

ETO: 32+008+81+82

LÉTÜNK

TÁRSADALOM•TUDOMÁNY•KULTÚRA
SOCIETY•SCIENCE•CULTURE

XLVIII. évfolyam, 2018. 1. szám
Year XLVIII, issue 2018/1

FORUM KÖNYVKIADÓ, ÚJVIDÉK
FORUM PUBLISHING COMPANY, NOVI SAD

KIADJA A FORUM KÖNYVKIADÓ INTÉZET
Published by the Forum Publishing Company

Angol tartalommutató és rezümék:
Lukács Tibor

Szerb tartalommutató és rezümék:
Lukács Tibor

ETO-besorolás:
Rizsányi Attila

A folyóiratban megjelent tanulmányokat felkért szakemberek lektorálták.

All the contributions in the quarterly journal *Létünk* are refereed by external professionals from the relevant field.

A Szerb Köztársaság Oktatási, Tudományügyi és Technológiai Minisztériuma a *Létünket* M52-es értékű tudományos folyóiratnak minősítette.

A folyóirat az interneten:
www.letunk.rs

Fedőlapterv:
Csernik Előd

TARTALOM

■ ■ *Az elköteleződésről*

Losoncz Alpár	Elkötelezettség: redivivus?	7
Marosán Bence Péter	A kiterjesztett szolidaritás: társadalmi és ökológiai igazságosság	37
Merényi M. Miklós	Ítélni tekintély híján – az elköteleződés mint a politikum próbája Claude Lefort gondolkodásában	57

■ ■ *Világpolitikai játszmák*

Pap Tibor	Az EU mint „puha birodalom” (Az Európai Unió és Oroszország viszonya az új Eurázsia-koncepció tükrében)	93
Bertalan Péter	Új paradigmarendszer, geopolitikai modellek a XXI. század második évtizedében.	115
Bálint István	A népek önrendelkezési joga	133
	E számunk szerzői	154
	E számunk recenzensei	155

SADRŽAJ

■ ■ *O angažovanosti*

Alpar Lošonc	Angažman: redivivus?	7
Bence Peter Marošán	Proširena solidarnost: društvena i ekološka pravičnost	37
Mikloš Merenji M.	Dati sud u nedostatku autoriteta – angažovanost na političkoj probi prema mišljenju Kloda Leforta	57

■ ■ *Igre svetske politike*

Tibor Pap	EU kao „meka imperija” (Veza Evropske Unije i Rusije u ogledalu novog koncepta Eurazije)	93
Peter Bertalan	Novi sistem paradigmi, geopolitički metodi u drugoj deceniji XXI. veka	115
Ištvan Balint	Pravo na samoopredeljenje naroda	133
	Autori ovog broja	154
	Recenzenti	155

CONTENTS

■ ■ *Engagement*

Losoncz, Alpár	Engagement: Redivivus?	7
Marosán, Bence Péter	Extended Solidarity: Social and Ecological Justice	37
Merényi M., Miklós	Judging without Authority – Engagement as a Political Trial according to Claude Lefort	57

■ ■ *Games of world Powers*

Pap, Tibor	The EU, as a 'Soft Empire' (The Relationship of The European Union and Russia in the Mirror of the New Concept of Eurasia)	93
Bertalan, Péter	Aspects of History Method of Instruction of Global Historical Networks and Models . . .	115
Bálint, István	Nations' Right For Autonomy	133
	Authors in this issue	154
	Reviewers	155

Losoncz Alpár

Újvidéki Egyetem, Társadalomtudományi Katedra, Műszaki Kar PhD, egyetemi
rendes tanár
alpar@uns.ac.rs

ELKÖTELEZETTSÉG: REDIVIVUS?

Engagement: Redivivus?

Angažman: redivivus?

A tanulmányban először is vázolom az elkötelezettség korábbi jelentéseit, és megvizsgálom, hogy milyen okok folytán halványult el az elkötelezettség fénye. Ebben a részben különös szerep jut Jean-Paul Sartre-nak és az általa kibontott elkötelezettség-fogalomnak, elemzem a fogalom jelentéseit, és azt tárgyalom, hogy milyen kérdések merülnek fel ezzel kapcsolatban. Az elkövetkezőkben tárggyá teszem azt az elgondolást, miszerint az elkötelezettség paradigmájának gyengülése azzal a jelenséggel függ össze, hogy a kortárs liberális demokrácia a motiváció gyengülését idézi elő. Ugyanezen elgondolás az elkötelezettséget etikai meghatározottságú követelések támasztásával kapcsolja össze. Vitázok az említett elgondolással, jelezvén, hogy célszerűbb az elkötelezettséget mozgó akaratformálás szempontjából azt az idealizáló, ám mégsem önkényes feltevést követni, hogy voltaképpen szabadabbak vagyunk, mint gondoljuk, vagy mint szeretnénk. Ennek alapján próbálom újragondolni a sokat bírált prométheuszi hübrisztől való félelmet, amely az emancipáció erőit is, akár szándékolatlanul, de a rendszerkonformitás szolgálatába állítja. Kibontom a tényt, hogy a határostromló, prométheuszi tevékenységeink gyakorlása közben teszünk szert a történelmiségre, és a kritikai magatartásra vonatkozó tapasztalatokra. Felteszem, hogy abból fakad a szorongásunk, hogy ugyan birtokoljuk azokat az említett (prométheuszi) kapacitásokat, amelyek révén lehetséges a világ megváltozása, de lemondunk ezekről, méghozzá biztonsági-kényelmi okok, az inercia okán, és nem utolsósorban a félelem szorításában. Ezek után kísérletet teszek arra, hogy kibontsam egy elkötelezettség-elmélet körvonalait. Ez az elméleti vázlat négy részből áll: 1. lelkiismeret: úgy gondolom, hogy az elkötelezettség fogalma megközelíthetetlen a lelkiismeret jelentései nélkül; azaz, az elkötelezettség jelentéseit a lelkiismeret fogalmához kell horgonyoznunk, 2. bátorság, amely azt jelenti, hogy képesek vagyunk meglátni az indokolatlanul meggyanúsított prométheuszi magatartásban a korlátozottság és a lehetőség dialektikáját, 3. figyelembe veszem a kortárs lázadási formákat és elemzem ezeket a lelkiismeret és a bátorság jelentései kapcsán, 4. tárgyalom a

konzervatív jellegű elkötelezettség-formákat, és választ keresek arra a kérdésre, hogy lehetséges-e egyáltalán konzervatív elkötelezettség-koncepció.

Kulcsszavak: elkötelezettség, bátorság, motiváció, lelkiismeret, lázadás

Régi jelenet játszódik le előttünk: olyan egyéniségek, mint az immáron megöregedett Jean-Paul Sartre, valamint Claude Mauriac, Michel Foucault és Gilles Deleuze, együttesen lépnek fel a vietnami menekültek érdekében, valamint a párizsi Goutte d'Or negyedben elkövetett rendőri erőszak ellen.

E fellépés akár az elkötelezettség *egyik* mintahelyzete is lehetne: reprezentatív közszereplők, hangadó értelmiségiek adnak nyilvánosan hangot elégedetlenségüknek és megbotránkozásuknak az említett jelenségek okán. Nem kívánnak a dolgozósobák elkülönültségében vagy az akadémiai termek belterjes világában maradni, hanem kívívtak tekintélyükkel élve arra törek-szenek, hogy felkeltsék a nyilvánosság figyelmét, és befolyásolják nemcsak a köztudatot, de a vonatkozó politikai döntéseket is. Maurice Blanchot-t hívom itt segítségül, aki egy helyen „hatékony történelmi cselekvésről” beszél, amelyet szembeállít a „visszatartott, tétlen cselekvéssel” ([BLANCHOT 2005: 177–178], idézhetnénk egy más szerzőt is: „az ember az, amit tesz” [BLONDEL 1950: 197], és amelyet a művészettel hoz összefüggésbe): *az elkötelezettség ugyanis számunkra a „hatékony történelmi cselekvés” formájának keresésében nyilvánul meg*. Nevezhetjük a blanchot-i gondolatot akár a *tettcselekvés* kutatásának is.

Lényeges, hogy különböző irányultságú szereplők lépnek fel itt együtt. Sartre és Foucault antropológiára utaló konfrontatív gondolatainak említése elegendő példának bizonyul (noha szóba hozhatnám, mondjuk, a Foucault és Deleuze közötti eltéréseket is a francia „Új Filozófia” kapcsán [BADIOU, 2010: 288–312]). Hovatovább a strukturalizmus keretfogalma, amely megannyi értelmezésben egységesíti Foucault és Deleuze munkásságának erővonalait ([DOSSE 1992], de itt most nem az a fontos, hogy arról értekezsek, hogy Foucault és Deleuze gondolatai mennyiben illeszthetők bele a strukturalizmus kereteibe), éppen a sartre-i emberszemlélettel szemben fogalmazódott meg. Hogy Sartre-nak, a valamikori mértékadónak a sokakat magával ragadó, karizmatikus értelmiségi nimbusza erősen megkopott e korban, mármint a XX. század nyolcadik évtizedében, az nem utolsósorban annak is köszönhető, hogy a strukturalista jellegű okfejtések megtépázták hírnevét, és hatálytalanították filozófiájának antropologisztikus, a praxisfilozófia észjárásával rokonságot tartó alapjait. Ami nem jelenti azt, hogy már korábban, és különféle távlatból, nem érték elutasítások a sartre-i elkötelezettség-eszményt, vagy hogy nem vádolták meg *A dialektikus ész bírá-*

latának szerzőjét a megjátszott *outsider*, az igazságtalanság leleplezésében megnyilvánuló, az önelégültséget kedvelő izgága-önexponáló értelmiségi pózával, aki a humanizmus nevében ténykedik a nyilvánosságban (például a jeles mítoszkutató Dumézil mindig elutasító volt az „elkötelezett értelmiségiek iránt”, és külön aposztrofálta Sartre-t mint az effajta értelmiség tipikus képviselőjét [DUMÉZIL 1987: 207]). Ma számtalan értelmező számára a francia filozófus az a meggyötörtségben tetszelgő, az elkötelezettséget és az üresjáratú emancipációt militáns módon érvényre juttató, a számkivetettek iránti túlhajszolt altruizmust tanúsító értelmiségi, akinek fénye szükség-szerűen el kellett, hogy halványuljon. Akadnak olyan értelmezők is, akik agyrémnek minősítik a gondolatot, miszerint a tette kész, elszánt, drámai kontrasztokat hangsúlyozó értelmiségi meggyorsíthatja a történelem lelassult menetét. Egykor Gabriel Marcel a *transzcendenciával* azonosította az elkötelezettséget, de ez régvolt korok tartozéka.

Leértékelődött tehát az elkötelezettség fogalma. Mi több, maga a tudás és a hatalom relációit újító módon elemző Foucault is több ízben bírálat alá vonta a képviselői-élharcos jellegű értelmiségi alakját (az élharcos: az „igazság helytartója” [FOUCAULT 2009]), azaz bírálta azt a képzetet, miszerint az értelmiségi kiállhat a porondra, és mintegy önzetlenül szolgálva a közösség ügyét, az általánosság szócsövéként léphet fel. Valószínűsíthetjük, hogy az értelmiségi ilyen demisztifikációja érinti az elkötelezettség jelentéseit is.

Mindenesetre akkor és ott, az elmélet terén felszínre jutó ellentétek nem akadályozhatták az együttes akciót, az elkötelezettség horizontját jelentő helyzet-ügy-tét felülírta az elméleti elkülönbözödések: az elkötelezettség gyakorlását magában foglaló szolidaritás, az elkötelezettek által teremtett „*Mi*” és a tét különös súlya túlmutatott az elméleti széttrajzásokon.

Mégis nagyon sok kérdés merül fel itt. Gondoljunk-e úgy, hogy Foucault lényegében az elkötelezett, de nem képviseleti értelmiségi lehetőségeit kutatta? Ezt a gondolatot nem tolhatjuk félre, csakhogy Sartre, aki felett túl könnyen szokás pálcát törni, miszerint gondolkodása az erőszak szálláscsinálója (az egykori barát, Raymond Aron az itt már említett *A dialektikus ész...* kapcsán is egyenesen az erőszak világtörténelmi folyamatairól értekezett: a Sartre-féle dialektika: íme, itt az erőszak gyakorlásának elméleti igazolása [ARON 1973]), maga is elébe ment egyes vádaknak: így, amikor hosszasan taglalta az értelmiségi sajátos egzisztenciáját, akkor éppenséggel a „mandátum-nélküliséget” rendelte hozzá. Azt fontolgatta, hogy az értelmiségit senki sem ruházta fel az érdekek képviselésével, és ennek alapján bontotta ki az értelmiség ellentmondásos helyzetével kapcsolatos látleteit, és taglalta az univerzális kritériumokat követő értelmiségi szerep és a mindennapi élet érvényességi körök közötti feszültséget. Tudott ő nagyon is

sokat az önfelhatalmazó-elkötelezett értelmiségi szerep antinómiáiról. Az elkötelezett értelmiségi itt amúgy is a hegeli boldogtalan tudat, a szétszakított egzisztencia hordozójaként lép fel, hiszen tudata „megkettőződött”, ő a vérbő „ellentmondásos lény” (Hegel), aki ki van feszítve a saját társadalmi származásából következő meghatározottságok és az általa kivetített univerzalizmus kritériumai közé.

Vajon lehetséges a sartré-i észjárást könnyedén a történelem lomtárába dobni, egyúttal azt állítva, hogy nem egyéb, mint az elkötelezettség „nagy”, ám mostanra kimerített elbeszélése? Hiszen mindeközben megrendültek a felvilágosodás és a modernség oszlopai, gyanúba fogták a kritikát mint a reflexivitás különös válfaját, a pluralizmus és a tolerancia fogalmai egyre inkább a relativizmus felé csúsztak, a rendszerkonform posztmodernizmus a történelmiségre mint kritikai instanciára az elévültség címkéjét ragasztotta, az objektivitás síkja mögött pedig álcázott erőszakot gyanítottak. Nem veszi-e ki mindez a kezünkől az elkötelezettség gyakorlásának lehetőségét?

Újra lehet-e tehát konstruálni az elkötelezettség fogalmát? Vajon csak az értelmiség képviselhet-e elkötelezettséget? Nem tulajdonítunk-e ezáltal különös privilégiumokat az értelmiséginek? Vagy az értelmiségi éppen azáltal jön létre, hogy elkötelezettséget gyakorol? Kifejthet-e a szakértő elkötelezettséget? Aztán, vajon az elkötelezettség jelentéseit csak akkor firtathatjuk-e, ha a baloldali jellegű transzcendenciát igénylők nyomába szegődünk? Vajon az elkötelezettség elkerülhetetlenül összefonódik a világváltozás radikális tervével? És nem kellene-e feloldani a „felülről” jövő, a prométheuszi aspektusokat sugárzó, elkötelezettség-modellt egy olyan gondolati irányulásban, amely érzékeny a mindennapi élet ütemeire – mint például a „harántirány” mentén mozgó szubverzivitást, a mikrorészletek bizonyos formáiban jelentkező aláásó-ellenálló vonatkozásokat-gyakorlatokat, a „hallgatag bomlasztást” elemző jezsuita-antropológus, mármint Michel de Certeau elméletének segítségével? (A Certeau-féle heterológia olyan tetteket irányoz elő, amelyek segítségével önmagunkat úgy látjuk, ahogy mások látnak bennünket [DOSSE 2002: 427].) Aztán, lehetséges-e konzervatív beállítottságú elkötelezettség?

Vagy mit mondhatunk arról, a mostanában több ízben is elhangzott állásfoglalásról, miszerint a késő kapitalizmusban minden megnyilvánuló cselekvés kooptálható, ennél fogva célszerűbbnek bizonyul, ha eltekintünk a cselekvéstől, azaz a „Semmit” tesszük, megvonva a hatalomtól azt a lehetőséget, hogy ránk hivatkozva legitimálja önmagát mint toleráns hatalmi instanciát? Mit jelent egyáltalán a „Semmit” tenni, ám a hatalom ellenében, mit jelent a „passzív szabotálást” (Berardi) művelni, ám a szó felhívó-aktív értelmében? Nevezhetjük-e a cselekvés önmagunktól való megvonását, a cselekvés *reflektált visszatartását*, elkötelezettségnek?

Végül is, vajon a sartre-i elkötelezettség-gondolat egy normatív fogalmi apparátust mozgat-e? Ha igen, akkor mit mondhatnánk, *mondjuk*, a diszkrét Roland Barthes-ról, aki 1968-ban látványosan távol tartotta magát az utcán való megjelenéstől, a hangzatos kijelentésektől, a látványos gesztusoktól (igazolva a strukturalisták köreiben népszerű gondolatot, miszerint a „struktúrák nem vonulnak ki az utcára”), de írásaiban figyelemre méltó kritikai distanciát munkált ki a burzsoázia életszervezése, a kapitalizmus társadalmi „mitologizáló” logikája kapcsán – lásd például a korai, finom szöttező *Mitológiákat?* Vajon csak azt a lehetőséget vetette el, hogy az elkötelezettség kimenjen az utcára annak érdekében, hogy akár erőszakosan is, de érvényesítse önmagát?

*

Nem Sartre honosította meg az elkötelezettség jelentését, és nemcsak az ő gondolkodásában merül fel az igény, hogy fogalmi szintre kell hozni a terminust. Doktrináris elképzelések sem csak nála jelentkeznek, már őt megelőzően is létezik az elkötelezettség „pátosza” (lásd az elkötelezettség jelentésváltozásait Montaigne-től egészen Gabriel Marcelig [KEMP 1973: 16–39]). De nem lehet Sartre-t figyelmen kívül hagyni, hiszen új dimenziókba juttatja a fogalmat. A sartre-i kontextus: a lényegiséget az egzisztencia nevében elutasító, a választás teremtő mivoltát előtérbe hozó, idegenségtapasztalatokat megforgató egzisztencializmus felemelkedése, méghozzá Sartre erőteljes hozzájárulásával. A II. világháború után kibontakozó hidegháború, a fasizmusra vonatkozó emlékezet, a baloldal felívelése, ezek, röviden, azok a megkerülhetetlen összetevők, amelyek hozzásegítenek bennünket az itt tárgyalt elkötelezettség megértéséhez (Badiou szerint Sartre az ötvenes években vált elkötelezett gondolkodóvá, aki konkrét történelmi helyzeteket elemez [BADIOU 2008: 25]). A francia filozófus sajátos teljesítménye, hogy gondolkodásában lejátszódott az egyénre összpontosító, poszt-gnosztikus elemeket is tartalmazó, egzisztencializmus és a társadalomkritikai attitűdöt megformáló marxizmus találkozása: az, hogy a két irányulás politikai/intellektuális szinergiát hozhat létre, még a rendszerigényű *A dialektikus ész kritikájában* is kimondást nyer. Igaz, hogy az elkötelezettségre utaló állásfoglalások mintaszerű módon Sartre esetében sokszor az irodalom kapcsán jutnak kifejezésre (ami azért nem vezethető le pusztán abból az életrajzi tényből, hogy a francia filozófus irodalmi munkássága alapján tett szert hírnévre, hanem az irodalomnak a gondolkodásában elfoglalt helyéből következik), ám a vonatkozó gondolatok átszövik az életmű egészét.

A „manifesztumszerű” sartre-i eszmefuttatás attól óvja az irodalmi műveket, hogy „felravatalozva”, „sem mire sem kötelező kultúrjávákká degradálódjanak” ([ADORNO 1998: 118] itt csak röviden utalok arra, hogy a céloktól megtisztított műalkotás gondolata mögött mindig társadalmi szitu-

áltság rejlett [BELL-VILLADA 1996]). Az állításokért egy performatív jellegű nyelvelmélet kezdesedik, miszerint a szavak megnyilvánulásai egyúttal cselekvések is (kettős cselekvési síkot látunk, hiszen a tudat is cselekvés), a feltárás aktusa párban jár a változással, noha különbségek adódnak a próza és a líra között. Az érvelés erős szerepet rendel hozzá a tudathoz, a nyelv is a tudat felől érthető, és különbség adódik a „belebonyolódottság” és az „elkötelezettség” között, minthogy az utóbbi átvezeti a spontán megnyilvánulásokat a reflektáltság területére, ami bevonja az író, de a közönségét is, az elkötelezettség mozgásrendjébe. A politikai hovatartozás, párttagság ugyanakkor *még* nem elkötelezettség, ugyanis híján van a reflektáltság megfelelő fokának.

Sok aspektus marad itt homályban és ébreszt kétséget: Adorno például azt vetette Sartre szemére, hogy nem dolgozott ki egy olyan dialektikát, amely egybefogja az irodalmi alkotáshoz képest kívülről jövő, nem-irodalmi jelentéseket és az irodalom öntörvényű jelentéseit. De mi a helyzet azzal, hogy mondjuk, az író ténykedésével „bevonja” az olvasót? Mit is céloz meg az elkötelezett író? Vajon az angazsáltság az olvasó „tudatára vonatkozó befolyásolás” gyakorlását jelenti-e (GOLDTHORPE 2006: 140), ahogy az egy pillanatban felvillan, vagy elegendőnek bizonyul, ha az író, mint a történelem lüktetésének a tanúja, a felhívás erejével élve, az olvasó transzcendentális szabadságára apellál? Elégséges-e, ha az író, emlékeztetve az inerciában megrekedt olvasót a már eleve létező, antropológiai színezetű szabadságigényekre, felébreszti az elkötelezettség szunnyadó energiáit? Vajon az olvasó eleve érdekelt-e a szabadság gyakorlásában?

Aztán, az elkötelezettség sartre-i fogalmát az a gyanú kísérte, hogy adózik a voluntarizmusnak (CABESTAN–TOMÈS 2001: 18) és az ebből fakadó következményeknek: az akarat kivételése felől értelmezhető az a követelés, miszerint az egyénnek magára kell vállálnia az adott társadalmi és történelmi helyzetre vonatkozó felelősséget, és ennek jegyében kell kísérletet tennie arra, hogy megváltoztassa ugyanezen szituációt. Végül is, nem mellőzhetjük a tényt, hogy az elkötelezettség-írás akkor lát napvilágot, amikor a sartre-i filozófia a magányos tudat perspektívájában mozog, és a kollektivitás válfajait a passzivitás szintjére helyezi: majd látjuk, hogy az elkötelezettség jelentései szükségszerűen változnak a kollektív síkok felé való elmozdulásokkal.

A felmerülő kérdések felülmúlják az egzisztencialista fenomenológia nyomaiban járó gondolkodó lehetőségeit. Ezekből a problémákból csak egy fogalmilag taglalt társadalomfilozófia mutathat kiutat: Sartre egy ilyen filozófia kimunkálására tesz nagyszabású kísérletet élete során, noha tudjuk, hogy a kísérlet befejezetlen marad. Olyan módszertant kíván létrehozni, amely egyfajta társadalmi affinitású hermeneutika körvonalait előlegezi: azt a megértési folyamatot kívánja létrehozni, amely képes megragadni a társadalmi

determinációk által övezett egyén megnyilvánulási formáinak, valamint az e filozófiában oly sajátos szerepet játszó vereséghorizont jelentéstranszformációit. Vagyis, egy olyan egzisztenciafilozófiai érdekeltség jut érvényre, amely az egyént a strukturált társadalmi környezetben képzelel el. A társadalmi jellegű konnotációk bősége tárul fel így (arról pl., hogyan él Sartre a demográfia eszközével, és hogyan érzékeli filozófiájában azt a tényt, hogy „sokan és egyre többen vagyunk” [JAMESON 2010: 265]). Fellazulnak egyúttal a tudatfilozófia kötelékei, és ami kihagyhatatlan az elemzésünk szempontjából, a tudat távlatában létező áttetszőség, ami korábban a próza elsődlegességét segítette elő az elkötelezettség kapcsán, erős módosulásokon megy keresztül: megjelenik az áttetszőség hiánya mint konstitutív tényező.

Voltaképpen minden túlzás nélkül állíthatjuk, hogy az elkötelezettség immáron közvetett elemzése a sartre-i gondolkodás szívét jelenti. Ez nyitja meg egyúttal a kapukat egy olyan elemzés előtt, amely az elkötelezettség kérdésköreit nem csupán a sajátos erkölcsi alanyként mozgatott író-értelmi-ségi kapcsán feszegeti. És ez a tény átírja a kései és a korai Sartre gondolatai közötti relációkat is.

Figyelmet keltett egyébként (SARTRE 1972: 14–16), hogy a kései Sartre ahhoz az íróhoz, mármint Flaubert-hez vonzódott, akit maga is az elkötelezetlenség különös képviselőjének minősített, és akit saját maga ellentétének tartott: a Flaubert-érdekeltséghez társult még az olyan írók iránti szisztematikus érdeklődés is, mint Mallarmé vagy Genet (több mint életrajzi tény, hogy Sartre éppen akkor írja a Flaubert-könyvet, amikor elkötelezettsége különösen erőteljesen megnyilvánul, és különféle protesttevékenységben vesz részt: az, hogy konokul ragaszkodik az „elkötezetlenül elkötelezett” prózaíróhoz, miközben a maoista barátok politikai deklarációkat, egyértelmű állásfoglalást várnak tőle, szemléletes tény). Mallarmé, akinek kapcsán ma is jelentékeny filozófiák ütköznek és mérik fel saját kereteik teherbírását ([SARTRE i. m. 191–202] Ranciére és Badiou vitájáról [RANCIÈRE 1997]), egyenesen úgy tűnik fel, mint a „társadalmi” és „költői elkötelezettség” legkiválóbb képviselője: sokat emlegetett hermetizmusa ténylegesen egy erős elkötelezettség-formába illeszkedik bele. Mind Mallarmé, mind Flaubert úgy jelennek meg, mint a „szenvedély” reprezentánsai, méghozzá a valódi, a „bibliai” fajtából (SARTRE 1976: 112–113, SARTRE 1972). Immáron a költő és a prózaíró egyénisége által is megvalósulhat az „egyedi” és a „egyetemes” egysége, mindketten az „egyedi egyetemes” alakjai és az elkötelezettség megvalósítói. Mindenesetre így rajzolódik ki a *szándéka, társadalmi pozíciója ellenére is angazsált író alakja. A nihilizmus fogságában sínylődő író is, miközben megnyilvánul, kiteszi magát a vereség lehetőségének. Az önmegalapozó irodalom teljesítménye ez, amely nem arra vállalkozik, hogy a*

„gyatra szépséget” hozza létre, hanem, hogy a „mindet mondja”. A „vereség” csak a „minden” látóhatárán belül érthető. (Aki ismeri a kései Sartre fogalomstratégiáját, joggal gondolhat itt a „totalizáció” fogalmára.) És figyeljük csak meg: míg az itt már szóba hozott Blanchot azt irányozza elő, hogy az írónak meg kell tagadnia önmagát, hogy túllépjen a „tétlen, visszatartott cselekvés” tartományán, addig Sartre esetében *az írónak nem kell semmit sem megtagadnia* (önmagát semmiképpen) *annak érdekében, hogy az elkötelezettség útját kövesse*. Nem kell kitörni az irodalom világából ahhoz, hogy az elkötelezettség virágozzon.

Mindenesetre ha az elkötelezettséggel foglalkozó említett sartre-i írásban tapasztalhattunk is erős normatív felhangokat, hiszen maga az elkötelezettség erkölcsi kötelességgént jelenik meg, úgy azt is figyelembe kell vennünk, hogy az életműben megjelenik a törekvés, miszerint analízis alá kell vetni a tényt, hogy *milyen társadalmi kényszerek/folyamatok akadályozzák az elkötelezettség kialakulását*. Az elkötelezettség persze mindig a világban-való létezését jelentette, mindig magában foglalta azt a tényt, hogy különféle formái a világhoz-való viszonyulást jelenítették meg. De a társadalomfilozófiai okfejtések bővülésével újfajta horizontok nyílnak meg, és az elkötelezettség gyakorlásával szemben érvényesülő gátak értelmezése különös súllyal jelenik meg. Ilyen vonatkozás például a fenomenológiából átvett passzivitás-fogalom, amely különféle átváltozásokon esik keresztül, és társadalmi közvetítettségű jelentéseket ölt magára. Így alakul ki egy komplex viszonylatrendszer a szenvedés, az igazságtalanság tanúságtétele és a nyilvánosságban gyakorolt elkötelezettség jelentései között. Ennélfogva Sartre esetében az elkötelezettség mozgó fogalom, amely állandóan gazdagodott, noha rengeteg kérdést nyitva is hagyott. De az bizonyos, hogy az életmű során az elkötelezettség mit sem veszített értékéből.

Még fontosabb azonban a tény, hogy a *kollektivitás-formák* rétegzettsége jelenik meg az életműben. Ezek: az inerciával jellemezhető *szerialitás*, a kollektív szabadságot megjelenítő *csoport* és a *szervezet* (BADIOU i. m. 34). Mellőzve ezúttal a szükséges elemzéseket, itt csak azt mérlegeljük, hogy a *szerialitás* kérdése különös erővel veti fel ismét a passzivitás és ezzel párhuzamosan az elkötelezettség problémáját is. A szerialitás, azaz a társadalmi inercia és nivellálódás kollektív formája, az egymással felcserélhető emberek halmazát jeleníti meg, ezenkívül, mint külsődleges egységesülés, egyfajta differenciálatlan passzív szintézist képez, amelyben az Én elkülönöződik önmagától, és amelyben az alanyközi kölcsönös közömbösség jelentései uralják a színteret.

A szerialitás: a *Mások*, a *Másik* uralma. Igaz, nem tudjuk meg bizonyosan, hogy Sartre a szerialitást a szocializáció kortalan, állandó karakterje-

gyének tudja-e (a „pesszimista Sartre” antropológiája pontosan ezt idézi), vagy egy meghatározott történelmi jelenségnek: az *első* esetben a szerialitás történelemfeletti jelenségnek bizonyul, a jelenkori kapitalizmus pedig csak haszonélvezője ezen eredendő fenoménnek, a *második* esetben egy történelmi fogantatású társadalomkritika felé mozdulunk el.

Mi egyértelműen az utóbbit javasoljuk.

Tudniillik csak ily mód lehetséges a szerialitás fogalmának *kritikai* kiaknázása, és csak ennek alapján juttathatjuk érvényre, mint eleven kritikai fogalmat, amely révén megragadhatjuk a neoliberalis kapitalizmus bénító társadalmi mechanizmusait. A szerialitás mögött ugyanis felfejthető társadalmi kényszerek állnak, amelyek belesimítják az elkötelezettségkereső egyént a hatalomgyakorlás folyamataiba, és amelyek az igazgatott-ellenőrzött együtt-lét válfajait érvényesítik. A szerialitásba belebonyolódott, a szerialitás révén a társadalmi irányítás alá vont egyén foglya marad azoknak a kényszereknek, azaz problémáknak, amelyeket a kapitalizmus személytelen mechanizmusai közvetítenek számára. A „neoliberalizált” kapitalizmus ugyan az egyéni-vállalkozói-különbségteremtő, a differenciák elmélyülését szorgalmazó ethoszra esküszik, de eközben különféle egyneműsítési mechanizmusokat, hamis felszabadulási mintákat juttat érvényre, noha ezzel csak újabb szintre emeli a kapitalizmus *szerkezeti* viszonylatát a különbözőség és az egyneműsítés tendenciái között.

Mindenesetre Sartre világában az *elkötelezettség a kollektivitásigény és az individuumba való bezártság közötti feszültségtérben áll. A Mi-igény, a Mi-kapacitások, elkötelezettség-módozatait, a kollektív cselekvőképességet vizsgáló (BUTLER 2015) kortárs irányulások, akarva-akaratlanul is, a Sartre-féle gondolkodás jegyében formálódnak. Nem lehet leválasztani a sartre-i elkötelezettséget a kollektív cselekvés, a kollektív akaratképződés kereséséről. A szerialitás pedig úgy lesz elkötelezettséget ellentételező folyamat, hogy akadályozza a differenciáltságot magában foglaló csoport kialakulását, amely képes kihasználni a kollektív erőforrásokat. Neoliberalis jellegű szerialitás-alakzatok tűnnek fel így, amelyek pszeudo-aktivitásokat, ál-egységeket testesítenek meg. Több mint tünet, hogy akadnak olyan értelmezők (BANAJI 2002), akik a kortárs viszonylatok között meglátják a tényt, hogy a szerialitás milyen magyarázati lehetőségekkel rendelkezik a kortárs társadalom szempontjából. Így a szerialitás logikája alapján magyarázhatjuk a bizonyos helyzetekben kinövő neofasiszta tendenciákat, amelyek egy etnikum-faj nevében létrehozott kvázi-egységeket alakítanak ki az atomizáltságból kitörni akaró emberek számára: mindeközben lényeges tény, hogy a határok áteresztő jellegűek a neoliberalis kapcsolati minták és a neofasiszta egységformák között.*

Végül is kétségtelen, hogy a sartre-i életmű egészében az elkötelezettséghez normatív szempontok társulnak, de ezen dimenziók fokozottan az analitikus lehetőségeket is tartalmazó kontextusban nyerik el értelmüket. Jelentését csak akkor érthetjük meg, ha felismerjük, hogy a filozófus mindaddig csak felemás módon tudta megközelíteni az elkötelezettség kérdésköreit, amíg eljárásai leszűkültek az egyéni tudat egzisztencialista-fenomenológiai bemutatására: következésképpen a sartre-i eljárás azt sugallja, hogy az elkötelezettség, amely, *nyitva tartja a történelem folyamatait*, csak akkor ragadható meg, ha behatolunk abba a társadalmi feltételrendszerbe, amely az elkötelezettség kontextusát jelenti. Az elkötelezettség ugyanis abból nyeri normatív értelmét, hogy életben tartja gyengülő kapcsolatainkat a transzcendenciával.

De ez nem elegendő: az elkötelezettség, miközben különféle problémákat artikulál, intelligibilissé is teszi a kort. A két vonatkozás, a transzcendencia és a kiharcolt intelligibilitás, egybetartozik. Az elkötelezettség fogalma Sartre esetében eredendően a tudatfilozófiából vétetett, de önmagát korrigálva jutott el egy olyan fogalmi szintig, amely kiérleltebb gondolkodási irányulást képvisel. Az elkötelezettséget ma különféle ellendiskurzusok illetik, méghozzá kemény vádakkal, és megannyi ellentmondás is övezi a fogalmat (hovatovább nagyon is sartre-i talajon tartózkodunk, ha az angazsáltság kormeghatározta *korlátairól* gondolkodunk), de az elkötelezettség kiselejtezése csak *hanyatlás* jele lehet a sartre-i távlatban.

*

Aki ma kitart az elkötelezettség fogalma mellett, az szükségszerűen kényelmetlen álláspontot foglal el, és azon kifogásoknak teszi ki magát, miszerint az elkötelezettség a forradalmi robbantóerőbe vetett hit függvénye volt. Akadnak olyan értelmezők is, akik azt hangsúlyozzák, hogy az elkötelezettség a tőke megkérdőjelezhetetlen uralmi helyzetében és a permisszivitás szituációjában tárgytalanná vált. Az eszmények, amelyek az elkötelezettség forrásait jelentették, visszahúzódtak. Mások viszont azt mondják, hogy az elkötelezettség egykori képviselője továbbra sem hunyhat szemet a kizsákmányolás újabb formái fölött, de elégedjen meg a „kompromisszum nélküli realizmus” gondolatával, vagy esetleg éljen az „okos rezignáció” irányulásával (ezek a szavak megtalálhatók itt: [ANDERSON 2000]), amely mégis azt hivatott jelezni, hogy a kortárs világ hatalmi szerkezete nem zavartalanul működik.

Módosult valamennyire az elkötelezettség perspektívája, amióta (2007) – a várakozásokkal ellentétben – a kapitalizmus ismét a válság örvényébe került, és a nyugtalanság, valamint a félelem jutott kifejezésre – noha továbbra is nélkülözzük a fennállóval szembeni tényleges alternatíva kialakulását. Így Simon Critchley nemrégiben újragondolta az elkötelezettség kérdését (CRIT-

CHLEY 2007), még hozzá anélkül, hogy Sartre-ra támaszkodott volna. Nem véletlenül. Critchley a poszt-sartre-i kor gondolkodója: igaz, szerteágazó, értékes munkásságában olyan filozófusoktól is kölcsön vesz gondolatokat, akik *A lét és semmi* szerzőjének esetében is fontos szerepet játszottak (mint pl. Heidegger), vagy olyan filozófusok gondolkodását is kamatoztatja (Badiou), akik számára Sartre fontos gondolkodási forrást jelentett. De a problémahelyzet mégis megváltozott. Critchley eszmefuttatásai nem követhetők érdemben, amennyiben nem vesszük számba azt a melankóliatapasztalatot, kiábrándulással is ötvöződő veszteség-érületet, amely a világaláallapot tagadásának, pontosabban a negativitás elvének a válságával kapcsolatosan jut felszínre. Nem lehetséges a modernség előrenyomulása a negativitás princípiuma nélkül, de a kapitalizmus mint pozitivitás (hogy az ismert hegei megfogalmazással éljünk) az alternatívánélküliség stabilizálódása válságba taszítja a negativitást.

Critchley egy olyan kontextusban ír, amelyben a jóléti állam gondviselői praxisa elmúlt korok tartozékává vált, a neoliberális kapitalizmusban gerjesztett erőszakformák pedig újfent értelmezéseket igényelnek. Mindenesetre Critchley érvelésének súlypontja eltolódott Sartre gondolkodásához képest, és az elkötelezettség halmazállapot-változása okán megannyi olyan aspektus, amely a francia filozófus gondolkodásának tartóoszlopa volt, itt talajtalanná válik. Nem iktatódnak ki a világ módosításának lehetőségei, mint más kortárs gondolkodók esetében, az angol–amerikai filozófus nem adja fel a kritikai szándékot, de az elkötelezettség jelentései erős átváltozásokon mennek keresztül, és ennek alapján állíthatjuk, hogy meghatározott pontokon Critchley a sartre-i gondolkodással ellentétes utakon halad. Valójában egy paradigma-váltást láthatunk az elkötelezettség kapcsán.

A kardiagnózis: *motivációs hiányosságok terhelik a kortárs „liberális demokráciát”* – Critchley e fogalommal él, dacára annak, hogy az általa említett fogalmat erős ideológiai használat terheli. Azt hangsúlyozza, hogy a liberális demokrácia intézményrendszere nem motiválja kellőképpen az embereket.

Mármost, a kortárs motivációs zavarokat két tényező indokolja.

Az *első* a csalódottság fogalma, amellyel Critchley ellentételezi azt a hagyományos állítást, miszerint a filozófiai gondolkodás forrása a rácsodálkozás. Rögtön jelezniünk kell, hogy zavaró az a mód, ahogy Critchley, miközben a rendszerkonformnak bizonyuló kijózanodás okait kutatja a „liberális demokráciákban”, a csalódás fogalmát mozgósítja (CRITCHLEY *ibid.*, 24). Először is: ezáltal az okfejtését, szűkítő módon, a filozófia távlatába helyezi: ám számunkra kérdés, hogy a filozófia kezdeti impulzusainak átértelmezése, a csalódás hajtóerőként való ábrázolása a filozófia szempontjából milyen

hozádékokkal jár a kormeghatározott motivációs „deficit” elemzése számára? Lehet, hogy a csalódottság a modern filozófia fontos érzülete, de ez nem teszi áttekinthetővé a kortárs társadalmi mozgásformákat és megújult szerkezeti kényszereket. Másodszor: ugyancsak kérdés számunkra, hogy egy ilyen határozottan nem-korspecifikus, történelmen túl létező fogalom beemelése az elemzésbe, mint a csalódás, milyen analitikus előnyökkel jár a motivációs problémák feltárásában.

