gábor: *Spinoza és a gyakorlati filozófia problémája*. Atlantisz, Budapest, 1997, 168. skk.

⁶ Lásd például a *Leviatán* 13. idézetének zárlatát: „Ennyit arról az áldatlan állapotról, amelybe a puszta természet helyez minket – igaz, azt a részben szenvedélyeinken [Passions], részben eszünkön [Reason] alapuló lehetőséget is nyújtja nekünk, hogy kikerüljünk belőle.” (Saját kiemelésem) Spinoza álláspontját jól jellemzi a *Politikai tanulmány* első fejezetének alábbi részlete: „Bizonyos ugyanis [...], hogy az emberek szükségképp indulatoknak vannak alávetve [...] Kimutattuk ezen kívül, hogy az ész nagymértékben képes ugyan az indulatokat megfékezni és mérsékelni; de láttuk azt is, hogy az út, amelyet az ész tanít, feletle meredek. Úgyhogy aki azt hiszi, hogy a sokaság vagy az államügyekkel foglalkozó ember rávehető arra, hogy csakis az ész előírása szerint éljen, az a költők aranykoráról vagy meséről álmodik.” Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest 1980, 19–20. p.

⁷ Természetesen gyökeresen eltérően gondolkodnak arról, miben áll, s melyek a lehetőségei az észnek, illetve a szenvedélynek. Vö. *Leviatán* 1–7. fejt., illetve *Etika* II–III. könyv.

⁸ Erről szól, illetve ez ad legitimációt a *Leviatán* 3–4. részének, s ezt mutatja igen világosan Spinoza megütöközése egy vitapartnerre, Blyenbergh, állásfoglalásán a 23. levélben, ami nagy valószínűséggel a *Teológiai-politikai tanulmány* megírásának egyik motívuma volt. Lásd ezzel kapcsolatban az általam írt utószót: Spinoza: *Etika*. Id. kiad., különösen a 397. sk., illetve „Etika, politika és vallás egysége Spinozánál” című tanulmányomat. In Boros Gábor (szerk.): *Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*. Áron, Budapest, 2000.

a kinyilatkoztatottnak tartott írások értelmezés-története, másrészt a mindenkori különös helyzet értelmező megértése, ahol is az értelmezést – egyebek mellett – óhatatlanul meghatározza az értelmezőnek a mindenkori hatalmi hierarchiában elfoglalt helyéből következő látószöge. Nem nehéz tehát belátnunk, hogy ha a 17. században valaki *mértékadó* befolyásra akart szert tenni a „polisz” tagjainak cselekedeteire, ha tehát nem elégedett meg elenyésző számú „értelmiségi” magánüdvének befolyásolásával, akkor kénytelen volt utánajárni a cselekedetek általános meghatározó instanciái, a törvények, a hittételek, a szokások eredetének. A vallásra – amin most elsősorban a népi hiedelemvilágot értem – , a teológiára – amin elsősorban a vallási hiedelmeknek a mindenkori uralkodó egyház képviselői által elismert körét, valamint a mellettük való érvelést értem –, és a törvényalkotásra – amibe beleértem a törvények kényszerítő erejének eredetére vonatkozó gondolatmeneteket is –, tehát az általános meghatározó instanciákra vonatkozó vizsgálódások azonban kényszerűen politika és teológia egyfajta konglomerátumának kutatásába kell, hogy torokolljanak. Hiszen ha elfogadjuk, hogy a teológusi véleményt arról, hogy mely hitek jogosultak cselekedeteink meghatározására, nemcsak ma, hanem *mindig* befolyásolta – ismét hangsúlyozom: természetesen több más tényező mellett – az illető teológusoknak a hatalmi hierarchiában elfoglalt helyzete, akkor nyilvánvaló, hogy a múltbeli teológiai állásfoglalásokat éppoly kevésbé fogadjuk el megfellebbezhetetlen autoritásokként, mint a maiakat, azaz minden korról kapcsolatban fel kell tennünk a kérdést, hogy miként befolyásolta az illető korban a törvénykezést, illetve a dogmafejlődést a két „hatalmi ág”, az egyházi és a világi hatalom⁹ összefonódása. S ez még akkor is így van, ha az összefonódást tisztán negatív módon értelmezzük: ha csak arra alkalmazzuk, hogy az immanens jogtörténet, illetve dogmafejlődés kérdésességét aláhúzzuk, s nem arra, hogy egyes fejleményeket egyértelmű megfelelésbe hozunk a mindenkori másik szféra meghatározott eseményeivel – ami, tegyük hozzá, eléggé kilátástalan vállalkozás volna.

Figyeljünk fel rá, hogy az eddigiek során egyáltalán nem hivatkoztam az említett szerzők vallásos hitére vagy hitetlenségére, illetve esetleges hitvallásuk őszinteségére vagy őszintétlenségére. Az iménti következtetések efféle feltételezések nélkül is adódnak: a vallásnak és a teológiának akkor is a politikára irányuló vizsgálódás kitüntetett témájának kell lennie, ha a szerző maga egyáltalán nem vallásos ember. Ezért a következőkben sem fogom vizsgálni azt, hogy a tárgyalt szerzők milyen személyes viszonyt alakí-

⁹ Egyház és „állam”, pápaság és császárság vitájának egyfajta középkorias hatalommegosztásként való értelmezését lásd W. Ullmann írásaiban, például: *Individuum und Gesellschaft im Mittelalter*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974.

tottak ki vallásukkal, noha ez egyébként mindhárom eddig említett szerző – Descartes, Hobbes, Spinoza – esetében újra és újra felmerülő kérdés.

Ha átfogó filozófiai reformnak azt tekintjük, ami valamennyi, a filozófiával kapcsolatba hozott, illetve hozható területre kiterjed, akkor a kora-újkor filozófia fő reformátora nem Descartes, hanem Hobbes. Mind *Elementa philosophiae* című háromrészes művében, mind a *Leviatán*ban arra vállalkozik, hogy a filozófia Descartes által kezdeményezett módszertani megújulását a politikában is érvényre juttassa. Ez végső soron egybeesik magának a modern értelemben vett politikai filozófiának a megszületésével – még ha ezt az állítást nem is oly emphatikusan értjük, mint Leo Strauss korai Hobbes-könyvében.¹⁰ Ha az imént elvontan érveltem politika és teológia egységes tárgyalásának szükségessége mellett, akkor most az ezt célul kitűző első igazán nagy hatású újkori mű emlékeztetünkbe idézésekor épp ellenkezőleg egy képre, a *Leviatán* címlapjára utalhatok. Venceslav Hollar – illetve, mint Horst Bredekamp legújabban javasolja, Abraham Bosse¹¹ – rajza a művet és a mű által leírt politika-eszményt egyaránt két, önmagában is vizályoktól zaklatott hatalom összebékítéseként mutatja be. A felső mezőben ábrázolt békés, városias és falusias jellegű ötvöző tájék békéjét attól az – emberalakokból összeadódó – „Nagy Embertől” kapja, aki jobb kezében kardot, bal kezében püspöki botot tartván hatalmával, melyhez fogható nincs a földön, megbékíti a tájkép alatti két oszlopban megjelenített, vizszálykodó hatalmi ágakat, a polgárit [*civil*] s az egyházit [*ecclesiastical*].

Mintegy huszonöt esztendővel a *Leviatán* megjelenése után keletkezett az az írás, amely döntő jelentőségű tartalmi módosításokkal ugyan, de mégis ugyanazt az átfogó filozófiai programot igyekezett megvalósítani, mint Hobbes műve: Spinoza *Teológiai-politikai tanulmánya*.¹² E cím nemcsak politika és teológia egysé-

¹⁰ A Hobbes-könyv amerikai kiadásához írott előszó retractációjának megfelelően: „Hobbes appeared to me as the originator of modern political philosophy. This was an error: not Hobbes, but Machiavelli, deserves this honor.” L. Strauss: *The Political Philosophy of Hobbes*. The Univ. of Chicago Press, Chicago/London, 1963, XV. p.

¹¹ Vö. Bredekamp, H.: *Thomas Hobbes visuelle Strategien: Der Leviathan: Urbild des modernen Staates*. Akademie Verlag, Berlin, 1999.

¹² Ellenvetésként föl lehetne vetni, hogy ugyanazt a programot szigorúan véve csak egy olyan mű lenne képes megvalósítani, amely az Etikából és a Teológiai-politikai tanulmányból állna. Edwin Curley azonban meggyőzően érvel amellett, hogy a Teológiai-politikai tanulmány bizonyos értelemben éppen ez a mű. Vö. *Notes on a neglected masterpiece (II): the Theological-political treatise as a prolegomenon to the Ethics*. In Cover, J. A. – Kulstad, M. (szerk.): *Central Themes in Early Modern Philosophy*. Hackett, Indianapolis, 1990, 109–159. p.

gének az imént vázolt szükségességét emeli ki, hanem elővételezi azt a kategóriát is, amely írásom egyik fő vonatkoztatási pontja lesz: e kategória a *politikai teológia*. A politikai teológia kifejezést Bakunyin nyomán újította fel Carl Schmitt,¹³ s tette egy, a német politikai gondolkodásban nagy hatást kifejtő, azóta is erősen vitatott koncepció megnevezésévé. E koncepciót első ízben a *Politikali teológia* című manifestum fogalmazta meg 1922-ben,¹⁴ majd a *Der Begriff des Politischen* című tanulmány bontotta ki bizonyos, korábban háttérben rejlő előfeltevéseit először 1927-ben.¹⁵ Ugyancsak 1922-ben jelent meg Schmitt legfőbb jogelméleti ellenfelének, Hans Kelsennek szintén csaknem manifestum jellegű tanulmánya *Gott und Staat* címmel,¹⁶ amelyben ugyanazokat a jelenségeket gyökeresen eltérő nézőpontból világítja meg. Végül meg kell említeni, hogy Schmitt a politikai teológia 17. századi aspektusát külön is vizsgálódás tárgyává teszi „Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes” című tanulmányában,¹⁷ illetve a *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* című, 1938-ban megjelent könyvében.¹⁸

A következőkben először röviden fölidézem a „politikai teológia” schmitti fogalmát, majd összefoglalom Hobbes „politikai teológiájának” néhány fő gondolatmenetét. Ezt követően körvonalazom Carl Schmitt Hobbes-értelmezését, illetve az ebből kiinduló Spinoza-„bírálatot”. Végezetül egy kicsit közelebb lépek Spinoza szövegeihez, hogy lezárásképpen Kelsen, Gideon Freudenthal és Jan Assmann nyomán a 17. századi „politikai teológiának” a schmittitől eltérő értelmezésére tegyek javaslatot.

¹³ Schmitt később említendő írásain kívül első tájékozódáshoz ajánlhatók a következő tanulmányok: Meier, H.: Was ist Politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff. In J. Assmann (szerk.): Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, 7–20. p., illetve Schmitt-ről általában: Meier, H.: Carl Schmitt, Leo Strauss und der „Begriff des Politischen”. Zu einem Dialog unter Abwesenden. Metzger, Stuttgart, 1988. Sombart, N.: Die deutschen Männer und ihre Feinde. Fischer, Frankfurt a. M., 1997. Mehring, R.: Carl Schmitt. Junius Verlag, Hamburg, 2000. Pethő Sándor: Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé. DOXA – MTA Filozófia Intézete, Budapest, 1993.

¹⁴ Duncker & Humblot, Berlin, 1993. Magyarul: Politikai teológia. Ford. Paczolay Péter. ELTE ÁJTK, Budapest, 1992.

¹⁵ Duncker & Humblot, Berlin, 1991. 3. Auflage der Ausgabe von 1963.

¹⁶ Eredetileg in Logos XI (1922/ 23), Heft 3, 261–284. p.

¹⁷ In Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 1937.

¹⁸ Hanseatische Verlagsanstalt AG., Hamburg–Wandsbeck, 1938. Újabb kiadása: Klett-Cotta, Stuttgart, 1982.

Ha Carl Schmitt politikai teológiáról alkotott elképzeléseit meg akarjuk érteni, mindenekelőtt Jan Assmann megkülönböztetésére kell tekintettel lennünk a politikai teológia „leíró” (*beschreibende*) és „alkalmazott” (*betreibende*) fogalma között.¹⁹ Schmitt, aki nem filozófia- vagy kultúrtörténész, hanem „államjogász”, aki tevőlegesen kíván közreműködni egy szélsőségesen konzervatív politikai program megvalósításában, a politikai teológiát alkalmazott fogalomként kezeli, amelynek segítségével saját politikai elképzelését öntheti formába. Ez a saját elképzelés mindenekelőtt azt a meggyőződést jelenti, hogy a jogállamként felfogott állam nem meríti ki a politikum szféráját, sőt még csak nem is alkotja legfontosabb elemét. Ennek megfelelően kezdetben – s később is – legfőbb tudományos ellenfelei, a harmincas években pedig „politikai” ellenségei azok a liberális gondolkodók, akik a törvények alkotta jogrendet és az államot egyazon dolog kétféle megnevezésének tartják – származásukat, illetve konfesszionális hátterüket tekintve protestánsok, illetve asszimilálódní próbáló zsidók. Közülük is a legnevesebb a politikai teológia *tagadását* voltaképp szintén egyfajta „alkalmazott” elméletként az alkotmányjogi gyakorlatban megvalósítani igyekvő Hans Kelsen. Az ő radikális állásfoglalása értelmében az állam és jogrend azonosságát kimondó állítás egyszerű tautológia.

„A pozitivista s nem természetjogi jogtan álláspontja felől nézve – ami természetesen a modern államjogelmélet álláspontja is – állam és jog egységét fogalmilag lényegiként, mindennemű történeti fejlődéstől függetlenként kell felismerni. Az állam és a jog egyesülése nem lehet történeti tény, egyetlen állam, még az abszolút rendőrállam sem lehet más, mint jogrend.”²⁰

Schmitt maga ugyanakkor – egyébként alig olvasott – konzervatív katolikus teoretikusok és írók élesztésével kísérletezik, miközben, tulajdonképp nem is annyira meglepő módon, a – nem asszimiláns – „zsidó tudós”²¹ Leo Strauss-tól Jacob Taubes-ig²² fontos, pozitív szerepet játszik az életében. Ha – célunknak

¹⁹ Vö. Assmann: i. m., 24. skk.

²⁰ „Vom Standpunkt einer positivistischen und nicht naturrechtlichen Rechtslehre, der ja auch der Standpunkt der modernen Staatsrechtstheorie ist, muß die Einheit von Staat und Recht als eine begrifflich wesenhafte, von jeder historischen Entwicklung unabhängige erkannt werden, kann die Vereinigung von Staat und Recht kein historisches Faktum sein, muß jeder Staat, auch der absolute Polizeistaat, eine Rechtsordnung sein.” *Gott und Staat*. Id. kiad., 46. p.

²¹ „Ein jüdischer Gelehrter, Leo Strauß, [...]”. Schmitt: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. 20. p.

²² Lásd Taubes szinte élete utolsó heteiben tartott előadássorozatát: *Die politische Theologie des Paulus*. Fink, München, 1993, különösen 9–14. p., ill. 132–142. p.

Boros Gábor

megfelelően – megelégszünk azzal, hogy csupán nagy vonalakban vázoljuk fel Schmitt gondolatmenetét, azt mondhatjuk, hogy két markáns fogalom segítségével igyekszik fogalmi formára hozni alapmeggyőződését: a *Politikai teológia* a szuverenitás eredetének felkutatása – vagy inkább kinyilatkoztatása – révén, a *Der Begriff des Politischen* című írás pedig a „politikumnak” még talán a „politikai teológiánál” is vitatottabb fogalma által.

A *Politikai teológia* ugyane címet viselő harmadik része az „alkalmazott” politikai teológia következő alaptézisével indítja gondolatmenetét: „Az újkori államtan valamennyi pregnáns fogalma szekularizált teológiai fogalom.”²³

A politikai teológia *alkalmazott* volta azt jelenti, hogy ez az állítás nem egy leíró, tudományos tétel, hanem cselekvési program: amennyiben a modern államelmélet legitimitását a premodern teológiától kapja, művelésének egyedül legitim módja az, ha teljes egészében átvesszük a teológia fogalmi struktúráit, s az államelmélet alapfogalmait ennek megfelelően értelmezzük, illetve „hiányosságait” ennek megfelelően kérjük tőle számon. Az átvétel két fő pillére a kivételes állapot – csoda [*Ausnahmezustand* – *Wunder*], illetve a mindenható, isteni törvényhozó és a szuverén fogalompárja. Schmitt fő tézise az, hogy amiként a középkori teológiának a metafizikában tükröztetett istenfogalma magában hordja az általa teremtett és fenntartott világ természeti törvényeihez viszonyított transzcendenciáját, akként a jogelmélet szuverenitás-fogalmának is magában kell foglalnia a törvények alkotó államrenddel szembeni transzcendenciát. Ahogyan a késő középkori Isten *potentia absolutája* révén felfüggesztheti a *potentia ordinatája* révén megalapozott rendet,²⁴ úgy kell, hogy a szuverén is felfüggeszthesse az államéletet normális körülmények között szabályozó törvényes rendet. Az így létrejövő eseményt a teológiában csodának nevezik, ami a késő-középkori gondolkodás szerint nem *mindennemű* rend hiánya, hanem csak az általában érvényes törvények szabta rendé. Ugyanígy kell lennie Schmitt szerint az államelméletben is: a törvényes államrendnek a szuverén általi felfüggesztése, a kivételes állapot, nem *mindennemű*

²³ „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.” Id. kiad., 43. p. Saját fordításom. A mondat értelmezéséhez – a szigorú értelemben vett Schmitt-irodalom mellett – fontos adalékokat szolgáltat a Schmitt-Blumenberg vita két dokumentuma: C. Schmitt: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Duncker & Humblot, Berlin, 1970, 109–126. p., illetve Blumenberg 1996, 99–113. p.

²⁴ Lásd erről Gordon Leff: *The Dissolution of the Medieval Outlook*. Harper, New York etc., 1976, kül. 55. skk., valamint Borbély Gábor „A csalo isten hipotézis Descartes-nál és a késő-középkorban” című tanulmányát. In Boros Gábor (szerk.): *Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*. Id. kiad., 57–70. p.

rend hiánya, hanem csak az államrendet a normális körülmények között szavatoló törvények rendjéé.

„Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt.”²⁵

Igy hangzik a szuverén lapidáris, ám annál nagyobb horderejű meghatározása a *Politikai teológia* első mondataként.

Szuverénnek, így egy más jellegű érv, lennie kell, mert a rendkívüli kihívások, amelyekre a kivételes állapot a válasz, nem irthatók ki a világból. Ennek megfelelően kell, hogy létezzék a szuverén legfőbb meghatározó jegyét alkotó, eminens értelemben vett döntés, „decízió”, amely megalapozását valamiképp az állami törvények *előtti* szférából, az általuk meghatározott rendtől eltérő rendből veszi. Ez persze jól láthatóan az előbbi, politikai-teológiaiától eltérő típusú, inkább szisztematikus politikaelméleti argumentáció. E két érvtípus mellett még legalább egy harmadik is megfigyelhető, amelynek az ad különös jelentőséget, hogy közvetlenül egy Hobbes-hely értelmezésére épül. A kiindulópont az a kérdés, hogy honnan származik a törvényeknek az a tartalmuktól független jogi formája, amely garantálja normatív érvényességüket. A normatív érvényesség ugyanis nem vezethető le az egyes törvények tartalmi premisszáiból, hanem minden esetben egy személyes parancsra utal, annak az illetékes szervnek a döntésére, amely illetékessége révén a törvény érvényességét függetlenné teszi az argumentatív jogi megalapozástól. Ez a döntés, „decízió”, normativitását tekintve a semmiből születik – újabb strukturális analógia keresztény teológia és jogelmélet között –, s a törvény személytelenségével szemben egy személyre kell épülnie. A „perszonalizmus” és „decizionizmus” emez összefüggésének első, világos felismerését Schmitt kifejezetten Hobbes-nak tulajdonítja, aki a *Leviatán* 26. fejezetében fogalmazza meg sokat idézett állítását: „Nem az igazság, hanem a tekintély teszi a törvényt.”²⁶

A *Politikai teológia*-beli fejtegetések meghatároznak egy vonatkoztatási pontot, amelynek feladata, hogy valamiképp szavatolja, ám egyszersmind felügyelje is az államrend működését, amelyhez képest ő transzcendens marad. A „Gott und Staat” című, korábban már említett tanulmányában Kelsen saját álláspontjának egyértelmű következményeként *ante litteram* egyfajta ideológiakritikai ellenérvet ad a kései elemző kezébe.

„Állam és jogrend dualizmusa nemcsak hogy logikai-szisztematikus ellentmondást jelent, hanem különösképpen még egyfaj-

²⁵ „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.” Ford. Paczolay Péter. Id. kiad., 13. p.

²⁶ „*Authoritas, non veritas facit legem.*” Az angol változat kissé bővebb: „*The Authority of writers, without the Authority of the Common-wealth, maketh not their opinions Law, be they never so true.*” „Az írók tekintélye, az államközösség tekintélye nélkül, nem teszi véleményeiket törvénnyé, bármennyire is igazak.” (234. p., Vámosi Pál fordítását az aláhúzott helyeken módosítottam.)

ta forrás is, amelyből jogi-politikai visszaélések fakadnak. Lehetővé teszi, hogy jog- és államelméleti érvelés köntösében tisztán politikai posztulátumokat segítsenek érvényre juttatni a pozitív jog ellenében.”²⁷

Anélkül, hogy állást akarnánk foglalni ennek az állításnak a jogelméleti oldalát illetően, annyit leszögezhetünk, hogy bizonyos, legalább heurisztikus érvény aligha vitatható el tőle. Különösen, ha megvizsgáljuk a schmitti teorema további fejlődését a *Der Begriff des Politischen* című írásban. Ebben az írásban Schmitt a korábbiakat lényegi módon kiegészítve azon fáradozik, hogy immanensen értékelméleti megalapozást adjon a politikai szuverénról szóló elméletének. A politikum szféráját az államiság institutionális szféráján túl, tőle függetlenül, az „esztétikum” [*das Ästhetische*], az „etikum” [*das Ethische*] stb. szférájával analóg módon, a benne alapvető jelentőségű értékmegkülönböztetés révén próbálja meghatározni, hogy a politikumot még jobban elkülönítse az államtól, amely így teljességgel a politikumtól függő terrénként jelenik meg.²⁸

Am a megalapozás csupán látszólag immanensen értékelméleti. Valójában ugyanis itt is, sőt itt még a *Politikai teológia*-nál is inkább, egy cselekvési programról van szó. Maga e program is jobban körvonalazódik s az is világossá válik, milyen téveszméhez s milyen tévútra jut az eddig vázolt gondolatmenetek megalakítója.

A *Der Begriff des Politischen* szerzője abból indul ki, hogy a politikum egész egyszerűen beilleszthető az alapvető érték-szférák körébe, amelyek mind egy-egy értékpár köré szerveződnek. Így a moralitás [*das Moralische*] jó és a rossz [*gut und böse*] köré, az esztétikum [*das Ästhetische*] a szép és rút [*schön und häßlich*] köré, az „ökonómikum” [*das Ökonomische*] pedig a hasznos és káros [*nützlich und schädlich*] ill. kifizetődő és nem kifizetődő [*rentabel nicht-rentabel*] köré épül. Schmitt szerint a politikumot

²⁷ „Der Dualismus von Staat und Recht bedeutet nicht nur einen logisch-systematischen Widerspruch, er ist insbesondere auch die Quelle eines rechtlich-politischen Mißbrauchs. Er ermöglicht, im Gewande rechts- und staats-theoretischer Argumentation rein politischen Postulaten gegen das positive Recht zum Durchbruch zu verhelfen.” I. m., 47. p. Az *authoritas*-tétel értelmezéséhez vö. még mások mellett: Höffe, O.: „Sed *authoritas*, non *veritas*, facit legem”. In Kersting, W. (szerk.): *Klassiker Auslegen – Leviathan*. Akademie Verlag, Berlin, 1996, 235–258. p.; Euchner, W.: *Authoritas non veritas facit legem? Zur Abgrenzung von Politik und Nichtpolitik bei Thomas Hobbes*. In Bernbach, U. – Kodalle, K. M. (szerk.): *Furcht und Freiheit: Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*. Westdeutscher Verlag, Opladen, 1982, 176–200. p. Goyard-Fabre: *La législation civile dans l'état-Léviathan*. *Journal of the History of European Ideas* (1989), 173–192. p.

²⁸ I. m., 26. skk.

hasonlóképp alkotja egy értékpár, éspedig a barát és ellenség [*Freund und Feind*] ellentéte. A politikum – valamennyi többi konfliktushoz hasonlóan – elkülönül a többi értékszférától, ezért a saját alapellentétének konkretizálásakor nem támaszkodik a többi ellentétpárra: a barát nem szükségképp szép vagy jó, s lehetséges, hogy az ellenséggel kifejezetten jó üzleteket lehet kötni. De akkor mi a barát-ellenség megkülönböztetésének kritériuma?

Mivel Schmitt írása – nem egészen véletlenül – az ellenség fogalmára koncentrál, az ellenségre vonatkozó két meghatározását idézem most fel, az ezeket a szövegrészeket jellemző, tudományos precizitásnak álcázott homályt illusztrálendő. Ki hát az ellenség?

„Éppen csak a másik, az idegen, s már az is elég lényegéhez, hogy egy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen, úgyhogy szélsőséges esetben konfliktusok is lehetségesek vele.”²⁹

A helyzet egy igen jelentős különbség elhanyagolásával olyan, mint a szubsztancia fogalmáról szóló Leibniz-Locke vita alaphelyzete. Leibniz bizonyos joggal állapítja meg, hogy miután a szubsztancia fogalmából előzetesen eltávolítottunk minden fogalmi jegyet, már aligha csodálkozhatunk, ha általános értelemben nem marad más, mint „valami nem tudom micsoda, valami X”.³⁰ Miután az ellenség „politikumot” konstituálni hivatott kategóriájának lehetséges meghatározó jegyei közül már mindent átadtunk más értékszféráknak, mi marad meg a pusztá másságon, nem azonosságon kívül? A jelentős különbség persze nem elhanyagolható: hiszen nem a teoretikus filozófia egy elvont problémájának tárgyalásáról van szó, hanem *alkalmazott* politikai teológiáról, olyan cselekvési programról, amelynek alkalmazása felé az írás szerzője már nagyon is úton van. S mivel egy meghatározatlan értelemben természetesen mindenki „más”, ezért a mindenkori, ellenséget alkotó másság meghatározása teljesen önkényes – s ez végső

²⁹ „Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existentiell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind.” Id. kiad., 27. p.

³⁰ „Ha a szubsztanciában kétfélét különböztetünk meg: az attribútumokat vagy állítmányokat, és ezen állítmányok közös alanyát, nem csoda, hogy ennél az alanynál semmi különöset sem tudunk elképzelni, Így kell lennie, mivel már mindazon attribútumokat elválasztottuk tőle, amelyek révén valami különöset el lehetne gondolni. [...] Ugyanazt az állítólagos nehézséget a lét fogalmára is lehetne alkalmazni és minden világos és őseredetű fogalomra, mert meg lehetne kérdezni a filozófusoktól, mit gondolnak magokban, amikor a tiszta létet általában gondolják? Miután ugyanis minden különös vonást kizártak e fogalomból éppoly keveset fognak mondhatni, mintha azt kérdeznők, mi a tiszta szubsztancia általában.” Leibniz: *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Rácz Lajos. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1930, 220. sk.

soron nem is véletlen. Hiszen a politikum szférája éppúgy túlnyúlik az állami törvények strukturálta területen, mint a szuverén hatóköre: a szuverén épp a politikum államon túli rendjének fő vonatkoztatási pontja. S ahogyan a szuverén emfatikus értelemben vett döntése a semmiből fakad, úgy a politikum karakterisztikumát alkotni hivatott megkülönböztetés is egy megalapozhatatlan decízió szülötte.