A második a nihilizmus ismert fogalma, amely Ariadné-fonalként húzódik végig a modern filozófia történetében. A csalódottság (Critchley hozzáteszi: a vallásos jellegű) passzív és aktív nihilizmust, az értelemrend kirojtosodását és az ebből sarjadó, kitáguló közömbösséget, azaz a nihilizmus működése okán meghasonlott társadalmi helyzetet eredményezi. Itt már semmilyen észszerű azonosságot nem lehet előhívni, a nihilizmus bontógépe szétzilálja az értelmet. Az egyén a társadalmi kényszermechanizmusok és a végtelen élvezetek hullámain hanyódik, méghozzá anélkül, hogy a kiút körvonalai bontakoznának ki. Critchley feljebb említett eljárása a filozófia kidomborítása kapcsán, azzal a ténnyel világítható meg, hogy számára a filozófia mint kritikai reflexió a nihilizmussal szembeni ellenállás „militáns” változatát testesíti meg. Annak a gondolkodásnak, amely számot tart arra, hogy filozófiának nevezzék, abból kell kiindulnia, hogy a jelentésegységek értelemvesztési örvénybe kerültek: az értelemről megfosztott ember számára az elkötelezettség keretei legfeljebb emlékezeti nyomokká mosódnak össze.

Különbséget kell tenni azonban a passzív és az aktív nihilista között. A diagnózis ugyanaz, de elágaznak az utak. A *passzív* nihilista úgy rögzíti az értelmnélküliség állapotát, hogy közben a világváltozást is értelmetlennek minősíti. Úgy vélekedik, hogy a változás lemerevedett: ebből adódik a visszavonulás az egyedülálló-elkülönült személyiség világaiba, ebből következik az élvezetekben való tobzódás, a pesszimizmus elernyedtt formáinak az ünneplése és az elkötelezettség energiájának kiapadása. Az *aktív* nihilista ugyanakkor nem marad tétlen: ő az értelemről kiüresített világgal szemben az erőszakot mint mentőeszközt mozgósítja, azaz a létező értelmi renddel szemben az erőszakot mint kompenzációs gyakorlatot juttatja érvényre. A fáradhatatlan, hiperbolikus tevékenységre átalált aktív nihilizmus arra irányul, hogy romba döntse a világot, és a romokból építkezve új világot hozzon létre. Critchley úgy gondolja, hogy megtalálta a közös nevezőt a bolsevik Lenin, a szituacionista Debord, a futurista Marinetti, a kulturális forradalmat előremozdító maoizmus, az erőszakot kétségbeesetten gyakorló Vörös Brigádok és nem utolsósorban az al-Kaida között. Mindannyian valamilyen kierőszakolt szabadságfokot, és az újdonság nevében megteremtett értelemvonatkozásokat kívánnak kieszközölni, miközben meg vannak győződve arról, hogy

az erőszakot az értelem-létrehozás szolgálatába állították. És Critchley úgy találja, hogy az itt felsorolt személyeket a túlméretezett prométheuszi aktivitás jellemzi: Prométheusz úgy jelenik meg, mint az isteneket, az istenek által biztosított rendet megkísértő, *hübrisz*ben tetten érhető ember, aki nem ismeri saját határait, és a vakmerő határátlépések gyakorlásának a rabja (Ibid. 84).

Ám ha az imént zavaró tényről számoltunk be, akkor itt a meghökkenés vezérli viszonyulásunkat. Azt értjük, hogy Critchley kijelöli az ütközőpontokat, körülhatárolja az elkötelezettség válságával összefüggő hamis vagy elévült válaszokat a nihilizmustól sújtott korban, de hogyan lehetséges ennyire különböző irányulásokat összeboronálni? Blanqui, Durutti, Bin Laden, Debord egy mederbe terelve?! És Lenin mint aktív nihilista?!

Közben Critchley élesen kikel a cselekvés visszatartott-visszavont, vagyis a Semmit-tenni gondolata ellen (CRITCHLEY 2008). Különösen Slavoj Žižek eszmefuttatásait veszi célba. Kritikájának fullánkja arra a médiaszeplő filozófusra vonatkozik, aki szemléletes módon adott hangot annak az állításnak, hogy a cselekvésről való tudatos lemondás az egyedüli olyan fellépési forma, amely nem esik a kooptálás csapdájába. Ne cselekedj, ne tegyél semmit, hanem gondolkozz, szűnjön meg a cselekvés, nyissunk utat a gondolkodás előtt, így hangzik a vonatkozó felhívás. És ez nem egy egyszerű visszavonulás, minthogy a tett-nélküliség nem megbékélés, nem a kielégülés megvalósulása: Žižek egy helyen egyenesen azt állítja, hogy megvalósulhat az a lehetőség, hogy aszketikusan lemondunk a cselekvésről, és éppen ezáltal követünk el teremtő erőszakot (ŽIŽEK 2009).

Nem nehéz felfedni, hogy Critchley felől az effajta gondolkodás a passzív nihilizmusához áll közel, és a várakozás passzivitását, a kivárást hitelesíti. Ez pedig mégiscsak ál-elkötelezettség.

Valóban, egyfajta bizonytalanság adódik Žižek provokáló okfejtései körül: nem vagyunk biztosak abban, hogy gondolatai vajon egy koherens elméletet előlegeznek-e meg, vagy alapvetően csupán polemikus vonzattal rendelkeznek, vajon a kortárs kapitalizmusban tapasztalható pszeudo-aktivitást támadják-e, amelyek nem hívják ki a létező hatalmi szerkezetet, hanem inkább megerősítik azt? Azon állításai, amelyek a zsákutcába szorult aktivizmusról, a ténylegesen rendszerpárti alkalmazotti-középosztály nyugtalanságáról, lázadási hajlamairól szólnak, az utóbbit látszanak alátámasztani. De azt is tudjuk, hogy az ellenállás paradigmájának elvetése, valamint ama nominalista hozzáállás kipellengérezése, miszerint a társadalom nem egyéb, mint a tevékenységformák egymásra vonatkozó együttése, a 68-as mozgásokat távolságtartóan szemlélő, az ellenállás mintáját szarkasztikusan bíráló Lacant idézi. Az ellenállás a létező kereteket tagadja, ám azokon belül van, ami megíúsít minden olyan reményt, miszerint az ellenállásnak sikerül mélyreható

változásokat elérnie. Ezért kell bírálata alá rendelni az önfeledt, aggálytalan ellenállást, amely legfeljebb önmaga megnyilvánulásaiban gyönyörködik.

Critchley, a „metro-szexuális”, „poszt-kantiánus” filozófus viszont egy sajátos neoanarchista-lévinasi fogalmi stratégiával kíván hozzájárulni a vitához, és *szeretné* újrafogalmazni az elkötelezettség erőforrásait. A neoanarchizmus felől érthetjük meg, hogy az a módosító praxis, amelyet Critchley előlegez, olyan szintéren található, amely distanciát tart az állammal, azaz az állam elfoglalásának aktusával szemben is. Critchley nem áttolja a nép fogalmát használni, csakhogy ő nem egy hiánytalan-eszményi lényegiséget képzel el, hanem egyfajta anarchisztikusan áramló démoszt. A sokféleképpen megforgatott lévinasi gondolatmenetek távlatában vehető viszont szemügyre az az etikai irányulás, amely karakterizálja a Critchley-féle gondolkodást, és amely végül is az *etikába mint elkötelezettségformába* torkollik. Az elkötelezettség alakzatai csak egy, a politikát mindig megelőző, azt felülíró etika felől értelmezhetők. Az említett motivációs hiányosságok létrejövésének mozgatórugója maga is az etika tartományában keresendő: a motivációs zavarok mögött erkölcsi hiányosságok rejlenek. Még azt is olvashatjuk Critchley-nél, hogy a harag az elsődleges politikai érzélem, amely megmozdít bennünket, de rögvest hozzáteszi, hogy a harag politikai jelentései is etikai válaszokat igényelnek.

Az etika úgy jelenik meg, mint az elkötelezettség önmagára alkalmazott bírálata, mint reflektált elkötelezettség. Critchley teljesen közömbös azon esetleges kifogásokkal szemben, miszerint reduktív jellegű minden olyan hozzáállás, amely kilúgozza a politika öntörvényű működését, és eltörli a politika autonómiáját az érvényre juttatott etika kedvéért. Lényegében megspórolja a politika és az etika viszonylatának tolmácsolását. Stratégiáját anarchisztikus meta-politikának nevezi: igaz, arról értekezik, hogy az etika a megtapasztalt politikai igazságtalanság kapcsán jut kifejezésre, de azt is világosan tudtunkra adja, hogy a politika „etikai gyakorlat”. Az etika veszi át a vezetést, csak az etikai látásmód segítségével tudjuk belátni az emberi egzisztencia heteronómiáját, és csak általa szelídíthetők meg az erőszak-potenciákkal bíró politikai megnyilvánulások. Ráadásul Critchley eljárását tovább problematizálja az a tény, hogy a késő kapitalizmust joggal kárhozzatják, úgy, mint a depolitizálódás terepét, amelyben a tőke érvényesülése folytán felemészthetnek a politikai impulzusok. Critchley olyan egyoldalú elkötelezettség-modellt irányoz elő, amely nem teszi lehetővé a politika és az etika viszonylatának értelmezését, és ez korlátozza az elkötelezettség komplex megragadásában.

Az avatott Lévinas-értelmező Critchley elegyít, más gondolkodókat is felvonultat, ezzel színezi az okfejtéseket, de az alapvető irányulás, mármint

az etikai fogantatású beállítottság, amely egészen odáig megy, hogy a szocializáció folyamatait is az etika látóhatárának a szémszögéből tárgyalja, megmarad. Ebből bontakozik ki a *végtelen követelés* mintája: ebben csúcspontnak ki a passzív és aktív nihilizmust is elkerülni igyekvő elkötelezettség-forma. A végtelenség itt azt jelenti, hogy újra és újra előállhatunk igényeinkkel, elárasztva azokkal a hatalom képviselőit, akik ily módon defanzívába kényszerülnek, és sohasem lehetnek biztosak abban, hogy az igénybejelentések aktusai nem kezdődnek-e el újra. Critchley azonban nem fordít figyelmet arra az eklatáns tényre, hogy a kortárs protestmozgalmak sok esetben nem lépnek elő követelésekkel, nem arra törekednek, hogy étellel töltsék meg a követeléseket, hanem kerülnek a hatalommal való kommunikációt, mert nem várnak tőle semmit: nem üzennek semmit a hatalomnak, nem akarják szóra bírni a hatalmat, és magát a követelést már eleve úgy érzékelik, mint a hatalomnak való odaadást (egy londoni graffiti a következőt üzeni: *we ask nothing, we will demand nothing, we will take, we will occupy*). Magát a követelés logikáját kell kijátszani.

Az elkötelezettség mindenesetre Critchley-nél különös kapcsolatban áll az etikai meghatározottságú követelések támasztásával. Vagyis a követelés megnyilvánított aktusának rendkívüli helyi értéke van az elkötelezettség esetében. Ugyanakkor az elkötelezettségnek a végtelen felé mozgó követelésekben való feloldása *az örökös elodázás* formájában jelentkezik. Figyelembe véve azokat a filozófusokat, akikre Critchley hivatkozik és akiket kitartóan elemez (Derrida pl.), ezen nem is kell meglepődnünk: az angol–amerikai filozófus stratégiája a végtelen követelés aktussorozataival kapcsolatban hasonul az *eljövendő* demokrácia vagy igazságosság (derridai) koncepciójához, amely ígéretként létezik. De másutt is jelentkezik a végtelen fogalmának problematikus politikai alkalmazása: Foucault egyes nyomvonalait követve Alain Brossat „végtelen ellenállásról” beszél, amelyben mindenki, feltétel nélkül, részt vehet. Fontosabb az ellenállás, mint a világ változtatása, hangoztatja (BROSSAT 2005: 65, idézi, BENSAID 2008: 293). Mindenesetre a végtelenné tágított követelésalakzat nem függ a megvalósulás célvonalozásaitól, nem a végcél fényében szemlélhető: *de facto*, pontosan ez a totális megvalósulástól való függetlenség kezeskedik Critchley esetében a kibontakoztatott politikai megnyilvánulások *erkölcsi* legitimitásáért.

Critchley persze nem kevesebbre törekszik, mint valamifajta harmadik út megtalálására, mégpedig a forradalom és a reformizmus keretein túl. De annak, aki így gondolkodik, válaszolnia kell arra a kérdésre, hogy mi történik akkor, ha a megcímzett hatalom esetleg teljesít meghatározott követeléseket: milyen dialektikának kellene feltárulnia ahhoz, hogy *kapcsok*, hidak jöjjenek létre a megvalósultság és megvalósulatlanság között? Egyáltalán,

hogyan megfogalmazni a követelések megvalósultsága és megvalósulatlansága közötti viszonyokat? Kérdés, hogy az etikai-neoanarchista meta-politika keretében mozogva kaphatunk-e egyáltalán választ az imént feltett kérdésre, amely mégiscsak a politikai stratégia alapvető problémáit érinti.

Critchley, etikai beállítottságának megfelelően, távol tartja magát minden előíró jellegű, feltétlen igényeket támasztó politikai fellépéstől. Valójában eljárása összefüggésben áll korának ideologikus szerénységigényével, amely fennem hangoztatja az emberi törekénységet, előtérbe hozza az emberi cselekvőképességet meghatározó korlátokat, és gyanúba fogja a prométheuszi magatartást mint veszedelmes hübriszt és túlerőltetett változtatásigényt. Ez a vonulat már nem reménykedik a prométheuszi erőfeszítés megoldó erejében, inkább azt állítja, hogy az általa képviselt etika állandó figyelmeztetést jelent, miszerint az emberi erőfeszítés a maga lehetőségtartományaiban erősen korlátozva van.

Mégis, legalább fel kell vetnünk néhány kérdést. Critchley óv bennünket a jelzett hübrisztől, de eltekint a kapitalizmus strukturális kényszereinek elemzésétől, így az emberi korlátozottság értékelése esetében nélkülözi a kor meghatározta determinációk elemzését, és egy általános-emberi jellegzetességrendszer, egy történelem felettivé stilizált, eredendő „inadekváció” (Critchley) keretei felé terel bennünket. Furcsa gesztus ez egy olyan filozófustól, aki minden elmélyült elemzés nélkül jelenti ki, hogy a marxi nembeliség kategóriája az esszencializmus bűvkörében marad. Mintha a korlátozottság történelmi aspektusokon túlmutató érvényesítése nem rejtene magában esszencialista veszélyeket! Mintha nem állna fenn magánál Critchley-nél az a veszély, hogy az esszencializmus vonzáskörébe csúszik, miközben azt a történetfilozófiai tézist nyomatékosítja, hogy eleve behatároltak a világállapot megváltoztatását megvalósító képességeink! A meta-politikai anarchizmus ugyanabban bizonyulhat vétkesnek, mint a megvádolt esszencializmus.

De ki vonná kétségbe, hogy a szóban forgó korlátozottság létezik? Csak-hogy a korlátozottság alakzatainak szituálása kontextuális elemzést, történelmi-társadalmi szituálást, jelenkor-diagnózist igényel. Az elkötelezettség gyakorlása mindig aluldeterminált, függ megannyi kontingens körülménytől is, és kicsúszik az elméleti előrejelzés kereteiből, de másfajta elemzést (is) igényel Critchley-hez képest.

Végül is az elkötelezettséget mozgató akaratformálás szempontjából nem lenne-e célszerűbb azt az idealizáló, ám mégsem önkényes feltevést követni, hogy *voltaképpen* szabadabbak vagyunk, mint gondoljuk, *vagy mint szeretnénk*? Nemcsak ezáltal, azaz elfogadva az iménti feltevést, vagyunk-e képesek felülmúlni és semlegesíteni azt a *veszélyforrást*, amely részeleme a Critchley-féle szerénység-koncepciónak, miszerint a korlátozottság etho-

szá, a prométheuszi hübrisztől való félelem, az emancipáció erőit is, akár szándékolatlanul, de a rendszerkonformitás szolgálatába állítja? Nem éppen a határostromló, prométheuszi tevékenységeink gyakorlása közben teszünk szert a történelmiségre vonatkozó tapasztalatokra? Critchley érvelését, láttuk, belengi az emberi magatartást övező „inadekváció” gondolata, így a szorongás is az „inadekváció” folytonosan előtörő, kínos tapasztalatából származik: *de* nem inkább abból fakad-e a szorongásunk, hogy birtokoljuk ugyan azokat a (prométheuszi) kapacitásokat (TOSCANO 2009: 241–256), amelyek révén lehetséges a világ megváltozása, de lemondunk ezekről, még hozzá a biztonsági-kényelmi okok, az inercia és nem utolsósorban a félelem szorításában? Nem inkább az fokozza a szorongást, hogy nem tudunk eleget tenni a *saját lehetőségeinknek*, és közben a korrumpálódás veszélyének tesszük ki magunkat?

*

Mit jelent elkötelezni magunkat valaki vagy valami iránt? Mit jelent kifejezni érdekeltségünket *valami* vagy *valaki* kapcsán? Mit jelent érvényre juttatni az elkötelezettséggel kapcsolatos hűséget?

Itt szeretnénk rögzíteni egy elkötelezettség-forma elemeit.

1. Érdekes, hogy Critchley a motiváció tartományára irányítja a figyelmünket. Azért választja a felelősség aspektusait mint reflexivitásának különös tárgyát, hogy minél jobban elmélyítse a motivációs erőforrásokra utaló gondolatait. Ha körülnézünk a kortárs orientációk területén, azt látjuk, hogy neves értelmezők például az olyan indulatot, mint a spinozai „indignáció” (az „indignáció” fogalmát emlegetem, noha a magyar fordításban ez nem szerepel [SPINOZA, Az etika harmadik része, 27. tétel, 1979: 181]; lásd a fogalom kibontását [LORDON 2016: 167]; a „harag” is számításba kerülhet, de lásd a harag és a gyűlölet, valamint az „indignáció” közötti különbségeket [HÉNAF 2016: 125–134]) jelölik ki a világállapottal szembeni ellenállás és nem utolsósorban az elkötelezettség motivációs forrásának (HARDT, NEGRI 2009: 235–243).

Eszerint csak egy indulati kisugárzás ébresztheti fel az elkötelezettség gyakorlását.

Nem zárkózunk el attól, hogy megvizsgáljuk a felelősség vagy az indulatok politikai szerepét, ellenkezőleg. Visszont úgy gondoljuk, hogy az elkötelezettség fogalma megközelíthetetlen a *lelkiismeret* jelentései nélkül. Azaz arra teszünk javaslatot, hogy az elkötelezettség jelentéseit a lelkiismeret fogalmához horgonyozzuk, Critchley-vel ellentétben az elkötelezettség *motivációs* erőforrásait a lelkiismerethez kötjük.

Voltaképpen könnyű dolgunk van, hiszen megelégedhetünk azzal, hogy a nyugat-európai hagyomány jeles képviselőit idézzük, akik különféle módon,

de kifejezték azon véleményüket, hogy a belső, felhívó-követelő, egyúttal *idegen* hangként leírt lelkiismeret megalapozó jellegű politikai-etikai paradigmát jelöl. Szembeszökő, hogy milyen gazdag az idevágó örökség. Az ősminta a szókratészi *erēmos aporos*, az utcán ténykedő gondolkodó alakja, aki szembeszegül az otthonát, városát, államának életét irányító szabályokkal, szokásokkal. Ugyanezen szereplő fellépése nem írható le a *hovatartozás jelentéseivel*, azaz nem meríthető ki azzal a közismert jelzettel, hogy itt egy politikai állat (*zoon politikon*) hallatja hangját. De nem tehető tárgygyá a közösségen *kívüliség* jelentéseivel sem (OJAKANGAS 2013: 213–224). A lelkiismeretből fakadó magányforma, az egyéni szuverenitás érvényre juttatása ugyanis az adott közösség jelképes rendjén *belül* valósul meg. Ez nem az apolitikus, közösségi kötelekeken kívül létező egyén, aki aláásó módon felszámolja az odatartozás formáit, hanem a közösségen *belül* megnyilvánuló személy, akit ugyanakkor magára hagynak a közösség többi tagjai.

A lelkiismeret az *erēmos aporos* önapologetikus instanciájaként jelenik meg a felszínen: az egyénnek megadatik, hogy arra az *idegen-transzcendentális* hangra hivatkozzon, amely *benne magában* nyilatkozik meg. A szókratészi paradigmában megszülető egyén nem veti alá az általa képviselt szubjektív igazságot az interszubjektivitás szűrőinek. Hegeli fogalommal élve, a szubjektív szabadság gondolatát követve helyezi a szubjektíve kiharcolt igazságot az interszubjektív módon létrejött igazság helyébe. Ez az egyén ugyanakkor *affirmálja* azt a közösséget, amelynek tagja (Szókratész kapcsán is szokás felvetni, hogy ott volt a harctéren, sérényen eleget tett kötelességeinek stb.), magánya is csak az adott közösségen/társadalmon *belül* értelmezhető. Ugyanakkor távolságtartó-elítélő módon viszonyul akkor, ha az említett idegen hang, a lelkiismeret hangja felszólítja erre. A lelkiismeret mint *alaptalan alap* (gondoljunk csak arra, hogy milyen szakadékok nyílnak meg ezáltal: a lelkiismeretre való hivatkozás az önkényességet is jelentheti) az elkötelezettség horizontja. Így léphet fel valaki az elkötelezettség nevében a perversált hatalom ellen, vagy az igazságtalanság kiküszöbölésének érdekében, ennek alapján szól bele a kizsákmányolást megvalósító, a megtöretettség viszonylatait legitimáló hatalom dolgába. Nem azt mondjuk, hogy a lelkiismeret tolmácsolása nem módosult volna az idők folyamán, de azt állítjuk, hogy a lelkiismeret fogalma nélkül nem tudjuk végiggondolni az elkötelezettség jelentéseit.

Szembeszökő, hogy akadnak olyan gondolkodók, akik óvatosságra intenek a lelkiismeret kapcsán, méghozzá a lelkiismeret radikalizálódása kapcsán. Pl. Helmuth Plessner, a filozófiai antropológia atyja, a radikalizmus háttérát feszegető könyvében (PLESSNER 2002) egyenesen a mindig esedékes lelkiismereti fanatizmus felől értelmezi a radikalizmust: a radikális az általa támadásban részesített hatalom kapcsán mindig a lelkiismeret hiányvonat-

kozásait teszi szóvá, a háborgó lelkiismeret nevében lép fel követelésekkel. A lelkiismeret állandó késztetést jelent a radikalizmusra. Rokonok-e a lelkiismeret és a radikalizmus? Számunkra ez azt jelenti, hogy nyitva kell tartanunk az elkötelezettség és a radikalizmus viszonylatának kérdését.

2. A szókratészi egyén ténykedése, distanciateremtő szembeszegülése, a lelkiismeret belső-idegen hangjának való alárendelődés *bátorságot* igényel.

Következésképpen itt folytatjuk a Critchley-féle gondolkodással való vitát. Bátorság, *pace* Critchley, azt jelenti, hogy képesek vagyunk meglátni az általa túl gyorsan meggyanúsított prométheuszi magatartásban *a korlátozottság és a lehetőség dialektikáját*.

A kortárs gondolkodás szinte teljesen lemond a bátorság tárgyalásáról: a kevés kivételek közé tartozik Foucault, akinek egyik utolsó előadás-sorozata a *Collège de France*-on az igazságot, az igazságmondást és a bátorságot hozta összefüggésbe (FOUCAULT 2009). Feltehetően sokak számára úgy tűnik, hogy a kortárs társadalmi viszonylatok demokráciafoka olyan szintet ért el, hogy erre a kategóriára legfeljebb csak rendkívüli helyzetekben és a deviánsnak minősített diktatúrákban mutatkozik igény. Olyan benyomás uralkodik, miszerint a bátorság csak az egykori katonai jellegű republikanizmus patriotizmusában vagy az arisztotelészi gyakorlati filozófia repertoárjában juthatott szerephez mint erény. Ugyanakkor érdemes felidézni, hogy a bátorság konstitutív szerepet játszott megannyi filozófiai rendszerben, azaz jelentékeny filozófusok rendelték hozzá teremtő erőt. Meg lehetne például szívélni Descartes figyelmeztetését, miszerint a közömbösséggel szemben csak a bátorság jelenthet ellenerőt. Ez ugyanis a kortárs viszonylatokba vág. Igaz, a bátorsággal kapcsolatban felmerülhetnek olyan kifogások is, amelyek egy normatív alapzatú politikai filozófia felől fogalmazódnak meg: nem más, mint Judith Shklar állította, hogy ugyan lehetséges az, hogy a bátorság politikai erény is, de nem szabad vakon elfogadni, tekintettel a benne rejlő iszonyú romboló erőre ([SHKLAR 1998: 3–21, RUDA 2017: 11–27], lásd még a bátorság értelmezését Platón és Arisztotelész alapján [STRAUSS 1936: 164]). Foucault idézett előadásában nem Arisztotelészt követte, aki a bátorság és a tudás viszonyait elemezte, azaz a bátorságot a tudás felől magyarázta, hanem az igazság és a bátorság relációját nyomatékosította: ezáltal egy olyan jellegű szubjektíválódás, alanyteremtődés előtt nyitott kapukat, amelyet kamatoztatni lehet az elkötelezettség értékelésében is. A bátorság, így Foucault, az alany létét érintő *szubjektív igazságot* aktivizálja, amelynek jelentéseit, ha más környezetben is, mi is azonosítottuk. Idézzük fel, hogy *A szavak és a dolgok* szerzője rátalált a *parrhesia* antik fogalmára (itt átveszek egyes gondolatokat [LOSONCZ 2013: 83]). Genealógiai jellegű okfejtésekben bontotta ki a fogalom sajátosságait, megkülönböztetve a pejoratív és a pozitív jelentése-

ket. Gondosan elválasztotta a *parrhesia* gyakorlóját a prófétától, a hivatásos szónoktól, a bölcselőtől és a „szakértőtől”. Tette mindezt azért, hogy fényt derítsen kései érdeklődésének tárgyára, mármint az önvonatkozódás történetére, amelyet politikai aspektusként írt le. Arra célzott, hogy a politikai dimenziót eredetében kell megragadni, ott, ahol az önmagunkra vonatkozódás meghatározott formákat nyer. Mert az önreferencialitás nem képzelhető el a másokra utaló viszonyulás nélkül: így a *parrhesia* gyakorlójának meg kell nyilvánulnia ahhoz, hogy önmagára vonatkozzon. A *parrhesia*, röviden szólva, először is: mindent (ki)mondani (*tout dire*), valamint azt a kötelességet jelenti, hogy egyáltalán mondjuk az igazságot. Közben vegyük észre, hogy a *mindent-mondás* követelménye majdnem egybevág Sartre-nak a vonatkozó állításával az írói elkötelezettség kapcsán (*dire tout*). A *parrhesia* egyet jelent a rejtekezés tagadásával, és nem meglepő, hogy találunk olyan érvelési meneteket, ahol a lehető legszorosabb kötelék áll fenn a *parrhesia* és a bátorság között (FOUCAULT, LE COURAGE i. m. 302). Aztán, aki itt beszél, az önmaga nevében szól, és igazságáért az őszinteség kezekszik. Én vagyok az, aki ezt mondja (FOUCAULT 2008: 62). Én vagyok az, aki az igazságot életetek helyezi, én vagyok az, aki kockáztat a kitárulkozással.

Nem kívánjuk itt Foucault értékes érvelését követni, azt fontolgatjuk, hogy a *parrhesiát* az elkötelezettség/bátorság eszmei horizontjaként juttassuk érvényre. Elvégre az őszinteség problematikája (amely párban jár az autentikusság keresésével, viszont az őszinteség kérdését megpróbáltam másutt körüljárni a romantika kapcsán [LOSONCZ 2012: 13–20]) mélyen beleivódik a modernitás szöveteibe, nem véletlenül. *A szavak és a dolgok* írója akkor, amikor a felvilágosodással való foglalatosságot helyezi a *parrhesia* elemzése mellé, valójában ablakot nyit a modernitásra és az elkötelezettségre is.

3. Vita folyik arról, hogy a kortárs gondolkodás mértékadó képviselői csak azon az áron tudják érvényesíteni elkötelezettségüket, hogy a jelenlegi lázadások, ellenállás-alakzatok értelmezéseit saját elméleteik logikájához igazítják. Igaz, hogy az utóbbi időben felpeszsdültek a kritikai jellegű megnyilvánulások-tüntetések, mi több, olyan jellemzések is elhangzottak kordiaagnoszták részéről, miszerint az újrakezdődő lázadások korában élünk, de az állásfoglalások szerint az elméleti reflexió csak madárperspektívában tudja szemlélni az események hullámveréseit (DOUZINAS 2013: 140, BADIOU 2011, Uő 2012, Comité Invisible, 2007).

Nyilván régi vádatat látunk viszont itt a felülről érvényre jutó elméleti elkötelezettséggel szemben, amely meg van győződve arról, hogy képes deduktív módon megteremteni az ellenállás mindenkori alapját. Ugyanezen kifogások, ismételten, felszínre tolják az elmélet és a gyakorlat viszonylatának ősrégi problémáját is. Az elkötelezettséget tárggyá tevő gondolkodásmód sem

mentes e kínzó dilemmáktól, és szükségszerűen szembekerül a felülnézetből megformált magatartás, valamint a légüres térben való mozgás kérdéseivel. *Az elkötelezettség demokratizációjának kérdése* merül fel itt, amely opponálja azt a beállítottságot, amely a „platóni ideák” módján, a jelenségek világa felett állva, veszi szemügyre a társadalom dinamikáját.

Kézenfekvő e helyütt a kortudatot robusztusan bíráló Alain Badiou-ra (is) gondolni, aki pragmatikusan, és persze az ár ellen, a platóni filozófia időszerűségét és az időn túli, a változásoknak ellenálló mérce, az invariáns (kommunista) Idea hitelességét hangsúlyozza. Badiou-t nyilvánvalóan nem lehet azzal vádolni, hogy bedőlt a kortárs divatos irányulásoknak. Nem mindennapi dolog, ha valaki ma az igazság fogalmát fölérendeltnek minősíti a létező szabályokhoz viszonyítva, és kritizálja az igazság többes számban történő használatát, az örökkévalóság fogalmát idézi kritikai mértékként, és a „proletár arisztokratizmusra”, a „platóni kommunizmusra”, az „arisztokrata kommunizmusra”, a „kontingens arisztokráciára”, valamint a „militánsok csoportjára” hivatkozik. És mindezt a platóni filozófiában szerepet játszó örök gondolatával igazolja. Ugyancsak szokatlan, ha valaki a tétovázó székeszsorában előírászerű politikai jelentésekkel lép elő, és ostromozza a demokráciát mint a kapitalizmus éltető keretét. Az Idea mindenesetre *mérce* ebben az axiómákkal élő filozófiában a gyakorlati ténykedés számára (BADIOU 2011).

Badiou azt is gondolja, hogy mostanában egy új kor tör elő, és hogy e kort a lázadások fémjelzik (BADIOU 2009: 7).

Gondolkodásának szerves része a folytonosságot megszakító (E)esemény filozófiája, valamint az időtálló mércékre vonatkoztatható hűség. Pontosabban arról van szó, hogy Badiou felújítja az „autentikus élet” gondolatát, amely az Idea közvetítésével juthat kifejezéshez. Jeleznünk kell, hogy az utóbbi időben a francia filozófus rengeteg energiát fektet abba, hogy bekapcsolódva a kortárs események elemzésébe, elmélyítse az invariáns mérték fogalmát, és (arra törekedve, hogy korrigálja saját filozófiájának voluntarista dimenzióit) érzékenységet tanúsítson a történelem és a politika relációi iránt: így egyértelműen jelzi: szó sem lehet arról, hogy a gyakorlat/tevékenység kérdését az Idea megvalósulására egyszerűsítsük. Bele kellene mélyednünk azokba a fogalmilag kidolgozott eljárásokba, amelyek olyan kategóriákat tolmácsolnak, mint a „lokalitás”, „szingularitás”, „eseményhely”, hogy betekintést nyerjünk az idevágó törekvésekbe. Noha Badiou azt is világossá teszi, hogy filozófiája asszertív-axiomatikus kíván maradni, és nem arra irányul, hogy koncepcióját viszontlassa a „történelmi robbanásokban”, vagy a történelmi események ütemének megnyilvánulásaiban.

Badiou (itt csupán röviden vázolt) gondolkodása különféle ellenvéleményeket hív elő. Daniel Bensaïd például azt veti Badiou szemére, hogy

olyannyira a „szakrális” szférákra, a nem-mindennapi eseményekre, a kivételes pillanatra, a *kairosz* logikája alapján kibomló, az erős diszkontinuitásokat tartalmazó helyzetekre figyel, hogy csak lebecsülő módon tud viszonyulni a *politikában tapasztalható elkötelezettség formáihoz*: márpedig a politikai stratégia kialakítása csak a „profán” jegyében lehetséges (BENSAÏD 2004). Az itt már szóba hozott, az urbánus ellenállás kevésbé konfrontatív formáit, a mikroaspektusokban felszínre kerülő eseményeket ecsetelő de Certeau gondolkodását is mozgósítani lehetne az Esemény-filozófia ellen: de Certeau nemcsak az említett alakzatok stratégiai/taktikai vonatkozásainak, valamint a hektikus ide-oda mozgásoknak, az aláásó jellegű sétálásnak az értelmezését gazdagítja, hanem távlatot nyit a mindennapokban mutatkozó *profán-szét-szórt ellenállás* konfigurációjának az áttekintéséhez is. (Michel de Certeau hozzáállását egy kötegbe lehet fonni azon törekvésekkel, amelyek a létező rendet kijátszó diffúz ellenállásokat, a mikro jellegű vélemény- és akaratképződési folyamatokat a mindennapokba beszivárgó történelmiség, valamint a tapasztalatok és az előlegezések közötti feszültségek alapján elemzik; ami nem jelenti azt, hogy elfogadjuk de Certeau elméletének minden pontját. Például ezen elmélet híján van a tapasztalat és az anticipáció történelmileg determinált feszültségének [ROSS 2009: 19].)

Badiou mindeközben élénken foglalkozik a tudás közvetítésének, az intellektuális tekintély, valamint a tudás és a hatalom „diszjunktív dialektikájának” (Badiou) kérdésköreivel. Szinte magától értetődő, hogy mindeközben fontos opponense az a Jacques Rancière lesz, aki a nevelés és a tudás demokratikus közvetítése mentén formálja politikai filozófiáját, és a nem-tudást a tudás kialakulása különös forrásának tudja, a tudást pedig az egyenlőség terepéneként írja le (BADIOU i. m. 30–55). Rancière amúgy bírálja a deduktív igazságmodellt letéteményesítő Szókratészt, és elvitatja tőle, hogy a felszabadulás előkészítője lenne, még azt is nehezményezi, hogy a modern liberális nevelésképletek, a felvilágosodás köntösében, Szókratészt utánozzák, és ezért nem tudják realizálni az alulról kibomló neveléseszményt. A francia filozófus még annak okán is érdekes számunkra, hogy az esztétika kapcsán hozza szóba az elkötelezettség fogalmát, de leszögezi, hogy az elkötelezettség nem a művészet, hanem a politika kategóriája (RANCIÈRE, 2009: 411, 511). Rancière szempontjából Badiou egy arisztokrata-elitista elkötelezettség-modell szószólójává válik, aki nem tudja megragadni a meghatározatlan pályákon mozgó plebejus elkötelezettség-módozatok dinamikáját. Fel lehet továbbá vetni a kérdést, hogy Badiou filozófiája érzéketlen azokra a fokozatosság szerint alakuló változásokra, amelyek kívül esnek az esemény logikáján, de kapcsolatban állnak a felszabadulás jelentéseivel – noha nem engedelmeskednek sem a reformizmus, sem a forradalom logikájának (JOHNSTON 2009: XXX).

Kétségtelen, hogy a tudás és a hatalom dialektikája befolyásolja az elkötelezettség jelentéseinek alakulását. Mi messzemenően figyelembe vesszük a Badiou-féle gondolkodással szemben felhozott vádakát, mert magunk is hajlunk arra az állításra, hogy e gondolkodásnak komoly veszélyekkel kell szembenéznie. A politikai-gazdaságtani tendenciák, a kapitalizmus szerkezete és az „esemény” között kivájt dichotómia túl mély ahhoz, hogy a badiou-i gondolkodás analitikus hozadékokat biztosítson számunkra a kortárs folyamatok tolmácsolásában.

De nem kívánunk e gondolkodás meghatározott vívmányairól lemondani. Így Badiou harca a relativizmus ellen nem mellőzhető, dacára annak, hogy ragaszkodása a platóni filozófia átdolgozott változatához kérdőjeleket hagy maga után: az eszmény/Idea mint orientációs erő, amely a relativizmust ellensúlyozza, megkerülhetetlen az elkötelezettség számára. A kapitalizmus nem semleges rendszer, hanem *előre meghatározott* döntési helyzeteket, valójában kényszerszituációkat teremt számunkra: Badiou gondolkodásának eleme, hogy megmutatja a mitikus szférákba emelt, elvontságban rekedt döntésszabadság ideologikus voltát. Magát a választást kell *meta*-választás-szerűen választani, illetve más szóval: a választás kereteit kell választani. Úgy véljük, elengedhetetlen mozzanat ez az elkötelezettség szempontjából.

Ezenkívül Badiou előírja egy olyan tudásközvetítés-módozatot, amelyet szintén fontosnak tartunk az elkötelezettség szemszögéből: azt ajánlja, hogy distanciát tartsunk mind az uralmi pozíciót birtokló tanítómester alakjával, mind a spontán-immanens módon kibomló tudásmodellel szemben, amelyet a vitalista filozófusok szorgalmaznak. Nem kell Platón módjára a nevelést a politika feltételeként érvényre juttatni, de tévesnek bizonyul az a képzet is, amely a spontán vitalizmust idézve, a tudás és a politika között a közömbösség viszonylatát azonosítja. A nevelés, a tudásáramlás a politika immanens része, a politika más részelemeivel együtt.

Az önnevelés és a politika közötti csere, a politika segédletével megvalósuló önnevelés gondolata sejlik fel itt: még híján van a kidolgozottságnak, de máris útmutatást jelent. És akár egy plebejus tudás–hatalom viszonylatot is lehetővé tehet.

4. Az a kérdés, hogy lehetséges-e konzervatív elkötelezettség, nem az eszmetörténet belterjes, hanem a *különféle elkötelezettség révén megvalósuló szolidaritás* problémája. De hogyan mozgásteret biztosítani a konzervativizmus számára, miközben lándzsát törünk a hagyományokkal szemben is szakító magatartást anticipáló, választott magányt sugalló, *szókratészi magatartás mint az elkötelezettség elengedhetetlen eleme* mellett?

Nem elegendő a reflexívvé vált hagyomány fogalmát emlegetni. A hagyomány, amely iránt a konzervativizmus megkülönböztetett tisztelettel viselte-

tik, a tovatűnő, mércéket már nem támasztó múltra vonatkozó, szükségszerűen-eredendően reflexív, modern viszonyulásból formálódik. Csakhogy a totalizálódás irányába mozgó kapitalizmus „kreatív rombolása” folytonosan szétzilálja a tekintélyként, értelemforrásként posztulált tradíció szöveteit, leértékeli a hagyományos hatalmakat, vagy éppenséggel újrahasznosítva a tőke értékesülésének szolgálatába állítja őket. A hagyomány varázstalanítása állandó folyamat, és *a hagyomány csak a meghasonlottság formájában létezik*. Vagy az történik, hogy a kapitalizmus logikája szerint újraforgatják a vallás elemeit, és a „hit nélküli hit múzeumait” hozzák létre (de [CERTEAU 2010: 200] Alexandre Kojève írja a múlt század negyvenes éveiben, hogy a hagyomány csak közvetlen lehet, emberi mivoltunk csak akkor marad fenn, ha megőrződik a múlt transzcendenciája, 2004; Walter Benjamin Kafka megjelenését a beteggő váló hagyománnyal magyarázza [BENJAMIN 1989: 225].) Deleuze és Guattari ironikus megjegyzése, miszerint a kapitalizmus forradalmbb, mint a kommunizmus (minthogy a hitet felváltotta a vágy), tanulságként vonatkoztatható a konzervativizmusra, amely, tudjuk, a francia forradalomra vonatkozó reakció formájában jutott felszínre, és olyan jelenségekkel vette fel a harcot, mint a fejlődés dicsőítése, a haszonelvűség ünneplése vagy éppen az ember önistenítése. (A „kreatív destrukció” intenzívvé válását szokás, *tévesen*, az emberi létezést befolyásoló gyorsulással magyarázni; ezzel már egy konzervatív szerző leszámolt: „Gyakran panaszkodunk amiatt, hogy rohanó és túlhajszolt világban élünk. Századunk jellemzője azonban a mélységes renyheség és kimerültség, s az igazság az, hogy a valódi renyheség az oka a fölszínes hajszának” [CHESTERTON 1985: 128].) És ha már az ironikus megjegyzéseknél tartunk, akkor valószínűsíthető, hogy konzervatív perspektívában bírálatra szorulnak az olyan jelenségek is, amelyeket a tőke kommunizmusának neveznek: a kommunizmushoz köthető jelenségeket kisajátítja a tőke, annak érdekében, hogy megtermékenyülése a lehető legsikeresebben történjen (BEVERUNGEN, MURTOLA, SCHWATZ 2013: 483–495). Összegezve: nem tetszeleghet a (következetes) konzervativizmus, amelyet amúgy is mély paradoxonok öveznek, a „boldog pozitívista” szerepkörében.

A kapitalizmus persze mindig számtalan csapdát állított a konzervativizmus elé, amely küzdött is az olyan jelenségekkel, amelyek elől nem tudott kitérni, mondjuk, az iparosítás következményeivel. És perlekedett a kulturális modernség teljesítményeivel is, utalgatva a modernség meghasonlott kulturális formáira. A konzervativizmus gyűjtőfogalma sok mindent rejt magában, a kapitalizmus dinamikájának törmelékeivel kapcsolatban különböző állásfoglalások születtek, így még azok is, mint Russel Kirk vagy Noel O’Sullivan, akik a konzervativizmusról átfogó monográfiákat írnak, óvatosságra intenek, és finomításokkal élnek: így, a kapitalizmus anonim jellegű hatalom-össze-

függései kapcsán is szétrajzó véleményeket rögzíthetünk ([KOLOZI 2017], ezért lehetségesek a konzervativizmus és a reakcionárius világnézetek közötti összefüggések [ROBIN 2011]).

Érdeklődést tanúsítunk a historizmus relativizmusát-konformizmusát bíráló Leo Strauss iránt, és sokat tanulunk, mondjuk, abból a vitából, amelyet Strauss Alexander Kojéve-vel folytatott, és amely a filozófus elkötelezettségét, valamint a zsarnoksághoz való viszonyát tette tárgyá. Vagy fokozottan figyeljük az olyan burke-i, tory-színezetű, konzervatív gondolkodást felidéző filozófust, mint John Grayt, aki döbbenetén tapasztalja, hogy a liberalizmus/konzervativizmus egyes formái a militáris neoliberalizmus szekértolóiává váltak, és ez a tény arra ösztönzi, hogy átfogó módon felvilágosítson bennünket a rossz és a bűn jelentéseiről az emberi létezés kapcsán, és bírálatban részesítse a liberális humanizmust, amely fel akar bennünket menteni az öncélú rosszról való gondolkodás kötelezettsége alól (GRAY 2013). Valójában figyelemmel kísérjük, ahogy egy érzékeny konzervatív szerző aggódva szól az áruvá válás kiterjedt folyamatairól, amelyek felbontják a hagyomány kohéziós erejét, noha a szerkezeti törvényszerűségek folyamatait, az okok és okozatok viszonyait másképpen írjuk le a grayi elképzelésekhez képest. Érdeklődünk az iránt, ahogy Gray időszerűsíti az ismert konzervatív toposzokat, és újraértelmezi az eredendő bűn gondolatát, bírálja az ember tökéletesítésébe vetett hitet, és egyáltalán a „tökéletesség vad igényét” (Kirk), bírálat alá rendeli az értelem önistenítését, az emberi arroganciát, hitelesíti a szemlélődés folyamatát mint kiváltképpen reflexív aktust, valamint érdeklődünk az iránt, ahogy kidomborítja az élet tragikus kontingenciáit, amelyek határt szabnak minden változásnak. Gray nem lát a világban olyan instanciát, mint egyes német konzervatívok, akik kifejlesztették a kompenzáció elméletét: szerintük az ember reflektált belső szférája menedéket nyújthat a szétszaggatott történelmi folyamatosságból származó veszteségtapasztalatokkal szemben. És közben Gray valóban elkötelezettséget gyakorol, kritizálja a látszólagos felszabadulást és az „újfajta rabszolgaságot” (erről: ZARKA 2007).

Lehetséges tehát konzervatív elkötelezettség, amely hajtóereje lehet a korbírálatnak, annak ellenére, hogy a konzervativizmus idegenkedik a transzcendenciától, és annak ellenére, hogy a konzervativizmus jelentékeny része rokon-szenvet tanúsít a modernitás előtti hierarchikus rend kapcsán. Viszont nem lehetséges elkötelezettség a „boldog pozitivizmus” távlatában. És Rancière észrevétele, miszerint az elkötelezettség csak a politika fényében képzelhető el, megfelel a valóságnak. Az elkötelezettség által közvetített beavatkozás politikájáról kell beszélnünk, amely magában foglalja az állásfoglalást, a töréshelyeket, az elhatárolódást, a cezúrát, az elkülönöződést, a megosztottságot és a választás kereteinek a megválasztását, azaz a választás választását.

IRODALOM

- ADORNO, Theodor W. 1998. Művészet és művészetek. Helikon, Budapest
- ANDERSON, Perry 2000. Renewals. In: *New Left Review*, 1, 1–20.
- ARON, Raymond 1973. *Histoire et Dialectique de la Violence*. Gallimard, Paris
- BADIOU, Alain 2008. *Petit panthéon portatif*, La Fabrique, Paris
- BADIOU, Alain 2009. L'Idée du communisme. In: A. Badiou, S. Zizek (szerk.), *L'Idée du communisme*, Lignes, Paris, 5–27.
- BADIOU, Alain 2010. *A század*. Typotex, Budapest
- BADIOU, Alain 2011. *Le Réveil de l'Histoire*. Éditions Lignes, Paris
- BADIOU, Alain 2012. *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*. Verso, London
- BANAJI, Jairus 2002. *The Political Culture of Fascism*, <http://www.sacw.net/2002/BanajiSept02.html>
- BELL-VILLADA, Gene H. 1996. *Art for Art's sake and Literary Life, How Politics and Markets Helped Shape the Ideology and Culture of Aestheticism 1790–1990*, University of Nebraska Press
- BENJAMIN, Walter 1989. *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932–1940*. New York
- BENSAÏD, Daniel 2004. Alain Badiou and the Miracle of the Event. In: Hallward, Peter (szerk.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. Continuum, London
- BENSAÏD, Daniel 2008. *Éloge de la politique profane*. Albin Michel, Paris
- BEVERUNGEN, Armin–MURTOLA, Anna-Maria–SCHWATZ, Gregory 2013. The communism of capital? In: *Ephemera*, 3, 3, 483–495.
- BLANCHOT, Maurice 2005. *Az irodalmi tér*. Kijarat Kiadó, Budapest
- BLONDEL, Maurice 1950. *L'Action*. PUF, Paris
- BROSSAT, Alain 2005. *La Résistance infinie*. Léo Scheer, Paris
- BUTLER, Judith 2015. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press
- CABESTAN, Philippe–TOMÈS, Arnaud 2001. *Le vocabulaire de Sartre*. Ellipses Édition, Paris
- CHESTERTON, Gilbert. 1985. *Igazságot, Az örökkévaló ember*. Szent István Társulat, Budapest
- COMITÉ INVISIBLE 2007. *L'insurrection qui vient*, Les éditions La Fabrique, Paris
- CRITCHLEY, Simon. 2008. Violent Thoughts about Slavoj Žižek, <http://www.nakedpunch.com/articles/39>

- CRITCHLEY, Simon 2007. *Infinitely Demanding, Ethics of commitment, politics of resistance*. Verso, London
- DE CERTEAU, Michel. 2010. *A cselekvés művészete*. Kijárat, Budapest
- DOSSE, François 1992. *Histoire de structuralisme*. Éditions Découverte, Paris
- DOSSE, François 2002. *Michel de Certeau, Le marcheur blessé*. La Découverte, Paris
- DOUZINAS, Costas 2013. *Philosophy and Resistance in the Crisis*. Polity, London
- DUMÉZIL, Georges 1987. *Entretiens avec D. Eribon*. Gallimard, Paris
- FOUCAULT, Michel 2008. *Le gouvernement de soi et des autres*. Gallimard, Seuil, Paris
- FOUCAULT, Michel 2009 *Le courage de la vérité*. Gallimard, Seuil, Paris
- FOUCAULT, Michel 2010. *La fonction politique de l'intellectuel*. In: *Dits et écrits II*, Gallimard (Quarto), 109–114.
- GOLDTHORPE, Rhiannon 2006. *Understanding the committed writer*. In: (Howells Christina, szerk.) *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge, 1–9.
- GRAY, John 2013. *The Silence of Animals: On Progress and Other Myths*. Farrar, Straus and Giroux
- HARDT, Michael–NEGRI, Antonio 2009. *Commonwealth*, Harvard University Press, Harvard
- HÉNAFF, Marcel 2016. *Une passion venue de loin*. In: *Esprit*, Mars – Avril, 125–134.
- JAMESON, Fredric 2010. *A posztmodern, avagy a kései kapitalizmus kulturális logikája*. Noran Libro, Budapest
- JOHNSTON, Adrian 2009. *Badiou, Žizek, and Political Transformations*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press
- KEMP, Peter 1973. *Théorie de l'engagement, I: Pathétique de l'engagement*. Seuil, Paris
- KOJÈVE, Alexandre 2004. *La notion d'autorité*. Gallimard, Paris
- KOLOZI, Peter 2017. *Conservatives Against Capitalism: From the Industrial Revolution to Globalization*. Columbia University Press, New York
- LORDON, Frédéric 2016. *Propos recueillis par Michaël Foessel, Les puissances de l'indignation, Entretien avec Frédéric Lordon*. *Esprit*, 3, Mars – Avril, 167–177.
- LOSONCZ, Alpár 2012. *Iskrenost i autentičnost u istoriji politike istine*. In: *Zlatna greda*, 131–132.
- LOSONCZ, Alpár 2013. *Forradalmiság az ironia gyűrűjében*. In: *Ex Symposion*, 83, 3–13.

- OJAKANGAS, Mika 2013. The Voice of Conscience. Blumsbury, h. n.
- PLESSNER, Helmuth 2002. Grenzen der Gemeinschaft. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- RANCIÈRE, Jacques 1997. Politique de la littérature, Galilée, Paris
- RANCIÈRE, Jacques 2009. Et tant pis. Pour les gens fatigués, entretiens. Éditions Amsterdam, Paris
- ROBIN, Corey 2009. The Reactionary Mind. Oxford, New York
- ROSS, Kristine 2009. Historicizing Untimeliness. In: Rancière, History, Politics, Aesthetics (szerk. Rockhill Gabriel, Watts Philip), Duke University Press, Durham, London
- RUDA, Frank 2017. Mut zurzeit. In: Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung, 8, 1, 11–27.
- SARTRE, Jean-Paul 1972. L'idiote de la famille. G. Flaubert de 1821a 1857. Vols. I and II, 1971; Vol. III, Gallimard, Paris
- SARTRE, Jean-Paul 1972. Situations. IX, Gallimard, Paris
- SARTRE, Jean-Paul 1976. Situations. X, Gallimard, Paris
- SHKLAR, Judith 1998. Political Thoughts and Political Thinkers. The University of Chicago Press, Chicago, London
- SPINOZA, Baruch de 1979. Etika. Gondolat, Budapest
- STRAUSS, Leo 1936. The Political Philosophy of Hobbes. Oxford
- TOSCANO, Alberto 2009. A Plea for Prometheus. In: Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory, 10(2), August, 241–256.
- ZARKA, Charles et Les Intempestifs 2007. Critiques des nouvelles servitudes. PUF, Paris
- ŽIŽEK, Slavoj 2009. Violence: Six Sideways Reflections. Profile Book, London

Engagement: Redivivus?

In the article I first outline some of the meanings of engagement, and look at the reasons why the light of engagement faded. Jean-Paul Sartre and his concept of engagement is particularly important in this section as I analyze the far-reaching meanings of the said concept and discuss what implicated issues are related to this. In the following, I confront with the idea that deteriorating of the paradigm of engagement is determined by the weakening of motivation-resources in contemporary liberal-democracy. This concept, in fact, combines the engagement with the support of certain ethical claims. I critically discuss the aforementioned idea, indicating that it is more appropriate to follow the idealistic, but not arbitrary, assumption that we are

actually freer than we think or want. Based on this consideration, I try to rethink the fear of the highly criticized Prometheus-bias, which sets even the forces of emancipation in the service of existing hegemonic system. It is emphasized that we are gaining experience in history with the prometheous, and transgressive activities. I assume that our anxiety stems from the fact that we indeed possess the mentioned (Prometheus) capacities that make it possible to change the world, but we renounce them due to the reasons of safety-comfort, inertia, and not least to the fear of fear. After that, I make an attempt to expound the outline of an engagement-related theory. This theory consists of four parts: 1. conscience; I believe that the concept of engagement is inaccessible without the meanings of conscience, that is, the meaning of commitment must be anchored to the notion of conscience, 2. courage, which means that we are able to see the dialectics of limitation and opportunity in the Prometheus-biased attitude, 3. I take into account the contemporary forms of rebellion and analyze them in relation to conscience and courage, 4. in this part, I discuss the eventual conservative forms of engagement and try to answer the question: is the conservative commitment concept is possible at all?

Key words: commitment, courage, motivation, conscience, rebellion

Angažman: redivivus?

U studiji se najpre realizuje analiza angažovanosti i razmatraju se razlozi zbog kojih je došlo do slabljenja angažovanosti. U ovom delu posebnu ulogu pripisujem Žanu Polu Sartru, posebno uzimam u obzir njegov koncept angažovanosti, te tematizujem problematična značenja koncepta i analiziram relevantna pitanja koja se javljaju povodom toga. U narednom odeljku analiziram orijentaciju koja objašnjava slabljenje angažovanosti na osnovu uvida u stanje liberalne demokratije koja proizvodi slabljenje motivacijskih resursa. Isti koncept kombinuje angažovanost sa naglašavanjem značaja određenih etičkih zahteva. Kritikujem dotični koncept signalizirajući da je celishodnije u perspektivi angažovanosti preuzeti idealizirajuću, ali ne i arbitrarnu pretpostavku da smo zapravo slobodniji nego što mislimo, te da smo čak slobodniji nego što to želimo. Na osnovu toga pokušavam da promislim mnogo puta iskazani strah od prometejskih aktivnosti, naime, dotični strah čak i snage emancipacije stavlja u službu odbrane sistema. Iznosi se tvrdnja da je transgresivna prometejska aktivnost ujedno i polje u kojem stičemo iskustva o istoričnosti. Pretpostavljam da naša strepnja proizilazi iz toga što raspoložemo sa pomenutim prometejskim kapacitetima, ali zbog razloga sigurnosti, konformnosti, inercije i straha, odričemo se od istih kapaciteta. Nakon toga

pokušava se skicirati teorija angažovanosti. Dotična teorija se sastoji od četiri dela: 1. savest; verujem da je koncept angažovanosti nedostupan bez rasprave o savesti, to jest, značenje angažovanosti mora biti usidreno na pojam savesti, 2. hrabrost, što znači da smo u mogućnosti sagledati dijalektiku mogućnosti i ograničenja, 3. uzimam u obzir savremene oblike pobune i analiziram ih u odnosu na savest i hrabrost, 4. raspravljajući o konzervativnim oblicima angažmana odgovaram na pitanje da je li uopšte moguć koncept konzervativnog opredeljenja?

Ključne reči: angažman, hrabrost, motivacija, savest, pobuna

Beérkezés időpontja: 2018. február 6.

Elfogadás időpontja: 2018. március 8.

Marosán Bence Péter

: PhD, Budapesti Gazdasági Egyetem, adjunktus, Pázmány Péter Katolikus Egyetem,
: óraadó
: bencemarosan@googlemail.com

A KITERJESZTETT SZOLIDARITÁS: TÁRSADALMI ÉS ÖKOLÓGIAI IGAZSÁGOSSÁG

Extended Solidarity: Social and Ecological Justice

Proširena solidarnost: društvena i ekološka pravičnost

Jelen tanulmány célja, hogy megvessük egy olyan szisztematikus ökoetika és ökopolitika alapjait, amely magát egyfelől a radikális individualizmus és radikális hollizmus, másfelől a radikálisan antropocentrikus, illetve radikálisan ökocentrikus elméletek közé pozicionálja, és amely – részben köztes státusának köszönhetően – egyrésztől méltányos tud lenni a nem-emberi lényekkel és közösségekkel kapcsolatban is, másrésztől a gyakorlatban is plauzibilisen és rugalmasan alkalmazható (épp azért, mivel ismer észszerű, de morálisan is alátámasztható kompromisszumokat). Az alábbi írásban egy rövid kitekintés erejéig tárgyalom a liberális (és libertárius), a konzervatív és szocialista politikai filozófiákban megjelenő ökológiai motívumok egy részét. Az elemzés szívében azonban az ökológiai igazságosság gyenge és erős tézise alkotja. Innen lépek tovább az ökológiai igazságosság egy szisztematikus elmélete felé. A gyenge tézis szerint a társadalmi igazságosság koherens és konzisztens elmélete nem fogalmazható meg ökológiai utalások nélkül. Az erős tézis szerint a társadalmi igazságosság fogalma redukálható az ökológiai igazságosságra. A tanulmány végén elemzem az ökológiai igazságosság egy előzetes fogalmát, amely – reményeim szerint – képes egyesíteni, illetve harmonizálni a partikuláris és kollektív, emberi és nem-emberi érdekeket, az emberi létezés értékét és a természeti lények, közösségek és létezők önértékét, az emberi társadalmon túlra kiterjesztett, univerzális szolidaritás kontextusában.

Kulcsszavak: ökoetika, ökopolitika, szolidaritás, társadalmi igazságosság, ökológiai igazságosság, antropocentrizmus, ökocentrizmus

„Míg megvilágosúl gyönyörű
képességünk, a rend,
mellyel az elme tudomásul veszi
a véges végtelent,
a termelési erőket odakint s az
ösztönöket idebent...”
(József Attila)

Mészáros Gyöngyvérnek szeretettel és nagyrabecsüléssel

BEVEZETÉS

Az igazságosság mibenléte az etika és a politika egyik alapkérdése. E fogalom köré olyan további fogalmak csoportosulnak, mint jogok, kötelességek, boldogság, méltányosság, emberi méltóság. Az igazságosság problémájának tárgyalása közelebbről vagy távolabbról mindig érintette ezeket a fogalmakat. Mi is érinteni fogjuk őket. Az igazságosságnak továbbá két szintje lehet: vonatkozhat ember és ember közti személyes viszonyra, vagy a közösség és az egyes ember, illetve a közösség egyes meghatározott csoportjai közti kapcsolatra. Az utóbbi a társadalmi igazságosság problémakörébe tartozik, és az alábbi szövegben mindenekelőtt ezzel fogunk foglalkozni. A jelen dolgozat alapgondolata abban áll, hogy a társadalmi igazságosság fogalmának közeli elemzése egy bizonyos ponton szükségszerűvé teszi, hogy a vizsgálat menetébe bevonjuk az ökológiai tényezők kérdését is. Voltaképpen súlyosabb következményről van szó: arról nevezetesen, hogy a társadalmi igazságosság kérdéséről az ökológiai dimenzió leválaszthatatlan, és az előbbi szerves mozzanatának bizonyul. Egy további lépésben a társadalmi igazságosság fogalma szükségszerűen elvezet saját felülvizsgálatához és kibővítéséhez, úgy, hogy abba a teljes nem-emberi ökoszisztémát is belefoglaljuk, melybe az emberi társadalom beleágyazódik.

Az ember, ahogy Kant fogalmazott, két világ polgára. Testi mivoltánál fogva szoros szálak fűzik a természethez. Emellett azonban öntudattal bíró, eszes szubjektum is, ennyiben egy szellemi, erkölcsi világ része. Szellemi lényként az ember képes arra, hogy erkölcsöt alkosson, hogy megállapítsa a jogok és kötelességek körét, hogy embertársaival megvitassa és rögzítse a méltányosság és emberi méltóság elveit, és kedvező esetben ezek szerint is járjon el, tehát képes rá, hogy helyesen, erkölcsösen viselkedjen önmagával és másokkal szemben. Az alábbi írásban azt a stratégiát követem, hogy az ember szellemi és természeti aspektusa közti viszonyt szorosabbra fonom, és

megpróbálok arra rámutatni, hogy az igazságosság elveiből nem lehet kirekeszteni a természeti tényezőket, hanem épp ellenkezőleg: ezek az elvek csak az utóbbiak által nyernek valóban konkrét, mélyebb értelmet. Nem akarom kijátszani a két tartományt egymással szemben, hanem az egyiket a másikkal szeretném magyarázni. Az ember szellemi mivoltára való hivatkozás számomra ahhoz szolgál alapul, hogy újraegyesítsem az embert és a természetet. Az ember szellemi lényként képes önkorlátozásra és arra, hogy morális ágensként kezeljen nem emberi lényeket, sőt egész fajokat és ökoszisztémákat is.

A gondolatmenetben jelentős szerepet tölt be az embernek a természeti világhoz való kötődése. Szeretném hangsúlyozni, hogy az ember nem a természet ellenében, hanem a természet révén, a természeti evolúció keretei között vált öntudattal bíró, eszes lénnyé, morális ágenssé (ehhez: FRITZELL 1987, CALLICOT 2005: 82). Testi mivoltánál fogva az ember továbbra is kötődik a természethez; és nem csupán a földi, hanem általában az egyetemes, kozmikus természethez is. Az ember megtestesült szubjektivitás; testi aspektusánál fogva a természetbe ágyazódik bele, és mindig bizonyos mértékig, bizonyos szempontból a természet része marad. Az ember és a nem-emberi lények nem a természettől függetlenül számítanak morális ágensnek, hanem a természettel szerves összefüggésben. Az érzőképeség, a boldogság keresésének a tudat világosságával és kifejllettségével összekapcsolódó fokai – egy később kifejtendő értelemben – morálisan releváns tulajdonságok. Az érzőképeség, a boldogság keresése bensőséges módon összefonódnak az ember (és más érző lények) testi mivoltával, és ezen keresztül a teljes természeti világba való becsatornázottságával.

Arról van szó, hogy testi, természeti mivoltukat tekintve az élőlények, köztük az ember, természetbe ágyazott, a többi életfolyamattal egybekapcsolódó életfolyamatoknak tekinthetők (MARX–ENGELS 1976: 26). A létfenntartás akadályozott vagy akadálytalan, megfelelő vagy nem megfelelő módja összefügg a szenvedéssel és a boldogsággal. Ha egy lény huzamosabb ideig nem jut hozzá az önfenntartásához szükséges jószágokhoz, vagy a megfelelő jószágokhoz, akkor szenved, végső soron pedig elpusztul. Az önfenntartáshoz szükséges erőforrásokat és jószágokat pedig a természetből merítjük. Az embernél a boldogság keresésének, az önmegvalósítás legmagasabb, az öntudat legvilágosabb és legfejlettebb fokaival összekapcsolódó módjai is mindenütt visszautalnak az ember természeti beágyazottságára, a természeti feltételekre és az önfenntartáshoz szükséges erőforrások korlátos voltaára. A szenvedésmentes, autonóm életre, illetve egy magasabb szinten a boldogságra való törekvés viszont lényegi módon összekapcsolódik az igazságosság mibenlétére irányuló kérdéssel. Az igazságosság részben az *erőforrások* (valamint a végső soron ezen erőforrásokra támaszkodó termékek és szolgáltatások)

igazságos *elosztására* vonatkozik, részben pedig az individuális és kollektív *autonómia* mozgástereinek igazságos *kijelölésére*.

Az emberi fajt a természeti lények egy jelentős részével az érzőképesesség tulajdonsága köti össze; ez a fajokon átívelő kiterjesztett szolidaritás alapja. Az érzőképesesség részben a természet világába ágyaz bele bennünket, részben a természeti világon mint közegen keresztül kapcsol össze bennünket a többi lénnel. A szellemi képességeire, eszére és intellektusára oly büszke ember elgondolkodtató felelőtlenséggel és hatékonysággal rombolja le saját természeti környezetét; ezzel nemcsak a nem-emberi természeti fajok azelőtt ritkán látott méretű és sebességű pusztulását előidézve, hanem egyúttal a jövőendő nemzedékek alapvető létfeltételeit is veszélybe sodorva. A jelenkor ökológiai válságának egyik oka, nézetem szerint, éppen a modern kori egyoldalú racionalitás, mely a természetben pusztán kiaknázandó erőforrások gyűjteményét látja; amely tehát a természetnek csupán instrumentális értéket tulajdonít. Saját fennmaradásunk érdekében is alapvetően át kell értékelnünk a természethez való viszonyunkat. Nézetem szerint azonban a természethez való inadekvát viszonyulás háttérében a természettel való eredeti, és a modern felfogásban megjelenőnél sokkal gazdagabb és mélyebb viszony elfeledése áll, egyfajta *természetfelejtés*. A természet az ember őshazája. A vele való eredeti, autentikus viszonyt felelős, morális lényként kell, hogy helyreállítsa, de éppen a természethez való lényegi kötődése alapján.

Az embernek, a természethez is kötődő lényként, életét a nem-emberi fajokkal, végső soron a teljes földi ökoszisztémával való egyensúlyra törekvés elvei szerint kellene vezetnie, illetve berendeznie. Az igazságosság fogalmának elemzése szükségszerűen vezet el ehhez a következményhez. Az alábbi tanulmány a fentebb jelzett témáknak megfelelően két nagyobb részre tagolódik: az első a társadalmi, a második pedig az ökológiai igazságosság fogalmával foglalkozik. Az első részben egy gyengébb és egy erősebb tézist szeretnék képviselni: a *gyengébb* tézis szerint a társadalmi igazságosság fogalmának *redukálhatatlan* mozzanata az ökológiai dimenzió; az *erősebb* tézis szerint a társadalmi igazságosság fogalma *redukálható* az ökológiai igazságosság koncepciójára. A második részben az ökológiai igazságosság részleteit tárgyalom. Ebben az általam kifejtett álláspontot két felfogás közé szeretném pozicionálni. Az egyik a humanisztikus, *antropocentrikus* nézőpont, mely az ökológia relevanciáját elismerve továbbra is instrumentális értéket tulajdonít a természetnek (pl. VINCENT 2009: 268sk, MURDY 1983, PEPPER 1993a, 1993b, SYLVAN 1984/85). A másik a totális biocentrikus egalitarizmus, mely minden életet egyenrangúnak tekint. Ilyen radikális egalitarizmusra találunk példát Paul Taylornál, aki kifejezetten minden élő egyenértékűségét és egyenrangúságát hirdeti (TAYLOR 1986: [különösen] 99, 101). Egy másik

megközelítésben az individualista és a holista, tehát egyfelől az egyedekből, másfelől pedig a nagyobb egészekből, az egyed feletti szerveződésekben kiinduló felfogásmódok között szeretnék közvetíteni (a holizmushoz: VINCENT 2009: 269, ECKERSLEY 2009: 312sk, CALLICOT 2005, HEFFERNAN 1982, LEOPOLD 1949/2000, LOVELOCK 1990).

I. A TÁRSADALMI IGAZSÁGOSSÁG ÖKOLÓGIAI VONATKOZÁSAI

A. ÖKOLÓGIAI MOTÍVUMOK A MODERN POLITIKA- ÉS TÁRSADALOMFILOZÓFIAI DISKURZUSBAN

Mint általában meg szokták jegyezni a vonatkozó szakirodalomban, az ökológiai motívumok és felhangok a modern politika- és társadalomfilozófiai diskurzusban nem számítanak újkeletűeknek, hanem már hosszabb ideje, legalább két évszázad óta jelen vannak, mégpedig a marginálisnál jóval nagyobb hangsúllyal (ANTAL 2014: 23–33, PILBEAM 2009, VINCENT 2009, WISSENBURG 2009). Ökológiai motívumok és témák megjelennek mind az európai, mind az angolszász analitikus politika- és társadalomfilozófiai megközelítésekben; így az előbbi oldalán a hagyományos liberális, konzervatív és szocialista, az utóbbi térfélen pedig az amerikai liberális, libertárius és komunitárius felfogásokban. Mindezekben a felfogásokban közös azonban, hogy többé-kevésbé *antropocentrikusak*; az ökológiai kérdésfelvetés is az emberi társadalom, a társadalmi fejlődés fenntarthatóságának tekintetében jelenik meg náluk. Erre azt lehetne mondani, hogy ez így kézenfekvő: ezek az elméletek az igazságot az emberi társadalom összefüggései között szeretnék tárgyalni, ember és ember, illetve egyén és közösség közti viszonyként. A tanulmány jelen szakaszának fő következtetéseit azonban pontosan ezzel szemben szeretném megfogalmazni, melyek szerint az igazságosság fogalma 1) nem elemezhető az ökológiai dimenzió lényegi tematizálása nélkül, 2) az igazságosság fogalma közelebbi vizsgálatának ki kell derítenie, hogy a társadalmi igazságosság fogalma *redukálható* az ökológiai igazságosságra.

Az alábbiakban csupán néhány jellemző érintkezési pontot szeretnék bemutatni a hagyományos, főszórványbeli politikai filozófiák és az ökológiai elméletek között, jelezve ezzel, hogy a probléma jelen van a politikafilozófiai diskurzus főáramában is. Utalni szeretnék azonban e modellek általam vélt elégtelenségére is, és arra, hogy ezek a megközelítésmódok szükségképpen el kell hogy vezessenek az igazságosság tradicionális (az emberi társadalomra korlátozó) fogalmának kiterjesztéséhez.

*

A.1. LIBERÁLISOK, LIBERTÁRIUSOK

John Rawls *Az igazságosság elmélete* (1971/1997) c. klasszikus műve az igazságosság jellegzetesen antropocentrikus felfogását tartalmazza, amely azonban néhány ponton mégis összekapcsolódik ökológiai elemekkel. Ezt az emberközpontú pozíciót Rawls azzal a gesztussal rögzíti, hogy közli: csak aktuális, morális ágensek, racionális szubjektumok lehetnek az igazságosság alanyai. Ezzel ugyanis első megközelítésben nyilvánvalóan kizárjuk az igazságosság köréből az állatokat mint világos öntudattal nem rendelkező szubjektumokat, valamint az eljövendő nemzedékeket (ehhez: GARNER 2011: 72, továbbá: ANTAL 2014: 35skk.). Egy második közelítésben azonban Rawls közli, hogy „vastagíthatjuk is” a „tudatlanság fátylát”, mely alatt a társadalmi szerződés résztvevői nem tudják, hogy milyen képességekkel és mely társadalmi osztályba születtek, oly módon, hogy a politikai ágenseknek arról se legyen tudomásuk, *mikor* születtek. Ez lehetővé teszi Rawls számára, hogy a generációkon belüli (intragenerációs) igazságfogalom mellett bevezessen egy generációk között érvényesülő (azaz intergenerációs) igazságfogalmat; és arról beszéljen, hogy a jelen nemzedékeknek vannak bizonyos kötelezettségeik a jövőbeli nemzedékekkel szemben: nevezetesen nem élhetik fel teljesen a jövőbeli nemzedékek erőforrásait, élhető környezetet kell hagyniuk utódaikra. Ebben az elméletben azonban a természetnek pusztán instrumentális funkciója van, Rawls-nál a természet lényegénél fogva nem lehet az igazságosság címzettje. Ehhez hozzátehetjük egyébként, hogy a tudatlanság ezen fátyla, Rawls szavával élve, még „sűrűbbé” is fonható; és ez az elmélet megfogalmazható volna úgy is, hogy a szerződésben részt vevő alanyok egy teoretikus kezdeti pozícióban még azzal sincsenek tisztában, minek születnek: embernek vagy állatnak (ilyen irányba mutatnak értelmezésem szerint Peter Singer következtetései, SINGER 2005: 54skk.).

Amikor a liberális politikai filozófia és a zöld gondolat összefüggéseit vizsgáljuk, alapvetően két kérdéskört kell különválasztanunk: 1) az egészében vett természet önértéke és tisztelete, illetve 2) az állatok jogainak, illetőleg morális státusának a kérdése. Ami az elsőt illeti: amennyire meg tudom ítélni, a liberális eszmerendszernek szerves része, hogy az ide tartozó gondolkodók szeretik az emberi történelmet a végtelen fejlődés horizontjába állítani, a természetet egyfajta végtelen kapacitással rendelkező „bőségszarunak” tekintve, pusztán instrumentális funkciót és értéket tulajdonítva a környezetnek (vö. ANTAL 2014: 92). A liberális felfogás erősen antropocentrikus beállítottsága megnehezíti, hogy önértéket tulajdonítsanak a természetnek vagy a nagyobb természeti egészeknek, és hogy az általában vett természet tisztelete és önértéke alapján az emberi tevékenység korlátozására (önkorlátozására) szólítsanak fel. Ami a másik pontot illeti: másfelől viszont

időről időre felvetődik a liberális, illetve libertárius gondolkodók körében, hogy érzőkéességük alapján az állatoknak is tulajdonítsunk morális státust, illetve az egyetemes jogok egy részét az állatokra is ki kellene terjesztenünk. Így többek között megtaláljuk ezt az elképzelést Robert Nozicknál is (vö. NOZICK 2001: 35–42). Az állatok morális ágensként való tekintetbevétele, illetve a jogok kiterjesztése a nem-emberi, állati fajokra azonban szintén az emberi tevékenység önkorlátozásának követeléséhez vezet; vagyis bizonyos pontokon túlmutat a liberális és libertárius gondolatvilágon.

Az ökológiai problémák tehát tematizálódnak a liberális és libertárius gondolkodók számára, mégsem válnak a gondolatkör központi, meghatározó motívumaivá.

*

A.2. KONZERVATIVIZMUS ÉS A ZÖLD GONDOLAT

Úgy tűnik, a hagyományos politikai konzervativizmusban a liberális felfogásnál valamivel hangsúlyosabban van jelen az ökológiai motívum. Ennek az eszmerendszernek ugyanis szerves velejárója az az elképzelés, mely szerint a jelenkor emberének többé-kevésbé épségben meg kellene őriznie természeti környezetét, és úgy kellene azt örökölni hagynia utódaira. Itt kifejezetten egy intergenerációs igazságfogalommal találkozunk, mely már a modern konzervativizmus első, 18. századi szerzőinél, így Edmund Burke-nél is jelen van (1790/1990). Eszerint utódainkkal szemben vannak olyan kötelességeink, hogy a felmenőinktől örökölt élő környezetet, amennyire csak lehetséges, próbálja meg épségben és teljességben továbbadni, nem pedig lepusztítani, fölélni (vö. ANTAL 2014: 80–89). Az élet közösségi formáinak előnyben részesítésével, az ember és a természeti környezet közti harmonikus együttélés előmozdításának szorgalmazásával, valamint a felvilágosodás antropocentrikus humanizmusának bírálataival, a szabadpiac korlátlan érvényesülésének elutasításával a konzervatív gondolkodók több ponton kifejezetten kapcsolódnak a zöld mozgalmak meghatározó meggyőződéseihez. Olyan konzervatív teoretikusok, mint John Gray vagy Roger Scruton kifejezetten szorgalmazzák egy ökokonzervatív gondolatrendszer kialakítását, a konzervatívok és a zöldek közti termékeny párbeszédet és együttműködést (GRAY 1993, SCRUTON 2012, lásd még ehhez: PILBEAM 2009, ANTAL 2014).

Ami a konzervativizmus, illetve egy módosított formában az ökokonzervativizmus és az ökológiai mozgalom, a zöld gondolat összekapcsolását megnehezíti, az, hogy nézetem szerint itt *még mindig erősen antropocentrikus gondolatokról* van szó; vagyis a természet megőrzésének és védelmének igénye az emberi társadalom vonatkozásában merül fel, az emberi használat és rendelkezés összefüggései között. A természet itt továbbra is úgy jelenik meg, mint ami alapvetően az emberi közösség tulajdona, és ebből a szem-

pontból ruházódik fel értékkel; noha a konzervativizmus, a nagyobb egészek értékét és érdekeit beemelve a diskurzusba, szorosabbra fonja az ember és természet közötti kapcsolatot, mint a liberalizmus.