„A szélsőséges konfliktus-helyzetet csak maguk az érintettek tudják rendezni; egészen pontosan bármelyikük csak saját maga döntheti el, vajon az idegen másként léte a konkrét konfliktushelyzetben a saját létezés mód tagadását jelenti-e s ezért elhárítatik vagy harc révén megszüntetődik-e, hogy az élet saját, létszerű módja fennmaradjon.”³¹

„Harc révén megszüntetődik” [*bekämpft wird*]: a harc [*Kampf*] egyáltalán nem véletlenül kerül be szövegünkbe. A politikum továbbbi sajátossága, hogy a „gyilkolásra és önmagunk legyilkoltására” [*töten und sich töten lassen*] való felhatalmazás csak a politikum szférájában képzelhető el,³² s megfordítva, az ellenség meghatározása mindig az ellene folytatandó, a maga *seinsmäßige Ursprünglichkeit*-jében, azaz az ellenség tényleges, „létszerű” megsemmisítésének értelmében vett harcra való tekintettel megvége [auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten³³].

Foglaljuk össze az eddig mondottakat! Schmitt meg van győződve róla, hogy azon a szférán kívül, amelyet a jogrend és az állam szinonimákként határoznak meg, létezik egy másik szféra is, a politikumnak az államiságnál eredetibb szférája. E szféra ellenség nélkül nem képzelhető el, fő vonatkoztatási pontja a szuverén, aki a helyzet komolyra fordultával [*im Ernstfall*] a létszerű mássága okán ellenségnek nyilvánított csoport tényleges, fegyveres erővel végbemenő megsemmisítése érdekében felfüggesztheti az állami jogrendet, kivételes állapotot rendelhet el, azaz a jogrendtől függetlenül, diktatorikus úton kormányozhat.

Az eddig mondottakhoz az ebben a tanulmányban alkalmazott, sajátos perspektívánkból még egy dolgot kell hozzátenni: hangsúlyozni kell, hogy az ellenség nem feltétlenül *külső* ellenség.

³¹ „Den extremen Konfliktusfall können nur die beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktusfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewährt oder bekämpft wird, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu bewahren.” Id. kiad., 27. p.

³² „Durch diese Macht über das physische Leben der Menschen erhebt sich die politische Gemeinschaft über jede andere Art von Gemeinschaft oder Gesellschaft.” I. m., 48. p.

³³ I. m., 33. p.

A pártpolitikai ellentétek is *politikai* ellentétekké válhatnak, s akkor a „fegyveres szembeszegülés” [*bewaffnete Auseinandersetzung*] szempontjából nem a külpolitikai, hanem a belpolitikai „barát-ellenség csoportosítások” [*Freund-Feind-Gruppierungen*] válnak mértékadóvá.³⁴

De miért foglalkoztam ennyit Schmitt-tel egy alapvetően mégiscsak Hobbes-ról és Spinozáról szóló tanulmányban? Anélkül, hogy mélyenszántó, filozófia és filozófiatörténet viszonyára általában vonatkozó módszertani fejtegetésekbe bocsátkozhatnánk,³⁵ annyit mindenképp rögzíteni kell, hogy a kapcsolat mindkét irányból természetesen jön létre. Egyrészt Schmitt számára az európai abszolutisztikus állam az az ideál, amely valamilyen módon a 17. század eddig emlegetett szerzőinek a műveiben alapozódik meg. Épp ennek az ideálnak a 19. század végével kezdődő hanyatlása, amely a jogállamiság több forrásból származó, de Schmitt számára leginkább Kelsen jogi pozitivizmusával összekapcsolódó eszméjében s konkrétan a Weimari Köztársaság alkotmányában ölt testet, tehát az abszolutisztikus állam hanyatlása az, ami az „*Erzreaktionär*” Donoso Cortes példájára a diktatúra felé fordítja Schmitt figyelmét és cselekvési programját. Másrészt, ha egyszer adott a 17. századi filozófia efféle korántsem légből kapott, ám szerintem végső soron mégis alapvetően félreisiklott interpretációja, akkor nem tehetünk úgy, mintha az interpretáció szempontjából *tabula rasa*ként tekinthetnénk a köztünk lévő három évszázadot. Egy impozáns interpretációs építmény romjai hevernek szanaszét, s e romok eltakarítása vagy elrendezése egyáltalán nem mellékes feladat.

E munka most következő részét, az átmenetet Hobbes politika és teológia viszonyára vonatkozó okfejtéseinek elemzéséhez, a *Politikai teológia* egy módszertani szempontból döntő jelentőségű, ám sűrítettségéből fakadóan igen nehezen kibontható bekezdésének elemzésével indítjuk, amelyben Schmitt egy sajátos „fogalomszociológiáról” beszél.

³⁴ I. m., 46. sk.

³⁵ Wolfgang Röd klasszikusan letisztult állásfoglalását tekintem mértékadónak: „*A filozófia szisztematikus diszciplína, ám aki filozófus, történeti feltételek mellett teszi ezt. Sem a kérdések, amelyekkel a filozófiának dolga van, sem a válaszok, amelyeket ad, nem függetlenek a megelőző gondolkodói erőfeszítésektől, úgyhogy a filozófia végső soron nem vizsgálható a filozófiatörténettől elkülönítetten. Am megfordítva, a filozófia története sem művelhető szisztematikus nézőpontok nélkül, ha célja nem pusztán doxográfia, hanem korábbi elméletek elsajátítása kell legyen.*” Wolfgang Röd: *Erfahrung und Reflexion*. Beck, München, 1991, 9. p.

„Ezzel szemben a korszak szuverenitás-fogalmának szociológiai-ájához tartozik, hogy rámutassunk arra, hogy a monarchia történeti-politikai berendezkedése megfelelt a nyugat-európai emberiség egész akkori tudati állapotának, s hogy a történeti-politikai valóság jogi értelemben vett alakítása képes volt egy olyan fogalomra lelteni, amelynek szerkezete megegyezett a metafizikai fogalmak szerkezetével. Ezáltal vált a monarchia ama korszak tudata számára éppoly evidenssé, mint egy későbbi kor számára a demokrácia. A jogi fogalmak efféle szociológiájának előfeltevése tehát a radikális fogalmiság, azaz a metafizika és a teológia birodalmáig előrenyomuló következetesség. Annak a metafizikai képnek a struktúrája, amelyet valamely meghatározott korszak a világról alkot, megegyezik azzal, amely politikai szerveződésének formájaként minden további nélkül evidens a számára. Ennek az azonosságnak a rögzítése a szuverenitás-fogalom szociológiája.”³⁶

A szuverenitás-fogalom példáján Schmitt ez alkalommal egy általános összefüggést kíván érzékeltetni: nézete szerint minden korra igaz, hogy lényegi összefüggés van a fennálló uralmi forma és azon mód között, ahogyan az ott és akkor élő „emberiség” tudatában megjelenik a világ. Ez utóbbinak döntő eleme, „a kor legintenzívebb és legtisztább kifejeződése” [*der intensivste und klarste Ausdruck einer Epoche*] a metafizika. Azok a fogalmak, amelyek révén a jogalkotó megkísérli rögzíteni a „történeti-politikai” valóságot, akkor tesznek szert az elfogadásukhoz szükséges evidenciára, ha bennük a történeti-politikai tényállás és a kor általános önértelmezését legjobban kifejező metafizika alapfogalmainak egysége jelenik meg. A 17. században a monarchia és az abszolút hatóképességgel, *potentia absolutával* rendelkező Isten mint világalap egysége a csak megkívánható legnagyobb tökéletességgel jelenik meg a szuverenitás fogalmában. Aligha kell persze külön is kihangsúlyozni, amint azt Schmitt teszi, hogy a

³⁶ „Wohl aber gehört es zur Soziologie des Souveränitätsbegriffes jener Epoche zu zeigen, daß der historisch-politische Bestand der Monarchie der gesamten damaligen Bewußtseinslage der westeuropäischen Menschheit entsprach und die juristische Gestaltung der historisch-politischen Wirklichkeit einen Begriff finden konnte, dessen Struktur mit der Struktur metaphysischer Begriffe übereinstimmte. Dadurch erhielt die Monarchie für das Bewußtsein jener Zeit dieselbe Evidenz, wie für eine spätere Epoche die Demokratie. Voraussetzung dieser Art Soziologie juristischer Begriffe ist also radikale Begrifflichkeit, das heißt eine bis zum metaphysischen und zum Theologischen weitergetriebene Konsequenz. Das metaphysische Bild, das sich ein bestimmtes Zeitalter von der Welt macht, hat dieselbe Struktur wie das, was ihr als Form ihrer politischen Organisation ohne weiteres einleuchtet. Die Feststellung einer solchen Identität ist die Soziologie des Souveränitätsbegriffes.” Id. kiad., 50–51. p. A magyar fordítást több helyen is módosítottam (vö. id. kiad., 24. p.).

„szociológia” kifejezés nála nem egy spirituális entitásnak valamiféle „reális” tényezőre való visszavezetését jelenti. „Sokkal inkább két szellemi, ám szubsztanciális azonosságot kell kimutatni.”³⁷ Épp ennyire hangsúlyozni kell azonban azt is, hogy Schmitt fejtegetéseiben a metafizika minden alaposabb történeti vizsgálódás nélkül, mintegy a magától értetődés jogán kapcsolódik össze a teológiával. Amikor „a radikális fogalmiság” követelményét „a metafizika és a teológia birodalmáig előrenyomuló következetességként” határozza meg, akkor itt az „és” nyilvánvalóan magyarázó jellegű, ún. *et explicativum*. Schmitt számára a metafizika éppoly lényegi és megkérdőjelezhetetlen vonatkozásban áll a teológiával, mint amennyire megkérdőjelezhetetlen az, hogy a monarcha hatalmát a keresztény teológia istenétől kapja. Ám nézetem szerint a döntő kérdés mégiscsak a következő: csakugyan megfelelt-e „a nyugat-európai emberiség egész akkori tudati állapotának”, azaz az uralkodó metafizikai elgondolásnak a monarchia történeti-politikai intézménye? Vajon nem *máshonnan*, a keresztény teológiától eltérő forrásból, vette-e a metafizika a világ akkori újraalkotásához kölcsönzött mintát? Vajon nem sokkal inkább a mechanisztikus, korpuszkuális tudomány eszméje volt az, ami a metafizika alapfogalmait a keresztény teológia *helyett* a kor fő gondolkodói számára meghatározza? Vajon nem épp ebben áll az újkori metafizikának a legteljesebb mértékben már Descartes-tal megkezdődő, Hobbes-nál és Spinozánál kiteljesedő – azaz a politikáról való gondolkodásra is kiterjedő – gyökeres fordulata? Ezekre a kérdésekre fogunk választ keresni a későbbiekben, amikor a schmitti konstrukció félresiklását próbáljuk értelmezni.

Mielőtt azonban válaszolni próbálnánk ezekre a kérdésekre, most már csakugyan itt az idő, hogy Schmitt fogalmi eszközeitől függetlenül próbáljunk meg rekonstruálni néhány Hobbes-i gondolatmenetet, amelyek különösen fontosak lehetnek bármely „politikai teológia” szempontjából. Természetesen nem gondolom, hogy lehetséges vagy akár csak kíváncsi volna előfeltevések – illetve a saját korunk problémáiból fakadó kérdések – nélkül hozzáférni egy múltbeli gondolkodó művéhez. Arról azonban meg vagyok győződve, hogy hasznos lehet bizonyos *túlsúlyos* előfeltevések megértése és esetleges elhárítása érdekében más, gyengébb előfeltevések fényében vizsgálni az adott szövegeket, s épp ez az, amire most kísérletet szeretnék tenni.

Az a gondolatmenet, amelyet Hobbes-nál vizsgálni fogok, a csodák és a csodákban való hittől elválaszthatatlan prófétai meg-

³⁷ „Vielmehr sind zwei geistige, aber substanzielle Identitäten nachzuweisen.” Id. kiad., 50. p.

ismerés kérdése. Mint láttuk, a csoda annyiban fontos szerepet játszik Schmitt programjában is, hogy a kivételes állapot a csoda teológiai fogalmának szekularizátumaként nyeri el legitimációját, s ettől a kivételes állapot fölötti rendelkezés jogaként meghatározott szuverenitás semmiképp sem választható el.

Hobbes ugyan nem írt „teológiai-politikai tanulmányt”, a *Leviatán* harmadik és negyedik része mégis felfogható Spinoza írásának párdarabjaként – kronológiailag előzményeként –, már csak azért is, mert van egy – ugyan kétes hitelű – testimóniumunk, amely szerint Hobbes egy furcsa megjegyzésben fejezte volna ki egyetértését Spinoza írásával, mondván, hogy ő maga nem mert ily merészen írni.³⁸ A „keresztény államról” [*commonwealth*] illetve a „sötétség birodalmáról” szóló harmadik és negyedik rész téje egyértelmű. Az első két részben Hobbes kifejtett egy államelméletet, amelynek alapzata a természetes emberi megismerés mechanikai-filozófiai, vagyis az anyagban folyamatosan zajló mozgás elméletére épülő rekonstrukciója. Ennek a megalapozásnak a következményeként mutatja be Hobbes a *Leviatán* államfilozófiájának fő tézisét, mely szerint mindaddig, amíg a szuverén képes a – címlapkép által megjelenített – béke és prosperitás biztosítására, vele szemben semmilyen ellenállás nem jogosult. E megalapozási összefüggés értelmében azonban, megfordítva, elmondhatjuk azt is, hogy ha lehetséges volna egy olyan, a természetes-mechanisztikus megismerési módtól gyökeresen eltérő, kitüntetett megismerési mód, amely az alattvalók valamely osztályát a nagy többséggel szemben privilegizálja, akkor jogos volna a hatalmi ágaknak az a középkorias megosztása, amely valamiféle világi hatalmat adna az e természetfeletti megismerést egyedül birtokló egyházi hatalom kezébe is. Sőt akár még az osztatlan világi hatalmat is jogosan igényelhetné e megismerési mód birtokosa. Vagyis a prófétaságra s a vele összefüggő dolgokra, mint Isten ígéjére, illetve a csodákra vonatkozó fejtegetések egyáltalán nem tisztán teológiai, s nem is pusztán teoretikus jelentőségűek, hanem éppenséggel a Hobbes-i „teológiai-politikai tanulmány” magját alkotják.

³⁸ „When Spinoza's Tractatus theologico-politicus first came out, Mr. Edmund Waller sent it to my lord of Devonshire and desired him to send him word what Mr. Hobbes said of it. Mr. Hobbes told his lordship: 'Judge not that ye be not judged.' He told me he had out thrown him a bar's length, for he durst not write so boldly.” *Brief Lives, chiefly of contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669 and 1696.* Idézi E. Curley a *Leviathan* általa gondozott kiadásában: Hackett, Indianapolis/ Cambridge, 1994, lxviii. A „vallomás” értelmezésével kapcsolatban lásd Curley, E. M.: ‘I durst not write so boldly’ or How to read Hobbes’ theological-political treatise. In Bostrenghi, D. (szerk.): *Hobbes e Spinoza. Atti del Convegno di Urbino 14-17 ottobre 1988.* Bibliopolis, Napoli, 1992, 497–593. p.

A rend kedvéért mindenekelőtt rögzítenünk kell, hogy az érdeklődő olvasó könnyen hozzáférhet olyan szövegekhez, amelyekben Hobbes egyértelműen állást foglal valódi próféták létezése mellett. Az arminianus-royalista püspökkel, Bramhallal folytatott vitát rögzítő dokumentumban olvashatjuk például a következő, rövid dialógust:

„Bramhall: Erősen kételkedem benne, hogy [Hobbes] komolyan hiszi, hogy van a világon prófétaság. Túlságosan csekélynek tünteti fel a különbséget a próféta, az őrült és a démonoktól megszállt ember között.

Hobbes: Vallom, hogy volt igazi prófétaság és voltak igaz próféták Isten egyházában Ábrahámától egészen Megváltónkig, aki a legnagyobb valamennyi próféta közül [...]”³⁹

Fontos azonban az okokat is látnunk, amelyek Bramhallt egyáltalán a fenti kérdés megfogalmazására késztették. Valószínűleg az a körülmény gondolkoztatta el, hogy Hobbes a *Leviatán* 36. fejezetében a prófétaságnak szinte parttalanná tágitott fogalmával áll elő.

„A *próféta* név jelentése a Szentírásban hol *prolocutor*, azaz szószóló, akinek útján Isten az emberhez vagy az ember Istenhez szól, hol *predictor*, tehát az eljövendő dolgok megjósolója, hol pedig olyan ember, aki őrültek módján, összefüggéstelenül beszél.” (359. p.)⁴⁰

Bramhall minden bizonnyal aggódott, hogy Hobbes titokban talán az első, illetve második osztályba sorolt prófétákat sem különböztette meg az őrültektől. Ez tágabb értelemben azt a kérdést rejti magában, hogy vajon nem üresíti-e ki Hobbes a prófétaság fogalmát azáltal, hogy a legkülönbözőbb módokon naturalizálja, azaz tisztán természetes okokra vezeti vissza. S csakugyan, Hobbes előszeretettel idéz olyan bibliai helyeket, amelyek a „próféta” elnevezést olyan esetekben is alkalmazzák, amelyekben a „prófécia” biztosan – vagy legalábbis a valamennyire is plauzibilitás tehető interpretáció szerint – nem annak következménye, hogy Isten közvetlen, természetfeletti módon igehirdetésre készítette volna az illető „prófétát”. Az első ilyen réteg az őrülteké:

³⁹ „B: *I do much doubt whether he [Hobbes] do believe in earnest, that there is any such thing as prophecy in the world. He maketh very little difference between a prophet and a madmen, and a demoniac.*

H: *I confess there was true prophesy and true prophets in the church of God, from Abraham down to our Saviour, the greatest prophet of all [...]*” An Answer to a Book Published by Dr. Bramhall, Late Bishop of Derry, Called the ‘Catching of the Leviathan’. In *English Works of Thomas Hobbes*. Scientia Verlag, Aalen, 1966 (az 1839-es londoni kiadás reprintje), IV. kötet, 324. p.

⁴⁰ A következőkben, ha másként nem jelzem, az idézetek mind ebből a fejezetből származnak. A fordítás Vámos Pálé, a zárójelben megadott számok pedig a következő kiadás oldalszámait: Magyar Helikon, Budapest, 1970.

„Meggzállta Saul az Istentől küldött gonosz lélek, és prófétálni kezdte a maga házában.” [Sámuel I. 18. 10.; 361. p.] A második réteg azoké, akik vagy „hívatásuknak megfelelően” „keresztény templomokban” „a gyülekezetért hivatalos imákat mondanak”, vagy egyszerűen csak általában „Isten dicsőségét versben ünneplik.”

„Minden férfiú, aki befedett fővel imádkozik vagy prófétál’ stb. és

‘minden asszony pedig, aki befedetlen fővel imádkozik vagy prófétál’ [I. Kor. 11. 4., 5.], mert itt a prófétálás nem mást jelent, mint Istennek zsoltárok és szent énekek általi dicséretét, ami a templomban az asszonyoknak is meg van engedve, jóllehet a törvény szerint a gyülekezethez nem szólhatnak.” (360. p.)

A harmadik réteg egyenesen a pogány költőké, akik *saját* isteneiket dicsőítik. Pál apostol Tituszhoz írt levelében, ahol azt olvassuk, hogy egyik *prófétájuk* szerint hazugok, egyszerűen arról van szó, hogy „a prófeta névvel általában olyan embereket jelöltek, akik Isten dicsőségét versben ünneplik.” (360. p.) A Bramhallal folytatott vitában egy találó *ad hominem érv* ezeket az embereket „csodák nélküli prófétáknak” nevezi.

„Azok közül, akiket a Szentírás csodák nélküli prófétáknak nevez, [...]megszámlálhatatlanul sokan vannak, voltak és lesznek az egyházban. Őlordsága is ilyen prófeta volt, s ilyen a keresztény egyház valamennyi pásztora.”⁴¹

Ezeket a megfogalmazásokat és ezeket az interpretációkat olvasva egyáltalán nem tűnik teljesen elhibázottnak az a gondolat, hogy a prófeta fogalma veszélyesen naturalizálódik. Hobbes azonban egy másik oldalról feltűnően le is szűkíti a próféták körét. A legtöbben ugyanis nem „állandó foglalkozásként”, hanem „rendkívüli és időleges alkalmaztatásként” prófétáltak. Erre a feladatra „Isten többnyire jó, de olykor rossz embereket is igénybe vesz.” (361. p.) Azon ószövetségi próféták között, akik állandó hivatásként prófétáltak, Hobbes megkülönböztet legfőbb [*supreme*], illetve alárendelt [*subordinate*] prófétákat (364. p.). Az első legfőbb prófeta Mózes volt, őt követték a főpapok, „*ameddig a királyi papság fennáll*” (365. p., saját kiemelésem). Ezután viszont a „jámbor királyok” lettek a legfőbb próféták, a főpapi hivatal pedig olyannyira alárendeltté vált, hogy ebben az összefüggésben, a királyokra alkalmazva, sokatmondóan megjelenik a „szuverén prófeta” (365. p. [*Sovereign prophets*]) kifejezés is. Az Újszövetség idején csak egyetlen szuverén prófeta volt, Krisztus, akinek helyzete két értelemben is kivételes a próféták között. Egyrészt azért, mert „egy személyben Isten, aki szólott, és prófé-

⁴¹ „Of those that in the Scripture are called prophets without miracles [...] there are, have been, and shall be in the church, innumerable. Such a prophet was his Lordship, and such are all pastors in the Christian church.” I. m., 326. p.

ta, akihez szólott” (366. p.), másrészt azért, mert *szuverenitása királyi mivoltából fakadt*, amint ezt Hobbes Bramhallnak címezve írja:

*„Krisztus, atyjának jogán, a zsidók királya volt, következésképp legfőbb próféta s az összes próféta bírása. Hogy más fejedelmek mit gondoltak próféciáiról, az másodlagos. [...] Isten jóváhagyásával rendelkezett, aki a zsidók királya volt, Krisztus pedig az ő alkirálya.”*⁴²

Úgy tűnik, a Hobbes-i szabály szerint minél nagyobb a királyi hivatal, annál nagyobb s biztosabb a prófétaság. Nehezen hárítható el a kérdés, hogy vajon nem a politikai, vagy – mint az imént idézett, Krisztusra vonatkozó állásfoglalásban – egyfajta kvázi-politikai szuverenitás szolgál-e az igazi próféta végső kritériumaként. Mielőtt azonban erre a kérdésre határozottabb választ adnánk, ki kell térnünk arra az újabb korlátozásra a próféta általános fogalmán belül, amelyre a kérdés e megfogalmazása utal; hiszen az igaz, illetve hamis próféta megkülönböztetésének Hobbes-i kritériumáról eddig még nem esett szó.

Ennek a kérdésnek a vizsgálatakor abból kell kiindulnunk, hogy bármilyen sok értelemben használja is a Biblia a próféta kifejezést, mégis – amint ezt Hobbes kiemeli – „leggyakrabban olyan személyt jelöl vele, akinek Isten közvetlenül megmondja, hogy mint próféta mit hirdessen róla másoknak vagy a népnek.” (361. p.) E megállapítás nyomán legalább két további irányban vizsgálódhatunk. Az egyik – inkább teoretikus – kérdés az, hogy hogyan kell értenünk azt az állítást, hogy Isten valamit közvetlenül mond egy embernek, ha egyszer Istent végtelennek, láthatatlannak, fölfoghatatlannak tekintjük. Továbbá, ha meggondoljuk, hogy Isten mindig csak egy emberhez, vagy legalábbis emberek kisebb csoportjához szólt egy meghatározott ügyben, nyilvánvalóvá válik, hogy a prófétának nemcsak az üzenet megfelelő továbbadásáról kell gondoskodnia, hanem arról is, hogy meggyőzze hallgatóságát prófétasága igaz voltáról. Az előbb jelzett második – inkább gyakorlati – kérdés tehát az lesz, milyen módon tudja meggyőzni hallgatóságát az isteni üzenet közvetlen címzettje állításai igazságáról.

Az első kérdés vizsgálatakor Hobbes az isteni beszéd három módját különbözteti meg. Az első és legfontosabb mód a látomás: „Isten jelenlétének jeléül megjelent valami, hogy Isten hírnökeként szóljon hozzá” (362. sk.), ti. Ábrahámhoz. A megnyilatkozás módja tekintetében az sem jelent igazi különbséget, hogy egyes megfogalmazások szerint Isten Mózeshez „különlegesebb módon”

⁴² „Christ in right of his Father was King of the Jews, and consequently supreme prophet, and judge of all prophets. What other princes thought of his propheties, is nothing to the purpose. [...] he had the approbation of God, who was king of the Jews, and Christ his viceroy.” I. m., 331. p.

szólt. Amikor ugyanis például a Mózes II. 33. 11-ben azt olvasuk, hogy „az Úr pedig beszéle Mózesnek színről színre, amint szokott ember szólani barátjával” (363. p.), ez is csak látomásra utal, csak éppen világosabbra, mint a többi próféta esetében.

Ám ettől kezdve sokasodnak a jelek, amelyek mind a kortársak, mind Leo Strauss értelmezésének mindenkori hívei számára⁴³ Hobbes őszintétlenségére utalnak. Az iménti gondolatmenet lezárásaként például a következőket olvassuk:

„Tehát az Őszövetségben a rendkívüli próféták [*Prophets extraordinary*] Isten igéjéről általában mindenkor csakis álom vagy látomás útján szereztek tudomást, azaz alvás közben, vagy pedig eksztázisban, képzelt jelenségek [*imaginations*] útján. Ezek a képzelt jelenségek valamennyi igaz prófétánál természetfelettiak voltak, ám a hamis prófétáknál természetesekek vagy színleltekk.” (364. p.)

Hogyan kell ezt a szövegrészt értenünk? A „rendkívüli próféták” közül egyesek igazak, mások hamisak voltak? De akkor kik ezek a „rendkívüli” próféták? Aligha lehet őket a legfőbb prófétákkal, Mózesrel, a főpapokkal, az istenfélő királyokkal azonosítani. De nehézséget jelentene az állandó hivatásként prófétálókval való azonosítás is, mert hiszen a „rendkívüli” aligha jelentheti ugyanazt, mint a hivatásszerű. Egy másik ok a kételkedésre már maga a *természetfeletti* képzetek lehetőségének említése abban a műben, amelynek kiindulópontja – a hagyománnyal és a kortársak többségének véleményével tudatosan szembeszegülve – *valamennyi* képzetünk természetes, sőt testi eredetének kimutatása.

De talán segít a kérdések megválaszolásában az, ha megvizsgáljuk, mit mond Hobbes az isteni megnyilatkozás többi módozatáról. Vannak olyan próféták, akikről azt olvassuk, hogy „az ő lelke által” [*by the Spirit*] beszéltek:

„Szívöket is megkeményítették, hogy ne hallják a törvényt és az igéket, amelyeket a Seregeknek Ura küldött vala az ő lelke által, az elébbi próféták által.” (Zakariás 7, 12; 364. o.)

A „lélek”, azaz egy hagyományosan önálló mentális entitás bevezetése kétségkívül komoly nehézséget jelent Hobbes számára, aki nemcsak hogy valamennyi képzetünk eredetét testi folyamatokba helyezi, de arról is meg van győződve, hogy e képzetek végső soron nem lehetnek mások, mint mozgásban lévő, anyagi testek. Hiszen az univerzum az ő számára éppenséggel nem más, mint valamennyi test összessége.⁴⁴ Hobbes azonban a szükségből

⁴³ A Strauss-féle álláspont filozófiatörténetileg igényesen alátámasztott mai változata Curley idézett tanulmánya.

⁴⁴ Amint a *De corpore* 25. fejezetének nevezetes, a szeretet-fejezet bevezetőjében már idézett megfogalmazása világossá teszi: „*Phaenomenon autem omnium, quae prope nos existunt, id ipsum το φαίνεσθαι est admirabilissimum, nimirum, in corporibus naturalibus alia omnium fere rerum, alia nullarum in seipsis exemplaria habere; adeo ut*

erényt kovácsol: a megismerés elméletében testi folyamatokra visszavezetett mentális szféra visszatérését a „teológiai metafizika” révén azáltal akadályozza meg, hogy még hangsúlyosabbá teszi a prófétaságról szóló tanítás politikai dimenzióját. Ezáltal azonban még inkább kihangsúlyozódik e tanítás *alapvetően* politikai jellege. A „lélek általi beszéd” ugyanis az ő értelmezésében az alárendelt prófétaság döntő kritériumát alkotja, s nem más jelent, mint hogy a próféta – itt ismét az első, tág értelemben – „Istennek a legfőbb próféta által kinyilvánított akarata szerint beszél. Mert a *lélek* szót legáltalánosabban az emberi szándék, beállítottság vagy hajlam értelmében használjuk.” (366. p.)

Vagyis most már leszögezhetjük, hogy korábbi sejtésünk megerősítést nyert – a politikai hierarchiának a prófétai hierarchiában való visszatükröződése teljessé vált: a – mind politikai, mind vallási értelemben – „*alárendelt*” próféták *ab ovo* nem tehetnek más, mint hogy a – mind politikai, mind vallási értelemben – „*legfőbb*” próféták kinyilvánított akaratának megfelelően beszéljenek, *amennyiben* mondanivalójukat igazi, isteni üzenetként akarják elismertetni. Az a hetven férfiú, idézi fel Hobbes, aki Mózes idejében az izraeliták táborában prófétált, „Mózes prófétálásának volt alávetve és alárendelve. Hisz Isten Mózes lelkéből vett, és abból adott nekik, úgyhogy Mózes akarata szerint kellett prófétálniok, *másként egyáltalán nem prófétálhattak volna.*” (367. p., saját kiemelésem.) Azaz, ellenkező esetben üzenetüket egyáltalán nem igaz, prófétai üzenetként fogadták volna – noha a prófétaság tág értelemben vett fogalmához, mondjuk, mint az Istenről szóló örült beszédhez, kétségkívül hozzátartozhattak volna. Hobbes megemlékezik még az isteni megnyilatkozás egy harmadik fajtájáról is, a sorshúzásról, „amelyet azok rendeltek el, akiknek [Isten] a nép felett hatalmat adott. Így például azt olvasuk, hogy Isten Saul által elrendelt sorshúzás útján fedte fel a hibát, amelyet Jonathán azáltal követett el, hogy a nép esküje ellenére evett a mézből.” (Sámuel, I. 14, 43) (368. p.) Ez a fajta megnyilatkozás jól láthatóan megerősíti az iménti képet: *eredendően* igaz próféták azok, akik a királyi szuverenitás birtokában

si phaenomena principia sint cognoscendi caetera, sensionem cognoscendi ipsa principia principium esse, scientiamque omnem ab ea derivari dicendum est, et ad causarum ejus investigationem ab alio phaenomeno, praeter eam ipsam, initium sumi non posse.” Hobbes: *De corpore* 25. feje. Thomaae Hobbes Malmesburiensis *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*. Ed. G. Molesworth. Scientia Verlag, Aalen, 1966 (az 1839-es londoni kiadás reprintje), 316–317. p. („A körülötünk lévő valamennyi fenomenon közül a legcsodálatosabb maga a *το φαίνεσθαι*, hogy tudniillik a természeti testek közül némelyek csaknem valamennyi dolog mintaképét magukban rejtik, a többiek pedig egyetlen egyet sem; [...]”)

Boros Gábor

vannak. Az alárendelt próféták csak az ő közvetítésükkel „igazolódhatnak”.

„Azokra az alárendelt prófétákra vonatkozóan, akiknek a prófétaág állandó hivatásuk volt, nem találok a Szentírásban olyan textust, amely azt bizonyítaná, hogy Isten természetfeletti, nem pedig azon a természetes módon szólt volna hozzájuk, ahogy az összes többi keresztényt jámborságra, hitre, igazságosságra és más erényekre serkenti.” (366. p.)

S noha ez az állítás szigorúan véve a hivatásos prófétákra korlátozódik, mivel nem találok Hobbes-nál olyan textust, amely kifejezetten állítaná, hogy más alárendelt próféták anélkül prófétaáltak volna igaz módon, hogy üzenetük lényege megegyezett volna az illetékes legfőbb próféta szándékával, ezért azt állítom, hogy *a prófétai és a politikai hierarchia Hobbes-nál alapvetően megegyezik.*

Véleményem szerint ezt az állásfoglalást alátámasztja az az igen különös felépítésű mondat, amely a Strauss-féle, sorok közti olvasási mód mellett szóló legszebb érvek egyike lehet.

„Tehát *minden* prófétálás látomást vagy álmot tételez fel (ami, ha természetes folyamatról van szó, ugyanazt jelenti), vagy pedig Isten különleges és emberekénél olyan ritkán tapasztalható adományát, hogy ha egyszer mégis megnyilvánul, csodálatot ébreszt, s ezeket az adományokat, miként a legkülönlegesebb álmokat és látomásokat, Isten nemcsak természetfeletti és közvetlen, hanem természetes cselekedetekkel és másodlagos okok útján is létrehozhatja, ezért a természetes és természetfeletti adományok, valamint a természetes és természetfeletti látomások, illetve álmok megkülönböztetéséhez értelemre [*Reason*] és ítélőképessegre [*Judgment*] van szükség.” (368. p., saját kiemelésem. A fordítást egy helyen módosítottam.)

E gyönyörű körmondat első része, értelmezésem szerint, megerősíti, hogy a szó tulajdonképpeni értelmében vett igaz próféták csakis a mindenkori politikai szuverének lehetnek. „Minden prófétálás” látomás vagy álom, amelyek vagy természetes folyamatot jelentenek – ez az „alárendelt” próféták esete, akik a szuverén prófétától „vett” isteni léleknek megfelelően beszélnek –, vagy természetfeletti látomást, mint a szuverén próféták esetében. A különleges és ritkán tapasztalható adomány valószínűleg Mózes színről-színre látására utal. Ha ezt az értelmezést elfogadjuk, akkor az állítás fő mondanivalója az lesz, hogy prófétálás tekintetében mindenképp a szuverénekre kell hagyatkozni. Hiszen ők maguk próféták, akik önmaguk igazságát, illetve mások igaz vagy hamis voltát egyként nyilvánvalóvá teszik.⁴⁵ Vagyis a szuverén

⁴⁵ Ez a felfogás további elemzésre serkentő, meghökkentő analógiát mutat Spinoza *veritas est norma* (vagy máshol: *index sui et falsi* tételével, illetve azzal a móddal, ahogyan Descartes az Erzsébet hercegnőhöz írott 1646. szeptemberi levelében Machiavellit „korrigálja”: „*aminthogy*

uralkodó semmiképp sem lehet hamis próféta. Ez a mondanivaló nem rendül meg akkor sem, ha a mondat második felét is alaposabban szemügyre vesszük. Ekkor egyrészt általában véve rá kell mutatnunk az ész és az ítélőerő fontos szerepére, amelyek –mint majd később Locke-nál, Hume-nál és másoknál – arra szolgálnak, hogy az igazi prófétai kinyilatkoztatást megkülönböztessük a hamistól. Hiszen lehetnek olyan helyzetek, amikor több önjelölt is pályázik a politikai szuverén címére, s ilyenkor bizony nagy szükség van az értelemre s az ítélőképességre, hogy eldöntsük, kit tartunk igazi szuverénnek, s ezzel automatikusan igaz prófétának. Másrészt a fő mondandó nem rendül meg akkor sem, ha netán a sorok közül azt olvasnánk ki, hogy természetfeletti látomások létezése legalábbis igen valószínűtlen.. Mert ha egyszer a legkülönlegesebb álmokat és látomásokat is létrehozhatja Isten természetes úton – értsd: ha még a legkülönlegesebb álmok és látomások is létrejöhetnek természetes úton –, akkor nehezen látható be, miért tenné másként – értsd: miért kellene természetfeletti behatásra gyanakodnunk ott, ahol természetes okok alkalmazásával is elérhetjük a magyarázati célt. Mivel Isten útjai tudvalevőleg kifürkészhetetlenek, nemigen firtathatjuk, miért alkalmazna Isten természetfeletti okokat olyan hatások előidézésére, amilyeneket természetes úton is létrehozhat.⁴⁶ Azt a kérdést azonban nagyonis föltehetjük, hogy miért van szüksége Hobbes-nak legalább arra a látszatra, hogy elfogadja természetfeletti okok létezését. Egyszerűen szólva azon a véleményen vagyok, hogy a „politikai próféta” gondolata túlságosan nagy kísértés volt számára ahhoz, hogy ellenálljon, amikor arról volt szó, hogy a főhatalom, a szuverén újfajta, „alulról jövő” legitimációját a természetfeletti eredet fátylával burkolhatja be. Hiszen az ész erőtlenségének cselekedeteink meghatározásában Hobbes éppúgy tudatában volt, mint később Spinoza: az ész egymaga képtelen megbékíteni az embereket: ahhoz, hogy hatni tudjon, megfelelő szenvedélyeknek kell segíteniük.

„A szenvedélyek [*Passions*], amelyek a béke felé hajlítják az embert, a halálfélelem, a kényelmes élethez szükséges dolgok iránti vágy, valamint az a remény, hogy e dolgokat szorgalommal

valójában hitem szerint szinte mindig igazságosak az eszközök, amennyiben az őket alkalmazó fejedelmek is igaznak vélik őket; az uralkodóknál ugyanis az igazságosságnak más határai vannak, mint a közembereknek, s úgy tűnik nekem, hogy e tekintetben Isten a jogot azoknak adja, akiknek erőt is ad.” Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás*. Id. kiad., 205. p.

⁴⁶ Elvileg persze ettől még nagyon is alkalmazhat, amint erre Hans Blumenberg a *potentia absoluta* késő-középkori fogalmának elemzése során rámutat. Lásd Blumenberg 1996 „Die Unentrinnbarkeit eines trügerischen Gottes” című fejezetét.

meg lehet szerezni. *Az ész pedig* a béke előnyös alapelveit sugallja, amelyeknek jóvoltából egyetértésre juthatunk egymással.”⁴⁷

De térjünk vissza a most elemzett *Leviatán*-fejezethez! Bármenyre is fontos szerepet szán ugyanis Hobbes az értelemnek és az ítélőerőnek, e fakultások kritérium nélkül szükségképp határozatlanok maradnak. Nem képesek ugyanis meghatározni, ki az, aki akár a természetfeletti hatás, akár Isten különleges és embereknel ritkán tapasztalható – ámbár természetes – adománya alapján igazi, szuverén prófétának tekinthető, illetve tekintendő. Döntő kérdés tehát annak tisztázása, hogy melyek azok a szabályok, „amelyeket Isten azért adott nekünk, hogy az igazat a hamistól meg tudjuk különböztetni.” (370. p.) Hobbes válasza kettős: egyrészt ad egy-egy szabályt az Ó-, illetve az Újszövetség idejére, s ezek általánosított változatát az Újszövetség korát követő időszakra. Az Ószövetség szabálya szerint „minden hittételnek összhangban kell lennie azzal, amit Mózes, a szuverén próféta tanított a népnek” (370. p.), míg az Újszövetség szabálya „annak a hitcikkelynek a prédikálása, hogy *Jézus a Krisztus*, azaz a zsidóknak az Ószövetségben megígért királya.” (370. p.) A mennybemenetel s a második eljövétel közti időszakra pedig a következő, általánosított szabályt kapjuk:

„[M]indannyiunknak meg kell fontolnunk, hogy ki a szuverén próféta, vagyis Isten földi helytartója [...] Szabályként pedig azt a hittételt kell szem előtt tartanunk, amelyet e helytartó Isten nevében tanítani elrendelt, s eszerint kell megvizsgálnunk és próbának alávetnünk azokat a tanokat, amelyeket állítólagos próféták - csodatevéssel vagy anélkül – bármely időben hirdettek.” (371. p.)

„Csodatevéssel vagy anélkül”: ez a közbevetés a másik szabályra emlékeztet, ám egyúttal kétségbe is vonja annak érvényességét. Hiszen kezdetben a csodákra, illetve jövőbeli események előrejelzésére való képesség meglétének vizsgálata egyfajta kiegészítő szabálynak látszik:

„a másik [szabály az Ószövetségben] pedig [...] az isteni akaratból származó eseményeknek csodás képességek jóvoltából való megjósolása.” (370. p.)

Am a 37. fejezet, amely kifejezetten a csodát, illetve hatásait tárgyalja, oly sok bizonytalansággal terhelt, hogy még ha az imént kiemelt közbeszúrás nem is hatalmazna föl rá közvetlenül, ezt a második szabályt még akkor is úgyszólván fel kellene függesztenünk.

Hobbes a csodákat a korábban másodiknak mondott, gyakorlati értelemben teszi vizsgálat tárgyává: a csodák nem az Isten és

⁴⁷ Hobbes: *Leviatán*. Magyar Helikon, Budapest, 1970, 110. p., a fordítást némiképp módosítottam, a kiemelések tőlem valók.

a próféta közti közvetlen kommunikációhoz tartoznak, hanem arra szolgálnak, hogy a prófétát igazolják az üzenet tulajdonképeni címzettjei, a próféta hallgatósága szemében. Az ószövetségi prófétának „csodálatos képességgel” kell rendelkeznie annak megíósolására, aminek „Isten akaratából történnie kell”. Az Újszövetségben ezzel szemben a más összefüggésben már említett, egyetlen jel van: annak prédikálása, hogy Jézus a Krisztus. Ami pedig a – tartalmilag meghatározatlan – csodákat illeti, ezeket – mint a próféta intézményét egyáltalában is – egyfajta pragmatikus ismeretkritikai perspektívából közelíti meg: a hatékony csodáknak olyan műveknek kell lenniük, amelyeket az üzenet címzettjei csodálnak és ennél fogva csodálatosnak neveznek. Ennek a voltaképp cinikusan ható definíciónak megvan az az előnye, hogy a mindenkor címzettek élethelyzetéhez és tudásszintjéhez mérten lehet alkalmazni. Ezt úgy is meg lehet fogalmazni, hogy létezik az „elégleges csoda elve”, amely kimondja, hogy sohasem kell nagyobb csodát véghezvinni, mint amekkora az épp meggyőzendő emberek meggyőzéséhez feltétlenül szükséges. Hobbes meghatározza a csodálkozás kiváltásának legalkalmasabb módozatait is: a csodálandó dolog szokatlan volta, illetve természeti okokkal való magyarázatának – legalábbis látszólagos, az emberek adott körében vélt – lehetetlensége. Később azonban némiképp – nem minden ironia nélkül – módosítja ezt az állásfoglalást, mondván: természetesen hiszünk benne, hogy „a Mindenható mindent meg tud tenni” (374. p.).⁴⁸ Ebből pedig az következik, hogy a csoda tulajdonképpen értelemben sosem maga a szóban forgó mű, hanem inkább az a körülmény, hogy „Isten e tettét egy ember imádságára vagy szavára hajtja végre.” (374. p.) Hobbes azonban alapvetően nem egy tisztán teológiai kontextusban gondolkodó mirakológus, hanem meglehetősen epikureista hatásokról kitett,⁴⁹ rendszeralkotó filozófus a korpuszskuláris természetfilozófia korából, akinek számára mégiscsak az a fő kérdés, hogy miként illeszthetők be a csodának mondott események általános világfel-fogásának keretei közé. Mint korábban már utaltam rá, Hobbes érvelése – a majdani Hume-i érveléshez hasonlóan – episztemológiai inkább, mintsem „ontológiai”: nem azt kérdezi, hogy valamely csoda egyáltalán lehetséges-e, hanem, hogy melyek azok a feltételek, amelyek fennállása esetén hinnünk lehet egy csodáról szóló beszámolónak. A csoda első meghatározása azonban mint-ha mégis a csodálatos művet emelné ki: „a csoda Istennek (a Teremtésben meghatározott, természetes úton történő cselekedeteitől eltérő jellegű) keze műve, amelynek az a rendeltetése,

⁴⁸ „Men naturally beleve the Almighty can doe all things.”

⁴⁹ Bernd Ludwig érvel meggyőzően amellett, hogy a *Leviatán* fő elvi eltérése a *De cive*-től abban rejlik, hogy a Cicero által közvetített sztoikus alapelveket felváltják a Mersenne-Gassendi-kör hatásának tulajdonítható, lukianoszi ihletésű epikureista tézisek.

hogy kiválasztottai számára valamelyik rendkívüli megbízottjának üdvözlésük érdekében való küldetéséről bizonytságot szolgáltatasson.” (375. p., Hobbes kiemelése.)

Ha azonban a művet hangsúlyozzuk, akkor az „ész és ítélőképesség” alkalmazása során kényszerűen a szkeptikus álláspontjára kell helyezkednünk, s alaposan meg kell vizsgálnunk, hogy vajon a szóban forgó mű nem jöhetett-e létre egyszerű, természetes úton, illetve, hogy nem kell-e természetes eszközökkel operáló csalók műveként értelmeznünk. Hiszen amennyire *természetesen* hiszünk benne, hogy a mindenható mindenre képes, annyira el kell ismernünk a következő tétel igazságát is: „Ha pedig az összebeszélés útján művelt szélhámosságokat is szemügyre vesszük, azt látjuk, hogy nincs semmiféle, mégoly lehetetlen cselekedet, amelyet ne tudna valaki hihetővé tenni.” (378. p.)

Ez pedig elég ok arra, hogy szabályként fogadjuk el, hogy:

„minden lehetséges eszközzel meg kell vizsgálnunk, hogy valóban megtétele-e, valamint hogy olyasmiről van-e szó, amit senki más a maga természetes képességeivel nem tudhat megtenni, ami tehát Isten közvetlen közreműködését követeli meg.” (378–379. p.)

Ha mármost Hobbes ezen a ponton az e vizsgálódásnál alkalmazandó szabályok felsorolásába fogott volna, s egyszerűen belegondolt volna a rendelkezésünkre álló életidő viszonylagos rövidségébe, minden bizonnyal a természetes vallásról szóló dialógusokat író Hume szkeptikus álláspontjára helyezkedett volna. Ám talán épp ezt akarta elkerülni, amikor más stratégiát választott: a gyógyíthatatlanul szkeptikus beállítódás kialakulása ellen úgyszólván *hatalmi szóval* lépett fel:

„És e tekintetben is Isten helytartójához kell folyamodnunk, akinek a magunk egyéni ítéletét minden kétséges ügyben alárendeltük.” (379. p.)

A 43. fejezet pedig még egyértelműbben fogalmaz:

„Mivel azonban sok hamis próféta jött ki a világba, ezért az ilyen szellemeket másoknak kell megvizsgálniuk, hogy – miként Szent János int minket – ‘Istentől vannak-e’ (János I. 4. 1.)? És mivel a tantételek megvizsgálásának joga a legfőbb pásztort illeti meg, ezért az a személy, akinek mindazok hinni tartoznak, akik különleges kinyilatkoztatásban nem részesültek, minden államban a legfőbb pásztor, tehát a világi uralkodó.” (505. p.)

A prófécia kérdésében tehát, Hobbes értelmezésében, mindig a szuverén körül forgunk, úgy is mondhatnánk, körben forgunk. A természetfeletti kinyilatkoztatással – vagy csak egészen különleges természetes adománnyal – rendelkező legfőbb próféta, akit valamennyi többi prófétának követnie kell, a szuverén. Ámde az az autoritás, amelynek a prófétai cselekedeteket az üzenet címetjei előtt igazoló csodákat hitelesítenie kell, ismét csak maga a

szuverén. Miként vélekedjünk erről a körforgásról? Az őszintén teista Hobbes nem vette észre? Netán szándékosan hagyta meg a természetfeletti kinyilatkoztatásban mint olyanban való hitet megrendíteni hivatott elemként? Vagy egyszerűen csak az Istentől autorizált isteni ige alapkörének⁵⁰ „szekularizált”, politikai tükröződéséről van szó?

II. E tanulmány első részében először Carl Schmitt két korai írásának néhány fő gondolatmenetét idéztem föl mintegy olyan fogalmi szerszámok gyanánt, amelyek részben arra hivatottak, hogy az egyáltalában vett politikai valóság egy nagyon határozott irányú fogalmi megragadását példázzák, részben pedig arra, hogy elősegítsék Hobbes *Leviatánjának* értelmezését. A *Leviatán* persze maga is a politikai valóság fogalmi megragadásának egyik legelső s legfontosabb újkori kísérlete. Amennyiben tehát Schmitt számára – mint egyébként minden más politikai gondolkodó számára is – kézenfekvő lehetett, hogy saját politika-felfogásának támaszaként aknázza ki Hobbes művét, annyiban a Schmitt-féle Hobbes-, illetve Spinoza-értelmezés problematikus volta egyszerűsmind az alapjukul szolgáló politika-felfogás problematikus voltára is következtetni enged. Az első rész második felében a *Leviatán* egy viszonylag keveset vizsgált, ámde minden politikai teológia szempontjából kulcsfontosságú részletét elemeztem, azokat a fejezeteket, amelyekben Hobbes a próféták és a csodák kérdését mint az állami egységet felbomlasztással fenyegető, „természetfeletti” megismerési mód lehetséges keretét tárgyalja, s egyúttal ártalmatlanítani is próbálja. Részben azért választottam ezeket a Hobbes-fejezeteket, mert el akartam kerülni a *Leviatán* első két részének unalomig ismert fő fejtegetéseit, részben pedig azért, mert Schmitt maga is utal a csodák Hobbes-i kezelésére a *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* című 1938-as könyvében. Ennek a könyvnek a vizsgálata előtt azonban a kontraszt kedvéért röviden felidézem azt az egy esztendővel korábbi, rövid tanulmányt, amely „Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes” címmel jelent meg.⁵¹ Ebben az írásban Schmitt majdhogynem átcsúszik a „leíró” politikai teológia oldalára, hiszen amit itt olvasunk, az szinte „alkalmazásmentes” történeti elemzés. Mindazonáltal e cikkben belül is megfigyelhető az eltolódás az egyik beszédmódtól a másik felé: kezdetben Descartes

⁵⁰ Ez a probléma a 17. században kétségkívül Descartes filozófiájával összefüggésben merül fel a legélesebben: lásd a Sorbonne teológiai fakultásának doktoraihoz írott levelet az *Elmélkedések* elején, valamint a világos és elkülönített megragadás mint igazságkritérium lehetőségéhez kapcsolódó ún. Arnauld-kör problémáját. Ezzel kapcsolatos elemzésem: Boros Gábor: *René Descartes*. Áron, Budapest, 1998, 294. skk.

⁵¹ In *Archiv für Rechts- und Staatsphilosophie* XXX (1937), 158–168. p.

teljesítménye tűnik fel mértékadóként, annak ellenére, hogy politikai állásfoglalásaiban Schmitt szerint az antik értelemben vett *humanitas*-eszmé jegyében elfogadott minden fennálló rendet a vallásban és a hagyományban, egyházban és államban. A döntőt nem Hobbes, hanem ő hajtotta végre az ember mechanizálásával, amelyhez képest az állam mechanizálása Hobbes-nál csak másodlagos.⁵² Magában a tanulmányban Schmitt azon fáradozik, véleményem szerint egyébként teljes sikerrel, hogy *felmentse* Hobbes-t a totalitarizmus vádjá alól. A szerződéskötés tiszta individualitását hangsúlyozza, az „államgépezet” fő feladataként pedig az individuumok nyugalmanak és biztonságának szavatolását jelöli meg, ami egyszersmind a rendőrség létrejöttét is jelenti, hiszen a nyugalom, biztonság, rend nem más, mint a rendőrség definíciója: Schmitt itt is, mint majd a Hobbes-könyvben is, emlékezteti olvasóját a *polis* és a *Polizei* közötti etimológiai rokonságra. A – mondjuk Condorcet-ével szemben – pesszimizisztikusan racionalista emberképen alapuló Hobbes-i állam a jogpozitivizmus, a jogállam kezdeménye, semmiképp sem alkalmas totalitásnak.⁵³ Hiszen túl sok biztosítékot tartalmaz az individuum jogainak megőrzése szempontjából, s ezért – amint Hobbes, persze ironikusan, mondja –: *deus mortal*, halandó isten, akinek végét épp e túlzott individualizmus okozza. A Hobbes-i mechanikus totalitás helyett Hegel véges végtelenje az igazi, szerves totalitás: a világtörténetileg vezérlő nép nem egy halandó, hanem igazi földi istenség.⁵⁴

⁵² „Der tolerante Konservatismus des Descartes darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß gerade durch diesen Philosophen alle menschlichen Dinge im Kern bereits revolutionär verändert waren, weil er den menschlichen Körper als Mechanismus begriffen hatte. Das war der Anfang der kommenden technisch-industriellen Revolution. Im Vergleich zur Mechanisierung des menschlichen Körpers ist die Mechanisierung des Staates sekundär und weniger mittelbar.” I. m., 158. p.

⁵³ „Es wäre doch eine sonderbare Staatsphilosophie, wenn ihr ganzer Gedankengang nur darauf hinausliefe, daß die armen menschlichen Individuen sich aus der totalen Angst des Nazurzustandes in die ebenso totale Angst einer Moloch- oder Golemherrschaft flüchteten.” I. m., 163. p.

⁵⁴ „Ein Mechanismus ist keiner Totalität fähig. Ebenso wenig kann die reine Diesseitigkeit des individuellen pysischen [sic!] Daseins zu einer sinnvollen Totalität gelangen. Wenn Wort und Begriff der Totalität prägnant bleiben und nicht zu einem irreführenden Schlagwort herabsinken sollen, muß der Totalität eine spezifische philosophische Beziehung zugrunde liegen. Man kann sie, mit C. A. Emge, in der ‚endlichen Unendlichkeit‘ der Philosophie Hegels erblicken. [...] Jedenfalls ist die ‚irdische Göttlichkeit‘, die Hegel dem weltgeschichtlich führenden Volke zuschreibt, einer Totalität in dem spezifischen Sinne der ‚endlichen Unendlichkeit‘ und einer typischen Verbindung von Immanenz und Transzendenz besonders fähig.” I. m., 167. sk.