B. A GYENGE TÉZIS: AZ ÖKOLÓGIAI MOZZANAT REDUKÁLHATATLANSÁGA A TÁRSADALMI IGAZSÁGOSSÁG FOGALMÁBAN

Az ember szellemi lényként képes erkölcsöt alkotni, jogokat és kötelességeket tulajdonítani önmagának, embertársainak, a közösség egészének. Szellemi képességei sem tépik el azonban a természethez fűződő szálakat. Az ember szellemi adottságokkal, működésmódokkal bíró élőlény. Az ember megtestesült szubjektivitás, és *teste becsatornázza őt a természet egész rendszerébe* (ehhez: MAROSÁN 2013). Az emberi gondolkodás, az ember szellemi alkata és aktivitása testileg meghatározott. Az ember természeti eredetére, aspektusára mindenütt ráakódik a kultúra, mely mindenestül átformálja ezt a természeti eredetet és oldalt (ehhez: MARX 1965: 159). De a természetre utaltság azért lényegi módon jelen van az emberi létezésben. Amikor az ember természetre utaltságáról beszélünk, végső soron arról van szó, hogy a boldogság, az emberhez méltó élet nem hagyható ki az igazságosságra vonatkozó kérdésfeltevésből. Mint élőlény az ember iszik, eszik, alszik, lélegzik, ürít, utódokat nemz. Ezeket a természeti szükségleteket mindenütt radikálisan átformálja a szellem, a kultúra; de a természetre való vonatkozás ott van bennük. Ha az ember nem tudja rendszeresen és megfelelő formában kielégíteni őket, az boldogtalanná teheti az embert. Az emberi méltósághoz (és vele együtt: az emberhez méltó élethez való joghoz) szervesen hozzákapszolódik ezen szükségletek rendszeres és megfelelő formában való kielégítésének lehetősége.

Amíg csak a világban időzik, az ember teste által meghatározott lény marad; noha testét is áthatja létezésének szellemi dimenziója. A két aspektus összefonódik egymással. Az ember, éppen szellemi képességei által, egészen háttérbe szoríthatja saját testi létét, aszkétaként a minimálisra szoríthatja saját szükségleteinek kielégítését, hogy épp csak a fizikai haláltól megóvja testét (hogy minél radikálisabban megtapasztalja önnön szellemi voltát, mint a különböző vallások szerzetesei); vagy akár azon túl is: az ember rendelkezik azzal a hátborzongató képességgel, hogy véget vessen saját életének. Mégis: testi létét nem tudja eltörölni anélkül, hogy meg ne szűnne világban-létnek lenni. Mindaddig, amíg csak él, kölcsönviszonyban marad a természettel teste révén. Ez a viszony szellemileg egészen szublimált lehet, a kultúra által mélyen emberi arcot nyer, de a létezés testi aspektusán keresztül az ember egzisztenciájának gyökerei a természeti létbe vezetnek. A testi létezést, egyáltalán a világban-létet felszámoló öngyilkosság a szabadság legradikálisabb

megnyilvánulási formája, melynek felszíne alatt azonban szintén felfedezhető testi motívumok (a legnyilvánvalóbb esetben a gyógyíthatatlan, nagyon fájdalmas betegségek esetében. A szenvedés, illetve a szenvedésmentes élet vágya az ember testi mivoltával áll szerves kapcsolatban. Az öngyilkosság egyéb, gyakori motívumainak [pl. szerelmi bánat] közeli elemzése szintén felfedheti a közvetett vagy közvetlen testi vonatkozást). Végso soron azt találjuk, hogy az embernek, ameddig csak világban-lét akar maradni, folyamatos kölcsönviszonyt, „anyagcserét” kell folytatnia a természettel.

Az olyan emberi élet, melynek szerves része a szenvedés, emberhez méltatlan élet. Az alapvető testi szükségletek, valamint a magasabb rendű igények kielégítése szükséges, bár nem feltétlenül elégséges feltétele a boldog életnek. Ha nem jut hozzá a létfenntartásához szükséges alapvető javakhoz, ha életfolyamata lényeges mozzanatainak működtetése, megvalósítása akadályokba ütközik, ha tehát a természettel való, a kultúrán és a szellemi világon keresztül közvetített, mégoly szofisztikált, de azért ténylegesen létező anyagcseréje akadályokba ütközik, akkor az ember egy szenvedésteli, sajátosan emberi (tehát szellemi motívumoktól áthatott) méltóságától megfosztott életbe kényszerül. Az igazságosság fogalmának integráns részei a boldogság, az emberi méltóság fogalmai; ezekről pedig nem beszélhetünk anélkül, hogy ne említenénk a természettel való anyagcserét, még akkor is, ha ez utóbbi csak közvetítések hosszú során keresztül valósul meg. Még az emberi boldogság és önmegvalósítás legmagasabb fokai sem teljesen függetlenek a természettel való anyagcserénktől, bizonyos materiális komponensektől, erőforrásoktól és hordozóktól. A Maslow-piramis valamennyi foka visszautal a bennünket a természettel összekapcsoló szálakra.

A természeti világ, amelybe az emberi létezés beleágyazódik, véges erőforrásokkal rendelkezik. Az emberi létezés mindenütt határokba ütközik. Az emberiségnek, a konkrét emberi közösségeknek eszerint kell felosztaniuk a rendelkezésre álló erőforrásokat. Arról az emberi közösségben ébredő, e közösség egyes tagjaira irányuló kötelességről van szó, hogy a közösség nem hagyhatja magára egyetlen tagját sem, nem engedheti szenvedni őt. Az emberi közösségnek kötelessége az egyén számára biztosítani az önfenntartáshoz, annak bizonyos, alacsonyabb szintjeihez szükséges erőforrásokat; ami feltételezi azt, hogy az egyén a maga részéről betartja az alapvető közösségi normákat, részt vesz a társadalmi együttműködésben. Nem kell, hogy a közösség minden egyéni szükségletet kielégítsen, ezt meglehetősen bonyolult is volna teljesíteni, de az alapvető általános emberi szükségletek kielégítésének eszközeit biztosítani kell a polgárok számára. A lényeges momentum itt az, hogy az erőforrások végeességére való tekintettel az emberiségnek egyéni és össztársadalmi szinten is önkormánytolt kell gyakorolnia; úgy, hogy az egyes

egyénre jutó fogyasztás mértéke (az egyén ökológiai lábnyomának nagysága) ne veszélyeztesse a jelen és a jövő nemzedékek életfeltételeit; amihez alkalmasint olyan, kényelmetlenebb intézkedések is kapcsolódhatnak, mint a népességszaporulat szabályozása, például adók útján. Az ember pontosan szellemi lényként képes önkontrollt gyakorolni, és ennek alapján képes arra, hogy összehangolja az ökológia és a társadalmi igazságosság szempontjait.

A szenvedésmentes és emberhez méltó élet fogalma az ember testi létén keresztül mindenütt visszautal az emberi lét természeti beágyazottságára. Ha a szenvedésmentes és emberhez méltó élethez való jogot összekapcsoljuk a társadalmi igazságosság fogalmával, akkor az utóbb említett mozzanat (a létezés testi meghatározottsága) révén nyilvánvalóvá válik *e fogalom lényegi és redukálhatatlan ökológiai vonatkozása*. A fentiek alapján megfogalmazhatjuk a gyenge tézis formális változatát:

Igazságosnak mondom azt a társadalmi berendezkedést, mely lehetővé teszi a politikai közösség tagjai számára az együttműködésnek azt az optimális módját, amely a társadalom megfelelő fejlettségi fokán az osztálytársadalmi együttműködésben részt vevő minden egyes egyén számára biztosítja az adott, tényszerű körülmények (itt: ökológiai faktorok) között elérhető legmagasabb boldogságszintet; feltéve, hogy a szóban forgó egyén elfogadja az együttműködés adott, egy osztálytársadalmi diskurzus útján kialakított elveit, és maga is hajlandó együttműködni a politikai közösség összes többi alanyával.

C. AZ ERŐS TÉZIS: A TÁRSADALMI IGAZSÁGOSSÁG FOGALMÁNAK REDUKÁLHATÓSÁGA AZ IGAZSÁGOSSÁG ÖKOLÓGIAI FOGALMÁRA

A gyenge tézis melletti érünk röviden a következőképpen hangzott: a társadalmi igazságosság fogalmát nem tudjuk adekvátan megfogalmazni anélkül, hogy abba be ne emelnénk a szenvedésmentes és emberhez méltó élethez való jogra történő hivatkozást. Ez utóbbiak viszont lényegükönél fogva maguk után vonják az emberi létezés testi aspektusának és ez utóbbin keresztül a természeti létezés egészébe való becsatornázottságunknak a gondolatát. Mivel ezek a tényezők fogalmi szerkezetüket illetően kapcsolódnak össze az ökológiai faktorokkal és egy kellőképp közeli elemzés számára az ökológiai szűkösség problémájával, ezért az ökológiai mozzanat a társadalmi igazságosság egész problémaköréből kiiktathatatlan. Az ökológiai faktorokra való utalás nélkül a társadalmi igazságosság egész koncepciója *hiányos, torz és elvont marad*. Az ökológiai mozzanat ezen redukálhatatlansága lehetőséget ad egy erősebb tézis megfogalmazására: a társadalmi igazságosságnak az ökológiai igazságosságra történő *redukálhatósága* téziszről van szó.

Az ember öntudattal bíró, szellemi lényként, morális ágensként képes arra, hogy erkölcsöt alkosson, jogokat és kötelességeket rögzítsen, etikusnak vagy etikátlanak minősítsen bizonyos megnyilvánulásokat és cselekedeteket, értéket tulajdonítson dolgoknak, lényeknek, összességeknek, szituációknak és eseményeknek. Az ember azonban nem a természet ellenében, hanem a természet révén, és más természeti lényekkel közösségben, egy összetett ökoszisztéma részeként fejlődött morális és racionális szubjektummá. Racionális képességeinél fogva, az ember megtanulta mindennél jobban kihasználni, kizsákmányolni és végső soron elpusztítani azt az ökoszisztémát, amelynek pedig ő maga is a része. Az ilyen módon működő instrumentális racionalitás, mely mindent az emberi hasznosság mércéi szerint ítél meg, az a sekélyes, naturalizáló racionalitás, amelyet Husserl, Heidegger és Michel Henry is kíméletlenül kritizáltak (HUSSERL 1998, HEIDEGGER 2004, HENRY 1987). Ez a típusú racionalitás vezetett el ahhoz, amit Lányi a Természetes Ember tragédiájának mondott (LÁNYI 2015); és amit mi az emberben működő evolúciós program (az öröm- és haszonmaximalizálás) megszaladásaként jellemezhetnénk. Az ember éppen szellemi képességei folytán képes az önkontrollra, és ezzel összefüggésben arra, hogy helyreállítsa megromlott viszonyát a természettel; önértéket és jogokat, morális relevanciát és ágenciát fedjen fel ott, ahol korábban ilyet nem látott; és ezáltal felfedje az igazságosság mélyebb dimenzióit, amit mi ökológiai igazságosságnak nevezünk.

Az igazságosság ökológiai fogalmához az vezethet el bennünket, ha hangsúlyozzuk, hogy az ember nem a természet ellenében, hanem a természet részeként érte el a világos öntudat fokát, vált szellemi lényvé; és szellemi lényként is a természet része. Az emberre úgy kell tekintenünk, mint egy komplex ökoszisztéma öntudatot „növesztett” alrendszerére, aki éppen öntudatánál fogva képes a természeti törvényeken túlmutató, erkölcsi szempontokat belevinni a természettel mint összefüggő rendszerrel, valamint a nem-emberi lényekkel való viszonyába. Az *erkölcs* itt egy alternatív (transzcendentális) viszonyulási mód a természethez; melyet nem szeretnénk sem természetellenesnek, sem természetfölöttinek mondani, hanem inkább „természet melletti”, a természettel komplementer egységet alkotó szemléletmódról van szó. Az emberiség ebben az elméleti keretben öntudattal bíró olyan lények közössége, akik a természet egész rendszerébe ágyazódnak bele, akik a természettel való folyamatos anyagcserében tartják fenn létüket, és akik ebbe az anyagcserébe, valamint a természet nem-emberi élőlényeivel, élőközösségeivel való viszonyukba képesek morális szempontokat vinni. Az öntudattal bíró élőlények továbbra is testiséggel, *kollektív testiséggel* rendelkeznek, melyen keresztül a természet teljes rendszerébe kapcsolódnak.

Ami a jelen gondolatmenetben hangsúlyos: az emberre speciálisan úgy kell gondolnunk, mint öntudattal bíró élőlényre. Nem az az érdekes, hogy ember, hanem az, hogy öntudata van. Egy fejlődésben lévő ökoszisztémában időnként kialakulhatnak világos öntudattal bíró lények, és azok közösségei. Az ilyen lények képesek erkölcsi módon megítélni léthelyzetüket, kialakítani önmagukhoz, fajtársaikhoz és más, öntudattal nem rendelkező fajokhoz fűződő viszonyukat. Egy ilyen közösség képes a pusztán természetitől független (erkölcsi, transzcendentális) szempontokat beemelni az egész természettel való viszonyába; ily módon mélyebb összefüggésekbe, mélyebb megvilágításba helyezve ezt a viszonyt. Az öntudat révén képes az ember értéket tulajdonítani a különböző dolgoknak és összefüggéseknek; a jogokról és kötelességekről, erkölcsi és jogi elvekről folytatott minden diskurzusnak pedig véleményem szerint mindenkor egy bizonyos értékelmélet szolgál alapjául.

Az ökológiai megalapozottságú értéktulajdonítás két, bizonyos mértékig egyformán jogosult kiindulópontot választhat: egyfelől kiindulhat az egyedeiből, és az értéket helyezheti az érzőképeségbe, ezáltal minden érző lényt morális ágensnek tekintve (VINCENT 2009: 270, SINGER 1983, 2005, REGAN 1983), másfelől pedig kiindulhat a nagyobb, önszerveződésre képes rendszerekből, ökoszisztémákból (LEOPOLD 1949/2000, CALLICOT 2005). Ennek során nem kell eltörölnünk minden hierarchiát a természetben, és totális biocentrikus egalitarizmushoz jutnunk, mint Paul Taylor, hanem felfelvehetünk *egy puha, rugalmas hierarchiát* a természetben, amelyben az öntudat képessége mégis egyfajta kitüntetettséggel bír. Egy ilyen rendszerben minden érzőképes lényt és minden önszerveződésre képes rendszert megilletnek bizonyos jogok, igaz, nem ugyanazok a jogok. (Vö. CALLICOT 2005: 79. „A föld-etika emberellenesnek sem mondható. Az élőlény-közösség nem emberi tagjainak nincsenek »emberi jogai«, mivel a definíció szerint nem tagjai az emberi közösségnek. De mégis, mint az élőlények közösségének tagjait, tisztelet illeti meg őket.”)

Az ökológiai igazságosság fogalma abban áll, hogy a globális ökoszisztéma öntudattal rendelkező tagjai, szellemi képességeiknél fogva, bizonyos önkorlátozást gyakorolnak; jogokkal ruházzák fel az ökoszisztéma más, öntudattal nem rendelkező lényeit és specieseit. A jogok köreinek terjedelme összefügg itt az adott speciesre jellemző öntudat világosságának és fejlettségének fokaival, de ami hangsúlyos, hogy minden érzésre képes élőlényt és minden önszerveződésre képes, a nagyobb egészek fennmaradását nem veszélyeztető rendszert megilletnek bizonyos jogok. *Az érzőlényeket megillető legfontosabb alapjog a szenvedésmentes élethez való jog.* Az öntudattal rendelkező lényeknek úgy kell megszervezniük saját kollektív önfenntartásuk módját, a természettel való anyagcseréjüket, hogy eközben ne veszélyeztes-

sék alapvető módon a bolygó ökoszisztémájának egyensúlyát, lehetőleg ne vegyék igénybe a rendszer erőforrásait azok reprodukciós kapacitásain túl.

II. AZ ÖKOLÓGIAI IGAZSÁGOSSÁG FOGALMA

A. ÖKOSZOCIALISTÁK, ÖKOMARXISTÁK

Noha magának Marxnak nem volt szisztematikusan kidolgozott ökológiai elmélete, az ő korában nem is ez volt a sürgető probléma, mégis találunk nála olyan ökológiailag releváns megállapításokat, amelyek azután a későbbi, baloldali orientációjú, részben Marxra támaszkodó vagy magukat kifejezetten marxistaként meghatározó ökológiai gondolkodók számára megtermékenyítőleg, inspirálóan hatottak. Ilyen, ökológiailag releváns gondolatok voltak Marxnál, hogy a kapitalizmus elidegeníti az embert a természettől, a természet kapitalista kizsákmányolásának kritikája, az ember természeti kötődésének hangsúlyozása (ehhez: MAROSÁN 2018). A jelenlegi baloldali, marxista kötődésű zöld gondolkodók kapcsolódnak ezekhez a marxi motívumokhoz, de tovább is viszik őket; Marx gondolatait, módszereit megpróbálják a jelen helyzetre alkalmazni; az elidegenedés és a kapitalizmus kritikáját az ökológiai krízis kontextusába helyezik (erről: ANTAL 2014: 105–156).

Az ökoszocializmus elméleti alapvetése szerint, ahogy a mozgalom egyik legnagyobb hatású képviselője, David Pepper kifejtette, a jelenlegi környezeti válság leglényegesebb oka maga a kapitalista termelési mód (PEPPER 1993a, 1993b). A kapitalizmus eszerint éppolyan elkerülhetetlen szükségszerűséggel idézi elő és termeli újra az ökológiai válságot, ahogy a szocialisták és ökoszocialisták szerint e rendszer lényegénél fogva újraszüli a gazdasági válságokat és konfliktusokat is. Az ökoszocialisták, ökomarxisták szerint ember és természet viszonya nem harmonizálható a kapitalista termelés keretei között. Ahogy a kapitalizmus kizsákmányolja és elidegeníti önmagától az embert, éppúgy zsákmányolja ki és idegeníti el tőlünk a természetet. Csupán az elidegenedés egy másik arcával van dolgunk a természet viszonyában. *Az ökológiai válság*, mely az univerzális kizsákmányolás és elidegenedés egyik lényegi velejárója, *csak a kapitalizmus meghaladásával küzdhető le véglegesen*, mondják e mozgalom hangadói (ehhez pl. KOVEL & LOWY 2001).

Az a pont, ahol etikailag és ökopolitikailag kikezdhetőnek érzem ezt a felfogást, annak a döntően antropocentrikus jellege. Pepper és a mozgalom más gondolkodói hangsúlyozzák, hogy egy humanista, emberközpontú szocializmusképről van szó náluk, mely nyitott az ökológiai problémákra és kihívásokra, de az ember felől. A természet továbbra is az emberért van, a természetnek továbbra is lényegileg instrumentális értéket és funkciót tu-

lajdonítanak. Az ökoszocialisták nyitottak arra is például, hogy bizonyos alapjogokat biztosítsanak az állatok számára, illetve, hogy morális státust kölcsönözzenek nekik, de antropocentrikus alapvetésük miatt ember és természet viszonyában, nézetem szerint, továbbra is ott lappang náluk a konfliktus lehetősége. Úgy vélem, ha elejét akarjuk venni a konfliktus lehetőségének is, akkor szorosabbra kell fogunk ember és természet viszonyát.

B. AZ ÖKOLÓGIAI ÉRTÉKTULAJDONÍTÁS PROBLÉMÁI. INDIVIDUALIZMUS ÉS HOLIZMUS KÖZÖTT

Az ökológiai igazságosság közelebbi fogalmának meghatározása szempontjából a kulcskérdés az értéktulajdonítás helye, illetve kiindulópontja. Az ökológiai mozgalomban rendkívül sok különböző álláspont, kiindulópont és megközelítési mód alakult ki az elmúlt több mint fél évszázad során. Az álláspontokat két nagyobb tengely mentén is rendszerezhetjük: attól függően, hogy 1) egy elmélet mennyire ember- vagy természetközpontú, illetve aszerint, hogy 2) mennyire individualisztikus vagy holista (összefoglalóként lásd pl. VINCENT 2005, ECKERSLEY 2005). Az ökológusok között vannak enyhe antropocentrikus alapvetésűek, akik az értéket alapvetően az emberi fajhoz való tartozásba helyezik, és ehhez képest nyer minden más értéket: relatív és instrumentális értéket. (A fentebb tárgyalt ökoszocialisták mellett még pl. Richard Sylvan, William H. Murdy.) Fentebb jeleztük, hogy ezzel az állásponttal mi a gondunk: egyfelől nézetünk szerint kevésbé szilárd alapot nyújt a nem emberi fajok jogai (és morális tekintetbevétele) számára, másfelől a természet instrumentális megközelítése miatt lényegileg magában rejtje a természeti szférával való konfliktus lehetőségét. A spektrum másik végén a totális biocentrikus egalitarizmus van (minden élő egyforma jog illet meg), többek között Paul Taylor elmélete. (Itt most sarkítok: Taylor azt mondja, hogy minden élőnek egyforma joga van ahhoz, *hogy éljen*.) Ezzel kapcsolatban az volt a kifogásunk, hogy ez egy meglehetősen életidegen, a gyakorlatban nehezen képviselhető, és ráadásul morálisan is indokolatlan álláspontot jelentene. Nem kell, hogy minden élő tökéletesen egyenlő legyen, de kell, hogy minden élő bírjon bizonyos alapjogokkal.

Ami a másik tengelyt illeti: a skála egyik végében a tökéletesen individualisztikus kiindulópontot találjuk, a másik véglet pedig a teljesen holisztikus megközelítés, amely a maga egészében vett földi ökoszisztémának tulajdonít értéket (Aldo Leopold Föld-etikája). Az elsőként említett álláspont képviselői megtehetik az érték helyének a világos öntudattal való rendelkezés *elvi* lehetőségét (ez lenne az antropocentrikus perspektíva). Ennek ökológikusabb, továbbfejlesztett változata a morális vagy jogi kiterjesztés felfogása, amely

az értéket az általában vett érzőkéességbe helyezi. Ennek alapján tudunk minden érző lénynek önértéket tulajdonítani (SINGER 1983, 2005, REGAN 1983). A probléma ezzel a megközelítési móddal nézetem szerint az, hogy nehéz ennek alapján komplett fajoknak értéket tulajdonítani. A másik véglet ezen a tengelyen a totálisan vagy erősen holisztikus szemléletmód, amelynek alapján tudunk a nagyobb rendszereknek értéket adni, viszont ez megengedi annak elvi lehetőségét, hogy *az egyest feláldozzuk a nagyobb egész, a nagyobb ökológiai rendszer kedvéért* (végső soron akár komplett fajokat is). Az erősen holisztikus elképzelés tehát elvileg nyitott az ökofasizmusra.

A fenti nehézségek elkerüléséhez olyan ökoetikára, illetve ökopolitikára van szükség, mely képes kompromisszumot teremteni a különböző végletek között: egyfelől individualizmus és holizmus, másfelől az antropocentrikus és az egalitárius biocentrizmus között. Erre a feladatra alkalmas lehet a transzperszonális mélyökológia és az autopoietikus ökológiai elmélet is. A transzperszonális mélyökológia arra tanít meg, hogy saját képünket hogyan terjesszük ki úgy, hogy az minden élőt magában foglaljon. Ez az elmélet a természettel való pszichológiai azonosulás módszerét tanítja. Ez azonban elsősorban egy pszichológiai és kozmológiai elmélet (DEVALL & SESSIONS 1985, NÆSS 2005). A jelen tanulmányban mindenekelőtt egy ökológiai orientációjú axiológiára és etikára van szükségünk. Erre a legalkalmasabbnak *az autopoietikus elmélet* tűnik, mely szerint belső, inherens értékkel bír *minden önszerveződésre képes rendszer*; az egyedek éppúgy, mint a populációk, és végső soron a teljes ökoszisztéma (FOX 1990: 169, korábban: MATURANA & VALERA 1972). Egy ilyen elmélet az egyedeket éppúgy tiszteletben tartja, mint a nagyobb rendszereket, amelyeknek az egyedek a részei.

Az ember öntudattal bíró lényként képes etikát alkotni, és a dolgoknak értéket tulajdonítani. De az etikaalkotásnak és értéktulajdonításnak ez az öntudatból fakadó képessége nem önkényes, hanem objektív alapokra támaszkodik, objektív felismeréseken alapul: annak felismerésén, hogy az *autonómia* (melynek a világos öntudat az általunk ismert legmagasabb formája) minden formája értékes, és tiszteletet érdemel. Bonyolult helyzetről van szó: *autonómiáról a függőségben*. Minden élőlény, minden populáció kölcsönös függőségek rendszerébe ágyazódik bele, és ebben a rendszerben tartják fenn viszonylagos önállóságukat. Az autonómia mindenütt a függőségeken keresztül konstituálódik; az ember esetében is, amennyiben világban-való-létét fenn kívánja tartani (vagyis életfolyamatát fenn szeretné tartani).

Az ökológiai igazságosság fogalma arra vonatkozik, hogy létünket oly módon tartsuk fenn, hogy eközben az (individuális és kollektív, populáció-szintű) autonómia többi formájának is értéket és tiszteletet tulajdonítsunk, és

az emberiség önfenntartását (a földi erőforrások ilyen célú igénybevételét) oly módon valószínűsítjük meg, hogy ennek során minél kevésbé csorbítsuk más lények és más populációk önfenntartó létezéshez való jogát. *A legfontosabb alapjog itt a szenvedésmentes élethez fűződő jog.* Ez a modell nem töröl el minden hierarchiát a természet rendszerében, viszont az ember kitüntetett helyét képes úgy érvényesíteni, hogy eközben az embernek más lények javára történő önkorlátozását írja elő; egyfajta *puha hierarchiát* próbál érvényre juttatni úgy, hogy abban minden élőlény és populáció kellő autonómiát tudjon élvezni. (Ami az autonómia és például a fogyasztáscélú állattenyésztés és állatkísérletek viszonyát illeti, itt mindenekelőtt az állatokkal való humánus bánásmód követelményét kell hangsúlyoznunk; a kellő mozgástérhez és a szenvedésmentes élethez való jog előtérbe helyezésével.)

KONKLÚZIÓ. AZ ÖKOLÓGIAI IGAZSÁGOSSÁG ELŐZETES FOGALMA

A különböző erkölcsi és jogi elvek itt kölcsönösen kiegészítik, támogatják és értelmezik egymást; egy koherens összefüggő rendbe illeszkednek. Ezek az elvek együtt definiálják az ökológiai igazságosság fogalmát. Arról van szó, hogy egyfelől az emberiségnek arra kell törekednie, hogy tevékenysége által a lehető legkevesebb szenvedést okozza az emberi (öntudattal bíró) és nem-emberi (öntudattal nem bíró, de érzőképesseggel rendelkező) lényeknek; tehát mindenekelőtt a szenvedés minimalizálását kell célul kitűznie. Másfelől, ezzel szerves összefüggésben, tevékenysége során figyelembe kell vennie a nem-emberi, egyed feletti szerveződések, a populációk sajátos érdekeit és szükségleteit is. Nézetem szerint a kettő között nincs ellentmondás: az ember törekedhet úgy a világban található szenvedés minimalizálására, hogy közben szem előtt tartja az egymással összefüggő populációk hosszú távú érdekeit is; és ezekkel az érdekekkel és szükségletekkel az ember mint racionális, öntudattal bíró, morális lény képes harmonizálni a maga hosszú távú érdekeit.

Az ember a teljes földi ökoszisztéma része, az emberiség ezen totális ökoszisztéma egy önállótlan alrendszere, az összes többi alrendszerétől, végső soron a rendszer egészétől függő szegmens. Az ember öntudattal bíró természeti lény, aki nem a természet ellenében, hanem annak révén tett szert az öntudat és a morális felelősség és beszámíthatóság képességeire. Ahhoz, hogy egyéni és közösségi szinten, *autentikus* módon létezzen, tekintettel kell lennie az ezzel kapcsolatos metafizikai (és tudományos) felismerésekre. Az ökológiai igazságosság (az ökológiai etika) elveit ezekkel a belátásokkal szoros összefüggésben kell definiálni. Az ember, öntudattal bíró és morális

lényként, ha autentikus módon akar élni, létezni, *az egész* érdekeit kell hogy szem előtt tartsa; mely a maga részéről emberi és nem-emberi egyedekből, azok kapcsolataiból és egyed feletti szerveződésekéből épül fel. Egyéni és kollektív cselekvése öntudatos szabályozására képes lényként az ember képes arra, hogy saját partikuláris érdekeit összhangba hozza a nem-emberi érdekeket is magában foglaló (és az embertől független, sajátos önértéket is képviselő) egésszel; és ha autentikus módon, etikusan, *helyesen* akar cselekedni, így is *kell* eljárnia. *Ennek során arra kell törekednie, hogy elősegítse a teljes földi ökoszisztéma legoptimálisabb fennállását és fejlődését, úgy, hogy saját érdekeit soha nem szorítja háttérbe, de nem is abszolutizálja a többi részrendszer; így végső soron az egész rovására (mert az egyes részrendszerek végül is mind egymással való szerves összefonódásban léteznek).*

IRODALOM

- ANTAL Attila 2014. Ökopolitika, ideológia, baloldal. Budapest, L'Harmattan
- BURKE, Edmund 1990. Töprengések a francia forradalomról. Budapest, Atlantisz
- CALLICOT, J. Baird 2005. A Föld-etika fogalmi megalapozása. In: Lányi András–Jávor Benedek (szerk.), Környezet és etika. Budapest, L'Harmattan. 57–84.
- DEVAL, Bill–SESSIONS, George 1985. Deep Ecology: Living As if Nature Mattered. Salt Lake City, Gibbs M. Smith, Inc.
- ECKERSLEY, Robin 2009. Az ökocentrikus gondolkodás magyarázata és védelme. In: Scheiring Gábor–Jávor Benedek (szerk.), Oikosz és polisiz. Budapest, L'Harmattan. 298–330.
- FOX, Warwick 1990. Toward a Transpersonal Ecology: Developing a New Foundation for Environmentalism. London-Boston, Shambala
- FRITZELL, Peter 1987. The Conflicts of Ecological Conscience. In: J. Baird Callicot (szerk.), Companion to A Sand County Almanac: Interpretive and Critical Essays. Madison, Wis., University of Wisconsin Press. 128–153.
- GRAY, John 1993. An Agenda for Green Conservatism. In: Beyond the New Right. London, Routledge
- HEFFERNAN, James D. 1982. The Land Ethic: A Critical Appraisal. In: Environmental Ethics 4 (3). 235–247.
- HEIDEGGER, Martin 2004. Kérdés a technika nyomán. In: Tillmann J. Attila (szerk.), A késő újkor józansága II. Budapest, Göncöl. 111–133.
- HENRY, Michel 1987. La Barbarie. Paris, Grasset
- HUSSERL, Edmund 1998. Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I–II. Budapest, Atlantisz

- KOVEL, Joel–Lowy, Michael 2001. In: Ecosocialist Manifesto, <http://members.optushome.com.au/spainter/Ecosocialist.html> (2016. október 25.)
- LÁNYI András 2015. Oidipusz, avagy a Természetes Ember. Budapest, Liget könyvek
- LEOPOLD, Aldo 2000. Föld-etika. In: Lányi András (szerk.), Természet és szabadság. Budapest, Osiris. 103–116.
- LOVELOCK, James 1990. Gaia: A földi élet egy új nézőpontból. Budapest, Göncöl
- MAROSÁN Bence Péter 2013. The Primal Child of Nature. Towards a Systematic Theory of Eco-Phenomenology. In: Anna-Teresa Tymieniecka (szerk.), Phenomenology and Human Positioning in the Cosmos. USA, Springer. 119–153.
- MAROSÁN Bence Péter 2018. Marxizmus és ökológia. Lehetséges kapcsolódási pontok a marxi elmélet és a mélyökológia között. In: Korunk folyóirat (2018. január). 41–48.
- MARX, Karl 1965. Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Budapest, Kossuth
- MARX, Karl–Engels, Friedrich 1976. A német ideológia. Budapest, Kossuth
- MATURANA, Humberto–VALERA, Francisco 1972. Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living. Dordrecht, Reidel
- MURDY, William H. 1983. Anthropocentrism: A Modern Version. In: Donald Scherer–Thomas Attig (szerk.), Ethics and the Environment. New Jersey: Prentice Hall. 12–21.
- NÆSS, Arne 2005. Önmegvalósítás. In: Lányi András–Jávor Benedek (szerk.), Környezet és etika. Budapest, L'Harmattan. 221–235.
- NOZICK, Robert 2001. Anarchy State and Utopia. Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell
- PEPPER, David 1993a. Anthropocentrism, humanism and eco-socialism: a blueprint for the survival of ecological polities. In: Environmental Politics 2 (3). 428–452.
- PEPPER, David 1993b. Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice. London–New York, Routledge
- PILBEAM, Bruce 2009. Természetes szövetséges? A konzervativizmus és a környezetelvétség viszonyának áttekintése. In: Scheiring Gábor–Jávor Benedek (szerk.), Oikosz és polis. Budapest, L'Harmattan. 216–237.
- RAWLS, John 1997. Az igazságosság elmélete. Budapest, Osiris
- REGAN, Tom 1983. The Case for Animal Rights. London, Routledge & Kegan Paul

- SCRUTON, Roger 2012. *Green Philosophy*. London, Atlantic Books
- SINGER, Peter 1983. *The Expanding Circle: Ethics and Socio-biology*. Oxford, Oxford University Press
- SINGER, Peter 2005. Minden állat egyenlő. In: Lányi András–Jávorka Benedek (szerk.), *Környezet és etika*. Budapest, L'Harmattan. 39–56.
- SYLVAN, Richard 1984/85. Critique of Deep Ecology. In: *Radical Philosophy*, 40. és 41. szám
- VINCENT, Andrew 2009. Ökológizmus. In: Scheiring Gábor–Jávorka Benedek (szerk.), *Oikosz és politika*. Budapest, L'Harmattan. 257–297.
- WISSENBURG, Marcel 2009. Liberalizmus. In: Scheiring Gábor–Jávorka Benedek (szerk.), *Oikosz és politika*. Budapest, L'Harmattan. 238–253.

Extended Solidarity: Social and Ecological Justice

In this present study, I would like to lay bare the foundations of a systematic eco-ethics and eco-politics, which posits itself between radical individualism and radical holism on the one hand, and between radical anthropocentric and radical eco-centric theories on the other hand. This theory – due to its moderate position – can be fair with non-human beings and populations, and also has such ethic principles which could be applied in a flexible and plausible way in practice, (for the very reason because it adopts reasonable, but also morally justifiable compromises). In this essay, I will treat briefly some ecologically relevant motifs in liberal, libertarian, conservative and socialist political trends and philosophies. But in the heart of our analyses one can find the weak and strong thesis of ecological justice. From these two theses I will proceed forward to a systematic and coherent theory of ecological justice. According to the weak thesis one cannot articulate a consistent concept of social justice without referring to the ecological sphere and field of problems. According to the strong thesis the entire concept of social justice is reducible to that of ecological justice in the end. At the end of my writing I will make a preliminary analysis of such a concept of ecological justice, which – in my view – is capable of unifying and harmonizing of particular and collective, human and non-human interests, of values of human existence and intrinsic values of natural sphere and non-human natural beings, in the context of universal solidarity, which is extended beyond the borders of human society.

Key words: eco-ethics, eco-politics, solidarity, social justice, ecological justice, anthropocentrism, eco-centrism.

Proširena solidarnost: društvena i ekološka pravičnost

Cilj studije je da uspostavi osnove jedne sistematizovane eko-etike i eko-politike, koje se pozicioniraju između radikalnog individualizma i radikalnog holizma sa jedne, i između radikalnih antropocentričnih i radikalnih ekocentričnih teorija sa druge strane. Ova teorija – zahvaljujući umerenom pozicioniranju – može biti pravična i sa neljudskim bićima i populacijama, a pored toga prati takve etičke principe, koje se u praksi mogu primeniti na fleksibilan i verodostojan način (zbog toga što ona usvaja razumne, ali i moralno opravdane kompromise). Esej daje osvrt i na neke relevantne ekološke motive u liberalnim, libertanskim, konzervativnim i socijalističkim političkim trendovima i filozofijama. Srž analize predstavljaju slabe i jake teze ekološke pravičnosti, iz ovih teza se kreće ka sistematičnoj i koherentnoj teoriji ekološke pravičnosti. Prema slaboj tezi, pojedinac ne može artikulirati jedan koherentan koncept društvene pravičnosti bez pozivanja na ekološku sferu i problema na terenu. Jaka teza, sa druge strane, ceo koncept društvene pravičnosti redukuje na ekološku pravdu i pravičnost. Na kraju rada će se izneti preliminarne analize koncepta ekološke pravde, koja – po shvatanju autora – je sposobna da udruži i harmonizuje pojedinačno sa kolektivnim, ljudske i neljudske interese, vrednosti ljudskog postojanja i intrizične vrednosti sfere prirode i neljudskih prirodnih bića u kontekstu uneverzalne solidarnosti, koji se protežu preko granica ljudskog društva.

Ključne reči: eko-etika, eko-politika, solidarnost, društvena pravda i pravičnost, ekološka pravičnost, antropocentrizam, ekocentričnost

Beérkezés időpontja: 2018. február 05.

Elfogadás időpontja: 2018. február 23.

Merényi M. Miklós

... doktorandusz, Budapesti Corvinus Egyetem, Politikatudományi Doktori Iskola
... mrnymkls@gmail.com

ÍTÉLNI TEKINTÉLY HÍJÁN – AZ ELKÖTELEZŐDÉS MINT A POLITIKUM PRÓBÁJA CLAUDE LEFORT GONDOLKODÁSÁBAN

*Judging without Authority – Engagement as a Political Trial
according to Claude Lefort*

*Dati sud u nedostatku autoriteta – angažovanost na političkoj probi
prema mišljenju Kloda Leforta*

Az elkötelezett politikai gondolkodásnak a modern democráciák létrejöttekor megismert formáit ma gyanú lengi körül. Kétségbe vonják demokratikus pedigréjét, elvitatják a közérdekhez fűződő viszonyát és rejtett pártossággal vádolják, mintha az eszmékkel, amelyekért küzd, csak valamiféle hátsó szándékból követett stratégiát rejtegetne. A titkolózás vádjával szembeni igazolási helyzetekben lefegyverzetten áll a gondolkodás, formázott gesztusai megértést keresve lepattognak a gránitkeménynek mutakozó új ideológiákról. Claude Lefort demokraciaeelméletére támaszkodva a tanulmány arra mutat rá, hogy a poszttotalitárius kor viszonyai közt a demokracia merően új feladat elé állítja az elkötelezett politikai gondolkodást. A társadalomelméleti és a történeti perspektíva lefort-i összekapcsolása a politikum megalapozó kérdéseire való rákérdezést a jelen kérdései iránti demokratikus elkötelezettséggel frissíti fel. A demokracia jóvoltából abba a helyzetbe kerültünk, hogy a bizonyosság külső támpontjai nélkül haladunk előre. Abban a helyzetben, amikor a társadalmi tér egyre kevésbé táruul fel az érthetőség tereként, a társadalmi kötelék mibenlétének kérdésével foglalatiskodva híján vagyunk bármiféle autoritásnak. Mégis ítélnünk kell, immár tekintély híján. Ehhez az elkötelezett politikai gondolkodásnak újra kell gondolnia a nagy művekhez és a társadalom ideológiáihoz való viszonyát. Lefort művének rekonstrukcióján keresztül a tanulmány egy olyan új, elkötelezett írásművészethez kíván hozzájárulni, amely egyszerre képes felkutatni gondolkodásunk szabadságának és a társadalmi szabadságunk alakulásának egymástól elválaszthatatlan feltételeit.