Ebből az utolsó mondatból kitűnik, hogy nem Schmitt saját gondolkodása változott a cikk és a könyv megírása közti időben, hanem csupán Hobbes-olvasata. Az 1938-as könyv utolsó sorai-ban az igazi Hobbes igazi örököseiként állítja a világtörténelem színpadára önmagát és a „mozgalmat”, amelyet képviselni kí-vánt:⁵⁵

„Ebben teljesül ki a mi, maiak számára felismerhető és továb-bra is gyümölcsöző teljesítménye, ti. a nagy tanítóé a közvetett hatalom valamennyi fajtája elleni harcban. [...] Saját századára gondolva keserűséggel telve mondta önmagáról: tanítok, de hiá-ba. [...] A századokon át kiáltunk most hozzá: már nem hiába tanítasz, Thomas Hobbes!”⁵⁶

1936 és 1937 természetesen olyan esztendők, amelyekben igen ellentmondásos folyamatok zajlottak le Schmitt politikai sze-repvállalását illetően,⁵⁷ és a *Leviatán*-könyv is összetettebb annál, mint amennyire egyetlen tanulmány viszonylag rövid részletében elemezni lehet. Ezért, vállalva a túlzott leegyszerűsítéssel járó veszélyeket, most csak egy szempontot fogok kiemelni, amely a megváltozott Hobbes-olvasat háttérében áll, s amely egyszersmind át is vezet bennünket Spinozához.⁵⁸ Ez a szempont a *Der Begriff des Politischen* politikumról adott meghatározásával való össze-függés, amely Hobbes gondolatmeneteit már a *Leviatán* mitikus képének elemzésével kezdődően végzetes módon állítja egy nemigen leplezett „politikai” antiszemitizmus összefüggésrendsze-rébe.

Már a könyvet nyitó szimbólumtörténeti elemzés is intonálja ezt az új hangot: a Jób könyvére való szokásos utalás⁵⁹ a háttérbe szorul, mintegy annak nyomán, hogy Hobbes – csakugyan – nem

⁵⁵ Annak ellenére, hogy a schmitti retrospektíva ebbe a könyvbe a nemzetiszocializmustól való elhatárolódást kíván belelátni, s ebben kitűnő elemzők, mint M. Lauer mann és Th. Heerich, követik őt. A következő elemzés vélhetőleg elegendő adalék lesz annak megértéséhez, hogy miért tartom túlságosan erőtlennek az „elhatárolódást”.

⁵⁶ „Darin vollendet sich seine für uns heute erkennbare und fortwährend fruchtbare Leistung, nämlich die des großen Lehrers im Kampf gegen alle Arten der indirekten Gewalt [...] Für sein eigenes Jahrhundert hat er voll Bitterkeit von sich selbst gesagt: *Doceo, sed frustra*. [...] Über die Jahrhunderte hinweg rufen wir ihm zu: *Non jam frustra doces, Thomas Hobbes!*” Id. kiad., 131–32. p.

Lásd például R. Mehring: *Carl Schmitt zur Einführung*. Junius, Hamburg, 1992, 101. skk.

⁵⁸ Heerich és Lauer mann „mit Sicherheit” állítják, hogy Schmitt *Le-viatán*-könyvének háttérében Leo Strauss *Religionskritik Spinozas* című, 1930-ban megjelent könyve állt. Vö. i. m., 111. p.

⁵⁹ A címlap tetején egy Jób könyvéből való idézet olvasható: *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei. Iob 41, 24.*

épít igazán erre a mitológiai képre.⁶⁰ Schmitt ezzel szemben annál inkább épít rá: saját értelmezését vetítve bele, germán-zsidó ellentétet konstruál az interpretációtörténetben. Mert, függetlenül attól, milyen módon szokás a két bibliai szörnyállat, Leviatán és Behemót *ellentétét* értelmezni, Schmitt szerint van egy sajátosan zsidó értelmezés, amely a két állatot minden ellentétük dacára inkább egységben látja. Eszerint a két állat az egymással harcoló pogány – azaz nem zsidó – népeket jelenti, amelyek életerejüket egymás elleni harcukban emésztik fel, leölik egymást, hogy aztán táplálékul szolgáljanak a magasabbrendűség-érzésükből fakadóan őket gyűlölő zsidók számára. Ezt a schmitti „rekonstrukciót” nagyon jól megvilágítja az, amit a „nem-zsidó” népek kígyó-, illetve sárkány-értelmezéséről mond: ők ugyanis védőistenek szimbólumait látták benne, éspedig kiváltképp a germánok, akik a sárkányt elsőként festették zászlaikra.⁶¹ A zsidó értelmezés másfelől tökéletesen egybevág „az egészen egyedülálló, egyetlen más néppel sem összevethető, teljesen abnormális helyzettel”, amelyben a zsidó nép a többi néppel szemben áll. A „legnagyobb mértékben megdöbbentő politikai mítoszok” születnek ebből a különállásból, „egyfajta csaknem mágikus intenzitás dokumentumai”.⁶²

Ha most földézzük egy pillanatra a *Der Begriff des Politischen* néhány már idézett, homályosságában beszédes megfogalmazását, akkor azon nyomban láthatóvá válnak bizonyos végzetes, „alkalmazott” teoretikus összefüggések Schmitt gondolkodásában, amelyek *teljesen függetlenek attól*, hogyan alakult tényleges politikai szerepvállalása az NS-rezsimben.

Mint már láttuk, a *Begriff des Politischen* szerint a politikum túlnő az államiság szféráján, nem más, mint a kiszámíthatóan működő jogi gépezettel ellentétben az ellenség-barát megkülönböztetés semmilyen más értékpárra vissza nem vezethető terepe. Az egyedüli támpont a fegyveres harc alapjául szolgáló ellenség-kijelölésben a „létszerű másság”, amely „az élet saját, létszerű módját” fenyegeti. Ugyanennek az írásnak későbbi részei a politikumot már nem annyira a többitől különálló, velük egy szinten elhelyezkedő értékszféraaként kezelik, mint inkább az összes többitől az intenzitás fokában különböző szféraaként: bármely

⁶⁰ „Der Leser, der sich dann bemüht, aus dem Inhalt und den Formulierungen des Buches selbst, auf Grund eines textmäßigen Befundes die Bedeutung des Bildes vom Leviathan klarzustellen, wird etwas enttäuscht werden. Denn der mythische Eindruck, den die Überschrift und die Zeichnungen auf der Titelseite erregen, findet sich in den ausdrücklichen Zitierungen des Buches, soweit sie den Leviathan betreffen, keineswegs bestätigt.” I. m., 29. p.

⁶¹ I. m., 17. skk.

⁶² I. m., 16. p.

értékszféra belenőhet a politikumba a rá jellemző érték-ellentét intenzitásának fokozódása révén.⁶³

Talán nem szükséges tovább indokolni, miért látom már a *Leviatán-könyv* alaphangjának intonációjában is azt a kifejezett zsidó-ellenességet, amely a „teljesen abnormális helyzetben”, a mágikus intenzitásban, amellyel a zsidó nép a pogány népek életeterejének elenyészését figyeli, azt a „létszerű másságot” látja, amellyel szemben fellépni a politikai ellenséggel szembeni védekező fellépés tette még akkor is, ha csak egy új *Leviatán*-értelmezésről van szó: vagyis a *Leviatán-könyv* sem „leíró”, hanem „alkalmazott” politikai teológia.⁶⁴ A *Leviatánban* mint az emberekől felépülő emberi alkotásban, államgépezetben – emlékszünk még a címlapképre – ennek megfelelően már nem az individuumok nyugalmát és biztonságát garantáló hatalom hangsúlyozódik, hanem az a főhatalom, amely visszautasítja a közép-korból való „hatalmi ágak” – rendek, egyházak stb. – hatalmi igényeit, azaz egy jól meghatározható értelemben totalitárius. A *Leviatán-könyv* szerint ez lenne tehát az a Hobbes-i program, amelyet, úgy vélte, hiába tanított, s amelyet, mint Schmitt vélte,

⁶³ Günter Figal teljes joggal tekinti vonzónak a politikumnak az intenzitással való értelmezését: „Attraktiv ist diese Bestimmung des Politischen allein schon, weil in ihr das immer wieder zu beobachtende Phänomen der Politisierung berücksichtigt ist: versteht man unter dem Politischen kein besonderes Gebiet des menschlichen Lebens, sondern eben einen 'Intensitätsgrad', so muß man sich auch nicht darauf festlegen, bestimmte gegensätze und Konflikte als politische von unpolitischen ein für alle Mal zu unterscheiden.” Vö. Figal. G.: *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik – Ästhetik – Metaphysik* Metzler, Stuttgart/ Weimar, 1994, 40. p. Csakhogy nem szabad elsiklanunk afölött, hogy a politikumnak intenzitásfokként való értelmezése nemcsak hogy attraktivitását veszti, amikor a schmitti módon értelmezett barát-ellenség megkülönböztetéssel kapcsolódik össze, hanem jól láthatóan kifejezettek egy „meghatározott ellentétet és konfliktust” határoz meg politikaiként – „egyszer s mindenkorra” –, s ennyiben módszer-tanilag ellentmondásos.

⁶⁴ Tökéletesen egyetértek M. Waltherrel, aki egyrészt nem riad vissza attól, hogy kimondja, „Carl Schmitt benennt in selten vorkommender Deutlichkeit, mit einem großen Gespür, politische Grundprobleme der modernen Gesellschaft, ihres Rechts und ihres Staates. Und er behandelt diese Probleme ohne die normative Tabus, die an radikalem Denken und damit an grundlegenden Einsichten hindern.” Másrészt azt is világosan látja és ki is mondja, hogy „[e]r ist jedoch auch und immer, und zwar ebenso radikal, Demagoge, der Komplexität nur aufbaut, um sie nach seinen politischen und Karriere-Präferenzen zu reduzieren.” Walther, Manfred: *Carl Schmitt contra Baruch Spinoza oder Vom Ende der politischen Theologie*. In Delf, H. - Schoeps, J. H. – Walther, M. (szerk.): *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*. Edition Hentrich, Berlin, 1994, 422–441. p., 423. p.

saját kora beteljesített. A *Leviatán* immár nem az a mechanikus szerkezet, amelyből elvileg hiányzik az igazi totalitás, hanem az az alapvetően totális hatalmi képződmény, amelynek fogaskerekei közé éppenséggel a csodák értelmezése közben kerül be egyetlen, ám az egészet halandóságra ítélő porszem: az individuum gondolatszabadsága. Jellemző, ahogyan a könyv egy helyén Schmitt az 1937-es cikk zárlatát relativizálja:

„Ha eltekintünk organizmus és mechanizmus (alapjában véve csak viszonylagos) ellentététől, itt megmutatkozik a Hobbes-i államkonstrukció maradandó aktualitása.”⁶⁵

Ez az aktualitás abban a neutrális, tehát minden értékszférától eloldott, pusztán bürokratikus hatalomközpontban áll, amely egyszerűsrimind a különböző hatalmi ágak befolyásától is függetlenítette magát. Ez azt jelenti, hogy ennek az államnak az erenye kettős: egyrészt igazgatástechnikai tökéletessége, másrészt döntéseinek függetlensége minden, államon kívüli érvényességigénytől: *authoritas, non veritas facit legem*, mint ahogyan azt már egy más összefüggésben idéztük.

Mi következik mindebből a csodák értelmezésére nézve, illetve milyen tanulságok vonhatók le Schmitt szerint a csodák Hobbes-i értelmezéséből? Először is, van egy történeti-politikai állandó, mondja Schmitt, amelyet Hobbes-nak mindenképp figyelembe kellett vennie, ha egyáltalán valamennyi esélyt akart adni az írás jóindulatú recepciójának: az, hogy csodák márpedig *vannak*, sőt legnagyobb számban maga a király idézi elő őket. Ez ugyanis a király hivatalához tartozott, s – mint az egy Marc Bloch-hivatkozásból kiderül – II. Károly különösen kultiválta ezt a kézrátétel útján történő, csodálatos gyógyítást: 1660 májusától 1664 szeptemberéig huszontháromezer embert érintett kezével e célból. A prófétaág és a csodák egymásra utaló megalapozása értelmében vett, korábban látott körforgás ennek a ténynek megfelelően is feloldható: elvileg senki sem lehet bizonyos abban, hogy történhetnek csodák; az egyetlen bizonyosság, hogy a politikai és prófétaai értelemben vett szuverén csodává nyilváníthatja az akár önmaga, akár mások tettei nyomán bekövetkező eseményeket. S ne felejtjük el, hogy itt nem csak és egyáltalán nem elsősorban távoli eseményekről van szó, hanem a – Hobbes számára – legteljesebb mértékben jelenvalóakról: nemcsak a királyi csoda-orvoslásról, hanem arról a – máshol – csodaként értelmezett eseményről is, amelynek az nyilvánvaló ellenpárja, az oltári-szentségről.

Ezen a ponton Schmitt töréspontot konstatál a *Leviatán* rendszerében, azaz, ez az a pont, ahol az individualizmus – ami Schmitt számára eredendően *zsidó* individualizmus – porszeme

⁶⁵ „Sieht man von dem (im Grunde nur relativen) Gegensatz Organismus-Mechanismus ab, so zeigt sich hier die unverminderte Aktualität der Staatskonstruktion des Hobbes.”

bekerül a fogaskerekek közé. Ha egyszer egy esemény *csak attól* minősül csodának, hogy a szuverén csodának minősíti, akkor kézenfekvő az a gondolat, hogy *csak addig* minősül csodának, ameddig az adott szuverén által ellenőrizhető, általa hozott törvények szabályozta térben mozgunk. A teret itt egyszerre kell tekintenünk konkrét és metaforikus értelemben: egy meghatározott esemény – amint ez a Bramhall-vitában szóba is kerül – az egyik országban csoda, a másikon nem. Másfelől, metaforikus értelemben, amint elérjük gondolataink privát szféráját, már semmire sem vagyunk kötelezve: élesen elkülönül a teljes engedelmisség kötelezettségével meghatározott külsőség, a hit *megvallásának* szférája a teljes szabadságban meghagyott belső világnak, magának a hitnek a világától. A külső kötelezettség és a belső szabadság emez elválasztása Schmitt értelmezésében két következménnyel jár. Az egyik a neutrális állam létrejötte, amely a szubsztanciális igazság megismerhetőségéről való lemondás nyomán pusztán külsődleges hatalom. A másik épp ez állam „halálának csírája” [*Todeskeim*], az individuum szabadsága. A bevezetőben mondottak után pedig már semmiképp sem okozhat meglepetést, hogy azt, ami Hobbes-nál csak kezdemény, csíra, azt nemcsak hogy egy zsidó gondolkodó, Spinoza, fejleszti tovább az átfogóan liberális politikai gondolkodás irányában, hanem őutána folyamatosan megfigyelhető a zsidó filozófusok – mint Moses Mendelssohn –, illetve jogelméletalkotók – mint Friedrich Stahl-Jolson – sora, akik a jogrendszerrel azonosított liberális állam elméletét és gyakorlatát tökéletesítették: „Egy apró, átkapcsoló gondolati mozgás a zsidó létezmódból fakadóan [...]”⁶⁶

Még ha netán kifejezetten megtisztelőnek is tartanánk egy meghatározott filozofálási módnak a szabadság *par excellence* filozófiájakénti minősítését, aligha szorul bizonyításra, hogy ha ez a minősítés egy olyan gondolatmenet kontextusában olvasható, amelynek fő bizonyítási célja a „zsidó egzisztenciának” mint „létszerű másságnak”, mint egzisztenciális fenyegetésnek a bemutatása, ami ellen a legadekvátabb módon a fegyveres harcban lehet védekezni, akkor nem csupán a minősítés josultságáról fogunk alaposan elgondolkodni.

Hiszen maga a minősítés tulajdonképpen pontos.⁶⁷ Spinoza *Etika* című műve a szabadsággal, azaz Istennel kezdődik, s a sza-

⁶⁶ „Eine kleine, umschaltende Gedankenbewegung aus der jüdischen Existenz heraus [...]”

⁶⁷ Igaz persze, hogy egy – a schmittinél – árnyaltabb elemzés kimutathatná, mekkora lehetősége van Spinozánál a főhatalomnak arra, hogy a szabad véleménynyilvánítást korlátozza. Hiszen „senki sem cselekedhetik ugyan határozatuk [a legfőbb hatalmaké] ellen, de igenis, korlátlanul gondolkodhatik és ítélni s következőleg beszélhet is, feltéve, hogy egyszerűen csak beszél vagy tanít, s egyedül ésszel védi meg álláspontját [...]” ámde „azt sem tagadhatjuk semmiképpen, hogy felségsér-

badssággal, a megismerő emberi elmével ér véget, a *Teológiai-politikai tanulmány* pedig, az alcím tanúsága szerint, egyenesen annak igazolására íródott, „hogyan a filozofálás szabadsága nemcsak hogy megengedhető a jámborságnak és az állam békéjének veszélyeztetése nélkül, hanem csakis az állam békéjével és magával a jámborsággal együtt szüntethető meg.” Tisztán filozófiailag persze sok eltéréssel találkozhatunk Hobbes és Spinoza filozófiájában, ám ebből még éppoly kevésbé lehet Spinoza filozófiájának alapvetően zsidó jellegére következtetni – feltéve, hogy egyáltalán

tést szóban vagy tetteleg egyaránt el lehet követni”, illetve „vannak még bizonyos nézetek, amelyek látszólag csak egyszerűen az igaz és hamis körül forognak ugyan, mégis ellenséges szándékkal vallják és terjesztik őket.” Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány* 20. fejelet. Id. kiadás, 293–335. p. Azaz a pusztán véleményalkotást s e vélemény nyilvánítását, amennyiben pusztán tanításról van szó, nem szabad megtiltani. Ám azt, hogy hol húzódik a határ pusztán tanítás és cselekvés között, azt aligha hivatott más meghatározni, mint éppenséggel a főhatalom „mert, mint már kimutattuk, az igazságosság egyedül a legfőbb hatalmak határozatától függ, s ezért csakis az lehet igazságos, aki az ő elfogadott határozataituk szerint él.” S ha ehhez még azt is hozzávesszük, hogy „[e]l ismerem, hogy az ember ítélete sok és szinte hihetetlen módon befolyásolható, mégpedig úgy, hogy noha nem áll közvetlenül másnak az uralma alatt, mégis olyképp függ másnak a szavától, hogy méltán azt lehet mondani: ennyiben e másvalaki joga alatt áll” (uo., 291. p.), akkor hajlamosak lehetünk azt gondolni, hogy az engedélyezett szabadság birodalma a spinozai szuverén alatt sem terjed sokkal tovább, mint a hobbes-i alatt. Vö. Walther, M.: *Biblische Hermeneutik und/ oder theologische Politik bei Hobbes und Spinoza*. Id. kiadás, 663. p. Saját gondolatmenetem egy irányba fut Waltherével, amennyiben ő „teológiai politikán” „azt a kísérletet” érti, „hogyan a politikumot azonosítsuk a vallás voltaképpen, eredeti talajaként, a vallásos logikákat implicit politikai logikákként desziffráljuk, s ezáltal teológiai mivoltukban megfosszuk őket legitimitásuktól. [...] Ebben az értelemben fogom fel Hobbes és Spinoza tanítását mint a teológiai politika első, kereszténység utáni kimunkálását, s egyszersmind mint a pozitív vallás dominanciájával szembeni alapvető, újkori fordulatot a nyugati politikai gondolkodásán belül.” (I. m., 625. p.) Walther teológiai-hermeneutikai érvelésével szemben én inkább a filozófiai mozzanatokra helyezem a hangsúlyt, s így próbálom bemutatni Spinoza és Hobbes különbségét az alapvető „teológiai politikai” program azonosságán belül. Walther munkái közül relevánsak még a következők: Carl Schmitt contra Baruch Spinoza oder Vom Ende der politischen Theologie. In Delf, H. – Schoeps, J. H. – Walther, M. (szerk.): i. m., 422–441. p., ill. Spinozas Kritik der Wunder – ein Wunder der Kritik? *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991), 68–80. p. Meglepő módon a Hobbes-Spinoza-Schmitt összefüggést nem vetíti rá a csoda-fogalom értelmezésére. Erről lásd a zürichi Spinoza-kongresszuson tartott referátumomat: „Spinoza, Hobbes, Schmitt: Die Frage nach dem Wunder”, előkészületben. A teológiai politikát illetően persze mindkettőnk elődje Jan Assmann a bevezetőben említett tanulmányával.

lehetséges zsidó filozófiáról mint olyanról beszélni, ami maga is kérdéses –, mint mondjuk Locke „létszerű másságára” pusztán annak alapján, hogy ő, Hobbes-szal ellentétben, azt állítja, hogy *The law gives authority*, nem pedig *Authoritas facit legem*.⁶⁸ Magam inkább arra a – később kifejtendő – konklúzióra hajlanék, hogy az individuum szabadságát Descartes, Hobbes és Spinoza egyaránt alapvetőnek tekintette – olykor még megfogalmazásaik is feltűnő párhuzamot mutatnak –, és pedig természetesen teljesen más okokból fakadóan, mint amelyet Schmitt vélelmez.

Ámde aligha engedhetjük meg magunknak, hogy ne idézzük fel, s ne elemezzük Spinozának azokat a gondolatmeneteit, amelyeket egyrészt Schmitt utalása – a *Teológiai-politikai tanulmány* huszadik fejezetére mint a politikai értelemben vett individuális szabadság rendszertani helyére –, másrészt korábbi Hobbes-elemzésünk kijelölt. Hobbes-elemzésünk ugyanis úgyszólván kijelölte a *Teológiai-politikai tanulmány* hatodik, a csodákat tárgyaló fejezetét. Hiszen annak alapján, hogy miként tárgyalja Spinoza a Hobbes-nál vizsgált kérdést, nyilvánvalóvá kell, hogy váljon, mi az igazi alapja a Hobbes-Spinoza különbségnek.

Spinoza a csodákat nem ismeretkritikai-pragmatikus szempontból vizsgálja, mint Hobbes, vagyis nem azt kérdi, hogy milyen körülmények között adhatunk hitelt egy csodáról szóló beszámolóknak, hanem a csodára magára koncentrál: fő kérdése arra irányul, hogy mit nyerünk és mit veszünk, ha megengedjük csodák létezését. Kétségtől ezzel a nézőpontváltással is magyarázható, hogy a próféták inkább csak másodlagosan kerülnek be a csodát tárgyaló fejezetbe, amely néhány alaptéma egyre inkább kibomló variációinak sora. Az első téma kibontásakor Spinoza mindjárt a Schmitt szempontjából talán legfontosabb kérdésben foglal el vele ellentétes álláspontot. A *Politikai teológiának* a jogi pozitivizmus racionalizmusával szembeni egyik legfőbb érve ugyanis az, hogy a kivétel fontosabb, mint a szabály, mert „a normális semmit, míg a kivétel mindent bizonyít [...] maga a szabály léte is csak a kivételből táplálkozik.”⁶⁹ Ezzel természetesen a jogrend által konstituált állam szférájának transzcendálására utal, ami nála a szuverén által bevezethető, a csoda teológiai fogalmára visszavezetett, kivételes állapotban ragadható meg. Spinoza ugyan nem beszél jogállamiságról és kivételes helyzetről, de az teljesen nyilvánvaló, hogy a szekularizáció alakzatával operáló, Schmitt-féle bizonyítási stratégia nem működik, ha a legitimáció alapzatául szolgáló teológiai fogalmakat érvénytelennek tekintjük. A kivételes állapotot nem lehet a csodával való analógia alapján legitimál-

⁶⁸ Vö. *Politische Theologie*. Id. kiad., 38. sk., a magyar kiadásban 17. p.

⁶⁹ „Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles [...] die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme.” *Politische Theologie*. Id. kiad., 21. p., a magyar kiadásban 7. p.

ni, ha nem hiszünk abban, hogy a természetben végbemennek a teológia által meghatározott értelemben vett csodák. Spinoza azonban – miközben épp ezt a hitet igyekszik megrendíteni – a természet egyedül érvényes, filozófiai szemléletétől idegennek nyilvánítja, s a felszínesen gondolkodó tömegnek tulajdonítja azt a nézetet, amely szerint Isten hatalma a szokatlanban, a rendkívüliben nyilvánul meg igazán: „[a tömeg] véleménye szerint semmiből sem lehet Isten létezését világosabban bebizonyítani, mint abból, hogy a természet, mint hiszik, nem követi a maga rendjét.” (96. p.)⁷⁰ A filozófus ugyanis Isten hatalmát nem királyi hatalomként képzei el⁷¹ – figyeljünk föl rá, hogy ez a tagadás egyszerre állítja helyre a természeti csoda és a szuverén hatalom lehetőségei közti „strukturális analógiát” és tagadja az „alkalmazott politikai teológia” Schmittnél épp erre épülő lehetőségét –, hanem ama hatalomként, amely a természeti folyamatokat a természeti törvényeknek megfelelően működteti. Hogy Schmitt Spinozában egyik fő ellenségét látta, az már pusztán e fejtegetések alapján sem csodálható. Spinoza tudatában van annak, hogy a csodában való hit döntően befolyásolja kinek-kinek a filozófiához való hozzáállását. Ezért van az, hogy a csoda-fejezetben eltér általános bibliaértelmezési elvétől,⁷² azaz nem önmagából próbálja azt magyarázni, hanem „a legfontosabb dolgokat egyedül azokból az elvekből” meríti, „amelyeket természetes világosság által ismerünk.” (112. p.) A döntő érvek az *Etika* gondolatmenetein alapulnak, amelyek olykor szövegszerűen is felbukkannak.

„Ha tehát történnék a természetben valami, ami ellenkeznék egyetemes törvényeivel, az Isten akaratával, értelmével és természetével is szükségképp ellenkeznék; vagy ha valaki azt állítaná, hogy Isten a természet törvényei ellenében tesz valamit, az kénytelen volna egyszersmind azt is állítani, hogy Isten a saját természete ellen cselekszik; ez pedig a legnagyobb képtelenség. *Ugyanezt könnyen ki lehetne mutatni abból is, hogy a természet hatóképessége maga az isteni hatóképesség és erény, az isteni hatóképesség pedig épp maga Isten lényege.*”⁷³ (98. p., saját kiemelésem)

Ha elismernénk, hogy lehetségesek csodák, azaz olyan művek, amelyek azáltal, hogy „áttörik a természet rendjét”, vagy

⁷⁰ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. Id. kiad. Az idézetek után zárójelben álló számok e kiadás oldalszámai.

⁷¹ Az analógia Descartes-i alkalmazásával kapcsolatban lásd Guenancia, P.: Dieu, le roi et les sujets. In *Lire Descartes*. Gallimard, Paris 2000, 388–419. p.

⁷² Amikor ezt állítom, W. Bartuschat interpretációját követem (Spinozas philosophische Lektüre der Bibel. *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2 (1999), 211–224. p., különösen 221. p.), M. Walther csodáról szóló tanulmányának értelmezésével szemben.

⁷³ Vö. *Etikai*, 34. tétel.

ellentmondanak a természet törvényeinek, meghaladják az emberek felfogóképességét, azzal két létfontosságú dolgról mondanánk le: egyrészt Isten adekvát megismerésének, másrészt egyáltalán a feltétlenül bizonyos ismeretnek a lehetőségéről. Ez az így értelmezett szkepticizmus azután végső elemzésben ateizmusba torkollna, ami pedig „elég erős érv” annak igazolására, hogy:

„a csoda akár természetellenes, akár természetfeletti, tiszta képtelenség [*merum absurdum*], s ezért csodán a szent iratokban nem érthetünk mást, mint a természetnek oly művét, amely, mint mondtam, meghaladja vagy [*aut*] amelyről azt hiszik, hogy meghaladja az ember felfogóképességét.” (103. p.)

Ebből azonban már nyilvánvalóan következik ugyanaz a fajta csoda-ökonomia, amellyel Hobbes-nál találkoztunk: mivel a csodát nem maga a mű alkotja, hanem azok felfogóképessége, akik az adott eseményt nem tudják visszavezetni a természet általános törvényeire, ezért a csodák a mindenkori befogadókhoz, s kiváltképp e befogadók egy meghatározott kognitív képességéhez, emlékezetükhöz igazodnak. Hiszen, mint olvassuk, „a tömeg a természetes dolgokat [...] az emlékezet segítségével szokta magyarázni.” (99. p.) Az emlékezet az *Etika* szerint a képzelet megismerési módjához tartozik, ami pedig azt jelenti, hogy a csodák az emberi megismerés ugyanazon – a legalacsonyabb – fokán helyezkednek el, mint a prófécia, amelynek képzelethez kötöttségét a *Teológiai-politikai tanulmány* második fejezete mutatja ki. Spinozánál tehát – Hobbes-tól eltérően – a csodák tárgyalása alapvetően nem a politikai teológia vagy „teológiai politika” keretében megy végbe, hanem az *ismeretmetafizikában*. A Spinoza egész életművét átható feszültség nem az alattvaló, illetve állampolgár akarata s a szuverén törvényhozása között van, hanem a tömeget irányító megismerési mód s a filozófusé között. Ez a csoda értelmezésében azért döntő jelentőségű, mert Spinozának nem kell a szuverénhez fordulnia a csodák legitimitásának meghatározásáért, mint azt Hobbes teszi. Spinoza számára az igazság s a hamisság egyedüli mércéje az – általa lehetségesnek tartott – feltétlenül bizonyos tudás,⁷⁴ amely voltaképp már *azelőtt* és *attól függetlenül* dönt a csodák lehetetlenségéről, hogy a szent iratokat megvizsgálja. Ez egyrészt a csoda-fejezet felépítéséből már a felszínen is nyilvánvalóvá válik: Spinoza először filozófiai érveket alkalmaz (ha megengedjük a csodák létezését, általános szkepticizmushoz és istentagadáshoz jutunk), s csak ez érvek *után*, a harmadik pontban lát hozzá e nézetének „a szentírás tekintélyével

⁷⁴ Ez általános ismeretfilozófiai elvnek a teológia kontextusában való értelmezésével kapcsolatban lásd a következő írást: Beste oder wahre Philosophie? Bemerkungen zu Spinozas Brief an Albert Burgh. In Hammacher, K. – Reimers-Tovote, I. – Walther, M. (szerk.): *Zur Aktualität der Ethik Spinozas*. Königshausen und Neumann, Würzburg, 2000, 391–402. p.

való igazolásához” (103. p.). Másrészt kifejezetten rögzíti is azt az általános alapelvét, amelyet egy nagyjából ez idő tájt Blyenbergh-hez írott levelében is kimond⁷⁵: ha az értelemmel valamilyen eredményre jutottam, akár már nem is szükséges vizsgálni a Szentírást, mert az igazság az igazságnak nem mondhat ellent.

„Ha találunk egyet-mást a szent iratokban, aminek nem tudjuk okát adni, ami látszólag a természet rendjén kívül, sőt a természet rendje ellen történt, ezen nem szabad sokat töprengenünk, hanem teljességgel hinnünk kell, hogy ami ténylegesen megtörtént, az természetes módon történt meg [*omnio credendum id, quod revera contigit, naturaliter contigisse*].”

Ez az általános szabály végső soron még azzal az általános szabállyal is ellentmondásba kerül, amelyet a *Teológiai-politikai tanulmány* következő, hetedik fejezete fejt ki, amely szerint a Bibliát önmagából kell értelmezni.

„Ha pedig olyasmit találunk, amiről kétségbevonhatatlanul kimutatható, hogy ellenkezik a természet törvényeivel, vagy belőlük le nem vezethető, akkor teljességgel meg lehetünk győződve, hogy istentelen kezek toldották be a szent könyvekbe. Mert minden, ami a természet ellen van, az ész ellen is van, ami pedig az ész ellen van, az képtelenség s ezért elvetendő.” (108. p.)

Túl nagy kitérőt kellene azonban tennünk ahhoz, hogy ezt a szálát is felgöngyölíthessük, ezért a spinozai hermeneutika elveinek és gyakorlatának vizsgálatát más alkalomra kell hagynunk. A csodákkal kapcsolatban összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy Spinoza attitűdje, Hobbes-éhoz hasonlóan, szkeptikus. Am mivel ő elkötelezte magát egy olyan filozófiai álláspont mellett, amely a feltétlenül bizonyos megismerés lehetőségére épít, ezért egyrészt konzekvensen végigviszi azt az álláspontot, mely szerint tulajdonképpen értelemben vett csodák nincsenek, másrészt ezáltal elvileg megnyitja az utat az ész számára ideológiakritikai/ tudásszociológiai vizsgálódások felé.⁷⁶ Harmadrészt pedig – s a mi szem-

⁷⁵ „Ami pedig engem illet, mivel nyíltan és kerülő nélkül megvallom, hogy nem értem a szentírást, noha jó néhány esztendeig foglalkoztam vele, s mivel tudom magamról, hogy ha egyszer megbízható bizonyításra tettem szert, nem juthatok többé olyan gondolatokra, hogy valaha is kételkedjem abban a bizonyításban: azért teljesen megnyugszom abban, amit az értelem mutat nekem, sohasem aggódva, hogy talán csalódtam benne, sem pedig, hogy a szentírás, még ha nem kutatom is, ellentmondásba juthatna vele. Mert az igazság nem ellenkezik az igazsággal [...]” 21. levél; Spinoza: *Politikai tanulmány és levelezés*. Id. kiad., 179. p.

⁷⁶ Lásd például a következő megjegyzést: „...előre megalkotott nézeteik annyira uralkodnak rajtuk, hogy egészen mást fognak fel, mint amit látnak, vagy aminek megtörténtéről hallanak, különösen, ha az, ami történt, meghaladja az elbeszélőnek vagy hallgatónak felfogóképességét, főleg pedig, ha az illetőnek érdekében áll, hogy a dolog egy bizonyos módon történjék.” (109. p.)

pontunkból most ez a döntő - igencsak megnehezíti az „alkalmazott” politikai teológus dolgát: a csoda nem szolgálhat teológiai bázisul a szuverén jogrend fölötti hatalmának igazolásához, mert Spinozának, Hobbes-szal ellentétben, nincs szüksége rá, hogy a csodák kérdésében bármely ponton is kilépjen a filozófiai megismerés köreiből. Nem túlzás azt állítani, hogy Spinoza az individuumot egyfajta ismeretmetafizikai szuverenitással ruházza fel, s ez kétségkívül túlmegy azon, amit Hobbes megenged a maga szabad individuumának.

Ezt azonban aligha nevezhetjük a zsidó filozófia különös sajátosságának, s kiváltképp nem „a zsidó egzisztenciából fakadó kis, átkapcsoló gondolati mozgásnak”, amint ezt Schmitt teszi. Sokkal inkább arról lehet szó, hogy Spinoza emberképe annyiban világosabb tónusú a Hobbes-énál, hogy az ész *többre* tartja képesnek az emberi élet formálásában, mint Hobbes. Határozottan *nem mindenre*, de *többre*. Nem tekinthető véletlennek, hogy a *Teológiai-politikai tanulmány* huszadik fejezetében, amely a gondolat-szabadságról szól, s amely Schmitt szemében maga a zsidó szabadság gondolat legfőbb kifejeződése, nemcsak a gondolkodás és ítélet, azaz a tanítás általános szabadságát találjuk az állam fő céljaként. Egyrészt persze igaz, hogy a *Teológiai-politikai tanulmány* fő célja az, hogy ne csak a filozofálás, hanem *mindenfajta* gondolkodás szabadságát biztosítsa a politikai vagy a vallási szuverenitás-igényekkel szemben – „ha csak senkinek kárt nem okoznak, ha mindenkinek megadják a magáét és becsületesen élnek” (299. p.)

„az állam célja nem az, hogy az embereket eszes lényekből vadállatokká vagy automatákká változtassa, hanem ellenkezőleg az, hogy lelkük és testük bizton fejthesse ki erőit, és maguk az emberek szabadon használják eszüket, ne gyűlölettel, haraggal vagy fondorlattal harcoljanak s ne ellenséges érzéssel viseltesse nek egymással szemben. Az állam célja tehát valójában a szabadság.”

Másképp azonban nyilvánvalóan belejátszik ebbe a célkitűzésbe az a szabadságfogalom is, amelyet az *Etika* ötödik része fejt ki, s amely az ész s értelem általi megismerés etikai aspektusát alkotja. Hiszen míg az individuumot természeti jogként megillető szabadság egy és oszthatatlan, addig a spinozai szabadságfogalomba bekerül a fokozás lehetősége:

„minél inkább el akarják venni az emberektől a szólásszabadságot, annál makacsabbul ellenszegülnek, nem ugyan a kapzsiak, a hízogók és más tehetetlen lelkűek, akiknek legfőbb boldogsága, ha nézhetik pénzüket a szekrényben és megtölthetik hasukat, hanem azok, akiket a jó nevelés, az erkölcsi tisztaság és az erény szabadabb emberekké tett [*ii, quos bona educatio, morum integritas et virtus liberiores fecit*].” (296. p.)

Boros Gábor

Ezt a szálát sem tudom most tovább fejtegetni. Kiindulópontukhoz s a schmitti állításokhoz visszatérve, két dolog kiemelését tartom feltétlenül szükségesnek. Az egyik az, hogy az emberi individuumnak természettől járó szabadság – bármit jelentsen is a „természet” kifejezés – mindhárom eddig említett gondolkodó, Descartes, Hobbes és Spinoza gondolkodásának alappillére. Mostani célunkhoz elég, ha ezt az állítást egy-egy idézettel támasztom alá, amelyek olyannyira egybehangzóak, hogy szinte nehézséget jelent az egyes gondolkodókhoz való hozzárendelésük:

„[A]z a képesség, amelynél fogva helyesen ítélünk és az igazat megkülönböztetjük a hamistól – s tulajdonképpen ez az, amit józan értelemnek vagy észnek nevezünk –, természettől fogva egyenlő minden emberben.”⁷⁷

„[M]indenkinek a múltban is kötelessége volt, és ma is kötelessége, hogy természetes esztét használva minden próféciára azokat a szabályokat alkalmazza, amelyeket Isten azért adott nekünk, hogy az igazat a hamistól meg tudjuk különböztetni.”⁷⁸

„Mert természeti jogát, vagyis azt a képességét, hogy szabadon okoskodjék és bármiről ítélkezzék [*facultas libere ratiocinandi et de rebus quibuscumque judicandi*] senki sem ruházhatja át másra, s erre nem is kényszeríthető.”⁷⁹

Az ítélőképesség fejleszthetősége, azaz a „pozitív” szabadság⁸⁰ „fokozásának” lehetősége másfelől integráns része Descartes alapvető filozófiai programjának, amelyet még ifjúkorában *studium bonae mentis*-nek nevezett el.⁸¹

Elteltekintve a most nem elemzendő ideológiai, illetve történetfilozófiai okoktól, végezetül azt a kérdést kell legalább nagy vonalakban megválaszolni, amelyet már korábban is érintettünk: milyen szorosabb értelemben vett *filozófiatörténeti* oka van annak, hogy Schmittnek a kora-újkori filozófiáról alkotott képe az eddigiekben látott módon eltorzult. Lemondva – időlegesen – az átfogóbb vizsgálódásról, azt a tézist szeretném inkább csak valószínűsíteni, hogy az a magától értetődőség, amellyel Schmitt a metafizikát a teológiához kapcsolta, vállalkozása szempontjából végzetessé vált. Semmiképp sem eleve meghatározott tény ugyanis, hogy a metafizika mint „egy korszak legtisztább kifejeződése” a teológiából merítené fogalom-, illetve elméletalkotásának mintáját. Sőt, talán épp ellenkezőleg: épp a Schmitt által is elemzett gondolkodók példáján mutatható meg, hogy az olyan alapfo-

⁷⁷ Descartes: *Értekezés a módszerről*. I. rész.

⁷⁸ Hobbes: *Leviatán*. Id. kiad., 370. p.

⁷⁹ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. 20. feje., 291. p.

⁸⁰ I. Berlin kifejezését az általam „historizált” értelemben használom. Lásd A szabadság elemi formái a kora-újkori etikában. In *Újhold-Évkönyv* 1988/2. Magvető, Budapest, 1988, 292–306. p.

⁸¹ Ezzel kapcsolatban lásd Boros Gábor: *René Descartes*. Id. kiad., 45–78. p.

galmak, mint amilyen a „törvény”, a régi, teológiai értelmezési horizonttól annyira eltávolodnak, hogy például a törvény *normatív* értelme ettől kezdve jelenik meg levezettként a *leíró* értelemmel szemben, noha eredetileg a két értelem viszonya ellenkező volt.⁸² Az individuumnak a „negatív” szabadságot implikáló – állítólagos – eredendő függetlensége – természeti, illetve politikai – rendszer-környezetétől szintén sokkal inkább a mechanikai filozófia többé-kevésbé atomisztikus hátterével – s a törvény-fogalom imént említett, megváltozott értelmével – függ össze, mintsem a partikuláris individuumok teremtményi egyenlőségével a teremtés és az utolsó ítélet Istene előtt.⁸³ S még magának a szuverenitásnak a fogalmával kapcsolatban is fölvethető a kérdés, hogy vajon nem a testi részecskék rendszertől való függetlenségének előfeltevése szolgáltatotta-e a modellt az *isteni* szuverén cselekvés rekonstrukciójához, amely aztán átvándorolt a világi szuverenitás rekonstrukciójába. Ez a sejtés sajátos megerősítést nyer annak alapján, ahogyan Schmitt rövid összehasonlítást tesz Rousseau és Descartes közt. Ennek az összevetésnek a fölidézése még azt is elősegíti, hogy saját értelmezésemnek a schmittitől való eltérése még világosabbá váljon. Az a néhány mondat, amelyet

⁸² „Der vollendete Gottesbegriff ieistet zwei voneinander sehr verschiedene Funktionen. Gott ist der Ausdruck sowohl für den höchsten Zweck, den obersten Wert, das absolute Gut, als auch für die letzte Ursache. Er dient ebenso der Rechtfertigung alles Sollens, wie der Erklärung alles Seins, sein Wille ist die sittliche Norm und zugleich das Naturgesetz. Allein dieser Gehalt, den die Theologie im vollendeten Gottesbegriff entwickelt und durch den sie ihn wegen des darin gelegenen unversöhnlichen Dualismus logisch gesprengt hat, ist der ursprünglichen Gottesvorstellung noch fremd. Der Primitive unterscheidet an seiner Gottheit um so weniger eine ethisch-normative von einer natur-kausalen Seite, als ihm Rechtfertigungs- und Erklärungsbedürfnis dasselbe sind. Seiner noch ganz und gar anthropomorphischen Erkenntnis ist das Verhalten eines Dinges erklärt, wenn er sich als die Befolgung eines Befehls denken kann;” Kelsen, Hans: Gott und Staat. *Logos* XI (1922/ 23), Heft 3, 261–284. p. (Aufsätze zur Ideologiekritik, Berlin/ Neuwied), 31. p. Vö. még E. Zilsel „Die Entstehung des Begriffs des physikalischen Gesetzes” című írását (In Zilsel, E.: *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft* Suhrkamp, Frankfurt, 1985, 66–97. p.), a F. Weinert szerkesztette *Laws of Nature. Essays on the Philosophical, Scientific and Historical Dimensions* című kötet írásait (de Gruyter, Berlin/ New York, 1995.).

⁸³ „Für die Aufklärung war die Verwerfung des Ausnahmezustandes primär auf das Naturgesetz bezogen, das nicht mehr als über die Natur verhängte Gesetzgebung, sondern als aus der Natur der Dinge hervorgehende Notwendigkeit keine Ausnahme, keinen Eingriff der Allmacht möglich bleiben lassen konnte. Die Idee der rechtlichen Gleichheit der Menschen war ebenso eine Analogiebildung zur Ausnahmelosigkeit des Naturgesetzes wie die Unantastbarkeit eines Verfassungskodexes.” Blumenberg 1996, 102. p.

Schmitt Rousseau-tól és egyes interpretátoraitól idéz,⁸⁴ úgy tűnik, tökéletesen igazolja azt, amit a korábban elemzett tömör bekezdésben a szuverenitás szociológiájáról mondott, hogy ugyanis a politikai kartezianizmust teológia, metafizika és politika egymásba játsása jelenti. Mint idézi, Rousseau a *Politikai gazdaságtanban* az állami jog ideáljának „az Istenség változhatatlan határozatainak másolását”⁸⁵ tekinti már itt a földön is. Boutmy szerint Rousseau a szuverénre alkalmazza azt az ideát, amelyet a filozófusok Istenről alkottak maguknak: mindent megtehet, amit csak akar, de nem akarhatja a rosszat.⁸⁶ Atger pedig a következőképp vélekedik: „A fejedelem egyfajta folyamatos teremtés révén építi ki az állam egész berendezkedését. A fejedelem a politikai világba helyezett Descartes-i isten.”⁸⁷ De vajon az imént említett korpusz-kuláris tudományeszmény érvényre jutása a metafizikában nem éppen azt jelenti-e, hogy a Descartes-i *creatio continuat* nem vezérli már a jó transzcendentális eszméje? Hogy az igazán kartezianus, isteni szuverént *már nem* a jónak és rossznak előzetesen adott ideája, vagy másként: nem filantrópikus motívumok vezérlik? Leibniz pontosan látta ezt a veszélyt, s kísérletet is tett elhárítására – például a *Metafizikai értekezésben*. Vajon nem korlátozza-e ez a fejlemény radikálisan a szuverén hatáskörét abban a jogi fogalomban, amely ennek az új metafizika-fogalomnak felelteti meg a kor „történeti-politikai intézményét”? Rousseau-tól magától függetlenül: ez egy csodák és előre adott, transzcendentális értékek nélküli szuverén képe, aki ugyan – jón s rosszon túl – akarhat bármit, ám akaratát keresztülvinni – ettől a pillanattól kezdve – csak a polgárok argumentatív eszközökkel elért konszenzusa révén képes. Ez a történeti-politikai intézmény pedig nem az abszolút monarchia, hanem a Schmitt által Kelsennél *diagnosztizált* demokrácia: „egyfajta politikai relativizmus és egy csodáktól és dogmáktól felszabadult, az emberi értelmén és a kritikában rejlő kételyen alapuló tudományosság kifejeződése.”⁸⁸ Aligha tekinthető véletlennek, hogy amikor Kelsen a „Gott und Staat” című tanulmányban a „magánjogként” értett jogrenddel a „nyilvános jog” alakjában szembeállított önálló,

⁸⁴ Id. kiad., 51. p.

⁸⁵ „Imiter les décrets immuables de la Divinité.” Id. kiad., 51. p., a magyar kiadásban 24. p.

⁸⁶ „Rousseau applique au souverain l'idée que les philosophes se font de Dieu: il peut tout ce qu'il veut; mais il ne peut vouloir le mal.” Uo.

⁸⁷ „Le prince développe toutes les virtualités de l'État par une sorte de création continuelle. Le prince est le Dieu cartésien dans le monde politique.” Uo.

⁸⁸ „die Demokratie ist der Ausdruck eines politischen Relativismus und einer wunder- und dogmenbefreiten, auf den menschlichen Verstand und den Zweifel der Kritik gegründeten Wissenschaftlichkeit.” Id. kiad., 47. p.

„állami” hatalmi szféra történeti eredetét akarja felmutatni, akkor Machiavellihez nyúl vissza:

„Ám ez a nyilvános jog, amennyiben ezen imaginárius állam természetéből vezetődik le, ez az egész, a pozitív joggal szembeállított állam nem egyéb, mint bizonyos, a jogrendben el nem ismert politikai, vagyis természetjogi posztulátumok kifejezése, amely egyszerűen olyan politikai vágyak, érdekek teljesülését van hivatva szolgálni, amelyeket a jogrend nem enged érvényesülni, amelyek a jogrenddel ellentétben állnak. Az ‘állam’ kifejezés ebben a jelentésben, tehát mint az elvileg szokásszerűvé, vagyis demokratikussá vált jog ellen irányuló, a fejedelmek és követőik érdekeit célzó, autokratikus rend – a *ragione di stato* Machiavelli *Principéjében* – jelent meg a jogi nyelvben.”⁸⁹

Vajon nem kell-e azt mondanunk, hogy Hobbes-nál – csakúgy, mint Spinozánál, illetve a bármely individuum ítélőképességének mindenki máséval való egyenrangúságát állító Descartes-nál – éppenséggel a jog e demokratizálódásának, „szokássá válásának” pillanatát látjuk mint a modern természetfilozófia infiltrálódását a metafizikába s ezen keresztül a politikai gondolkodásba, míg az abszolutisztikus momentum Hobbes-nál s a „machiavellizáló” Descartes-nál a teologizáló metafizika beszüremkedése a politikába?⁹⁰ Fontos persze azt is látni, hogy ez az értelmezés nem vonja maga után szükségképp azt az ideológiakritikai értelemben vett pozitívizmusból fakadó állítást, hogy a jog „demokratizálódása”, „szokásszerűvé válása” magával vonná a teologizáló politika-

⁸⁹ „Allein dieses öffentliche Recht, sofern es aus der Natur dieses imaginären Staates deduziert wird, dieser ganze gegen das positive Recht gestellte Staat ist nur der Ausdruck bestimmter, in der Rechtsordnung nicht anerkannter politischer, also naturrechtlicher Postulate, soll nur die Erfüllung von politischen Wünschen, von Interessen ermöglichen, die die positive Rechtsordnung nicht gelten läßt, die im Widerspruch zur Rechtsordnung stehen. In dieser Bedeutung einer gegen das prinzipiell gewohnheitsmäßig, also demokratisch gewordene Recht gerichteten, auf die Interessen der Fürsten und seines Anhangs abgestellten, autokratischen Ordnung hat das Wort ‘Staat’ – die *ragione di stato* in Machiavellis ‘Principe’ – in die Rechtssprache Eingang gefunden.” I. m., 49. p.

⁹⁰ Vagyis a mechanisztikus filozófia „metafizikájának” megfelelő „történeti-politikai” institúció az, amit M. Walther a Hobbes-i állam gépezet-jellegének tekint: „das Maschinenhafte dieses künstlichen Menschen [weist] zugleich auf das kommende Zeitalter der ‘Neutralisierung und Entpolitisierung’ hin, in dem das Handeln aus der Autorität des das Absolute repräsentierenden Politischen – d. i. der Kompetenz zur Entscheidung zwischen Freund und Feind – abgelöst wird durch einen bloßen Formalismus der Austragung von Interessenkonflikten in einer pluralistischen gespaltenen und in Lobbies organisierten Gesellschaft.” Walther, Manfred: Carl Schmitt contra Baruch Spinoza oder Vom Ende der politischen Theologie. Id. kiad., 430. p.

Boros Gábor

illetve jogfelfogás *eliminálódását* mintegy a teizmusnak a modern tudomány megjelenésével való eliminálódásával együtt. Éppoly kevésbé vonja maga után, mint amennyire a csoda fogalmának jelentősége is összetettebb annál, mintsem hogy a teizmusnak valamiféle, a tudományos haladással bekövetkező „cáfolata” egy-szersmind a csodát is eliminálná, mint ahogyan Kelsen várja: „A csoda fogalmával áll vagy bukik Isten fogalma mint a világtól különböző létezőé”,⁹¹ és megfordítva – hogy az állítás logikáját explicitté tegyük –, Istennek mint a világtól különböző létezőnek fogalmával áll vagy bukik a csoda fogalma. De mint ahogyan a történelem nem egy kétszereplős színjáték, úgy a csoda fogalma is, mint láttuk, még a győzelmes tudomány időszakában is több kontextusból fakadó, többféle szerepet kénytelen eljátszani.

⁹¹ „Mit dem Begriff des Wunders aber steht und fällt der Begriff Gottes, als eines von der Welt verschiedenen Wesens.” I. m., 49. p.

A politikai közösség koramodern fogalma

John Locke előfeltevései¹

MESTER BÉLA

Az alábbiakban az angol filozófus hatalmas életművének több, egymástól távoli vonását, elődeivel és kortársaival való kapcsolatának, szövegeik párhuzamainak egymással nem összefüggő pontját érintem. Így kerül sor olyan különböző témák taglalására, mint a tolerancialeveléből kikövetkeztethető (politikai) közösség-felfogás, ismeretelméleti nézeteinek és politikafilozófiájának összefüggései, értelmezésük a *typographiai* kommunikációs és gondolkodási modell révén, illetve egyes gondolatainak az unitarizmussal való kapcsolata. Locke életművének ezeket a pontjait most abból a szempontból vesszük sorra, hogy azok milyen előfeltevésekkel szolgálnak a politikai közösségnek nem annyira a

¹ A témával már régebben foglalkozom. Különböző oldalait érintetem már a következő írásaiban, előadásaimban: 1). *Az unitárius teológia és a koraiújkori politikafilozófia összefüggései*. Előadás a Miskolci Egyetem és a BBTE szervezte magyar filozófiatörténeti konferencián 2000. október 29-én, Kolozsvárott. 2). John Locke tolerancialevele és az erdélyi unitarizmus (Enyedi György) hatása. *Partium* [Vásárosnamény], IX. évf. (2000) nyár, 44–51. p. 3) Politikai közösség és vallásszabadság. Párhuzamok John Locke-nak és Enyedi György erdélyi unitárius teológusnak a vallási türelemről alkotott nézeteiben. *Magyar Tudomány*. CVIII. kötet – Új folyam, XLVI. kötet (2001. február) 2. sz. 184–192. p. 4). Vajon s hogyan lehetséges reszpublika? (Politikai közösség és kereszténység Locke gondolkodásában). *Korunk*, Harmadik folyam, XII. évf. (2001) február, 2. sz. 95–99. p. Előkészületben van az *Unitarizmus és filozófia* című, Veres Ildikóval közösen írott kötet, amely a miskolci *Magyar filozófiatörténeti füzetek* 2. számaként jelenik meg még ebben az évben.

működési mechanizmusára, hanem a *mibenlétére* vonatkozó nézetei számára.