Kulcsszavak: elkötelezettség (angazsáltság), írásművészet, politikaelmélet, Claude Léfort, demokrácia, totalitarizmus

Az elkötelezett politikai gondolkodást, ahogy a múlt század második felének keleti és nyugati disszidenseitől megismertük, mely harcosan kiáll a szabadságjogok és az elnyomott csoportok védelmében, ma gyanú lengi körül. Kétségbe vonják demokratikus pedigréjét, elvitatják a közérdekhez fűződő viszonyát és rejtett pártossággal vádolják, mintha az eszmékkal, amelyekért küzd, csak valamiféle hátsó szándékból követett stratégiát rejtegetne. A titkolózás vádjával szembeni igazolási helyzetekben lefegyverzetten áll a gondolkodás, formázott gesztusai megértést keresve lepattognak a gránitkeménynek mutató új ideológiákról. Nem a régmúlt kísért, ahogy sokan bizonygatják. A tekintélyelvű populizmus a mai, poszttotalitárius korszak politikai tanulságait viszi színre totális mozgósítás és minden felölő politikai kontroll nélkül. A populizmus hatásosan élőködik az elkötelezett nézőpontra, kihasználja a demokrácia beteljesületlen ígéreteit és a demokratikus értékek nyelvezetét, amit állítása szerint kiismert és leleplezett. A totalitarizmussal szemben kibontakozott liberális status quo totalitarisztikus vonásaira kíméletlenül rámutató új ideológiák sokak szemében az egyetlen érvényes demokratikus képviselői igényként tűnnek fel. Az elkötelezett gondolkodó lába alól kicsúszik a talaj, bejáratott vitái és szembenállásai, népszuverenitás és jogállamiság ismert viszonyai egyszerre bomlanak fel. A vitákból való kiábrándulás gyakran együtt jár a valódi politikai helyzetek zavarosságától való elfordulással, az elmélet önmagába fordulásával.

Írásom az elkötelezett politikai gondolkodás kérdését középpontba állítva arra tesz kísérletet, hogy kilépjen a szokványos válságdiskurzusok keretéből, ami demokratikus viszonyaink megértése szempontjából nem kínál többet egy szükségszerűen kiábrándító eredménnyel kecsegtető vállalkozásnál. A tisztán leíró helyzetképek az elköteleződés egy bizonyos modelljét veszik alapul, ami kudarcot vallott a politikai ösztönzők termelésében. Így végül az ebből fakadó intézményi válságjelenségek nyilvántartására szorítunk társadalmi paraméterek és szociológiai összefüggések mentén. Ez a gondolkodásmód nem tud mit kezdeni a rejtett pártosság vádjával. Ha azonban az elkötelezettség kérdése felől vetünk számot helyzetünkkel, a politika tényeit vizsgáló tudós perspektíváján kívül egy olyan belső nézőpont is feltárul, amely elválaszthatatlan a jelenben adódó nyilvános terek vitáitól. Erre a kockázatos próbatételre a relativizmus csapdahelyzeteinek elkerülése késztet. A politikum próbájáról van szó, ami a demokrácia problémájához, értelméhez, a demokrácia mint rezsim és a politikai gondolkodás viszonyához utal bennünket.

A demokrácia annak a társadalomnak a formája, amelyben az elkötelezett gondolkodás politikai tapasztalatai, értékválasztásai, tudása érvényesülhetnek a jelenben, a társadalom bizonyos szféráiban. Bár intézményesült konzekvenciáinak felismerésével mindez szorosan összefügg, az elkötelezettségről való gondolkodást más természetű viszony fűzi tárgyhához, mint a politikatudós vizsgálódását. Ennek a gondolkodói stílusnak az újraértékeléséhez és jelenbeni megragadásához járult hozzá a 2010-ben elhunyt francia filozófus, Claude Lefort, aki hamar felismerte, hogy önmagában a totalitárius ideológiák tekintélyének leáldozása nem fogja felszabadítani a politikai gondolkodást. Az ő művének egyszerre értelmezőjeként és tárgyaként született jelen írás arra vállalkozik, hogy az ideológiáktól elszakadva kutassa szabadságunk alakulásának feltételeit, rámutatva azokra az akadályokra, amelyekbe akkor ütközünk, amikor meg kívánjuk szerezni a szabadságot „a társadalomban létező szabadságunk alakulásáról való gondolkodásra” (LEFORT 2005). A demokrácia egyszerre probléma és esély az elkötelezett, cselekvő politikai gondolkodás számára. Jelentése: bizonytalanságban élni és írni egy olyan széttagolódott nyilvánosságban, amelynek nincs közép-pontja vagy alapszerkezete, hisz törvényszerűségeinek forrása a polgárok saját, szintén kockázatos ítélete. Az összemérhetetlen szférák közötti viták és konfliktusok azonban olyan új viszonyulásokat, „Mi”-ket kínálhatnak (ZAHARIJEVIĆ 2016), melyek intézményesülése a politikai közösség vitalitását biztosítja. Az elkötelezett gondolkodás ebben a helyzetben arra hív, hogy közösen fejtjük fel a jelen kínálta helyzeteket, melyek azonban az elkötelezettség és a kiábrándulás hullámai közepette nem engedik, hogy fölébe emelkedjünk megalapozó ellentmondásaiknak.

Ennek fontosságát, a demokrácia újdonságát és a benne munkáló szabadság felismerését Lefort a szimbolikus hatalmi formák (rezsimek) különbségének kérdésében ragadta meg és dolgozta ki. Erre elsősorban a totalitarizmus jelenségének mély megértése, a totalitárius ideológia szűnni nem akaró hatása és általános félreismerése motiválta mind a francia baloldali vitái, mind általában a demokratikus közélet folyamatai kapcsán. 1989 után a demokratikus társadalomszervezés látszólag alternatíva nélkül maradt, a totalitarizmus ellenfénye többé nem világította meg politikai élete sajátosságait. A demokrácia sajátos teremtményei felismerhetetlenné váltak. Miközben a többség már eltemette és elfeledte a totalitárius *illúziót*, Lefort még annak tanulságait igyekezett megfogalmazni ezredfordulás jelene számára (LEFORT 2007). Ha fontolóra vesszük, mi bír minket arra, hogy elköteleződünk a demokrácia kérdése iránt, olyan politikai viták felé kezdünk tájékozódni, amelyek tárgyakat tekintve kívül esnek a tudomány nézőpontján (LEFORT 2005), olyan bonyodalmak irányába, amelyek a demokrácia alap-

vetően ellentmondásos jellegével vetnek számot. Lefort (1988: 16) programszerű megfogalmazása szerint ez egy újfajta elméleti problematizálás és fogalmiság kialakítását teszi szükségessé, melynek centrumában a politika tényeit és látásmódját megformáló politikum (*le politique*) és a politikai formák történeti különbségének lehetősége áll.

Elköteleződésünk hátterében meg kell pillantanunk azokat a politikai tapasztalásmódokat, amelyek minden eredendő tekintély hatókörén kívül a jog, a tudomány és a civil társadalom szféráiban intézményesülhettek. Ez pedig – tudatosítja Lefort – elgondolhatatlan annak az állandó meghatározatlanságnak, „üres helynek” (*lieu vide*) a megragadása nélkül, mely a modern politikát visszafordíthatatlanul meghatározó teremtő elvek és a cselekvőket körülvevő társadalmi valóság helyzetei között jelentkezik (TAKÁCS 2007: 129). Ez az elfogolhatatlan üres hely a demokratikus hatalom helye, új mandátuma. A rezsim politikai életének értelmezhetősége ugyanis szimbolikus közvetítést tesz szükségessé az eredet kinyilatkoztatott értékei és az ennek nyomán intézményesülő előírás között, mivel az utóbbit el kell vonatkoztatni minden, az eredetére vonatkozó kérdésfeltevéstől, ha nem akarjuk, hogy ideológiaként lepleződjék le. Látni fogjuk, hogyan kapcsolja össze Lefort a demokratikus társadalom önmegértését a hatalom új szimbolikus formájával. A demokratikus hatalom különböző társadalmi szférák értelemképződésének normáiból, igazolásainak mintáiból, ellenállásainak tapasztalataiból, egyedi intézményesültségének politikai történelméből sarjad, ezek konfliktusainak színre vitele, összehangolásuk szimbolikus mechanizmusa. A politikum jelentései ennél fogva a társadalmi élet különböző szféráiban jutnak kifejezésre. Esetlegességükben és ellentmondásosságukban maguk a reprezentáció politikai gyakorlatai határozzák meg egy adott társadalmi élet alapvető stílusát és érthetőségét (TAKÁCS 2005), ami alól az elkötelezett gondolkodás sem vonhatja ki magát.

Mivel senki sem formálhat természetes igényt a hatalom gyakorlására, a demokrácia politikai tapasztalataiban és vitáiban az a megalapozó hit tükröződik, hogy a társadalmiság nem valamely részének szuverén formaadásából ered. Intézményesítő és intézményesített lehetetlen azonosságának felismerése és elfogadása jellemzi az elkötelezett gondolkodást is, melyben az intézményesültség eme rejtélye szítja fel a megértés vágyát. A társadalom politikai megtapasztalása mint a politikum érvényesülése és a politika intézményesültségének elmélyült vizsgálata, a megismerés e két nézőpontja nem redukálhatók egymásra (LEFORT 2000: 138). Politika és politikum ellenállnak bármely, a kapcsolatukat egyirányú folyamatként láttató olvasatnak. A demokrácia tehát politikai életének teremtő elveként kell hogy elfogadja a bizonytalanságot, ami tükröződik társadalmiságának egyedi meghatáro-

zottságai közepette kifejeződő, alapvető stílusában. Ez a viszony az, amelyhez az elkötelezett gondolkodás is hozzájárul, amikor írásaival felvállalja a politikum próbatételét úgy is, mint gondolati művének ontológiai feltételét.

A bizonyosságainkon kívül érvényesülő, ezzel azokat megingató üres hely keltette aggodalom és a demokratikus szimbolizáció ebből fakadó torzulásai nem hatásos intervenciók új dramaturgiáit igénylik, ami új bizonyosságokkal erősítené meg az elképzelt társadalmi köteléket. A kérdést, hogy mit jelent az egyik ember a másik számára, Lefort nem kívánja végérvényesen megválaszolni, de igenli az erről való vitát. Munkájában az író gondolkodó a jelen közös problémái iránti elkötelezettségét mutatja fel, viszonyát az őt meghatározó művekhez, eseményekhez. Nem a vélemények kavalkádjában törekszik bizonytalan befolyásra, hanem eljövendő jelenek gondolkodását megszólítva – mely párbeszédnek maga is részese, megszólítottja – annak útjait kutatja, mi hív minket közösségbe. Lefort célja nem a társadalom valódi működésének, látható konfliktusainak a megragadása, hanem éppen az arra való érzékenység felszítása, ami elrejtőzik előlünk: a politikai rezsimre jellemző, a társadalmat létrehozó folyamaté, melynek egyszerre alanyai és tárgyai vagyunk. A jó társadalom kérdése, a rezsimek érületi különbözősége a politikai tapasztalatból meríti anyagát. A megértés események és intézményesülés együttmozgásából következik, ez az, amivel az írás kapcsolatba lép. Különböző jelenek elkötelezett gondolkodói műveinek a társadalmak életében végzett munkáját saját jelenünkben közösségre hívni több, mint interpretációk gyakorlata, ez az elkötelezett gondolkodás stílusa.

Érvényesülése eltér az ideológiai artikulációétól. Míg az előbbi megítélési kritériumait a múlttól és kortársaitól elzárva biztosítja álláspontját, az elkötelezett gondolkodás Lefort szerint elválaszthatatlan attól, amit ő a mű munkájának (*le travail de l'oeuvre*) nevez. Ez a jelenbeni közösségkép és az ideológiai artikulációkat is összefüggésbe hozza tőle kívül álló művekkel, megalapozva történeti megközelíthetőségüket. A hétköznapi politikát szemlélve fellengzősnek tűnhetnek ezek a megállapítások, de szó sincs arról, hogy minden politikai gesztustól filozófiai érvényt követelnének. A politikum kérdése azonban igényli ezt a gondolkodói stílust, amely megpillantható olyan elkötelezett gondolkodásokban is, amelyekben egyébként nem keresnénk filozófiát.

AZ ÍRÁS MINT TÖRTÉNELEMBEN VALÓ CSELEKVÉS

Lefort számára a politikai elkötelezettség kérdése összekapcsolódik bizonyos szövegek olvasásával és értelmezésével (MARCOTTE-CHÉNARD 2015). Ezek a művek nem pusztán gondolkodásunk tárgyai, hiszen mi, az

olvasók is e művek témái vagyunk. A gondolati mű érvényességi igénye abban áll, hogy úgy próbálja leküzdeni a társadalmi élet viszonyainak uralhatatlan bizonytalanságát, hogy e bizonytalanságban gyökereztetni meg saját értelmezése feladatát. Az értelmező számára a művel együtt feltárul az annak jelentőségét megragadni kívánó interpretációkban a mű történeti munkája. A tudomány semleges, szuverén megismerője a helyes interpretációt keresve e viták berekesztésével a mű érvényességi igényét kezdi ki. A politikai gondolkodás a bizonytalanság felszámolása helyett a mű kérdéseinek rendezetlenségében saját lehetőségfeltételét ismeri fel. A modern gondolati művek sajátos helyzetét Lefort (2012 [1972]) Machiavelliről szóló doktori értekezésében dolgozta ki. Szemben azokkal az olvasatokkal, amelyek a jelen újdonságának igényét jelentik be, és a tudás illetékességi köreinek felszabdalásával kísérik meg helyreállítani Machiavelli eredeti üzenetét, mint ami felmutatja a politika valamely aspektusának történelem feletti természetét, Lefort szerint Machiavelli műve a politikum kérdésének megnyílását jelöli. Ezt a helyet korábban a teológia és erkölcsi felfogások töltötték be.

A mű igazságának megidézése és követése a jelen feltételei között a gondolkodó arra való képességét igényli, hogy felismerje az újfajta tapasztalásmódokat és alkalmazkodjon hozzájuk. Erénye nem az eredeti felismerések precíz megisméltésében, hanem éppen a változtatás vágyában áll, amellyel a művekhez mint megalapozó, mértékadó entitásokhoz viszonyul saját jelene szempontjából. A követés vágya és a változtatás veszélyei egy olyan történeti érzékhez segítik hozzá az író gondolkodót, mely egyszerre teremtő jellegű és elkötelezett a művek megismételhetetlen egyedisége iránt. A mű nincs senki igényeire szabva: a hatalomról szól, de nem a hatalom számára és nem is rajta abszolút kívül. A modern hatalom szimbolikus helyét szem előtt tartva pillanthatjuk meg a mű szimbolikus természetét és ebből fakadó hatalmát is, amelyet a demokrácia intézményesültsége okán a kikezdhetőség funkcionális terminusaiban is elgondolhatunk. Ez azonban nem a szerzői diskurzus hatalma, még kevésbé valamifajta leegyszerűsítő realizmus, amelyben a mű az adott kor problémáinak, kontextusának determinált részeként instrumentalizálódik (FLYNN 2005: 59–82). Épp ezekkel szemben bontakozik ki az írásnak mint a történelemben való cselekvésnek a lefort-i elmélete, mely nem teszi zárójelbe a modern politikum megalapozó műveit, nem oldja el őket dogmatikusan a demokratikus rezsimet megalapozó alapvető ellentmondásoktól, hanem összeköti őket politikai észérveink kialakulásával. A művekből egy olyan, meghaladhatatlan horizont rajzolódik ki, amely felmutatja, hogyan sarjadt ki az elméleti problémák és a társadalmi helyzetek rendezetlenségéből egy ezt fel nem számoló rend, a megalapozó kérdésekre adott válaszkísérletek sora. Ugyanakkor a művekről semmiféle

módszer, még Lefort olvasási módja sem ígér biztos interpretációt, és ezt szem előtt kell tartanunk akkor is, amikor Lefort demokráciaelméletét olvassuk.

A gondolati művek stílusa magában hordja a további gondolkodást és kritikát, mivel nem bénítja meg ítélőképességünket egy olyan, transzcendentális szubjektum feltételezésével, amely kezdettől adva van, és vezeti már a gondolkodásunk előtt a világgal és a jelennel való elköteleződésünket. Nem követel meg egy konzisztens, világbeli referenciáitól függetlenített fogalmi rendet, ehelyett úgy bontja le az érthetőség akadályait, hogy teret ad a pluralizmusnak. Ennek forrása ugyanakkor nem a lehetséges perspektívák sokasága, hanem a művek saját igazságigénye, a szerzők oszthatatlan jelentésmélysége. A szerzői diskurzus eközben folyton túllép önmagán, részt vesz a saját szerzőségének intézményesítésében. A művekkel való viszonyunk azonban nem párbeszéd. Ha így gondolnánk el, az pont azt rejtene el, ami Lefort gondolkodásának homlokterében áll: az értelmezés intézményesültségét. Lefort ugyanis nem egyfajta politikai humanizmust kínál, hanem a modern politika azon szimbolikus mechanizmusait kívánta feltárni, melyek helyet teremtenek a politikai gondolkodásban a hozzánk hasonló Másiknak, akivel a jelen közös problémái kötnek össze. Nem az emberi nem elvont, belső természete bontakozik ki a történelemben. Ehelyett annak a történeti kalandnak lehetünk részesei, amely azáltal nyílik meg, hogy problémává válik, mit jelent az egyik ember a másik számára. Ez nem volna lehetséges a művek megalapozó diskurzusa és a kritika társadalmi diskurzusainak elkülönülődése nélkül. Látni fogjuk, milyen veszélyekkel jár a demokratikus társadalmak számára az alapító művek tekintélyének kikezdhetetlen dogmatizmusa, illetve az eredet kérdésének teljes feloldódása a társadalmi diskurzusokban, a művön túli bizonyítékok felhasználása a bizonytalanság kiküszöbölésére.

A művek munkája sohasem érvényesül személytelen, feltartóztathatatlan folyamatként, mindig a társadalmi szerveződések komplex hálójába, a közösség erkölcsi életébe beágyazódva kínálja tapasztalásmódok értelemadó közösségét. A gondolkodó ezzel egy olyan közös munkafolyamat részese lesz, melyben elköteleződik a megértés eseményei iránt, felmutatva bennük a demokratikus rezsim érvényesülését. Az eseményeknek olykor bevonódott részvevőjeként, olykor kiábrándult szemlélőjeként egy olyan külső-belső artikuláció kidolgozásával fejt fel az intézményesültség rejtélyét, melyben minden nehézség ellenére mégsem kerül kívül ezen a folyamaton. Ehhez a jelen megértéshez szükséges valamennyi írást és politikai tapasztalatot fontolóra vennie, és esetenként ki kell dolgoznia. Ilyen forrást Lefort számára nemcsak bizonyos kivételes elméleti művek jelentettek, hanem

az állam nélküli társadalmak politikai antropológiai leírásai (MERÉNYI 2017), Szolzenyicin Gulagról szóló beszámolói vagy bizonyos művészeti feldolgozások is. Feldolgozásuk fenomenológiai módszertanát a Szocializmus vagy Barbárság folyóiratban, gyári munkások tanúságtételeinek elemzése (HASTINGS-KING 2013) révén kezdte kialakítani. Ez a törekvés éledt újjá egy Lefort-tanítvány, Pierre Rosanvallon (2014) „Láthatatlanok parlamentje” projektjében, amely az egyének méltósága védelmében az intézményes politika számára láthatatlan honfitársai beszámolóinak közlésével arra kívánt rámutatni: ezek az emberek értékes hozzájárulást képesek nyújtani a demokratikus politikai gondolkodáshoz komplex személyes tapasztalataik megírásával. Igenis képesek az ítéletalkotásra, tisztában vannak azokkal a technikákkal, ahogyan kormányozzák őket. Noha nem lebilincselő írásművek, írásaik felmutatnak olyan sajátos látómezőket és azokból fakadó cselekvési módokat, amelyeket a politika tévesen reprezentál. Ezek a gesztusok ellenállást képeznek a rajtuk átlépni kívánó gondolkodások számára. Arra hívnak, hogy újra és újra elgondoljuk a megértés forrásait, tapasztalásmódjait, elkötelezettségünk alapját. A politikai gondolkodás nem helyezheti magát és megismerésmódját a társadalmat létrehozó, eredendő felosztás elé, amely a fenti műveket is életre hívta. A politikában a filozófiai gondolat sokszor úgy jut kifejezésre, hogy nem is ismer magára. Felkutatása mégsem hiábavaló, hisz e történeti-eseményyszerű befolyás híján egy ez alól magát kivonó, tiszta, önáltetsző gondolat marad.

A politikai gondolkodás így sajátos viszonyt alakít ki az írással, amely kapcsolatot teremt közte és saját jelene között. Lefort szerint a politikai gondolkodó érveit nem azoknak szánja, akik ellenségesek, értetlenek vagy egy doktrína elhivatottjai, nem akar másokat elcsábítani anélkül, hogy megértenék, pusztán azért, hogy támogatókat szerezzen, vagy egy ügy bajnokaként tűnhessen fel. Az írás emiatt egy kockázatos próbatétel vállalása (LEFORT 2000: xii). Ezzel egy sajátos megnyilvánulási formát tesz szükségessé a gondolkodó számára, amellyel elkerülheti az ideológiák csapdahelyzeteit, és utat törhet a szenvedélyek felkavarta nyilvánosságban. Eltökélt, fegyelmezett írásmódjával meg tud jelenni kortársai számára a jelen horizontján, még ha kiszámíthatatlan mozgásával nem is engedi magát gúzsba kötni a véleményektől, kortársai vulgarításától. A politikai gondolkodás hatalom- és jogrendjén kívül áll. Más forrásból táplálkozik: a jelen problémáihoz szólít, kapcsolatot teremtve azokkal a megalapozó kérdésekkel, amelyek minden emberi társadalom szívében munkálnak. Írva-olvasva újraalkotja a társadalmi kötelekeket, ebből a mozgásból teremtve látens identitása alapját, felmutatva a szabadság helyzeteken túli értelmét. Beszámol birtoklásról és megfosztottságról, tudva és akarva ennek a viszonynak a fejleszté-

sét. A gondolkodó ugyanakkor nem uralja szavai hatását. A gondolkodást sarokba szorítja, ha mögötte a szerző szándékait fürkészve rejtett értelmet gyanítanak, hisz a megértés, amelyre igényt tart, különböző tapasztalati terrek vagy miliók határain túlnyúló, közvetett megértés. Ha pusztán látszatok és valóság megkülönböztetésén fáradozik, ezek a politikai jelenségek észrevétlenek maradnak. Cselekvése ezért egy közös, értelemadó térben, a történelemben való cselekvés, mellyel cselekvő és érző testeket sző össze oly módon, hogy tárgyként való exponálásuk helyett viszonyt alakít ki és tart fenn velük, megteremtve bennük a másik embert.

Ahelyett, hogy egy elképzelt harmónia védelmére kelne, a politikai gondolkodásnak Lefort szerint pozitívan kell viszonyulnia a társadalmat létrehozó folyamat eredendően konfliktusos jellegéhez, ami közelebb hozza a közösséget önmagához. Ebben a felismerésben Lefort-ra nehezen vitatható hatást gyakorolt Machiavelli, akihez korai marxizmusát követően fordult. Machiavelli művének értelmezési kísérletei jelölték ki a nyugati modernitás számára oly fontos ellentmondásait. Simon (2012) jól ragadja meg azt a törekvést, amiben Lefort osztozott a firenzei gondolkodóval, ez pedig a konkrét történeti körülményektől elvonatkoztatott értékek objektivitásának átfogó ideológia-kritikai eszménye, és ezzel párhuzamosan a történelemben való cselekvés elméletének körvonalazása mint a determinizmus szembeni innováció. Az értékek ontológiája eszerint történeti jellegű, és a történelem ontológiai súllyal bír, méghozzá úgy, hogy a hatalomgyakorlásra vonatkozó retorikai érvelés tartalmaként instrumentalizálódik. Kizárólag a hatalomgyakorlás teremtette valóság történései kínálkoznak a hatalom analízisért végző retorikai invenció anyagául. Lefort megfogalmazásában: „a társadalmi élet bármiféle formájára vonatkozó reflexió egy olyan anyag foglya, amely tartalmazza önmaga értelmezését, és amelynek jelentése saját természetének konstitutív része” (LEFORT 2005: 135). Ha azonban a valóság történéseinek káosza csak retorikai eszközökkel rendezhető, azaz „ha a valóság rendje retorikai invenció folyamánya, akkor az invenció által elrendezett valóság teljes mértékben determinált” (SIMON 2012: 83). Ebbe a kozmológiai rendbe hatolt be Machiavelli pozitív elmélete, a valóság retorikai értelmezése nyomán megalapítható új rend, amely a modern politikum kezdőpontját jelöli.

Az innovációnak a determinizmusból kell kiindulnia, mint amilyen az áthagyományozott rendezetlenséggel szembeni determináció. Innovációt és determináltságot egymásra vonatkoztatva láthatóvá válnak az új rend bevezetésével járó veszélyek, amelyek az alattvalók oldalán a hatalomra jutó

virtusára irányuló irigység genezisében érhetők tetten (83). Machiavelli tehát alternatívát nyújt a strukturális elemek által biztosított hatalomra jutással szemben, melyben a társadalom már eleve hatalmi viszonyok által konstituálódik. A virtus tisztán formális elemzési kerete értékek semmiféle történelemfeletti megalapozásához nem járul hozzá. A hatalomgyakorlás anyagának minden specifikációját megelőzően Machiavelli két, redukálhatatlan ambíció antagonizmusát formálja meg: az előkelők „uralkodni szeretnének, és felülkerekedni a népen”; „a nép nem akarja, hogy az előkelők elnyomják” (87). A hatalom forrása Machiavelli pozitív javaslatában szimbolikus természetű, amint az egyeduralkodó a nép céljaira támaszkodik. A nép saját tevékenységét a természetéből fakadó erkölcsi-jogi kategóriájához rendeli, az előkelők hatalomgyakorlása pedig a népet ért jogsérelem, a hatalom tehát saját alapját a társadalom teremtő elveként mutatja fel, mely azonban nem valamifajta történeti metafizikaként tételeződik.

Machiavelli modernségét bizonyítja, hogy műve reflektál arra a kérdésre, hogy nem vezet-e teljes relativizmushoz a virtus formális elemzésének ideológiakritikája. Simon arra a következtetésre jut, hogy Machiavelli műve a történeti tárgykonstitúció (a társadalom kvázi-reprezentációja) mint hatalom-megnyilvánulás eredendően retorikai jellegéből fakadóan rendelkezik egy tovább nem relativizálható perspektívával (93), melynek állandói nem instrumentalizálhatóak egy retorikai érvelés szándékai mentén. Arra a kérdésre, hogy ez felhasználható-e a történeti metafizikába való visszahullás és a relativizmus veszélyeivel szemben, és kidolgozható-e a történelemben való cselekvés pozitív elmélete, Lefort igenlő választ ad. A 70-es évektől tulajdonképpen erre vállalkozik a modern demokrácia vonatkozásában. Arra a felvetésre, hogy miben áll a felvilágosodás és a modern demokrácia születésének hozadéka, Simon megállapításával szemben, miszerint ez a hozadék nem túl széles terjedelmű, Lefort derűlátóbban felel. Ez az optimizmus összefüggésben van a hatalom szimbolikus karakterének már Machiavellinél is megjelenő megváltozásával, másrészt a polgári forradalmakhoz kötődik, amelyek megszüntették az eredendő kapcsolatot hatalom, jog és tudás sférái között. Ennek következménye egy hatalomról leváló, azt követő diskurzus, amelynek a társadalom egyszerre részese és részesültje.

A modern politikum széttagolódása új tapasztalásformák sokaságát kínálta fel, ám ezt kevesen hozták összefüggésbe a politikai filozófia fentiekből fakadó válságával. Sokkal szembetűnőbbek azok a megpróbáltatások, amelyeket a modern politika jelent az elkötelezett gondolkodás számára, ez pedig hálátlan feladatot ró a filozófiai gondolat elsődlegességét megalapozni

kívánókra. Lefort nem törekedett egy minden kételyt kiálló, konstitutív alanyiság, minden korlátot szétporlasztó szubjektum újrateremtésére. Számára az elkötelezett gondolkodás hozzárendelődik a modern politika viszonyaihoz, ez provokálja a szabadságra irányuló rákérdéseit. Azt kevesen vitatnák, hogy a filozófia kezdettől törekszik saját maga nyilvános kifejezésére a politikai közösség számára. A demokrácia azonban nem számolja fel az ebből fakadó veszélyeket azzal, hogy vitán felül kiiktatja a tömegek kormányzásának feladatát egy egyetemes arisztokrácia megteremtésével. Annak tagadása, hogy a demokrácia magában hordozza a tömegek kormányzásának szükségszerűségét, könnyen illúzióvá teheti a demokrácia ideáját. Ez azonban sokak számára a demokrácia pártolását szembeállítja a filozófia védelmezésének feladatával a demokrácia bizonyos aspektusaitól és kompromisszumaitól.

Ez a probléma jelenik meg Lefort Leo Straussról szóló széljegyzeteiben (2004). Strauss szerint a mai egy tudomány által megformált világ, amely megfoszt bennünket a politikum eredendő tapasztalatától. Nincs értelme a modern köztársaságról ábrándozni, be kell érünk a tudomány kínálta gyakorlatias reformokkal (106). Van azonban az éremnek egy másik oldala, ami messzemenőig összezseng Lefort elkötelezettségéről vallott felfogásával, mely szerint a gondolkodó ugyan a hatalmon kívül munkálkodik, de elkötelezetten annak a rezsimnek a formája iránt, amelyben ez egyáltalán lehetséges. A liberális nevelés ugyan nem hordozza a politikai gondolkodás elterjesztésének tervét sem az elit, sem a tömegek felé, mégis egy olyan helyzetet mutat fel, amelyben az emberek élete „magán viseli a filozófiai nyugtalanság jegyét” (107). Strauss a tudomány túltengő pozitivizmusa miatt úgy gondolja, elveszítettük azt az alapvető tapasztalatot, hogy a gondolkodás mindig szembesülni kénytelen saját korlátjával. Másfelől azonban a megalapozó művek továbbra is kínálkoznak az értelmező munka számára, és noha híján vagyunk bármiféle autoritásnak, velük foglalatoskodva mégis ítélnünk kell, immár tekintély híján. A demokrácia jóvoltából abba a helyzetbe kerültünk, hogy külső támpontok nélkül haladunk előre, így nyitva áll előttünk a lehetőség, hogy saját kockázatunkra, életre hívjuk a filozófusok és az elszigetelt, nagy művek valamifajta közösségét. Az igazság keresésének és a szabadságnak ezekben a próbatételeiben ismeri fel Lefort a filozófia sajátosságait. Ezt a tevékenységet pedig nem választhatjuk le élesen a tudományos kutatás paradigmatis, próbák nélküli érvényesüléséről. Lefort szerint a megértéshez általában szükséges az ítélet, hiszen nincs más, amire támaszkodhatnánk, mint ami a kutatás tevékenységben magában rejlik. A megismerés különféle gyakorlataiból, de még a tudományok működésé-

ből sem hiányzik az implicit filozófia, amely számára megjelenik a Másik, aki hozzá hasonló, a társadalmi dolgok kutatása pedig így az ő kikérdezésévé, a számára való megnyílássá is válik. Ennek alapja a politikai élet tudomány előtti megértése, a társadalmi kapocs demokratikus társadalomra jellemző megtapasztalása arra a kérdésre adott válasz, hogy mit jelent az egyik ember a másik számára.

Lefort szerint tehát Strauss a pozitivizmust olyan pozitív jelleggel ruházta föl, amellyel valójában nem rendelkezik (119). Válságdiagnózisa ezért közböbs azok iránt a feltételek iránt, amelyek között a fenti gondolkodásmód fölbukkant, és érzéketlen azokra a fejleményekre, amelyekből fakadóan a válságok és kiábrándulások hullámai mégsem szüntetik meg az ítéletalkotás természetes hajlamát. Emögött azokat a kapcsolatokat kell felismernünk, „amelyeket az emberek egymás között kezdenek szövögetni, amint leomlottak az őket elválasztó sorompók”, ezek fölött pedig a kormányzatnak nincs hatalma. Az így megnyíló terekben nyilvánulnak meg és rendeződnek el az érdekek, vélekedések, hitek és életmódok különbségei, melynek során képzeitek kölcsönösen egymásra rétegződnek. Ennélfogva a beszélgetésre és megértésre ösztökélt emberek – írja Lefort – legyűrjük a másik halálának durva vágyát (115). A nyilvános tér alapját képező politikai szabadságok „nem arra szolgálnak, hogy létrehozzák a fölvilágosult és kötelességeik tudatában lévő polgárok közösségét, viszont az ítéletalkotás jogának széles körű elterjesztését célozzák”. A modern politikum féloldalas, straussi kritikája egy olyan makacs ideológiai megfigyelőpontot vesz alapul, amelyből úgy foghatjuk át a világ egészét, hogy közben elméletileg védettek vagyunk mindattól, ami a világban érne minket. Ez azonban nem tárja fel az emberek közötti érintkezésben kibontakozó jelenségek teljességét. Az ítéletalkotás jogának széles körű elterjesztése azonban éppenséggel előfeltételezi, hogy nem létezik semmiféle hely, ahonnan ki lehetne nyilatkoztatni a jogot (115–116). A megismerésnek külső norma hiányában saját tevékenységében kell megkeresnie tulajdon szabályait, ezzel igényt is formálva az általa művelt tevékenység elismerésére. Polgárként, egyénként és emberként szerzett tapasztalataink feszültsége szítja fel a demokratikus társadalmak erényét, hogy szembenézzen az ismeretlennel, amit a mások körében élt élet tartogat. Ennek megőrzése a rezsिम virtusához tartozik, még ha tétjei, a szabadságok nem is olyan tartósak, mint szeretnénk.

A következőkben bemutatom, hogyan elemzi Lefort a modern társadalmak politikai életét és ennek értelmezhetőségét a demokrácia, e saját tanújává és bírójává lett rezsिम történeti invencióján keresztül. Ehhez számot kell

vetnünk az abból fakadó bonyodalmakkal, hogy a modern hatalom hivatkozási alapja és intézményesítő erejének forrása, a nép már nem ragadható meg a privilegizált elittel szembeállítva, szabad jogállásának eredete így egy bonyolult feladvánnyá vált. A Törvény hiányzó tartalmát annak tárgya pótolja, mely egy örökké a helyét kereső, partikuláris tárgy. Lefort leszámol az autonómia metafizikai fantáziáival és a közvetlen megértés illúzióival. A demokrácia megalapozó értékei nem adódnak evidenciaként, feltárásuk egy olyan írásmódot igényel, amely nem vezet el és megmagyarázza a valóságot, hanem sajátos stílusából fakadóan már a reflexió előtt formaadó, értelemadó, és színre viszi a vele kapcsolatba lépő jelenek tapasztalatait. Az így megnyilvánuló politikai gondolkodás és az ítélet nélkül is érvényes ismeretekben alapuló cselekvés nézőpontjai nem olvadnak össze. A demokratikus politikában részt venni konkrét hatalmi viszonyok és gyakorlatok kétségbe vonásával, abszolút filozófiai tétek felvetése nélkül is lehetséges és értelmes. A politikai gondolkodás nem e kommunikáció észszerű feltételeit kéri számon, nem akar semleges alanyként fölébe szállni a politika jelenségeinek. Helyette a társadalom saját, benső kutatómunkájával elköteleződve fedi fel az ezt irányító szimbolikus elrendezéseket a szabadság szempontjából, felszítva az ítéletalkotást, amit a politikum érvényesüléseként ismer el. Mivel olyan tudást hoz játékba, amely eredendően kívül kell álljon a hatalom gyakorlásán, mindez kockázatos vállalkozás. A politikai gondolkodás érvei, gesztusai, a meggyőzés és megértés helyzete maga is ki van téve a benne rejtett uralmat feltételező kritikának, ezzel azonban közvetve egy olyan jártassághoz járul hozzá, amely segíti feltételeink kollektív olvasását az intézményesült jelölők horizontján.

A POLITIKUMRÓL VALÓ GONDOLKODÁS ÉS A DEMOKRÁCIA KÉRDÉSE

A poszttotaliter korszak kezdetén a politika világának sokszor kényelmes evidenciái azt sugallták, hogy a radikális politikai filozófiákkal együtt a politikum kérdésétől is búcsút vehetünk. Heller (1993) a politikum („politikai”) fogalmának újragondolását a schmitti meghatározással szemben végezte el, és sok tekintetben Lefort-éhoz hasonló eredményre jutott. A fogalom, amely a politikai filozófia megmentésére jött létre, számára kompromittálódott a túl sok tudománytól, kompromisszumtól és realizmustól (10). Kérdéssé vált, hogy fel tudja-e még mutatni a normatív követelmény és a tapasztalati tudás végső, dialektikus egységét, ami a politikai filozófia előfeltétele. Heller szerint ehhez a fogalmat a modern politika dinamikájának lényegéből kell levezetni, melynek során az egyetemes

értékek politikailag hatékonyvá válnak. Nem árt azonban az óvatosság, hogy elkerüljük a radikális politikai filozófiák csapdáját, ami szubsztantív meghatározásokkal kirekeszti a politikai nagy területeit a róla alkotott felfogásból. Heller definíciója ennek megfelelően azokból a meghatározatlan és elvben korlátlan lehetőségekből indul ki, amelyekre a modern politika az embert redukálta. Hogy ezzel a szabadsággal élhessen, a demokrácia polgára a gyakorlatban politikaivá tehet minden kérdést, ami potenciális szabadsága konkrét érvényesülésének feltételeivel kapcsolatos. Ám e funkcionális összefüggés nem áll fenn azokban a modern társadalmakban, ahol nincsenek jogok és nyilvános tér a közérdekű ügyek meghatározására, így a politikai és nem politikai viták elkülönítése sem lehetséges. A „politikai” modern fogalma tehát a szabadság univerzális értékének megvalósítása a nyilvánosság területén (14). Tartalma maga a modernitás fő dinamizmusa, melynek megtapasztalásában egy jó társadalom felfogása tükröződik. A „politikai” helleri fogalmának fontos tulajdonsága, hogy különböző történelemszemléleteket képes keretbe foglalni, „mitologikus kaland” helyett összekötve a politikát az emberek mindennapi életével és a bennük tükröződő nézetekkel.

Lefort számára is ezek a felismerések adják a politikum kérdésének magját, ám a hozzájuk vezető út nem a fogalomalkotásé, hanem annak a filozófiai kérdésnek a felkutatása, amely egyszerre célozza a történelem bizonyos olvasását és a társadalmi jelenségek megértését. Fontos itt megpillantanunk azt, amit Takács (2005) irányadó Lefort-ismertetője is a francia gondolkodó egyik legjellegzetesebb stílusjegyének tart, és ami közel hozza őt Heller törekvéseihez. A politika számára nem elkötelezett gyakorlati vagy el nem kötelezett elméleti aktivitást jelent, és nem merül ki a vélemények szabad alkotásának lehetőségében sem (125). Beazonosításához nem a forradalomteremtő vadságát kell keresnünk, hiszen az más módon is konkretizálódhat, anélkül, hogy ellentétbe kerülne az elkötelezett gondolkodás jellegzetes stílusával. Lefort számára nem a politika valamely irányadó eszméje, hanem ezek történeti különbségének lehetősége világítja meg a politikum általános értelméhez vezető utat, amelyből kiindulva „ezek a változatok a maguk konkrét formájában egyaránt releváns társadalmi viszonyulások és gyakorlatok eredőjeként mutatkozhattak meg” (124). Ehhez fel kell tennünk a kérdést: „Hogyan jön létre a tudás minden specifikus megosztását megelőzően a politikum általános intézménye és rajta keresztül a társadalom egy bizonyos rendje?” „Mit köszönhetnek az egyes, történetileg kialakult társadalmi formációk annak a politikai intézménynek, amely csak rájuk jellemző, amely tulajdonképpen definiálja társadalmiságukat, s amely nélkül nyilvánvalóan elgondolhatatlanok lennének” (125–126). Az ezek

mentén a kérdések mentén elinduló vizsgálódásnak vitán felül a történelem korábban félretolt jelenségeit és gyakorlatát kell középpontba állítania.

A modern demokrácia, amit Lefort *par excellence* történeti társadalomnak nevez, formájában befogadja és fenntartja a meghatározatlanságot (LEFORT 2005: 139), amely a politikai tér eredendő meghatározatlanságában, a hatalmi szimbolizáció jelölőmozgásaiban megtapasztalhatóvá válik. E nélkül a fejlemény nélkül a Heller által javasolt fogalom megfontolásáig sem juthatnánk el. Ez a politikai gondolkodó számára azt a feladatot adja, hogy tisztázza: az adott kor történeti eseményei közepette „mennyiben érint bennünket”, milyen feladatot róhat ránk egyáltalán a politika, és „mit köszönhetünk a politikumnak” a gondolkodás szabadságának vonatkozásában, a társadalmi kapocs mibenlétét illetően (TAKÁCS 2005: 129). A társadalmiságot a jelenben felmutató, intézményesítő események ideológiai önértelmezései elsodorhatják vagy az uralmi gyakorlatok közömbös elemzésére készíthetnek a gondolkodót, ám belevetett szemlélőként, megérintve általuk, ezek egyszerre alkotnak nyersanyagot a gondolkodás számára, és jelentkeznek „helyi ellenállásként” minden túlzottan erőteljes gondolattal szemben (126). Az események nem a történeti értelem magányos útjelzői, inkább kapcsolódási pontok a politikai gondolkodás közös erőfeszítéséhez. Lefort kora eseményeiről szóló beszámolóit olvasva úgy tűnik, a hatalom „üres helye” egyfajta antropológiai eszközként hozzásegíthet bennünket a modern politikai formák ellentmondásainak helyzeteken túli megértéséhez, jelenünk politikumának megtapasztalásához.

A hatalom „helye” a politikum érvényesülését mediáló szimbolikus pólus, mely a társadalmat strukturáló hatalmi szimbólumok egységes értelmezési kereteként minden szférában egy önazonos lényegre reprezentál. A társadalom öntudatának e biztosító egy teremtmény, külső helyre utal, ahonnan megformálódását eredezteti. A társadalmi tér így az érthetőség tereként nyilvánul meg a valós és a képzeletbeli, az igaz és a hamis, a helyes és a helytelen, a normális és a patológus megkülönböztetései módzatain keresztül. A megformálódás egyszerre színrevitel is, mivel e tér tartalmazza saját „kvázi-reprezentációját” (LEFORT 2005: 134), ami hasonló szereppel bír, mint Merleau-Pontynál a test az észlelésben. Nem egyszerűen egy látható képmás, amellyel tagjai azonosulhatnak, ennél több. A társadalom sajátos, önazonos létmódját, látható és láthatatlan szintézisét mutatja fel, így minden képviselési igény előfeltétele (FLYNN 2005: 112). A demokratikus reprezentáció lefort-i értelmezése szerint a nép nem az, akik vagyunk, hanem az, amit vitatunk. A hatalom ebből fakadó felfogása egy belső és külső közötti, eredendő felosztáson alapszik, amely a társadalmi tér konstitutív eleme, megelőzve annak bármely empirikus

jelenségét. Az ezt áthidaló szimbolikus dimenzió elrendezi, értelemmel tölti meg és mozgásba hozza a hatalmi reprezentációk, tudás és jog sajátos érvényesülési módjait a társadalmi helyzetek sokaságában. Ez közvetít a politikum formaadó, imitációs (tehát determinatív) és értelemadó (innovatív) jellege között. A társadalom nem azonos megalapozó elveivel, hanem egy sajátos viszony a szimbolikus dimenzió és az empirikus valóság között. A valósághoz való viszonyt, a társadalmi lét gyakorlatainak és értelmének különbségét szimbolizáció intézményesíti, melynek szimbólumai magukba sűrítene minden értelemmel feltöltött jelenséget. A társadalom tehát egy olyan viszony, amely teremtő elvei és saját valósága közé abszolútként tekintett értelemait helyezi. A modern demokrácia újdonsága abban áll, hogy a teremtő elvek forrását egy létező helyként, saját társadalmi húsaként ismeri el. Intézményesülése ezért felszámolja a korábbi, abszolút bizonyosságokat, melynek nyomán tagjai elismerik a társadalmi konfliktusokat, politika, gazdaság, jog, tudás, művészet szféráinak differenciálódását, meggyőződések és viselkedések legitim sokaságát. Ezek már nem lényegüket tekintve összetartozók. A köztük feltámadó, kiküszöbölhetetlen vitákban a demokratikus társadalom alapvető bizonytalanságot tapasztal hatalom, jog és tudás alapjai körül a társadalmi kapocs mibenlétét illetően.

A szimbolikus dimenzióval szembesülve felértékelődik a társadalmat létrehozó folyamat sajátos stílusa, melyben az vitái és megosztottságai ellenére magára ismer. Ez a folyamat feltérképezhető és képes a fejlődésre, így érthető meg Lindahl (1998) megállapítása, miszerint a demokratikus társadalom szimbolikus konstitúciója a hatalmi reprezentációval előálló politikai egység formális, funkcionális meghatározását igényli. Viszonyainak értelme, jelentéseinek általánossága kritikai funkcióval rendelkezik, amely nem az egyesített elemek egy elvont, közös tulajdonság szerinti azonosságán alapul. Az értelem azzal a többlettel bír, hogy nem részese az átfogott, valamely szempontból egyenlőként megjelölt elemek jelentésének, inkább körülveszi őket, mint annak feltétele, hogy egyáltalán azonosnak tételezhetőek. Az ezt jelölő fogalmak akkor lépnek ténylegesen működésbe, ha hozzáférhetők nemcsak saját magunk, hanem mások számára is. Amint innen kiragadva, őket egymástól elszakítva önálló értelmet tulajdonítunk nekik a társadalom elemzésében, megmutatkozik ürességük. Ez a politikum kérdésének megragadására kínáló perspektíva a politika színpadának reprezentációit veszi célba. Ezek úgy írhatók le, mint partikuláris csoportok, pártok és szervezetek általános vonásainak, törekvéseinek kifejeződése egy olyan helyzetben, amelyben eredendően ki vannak téve a kritikának.

Lefort számára nem az alanyok megkonstruálódása a döntő mozzanat. Az ürességet nem az azt betöltő alanyok tulajdonságaként mutatja fel, ké-

pességként egy, a szimbolikus kereten túlmutató igény megfogalmazására (vö. LACLAU 2011: 189–190). Az üresség a hatalom helyének adottsága, a társadalmat teremtő elvekhez való viszonyunk alapvető ténye, melyről a demokrácia megjelenésével tudunk számot adni. A modern demokrácia politikai gondolkodása Lefort szerint nem cserélheti le az eredendő felosztást a társadalmi tér valamely felosztására. Fenntartja az eredetét tudatosító külső-belső artikulációt, melynek során a teremtő elvei nincsenek a társadalom birtokában. Senki sem utalhat rájuk úgy, mint reprezentációs igényének eredendő megalapozására. A politikum eseményei elrendezik a társadalom felosztottságát, láthatóvá teszik a megformáló dimenziót, amelyet azonban a szimbolikus mechanizmusok rögtön el is fednek. Ám a politikum kérdése, az intézményesültség rejtélye továbbra is a reflexió terepét kínálja. A társadalom megnyílása önmaga számára nem jelenti egyszersmind magába zárulását. A demokratikus társadalom képtelen lehatárolni intézményesítettségének immanens elvét, politikai élete nem alapul egyetlen megkülönböztetett ontológiai felfogáson vagy intézményi formán. Ezek a megfontolások szükségessé teszik, hogy még a társadalmi helyzetek elemzésében is hűek maradjunk ahhoz az elkötelezett gondolkodáshoz, amely Machiavelli Fejedelmétől kezdődően témájává teszi az eredendő felosztást, felmutatva a hatalom szimbolikus működését a külső, megalapozó elvek és a társadalom valós viszonyai között. Lefort erre az alapvető teológiai-politikai problémára (LEFORT 1988: 213–255) filozófiai választ kíván adni akkor is, ha a filozófia nem az egyetlen hozzáférési mód az eredendő felosztáshoz.

A demokráciában a politika színpadán zajló eseményekbe való bevonódottság és a távolságtartó tárgyilagosság nézőpontjai egyaránt adódnak, az eseményeknek egyszerre vagyunk részvevői és szemlélői. A demokratikus reprezentáció így felmutatja magában az eredendő felosztás helyzetét, melyben különböző politikaképek, politikáról alkotott felfogások kínálnak eligazodást. Az elkötelezett írásmód nem abban áll, hogy a passzivitással szemben örökké a részvétel javára korteskedik, nem akarja végleg felszámolni az egyszerre kínálgató két nézőpontot, berekesztve a róluk folyó vitát. Részvételünket a politika eseményeiben mint kockázatos kalandot anticipálja, ezzel életre keltve a képzeletet játékba hozó spekulációt a világban kínálgató véges szabadságunk kibontakoztatásáról. Ez a lehetőség nem a gondolkodás inherens szabadságából fakad, számot kell vessen más látásmódokkal, horizontokkal, így tulajdonképp a világban, tértől és időtől kötötten adódik. Noha a politika természetéből fakadónak ismeri el a konfliktusokat, az elkötelezett gondolkodás részese marad ezeknek a vitáknak, nem válik a politikában naiv realistává. Tény azonban, hogy a hatalom gyakorlásában

az általános, egyenlő részvétel, amit oly nagyra értékelünk, „elsősorban egy eszme” (GEENENS 2006), melyet minden politikai felfogás elárul, amikor új reprezentációs igénnyel lép fel, és új különbségtételeket vezet be.

Képviselő és képviselt felosztása akkor jut kifejezésre, szimbolikus mechanizmusai akkor válnak láthatóvá, ha a politikai történésekhez nem úgy viszonyulunk, mint egy elkülönült szférában zajló folyamathoz. A demokrácia felszámolja a merev elválasztást azok között, akiknek a feladata a politikában való részvétel és *közöttünk*. Azt, ahogy a jogait kinyilvánító polgár megjelent a történelem színpadán, történeti módon kell elgondolnunk. Nem a normaszzerű, elvont jogegyenlőségből érkezett a politikába, hanem úgy, hogy identitása és hétköznapi gyakorlatai részévé váltak azok a látásmódok, amelyekben a politika alanya már nem tételeződik azonosnak saját társas viszonyaival. Lefort szerint a politikának ezt a szimbolikus dimenzióját az hívta életre, hogy a demokratikus szocializáció különféle fókuszai, hatalom, jog és tudás, nem állnak össze többé a legitimáció egyedül kielégítő nézőpontjává. Így a polgár még a számára fontos, nem-politikai szférákban is szembesülni kénytelen azzal a nyílt kérdéssel, miképpen érinti társadalmisága egyedi módon megtapasztalt alapjait a politika, mit köszönhet a látásmódját megformáló intézményesültségnek. Az állampolgári szubjektumra ezért nemcsak az esszencializáló képzetek jelentenek halálos veszélyt, hanem azok is, amelyekben egyéni, noha esetleges szocializáltság fordítódik le a politikára. A közélet iránti érdeklődés ekkor épp csak olyan, bizonyos embertípusra jellemző passzió, mint a filmekkel, extrém sportokkal vagy más kultúrák konyhaművészetével való foglalatalkodás. Mindez nem a közéleti részvétel felmagasztalása, amellyel a demokrácia minden polgárának foglalatalkodnia kellene. A baj inkább az, hogy így a politika egy sajátos értelmét, elköteleződés egy bizonyos modelljét tesszük meg politikainak, miközben a demokrácia lényegéhez tartozna, hogy a mindennapi politika elidegenült intézményes elkülönülését láthatóvá tegye. Az ideológiák így elrejtőznek a hatékony társadalmi viszonyokban és divatos felfogásmódokban.

Lefort megközelítése szerint a demokrácia intézményesülése nem olyan kölcsönös konstitúció, melyben egyének és csoportok polgártársként tekintenek egymásra, új nézetek és életformák válnak elfogadottá, a társadalom pedig halad az ebből fakadó egyetemesség felé. Az a folyamat, amelyben képzeink egymásra rétegződnek, nem írható le szociológiai összefüggések mentén. A társadalmat egységében megragadó szimbólumokkal (népszuverenitás, jogegyenlőség) közvetített megalapozó elveket ugyanis a társadalom nem származtathatja vissza önmagára, ezek eredete mindig kívül marad a társadalmi téren. Ennek figyelmen kívül hagyása kiszolgáltatottá tesz a

demokrácia eredendően ellentmondásos jellegéből fakadó veszélyeknek. Az elkötelezett gondolkodás írásmódja ezzel szemben beszámol saját alanyiságáról és azokról a feltételekről, amelyek láthatóvá teszik politikai gesztusait. Vállalva a kockázatot, ami csak a megértés egyeztetett cselekvésével mérsekkelhető, felmutatja a történelemben való cselekvés helyzetét, és összeszövi a tetteket előre nem látható hatásaikkal. Banalizált elismerés helyett számára a Másik mint társ van jelen, akitől a megértés intézményesülésével el is különíti magát.

Noha közös történelmük teszik nyitottá az egyéneket egymás felé, Lefort az eredendő felosztással túllép a társadalom interszubjektív világának és kölcsönösségi etikájának „szociológiai elemzésén”, ami szerinte még a rá kétségtelenül nagy hatást gyakorló Merleau-Pontyt is jellemezte. Ezt azért tartotta szükségesnek, mert úgy látta, a politikai fenomenológia nem fordít kellő figyelmet a külső elvekre való utalás módjaira és ezek konfigurációira, ami a demokratikus hatalom működésének alapvető jellemzője. Felismerve, hogy a rögzített szimbolikus rend is közvetlen komponensét alkothatja az eredendő tapasztalati mezőnek (TAKÁCS 2007: 42), saját elméletét úgy értelmezte, mint ami a „szociológiai elemzés” felől továbblép a rezsimek, politikai filozófiák és az ezeket megalapozó igazolási módok felé (MAZZOCCHI 2013). Ezekben Lefort felmutatja a politikum társadalmi diskurzusok valóságán túli dimenzióját, amin keresztül képesek vagyunk reflektálni a világ interszubjektív konstitúciójára. A társadalom önmagáról való gondolkodása, önmagára irányuló rákérdezései nem alkotnak egy elkülönült társadalmi funkciót, a világra nézve konstitutív, központi szubjektumot. A politikához szükséges tudás episztemológiája, amellyel a társadalom mint értelmes cselekvés tere, gondolkodás és viselkedésmódok, eljárások egysége előáll, a történelemben művek munkájaként és a felismerések eseményeiként pillantható meg. Lefort összeköti a politikai rezsimeket a rájuk jellemző, élő politikai filozófiával, amely nem terv vagy projekt, hanem a cselekvés alapjául szolgáló eszmék történeti útja, esetleges variánsa, amely eredendően tapasztalja a Másik jelenlétét. Az, hogy így tekinthetünk rá, a demokrácia révén vált lehetségessé, ezzel az eseménnyel pedig a megismerésben „a társadalmi tér konstrukciója, a társadalom formája és mindannak lényege válik a játék tétjévé, amit régen polisznak (*cité*) neveztek” (LEFORT 2005: 134).

A megfigyelés társadalomtudományos eljárásai adottságként tekintenek azokra az egyedi történeti tapasztalatokra. Ezekben mutatkozik meg számukra annak a társadalomnak a formája, ahol a valóság területeinek egyfajta elválasztása legitimként adódik. A demokratikus rezsimek jellemző szimbolikus felosztás ugyanakkor ki van téve a torzulás veszélyének hatalom, jog

és tudás szféráinak újbóli összekapcsolódása révén. Ám a rezsím mibenlétét firtató kérdés kívül marad az önálló politikai szféra absztrakcióját és az ezt vizsgáló semleges alany fikcióját tápláló tudományosság érdeklődésén. Lefort korának jellemző tendenciái, a politikumot társadalmi paraméterekkel és tőle kívül álló vonatkoztatási pontokkal közelítő pozitivizmus és marxizmus a rezsimek kérdésének figyelmen kívül hagyásával nem biztosítottak védelmet a demokráciát fenyegető veszélyekkel szemben. Lefort gondolkodásában ezért a hetvenes évektől a demokrácia kérdése vált elsődlegessé. Kortársai politikai kiábrándulását összekapcsolta a relativizmus veszélyével, amivel szemben azt kívánta bemutatni, hogy az osztályharc és a forradalmi politika apályából eredő illúzióvesztés nem jelenti a modernitásban a politikai gondolkodás számára megnyíló kérdések végleges elapadását. Lefort ugyanakkor nem tagozódott be azok közé sem, akik különféle posztstrukturalista elméleti irányzatokból merítettek erőt egy újfajta kritikai elköteleződéshez. Ennek oka, hogy idegenkedett minden olyan elméleti pozíciótól, ami nem viszi színre a társadalmi köteléket a maga részleges módján, nem vállalja fel a reprezentációi ellentmondásos jellegét, hanem fölébe emelkedve ezeknek az ellentmondásoknak, eloldja saját diskurzusát az interpretációktól és bizonytalan történeti keletkezésétől. A társadalmi helyzetekben a reflexió Lefort számára olyan anyag foglya, amelynek önmaga értelmezése természetének konstitutív része.

Lefort műve ezen a ponton összefonódott az antitotalitárius gondolkodással, mely újra kívánta értékelni a liberális demokrácia politikai viszonyait. Ebben vitapartnerei és beszélgetőtársai progresszív értelmiségiek, az emberi jogok megsértésének elítélésében élen járó, eközben a politikai baloldaltól elforduló új filozófusok és kelet-európai disszidensek lettek. A demokráciáról vallott elképzelései abban a mezőben futottak be pályát, ahol eközben újfajta szakértők igyekeztek a médiában értelmet adni a hidegháborús viszonyoknak, igazságot tenni a szabadságért folytatott küzdelmek és az önkényuralom táptalaját nyújtó eszmék között. Választásaik igazolására saját ideológiamentességüket hangoztatták. A jellegzetes stílusú értelmiségi intervenciók politikájának csődje azonban legkésőbb a délszláv háborúk idején nyilvánvalóvá vált, jóllehet számos vonása ma is velünk él. Lefort nem kötődött szorosan ehhez a politikaképhez, amely egyszerre feszélyezte és töltötte el bizakodással a poszttotaliter civil társadalmak hasonló stílusban fellépő reprezentánsai esetében. Számára az elkötelezett gondolkodás szakítást jelent a külső összefüggések nevében fellépő elemzők, szakértők nézőpontjával, hiszen épp a politikai filozófiák munkájának, érvényesülési feltételeinek feltárása hozza közelebb önmagához a demokratikus társadalmat. Ez elválaszthatatlan a társadalom

önmagára irányuló, belső kérdezésének munkájától, amely az ítéletalkotás jogának, a kritika képességének elterjesztését célozza. Az ehhez szükséges írásművészet nem szükségképp leleményes vagy felkavaró, a közösséget a közömbösségből önmagában is kimozdítani képes társadalomkritika. Az erre törekvő szerző szabadulni akar az őt gúzsba kötő hatalmi diskurzusok és konvenciók béklyóiból, nem akarja, hogy az írást korlátozza az őt beazonosító polgárjogi állapot erkölce abban, hogy valami mássá váljon. Lefort-t ezzel szemben nem az individualizáció vagy a szerző érdekli, hanem az a rezsim, amiben írás és olvasás zajlik. Ez magában foglalja a szerzőt az arra vonatkozó reflexióban, amivé válhat, a szerepeket, ahonnan beszélhet, annak megismerhetőségét, ahogyan és ahonnan őt megnyilvánulni látják.

Hatalom és tudás összefonódása helyett ezek szimbolizált különállósága és az ebből fakadó külső-belső artikuláció mutatja fel a demokratikus rezsim természetét, melyben az elkötelezett gondolkodás és az írás mint társadalmi viszony egyáltalán lehetséges. A hatalmon kívül keletkező tudás lehetősége olyan kapcsolatot eredeztet, amely nem hozható játékba közvetlenül a résztvevők diskurzusaiban, így az írás nem kockáztatja a társadalom kapocs eltépését, amikor *csupán* a politikát kritizálja. Ez azonban nem érthető pusztán (ellen)diskurzusok termeléseként. Ha a reflexió csak azt kutatja, hogy a társadalmi valóságról szóló diskurzusban mitől legitim egy álláspont, szem elől téveszti, hogyan befolyásolja e diskurzus a társadalomban a hatalom működését, a benne résztvevők hatalmát. Itt a hatalomnak a társadalmi valóság értelmezésében betöltött szimbolikus szerepét kell szem előtt tartanunk, mely az autonóm szférák közötti politikai viszonyban rejlik. A hatalom alapja egyszerre kikezdehetőségének forrása is, igazolása kezdettől magában foglalja a vele szembeni kritika lehetőségét. Azt vizsgálva, hogyan működnek a hatalom révén azonosulás és megszólítás komplex stratégiái, Lefort e jelölőmozgást a modern demokrácia viszonyai között elismerés és aktív érvényre juttatás, „pedagógiai” és performatív diskurzusok közti ambivalens mozgásként mutatta be (vö. BHABHA 1999: 96). E két nézőpont párhuzamos fenntartása miatt Lefort elmélete nem köteleződik el sem az események forradalmisága, sem a tiltakozás rendszerimmanens kultúrái mellett, így nem sorolható be egyértelműen sem a radikális, sem a liberális demokráciaelméletek táborába. Műve többet kínál egy hiteles, mértékadó értelmiségi iránymutató elköteleződéseinek, választásainak örökségénél. Vizsgálódásai nem akadémiai vagy másfajta tekintélyük okán készítenek jelenünk politikumának felfejtésére. A gondolati művekhez és eseményekhez való viszonyában Lefort épp azt tette láthatóvá, hogy e kutatás mindig bizonytalan terepen

haladt előre. Az értelmezés munkája szertefoszlatja az értelmező magabiztosságát, aki egy adott kor viszonyai és kérdései között voltaképpen saját vélekedéseit, kifejezőmódját, predispozícióit értelmezi, amiket a műbe vetít. Féligazság volna azonban, ha csak ezt látnánk be. Mivel az értelmezés szükségyszerű, az alany nem csupán a mű témája, mindig nyomot is hagy az arról szóló diskurzuson (LEFORT 2012: 430).

A politikai gondolkodásnak figyelemmel kell kísérnie ezt a folyamatot és megbicsaklásait, hogy a történelemben végbemenő intézményesülés ne csak politikailag hatékonyra vált társadalmi tényekként, hanem szimbolikus institúcióként is értelmezhető legyen. A hatalom általi szimbolikus összehangoltságában az értelemképződés kimerevítése és eredetének elfedése nem terhek és veszélyek nélküli, egyirányú folyamat. Az erről való tudásunk a vélemények értelmezésének és a kritikának a társadalomra jellemző stílusával is összefügg. Jelenünk politikumának megragadásához ezért ma azokat a jelenségeket kell szemügyre vennünk, amelyeket a társadalomtudomány a képviselőlet válságaként ír le. Ebben pillantható meg a *megvalósult* demokrácia tudása önmagáról, amelyet Lefort (1983) késői munkáiban mint kortársunk elemzett. Amögött, ami a fentiekkel szemben a mai politikai kifejezőmódok szembetűnő trivialitásaként adódik, Lefort annak afirmálását pillantotta meg, hogy a társadalomban az információ immár akadálytalanul áramlik. A társadalmat saját képmása, politikai reprezentációja, a mediatisált közvélemény ejti rabul, amely a vélemények definíciószerű egyenlőségével elszigeteli az egyéneket. A látszólagos reciprocitás érzékelhetetlenné teszi a társadalom létrejövésének kérdéseit, az ideológiai manővereket elfedi a szocializáció folyamata. Ebben a láthatatlan ideológiában kell elhelyeznie magát a kritikának is, ha nem akar kizárulni a társadalomból. Mindezek tüzetesebb vizsgálata és a következmények számbavétele előtt azonban nem hiábavaló áttekintenünk a demokratikus rezsím történeti sajátságait más formákhoz képest.

JELENÜNK POLITIKUMA

A jelen kérdései a modern társadalmak szimbolikus működését leíró, tágabb elméleti keretbe illeszthetők, melynek megalkotásához Lefort (1986) e társadalmak politikai formáit vette szemügyre. A premodern európai társadalmakban a hatalom szimbolikus pólusát a *király kettős teste* töltötte be (KANTOROWICZ 1957). Ennek közvetítésével látens, de hatékony tudás létezett arról, hogy mit jelent az egyik ember a másik számára. E tudás szervesen összefonódott hatalom és jog dimenzióival, magában foglalta a részek egységének organikus logikáját és a társadalom fejlődésének törvényeit.

A király egyszerre állt törvények fölött és volt alávetve a külső Törvénynek. Az uralkodó azzal az adománnyal bírt, hogy magára vonzott és abszolút láthatósággá sűrített minden tekintetet. Általa vált lehetővé a társadalmi viszony reprezentációja. Az állam-test metaforája a politikum minőségét a politikai osztályok tagjainak cselekedeteivel azonosította. A modern demokrácia létrejöttével azonban e megtestesült hatalom egy szimbolikus gyilkosság áldozatává vált, az ezt követően formát öltő rezsim pedig nem hozott létre új politikai osztályt, amely azonosítható volna a politikai cselekvéssel. Ez a politikum mibenlétével kapcsolatos, merőben újfajta rákérdezést eredményezett, amelyre egyszerre születtek erőszakos és harmonikus válaszkísérletek. Az új rezsim a bizonyosság támpontjainak felszámolódásában lépett színre és maradt fenn olyan társadalmi állapotot teremtve, melyben az egyén felszabadul a személyes függőségek alól, igényei pedig megjelennek a nyilvánosságban. A társadalom így keletkező kvázi-reprezentációja a nép a hatalom egyetlen hivatkozási alapjává vált. Ezzel a gyakran forradalmi úton végbemenő eseménnyel a hatalom helye üres helyként tárult fel, és így intézményesült.

A nép pozíciója elfoglалhatatlan bármely kizárólagos, konkrét reprezentációs igény vagy öntudat számára. Az organikus metaforák nem jelenítenek meg többé szubsztanciális valóságokat, reprezentációi maguk is egy meghatározott politikai diskurzus, ideológiai vita, szociológiai és történelmi érvelés függvényei. A nép önazonossága látens, csak a rá hivatkozó hatalom gyakorlásának mechanizmusai láthatók, melyek aztán őket kétségbe vonó procedúrák tárgyává válnak. A test-forma felszámolódása után a hatalom nem jeleníti meg többé a társadalmi test szervezetének és öröklődésének elvét, nem sűríti magába a transzcendens értelemről és igazságból leszűrűt erőnyereket, ezzel elválíkat a jog és a tudás szféráitól. A hatalom saját időbeliségének foglyaként jeleníkat meg, alárendelve a közösség belső konfliktusainak. A politikai test szétagolódásával társadalmi viszonyaíkatban az egyének szembe találják magukat a történeti eredetű tagoltsággal. Ennek megismerésében a hatalom központi szerepet játszik, legitimálva a tisztán politikai jellegű konfliktust és ezzel mindenfajta társadalmi konfliktust. A társadalmi valósághoz való újfajta hozzáférés azókban a határoókban is garanciát kap, amelyek szocializációs formákat és sajátos tevékenységi területeket választanak el a megismerés jegyében fogant normák nevében. A társadalmiságról való megnyilatkozás így olyan tudásról tanúskodik, amely nem hozható játékbá és nem rögzíthető a megismeréssel, a látható értelmezésével. A hatalom gyakorlóíkat maguk is felmutatják a törekvést jog és tudás bizonyos felfogásának érvényesítésére. A politikum jelentései azonban mindig eseti kontextusókban, kiszámíthatatlan feltételek között jutnak kifejeződésre, így

téve próbára és dolgozva ki az együttélés felfogásait. Emögött egy olyan társadalom elképzelése áll, amelynek a reprezentálhatatlant kell befogadnia.

Amikor a konfliktusok nem találnak szimbolikus feloldást a politika szférájában, a hatalom elbukni látszik a valóság fenyegető viszonyaival szemben, és magában a társadalomban jelenik meg mint közönséges ambíciók érdekkonfliktusa (LEFORT 2005: 143). Ekkor kerülhet előtérbe a szétmorzsolódott, önreprezentációját kereső társadalom számára újra a szubsztanciális identitás hajszolása, a megosztottságaitól megszabadult, cselekvőképes államvezetés kultusza, az egyetlen nép fantazmája. Ez a modern politika totalitárius formája. Lefort központi felismerése, hogy a modern totalitarizmus egy, a szimbolikus szférába tartozó változásból született, amelynek megkülönböztető jegyei már a társadalom feletti kontroll kiépülése előtt kialakultak, és a modern politika genezisében gyökereznek. Erről a hatalom státusának megváltozása tanúskodik egyének és csoportok politikai gondolkodásában. „Felemelkedik egy párt, amely a többitől eltérő természetűnek, a nép törekvései hordozójának és olyan legitimitás birtokosának tünteti fel magát, amely őt a törvények fölé emeli; a teljes ellenzékét megsemmisítve megszerzi a hatalmat”. A társadalom végső céljainak, a gyakorlatait integráló elveknek, normáknak az ismerete a hatalom tulajdonává válik, miközben maga a hatalom maga „egy olyan diskurzus orgánuma, amely kijelöli a valóságot, mint olyat” (136). A társadalom anyagát egy gépies, társadalmi hatalom reprezentációja igazgatja. Hatalom, jog és a tudás szférái újból összesűrűsödnek, elutasítva bármiféle, rajtuk kívül álló horizontot, teremtő elvet. A demokratikus intézményesültség közös rejtvényét csapdába ejtik a társadalomszervezés technikái. A hatalom már nem berekeszhetetlen politikai küzdelmek esetleges eredményeként jelenik meg, hanem mint egy szekularizált, mechanikus társadalom, a Népszemély („*le Peuple-Un*”) konkrét működési terepe. A totalitárius társadalom kitölti a rést, amelyben a demokratikus reprezentáció működött, mivel tökéletesen átlátható önmaga számára. A totalitarizmusra úgy kell tekintenünk, mint a modern társadalom tragikus törekvéseire, hogy megoldja a demokrácia ellentmondásait.

Lefort a politikai gondolkodás fontos feladatának tartotta a totalitarizmus tanulságainak megfogalmazását a demokrácia számára. Az a felismerés azonban, hogy a totalitarizmus eltér a hatalomtöbbslet más, zsarnoki rezsimjeitől, könnyedén elsikkadhat a poszttotalitárius korban. Az antitotalitárius elméleti intervenciók áldozati beszédmódja ugyanis egy korrumpálatlan identitás felől mintegy kívülállóként vázolta fel e rezsimek szerkezetét, szükségtelemmé téve a tapasztalati dinamika további értelmezését (LOSONCZ 2005: 132). A totalitarizmus kérdése azt adja gondolkodni-valóként a jelen számára, hogy megalapozó hiteink ideológiává válásával

milyen kapcsolatot lelünk fel a politikai gondolkodás és a politikai életet meghatározó, értelemteni elválasztások között. Losoncz ezt a kérdést úgy teszi fel: „A lényegileg kimeríthetetlen egész nézőpontja vajon a kiszolgáltatottság dimenzióiba taszítja-e a »részeket«?” Nem kérdés, találni inherens összefüggéseket a filozófia és a totalitarizmus között. A forradalmi gondolat képtelen realizálni magát e tagolt közösségben, ezért dedifferenciálja a szférák közti választóvonalakat. Szubjektum és objektum között a társadalmi totalitás közvetít, ám erre való irányultságában, melyben a filozófia távlatához jut, nem marad-e mégis mindig a perspektívákon belül? Mire alapozhatjuk a reményünket, hogy a politikai élet létrejöttében már benne rejlik a filozófia csírája, melynek révén a teljességre való utalás éppen hogy összeköti a filozófiát és a politikai életet (150–150)? Lefort számára ez a kérdés kevésbé a filozófiával, mint tudásformával kapcsolatban jelentkezett, inkább mint az elkötelezett gondolkodás szabadsága arra, hogy az ideológiáktól elszakadva kutassa e szabadság alakulásának feltételeit.

A demokráciák univerzálisként tételezett értékei, az egystátusú polgári társadalom képzetei és ideológiai önmeghatározásai Lefort szerint szervesen összekapcsolódnak e társadalmak vitáival, értelemteni elválasztásaival. Ezeket nem vehetjük névértéken egy olyan szimbolikus formával bíró rezsim esetében, amely saját alakulását nem horgonyozza le eredetének törvényszerűségeiben, mivel megalapozó elveinek nincs a birtokában. A nép öntörvénykezésében Lefort felmutatja a demokratikus hatalom elmentmondásos viszonyát ahhoz a folyamathoz, amelyben a társadalom feltárul önmaga számára (BRECKMAN 2013: 165). Ez az elkülönböződés nem küszöbölhető ki, reprezentációi nem vezethetők le objektív társadalmi viszonyokból vagy az emberi természet valamely felfogásából. A demokratikus társadalom szimbolikus felosztása úgy ad értelmet az eredendő felosztásnak, hogy annak alapvető konfliktusát despecifikálja. Így e rejtélyes, intézményesítő törvényadás, amely megteremti és elgondolhatóvá teszi a társadalmi köteléket, nem határozható meg semmiféle konkrét társadalmi különbség révén anélkül, hogy ezzel fel ne tárná e meghatározás esetlegeségét. A tudás általánosításának és a tapasztalat homogenizációjának ideológiai célja szembesülni kénytelen e diskurzus reprezentációinak ingadozásával, így folyton arra kényszerül, hogy egyik kinyilatkoztatói pozícióból egy másikba csússzon át (LEFORT 1986: 212–214). Az ideológia szubjektuma meghasad a szuverén társadalom ikonikus, mintaadó képe és annak a jelölőnek a performatív működése mentén, amely ezt a reprezentációt létrehozza. A népre való mindenfajta utalást és a modern társadalmi autoritás szimbolikus alakulását e megkettőzés artikulációja *kísérti* (BHABHA 1999: 93). Ha meg akarjuk érteni, hogyan alakítja ez az ambivalencia hata-

lom és tudás társadalomra jellemző, sajátos elrendezését, ezt a külső-belső artikulációt kell megragadnunk. Lefort felismerései nyomán valóban kínálkozik az eljárás, amit például Bhabha választ. Eszerint a népi szubjektumok posztmodern széthasadásával, melynek e jelölőmozgás válik a hajtóerejévé (96), a liminalitás hangjai érdemelnek figyelmet. Lefort (1983) diagnosztizálta ugyan a polgári ideológia lelepleződését, ám nem remélte ettől demokratikus viszonyaink reflektáltabb értelmezését, amelyet maguk az így megjelenő diskurzusok hoznának játékba. A megnyíló terekkel való elköteleződés nem jelent garanciát a demokratikus rezsimre jellemző nyitottság fennmaradására a folyamatot nyomon követő beszédfolyam elhagyásával, berekesztésével és a kizárás új gyakorlataival szemben.

A poszttotalitárius korban intézményesülő demokratikus rezsimek szimbolikus felosztása tükröz egy, már a reprezentáció előtt értelemadó egységet a megalapozó elvekhez való viszonyában. Ez pedig ki van téve a torzulás veszélyének olyan ideológiák révén, amelyekben a reprezentáció mint tér- és időbeli folyamat újból elrejtőzhet. E rezsimek szimbolikus nyitottságát Lefort megítélése szerint a jogállami intézmények biztosítják, amelyek az állampolgári szubjektivitás alapjául is szolgálnak. Ez nem pusztán a jó alkotmányos rendszer következménye. A jog éppen abból nyeri szimbolikus hatásosságát, hogy folyton az alapját keresve keresztülmegy a társadalmi „színházán”, és ott megvitatásra kerül (FLYNN 2005: 168). A demokrácia intézményesít egy olyan mezőt, amelyben jogok nyilatkoztathatók ki és vonhatók kétségbe, ez pedig kívül esik a hatalom illetékességén. Lefort (1986: 239–272) szerint a marxizmus által leértékelt emberi jogok a demokratikus társadalom teremtetői elvei, hiszen kulcsszerepet töltenek be a benne munkáló szabadság felismerésében és védelmében, a hatalom üres helyével való elköteleződésben. A kinyilvánított emberi jogok nem konszenzusos tartalmuk vagy kinyilatkoztatásuk tekintélye okán bírnak jelentőséggel, hanem azért, mert kommunikációt gerjesztenek a politikai közösségben, láthatóvá téve a szabad döntések feltételeit. Lefort-t nem ejti rabul a végső emancipáció ígérete, csupán annyit állapít meg, hogy a jogokért folytatott szakadatlan küzdelem egy olyan társadalmat intézményesít, amelyben rendre többféle értelmezés és cselekvési lehetőség kínálkozik. A cselekvési helyzetekben hozott döntések és a politikai formákat illető ítéletek a politikai tudás két, egymásra redukálhatatlan formáját alkotják. Politika és politikum egyszerre veszik körül az ítéletalkotást, kordában tartva a demokráciára oly veszélyes végzettszerű kényszereket. A jog révén a politikai cselekvés feltételként jelenik meg, hogy eleve értsük azt a színteret, ahol cselekszünk. Ez az a mező, ahol a cselel vagy erővel történő hatalomgyakorlás mibenléte is megpillantható. Nem az objektív jogi szabályozás révén vagy annak dacára, hanem olyan tudás ér-

vényre jutásaként, amely feltárja a reprezentációkat és vállaltan szakít velük. Lefort nem az emberi jogok nevében kritizál bizonyos gyakorlatokat, hanem ezek szimbolikus szerepét hangsúlyozva mutat rá annak veszélyére, hogy a tudás és hatalomgyakorlás problémamentes egységét tételező filozófiák könnyen ideológiává torzulhatnak. Az emberi jogok által mozgásba hozott intézményesülés tehát felszítja a politikai gondolkodást. A populizmus a demokrácia elevenébe talál, amikor leépíti ezt az intézményi struktúrát, hogy egy új gyakorlatiasság, a nép inherens tulajdonságaként felmutatott észjárás nevében azt ígérje, kicselezi az ideológiákat. Ezzel azonban megkerüli a politikumot, a demokrácia teremtő elveihez viszonyuló külső-belső artikulációt. A hatalom gyakorlása során a populista ideológia színre viszi a jogát arra, hogy e jog garantálójaként lép fel. A folyamatban rejlő bizonytalanság felszámolása érdekében ahelyett, hogy szakítana a reprezentációkkal, makacsul ragaszkodik hozzájuk. Miközben az ideológiákra Lefort úgy tekint, mint a modern politika önértelmezésére (FLYNN 2005: 186), mely korról korra aláássa önmagát, észleli annak növekvő veszélyét is, hogy az ideológia, melyben a társadalmi diskurzus visszagyűrődik önmagába, elfedve az intézményesült elválasztásokat, láthatatlanná válik.