A modernitásnak ugyanis, bárhogyan is értelmezzük ezt a sokat dicsért és szidott fogalmat, a megelőző elméleteknek a *jó államra* vonatkozó kérdésével szemben fundamentálisabb természetű a politikafilozófiai alapkérdése: egyáltalán létezhet-e politikai közösség, és ha igen, mi módon, és *ebből a módból* mi következik a helyes államberendezkedésre nézve. Ez a sajátosság nem jelenti azt, hogy premodern gondolkodók ne mondtak volna megfontolandó dolgokat a politikai közösség eredetéről, hiszen még a korai modernitás legjellegzetesebb válasza, a szerződéselmélet is olyan régi szerzőben tisztelheti elődjét, mint a szofista Lükophrón; és nem jelenti persze azt sem, hogy a modern szerzők, a politikai közösség fennállását megalapozni akarván, érzéketlenek lennének az e közösségben megtestesülő hatalom természete és működési módozatai iránt. A váltás a hagyomány fogalmának az értelmezésében jelenik meg, sőt, első pillantásra úgy tűnik, hogy – mint azt a modernitás kritikusai hangoztatni szeretik – egyenesen a hagyomány fogalmának kiiktatásában áll. A modernitás korától többé nem fogadjuk el, hogy valamilyen politikai közösségbe, „hatalom alá” születünk, melyben a hatalomgyakorlás szabályait öröknek gondolt normák szabják meg; és hogy a politikai diskurzus pusztán a mindennapi gyakorlat és e normák összevetéséből, legfeljebb a normák értelmezéséből áll. A politikafilozófiának ez az új feladata természetesen nem független sem a kora-újkor ismeretelméletében bekövetkezett, antropológiai következményekkel járó változásoktól, sem pedig a keresztény gondolkodásban megjelenő, az emberi természetre vonatkozó különböző újabb elképzelésektől. Érdekes ebben a szellemi mozgásban, hogy a forgalomba kerülő ismeretelméleti, antropológiai és dogmatikai nézeteknek jelentős része, ha nem az egésze, valójában nem annyira új: ismerős lehetne már a hellénizmus iskoláiból és az egyházatyák írásaiból is. A modernitás egyik újdonsága talán éppen az, hogy az emberi természetről alkotott vélekedéseinkre nagy hatással bíró, jórészt hosszú előzményekre támaszkodó nézetek – a régiek gondolkodásától eltérően – szinte azonnal bekapcsolódnak a politikai közösség konstitúciójáról folyó vitába, és annak megkerülhetetlen részét képezik.

A szokástól némileg eltérően a politikai közösség természetéről szóló diskurzus részeként beszélek a korszak egyik nagy témájáról, a vallási tolerancia megengedhetőségéről, elveiről folytatott vitáról, és abban a brit gondolkodó szerepéről.

Locke tolerancialevele² közismerten nagy hatást gyakorolt az európai eszmetörténetre: valószínűleg jóval többen olvasták, mint

² Magyarul lásd: Locke, John: *A vallási türelemről*. Ford. Halasy-Nagy József, átdolg. Gecse Gusztáv. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973.

összes többi munkáját együttvéve, így nem meglepő, hogy korzakokon keresztül Locke filozófiája a nagyközönség számára egyet jelentett a vallási tolerancia elveinek kidolgozásával. A kultúrtörténeti munkákban és a filozófiatörténetben a tolerancialevél tárgyalása ehhez képest hátrébb kerül a filozófiai főműveknél. Itt ez a kis terjedelmű írás súlyát tekintve is a „kisebb írások” közé sorolódik, amelyet az elemző inkább hajlamos egy régi, inkább politikai, mintsem vallási vita dokumentumának tartani, mint lényeges szerepet tulajdonítani neki Locke *filozófiai* fejlődésében. Ennek a nézőpontnak az a hátránya tehát, hogy Locke szóban forgó írását a főmű(vek) árnyékában, mintegy függelékként kezeli, hozadéka viszont, hogy ilyen módon hangsúlyt kaphat a levélben foglalt gondolatmenetnek és Locke ismeretelméletének az összefüggése, amely momentum valamilyen módon végül mégis beemeli a levél gondolatmenetét a szűkebben vett filozófia problémakörébe.

Az ismeretelmélet és a tolerancia gondolatának összefüggése kézenfekvőnek látszik: Locke saját maga által reprezentatív főművének tartott munkájában, a magyarul az *Értekezés az emberi értelemről* címet viselő ismeretelméleti műben³ található egy szakasz,⁴ amelyet gyakran idéznek a szerző ismeretelmélete és politikafilozófiája szoros kapcsolatának a bizonyítékául. Locke gondolatmenete szerint az ember megismerő-képességénél fogva nem rendelkezhet biztos tudással, csupán többé-kevésbé valószínű, empirikus úton statisztikai szabályszerűségek által alátámasztható vélekedésekkel, de a gyakorlati cselekvés előtt általában nincs ideje vélekedéseinek még e valószínűségi szabályok szerinti alátámasztására sem. Be kell tehát látnunk, hogy az esetek többségében mindannyian olyan valószínű vélekedések alapján cselekszünk, amelyeket még lehetőségeink szerint sem igazolunk, következésképpen senki sem léphet föl az igazság birtokosaként, ezzel a helyes cselekvés mércéjének tudójaként embertársával szemben, hiszen nem lehet biztos abban, hogy nem téved-e.

³ *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Dienes Valéria. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964. A továbbiakban: *Értekezés*.

⁴ „Ha tehát a legtöbb emberre (ha ugyan nem mindenkire) nézve elkerülhetetlen, hogy véleményeik legyenek azok igazságának biztos és kétségtelen bizonyítékai nélkül; és oly nagy tudatlanságot, könnyelműséget vagy esztelenséget jelent, hogy az emberek hirtelen lemondjanak előző tételeikről olyan érvek hatására, amelyekre azonnal nem tudnak válaszolni s nem tudják kimutatni azok elégtelenségét – azt hiszem, minden embernek a béke fenntartására kellene törekednie, hogy a vélemények különbsége mellett is barátság maradjon az emberek közösségében.” [*Értekezés*, IV. könyv, 16 fejezet, 4. §. 2. kötet, 277. p.] A szöveg logikájából látszik, hogy Locke itt a tolerancia igényét valóban megismerésünk természetéből, jelesül vélekedéseinknek abból a korlátjából vezeti le, hogy azok nem lehetnek szükségszerűen igazak, hanem pusztán csak valószínűek.

Ebben a helyzetben Locke a toleranciát ajánlja, amely magatartás úgy jelenik meg, mint az emberi természetbe kódolt megismerési korlát tudatos belátása, és az ennek megfelelő cselekvés, illetve bizonyos cselekedetektől való tartózkodás. (Más kérdés, hogy az ilyen általános, *minden* ember természetét érintő igazságok jelle-gével mit kezd a Locke-i ismeretelmélet. Ezek a kijelentések ugyanis gyakran úgy viselkednek, mintha mégis lehetséges lenne a valószínű vélekedéssel szemben a biztos tudás – és éppen az illető tétel lenne ilyen). Ezen a példán is jól láthatjuk, hogy a jól ismert antik szkeptikus érvrendszert Locke az eredeti kontextustól teljesen idegen cél érdekében alkalmazza: nem annyira tudomá-nyos kutatási módszertant, még csak nem is magánerkölcsi útmu-tatást kíván belőle levezetni, hanem közvetlenül a politikai cselek-vés szabályait. Ez a szabályrendszer pedig radikálisan más lesz a premodern politikai gondolkodáshoz képest, hiszen nincsen benne szó a jó polgár definíciójáról és a politikai erényekről – a tole-rancia negatív megfogalmazott normáján túl –, sőt, továbbgon-dolva a koncepciót, belátható, hogy a csak valószínű vélekedé-sekkel rendelkező emberek elméjében megjelenő elképzelések a politikumban megnyilvánuló jóról és rosszról *privát* jellegűek. Még ha mindannyian ugyanazt az értéket vallanák is, vélekedéseik egybeesése véletlen egybeesés lenne, nem láthatnánk bennük semmiféle *közösséget*. Ami mégis közösséget teremt a sokaság-ban, az nem egyik vagy másik konkrét érték, hanem az ezekről való eszmecsere (toleráns) módja, amelyben a közös platformot az képezi, hogy mindenki belátja: vélekedései pusztán vélekedé-sek. (Ez a belátás messze nem jelent személyes határozatlanságot saját értékeinkben: Locke-nak magának például igen határozott véleménye volt arról, hogy milyen a becsületes ember, az igazi vallásos hit, hogyan kell nevelni a gyermekeket, illetve hogyan viselkedik a jó polgár, és ennek különféle műveiben, leveleiben hangot is adott; azonban óvakodott volna hasonló típusú véleke-déseket megtenni politikafilozófiája fundamentumának). A tole-rancia elvének szabályként való felvételével és annak ismeretel-méleti megalapozásával tehát Locke, valószínűleg először a politi-kai gondolkodás történetében, *értékközösség* helyett *kommuni-kációs közösségként* – *közönségként* – ragadja meg a politikai közösséget, amelynek, ellentétben a liberalizmussal szemben gyakran hangoztatott nézetekkel, *vannak* közös normái, ezek azonban kommunikációs normák, nem pedig vélekedések közös-ségén alapuló szabályok. A tolerancia *mint kommunikációs sza-bály* Locke igazi újítása, nem pedig az erőszaktól való tartózkodás szubsztantív elvvé emelése, ami igen messze állt tőle, az utókor mégis hajlamos néha beleinterpretálni a szövegbe. (A szubsztantív közösség-meghatározás és a kommunikációs norma különbségét a szubsztantív igazságosság-felfogás és az eljárásjogi normák is-mertebb, jogtörténeti, jogelméleti fogalompárjának a mintájára

lehet könnyen elképzelni: az első szerint az a lényeg, hogy bármi áron győzzön az, akiről „mindannyian tudjuk, hogy igaza van”; a második szerint az „igazságos” ítélet is érvénytelen, ha szabálytalan volt a vád megfogalmazása.)

A Locke-kal foglalkozó szakemberek körében ugyan nem nagyon fordul elő, az összefoglaló kézikönyvek és a népszerűsítő irodalom szintjén azonban gyakori az a leegyszerűsítés, amely a brit gondolkodó ismeretelméletének említett kitétele és politikafilozófiája között nem csupán párhuzamot, de tudatos alkotói tervet is lát: Locke megfogalmazza évszázadok trendjét meghatározó ismeretelméletét, majd levonja belőle előbb az antropológiai, majd az ebből következő politikafilozófiai következtetéseket. A főműnek a politikafilozófiai munkákhoz képest későbbi megjelenése ellentmondani látszik ennek a képnek, ez azonban könnyen kivédhető azzal, hogy az *Értekezés* megírására Locke hosszan készült, és azoknak a céduláknak a nagy része, amelyekből később a terjedelmes munka összeállt, már a fiókjában lapult a tolerancialevél, illetve a polgári kormányzatról szóló második értekezés megfogalmazásakor. Annak azonban általában a szakemberek is kevés figyelmet szentelnek, hogy Locke mennyire elválasztja egymástól egyes művei témáját, szóhasználatát. Azt, hogy politikafilozófiai szövegei szerzőségét csak végrendeletében ismeri el, még be lehetne tudni a politikai tapasztalataiból táplálkozó jogos óvatosságnak, de a szöveg gondosabb vizsgálata során kiderül, hogy többről van szó. Az *Értekezés*nek valójában a főntebb hivatkozott rész az egyetlen szöveghelye, amelyben Locke, igen óvatosan, kitér az ismeretelméletéből következő antropológia esetleges politikafilozófiai implikációira. A politikafilozófiai munkákon belül is ez a helyzet. A tolerancialevélben például nem esik szó arról, hogy miként áll elő az a legitim hatalom, amelynek a valláshoz való viszonyát a szöveg elemzi. E viszonylag közismert sajátságok kíváncsivá tettek, és számítógéppel megvizsgáltam a polgári kormányzatról szóló második értekezésnek a különböző internetes adattárakban könnyen elérhető angol szövegét. Abban a munkában, amely a Filmerrel való polémia következtében telítve van biblikus utalásokkal, analógiákkal, csupán öt, meglehetősen semmitmondó szöveghelyre bukkantam, amely bármilyen összefüggésben egyházra, hitre, vallásra utalt. Ennek a tematikus és szóhasználati szeparáltságnak többnek kell lennie, mint a szerző politikai óvatossága jelének, inkább Locke-nak a saját műveiről és a tudományról alkotott képét láthatjuk benne: bármit gondoljunk is ma életműve összefüggéseiről, valószínűleg el kell fogadnunk, hogy ő maga nem, vagy csak korlátozottan gondolta politikafilozófiáját ismeretelméletével megalapozhatónak. Ez a Locke fejében kétségkívül meglévő kép szövegei tematikáját és össze (nem) függését illetően kiemeli politikafilozófiája egyéb forrásainak jelentőségét. (Locke élete végéig ismeretelméleti főművét tekintet-

Mester Béla

te reprezentatív munkájának, ennek írójaként kívánt fennmaradni a művelt közönség, és különösen az egyetemi filozófuskörök emlékezetében. Politikafilozófiai munkáinak szerzőségét természetesen a korban jól érthető óvatosságból sem vállalta egészen haláláig, de valószínűleg azért sem, mert azok témája, kifejtésük polemikus módja nem fért bele a szűkebb értelemben vett egyetemi tudományosságról alkotott, meglepően konzervatív felfogásába.)

Az életmű belső összefüggéseinek problémáját látva nem lesz felesleges néhány szót ejteni a filozófus gondolkodásának szerkezetéről és az azt feltáró mai filozófiatörténeti munkáról. Locke gondolkodásának fordulatait feltárni egyszerre könnyű és nagyon munkaigényes feladat. Az angol gondolkodó egész életében sokat és igen rendszeresen dolgozott, emellett a szellemi termékeivel, magával a szellemi munkával szemben érzett természetes lelkiismeretességen, mintegy szakmai becsületen messze túlmenő önreflexió jellemezte. Igazi, egyedül dolgozó újkori gondolkodóként természetes volt számára minden ötlet, adat leírása, olvasmányainak gondos jegyzetelése, a naplóírás, egyszóval az írásban való gondolkodás. A Locke-filológia nagy szerencséjére ez az egész, igen tekintélyes mennyiségű kézírathalmaz az emigráció és a költözködések dacára fennmaradt. Egészen pontosan lehet például tudni, hogy mikor mit olvasott, néha olyan részletekig, hogy az illető könyv melyik kiadását használhatta; sőt, hogy mennyiért, kinek a közvetítésével vásárolta. Locke gondolatait tehát a hagyaték feldolgozása révén szinte születésük közben figyelheti meg a mai kutató, habár, éppen a sok adat miatt, hatalmas energiát kell befektetnie. Locke-nak az írásbeliséghez, saját irományaihoz való viszonyát nem csupán filológiai haszna miatt kell értékelni: ez a viszony mély nyomot hagyott gondolkodásán, azon a módon, ahogyan műveiben az érvelési láncokat, gondolatsorokat egymáshoz fűzi. A brit filozófus talán első karakteres képviselője az olvasmányait és ötleteit cédulázó, majd ezeket a papírdarabokat könyvvé összeállító bölcsész ma is jól ismert figurájának. (Sokak szerint ma e munkamódszer végét láthatjuk az új szöveg-előállítási technikák megjelenésével. Ha ez igaz, a ma élő nemzedékek az utolsók, akik személyes tapasztalatból érthetik Locke munkamódszerét, gondolkodását, szövegeinek kifejező képeit.) Locke magát az emberi megismerést és gondolkodást is saját modern, *homo typographicus*i életének a mintájára, az írás és az írás elrendezésének a metaforájával értelmezi: az a bizonyos *tabula rasa*, amihez a születő emberi értelmet hasonlítja, *írótábla*, tehát az ismeret, amely [olyan *benyomás* révén, melyről, különösen az angol szöveget olvasva, *nyomtatásra* gondolunk: *impression/press*] az elmébe kerül – szöveggé rendezendő *betű*. Locke szemében minden ember ahhoz hasonlóan szerzi meg és rend-

szerezi ismereteit, ahogyan ő szokott cédulázni, majd céduláit rendezni.⁵

E kéziratthalmaznak és kortárs vonatkozásainak a feltárásában különösen a Cambridge-i iskolát és a módszerüket elfogadó kutatókat illeti köszönet, akik közül főként *John Dunn* és *John Marshall* könyveit forgattam témánk szempontjából haszonnal.⁶ A Cambridge-i iskola korabeli kéziratokat, kortárs szerzők vitairatait, levelezéseket bőséggel és gondosan feldolgozó eljárása lehetővé teszi, hogy képet kapjunk az adott mű és szellemi környezete kölcsönhatásáról. A tetszetős Cambridge-i jelszó – „text in context” – alkalmazásának azonban sokszor éppen az előnye válik hátrányává: az értelmezendő klasszikus szöveg eltűnik a korabeli pamfletek, magánlevelek, vitairatok halmazában. Locke és más klasszikusok művei, filozófiai gondolatai egy síkra kerülnek az azokat egykor más szempontból bírálók, a politikai vitapartnerek és ellenfelek írásaival. A Cambridge-iek feldolgozásait olvasva a legtájékozottabb olvasó is számára addig ismeretlen nevek, művek és események garmadájával találkozik, de a könyv végén sem lesz világosabb, miért éppen Locke vagy Hobbes művei emelkednek ki a kor nyomdatermékeinek sokaságából. Sőt, a cél néha talán éppen annak a bizonyítása, hogy az illető szöveg nem értelmezhető a korabeli kontextuson kívül, így Locke könyve is csak egy olyan szintű vélemény, mint mondjuk annak a Filmernek a nézetei, akinek a neve a hagyományos filozófiatörténetbe csak annak révén került be, hogy Locke annak idején az ő műve bírálatából indult ki. A Cambridge-iek írásainak adatgazdagságában, kidolgozott szaknyelvében igen nehéz tetten érni a szerző értékelését tárgyról. *Dunn* például csak említett rövidebb monográfiájában, húsz éves szorgalmas és korrekt Locke-kutatás után engedi meg magának, hogy néhány utalás formájában jelezze saját, a felvilágosodással szemben igen kritikus nézeteit, amelyek fényében a

⁵ Locke írói módszerének ezt az aspektusát többször, bár talán jelentőségénél kisebb súllyal említi John Dunn [lásd a következő jegyzetet]. A gondolkodás története typographiai fordulatának néhány kognitív aspektusát ragadja meg tanulmányában Demeter Tamás, többek között Locke kapcsán. [A karteziánus benső világ és az olvasás forradalma. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 1997/ 98. LIII. évf. (37.) 1–4. sz. 5–18. p.]

⁶ Dunn, John: *The Political Thought of John Locke*. Cambridge, 1969. Dunn később írt egy kisebb terjedelmű monográfiát is Locke-ról [Locke. Cambridge, 1984.], mely hasonló címen magyarul is olvasható [Atlantisz, Budapest, 1992.]; Marshall, John: *Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge, 1996. Az iskola megismeréséhez a magyar olvasónak segítséget nyújthat *A koramodern politikai eszmétörténet cambridge-i látképe* [Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997.] című válogatás. Az iskola gondolkodásmódjának gyökereihez jó közelítést ad Huoranszki Ferenc: Nyelvfilozófia és eszmétörténetírás. *Magyar Filozófiai Szemle*, XXXVI. évf. (1992), 5–6. sz. 960–980. p.

brit felvilágosodás atyjaként tisztelt Locke szellemi hagyatéka a szabadságjogok megalapozásával és a vallási tolerancia gondolatával együtt egyszeriben a modernitás állítólagos kudarcának a gyökereként jelenik meg. Így Locke-ról szóló régebbi írásai is átértelmeződnek: a filozófus annak a modernitásnak az atyjaként jelenik meg, amelyben ő most, a huszadik században rosszul érzi magát.

Mindezeket azért érdemes ezekről a szerzőkről, módszereikről és néha tetten érhető nézeteikről előrebecsátani, nehogy túlbecsüljük azokat a megjegyzéseket, amelyeket *Marshall* tesz Enyedi Györgynek Locke-ra tett hatásáról. Tekintetbe kell ugyanis venni, hogy az utalásokat Marshall sok más adalék közlésével együtt teszi, maguknak a Locke-i gondolatoknak az értékelése pedig – tanulva a Dunn-nál tapasztaltakból – legalábbis kérdéses.

E kitérő után visszatérve Locke egyes műveinek összefüggéseire, immár keletkezésük körülményeit is figyelembe véve elmondhatjuk, hogy a tolerancia gondolatának Locke ismeretelméletéből való kibontakoztatása, és így a két mű, az *Értekezés* és a tolerancialevél kapcsolata ilyen módon megnyugtatóan leírható lenne, ha nem tudnánk a filozófus toleranciával kapcsolatos felfogásában egy éles fordulatról, amely kifejezetten hollandiai tartózkodásához kötődik, és nincs egyenes összefüggésben ismeretelméleti nézeteinek fejlődésével. Igaz ugyan, hogy ismeretelméleti nézetei abban a kifejtett formában, ahogyan ma ismerjük, szintén kontinentális hatásra, jelesül a racionalizmus kihívására, arra adott válaszként fogalmazódnak meg benne ugyanazokban az években, azonban a tolerancia esetében másról van szó: Locke hollandiai emigrációja előtt a tolerancialevéllel homlokegyenest ellenkező álláspontot vallott soha nyomdába nem került, azonban mégis jól átgondolt, véglegesnek tartott, hiszen egyetemi oktatói munkája segédeszközének szánt írásaiban. Így tehát e fontos politikafilozófiai elv éles megváltozását nem vezethetjük le közvetlenül valamilyen ismeretelméleti fordulatból, inkább arra gyanakodhatunk, hogy az angol filozófus politikáról, társadalomról vallott felfogása alakult át az emigráció és a hollandiai tartózkodás tapasztalatainak hatására, viszont ezzel párhuzamosan, de ettől szinte függetlenül tovább dolgozott a szakfilozófia körébe tartozó témákon is, majd később jó szemmel észrevette a két gondolat konvergenciáját, és szerencsés kézzel felhasználta az egyiknek a másikkal való alátámasztására. Ezt a nézetet alátámasztja az az ismert, korábban már említett tény, hogy Locke mennyire kínosan, mai szemmel sokszor betegesen ügyelt politikafilozófiai írásainak anonimitására, részint gyakorlati tapasztalatai, félelmei miatt, másrészt viszont azért, hogy ezzel is elkülönítse e széles körben vitatott írásokat az „igazi” filozófiai főműtől. Tehát itt is, mint a legtöbb esetben, jól tesszük, ha különbséget teszünk a keletkezés és

az igazolás kontextusa között: nem biztos, sőt nem is valószínű, hogy egy gondolkodónak valami amiatt jut eszébe, amivel később – jöllehet helyesen – bizonyítja már meglévő ötletét.

Annyit biztosan állíthatunk, hogy Locke politikafilozófiája a hollandiai emigráció idején radikálisan megváltozott, amiben nagy része volt annak, hogy itt már ekkor is igen kiterjedt és a kor viszonyaihoz képest szabad volt a könyvkiadás, és a különböző vidékekről ide menekült, számtalan irányzathoz tartozó protestáns gondolkodók, főként a francia református emigráció révén mintegy sűrítve és szabadon bontakozott ki az a vallási toleranciával kapcsolatos vita, amely ebben az időben egész Európában közérdekklődésre tartott számot. Ennek tekintélyes mennyiségű irodalmát az angol filozófus, irataiból jól adatolhatóan, behatóan ismerte. *John Marshall*nak a Locke naplóját, jegyzeteit feldolgozó, könyvtárát és – főleg hollandiai – olvasmányait rekonstruáló munkássága nyomán így merült föl többek között az erdélyi unitárius hagyomány, jelesen Enyedi György feltételezhető hatása John Locke-nak különösen a vallási toleranciával kapcsolatos nézeteire.

Ennek a hatásnak a vizsgálata előtt szót kell ejtenünk arról a fogalmi keretről és problematikáról, amelyet a vallási toleranciával kapcsolatban Locke Angliából magával hozott. A korabeli két álláspont, az államegyház-párti erasztiánus és a megengedő latitudináris hívei egyaránt használták és elfogadták a „vallási tekintetben közömbös dolog” fogalmát. A vitakérdés szokásosan úgy merült föl, hogy van-e joga, és ha igen, milyen joga van a világi államhatalomnak ezekben a közömbös dolgokban dönteni. A végső gyökerét tekintve valószínűleg a sztoikus etikából származó fogalom körébe tartozott tulajdonképpen az istentisztelet és az egyházszervezet egész külső formája, az egyház mint világi szervezet egésze, míg az ettől megkülönböztetett személyes hit került a másik oldalra. (A sztoikus etika erkölcsileg közömbös dolognak tekintette mindazt, amire nincs az egyénnek befolyása, vagyis a lelken kívül mindent – így érthető a párhuzam.) Az elméletben folyó vitában tehát elvált egymástól a szigorúan individuális meggyőződésneként értelmezett hit és a praktikus megfontolásokból felépülő egyházszervezet és ceremónia, mint ezt a legismertebb és legkövetkezetesebb erasztiánus gondolkodónál, Hobbesnál látjuk, akinek elgondolása szerint a személyes hit *in foro interno* szabad, a külső formát viszont az államhatalom rendeli el. A fentiekből eredően tehát a vitában – legalábbis annak színvonala-sabb részében, amelynek Locke Oxfordban tanúja és részese lehetett – senki sem érvelhetett valamely, a hívő lelki üdve szempontjából egyedül hasznos szertartás vagy intézmény fenntartásának szükségességével, nem vitathatta el az egyének potenciálisan sokféle személyes hitét, pusztán *gyakorlati érveket* hozhatott fel amellett vagy az ellen, hogy a világi hatalomnak joga van meg-

Mester Béla

szabnia a vallás külső formáját. A mindennapi vallási élet vitái azonban nem követték az akadémiai szférának ezt az emelkedettségét, hanem legtöbbször a mindenki számára látható formák, Angliában többnyire az orgona használata és a miseingek rojtozatának és csipkézetének részletei robbantották ki. Hobbes alapélménye egy nemzedékkel korábban a polgárháború felekezesi alapú békétlensége volt, az emigráció előtti Locke pedig azokat a puritán kollégáit látta maga előtt, akik diákjaikat bujtogatták a szerintük túl sok csipkével díszített miseingek elcsenésére és a város csatornáin való leúsztatására. Ezekből az élményekből könnyen adódik a rendcsináló állam követelése, azonban ennek a követelésnek soha nem lesz része a lelkek fölötti hatalom igénylése, még az elmélet szintjén sem. Hobbes Leviatánjának része lehet a békétlen tömegbe lövő közhatalom, egy inkvizíció-szerű szervezet gondolatrendőrsége viszont egyszerűen értelmetlen.

A kétféle álláspont politikai implikációi ugyan ellentétesek voltak, fogalmi gyökerei viszont közösek. Individuális hitre alapozott egyház- és vallás-képük élesebb ellentétben állt a középkori és az ezt megőrző korabeli katolikus felfogással, mint egymással. Locke-nak tehát, amikor Hollandiában a vallási meggyőződések szabadságával és békéjével találkozott a vallási külsőségeken civódó angolok után, „csupán” a vallási toleranciáról alkotott *politikai* véleményét kellett megváltoztatnia az új tapasztalatoknak megfelelően, az individuális hitről és az egyház(ak)ról alkotott fogalmainak a *szerkezetét* azonban nem kellett átalakítania. Nemi túlzással azt mondhatnánk, Locke Hollandiában ugyanolyan meggondolások alapján lett a vallási tolerancia híve, mint amilyenekből számára korábban Angliában még az államegyház kívánatos volta következett.

Érdemes tehát megvizsgálni, hogy milyen hatással lehettek a hollandiai tapasztalatok és olvasmányok, ezen belül a – részben erdélyi – unitárius szövegek Locke politikaelméleti fordulatára. Valószínűleg helytelen lenne úgy föltenni a kérdést, hogy volt-e közvetlen hatása Enyedi művének a tolerancialevél megszületésére. Annyit mindenesetre valószínűsíthetünk, hogy a holland gyakorlat által már kedvezően befolyásolt Locke-ot bátorította nézetei megfogalmazásában a viszonylagos erdélyi vallásszabadság fennállása, melynek híre és eredménye az onnan érkező szellemi termékekkel vált megfoghatóvá.⁷ Más kérdés a szűkebben vett

⁷ Az erdélyi állapotokról talán korábban is lehetett némi elképzelése Locke-nak, hiszen az angol és erdélyi protestantizmus között ekkorra már jelentékeny közvetlen kapcsolatok is kialakultak. Már Milton is büszkén említi, példaként hazája elhivatottságára: „az sem ok nélkül történik, hogy Erdély komoly, takarékos népe [...] évente elküldi hozzánk nem is az ifjú, hanem az érett korú embereit nyelvünk és teológiai tudományunk tanulmányozására.” [Részlet az *Areopagitica*ból. In *Mil-*

unitárius teológia valószínűsíthető hatása Locke általában vett társadalom-felfogására. Később ejtünk pár szót arról az érdekes konvergenciáról, ami Locke-nak a természetes állapotban élő ember eredeti természetére, ebből következően a társadalmi szerződés jellegére és megkötésének a módjára vonatkozó nézetei és az unitárius gondolkodásnak az eredeti bűnre,⁸ valamint ezzel összefüggésben a szabad akaratra vonatkozó tanítása között megfigyelhető.⁹ E kapcsolatból viszont inkább a vallásszabadság

ton, az angol forradalom tükre. Válogatás prózai írásaiból. Gondolat, Budapest, 1975, 82. p.]. Milton szavait nem kell költői túlzásnak tekinteni: A 17. század közepén a magyar puritán mozgalom központjaiban, Nagyváradon, majd Debrecenben korabeli forrásokkal is adatolhatóan annyira fölszaporodik a behozott angol nyelvű, főként teológiai irodalom, hogy rövidesen angol nyelvkönyvet is érdemes kiadni. (Komáromi Csipkés György: *Anglicum spicilegium*. Debrecen, 1664.)

⁸ A legtöbb keresztény felekezet – nem úgy az unitáriusok – tanítása szerint az embereknek az első emberpár bűnbeesése nyomán megromlott eredeti természetük, és ezt örökölték utódaikra, akik így mindenkor bűnben és bűnösnek születnek. Az *eredeti bűnről* szóló tanításnak természetesen lényeges krisztológiai következményei vannak: az ember bűnös voltának értelmezéséből következik a megváltás természete. Locke álláspontja élete során fokozatosan módosul ebben a kérdésben, végül – Milton korábbi elgondolásához hasonlóan, amelynek azonban Locke csak szépirodalmi kifejezését ismerhette – az unitáriusokéval nem mindenben egyező, de eredeti, kálvini nézeteitől még távolabb álló meggyőződésre jut: az emberi természet bizonyos értelemben megromlott ugyan Ádám és Éva bűnbeesése következtében – az ember halandó lett – de ez nem jelenti azt, hogy bűnösnek születünk. Büntelenek sem vagyunk azonban: mivel tökéletlenek vagyunk, szükségszerű, hogy élete során mindegyikünk *egyenként* bűnbe essen. Krisztus megvált minket, ez azonban nem jelenti a paradicsomi állapotok visszaállítását, a *munka* kötelezettsége mindig az emberrel marad. Locke idevágó nézeteinek vannak más természetű, például ismeretelméletére rávilágító aspektusai is, itt azonban csak politikafilozófiai implikációival foglalkozom. (Az eredeti bünt régebben gyakran, a szakmai körök által kárhoztatott módon *eredendő bűnnek* nevezték, egyes szerzők szóhasználatában újabban találok az *áteredő bűn* kifejezéssel is ugyanebben az értelemben. A Locke-nál előforduló *original sin* megfelelőjeként a továbbiakban az *eredeti bűn* kifejezést alkalmazom.)

⁹ Érdekes adalék, hogy ebben az időben a holland egyetemeken az egyik legkedveltebb disszertációs téma éppen az eredeti bűn, illetve a szabad akarat kérdése. Locke idejében is több itt tanuló erdélyi protestánsnak vannak ilyen vonatkozású írásai. Két nevesebb személyiséghez fűződő példa a 17. század második feléből: Apáczai Csere János 1651. április 22-én védi meg a harderwijki egyetemen *De primi hominis apostasia* című dolgozatát, majd Apáti Miklós debreceni református prédikátor, karteziánus gondolkodó Descartes-ot a filozófia hőroszáként ünneplő, a szabad vizsgálódás eszményét a szabad akarat tanával összekapcsoló *Vita triumphans* című munkája jelenik meg. [Amsterdam, 1688.]

kérdése áll a figyelem előterében: Nyugaton főként a Cambridge-i kontextualisták működése nyomán, a magyar kultúrában néhány irodalomtörténész és teológus, az utóbbi időben egy-két filozófiatörténész jóvoltából viszonylag széles körben ismertté váltak Locke-nak a hollandiai emigrációja idejéből származó, részben helyi, részben lengyel és erdélyi eredetű, széleskörű tájékozottságot és elmélyülést mutató unitárius olvasmányai. Ezeket a szövegeket, ha egyáltalán megemlítik, általában Locke toleranciaelfogásával hozzák összefüggésbe két szempontból is. Egyrészt a korabeli tolerancia-elképzelések próbaköve volt az unitáriusok iránti türelem megléte vagy hiánya, másrészt a nyíltan egyedül ennek a felekezetnek a teológiájában hirdetett vallási türelem gondolata teszi kézenfekvővé a tolerancialevél szerzőjének unitárius olvasmányait. (Ígéretes lenne egy harmadik szempont behozatala is: a merev dogmatikai rendszer megfogalmazását mindig tudatosan elutasító unitárius szellemiség érdekes párhuzamot mutathat a biztos tudás megszerzését az ember megismerőképességét meghaladónak tartó Locke-i ismeretelmélettel.)

Van azonban a tolerancián kívül egy másik, a politikai közösség konstituálódását tekintve alapvetőbb terület is, ahol Locke-ra hatott, vagy legalábbis hathatott az unitarizmus. Marshall kutatásai szerint Locke 1679-től kezd adatolhatóan unitárius szerzőket olvasni, melyek sorában az első Enyedi György munkája.¹⁰ A rendszeressé váló unitárius teológiai olvasmányok hatása szövegszerűen többnyire nem mutatható ki Locke munkáiban, egy új motívum megjelenése viszont mindenesetre valószínűvé teszi a kapcsolatot. Locke 1680–1681 telétől kezdve egyre komolyabban foglalkozik az első emberpár bűnbeesésének, az eredeti bűnnek és a szabad akaratnak a kérdéseivel. Locke ebben a kérdésben egyre inkább eltávolodik eredeti, a kálvinival nagyjából megegyező álláspontjától, és egyre inkább közeledik az unitárius gondolathoz.

¹⁰ *Explicationes Locorum Veterum et Novi Testamenti, ex Quibus Trinitatis Dogma Stabiliri Solet*. Kolozsvár, 1598. Locke valószínűleg az 1670-es groningeni kiadást használta, amely betű szerint megegyezett az első, kolozsvári változattal. Locke később találkozhatott a munka 1684-es hollandiai kiadásával is.

A mű részletei korabeli fordításban Enyedi más munkáival együtt: *Enyedi György válogatott művei*. Válogatta Balázs Mihály és Káldos János. Kriterion, Bukarest-Kolozsvár, 1997. Enyedire vonatkozóan lásd még: Kelemen Miklós: *Enyedi György*. (Unitárius arcképcsarnok 1.) Heltai Gáspár Kft., Budapest, 1998. [Bibliográfiával.] A közelmúltban az unitárius egyház konferenciát rendezett Kolozsvárott Enyedi Györgyről. Reméljük, ennek anyaga hamarosan hozzáférhetővé válik nyomtatásban is.

¹¹ Lásd John Marshall, i. m. Különösen a 141–146. p. Marshall a könyv utolsó fejezetében, ahol a filozófus kései gondolkodását elemzi,

Locke tájékozódását akkor tudjuk jelentősége szerint értékelni, ha emlékezetünkbe idézzük, hogy a hagyományos keresztény politikai gondolkodás kiindulópontja Ágoston, akinek elméletében a megromlott emberi természet teszi szükségessé a világi hatalmat. Az eredeti bűn következtében megromlott emberi természet alapuló antropológia és az azon alapuló politikai elmélet szigorúsága ugyan később, Aquinói Tamásnál enyhül, azonban a koramodern szerződéseméleti gondolkodók, főként a protestánsok, újra inkább az ágostonival rokon antropológiából indulnak ki. A Locke-ot megelőző gondolkodók mindegyike – csak a legismeretebbre, Hobbesra hivatkozunk – éles határvonalat gondol el a természeti és a politikai állapot között annak analógiájára, ahogyan a középkori keresztény felfogás a bűnbeeséssel kapcsolja össze a világi hatalom eredetét, és bűnben születtségünkkel hatalom alá születtségünket, vagyis azt a helyzetünket, hogy a bennünket a hatalommal összekötő kapcsolatot nem tudjuk felbontani. Hobbesnál nem őrződik meg a természeti állapot ártatlanságának gondolata, viszont az alapvető antropológiai előfeltevésben, a „rossz természetű” emberek számára létrejött államhatalom gondolatában tetten érhető a bűnbeesés által megromlott emberi természetnek és a hatalom eredetének premodern összekapcsolása. Nem járunk messze az igazságtól, ha Hobbes emberének fő mozgatórugóját, a halálfélelmet is összefüggésbe hozzuk a megromlott emberi természettel: az ember bűnös volta miatt halandó, ez félelemmel tölti el, és ez, a megromlott természetéből eredő félelem teszi lehetségessé, egyben szükségessé a társadalom létrejöttét és működését.

Locke oxfordi politikafilozófiai munkáiban, főként a *Two Tracts on Government* [a továbbiakban: *Értekezések*] címűben egyértelműen ezt a hagyományos nézetet képviselte, és egy feljegyzése tanúsága szerint még 1676-ban is nagyjából ez volt a véleménye. Ezekben az években kezdi el tanulmányozni az egyházatyákat, főként a Szentháromságot a hitvallás részévé tevő Athanászioszt, majd ezt követik az egyre alaposabb és bővebb unitárius olvasmányok, melyek között időrendben is és jelentőség szerint is a már említett Enyedi György áll az élen. Mint Marshall írja: „Az *Értekezések* publikálásának idejére világos, [...] hogy Locke a sociniánusokkal együtt ellenezte az eredeti bűnt; ez az elemzés már arra az időre kialakult, amikor Locke először állította össze az *Értekezéseket* és segített befolyásolni Locke természeti állapotról való leírását, amely békés, kezdetben kevés bűn[ű] embereket mutat[.]”¹²

Láthatjuk, hogy Locke unitarizmus iránti érdeklődésének a folyamata éppen a polgári kormányzatról szóló második érteke-

némileg szerencsétlen szóhasználattal, de annál egyértelműbben „unitárius eretneknek” titulálja Locke-ot.

¹² Marshall, i. m., 145. p.

zés előkészületi munkáinak és megírásának idején ér el a kritikus pontra, ezért talán nem jogosulatlan megkísérelni az ebben az írásban megtalálható néhány antropológiai előfeltevés párhuzamba állítását az eredeti bűn unitárius tagadásával. A kritikus részeket nem meglepő módon főként a munka nyolcadik, a politikai társadalmak eredetéről szóló fejezetében találjuk. Locke-nál nincs kimondott antropológiai előfeltevés, amely alapján a világi hatalom szükségességét egyértelműen le lehetne vezetni az emberi természetből. Az emberek biztos, hogy nem megromlott természetűek, de nem is ártatlanok. Jellemző, hogy az „aranykorról” szóló részt (111. bekezdés) az interpretátorok egy része a természeti állapotra, másik része a polgári kormányzat korai szakaszára vonatkoztatja, annyira nem éles az átmenet a kettő között. Szorosabbnak tűnik az összefüggés a 116. bekezdésben és tovább, ahol Locke jól ismert érveit sorakoztatja Filmer azon elképzelésével szemben, hogy mindannyian atyai hatalom alá születünk, amelyből levezethető a világi hatalom minden formája, mely végső soron Ádamtól ered. Ez az elképzelés világosan az eredeti bűnnel együtt járó állapotnak, mintegy büntetésnek fogja föl a hatalom alá vetettséget, amellyel szemben Locke minden ember szabad születését hangsúlyozza, ami ebben a diskurzusban kimondva-kimondatlanul csak úgy lehetséges, ha az eredeti büntől mentesnek gondolja az új nemzedékeket. A szöveg egésze azonban magán viseli Locke fordulatainak stílusjegyeit: a szövegben sehol sem tagadja egyértelműen az eredeti bünt, és, különösen azokban a részekben, ahol akár konkrét személlyel, akár általános vélekedésekkel vitázik, átveszi a korabeli politikaelméleti irodalom Ádámról és fiairól szóló szokásos beszédmódját. Az egész munka olyan olvasatot is megenged, amely szerint Locke nem lép ki az addigi szerzők fogalmi keretéből, pusztán csak következtetlenebb például Hobbes-nál. Később azonban, a *The reasonableness of Christianity: as delivered in Scriptures* című munkájában és különösen kézírataiban, jegyzeteiben világosan tisztázza magában álláspontját, és egyértelműbben fogalmaz.¹³

Ennél a pontnál ismét vissza kell térnünk Locke ismeretelméleti, teológiai és politikafilozófiai munkáinak összefüggésére. Az *Értekezés az emberi értelemről* című főművében, a velünk született eszmék Descartes-i tanának cáfolata során, az első könyv 19. paragrafusában például figyelemre méltó érvelést olvashatunk arról, hogy a bűn eszméje, mivel nem fogalmazható meg minden kultúrában egyértelmű szavakkal, nem lehet velünk született eszme. (Másként az erényről bizonyítja ugyanezt.) A bünt és erény

¹³ „Némelyek Ádám minden utódát örök és végtelen büntetésre ítélnék Ádám vétkéért, akiről milliók sohasem hallottak és senki sem hajtalmazta föl, hogy eljárjon a nevükben, vagy legyen a képviselője.” *The reasonableness of Christianity: as delivered in Scriptures*. [A továbbiakban: *Reasonableness*] Idézi Marshall, i. m. 414–415. p.

megkülönböztetni nem tudó, de a megkülönböztető tehetség kifejlesztésének a képességével rendelkező ember képe nem a megromlott természete következtében eleve bűnös, de nem is a tökéletes, ennek folytán tehát az egyéni bűnöket szerző embernek az unitárius elgondolásokkal összeegyeztethető képét idézi elénk. Locke némely elgondolásában azonban élete végéig közelebb állt az emberiség állapotát a bűnbeeséssel magyarázó elképzelésekhez, mint az unitarizmushoz. Az emberiség nem tökéletes állapotának, halandóságának és munkakötelezettségének elégséges okául nem látszik elfogadni az ember teremtmény voltát, és mindvégig megmarad nála az Ádám eredeti tökéletes természetéről szóló tan, amit Ádám valósággal és utódaira való következményekkel elveszített, de nem örökölt utódaira magát a bűnt. Érvéle szerint Locke-nak erre Krisztus mint megváltó gondolatának a fenntartása miatt van szüksége, hiszen a megváltáshoz szükség van valamilyen megváltás előtti, szükségképpen rossz állapotra. A gondolat párhuzamos Milton *Elveszett Paradicsom* és *Megtalált Paradicsom* című, 1667-ben, illetve 1671-ben publikált, az unitárius szemléletmódhoz közel kerülő munkáinak a szemléletmódjával. (Az itt tárgyalt gondolatokat elméletben kifejtő *De Doctrina Christiana* ekkor kéziratban már megvolt, de csak 1825-ben, angol fordításban jelenik meg. Ezt a korban a szerző legszűkebb ismeretségi körén kívül aligha olvashatta bárki is. Azt, hogy Locke az ő korában hozzáférhető drámai költeményeket olvast-e, nem tudjuk biztosan [nem tudunk róla, hogy Locke különösebben ismerte volna kora szépirodalmát], más Milton-olvasmányai viszont dokumentálhatók, így például a tolerancia-levél írására készülve barátai felhívták a figyelmét az *Areopagitica*ra.)

Igen érdekes kérdés azon Locke-helyek vizsgálata, amelyek arra engednek következtetni, hogy gondolkodánk, miközben másutt egyértelműen az Ádámtól való leszármazást fogadja el, néha mintha nyitva hagyná az emberiség poligenézisének, több Ádámtól való származásának a lehetőségét. *Értekezés a polgári kormányzatról* című munkájának azokon a helyein, ahol az uralom Ádámra való visszavezethetlenségét ecseteli, illetve az ismeretelméleti főmű azon részeiben, ahol a velünk született eszmék létének képtelenségét bizonyítja, szívesen hoz etnográfiai példákat kora útleírásaiból, amelyeknek nagy kedvelője volt. Mind a két esetben az emberiség valamilyen testies értelemben felfogott egységével szemben fogalmazza meg érveit. („Ilyenek vagyunk, kényszerűen ilyen eszmékkel és intézményekkel rendelkezünk mi emberek, valamennyien, és Ádám fiainál ez nem is lehet másként.”) Ezzel a leszármazási determinizmussal szemben (ne feledjük, a leszármazás egyben hatalmi legitimációs elv is volt ellenfelei többségénél) mind az ismeretelméletben, mind a társadalmi életben az emberi képességek szabad kifejtésének a gondolatát képviseli, amelynek érdekében előnyös, ha az ember előfeltételek

nélkül, szabadon kifejleszthető potencialitásokkal jelenik meg. Ennek fényében olvasva a megfelelő helyeket, néha az az érzésünk támad, hogy Locke nem csupán a tiszta táblaként elképzelt egyéni emberi elme szabad lehetőségeit védi a velünk született eszmék biológiai ízű determinizmusa ellen, illetve a megegyezés szabadságát az Ádámtól való leszármazás legitimációja ellen, hanem mintha arra célozna, hogy valóban nem származunk mindannyian Ádámtól. Azonban még a legnyíltabb erre utaló helyen, a *Reasonableness* már idézett mondatában is nyitva hagyja azt az értelmezést, mely szerint pusztán a leszármazáson és a szerződésen alapuló legitimációk küzdelméről van szó, és a „milliók, akik soha nem is hallották Ádám nevét” és nem is bízták meg képviselőjükkel, pusztán szólásmód.

Locke erre utaló, igen óvatos megfogalmazásaira azért kell felfigyelnünk, mert a poligenézis-monogenézis vita a Locke-ot követő, jelentős részben tőle tanuló nemzedékek életében az etikai, antropológiai és közvetve a politikaelméleti gondolkodás egyik legfontosabb vitája lesz. Az emberiség monogenézisének hagyományos biblikus felfogásával szemben már a reneszánsz idején megjelenik a poligenézis elmélete. Többen Paracelsushoz vezetnek vissza, de – ami a mi szempontunkból fontosabb – megjelenik az unitárius gondolkodásban is *Palaelogus*nál, éppen az eredeti bűn tanítása elleni érvként. (Ha nem származunk mindnyájan Ádámtól, és talán az sem világos, hogy kik közülünk adamiták és kik nem, végképp relativvává válik Ádám bűnbeesésének következménye a jelen emberiségére nézve.)¹⁴ E szórványos és a kortársak körében alig ismert előzmények után a poligenézis elméletének nyílt jelentkezése a koraújkorban a Locke-ot megelőző évtizedek Hollandiájához kötődik.¹⁵ Mivel a poligenetikus elmélet körülbelül a 18. század közepétől, végétől egészen máig összefonódik az európai fölény és a rasszizmus különböző megjelenési formáival, főként a gyarmatokon,¹⁶ nem lesz érdektelen utalni az elmélet szerepére a tizenhetedik század végén, a tizennyolcadik század

¹⁴ *Palaelogus* e tétele kéziratban maradt. A kolozsvári unitárius értelmiség, mindenekelőtt a *Palaelogus* munkáiról másolatot készítő Enyedi György tudott róla, de nem építették be saját műveikbe. Így Locke-ra való, akár közvetett hatása szinte kizárt, viszont párhuzamként fontos számításba venni.

¹⁵ Isaac de la Peyrière francia kálvinista gondolkodó *Preadamitae sive exertatio super versibus 12, 13 et 14 capituli V. Epistolae Pauli ad Romanos* című, 1655-ben Amszterdamban megjelent munkájáról van szó. Konkrét adatunk nincsen arról, hogy Locke olvasta volna ezt a munkát, de a könyv párizsi elégetése, miután a szerző nyilvánosan viszszavonta tanait, olyan hírnevet kölcsönzött a műnek, hogy valószínűleg hallott az ügyről és egy ilyen nézet létezéséről.

¹⁶ Az eredeti, preadamitákról szóló elméletet a maga ódivatú formáiban egyes búr kálvinista közösségekben még a közelmúltban is hirdették, nyilvánvaló összefüggésben az apartheiddel.

első felében. A poligenetikus elmélet úgy jelenik meg, mint a hagyományos teremtéselméletnek és következményeinek a cáfolata. (Hasonló a szerepe a világok sokaságáról szóló, ekkoriban divatos elmélkedésekhez. Mindkettő következménye: racionális lények az Ádám-tól való leszármazástól függetlenül képesek a megismerésre, az etikai magatartásra és a társadalomalkotásra.) Az elméletnek fontos szerepe van a felvilágosodásnak a keresztény univerzális etika elleni érvelésében (legalábbis abban, hogy *az nem* az univerzális etika része, amit az egyház annak tart, elsősorban a szexuális önmegtartóztatás normái); így szerepel Voltaire korai műveiben is. A nem Ádám leszármazottainak tekintett népek megítélésében, mondhatni, gyakorlatilag indifferens (volt ekkoriban) a szerző poligenetikus vagy monogenetikus meggyőződése. A poligenetikus elméletből következhetett az is, hogy a szerző nem részesült Ádám vétkében, boldog és büntetlen embereknek tartja a tengerentúli népeket, de az is, hogy értelmes állatoknak. (Az érvek mind a két esetben ugyanazok: e népek állítólagos dologtalansága és asszonyaik könnyű szülése az első esetben a bűnbeesés következményeitől való mentességük, boldogságuk jele, a második esetben ugyanezek a toposzok állati vonásokként szerepelnek.) Az sem állítható, hogy a monogenetikus elmélet egyértelműen összekapcsolódna a különböző emberfajták egyenlőségének a gondolatával. E nézet képviselői között széles körben elterjedt nézet volt, hogy a közös eredet ellenére a sötét bőrű népek Káin, vagy más, rossz emléké bibliai alakok leszármazottai, illetve – ez a bibliai történetet mellőző álláspontokra jellemző – ugyanannak a fajnak a kevésbé kifinomult, fejletlenebb, durvább stb. formáját képviselik.¹⁷ Mindkét elmélet képviselője egyaránt lehetett például a rabszolgaság ellenzője vagy apológétája, hiszen a gyakorlatban nem ítélem meg másképpen a fekete rabszolgát, ha azt mondom róla, hogy nem Ádám-tól származván nem képes, csak alsóbbrendű munkák elvégzésére, vagy ha azt mondom róla, hogy Káin leszármazottjaként, esetleg az emberi faj kezdetleges változataként pont olyanok a tulajdonságai, amilyeneknek a másik elmélet képviselői tekintik; illetve ha Ádám leszármazottjaként vagy nem Ádám leszármazottjaként tartom egyenrangúnak a gazdájával. A választóvonal a két elmélet között nem az Európán kívüli népek megítélésében áll tehát, és nem is az univerzális erkölcs elleni vagy melletti állásfoglalásban. (Az emberiség poligenézisének, illetve a más bolygón élő racionális lényeknek a feltételezése történhet éppenséggel annak érdekében is, hogy bizonyítsák: az univerzális etika szabályai *nem* faji, leszármazási alapon vonatkoznak az emberi-

¹⁷ A 18. század utolsó harmadában Herder példázza majd az alapjában biblikus alapú, az emberi faj változatai tekintetében a bibliai alakoktól való eredeztetés helyett mégis inkább a fejlettségi fokozatok rendszerének gondolatához nyúló elmélet lehetőségét.

Mester Béla

ségre – egyszeri isteni parancsként csak és kizárólag Ádám leszármazottaira –, hanem az univerzum bármely racionális lénye számára, minden leszármazási elmélettől függetlenül érvényesek, de természetesen nem kell, hogy így legyen; azonban a monogenézis hívei sem feltétlenül az etikai univerzalizmus hívei, hiszen elméletükbe nagyon is belefér az azonos származású, de különböző fejlődési fokon álló emberek kultúráihoz tartozó különböző erkölcsi felfogások feltételezése.)¹⁸ Mindkét elméleti keret jóhiszemű alkalmazását arra való kísérletként értékelhetjük, hogy valamiképpen kezelni tudják az emberiség kulturális sokszínűségének tapasztalatát a hivatalos egyházi tanításoktól egyre függetlenebbül értelmezett univerzális erkölcs kívánalmával. (A korai modernitás egyik alapélménye az európai gondolkodás számára, hogy a helyi szokásokon felülálló, eddig egyetemesnek tekintett, általános európai elvekről, normákról kiderül, hogy azok is partikulárisak. Ez lehet a felvilágosodás bizonyos keresztény tanításokkal szemben kritikus, mégis univerzális etikát kívánó erkölcsi törekvéseinek az egyik lehetséges értékelése.)

A 18. században az emberiség eredetéről szóló poligenézis/monogenézis-vita szerepét fokozatosan a nyelv eredetéről szóló, hasonló nevű vita veszi át, miközben a közbeszédből nem tűnik el az előző vita sem.¹⁹ Ez a kettős szemléletmód teszi majd lehetővé, hogy az ekkori szerzők az emberiség biológiai poligenézisét és a nyelv poligenézisét *együttesen* érvényesnek tartva kezeljék az univerzális emberi képességek/ kulturális diverzitás kettősséget, mint ezt majd – részben – Herder teszi is az ember közös veleszületett nyelvteremtő képességének feltételezését a különböző nyelvek és a rájuk épülő kultúrák empirikus tapasztalatával ötvöző elméletében.

¹⁸ Jó példa, hogy a tizennyolcadik század két, különböző habitusú nagy gondolkodója, Voltaire és Herder kétféleképpen, határozott poligenézis-hívóként, illetve határozott monogenézis-pártiként kívánják megalapozni lényegében ugyanazt a kulturális és etikai diverzitást az emberiségen belül, és később, amikor mégis valamilyen általános emberi normákat akartak megfogalmazni a különböző szokások fölött, a monogenézist hívó Herdernek ez az elméleti kiindulópont semmilyen könnyebbséget nem jelentett a humanitás-fogalom megalapozásakor a poligenézis álláspontján álló Voltaire – mai szóval – emberi jogi koncepciójának megalapozási nehézségeihez képest.

¹⁹ A kérdés aktualitását megfigyelhetjük az olyan jelenségeken, hogy a közvélemény milyen érzékeny az olyan kérdésekre, hogy milyen mai rasszhoz hasonlítanak az emberelődök; hogy találkozhattak, esetleg keveredhetek-e a Neander-völgyiek a mai ember elődeivel. Időről-időre fölmerül a Neander-völgyiek és más humanidák esetleges szerepe egyes mai embercsoportok létrejöttében. A paleoanthropológusok általában tartózkodóak ezekkel a lehetőségekkel szemben, de láthatóan nem tudják teljesen függetleníteni magukat a kutatásaikat övező elvárásoktól.

Az eredeti bűntől való mentesség azonban nem jelent bűntelenséget, hiszen az egyenértékű lenne a tökéletességgel. A tökéletlen, gyakorlatilag mindig bűnbe eső ember általában létrehoz valamilyen politikai hatalmat, de ez nem antropológiai szükségszerűség. Az ember éppen azért bonthatja föl a társadalmi szerződést, mert legalább elvileg, legalább egy hipotetikus pillanatra elképzelhető *egyszerre* emberként és társadalmi szerződésen kívüli lényként.