Korunk problémáit, az elkötelezett gondolkodás csapdahelyzeteit Lefort (1983) láthatatlan ideológiaként mutatta be, melyet a kommunikálók közösségének torzulására vezetett vissza. A reprezentáció vonatkoztatási pontjait az értelmezett társadalomban már jelen lévő képzetekből meríti, összefüggésben a rezsimet megalapozó szimbolikus felosztással. Azok a folyamatok, amelyek a populizmus megerősödését is lehetővé tették, túlmutatnak az ideológiai artikulációk újszerűségén és a vezérek konstrukciós munkáján. Lefort arra figyelmeztetett, hogy a késő kapitalizmus mediatizált közvéleménye magába olvasztja az állampolgárokat. Elemzése a hatalom szimbolikus működését vizsgálja anélkül, hogy e reflexiót metafizikai szintre vinné, beszűkítve vagy naturalizálva a figyelembe vett kényszereket. A láthatatlan ideológia nem uralja az egyének szándékait és céljait, a hírek és információk körforgása a jelen politikai megtapasztalását alakítja át. A politikum közvetítő közege áthelyeződik az emberek közötti térbe (*entre-nous*), ahol minden kimondhatóvá és technikai gyakorlatokkal közvetíthetővé válik (SCHOONHEIM 2015). Ez megteremti a kölcsönösség látszatát a kommunikáló politikai szereplők és közönségük között azt feltételezve, hogy a felek meghallgatják egymást. Létrejön a szimulációnak egy olyan tere, ahol a hatalom látszólag a nyilvánosság kegyéből fakad, hiánya pedig abból, hogy egy vélemény nem éri el a közvélemény ingerküszöbét. Az így zajló közéleti vitákba a tudomány is beolvad, amikor képviselői szakértőként benne megnyilvánulnak.

A médianyilvánosság úgy biztosítja a társadalmi köteléket, hogy a közelség káprázatát előidézve kiküszöböli a távolság, az idegenség, az észrevehetetlenség, a kiszolgáltatottság és a másság érzetét (LEFORT 1983: 78). A szabad kommunikáció tere az egyének jelenlétét, önálló megnyilvánulásait szimulálja. Miközben a reprezentációk szakadatlan újdonsága járatlanná teszi a társadalmat önmaga megértésében, a megformáló politikum környékén mégsem tapasztalunk bizonytalanságot. A társadalmat összekapcsoló információ terjedésének olyan mozgástörvényei, mint a közösségi média kampánytechnikáinak eredményessége ugyanis mérhetők, megismerhetők, ennek tényei alól az elkötelezett gondolkodás sem képes kivonni magát. A politika eseményei így válhattak a közösségi média forradalmává. A tudás a társadalmi kommunikációban akkor és ott érvényesülő tartalmak ismerete. Nem tudni annyi, mint kizárulni a társadalmi létezésből. E láthatatlan ideológia elrejtí az intézményesültség rejtélyét. Ugyanazok az intézmények reprodukálódnak, miközben elvész a megosztottságok történeti tudata. Az objektív szervezeti struktúrákhoz illeszthető személyiség típusok csak a szervezeti működés logikája számára jelenítik meg az egyéneket. A HR-specialisták és szakértők értékelései nem fedik fel a hatalomgyakorlás igazgatási döntéseiben a hatalom szimbolikus mechanizmusait. Hiányzik a szabadság és a megfosztottság megíródo tapasztalata, melynek révén a politikai cselekvés nem csak valamely szerephez vagy szociológiai összefüggéshez viszonyítva volna értelmezhető. Az elkötelezett politikai gondolkodásnak ebben a helyzetben értelmeznie kell a politikum kiüresítésének konszenzusos gyakorlatait, miközben a meghatározottság minél gesztusgazdagabb fogalmait kutatva feltárja az üres helyet a nép számára diskurzusok és tárgyai, az összemérhetetlen különösségek szigetei között.

Lefort a társadalmiság megjelenési formái közti összetartozás felbomlásától, a valóság és reprezentációja közötti kölcsönhatástól remélte az ideológiák lelepleződését. Elmélete azonban nem helyez kellő hangsúlyt a demokratikus viszonyok eredendően ideológiai és ideológiakritikai dimenziójára (LIEVENS 2012). Lefort óvva intett attól, hogy a társadalmiság kiteljesítését egy olyan pontban gondoljuk el, ahonnan minden viszony láthatónak és megnevezhetőnek tűnik. Minden radikális törés múlt és jövő között, amelyben a történelem értelme elvben megnyílik, veszélyes fantázia, amely sutba dobja a demokrácia történeti önmegértését. Úgy tartotta, a kritika nem a szimbolikus dimenzióján túli elméleti nézőpontból lehetséges, hanem mindig a jelen vitáiban. Ezek a viták a demokratikus rezsimszimbolikus nyitottsága miatt beszüntethetetlenek, részvevőik egyszerre ítélnek és érzik magukat megítélve a Másik által, amint a társadalomra

mint egy olyan közös, értelemadó térre hivatkoznak, melyben erre való jogukat kinyilvánítják. A jogok révén keletkező általános láthatóságban az egyén rá van utalva erre a viszonyrendszerre, így nem következik be a joggal élés és a jog kinyilatkoztatásának végleges konvergenciája. Ez az, ami szerinte aláás minden ideológiát, felfedve a depolitizáló technikákat, és láthatóvá téve a konfliktusok interszubjektív terét. A demokratikus reprezentáció az ítélkezés kényszere nélkül tudja felmutatni ezt a viszonyt, ami a hatalom gyakorlásának előfeltétele. Problémásnak tűnik mindazonáltal, hogyan tartják kordában a hatalom helyét kiürítő anonim mechanizmusok a Nép mint egyesültség újbóli megjelenését. A szavazás pillanata elrejt az azt megalapozó szimbolikus rendet, és a valóság kivételes, deformált reprezentációjának enged teret (LEFORT 1988: 19). Érvényes tehát, hogy a választás aktusa nem szolgálhat olyan megfigyelőpontként, ahonnan a társadalom viszonyai áttekinthetők. Fennáll azonban a veszélye, hogy egy formálódó politikai szubjektum reprezentációs igénye valami másra, például egy korábbi rezsिम igazolásmódjára támaszkodik.

Itt rá kell mutatnunk a demokratikus invenció eredendő kapcsolatára a modern állam születésével. A politikai test szétagolódásával a politikai mezőben intézményesült ideológiai küzdelmek teremtették meg a személytelen hatalom alapját (MASTNAK 2000). Nem egyszerűen arról van szó, hogy a társadalom szétagolódásával a hatalom tiszteletben kell tartsa annak újfajta, sokrétű jogigényét. A politikai szubjektumok különböző társadalmiságról vallott felfogásokkal lépnek a nyilvánosság elé e jog védelme és érvényesítése nevében. Ez a folyamat nem merül ki abban, hogy egy személytelen mechanizmus mandátum számokkal váltja fel az eszmei tartalmat, bizonytalan jelölőmozgássá téve a reprezentációt. A politikában olyan gondolkodásmódok lépnek működésbe és kerülnek összeütközésbe, melyek különbözőképpen ragadják meg a politika demokratizálásának, az üres hely betöltésének feladatát. Lefort-ral ellentétben ezeket akkor sem tekinthetjük a politikum kérdését erőszakosan elnyomó, organikus felfogásoknak, ha idővel (párt)ideológiává torzulnak, hiszen a közöttük zajló viták maguk is kínálják az ideológiakritikai nézőpontot. A demokratikus rezsिम nem egy eleve adott intézményi rend, a hatalomgyakorlásért folytatott versengés intézményesülését ezért össze kell kötni a politikum kérdéseivel, különben az ideológiai csatározások elfedik, ahogy e pozíciók saját megalapozásában a politikum történeti anyagához viszonyultak. Mivel ezek a felfogások nem *de facto* társadalmi felosztásokon alapulnak, eredendően tapasztalják a szétagoltságot, a társadalmi kötelék és a közös többféle értelmezését, amit Lefort a hatalom üres helyének nevez. Úgy tekinthetünk rájuk, mint a demokratikus rezsिम deficitjeire adott vá-

laszkísérletekre a társadalmiság egy adott elméleti felfogásának történeti kidolgozása révén.

A demokratikus hatalmi diskurzus nem önmagában elégséges, nem tartalmazza saját igazolását. A pártok és kormányzatok befogadják és saját igazolásuk alapjává teszik a rajtuk kívülállóként felmutatott, közkeletű igényeket. A nyitottságot lehetővé tévő politikai gondolkodásmódok a társadalmi helyzetekben keresnek visszaigazolást, egyfajta horizontként szolgálva a potenciális igények sokasága számára. Abban méretetnek le, hogy megnyitják-e további igénybejelentések és kritikák lehetőségét azzal, hogy a társadalmat a keletkezés állapotában megragadva beszámolnak e kritika intézményesült és szükséges feltételeiről. Arról, ahogy az egyén az ítéletalkotás jogát birtokolja és magát politikai szubjektumként elgondolhatja. Ha az ideológiákra nem a szimbolikus felosztás általános bezárulásaként tekintünk, hanem úgy, mint ami a társadalmi kötelék és a közjó különböző eszméi közötti viszonyt jellemzi, nem cseréljük le a hatalom helyének lefort-i nézőpontját a politika alanyainak megkonstruálódását vizsgáló nézőpontra. A demokráciát megalapozó „üres hely” nem egy arctalan, idővel minden reprezentációt felmorzsoló társadalmi eredetű jelölőmozgás, hanem ideológiakritika révén érvényesülő, mindig részleges intervenciók sora, ami nyomot hagy a szimbolikus renden. Nem tehetjük félre igazolás és kritika társadalmi gyakorlatait arra hivatkozva, hogy az ideológiai diskurzusok önmagukat ássák alá, belső ellentmondásaik nyomán magától táru fel rejtett természetük, és ez teszi lehetővé történeti megközelíthetőségüket (vö. LIEVENS 2012: 7–8). Amikor egy diskurzus a valósban mutat rá riválisai érvénytelenségére és a kritizált jelenséget közvetlenül a reprezentációnak tulajdonítja (például azzal, hogy bizonyos társadalmi igényeket közvetlenül a liberális vagy populista ideológiák káros hatásaként láttatja), önértelmezése szerint már nem ideológia. Ezzel felszámolja az üres helyet a közvetített teremtő elvek és a cselekvőket körülvevő társadalmi valóság helyzetei között, elrejtve saját diskurzusa esetlegességét. Az elkötelezett gondolkodásnak ezért nem elég a reprezentáció folyamatait láthatóságban tartó rés megteremtésén és fenntartásán ügyködni, állást kell foglalnia a demokratikus vitákat mozgó eszmék közt is, hozzájárulva egy ezek megismerésében való jártassághoz. Ez az ítélet ugyanakkor nem egy helyes ideológiai program megteremtésére irányul, hanem a kritika nyomon követésével a meglévő felfogásokat azok politikai eredetéhez kell visszavezesse. Abban a korban, amikor szinte elvárás, hogy a politika szereplői félretegyék egyéni ítéleteiket és értékválasztásaikat, hogy helyettük a közvélemény objektívnek tartott álláspontját képviseljék, különösen fontos a nyilvános viták fennmaradásának és terjesztésének politikai kérdése.

Az elkötelezett gondolkodás lehetséges feladata tehát egy ideológiákat vizsgáló, azok között tartózkodó, ám azokat láthatóságban, vitathatóságban tartó diskurzusra rátalálni, és abban részt venni. Szemben a láthatatlan ideológia elemzői diskurzusaival, melybe sokszor maguk a politika szereplői is belesodrónak, az elkötelezett gondolkodásnak másfajta igazolási helyzeteket kell teremtenie, láthatóvá téve az arról vallott elképzeléseket, mit jelent ma a politika, és ebből mi következik a társadalmi együttélésre nézve. Az efféle intervenciók úgy kapcsolódnak össze a politikai élet eseményeivel, hogy a társadalom teremtő elveiről való gondolkodás elkötelezett stílusa kiprovokálja ezen események karakterét. Ehhez úgy kell olvasnia a politikai konfliktusokat, hogy az egyéni elbeszélésekben feltáruljanak számára a kollektív viselkedések nyomai. A cselekvés látens dimenzióinak felelevenítése és újraírása során a tapasztalatokra reflektáló egyén megragadja sajátos látómezőit és a színre vitt mozgások értelmét a politikai térben. Ez a nézőpont egyszerre instituált és instituáló, miközben magának csak részleges tudást vindikál. Az írás a hatalom üres helyét szem előtt tartva feltárja a demokratikus társadalom alapvető érthetőségét. Az egyén szabadsága, kritikai tevékenységének alapja így társadalmi jelenségként alapozható meg, mint a szubjektum kinyilvánított önmegértése, mely elválaszthatatlan a társadalom intézményesült önmegértésétől. Az elkötelezett gondolkodás ezekben nem ember és politika természetének örök törvényszerűségeit pillanthatja meg. Épp ellenkezőleg, azzal, hogy a másik ember nézőpontját megfajta problémává teszi, az együttélés esetleges reprezentációit élő történelemmé avatja.

Ez az elköteleződés nem kerekedik a politikum kérdései fölé. Lefort egykori tanítványa, Pierre Rosanvallon (2007: 169–183) szerint a politikum fogalmi történetének megírása csak úgy lehetséges, ha számot vetünk a demokrácia elképzelésének folyamatos nehézségével. A politikum kérdése eszerint ismétlődő ellentmondásokhoz és zsákutcákhoz kötődik, és elválaszthatatlan a társadalom saját magára irányuló felfedezéseinek és kísérletezgetéseinek munkájától. Az elköteleződést korról korra feltáró kutatás számára a jelen a történelem aktív laboratóriuma. A múltbéli jelenek kifejezésre juttatott tapasztalatai közelebb hoznak minket saját társadalmunk formájához. Rosanvallon szerint a művek a felderítés, kikémlelés szabályai szerint elhelyezett határjelzők, a korszak sajátos kérdéseinek megválaszolására született, legkidolgozottabb kísérletek, melyeket ezért a kutatásnak vissza kell illesztenie a felmerülésükkor érvényes kontextusba. Mint elköteleződés azonban túlmutatnak saját kontextusukon, hiszen politikai tapasztalataik feltárásával egy olyan közösséget hívnak életre, melyet a közös problémák és az azok hátterében meghúzódó szabadságjogok összefüggései

hoznak egységbe, és tesznek nyitottá egymás iránt. Az elkötelezett gondolkodás annak kapcsán ragadható meg, ahogyan az ismeret a cselekvés formájává válik, amikor kikristályosodnak és aktivitásba fordulnak bizonyos helyzetek. Ennek felkutatása egyesíti magában a tudós és az állampolgár nézőpontját, ítéletei ki vannak téve a politikum kockázatos próbatételének. Az írás tudásnak és cselekvésnek az egysége, így belsőlegesen kapcsolatban állnak a viszonynak a reprezentációjával, amely a társadalmat saját megosztottságához fűzi. Ebből a nézőpontból szemlélve közelmúltunk történelmét, megdöbbenően keveset tudunk politikai észérveink kialakulásáról, azon reprezentációk megjelenési helyéről és azokról a fogalmakról, ahol és amelyek révén a társadalmaink ma a jövőt tervezik.

A tér, ahol a cselekedetek előtt megnyílik a legitimitás tértuma, nem a konfliktusok átfogó tere, ahol minden gesztus egy kiélezett retorikai küzdelem eszköze vagy objektív szociológiai változója. Itt zajlik ugyanis a demokratikus társadalmak számára nélkülözhetetlen felfedezés és kísérletezés munkája is. A politikáról alkotott tényleges felfogásokat nem egy önmagát folyton érvényesítő ideológiai kapocs fűzi a cselekvéshez, ha így lenne, a demokrácia már nem volna több egy sokszorosan elárult utópiánál. Mások jelenlétében nem ragaszkodhatunk makacsul az eszményeinkhez, ha meg akarjuk őrizni szabadságunkat. Ez a pragmatizmus nélkülözhetetlen ahhoz, hogy anélkül köteleződjünk el a jelen helyzetei iránt, hogy feleslegesen strapálva magunkat a politikával, igen hamar kiábránduljunk belőle. Nem minden apátia és szenvtelenség, ami annak látszik. Ezek kíméletlen leleplezése után nem marad más, mint a jogon kívüli hatalmi aspirációk valósága. Ha a politikát ezekben az elidegenedett folyamatokban ragadjuk meg, mint olyan alrendszer, ahol elvek helyett bírálhatatlan értékek és meggyőződések, adottságnak tekintett szocializáltságok versengenek, és az egyedüli igazolás a közönségsiker, az elkötelezett gondolkodás megtagadja önmagát. Amikor azonban az előtérbe toluló új reprezentációk már a gondolkodás szabadságát fenyegetik, a politikán látszólag kívül új elköteleződések kínálóznak, értelmet adva a társadalmi köteléknek. Ezekre támaszkodva megindul az arról való gondolkodás is, hogyan lehetne a hatalomgyakorlás újból kritizálható, igazolható. Amikor úgy tűnik, a globális folyamatok óriás léptékei mellett egy gondolati mű munkája már nem juthat szóhoz, tarka tömegek szerveződnek meg egy új felismerés nyomán. Folyton újjászülető vitalitás, megújuló képesség társadalmaink ellentmondásainak felfejtésére: ez a demokratikus invenció hozadéka a politikai gondolkodás számára. Talán nem semmisség.

IRODALOM

- BHABHA, Homi K. 1999. Disszemi Náció: A modern nemzet ideje, története és határai. In: Narratívák 3. A kultúra narratívái. Szerk. Thomka Beáta. Kijárat, Budapest, 85–118.
- BRECKMAN, Warren 2013. *Adventures of the Symbolic: Postmarxism and Democratic Theory*. Columbia University Press, New York
- FLYNN, Bernard 2005. *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*. Northwestern University Press, Evanston, IL.
- GEENENS, Raf 2006. When I Was Young and Politically Engaged... „Lefort on the Problem of Political Commitment”. In: *Thesis Eleven*, 87(1), 19–32.
- HASTINGS-KING, Stephen 2013. On Claude Lefort’s „Proletarian Experience”. In: *Viewpoint*, 1(3). <https://viewpointmag.com/2013/09/30/issue-3-workers-inquiry> (2017. 02. 10.)
- HELLER Ágnes 1993. A „politikai” fogalmának újragondolása. In: *Politikatudományi Szemle*, 2(2), 5–18.
- LEFORT, Claude 1983. On the Genesis of Ideology in Modern Societies. In: *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 7, 43–83.
- LEFORT, Claude 1986. *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. MIT Press, Cambridge, MA
- LEFORT, Claude 1988. *Democracy and Political Theory*. Polity Press, Cambridge, MA
- LEFORT, Claude 2000. *Writing: The Political Test*. Duke University Press, Durham, NC
- LEFORT, Claude 2004. Három széljegyzet Leo Straussról. In: *Világosság*, 45(5), 93–119.
- LEFORT, Claude 2005. A demokrácia kérdése. In: *Századvég*, 37, 131–144.
- LEFORT, Claude 2007. *Complications: Communism and the Dilemmas of Democracy*. Columbia University Press, NY
- LEFORT, Claude 2012. *Machiavelli in the Making*. North-Western University Press, Evanston, IL
- LIEVENS, Matthias 2012. Ideology critique and the political: Towards a Schmittian perspective on ideology. In: *Contemporary Political Theory*, 11(4), 381–396.
- LINDAHL, Hans 1998. Democracy and the Symbolic Constitution of Society. In: *Ratio Juris*, 11(1), 12–37.
- LOSONCZ Alpár 2005. Egy párhuzam, avagy mit kezdhethünk a totalitarizmussal. In: *A totalitarizmus és a magyar filozófia*. Vulgo, Debrecen

- MARCOTTE-CHÉNARD, Sophie 2015. Qu'est-ce qu'une oeuvre de pensée? Réflexions sur l'art de lire lefortien. In: Politique et Sociétés, 34, 149–171.
- MASTNAK, Tomaz 2000. The disembodiment of politics and the formation of political space: questioning Lefort's concept of democracy. In: Filozofski vestnik, 21, 127–150.
- MAZZOCCHI, Paul 2013. Fleshing out the Political: Merleau-Ponty, Lefort and the Problem of Alterity. In: Critical Horizons, 14(1), 22–43.
- MERÉNYI M. Miklós 2017. Barbárság, egyenlőtlenség, elidegenedés? Kiutkeresés Claude Lefort és Pierre Clastres politikai gondolkodásában. In: Elpis, 16, 61–72.
- ROSANVALLON, Pierre 2007. Civil társadalom, demokrácia, politikum. Napvilág Kiadó, Budapest
- ROSANVALLON, Pierre 2014. Le parlement des invisibles. Raconter la vie. Seuil, Paris
- SCHOONHEIM, Liesbeth 2015. The Impotence of the New. Political Change in an Age of Invisible Ideology. In: Ethical Perspectives, 22(4), 635–665.
- TAKÁCS Ádám 2005. Claude Lefort, a politikum filozófusa. In: Századvég, 37, 123–129.
- TAKÁCS Ádám 2007. Institúció és történelem. Maurice Merleau-Ponty egy problematikájáról. In: Világosság 48(1), 37–42.
- ZAHARIJEVIĆ, Adriana 2016. Pawning and Challenging in Concert: Engagement as a Field of Studies. In: Filozofija i društvo, 27(2), 311–321.

*Judging without Authority – Engagement as a Political Trial
according to Claude Lefort*

Engaged political thinking, as it appeared at the birth of modern democracies, is now under suspicion. Doubt is cast on its democratic pedigree contesting its relation to the public interest, and accusing it of hidden partisanship, as if the ideas it fights for would only mask ulterior motives. In situations of justification, engaged thinking is disarmed by this charge. Its gestures seeking for intelligence cannot break through the granite hard shells of new ideologies. Focusing on Claude Lefort's theory of democracy, this study points out that in our post-totalitarian age, democracy poses fundamentally new challenges for engaged political thinking. Lefort conjoins the historical and the social theoretical perspective to revitalize the reflection on the ultimate questions of the political by democratic engage-

ment with the conditions of our present. By the advent of democracy, we came to a situation, where we must find our way without external markers of certainty. Since the social space is less and less intelligible, engaging ourselves with the underlying questions of the social relations, we face the lack of any ultimate authority. Still, we shall continue to make judgements, now deprived of authorities. In order to do so, engaged political thinking has to reconsider its approach toward the great works of the past and the ideologies of its context. The interrogation of Lefort's *oeuvre* allows us to contribute a new, engaged art of writing, that explores the inseparable conditions of our freedom of thinking and the development of social freedom.

Key words: engagement, art of writing, political theory, Claude Lefort, democracy, totalitarianism

*Dati sud u nedostatku autoriteta – angažovanost na političkoj probi
prema mišljenju Kloda Leforta*

Angažovanost, kao politička misao sve više se dovodi u pitanje, barem u formi u kojoj se ona pojavila na začecu moderne demokratije. Dovodi se u pitanje njen demokratski pedigree, senka se bacila na njenu vezu sa opštim, javnim interesom i optužuje se za skriveni partizanizam, u smislu da ideje za koje se angažovanost bori zapravo su maska za određene skrivene motive. U situaciji gde se angažovana politička misao mora pravdati za te optužbe, ona uglavnom gubi i biva razoružana ispred pomenutih optužbi. Pokušaji traženja razuma angažovane političke misli ne mogu probiti granitno čvrst oklop novih ideologija. Fokusirajući se na Klod Lefortovu teoriju o demokratiji, ovaj rad ukazuje na to da u post-totalitarnoj eri, demokratija stavlja angažovanu političku misao pred nove izazove. Lefort spaja istorijsku i društvenu teoretsku perspektivu da bi revitalizovao refleksiju na krajnja pitanja političke misli angažovanosti u uvetima današnjice. Po nastanku demokratije, došli smo u takvu situaciju, gde moramo naći svoj put bez spoljašnjih markera sigurnosti. Društveni prostor je sve manje i manje razumljiv, a tokom bavljenja sa pitanjima društvenih veza suočavamo se sa potpunim nedostatkom apsolutnog autoriteta. Ipak, nastavljamo da procenjujemo i dajemo svoj sud, ali sad već u nedostatku autoriteta. Da bi to mogla da nastavi, angažovano političko razmišljanje mora da preispita svoj pristup velikim delima i ideologijama prošlosti u svom kontekstu. Lefortov *oeuvre* omogućuje nam da doprinesemo jednom novom, angažovanom umetnosti pisanja, koji istražuje uslove pod kojima se može graditi sloboda razmišljanja i društvena sloboda.

Ključne reči: angažovanost, umetnost pisanja, politička teorija, Klod Lefort, demokratija, totalitarizam

Beérkezés időpontja: 2018. február 10.

Elfogadás időpontja: 2018. február 23.

Pap Tibor

· Pécsi Tudományegyetem, Természettudományi Kar, Földtudományi Doktori Iskola

· tiber.pap@gmail.com

AZ EU MINT „PUHA BIRODALOM” (AZ EURÓPAI UNIÓ ÉS OROSZORSZÁG VISZONYA AZ ÚJ EURÁZSIA-KONCEPCIÓ TÜKRÉBEN)

*The EU, as a 'Soft Empire'
(The Relationship of The European Union and Russia
in the Mirror of the New Concept of Eurasia)*

*EU kao „meko imperija”
(Veza Evropske Unije i Rusije u ogledalu novog koncepta Eurazije)*

Írásomban arra szerettem volna felhívni a figyelmet, hogy az egypólusú világ koncepciójának visszaszorulásával Kelet-Közép-Európa és a Nyugat-Balkán olyan kihívások elé néz, amelyek még az érte versengő centrumokban sem eldöntött és magától értetődő forgatókönyvek mentén rajzoltattak meg, s jól modellezhető következményekkel kecsegtetnek. A humboldti megállapítás, mely szerint Európa nem önálló kontinens, hanem csak a tagolatlan Eurázsia egy jól tagolt északnyugati félszigete, mostanság új kontextusokban nyer jelentőséget. Egyfelől a tagoltság (az érdekek és elképzelések egyidejű különbözősége) áll szembe a maga térbeli monumentalitását újra felismerő, azt fókuszba helyező egyneműség-elképzeléssel.

Mindeközben az eddig hegemon, de éppen visszahúzódní látszó USA új politikája következtében új önértelmezéssel lesz célszerű előállni mindkét szereplőnek. A köztük levő sajátos kapcsolat – a kölcsönös függés – okán közös nevezőként egy, a „kiterjesztett Svájc-modellként azonosított” birodalmi szintű, de atipikus jegyekkel jellemezhető Európai Unió kialakulása sem elképzelhetetlen (habár az USA elsődleges hatalmi érdekei, valamint az Európa-modellek kapcsán tapasztalható csőrlátások ezt a megoldást egyelőre nem igazán látszanak preferálni). Ami mégis emellett szól: az óvilágnak, a pszeudokontinensnek a néző- és középpontváltások nyomán leértékelődő helyzete. Ám az a gyakorlat, amely az Egyesült Államok részéről az orosz törekvéseket csak egy *reguláris felforgató* (SZILÁGYI 2013: 66),

mielőbb megakadályozandó próbálkozásként képes kontextusba helyezni, várhatóan nem fog középtávon sem megváltozni. De az európai reflexív modernítésra épülő értelmezések számára a másság és az elismerés tekintetében ezen a területen is rendelkezésre áll még némi ismeretelméleti tartalék.

Ehhez azonban elsősorban arról a védekező mechanizmusról kellene átállítódniuk, amely a miszticizmus mögött megbúvó realista geostratégiai elveket is azok megjelenési formájával együtt alaphól el szokta utasítani. Szerencsésebb lenne egy, a társadalmat alakítani próbáló misztikus orosz elképzeléseket, így Dugin nem kifejezetten tudományos munkáit is, amolyan ismeretelméleti feketedobozként kezelni, aminél csak a bemeneti (helyzet) és a kimeneti (tervek) vonatkozások perdöntőek. Azok lefolyását – legitimációs szerepüknek racionális alapokon történő értelmezhetőségét – a klasszikus husserliánus gondolkodás tükrében időlegesen zárójelbe illelnők tenni. Ilyetén talán nem lenne értelmetlen az egyre súlytalanabbá váló Európa számára egy olyan gondolat kísérletnek a kidolgozása sem, amely számol azzal az egyelőre megváltoztathatatatlannak tűnő orosz interpretációs sarokponttal, miszerint Európa orosz szempontból a legjobb esetben is csak, mint „baráti semleges” térség artikulálhatja magát. Ez fokozottan érvényes lesz egy a saját védelmét egyre inkább önerőből megoldani kényszerülő atipikus „sui generis” birodalom számára, amely a hódítással szemben az önkéntes csatlakozást (és annak ellentétes végpontját: az önkéntes távolmaradást), valamint az egyneműsítéssel (univerzalizmus/homogenizáció) szemben a különbözőségek elismerését tartja követendőnek. Ellenkező esetben a térség országai csak abban bízhatnak, hogy annyira leértékelődik az egész nagytérség, hogy nem lesz értelme a Heartland Kelet-Ázsiába való áttolódása után geostratégiai célból akár geoökonómiai, akár hagyományos eszközökkel keményen fellépni egyik nagyjátékosnak sem Európában.

Kulcsszavak: európai felzárkózás, Eurázsia-fogalom, „puha birodalom”-elmélet, Beck, Dugin

Ulrich Beck, a háború utáni német társadalomelmélet második nemzedékének egyik meghatározó személyisége 2015. január 1-jén távozott az élők sorából. Életműve az Európához való felzárkózás egyik leghasználhatóbb – legforradalmibb – leírását tartalmazza a globalizálódó világban: miközben azt vallotta, hogy a valóság „megértése” és „önértelmezése” egyaránt forradalmi tett.

A reflexív modernitás ugyanakkor arra is ösztönöz, hogy témánkat, a Nyugat-Balkán és Európa viszonyát becki értelemben is átgondoljuk. Beck könyveinek egyik visszatérő érve az, hogy nagyobb (birodalmi) mozgástér csak a szuverenitás egy részének feladásával lehetséges. Ezt bizonyítja a német példa. Munkái kitűnően érvelnek az önrendelkezés alapjai mellett: az alulról építkező, demokratikus folyamatok rendjének kölcsönös elfogadását taglalják. Ahogy írja: *A cselekvők műveleti hatóköre az új helyzet felismerése által optimalizálódik.* A különbségek és a tudomásul vett sajátosságok Európájában *a sokféleség nem a problémák sokaságát, hanem a megoldá-*

sok lehetőségeit hozza majd magával. Ez a kozmopolita integráció lényege. Az „árral szembenelő” elvekkel a kihívások gyökeréhez jutunk el. A többségelvű döntéshozatal és a kisebbségi közösségek automatikus kizáródása közötti kapcsolat összefüggéseire ugyanaz az út vezet. Az Európához való felzárkózás társadalmi sikere részben a „demokrácia” különféle elemeinek revíziójától is függ. Ez azonban nem állítható anélkül, hogy újra ne fogalmaznánk az Európa perifériáján élő közösségek szerepét a nemzetállam és szomszédai, valamint a nemzetállam és az EU közötti kapcsolattal együtt.

A periféria államainak és a beki „puha birodalomnak” a kapcsolatára is ki kívánunk térni. Ezen elmélet szerint az *EU egy nem homogén és nem hegemonikus birodalom*. Ám megközelítésünk kiindulópontja nem a nemzetépítési program, ahogy azt Beck és a normatív iskolához tartozók vallják. Szerintünk a nemzet/állam és környezet/szomszédság ismételt felbukkanó, állandó problémák fő oka: a többségelvű döntéshozatal, a regionális szegmentáció (állam) és a határok természete (azok demokratikus úton való megváltoztathatatlansága).

A NAGYTEREK ÉS A GEOPOLITIKAI GONDOLKODÁS

A nagyterek kapcsán megfogalmazott koncepciók ma is a geopolitikai gondolkodás sarokkövei. A politikai téralakítás és a birodalmi keretek kéz a kézben járnak. Az európai és az észak-ázsiai nagytereket érintő két elképzelést, valamint azok birodalmi vonzatait kívánom a továbbiakban elemezni, tekintettel arra, hogy a délkelet- és a kelet-közép-európai államok számára e két koncepcióhoz való viszonyulás eddig is perdöntő volt, s úgy látszik, a jövőben is az lesz. Az egyik egy még mindig eldöntetlen/lezáratlan folyamat: Délkelet-Európa államainak az Európai Unióhoz való közeledése/csatlakozása. Ezt szokás „alternatíva nélküli”-ként beállítani, ugyanakkor az eldöntetlenség is kettős: sem a térség államainak jelentős részében, sem az EU-ban nem született visszavonhatatlan döntés a Nyugat-Balkán államainak csatlakozásáról, annak időtávlatáról és konkrét körülményeiről. A másik koncepció egy egyelőre még kevésbé intézményesült, elméleti/szemantikai síkon is kiforratlanabb, de annál erőteljesebben térhez kötött kezdeményezés: az ún. *Eurázsia-koncepció* (PERIŠIĆ 2015: 83–93). Ez utóbbi esetében a „meg nem valósulás” (a birodalmi lét keretein kívüli állapot) az, ami a nem túl távoli jövőt fenyegetésként felmutató kényszer-koncepcióban (útfüggőségben) ölt alakot. Az eurázsiai nagytér, melynek államaiban az ortodoxia (a pravoszláv egyház) dominál, orosz vezetéssel összeálló és mielőbb megszilárdítandó birodalom víziója, s a társadalomelméleti felhajtó erőit Alekszandr Dugin könyvei rendezik úgy-ahogy kohe-

rens keretbe. A filozófusként és geopolitikai szakértőként egyaránt számon tartott Dugin könyvek sorát publikálta a témában, itt most négy könyvére támaszkodva próbálom meg ismertetni az elképzeléseit. A következő könyveket használom: *A geopolitika alapjai 1. – Oroszország geopolitikai távlatai* (DUGIN 2004a); *A geopolitika alapjai 2. – Térben gondolkodni* (DUGIN 2004b); *Eurázsia misztériuma* (DUGIN 2008); *A negyedik politikaelmélet* (DUGIN 2013). (Az évszámok a kötetek szerb nyelvű kiadását jelölik.) Mindkét vizsgált koncepció bázisa a modernitáshoz való viszonyulás térbeli lehorgonyzásához is egyedi, csak rájuk jellemző képzeteket rendel. Beck értelmezésében az Európai Unió egyelőre sui generis képződmény (BECK–GRANDE 2007: 49), amely típusának egyedi/egyetlen esete. Dugin Új Euráziája történelmileg és földrajzilag meghatározott, a modernizációs kihívások veszélyeinek kitett, elhelyezkedése által alakított területi entitás. Míg Dugin a modernitást külsőleg kritizáló, azt az ortodox (orosz) civilizáció számára fenntartásokkal követendő birodalmi kerettervvel rukkol elő, addig Beck fenntartásai belső természetűek (a reflexív – önkritikus – modernizáció a kiindulópontjuk), s meglátásai a birodalmiság fogalmi bázisának, s ezzel az uralandó területekhez történő viszonyulásának is a radikális megváltoztathatóságával számol. Ennek a belső buktatóit vizsgálta az ún. *második modernitás* – egy másik szakkifejezéssel: a *reflexív modernitás* – horizontján belül Ulrich Beck. Ezen értelmezési keret lényegi eleme, hogy az első modernitást követő ezredfordulós változások egyrészt ráépülnek a modernizáció eredményeire és visszasságaira, másrészt kiterjesztik annak társadalmi és állami kereteit. Első sikerkönyve a *Kockázat-társadalom* megírása óta társszerzőkkel – Giddens, Lasch, Grande – vagy önállóan tucatnyi kiadványban viszi tovább a reflexív modernitás koncepcióját. Ez a megvalósításra váró kimenetel rajzolódik ki munkáiban a kozmopolitizmus címkéje alatt. Értelmezésében a kozmopolita jelző kijár minden olyan törekvésnek, amely a nemzeti/nemzetállami partikularizmus esetlegességét (a „vagy-vagy” elv működését) és az univerzalizmust (ezt szokás Sollen-diskurzusként emlegetni) kívánja meghaladva feloldani az „is-is” elvvel.

Dugin elképzelése „szükségyszerűségként” jelenik meg (olyan – előbbutóbb mindenképpen bekövetkező – folyamatként, amelynek a megsemmisülés az alternatívája). Ha az orosz kultúra által vezetett eurázsiai nagytér nem képes egy autochton, csak rá jellemző alternatívát kidolgozni a modernizációs kihívásokra, akkor nemhogy nem lehet belőle geostratégiai játékos (SZILÁGYI 2013: 70), hanem végérvényesen alárendelődik a világpolitikai eseményeket befolyásolni képes aktorok játszmáinak. Beck ezzel szemben egy lehetséges, de igen sok körülmény által veszélyeztetett kimenetelt vázol, amelynek részletei még kialakulatlanok és kidolgozásra (feltalálásra) vár-

nak, s amely nem tör meghatározó szerepkör betöltésére. (Habár azt nem lehet kizárni, hogy – ha sikerrel veszi a kozmopolitizálódás során felmerülő feladatait – egy ilyen kulcspozíció a nyakába szakadhat.)

Lényegében egy, „a legkisebb rossz” elvére épülő Új Eurázsia-*disztópia* áll szemben egy kevésbé valószínű, de „az elképzelhető legnagyobb jó” reményének megvalósulásával kacérkodó kozmopolita Európa-*utópia* elvárásaival, „[...] *részleges hatású valós utópiaként kell felfedezni és [...] tudatosítani*” (BECK–GRANDE 2007: 29).

Hogy az elkerülhetetlen elkerülése vagy a megvalósíthatatlan megvalósítása rendelkezik-e nagyobb mozgósító erővel, azt ki-ki maga döntse el.

Én a továbbiakban arra próbálok koncentrálni, hogy kihámozzam e két, a jövőre vonatkoztatott teoretikus felvetés szoros olvasata révén a vizsgálat alá vont szerzők műveiben megbúvó jelenképet. Azt szeretném összefoglalni, hogy a téziseik mögött/alatt milyen ezredfordulós korleírás rajzolódik ki. Hogy a komoly involváló erővel bíró koncepciók árnyékában hogyan írják le az egypólusúvá vált világ elmozdítását célzó, új szervezőelvekre épülő, saját nagytérsegeik jövőjére vonatkozó lehetőségkereteket. A sebzett medve (Oroszország) és a vak öszvér (Európai Unió) aktuális állapotára és potenciális birodalompolitikai eszközrendszerére vagyok elsősorban kíváncsi.

A geopolitikai gondolkodás állathasonlatai a leírandó jelenség „elképzelhetőségének”, képi (allegorikus) „megjeleníthetőségének” a megkönnyítése érdekében találtattak ki. Hobbes leviatánja egy, a törvények segítségével megrendelendő tengeri szörnyeteg, amely a társadalmak önveszélyességét hivatott képileg ábrázolni. Az orosz birodalmiság allegóriája hagyományosan a medve, amely az orosz dominanciájú Eurázsia-koncepció szemléltetésére is alkalmasnak látszik. Az öszvér azért kínálkozik az ezredforduló birodalmi törekvéseinek a nyugat-európai nagytérseget jellemezni képes párjául, mert azt az eldönthetetlenséget is meg tudja jeleníteni, ami az Európai Unió besorolhatatlansága (Polity) kapcsán állandóan napirenden van (se nem állam, se nem nemzetközi szervezet). Az eposzi jelzőként elé kívánczó *vakság* később kerül megalapozásra, de annyi megelőlegezhetőnek tűnik, hogy az EU-t alakító szereplők (politikai aktorok) önismeretéhez kapcsolható.

A VAK ÖSZVÉR

Beck a német társadalomelmélet háború utáni második generációjának volt az egyik meghatározó alakja. Ulrich Becknek, a 2015. január 1-jén elhunyt német társadalomtudósak az emléke előtt is tisztelegve kezdem az EU-t mint *vak öszvért* szemléltető rész elméleti bevezetőjét. „Nem a világ

átváltozása a probléma, hanem az, hogy magunknak kellene megváltoznunk ahhoz, hogy az átalakult világban cselekvőképeseek legyünk. Konkrétabban: akinek fontos és szent a nemzet érdeke, annak európai – végső soron közmopolita – módon kell gondolkodnia és cselekednie” – írja egy gondolatébresztő esszéjében (BECK 2005: 40).

Manapság, a reflexív modernitás korában, az előző, első modernitás időszakában csak ütközőzónaként vagy egészségügyi övként számon tartott övezetnek és az európaizációnak a viszonya is mindenkit újraértelmezésre kellene hogy készítsen. Az EU és az azt alkotó nemzetállamok, illetve az azzal sajátos peremléti viszonyban levő kelet-közép-európai és nyugat-balkáni államok számára egyaránt sorskérdés, hogy az eddig túlnyomórészt gazdasági integrációra alapozott nagyter/birodalom-alakítási projektet sikerül-e társadalmasítani. E kísérlet a többségi elvű politikai döntéshozatal (demokrácia) folyamatos megújulásának kényszeréhez vezet el. Az EU-nak mint „sui generis” birodalomnak a sajátosságai akkor nyernek értelmet, ha szembeállítjuk őket az első modernitás jellemzőivel. Beck és Grande ezeket öt pontban foglalja össze (BECK–GRANDE 2007: 50):

1. Korlátlan szuverenitás (az erőszak állami monopóliuma)
2. Bürokratikus racionalitás (államhatáron belüli intézmények)
3. Szociokulturális homogenitás (nacionalizmus, nemzetállam)
4. Demokratikus legitimáció (képviseleti elv)
5. Kockázatközösség (állami kompetencia szintjén tett óvintézkedések).

A globális kihívások azonban ezeket az évszázados működési alapokat lényegi pontokon kezdik ki, s a fenti elvekre alapozott viszonyok részint kiegészültek, részint felváltódtak az új nemzetközi rezsimek szupranacionális alapon szerveződő intézményeivel (BECK–GRANDE 2007: 51). A sokak által elemzett globalizációs hatások sajátos és eddig egyedi abszorpciója jött létre az Európai Unió területén, amely a nemzetállamokat érő kihívásokat egy azokat meghaladni/azokon túllépni próbáló, eddig ismeretlen társulási formációval rukkol elő. Beck értelmezésében ez egy olyan, *a reflexív modernitáson alapuló innovációs kísérlet*, amelynek Európa egyszerre hajtóereje és terméke. Olyan mérvű társadalmi innovációnak teremti meg az esélyét, amely – Beck szerint – csak a nacionalizmus korábbi felhajtóerejével mérhető össze (BECK–GRANDE 2007: 25).

Egyik fontos eleme ennek az ún. *transzformációs folyamat*, minek révén megszűnik az evolúció és a revolúció különbsége (BECK–GRANDE 2007: 62). Ezt azért tartom fontosnak kiemelni, mert az első modernitás a szegmentáció felülírását (a fennálló rend átalakítását) csak e két változási mód mentén tudta elképzelni. Az előbbi az időtényező következtében vált tarthatatlanná (túlságosan felgyorsult a világ), az utóbbi pedig, melynek tárgyiasult formái

a háború és a polgárháború, a külső és belső sérthetetlenség (szuverenitás) falaiba ütközött. Mindezek előfeltétele az első modernitás érett szakaszának a kiteljesedése, amiben a „saját történelemmel való radikális szembenézés” megvalósulhat (BECK–GRANDE 2007: 53). Nem lehet átugrani az első modernitás kései válságidőszakát. Ez felvet néhány problémát: miként értelmezendő a létezett szocializmus szakasza? Mennyiben tekinthető a keleti blokkot uraló erőltetett iparosításra koncentráló modernizáció ugyanolyan értékűnek, mint az első modernitás érett szakaszát a nyugati blokkban záró önreflexív események? Mivel a becki jellemzők mindegyike „torzult módon” – formálisan – volt csupán jelen ezekben a társadalmakban, így az elvben azokra épülő második modernitás is hátrányból indult a rendszerváltáskor. De a tranzíció időszaka is kérdéses: elegendő volt-e a pótlólagos kikülönülés/helyreállító forradalom szűk másfél évtizede ahhoz, hogy a volt ütközőzóna Közép-Kelet-Európában található államai túljussanak „a nemzet újraintézményesülése” fogalmával jelölt folyamaton (KÁNTOR 2014: 50–52).

Beck könyveinek visszatérő megállapítása, hogy a szuverenitásról való részleges lemondás által lehet csak nagyobb cselekvési teret kieszközölni. (Ezt nem axiómaként kezelem, hanem vitaalapnak szánom.) A szuverenitás koncepciója sajátos átalakuláson megy keresztül, mind az elméletben, mind a gyakorlatban (vö. SZILÁGYI 2013: 110). Ennek értelmezéséhez a becki életmű is jelentősen hozzájárult. Ulrich Beck *A kozmopolita Európa-fogalmának konstrukciója* címmel írt tanulmányt, és az ahhoz szervesen kapcsolódó további két kötet elméleti háttérének jó összefoglalásával szolgál (GLIŠOVIĆ 2015), aki szerint a társadalmi fogalmaknak az a természetük – ahogy arra Niklas Luhmann is felhívja a figyelmet –, hogy ha elkezdnek róluk másként gondolkodni, akkor azzal akár a működésük is módosul (LUHMANN 2010: 47). Beck is ehhez hasonlóan vélekedik *A választás tétje* c. művében: „*A vicc az, hogy a játékosok cselekvési lehetőségei lényegesen függenek önmeghatározásuktól és újjászületési képességüktől*” (BECK 2005: 40). A szuverenitás gyakorlati átalakulása abban is megnyilvánul, hogy az EU mint birodalmi működési sajátosságokat felmutató szervezeti forma – túl a belső aszimmetriáján, amely az öt alkotó egyes tagállamok között megfigyelhető – negatív összefüggést mutat a cselekvőképesség és a szuverenitáshoz való ragaszkodás között:

„Ellentétben a modernitás előtti és a modern kori impériumokkal, az Európai Birodalom a szuverenitáson alapszik, nincs szó az államiság referencializációjáról [...]. Egy döntő ponton különbözik a modern gyarmattartó birodalmaktól is. Ezek lépcsőzetes szuverenitási jogrendre épültek, amelyet az államtan differenciált fogalomrendszerrel próbált igazolni. Teljes szuverenitással csak a birodalmi központ rendelkezett [...]. Az Európai Biroda-

lomban, amely szuverén államokból jött létre, éppen fordított logika érvényesül. A formális szuverenitásról leginkább azok az államok mondanak le, amelyek az uralmi zóna magját képezik. Minél jobban haladunk kifelé, annál nagyobb a Birodalomhoz tartozó államok formális szuverenitása” (BECK–GRANDE 2007: 99).

Kántor Zoltán gondolatmenetét követve ez a paradox helyzet részben a nemzet újraintézményesülésének számlájára írható. Az EU peremállamai máig sem képesek a nacionalizmus vagy-vagy logikáján oly mértékben túlrendülni, hogy belső turbulenciák kialakulása nélkül lemondhassanak a ’45 és ’89 között ideológiai okokból háttérbe szorult nemzetépítés programjáról. Ilyetén a frissen csatlakozott országoknak a szuverenitáshoz kapcsolódó többletigénye nem teljesen érthetetlen. A posztnemzeti állapot ideje (HABERMAS 2014) így még nem következett be a peremterületen. S a Habermast követők által megfogalmazott alkotmányos patriotizmust (MÜLLER 2010) sem fogadta a nyugatos szerzők által elvárt olyan eufória, mint az a második modernitásra hivatkozó reflexiók szempontokat teljesen nélkülöző liberális piacgazdaság meghonosodása kapcsán tapasztalható volt másfél évtizeddel korábban. Az Új Európa államainak fenntartásai inkább köthetők az első modernitás kiteljesedéséhez fűzött remények teljesülésének elmaradásához (szabad választások + szabad piac = jóléti állam), semmint annak kritikájához. Itt szeretném megjegyezni, hogy ez nem tekinthető új jelenségnek. Szűcs Jenő elemzése szerint ez korábban sem zajlott másként. A modernizáció Kelet-Közép-Európában mindig is alatta maradt a nyugati variánsának (vö. SZÜCS 1981).

Az új szuverenitás-konceptió működőképességét – Beck szerint – a német példa bizonyítja: „Az új helyzet tudatosulása optimalizálja a játékosok cselekvési lehetőségét” – vallja (BECK 2005: 40). Szerinte a különbségek, az elismert partikularitások Európájában a sokféleség nem a problémák sokaságát, hanem a megoldás lehetőségét hordozza magában. Ez a kozmopolita integráció lényege. Most elsősorban a becki „*puha birodalom*” és a peremállamok viszonyának vonatkozásait kívánom továbbgondolni. E téma szerint *az EU egy nem homogén és nem hegemon birodalom*. Egyébként e két megkülönböztető jelzőnek több helyen is hosszabb bekezdéseket szentel Beck és Grande (BECK–GRANDE 2007). A birodalmiság szempontjából a hegemonia, a vizsgált nemzetállamok szempontjából pedig a homogén jelleg a leginkább releváns és (át)értelmezendő.

A 2004. évi bővítés után ugyan egyre inkább explicitté váltak a csatlakozás régiek által támasztott feltételei, de a formálisan egyenlők közötti egyenlőtlenségek kezeléséhez ez korántsem bizonyult elegendőnek. A Nyugat-Balkán kapcsán vált egyértelművé, hogy a csatlakozás inkább segíti a

feltartóztatás új, XXI. századi politikájának az intézményesülését, semmint az egységes gazdasági és politikai tér kialakítását (LŐRINCZNÉ 2015). A már csatlakozottak számára ez a belső egyensúlytalanság ma már korántsem annyira vonzó, de még mindig a kisebbik rossz melletti elköteleződés perspektíváját kínálja. A Nyugat-Balkán szakértőinek körében elterjed egy „török forgatókönyv” néven ismertté vált modell, amit „közeledés csatlakozás nélkül” címkével is jelölnek. Erről többek között az SPSA (SOCIETY FOR POLITICAL SCIENCES OF SERBIA) Belgrádban megtartott regionális, azaz exjugoszláv politológus konferencia plenáris előadójaként Slobodan Samardžić professzor is felvetette ezt a lehetőséget *Evropska unija kao „dobra imperija” – kraj panevropske ideje Evropske unije (Az EU mint „jó birodalom” – az Európai Unió páneurópai eszmeiségének vége*, 2015. szeptember 25-én). Sajnos, a szöveg szerkesztett verziója nem jelent meg a kézirat lezárásáig. A már csatlakozottak estében inkább ennek a fordítottja látszik kirajzolódni: *csatlakozásról lehet beszélni mérsékelt közeledés mellett*. A föderalizálódásnak s az ezzel járó homogenizálódásnak vannak ugyan hívei, de a jelenlegi döntéshozatali mechanizmusok és az „európai közhangulat” tükrében ez középtávon sem valós alternatíva (BERNEK 2014: 34). „A nem hivatalos verzió” szerint viszont semmi alapja nincs a föderális Európai Unió megteremtésének. [...] Sőt, egyre több elemző az EU jövőbeli szétesését vetíti előre, s egy új német–orosz tengely kialakulását prognosztizálják” (BERNEK 2016: 34).

Az EU megfelelő szintű cselekvőképességének akadályát Beckék azonban nem a homogenizálódás hiányában látják, mint a birodalmi Európa hívei, hanem az EU önmagáról alkotott képének hiányosságaira vezetik vissza. Egy keleti tanmese, a vakok és az elefánt története szolgálhat párhuzamul ennek szemléltetésére: az elefánt jellemzőiről megnyilatkozó, a percepció terén korlátozott képességekkel bíró aktorok ebben a történetben vizsgálatuk tárgyáról annak csak egy-egy részvonatkozását (ormány, farok) illetően rendelkeznek megfelelő tapasztalattal. Beck és Grande hasonló korlátozott megbízhatóságú tapasztalatok okán marasztalja el az Európa-koncepciók „irányzatos” képviselőit. Ezeket a könyvükben élethazugságokként nevezik meg. Négy ilyenről számolnak be (BECK–GRANDE 2007: 35–42):

1. nemzeti
2. neoliberális
3. technokratikus
4. eurocentrikus.

Az első azt feltételezi, hogy „mindent vissza lehet csinálni”. A második szerint a gazdasági egységesülés automatikusan maga után vonja a társadalmak egységesülését. A harmadik alapján a „bukdácsoló integráció” válságról

válságra, de előbb-utóbb eljut egy konkrétan ki nem fejtett célhoz, amittől nem lehet eltérni. Az utolsó az egységesülést külső kényszerrel magyarázza, amely az Európát összerendező elveként a „nem Európa” általi fenyegetést „ismeri fel”. A visszarendeződéssel szemben Beckék annak beláthatatlan költségeire emlékeztetnek. A neoliberalizmus Európa-plázája esetében a politikai korrekció szükségességét hangsúlyozzák, amely nélkül nem lehet hatékony (és teszem hozzá: a többség által elfogadható) a gazdasági integráció. A technokratikus szemlélet esetében a cél kijelöletlenségét és a hozzá vezető útba beépült demokratikus deficitet mint konstrukciós hibát kifogásolják. Az eurocentrizmust pedig földrajzi tévkövetkeztetésnek tartják, amennyiben az Európát az USA-ról, a kialakult hasonlóságai és függőségei ellenére „területszemléletileg” leszakíthatónak véli. Az EU mássága a szemükben az USA által is képviselt univerzalizmus visszafogott, önvizsgálatra épülő lelkiismereti kérdéskörére apellálhat, azaz a reflexív kozmopolitizmus önszemléletére. Erre alapozva nyerheti majd el méltó helyét az EU a globális világban (BECK–GRANDE 2007: 41). A fentiek alapján, Beckék szerint, az önszemlélet felsorolt hiányosságai konstruálják meg azokat a szituációkat, melyekben az öszvér-konstrukció aktív és elkötelezett képviselői tartósan vannak bizonyulnak az uniót körülvevő kockázatok természetét illetően, s magukat élethazugságokban ringatva ragaszkodnak a saját EU-víziójukhoz.

A *vak öszvér* jellemzése nem lenne teljes, ha ezt a fenti vakfolt-teóriát nem egészíthetném ki a kozmopolita utópia hiányosságaira való rámutatással. A baloldali gondolkodás normatív irányultságára mindig is jellemző volt, hogy a találó látletelek mellé teleologikus megoldási javaslatot rendelt. Miközben az ahhoz elvezetendő út nem bizonyult operacionalizálhatónak. A becki felvetésnél is itt látom a legkomolyabb kihívást: mennyiben lesz képes a kozmopolita Európa „figyelembe venni saját lehetőségeinek feltételeit” (BECK–GRANDE 2007: 2). A normatív megoldásokkal többnyire nem az a baj, hogy nincs olyan konstelláció, amelyben nem lehetne feltételezni a működőképességüket, hanem hogy miként lehetne kényszer nélkül, az alternatívák alapos számbavételével biztosítani a legitimációjukat. (Ez a fajta racionális arisztokratizmus, bár egyik fő tárgyterülete a demokratikus deficit eltüntetése, maga is demokratikus deficitre van kárhozthatva – az emberek nem eléggé okosak, hogy belássák a relevanciáját.) Azt azonban ki szeretném emelni, hogy Beck munkássága nyomán feloldható lehet a normatív univerzalizmus alternatívánélkülisége, s „a különbségek elismerésének” a hangsúlyozásával immár megszabadíthatónak látszik a normativitás az uniformalizálódás vádjától (BECK–GRANDE 2007: 25).

Azt is szeretném hangsúlyozni, hogy a „sui generis” Európa kozmopolita verziója funkcionálisan nem lenne példa nélküli konstrukció. Egy *kiterjesz-*

tett Svájc-modellről van itt szó, amely a második modernitás és a globalizáció körülményei közepette – hátrányából előnyt kovácsolandó – szeretné magát kivonni a nemzetközi viszonyok fő sodrásából. Mégpedig úgy, hogy az atlantizmus háttérbe szorulása ellenére sem kíván leválni az USA által dominált modernitási eredményekről, de jobban szeretné hangsúlyozni a saját, reflexióra alapozott másságát. Amire Európának a leértékelődése következtében (BERNEK 2016: 55, SZILÁGYI 2013: 110) még van is némi esélye. A homogenizációtól elzárkózó, hegemoniára nem törekvő (a csatlakozás önkéntességére építő) modell igazán versenyképes a társadalmi innovációk terén lehet. A jóléti állam és az ordo-liberális gazdasági megoldások kísérletezési terepének átmenthetősége nem veszett el teljesen. A második modernitás önreflexiók potenciálja is részben ezek fenntartására irányul.

Hogy sikerül-e tető alá hozni egy működő „svájci” Európát, arra nincs garancia.

A SEBZETT MEDVE

Az Eurázsia (Neoeurázsia) koncepció felélesztése nagymértékben Alekszandr Dugin munkásságának is köszönhető (Perišić Oroszország jelenlegi geopolitikai helyzetéről írt 2015-ben megjelent kötete felsorolja a folyamatban szerepet játszó orosz értelmiségieket, de Dugin primátusát ő sem vitatja el az új orosz konzervativizmus kialakulását taglaló fejezetben (PERIŠIĆ 2015: 193–205). Dugin maga a legösszesszedettebb vízióját a jelenkori szituációra adandó orosz válasznak a *Negyedik ideológia* c. munkájában fejti ki (DUGIN 2013). Duginnak ez a könyve sem mentes teljesen a miszticizmustól. Ebben is találhatók a magyar Hamvas Béla munkáihoz hasonlítható, a táj és a néplélek kapcsolatát a racionalista ábrázoláson túlra mutató eszközökkel felvértező, az eleve elrendeltségre épülő fejezetek. Ezek mozgósító hatása vitathatatlan (ami egy geopolitikai aspirációkkal bíró megnyilatkozás esetében nem is indokolatlan), ám tudományos értéke – a cáfolhatóság és diskurzivitás – tekintetében korlátozott. Nem véletlenül kapta a könyv 11. fejezete az *Eurazijstvo* (szabad fordításban: *Eurázsia belső lényege*) címet, illetve a részműfajt is meghatározó *Politikai poéma* alcímet. Nemcsak a tárgyát tekintve terjeszkedik túl a politika- és földrajztudomány határain, hanem az elbeszélés eszközei is inkább az irodalom által közvetíthető társadalmi tapasztalatok szférájába repítik át az azt megelőzően 10 fejezet során a tudományos diskurzus modernitáskritikai platformján mozgó olvasatot (DUGIN 2013: 173–196). Ez a kötet párba állítható Beck reflexív modernitást taglaló trilógiájával abban a tekintetben, hogy mindketten az általuk képviselt nagytérség birodalmi alapokra szerveződő középtávú jövőjének

társadalomelméleti megalapozását tűzik ki célul. (Dugin javára írható, hogy az ő műve külön fejezetet szentel a baloldali paradigmák, így az ún. harmadik utas elképzelések ismertetésének is [DUGIN 2013: 52–53], és a baloldali társadalomvíziók oroszországi diszkreditáltságának okait is bemutatja [DUGIN 2013: 60–61].) Modernitáskritikája azonban alapvetően elutasító, illetve elkerülő stratégiára épül. Miközben érzékletesen szemlélteti a modernizációs egyenleg negatív következményeit, egyfajta mérsékelt abszorpcióra tesz javaslatot, amely a modernitás eszmeáramlatainak (univerzalizmus, posztmodernizmus, racionalizmus) elutasítása mellett a modernizáció technikai vívmányainak az óvatos átvételére szorítkozik (DUGIN 2013: 225–230).

A hiányzó, negyedik politikai teóriának – fejtegetései alapján – nem a modernitás megtartva meghaladó baloldali és/vagy racionális kritikája révén kellene körvonalazódnia. Szerinte a modernizációt zsákutcába vivő nagy ideológiák (fasizmus, kommunizmus) révén ellehetetlenített XIX. és XX. századi konzervatív társadalomelméleti meglátások (Ratzel, List, Carl Schmitt, Heidegger) mentén és a Szovjetunió által nem ideológiai, hanem földrajzi determináltságból megvalósított Eurázsia birodalmi hagyományait revitalizálva kell egy XXI. századi tér- és társadalomkoncepciónak kialakulnia. Ez a Neoeurázsia-elmélet. Egy olyan koncepció, amely nélkül a térség népei, így az orosz civilizáció is alárendelt pozícióba kényszerül, s előbbtől akár meg is szűnhet létezni. (Ez a dugini disztópia lényege.)

Dugin Euráziával kapcsolatos meglátásai értelemszerűen oroszcentrikusak. Ilyetén központi szerepet kap bennük az ortodox hit. Azon tétele, miszerint a területszervezés elvi alapját nem Oroszország (az Orosz Föderáció) mint állam, hanem az orosz civilizáció képezi, az intézményesült hitvilág, a pravoszláv egyháznak a térségben betöltött szerepére támaszkodik. Ezen premissza szerint az orosz államiságnak évszázadokon át elengedhetetlen kiegészítője volt az ortodox egyház. Az az egyház, amelynek a fennhatósága – eltérően a nyugati katolicizmustól, amely maga is állampolitikai tényezőként vett részt másfél évezreden át a birodalmi viszonyok formálásában – csak a lelkiekre korlátozódik. Az egyház és a hit itt kiegészítői az állami/birodalmi létnek. Sorvezetőül szolgálnak a politikai gyakorlat alakításában, de magában a politika formálásában nem vesznek részt (DUGIN 2008: 96–110, PERIŠIĆ 2015). Az egyház a letéteményese/megőrzője azoknak a társadalmi intézményeknek, amelyek révén az orosz életmód máig alapvető vonásaiban tér el a „nyugati” típusú létezési módoktól. Dugin a nyugatosság jellemzőiként a következőket nevezi meg (DUGIN 2013: 107):

1. kapitalizmus
2. individualizmus

3. demokrácia
4. racionalizmus
5. személyes felelősség
6. jogi tudatosság
7. polgári társadalom.

Ezek az oroszok és az általuk uralt térség más népeinek a körében soha nem vertek gyökeret. Szemben azon, ugyanott felsorolt autochton orosz társadalmi viszonyokkal, amelyeket az erőszakos szovjet modernizáció időszaka sem tudott eltüntetni:

1. paternalizmus
2. kollektivizmus
3. hierarchia
4. az államhoz mint családhoz való viszonyulás
5. a morál dominálása a jog felett
6. az etika dominálása a racionalitás felett.

A civilizációk különbsége, az orosz és a nyugati modell eltérése ezekben az intézményekben ragadható meg. Ez a szemlélet a XX. század orosz emigrációjának az eszméire vezethető vissza. Ahogy az első, orosz-turán alapú Eurázsia-koncepció is. A nyelvészként ismert Trubeckoj munkásságának ezekre a mellékágaira Kiss Lajos András írása hívja fel a 2013-as Korunk májusi számában a figyelmet (KISS 2013: 92–93).

Az egyházi és a civilizációs eltérések hangsúlyozása azonban – szerintem – legitimációs funkciót lát el. Igazolni hivatott a térség feletti ellenőrzés jogosságát. Eurázsia másságának „felismerése” és „tudatosítása” azonban geográfiai alapokra épül. Az orosz értelmiség a XX. század végén, kiutat keresve a válságból, a jelicini Oroszország viszonyainak megváltoztathatóságán elmélkedve jutott el az Eurázsia gondolkör hasznosíthatóságához. Kiss Lajos András a tranzíció során, Dugin által is betöltött szerepegyüttes egyik, nem is igazán központi elemének tekinti Dugin tudományos munkásságát. Ám az ezzel járó pozíciókból, a Lomonoszov Egyetem intézetigazgatói, majd rektori székéből megfogalmazott tételek hatása kétségtelenül nagyobb és közvetlenebb, mint egy jelentéktelen szélsőjobboldali párt vezetőjének tett megnyilatkozások (KISS 2013: 91).

Szaktudósként Dugin már közvetlenül a Szovjetunió felbomlása után forgatókönyveket készít a várható és az elkerülendő eseményekről. Ám mielőtt rátérnék ezek geopolitikai vonatkozásaira, szeretném összegezni az elbukott fegyverkezési verseny után megbomlott világrend aktuális állapotát az ezredforduló környékén.

Az erőviszony megváltozásával nemcsak új szereplők jelentek meg, hanem a befolyási övezetek kiterjedése és szerkezete is alapjaiban megvál-

tozott. A KGST-ből és a Varsói Szerződésből kikerült kelet-közép-európai államok, ideértve a Baltikum újra önállósodott három posztszovjet tartományát is, gyorsan kifejezésre juttatta nyugatos orientációját (amit első sorban a gyors gazdasági felzárkózás és a függetlenség külső garanciáinak reményében igyekeztek is minél nyilvánvalóbbá tenni). A Balkánon közben zajlott Jugoszlávia korántsem problémamentes dezorganizációja, s itt az elköteleződés és a gazdasági rendszerváltás sem volt egyértelmű egészen az ezredfordulóig, amikor megbukott a miloševići rezsim. A Szovjetunió feloszlásával az addig biztosnak vett Heartland is visszahúzódott, s a SZU helyére lépő Orosz Föderáció határainak képlékenysége is problémák sorát hozta napvilágra. Az ütközőzóna helye és kiterjedése bizonytalanná vált. Olyan új területek kerültek ebbe a szerepkörbe, mint pl. Ukrajna és Grúzia, amelyek előtte már huzamosan az orosz belső nagytér elemeiként voltak számon tartva. A Nyugat-Balkán pedig azóta is lépéshátrányban van. Máig sem konszolidálódott az újonnan létrejött vagy újra önállósodott államainak a többsége. Egyedül csak a korábban is – még Dugin írásaiban is – a Közép-Európához sorolt Horvátország került be egyértelműen a nyugatias elvárásokat teljesíteni képes Új Európa államainak sorába. Pozdnyakov erről a következő láttelepet adta még az ezredforduló előtt:

„[...] A hidegháború és a bipoláris világrend fennállása idején az Egyesült Államok és szövetségesei főként arra ügyeltek, *nehogy* (kiemelések tőlem, P. T.) a szovjet erőter átterjedjen az eurázsiai Heartland határain, s ennek érdekében a tengerekkel és az óceánokkal határos eurázsiai part menti részeket megpróbálták a Nyugat-politika hatósugaraiban tartani.

Ám a Nyugat nem tudta ezt a feladatot megoldani. Az utóbbi években lezajlott fordulatok azonban azt a ritka lehetőséget kínálták fel az Egyesült Államoknak, hogy *beékelődjön a gyorsan változó eurázsiai geostratégiai régióba*, hogy saját hasznát szem előtt tartva befolyásolja az ottani eseményeket. Egyszer s mindenkorra *szétzúzni az eurázsiai geopolitikai masszívumot, megakadályozni, hogy bármilyen nagyhatalom – főként Oroszország – domináns szerephez jusson Európában*: ez ma az Egyesült Államok legfőbb geopolitikai feladata, ami igen egyértelműen jut kifejeződésre az amerikai hivatalos személyiségek nyilatkozataiban és beszédeiben.

Ezt az állítást a gyakorlatban is igazolja az a nyílt játszma, amelyet az amerikai diplomácia folytat: az »Oroszország, Ukrajna, Kazahsztán s a többi volt szovjet köztársaság közötti ellentmondásokat kihasználva, s az erőegyensúly örök elvét hangoztatva a gyengébbet támogatni az erősebbel szemben, hogy egyik se törhessen egyeduralomra« (POZDNYAKOV).

Az új Rimland államaiért folytatott „soft power” csatározások során befagyott konfliktusok sora jött létre Kelet- és Délkelet-Európában, miközben

az orosz magterület pulzálása közepette eleinte az unipoláris világrend vezető hatalma sem látszott lemondani arról, hogy végérvényesen megakadályozza egy jövőbeni kihívó kialakulását, s a Heartland-elmélet egésze délre és keletebbre látszott elmozdulni (vö. BERNEK 2014: 2016).

Ezt a folyamatot szerették volna az orosz értelmiségiek és szaktudósok az ország erőforrásainak és önszemléletének átcsoportosításával meggátolni. És ebben volt meghatározó szerepe a tudományos eredményei tekintetében korántsem megkérdőjelezhetetlen teljesítménnyel előrukkoló Alekszandr Duginnak is (vö. PERIŠIĆ 2015: 83–84). Dugin Új Eurázsia-konceptiójának földrajzi és geostratégiai elemei sokkal kevésbé képezhetnék tudományos vita tárgyát. Ellentétben az azok elérése céljából harcba szólítottak (egyház, nép, birodalom) meggyőzésére bevetett jogosultágigény metanarratívájaként vázolt, korábban már általam is említett misztikus néplekttannal. (Itt inkább a dugini eljárás fordítottja tapintható ki: a geopolitikai reáliák – az orosz fenyegetés semlegesítése céljából – túlhangsúlyozzák Dugin miszticizmusát és eszméinek profasiszta gyökereit, illetően próbálva diszkreditálni az orosz önszemlélet realpolitikai megalapozottságát [KISS 2013, 2015]).

Itt arra szeretnék rámutatni, hogy az EU és azon belül az Új Európa diszkurzusaiban Dugin „életműve” egyértelműen negatív megítélés alá esik. Ezzel szemben a Nyugat-Balkánon jelentős a szakmai megalapozottságot sem nélkülöző Dugin-párti interpretációk száma. Ez az eltérés a birodalmak közötti hipotetikus választás „tétjével” magyarázható: a misztikus, konfúz Dugin geopolitikai írásait sem kell komolyan venni. Kiss 2015-ben megjelent írásában egyetértően idézi Höllwerthet, Dugin osztrák monográfiáját: „Ez az összeesküvés-elmélet a geopolitikát és a »szakrális geográfiát« (a tradicionalizmust) is összekapcsolja, s mindezt globális világtörténeti szemléletmóddá szintetizálja. A globalitás a konspirológia prizmáján megtörve a korábbi marxista-leninista történelem- és társadalomszemlélet pótlékává lényegül, mégpedig úgy, hogy megőrzi a korábbi kapitalizmus/szocializmus világnézet duális jellegét” (KISS 2015: 21). A feltartóztatás nevében történő elővágásokként látott, az oroszokat kellemetlenül érintő stratégiai lépések is igazoltak, melyek felett át illik suhanni a Nyugat-barát értelmiségi álláspont képviselője során. A pravoszláv és ruszofil alapállásból értelmezők táborában pedig nem elegáns firtatni a dugini kozmológia belső ellentmondásait, így az olyan kitételeket sem, hogy az orosz nép elsődlegesen sík vidéki karakterű (ami a balkáni szlávokról nem igazán mondható el). Hogy milyen viszonyban lennének egymással az autokefál (államegyház) tradícióval bíró pravoszláv „nemzeti egyházak” egy orosz dominanciájú birodalmi struktúrában.

Dugin geopolitikai tárgyú, tudományos formába öntött írásai a Bernek Ágnes által az „ortodox geopolitika újjászületése”-ként tételezett folyamatba látszanak beilleszthetőnek (BERNEK 2014: 27). A tájékoztatósi pontok többszöröződését követően immár – Brüsszel és Washington mellett – Moszkvából és Pekingből körbenézve is születnek releváns geostratégiai elképzelések a XXI. század hajnalán (BERNEK 2016: 30).

A dugini geopolitika egyik fontos tézise az orosz birodalmi szemlélet tér-primátusa. Eszerint az orosz hatalom nem etnikai vonatkozású, hanem elsődlegesen térhez kötött: nem a világ oroszait, szlávjait, pravoszlávjait tekintti uralma alá vonandónak a saját birodalmi keretének a kialakításánál, hanem igényt formál a kelet-európai és észak-ázsiai nagy kiterjedésű, szinte tagolatlan síkság egészére. Itt érvelése vissza tud nyúlni Humboldt Eurázsia tézisére és Ratzel Gestalt (alkat/alak) és Lage (helyzet/elhelyezkedés) tanára (vö. SZILÁGYI 2013: 24). A szűkebb civilizációs egység peremvidékén (minden, ami nem az orosz magterület része, de szomszédos azzal, az orosz szempontból Rimlandnak minősül [DUGIN 2006: 123]). Indoklásában Dugin arra helyezi a hangsúlyt, hogy ezen nem orosz eurázsiai területek kapcsán az orosz geostratégia csak két létmóddal tud számolni: a bekebelezéssel, vagy a „baráti semlegességgel”. Itt a fő kérdés az, hogy meddig bizonyulhat „baráti”-nak a semlegesség: az orosz ügyekből való kívül maradási, az orosz érdekek biztos távolságból történő követését, vagy azoknak alárendelődő, csupán névleges függetlenséget ért-e rajta a birodalmi központ?

A 2000-es évek elején ennek a politikának a térnyerése figyelhető meg Oroszországban. Perišić részletesen nyomon követi az új doktrínák elfogadásának folyamatát, valamint az azok megvalósíthatósága végett eszközölt hatalom/irányításpolitikai átszervezéseket (PERIŠIĆ 2015: 142–156, 122–126). Ami szembevetődik, az az alkalmazott stratégia vegyes jellege: komolyan számol a soft power eszköztárával, s – megtanulva az előző évtized egypólusú világának általánossá vált „nyelvét” (Dugin nyelvként [gondolkodási keretként] azonosítja a geoökonómia fegyvertárat [DUGIN 2004: 186]) – gyorsan felismeri a gáz- és olajfüggőség geostratégiai bevezethetőségéből adódó mozgástérben addig csak megbúvó, de tudatosan és koncentráltan a posztsovjét időszak első évtizedében nem alkalmazott lehetőségeket. De ezekkel párhuzamosan hangsúlyt helyez a hagyományos cselekvőképességre, a fegyverkezésből és az elrettentésből eredeztethető hard powernek az újraalkotására is (PERIŠIĆ 2015: 157–160). A dugini Új Eurázsia-koncepció elvei ekkor kezdenek az Orosz Föderáció politikáiban hivatalosan is alakot öltetni. Ez az időszak, a konszolidáció első évtizede jelenti Dugin társadalmi elismertségének kiteljesedését. Ő maga saját elképzeléseinek majdhogynem maradéktalan érvényesülését a 2008-as grú-

ziai beavatkozással azonosítja. (A nyugati szakirodalom inkább a 2014-re a szuverén, bár barátian semlegesnek egyre kevésbé nevezhető Ukrajna formális részét képező Krím félsziget annektálását tartja sarokpontnak – pl. [BERNEK 2016]).

Oroszországnak mint az új bipolaritásért küzdő entitásnak azonban elsősorban a realpolitika szab mozgásteret. A geoökonómiai feltartóztatás céljából az USA által fogantatott ellenlépések következtében több fronton is vereséget szenved a kezdeti erősödést követően a kétezer-tízes évek elején/közepén. A Nyugat-Balkán kapcsán két elemet emelnék ki ebből az eseménysorból: a Déli Áramlat megvalósításának tervétől való 2014-es visszakozást, valamint a montenegrói meleg tengeri kikötő megszerzésére irányuló próbálkozás füstbe menetelét a volt jugoszláv tagköztársaság (amely nem mellesleg szláv is és ortodox is) NATO melletti elköteleződése miatt. Mindeközben lekerül az „Új Eurázsia” hívószó az orosz cselekvési horizontról, s Dugin maga is háttérbe szorul. A sebzett medve megmutatta, hogy nem hajlandó elfogadni az atlantisták részéről számára kijelölt regionális hatalmi szerepkört. Jelét adta annak is, hogy a hagyományos geostratégiai arzenál eszközeit is újra kézben tartja, s nem fél azt bevetni; hogy számára ütközőövezet minden, ami érdekei érvényesítésének az útjába áll. Így nemcsak azok a területek, amelyek a Nyugat részéről még nem kerültek teljes ellenőrzés alá, hanem olyan klasszikus nyugati szövetségesek is speciális státusba kerülhetnek, mint a saját regionális hatalmi szerepét mindenek elé helyező Törökország. A geoökonómiai feltartóztatás eredményeként Oroszország figyelme Kína felé fordult, ami hosszabb távon inkább látszik a többbólusú világ kialakulását elősegíteni, semmint hogy kapituláció lenne.

A dugini program – kiötlője nélkül is – alakulhat. Az Eurázsiai Unió – mint részben az Európai Unió létre adott válaszreakció – a maga szervezeti formájában (bizonytalanság, botladozások [PERIŠIĆ 2015: 249–256]) a mintaképét (EU) látszik másolni. Jelentősége egyelőre nem különösebben nagy, de már középtávon is képes lehet intézményes keretűl szolgálni az orosz birodalmi tervek megvalósításának.

IRODALOM

- BECK, Ulrich 2003. A kockázat-társadalom – Út egy másik modernitásba. Századvég, Budapest
- BECK, Ulrich 2005. A választás tétje. Belvedere, Szeged
- BECK, Ulrich 2008. Világkockázat-társadalom. Az elveszett biztonság nyomában. Belvedere, Szeged

- BECK, Ulrich–GRANDE, Edgar 2007. A kozmopolita Európa = Belvedere, Szeged
- BENCE Lőrinczné 2013. Az európai uniós bővítések elmélete és gyakorlata a horvát csatlakozás tükrében. Aposztróf, Budapest
- BERNEK Ágnes 2010. Geopolitika és/vagy geoökonómia – a 21. század világgazdasági és világpolitikai folyamatainak összefüggése = Geopolitika a 21. században I/1. 39–62.
- BERNEK Ágnes 2014. 21. századi geopolitikai stratégiák – Az ortodox geopolitikai stratégiák újjászületése és az egyre fokozódó biztonsági kockázat. = Nemzetbiztonsági Szemle II/3. 18–44.
- BERNEK Ágnes 2016. 21. századi geopolitikai stratégiák. = HUG I/1. 56–77. <http://docplayer.hu/amp/35421730-21-szazadi-geopolitikai-strategiak.html>
- DUGIN, Aleksandr 1998. Az