Ezen a ponton térhetünk át annak átgondolására, hogy mi az, ami az erdélyi unitarizmus egészen más célból és kiindulópontból megfogalmazott gondolataiból juthatott el az éppen hollandiai tapasztalatainak és széleskörű, nem csupán erdélyi unitárius és más protestáns olvasmányainak a feldolgozásával elfoglalt Locke-hoz.

A brit filozófus által olvasott teológiai munka szerzője, Enyedi György, az unitárius egyház sorban harmadik püspöke nálunk inkább a régi magyar irodalom szakértői előtt ismert, mint a *Gismunda és Gisquardus históriája* című, Boccaccio-ból átdolgozott széphistória szerzője, és Héliodórosz – Mátyás egyik corvinájában az utókorra maradt – *Aithiopikonjának* [modern fordításban: *Sorsüldözte szerelmesek*] a (latinra) fordítója, bár régóta ismeretes *Explicationes Locorum Veterum et Novi Testamenti, ex Quibus Trinitatis Dogma Stabiliri Solet* [1598]²⁰ című teológiai főművének jelentős nyugat-európai hatása is, különös tekintettel hollandiai kiadására, mely Locke hollandiai tartózkodása idején is hozzáférhető volt. E művében Enyedi számba veszi és unitárius szempontból magyarázza azokat a szentírási helyeket, amelyekre más keresztény egyházak részéről a szentháromság-dogma vé-

²⁰ Enyedi főművét csak halála után adja ki az őt a püspöki székben követő Toroczka Máté, aki később magyarra fordítva is közrebocsátja a munkát. (A szövegen az unitáriusokra nézve kedvezőtlen irányban megváltozott körülmények miatt óvatosságból változtatásokat hajtanak végre, az 1619-es magyar nyelvű kiadást így is betiltják. Így kerül sor az 1620-as kiadásra, amely teljes egészében megegyezik az előző évivel, csupán a címlapon írták át az évszámot, és elhagyták a kiadás helyét. Lehetséges, hogy az előző évben kinyomtatott példányokat [is] ellátták új címlappal a betiltó határozat formai kikerülése céljából, amely az előző évben Kolozsvárott kiadott könyvet érintette, nem pedig 1620-as, ismeretlen helyen nyomott művet.) A könyvészeti irodalomban szereplő két holland kiadás, az 1670-es és az 1684-es lehetséges, hogy csupán ugyanannak a műnek két datálása. Szabó Károly említést tesz ugyanis az eredeti kiadás kapcsán egy 1670-es groningeni kiadásról, az annak megfelelő helyen viszont csak általában a 17. századra datálja a könyvet. Később azonban a groningeni kiadást 1684-re datálják. Könnyen lehetséges, hogy ezt a két adatot adták össze a későbbi szerzők, ekkor azonban, figyelembe véve, hogy Locke 1679-ben kezdte olvasni Enyedit, újra kérdéses lehet az – immár egyetlen – holland kiadás datálása.

delmében hivatkozni szokás. Enyedi e munkáját úgy szokás tekinteni, mint amely számításba veszi a nemzetközi közönséget, és az akkori unitárius (ekkori öndefiníció szerint még csupán antitrinitárius) véleményeknek valamilyen egységesített minimumát tárja a világ elé. Az itteni érvelésből is, de Enyedi más műveiből – főleg prédikációiból, melyek közül néhány a közelmúltban került sajtó alá²¹ – látszik: szerzőnk igyekszik beépíteni érvelésébe az őt megelőző unitárius vagy az unitarizmust megelőlegező gondolkodók érveit, végkövetkeztetéseiben azonban kompromisszumra törekszik a fennálló helyzet lehetőségeivel. Enyedi szellemi törekvése teljes összhangban áll püspöki ténykedésével. (Hivatali ideje alatt teológiai nézeteiért pap vagy tanár ellen nem indult eljárás, ez azonban nem gyengeségét jelzi: kötelességteljesítés elmulasztása vagy erkölcsi kifogások esetén elődjénél is keményebben lépett fel.) A gondolatszabadság védelmezése humanista neveltetéséből és személyes habitusából fakadt, de szerencsésen találkozott a helyzettel is, mely püspökként várt rá: neki kellett rendeznie a kapcsolatokat azokkal a hódoltságbeli, főként baranyai unitáriusokkal, akiket az erdélyi fejedelem világi hatalmával nem kényszeríthetett volna a neki tetsző hitvallások és egyházi regulák elfogadására. Ezek az unitáriusok – számuk ekkor az erdélyiekkel összemérhető volt – tudatában voltak függetlenségüknek, így teológiai téren mindig radikálisabbak és nyitottabbak voltak az erdélyieknél, Enyedi elődjét, Hunyadi Demeter püspököt például el sem ismerték.²² Talán a hódoltságiakkal újjászervezett kapcsolatok kölcsönöznek különös ambivalenciát Enyedi törökökkel kapcsolatos megnyilatkozásainak. Egyrészt kegyetlen, a keresztény világot és keresztény alattvalóikat sanyargató gonoszként tűnnek föl, másrészt viszont szinte a születő modernitás normáit olvassa bele a török gyakorlatba, mondván, ott az államhatalom csak adót és lojalitást vár el – utóbbi alatt egyszerűen a fegyveres lázadástól való tartózkodás értendő –, míg a lelkeken, a valláson nem kíván uralkodni, ellentétben a királyi Magyarorszá-

²¹ Enyedi György válogatott művei, id. kiad., ül. Kelemen Miklós: Enyedi György, id. kiad.

²² Jellemző példa a hódoltságiak lehetőségeire, hogy az is előfordul: Erdélyből csempészik ki az unitárius kéziratokat a hódoltsági nyomdába, hogy azután majd a kész nyomtatványokat visszajuttassák. [Példát Hajós József hoz „Lessing Dávid Ferencéről” című tanulmányában. In Hajós József: *Barangolás kolozsvári könyvtárakban. Művelődéstörténeti tanulmányok*. Kriterion, Bukarest-Kolozsvár, 1999, 263–274. p. A tanulmány témája jelen írásával rokon: az erdélyi unitárius és a német felvilágosodás tolerancia-felfogásának kölcsönhatását tárgyalja egy évszázaddal később, ezen kívül figyelemre méltó és az említett Cambridge-i szerzők által nem említett adatot közöl Locke egyéb, jelesül lengyel unitárius olvasmányairól.)

gon tapasztalható viszonyokkal.²³ A már nem képlékeny mozgalmként, de még nem is megszilárdult dogmatikája egyházként létező, különböző világi hatalmak alatt élő magyar unitarizmus vezetéséből következik az egyéni hit jelentőségének elméleti hangsúlyozása is, amelyet – azon a hagyományon túl, amely egy protestáns egyházban nyilvánvaló – Enyedi páduai egyetemi tanulmányai módszertanilag is segítettek. Enyedi, mint ezt több vitában a szemére hányják, teológiai jártassága mellett inkább a kor számára kevésbé paposnak tűnő dolgokban jeleskedett, így az egyetemről a módszertani individualizmus akkoriban „páduai módszernek” nevezett, Arisztotelészről származó, de igazából a korai mechanikus szemléletben elterjedő korabeli változatát hozta ugyanattól a Zabarellától, akitől ez a módszer Harvey-hez került, hogy a biológiában, majd Hobbeshoz, hogy a társadalom vizsgálatában kamatozódjék.²⁴

Ezt a háttérrel az említett munka írása során természetesen kiegészíti a saját unitárius teológiai hagyomány, a Sozzini testvérek, Dávid Ferenc és főként Jacobus Palaeologus ismerete. A fenti körülmények hatására mind a teológiai főmű kikövetkeztethetően megcélzott hallgatósága, mind a prédikációkban az adott helyzettől függően több-kevesebb nyíltsággal hirdetett megbékélés

²³ Enyedi prédikációjában Jeremiás könyvének 21. részét magyarázva a korabeli magyar protestáns irodalomban megszokottnál is erősebben és részletesebben kifejtett párhuzamot állít fel az Ószövetség zsidósága és a korabeli magyarság között. A Nabukodonozor és Egyiptom közé szorított zsidóság megfelelője a „bálványimádó német” és a „pogány török” között selymülő magyarság, a terjedelmes fejtegetés végkövetkeztetése pedig egyértelmű: „Pogány vala Nabukodonozor, pogány a török is, de amint amaz teljességgel elfoglalhatja vala zsidó országot kétszer, de mégis jó akaratjából királyt hagyott ott a zsidóknak ő nemzetségükből, azonképpen bizony kezében volt Magyarország és Erdély a töröknek, de mégis királyt, fejedelmet hagyott a mi magunk nemzetségünkben. Békességben tartá amaz Sedechiást. Úgy tetszik, hogy az országbeli urak jól volnának a török miatt, mind vallásunkban s mind örökségünkben megnyughatnánk. Sedechiástól csak *hűséget s adót* kíván vala Nabukodonozor. *Mit kíván tőlünk is egyebet a török császár?* Megszegé Sedechiás a frigyet s Egyiptomba cimborála. [...] Sóvárkodjunk csak vissza Egyiptomba. Úgy tetszik, hogy szánkban volna az íze az olasz és német barátságoknak. [...] mi hasznunk mind testünkben, lelkünkben a bálványimádóknak barátságokban? A nyilvánvaló veszedelmet látom, a hasznát nem látom.” Enyedi idézett kiadása, 134–135. p. [Kiemelés tőlem.]

²⁴ A páduaiak, különösen Zabarella és Harvey, valamint rajta keresztül Hobbes kapcsolatára részletesen kitér J. W. N. Watkins, [*Hobbes' s System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories.* Hutchinson University, London, 1965. 2. kiad. 1973.] Enyedi padovai tanulmányairól, Zabarella hatásáról és az ebből eredő otthoni konfliktusokról lásd Balázs Mihály bevezetőjét a fentebb említett Enyedi-kötetben.

és egyben hitbéli szabadság hatóköre egyaránt módosul. Míg az unitáriussá lett, később mártírhálált halt khioszi születésű görög szerzetes, Palaeologus eredeti elgondolása minden monoteista vallásnak egymással való kibékítése volt, beleértve az iszlámot is, Enyedi már megelégedne az európai *protestánsok* valamilyen közös nevező alapján való megbékélésével. Ez sem kevés, ha meggondoljuk, hogy a korabeli vitákban a vallási tolerancia és a vallásbéke mindig magános gondolkodók jámbor óhajaként jelentkezik, és az unitárius egyház az egyetlen, amely a gondolatot kezdettől fogva saját „hivatalos” teológiai tanítása szerves részévé tette. (Már amennyiben létezik a többi keresztény és keresztyén egyház tanításához hasonlóan zárt *hivatalos* unitárius dogmatika, különösen ezekben a korai időkben. Ez az állapot nem valami kiforratlanságot jelent: az unitarizmus kezdettől fogva meglehetősen tudatossággal törekszik teológiája nyitottságának, továbbfejleszthető voltának a megőrzésére.) Az Enyedi által megcélzott közönség pedig éppen az a kör, amelyre Locke tolerancia-levele is vonatkozik.²⁵

Izgalmasabb kérdés: lehet-e találni valamilyen közös magyarázatot arra, hogy a vallási megbékélés eszméjét az egymástól messze és eltérő helyzetben élő két gondolkodó *ugyanazon kör* számára látja a gyakorlatban megvalósíthatónak. Ez a kör gyakorlatilag a protestánsok köre, beleértve az esetleg ezután alapítandó felekezeteket is, viszont elvszerűen ki vannak belőle zárva mind az ateisták, mind a katolikusok. A zsidó-keresztény hagyományon kívüli vallások hívei például nem is kerülnek szóba. A katolicizmus-ellenességet lehet persze mindkét esetben személyes tapasztalatokkal és politikai megfontolásokkal magyarázni, ezzel azonban egy szinttel lejjebb szállítanánk a problémát. Az ateizmusról gondolhatnánk, hogy nem élő probléma a korban, de Enyedinek vannak olyan, hitetlen kortársai ellen szóló prédikációi, amelyeknek a hitet dajkameseként, babonaságként kigúnyoló alakjaiban akár a kétszáz évvel későbbi radikális felvilágosítók is

²⁵ Locke – a korabeli angol protestáns politikai irodalom gyakori érvét hangoztatva – a dogmatikájukból következő politikai veszélyek miatt nem tolerálja a katolikusokat: „Mire irányul az a tanítás, hogy a kiközösített királyokat királyságukból elűzhetik, ha nem arra, hogy maguknak igénylik a királyoknak az országból való elűzésének hatalmát, amikor a kiközösítés jogát egyedül a maguk hierarchiájának követelik? [...] a hatóság részéről nem szerezhethet jogot a türelemre az olyan egyház, amelyben mindenki, aki abba belép, átkerül egy másik fejedelem védelmébe és szolgálatába”; illetve más okok miatt az ateistákat: „semmiképpen sem tűrhetők azok, akik tagadják Isten létét. Az istentagadók előtt ugyanis nem szilárd és szent a hűség, a szerződés és az eskü, amelyek pedig az emberi társadalom összetartó kötelékei.” [Id. kiad., 109–111. p.] A nem-keresztény vallásokról viszont, bár előbb sűrűn példálózik velük, a tolerancia határait kijelölő konkludáló részben Locke már hallgat.

magukra ismerhetnének.²⁶ Érdemes tehát megpróbálkozni a jelenségnek valamilyen átfogóbb magyarázatával.

Feltételezésem a következő: e századokban a vallási toleranciáról folytatott vitának volt egy eddig nem említett, látens, de annál fontosabb komponense, amely jól kielemezhető a szóban forgó iratokban. Nevezzük ezt a tényezőt a *közös platform* követelményének. A koraújkor gondolkodóinak szeme előtt nem csupán az lebegett, hogy miként volna lehetséges az egyéneknek úgy adni szabadságot a világi hatalomtól a saját üdvük keresésére, hogy közben ne bántásák egymást éppen a megtalálni vélt üdv nevében. (Ez sem lenne kevés, persze.) Az is követelmény volt, hogy a társadalom valamiképpen továbbra is *egy* közösség maradjon. Individualizálódott, és erkölcsüket, üdvösségüket erre az individualizált helyzetre építő emberek tömegéből közösséget alkotni, illetve – ami több – újfogalmazni, hogy mit is értünk közösségen – ez a feladvány. A probléma ismerős: azóta is ez a kérdés a modernitás mindig új és új formában felbukkanó nagy dilemmája.

Annak értelmezését, hogy miben vélték megtalálni ezt az új közösségi formát, kommunikációelméleti keretben kísérlem meg. Ennek a kornak a kommunikációs típusa a már említett *typographicus* forma. A nyomtatott könyvet olvasó ember metaforájával jól le lehet írni, milyen típusú közösség és kommunikáció lebegett az érzékenyebb koraújkori gondolkodók előtt, különösen, ha olyan, a könyv metaforája által átszótt humanista műveltségük volt, mint Enyedinek, vagy maguk voltak a *homo typographicus* prototípusai, mint Locke. A nyomtatott könyvet magunkban, némán olvassuk, de mindegyikünk biztos lehet benne, hogy a többiek példányában is ugyanaz a történet szerepel az azonos borító mögött. Vannak persze különböző fordítások, más kiadások, de egyikük sem egypéldányos. Bármelyiket is olvassuk, mindig vannak olvasótársaink. Olvasótársainkkal a kapcsolat nem kell, hogy kimerüljön abban az üres információban, hogy valószínűleg mindig léteznek emberek, akik most éppen ugyanazt olvassák, mint én, hiszen találkozhatunk, és meg is beszélhetjük az olvasottakat. Egy ilyen alkalommal valószínűleg a következő embereket nem fogják szívesen látni az olvasókörben: 1. akik valami egészen mást olvastak, nem az én regényem másik kiadását, előzményét vagy folytatását, de mindenáron saját olvasmányukról akarnak beszélni; 2. akik csak mérvadó ismerősük elbeszéléséből vagy a moziból ismerik a történetet, de igen hatá-

²⁶ Sokan vannak, mondja Enyedi, „akik teljességgel fabulának, huzugságnak, messzünnen jött beszédnek tartják az Istennek üdvösségre hívó drága szent igéjét”, akik nem hiszik, hogy „Isten vagyon, vagy ha van is, nincs gondja az emberekre, [...] szélnek, az bolond község diszciplínáinak tartják az Isten beszédét.” [Enyedi idézett kötete, 24. p.]

rozott véleményük van róla, amit erőteljesen képviselnek; 3. akik szerint az olvasás fölösleges időtöltés, ezt a véleményüket viszont éppen olvasókörokbén szeretik hangoztatni.

Ebben a hasonlatban az olvasókör a különböző individuális értelmezésekkel különböző szerkesztésű Bibliákat olvasó, különböző felekezetű protestánsok gyülekezetének felel meg. Kommunikációs sémájuk már nem igényli a könyv feldolgozását, mintegy elolvasását a hívő helyett, ami a katolicizmus sajátja, sőt, kifejezetten bűnnek tartják, ha valaki lebeszéli őket a személyes Bibliaolvasásról. A hallomásból vagy a moziból tájékozódó nem-olvasók a katolikust jelképezik – legalábbis a katolikus hívőnek azt a karikatúráját, amely egy korai protestáns gondolatvilágában megjelenik –, vagyis azt a középkorias, sajátos *chirographicus* ²⁷

²⁷ A *chirographicus* kultúraszerveződési modell nem csupán abban a technikai kérdésben tér el a *typographicustól*, hogy nehezkesebben előállítható, következésképpen drágább és ritkább könyveken alapul, tehát szűkebb és zártabb. Önálló kultúra- és közösség-szerveződési modellről van szó, amelyben az elit az írás logikája szerint gondolkodik, az e logika szerint létrehozott tartalmakat viszont egy sajátosan inkorporált és átalakított oralitás szabályai szerint közli a szélesebb közönséggel. Ahogyan Jan Assmann fogalmaz: „a kanonikus szövegekkel való foglalatoskodás interpretátorért [kiált], aki harmadikként szöveg és címzett közé lépve felszínre hozza a szöveg mélyére zárt normatív és formatív impulzusokat. Kánoni szövegek értelme csakis szöveg-értelmező-hallgató hármasszónyában bontakozhat ki”. [Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1999, 95. p.] Assmann példája az etióp kincstárnok megtérésének története [*Ap. csel.* 8, 30–31.]: Fülöp, hallván, hogy a kincstárnok Ezékielt olvassa (természetesen hangosan), megkérdezi: „Vajon érted-e, amit olvasol?” A döbbsent válasz: „Mi módon érthetném, ha csak valaki meg nem magyarázza nekem?” E modell legkorábbi klasszikus megfogalmazása politikafilozófiai jellegű: Platón *Államában* a hatalmi legitimáció ideológiáját az írás logikája szerint alkotja meg az elit, majd mítosz formájában, a szóbeliség szabályai szerint fogadtatják el az alárendeltekkel. [*Állam* 414b–415d] (*A chirographicus/typographicus* modellváltás összekapcsolódik a hangos olvasásról a néma olvasásra való áttérés kognitív problémáival, amelyek manapság újra sok kutató érdeklődését kezdik felkelteni.)

A *chirographicus* modellt a protestáns gondolkodás kezdettől a katolicizmushoz kapcsolja. Luther saját szerzetesi múltjára való, ismert visszaemlékezéseiben elsősorban azt nehezményezi, hogy mennyi közvetítőn kellett keresztülnia neki, a magasabb teológiai képzésre kismegszentelt szerzetespapnak is, amíg a Vulgátát kezébe vehette, de folytonos Bibliaolvasását ekkor sem vették jó néven. Saját tevékenységének csúcspontját is a német nyelvű nyomtatott Biblia kiadásában látta: ez hite szerint minden embert megszabadít az olyan személyes, orális tekintélyeknek a gyámkodásától, akik fiatal korában annyi lelki gondot okoztak neki azzal, hogy az írás és önmaga közé álltak. (Luther később, talán kissé dramatizálva a történetet, úgy meséli az esetet, hogy felesetesei több intés után végül elkobozták tőle a nagy sokára, tulajdonképpen

műveltségű embert, aki Biblia-olvasás helyett támaszkodik egyháza értelmezésére. A másik nemkívánatos elem, aki magát az olvasást utasítja el, az ateista, akinek így esélye sincs bekapcsolódni a kommunikációs közösségbe. Aki más, furcsa könyveket olvas, képes lehet más, hasonló közösséget alapítani, de a szóban forgó közösségben nem tud meglenni. A szóban forgó közösség érti, hogyan működik a másik, talán a párhuzamokat is felfedezi, de jobban szereti, ha az illetők más klubba járnak. Efféle képe lehetett még a legfelvilágosultabb protestáns gondolkodóknak is a nem-keresztény vallások híveiről.

A fölvázolt kommunikációs sémának később messzemenő következményei vannak a hatalmi legitimitáció működésére. Számos elemző leírta már, hogy például az amerikaiak az igazán komoly politikai kérdéseket egy közös vasárnapi Biblia-olvasás mintájára képzelik el, azzal a különbséggel, hogy Biblia helyett az Alkotmányt olvassák, értelmezik, és – ideáltipikusan – az olvasottak alapján cselekszenek.²⁸

privilegiumképpen kapott Bibliát, azzal az indokkal, hogy „túl sokat”, és főként, hogy az egyházi hagyomány írott és saját tanítóinak élőszóbeli magyarázatait mellőzve olvasta azt.)

Jóval később a katolicizmus bizonyos áramlatai magukat ismerik föl e modellben, és büszkén vállalják is azt. Itt példaként elég de Maistre-re utalni, aki így ír: „A kath. hitnek nincs szüksége [...] magába szállani, magához hittana felől kérdést intézni, miért hisz; benne épen nincs meg azon vizsgálódási viszketeg, mely a sektákat nyugtalanítja. Ez azon kétség, mely a könyveket teremti: miért írna tehát ő, ki soha sem kételkedik?” Majd később, a latin nyelvűség kapcsán: „Mi a szorosán vett népet illeti: arra nézve még jobb, ha nem érti a szavakat: A tisztelet csak növekedik ezáltal, az értelem pedig mit sem veszít.” [*A pápáról*. Pest, 1867, 30. p., 139. p.]

²⁸ A politikai közösség korai *typographicus* szerveződése és a reformáció összefüggésének szép példája az, ahogyan Milton röpirataiban kapcsolódik össze a sajtószabadság a politikai szabadság és a vallásszabadság ügyével. Milton írásaiban a viták, előadások közösségi aktusainak a képét az individuális, írásbeliség által közvetített gondolkodás képei váltják föl. Nála a „közéleti emberek eleven tevékenysége” azonos nyomtatásban megjelent írásaikkal, a könyv az „érett emberi élet megőrzése és felhalmozása”. Amikor pezsgő szellemi életről akar beszélni, a vitaklubok és szalonok helyett a sok londoni dolgozószoza este is világító képét írja le, ahol tollforgatók serege önti nyomdakész formába a gondolatait. [Milton, i. m., 73–81. p.] (A kor politikai közösségének és a nyomdatechnikának az összefüggéseiről (is) jó elemzést nyújt Molnár Gusztáv *Ó Anglia, Anglia... Esszé az angol forradalomról* című kötetében [Kriterion, Bukarest, 1984.] A vallási nyilvánosság szerkezetváltozására lásd a 84. p., a politikai nyilvánosságéra: 62–68. p., Milton szerepére: 49–51. p.)

Milton szabadságjogokra, elsősorban a sajtószabadságra vonatkozó nézetei egyébként összefüggenek az eredeti bűnre és az embernek a szabad választás lehetőségében megnyilvánuló szabad akaratára vonat-

Mester Béla

E számunk szerzői:

Boros Gábor – 1959, Tata. Filozófiából, illetve magyar nyelv és irodalomból szerzett előadói diplomát az ELTÉ-n. Egyetemi docens az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékén, valamint a SZTE Filozófia Tanszékén.

Johann Gottlieb Fichte – 1762–1814. A klasszikus német idealizmus egyik meghatározó filozófusa. Fő művei: *Wissenschaftslehre* (Tudománytan) [1794]; *Das System der Sittenlehre* (Az erkölcs tan rendszere) [1798]; *Die Bestimmung des Menschen* (Az ember rendeltetése) [1800]; *Der geschlossene Handelsstaat* (A zárt kereskedelmi állam) [1800]; *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (A jelenkor alapvonásai) [1806]; *Reden an die deutsche Nation* (Beszéd a német nemzethez) [1808].

Elie Kedourie – 1926, Bagdad – 1992, Washington. A politikatudomány előadótanára a Londoni Egyetemen, a Brit Akadémia tagja, esztörténész. Eredeti kutatási területe a Közép-Kelet története a 19. század második felében; nagy hatású munkákat írt a nacionalizmus európai, illetve az európai-keresztény kultúrkörön kívüli alakulásáról. Esztörténészként a nacionalizmus ideológiájának filozófiatörténeti gyökereit is vizsgálta, elsőként tárgyalta Kant jelentőségét a nacionalista ideológiák kialakulásában. A *Middle Eastern Studies* című folyóirat szerkesztője; fő művei: *Nationalism* (1960), *Nationalism in Asia and Africa* (1970).

Will Kymlicka – a kortárs politikatudomány meghatározó alakja. Fő művei: *Liberalism, Community and Culture* (1989); *Contemporary Political Philosophy* (1990); *Multicultural Citizenship* (1995); *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (1998); *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (2000). Jelenleg a Queen's University (Kanada) oktatója, valamint a budapesti Central European University *Nacionalizmus* programjának vendégtanára.

Mester Béla – 1962, Tokajhegyalja. A BBTE magyar irodalomtudományi és az ELTE politikafilozófiai doktorandusa. Könyvtáros és magyar szakos diplomát szerzett a nyíregyházi főiskolán, majd az ELTE filozófia szakát is elvégezte. Ugyanitt 1996-ban megvédte egyetemi doktori értekezését Bretter György filozófiájáról. Néhány éves könyvtárosi, oktatási szakértői munka mellett leghosszabb időt a nyíregyházi főiskola oktatójaként töltötte. Jelenleg az MTA Filozófiai Kutatóintézetének munkatársa.

Christine Strachle – a McGill University (Kanada, Montreal) Politikatudományi Karának oktatója.

Yael Tamir – a Tel Aviv University (Izrael) Filozófia Karának előadótanára. A *Peace Now* izraeli békeszervezet alapító tagja, aktívan részt vesz az izraeli polgárjogi mozgalmak életében.

kellék

filozófiai folyóirat

Kiadja a Pro Philosophia Alapítvány

Levélcím:

str. Kogălniceanu nr. 1

3400 Cluj

E-mail:

Kellek94@hotmail.com

Web site:

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

A lap megjelenését támogatta: Illyés Alapítvány (Budapest) • Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület (EMKE) • Pompeji Alapítvány (Szeged) • Dekon Csoport (Tempus – Szeged) • Megjelenik negyedévente • Készült a Református Egyház Miskolc-fülöpi Sajtóközpontjának nyomdájában • Felelős vezető: Tonk István

Főszerkesztő:

Tonk Márton

Szerkesztik:

Balogh Brigitta

Demeter M. Attila

Demeter Szilárd

Gregus Zoltán

Györgyjakab Izabella

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Szerkesztőbizottság:

Csejtei Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losoncz Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

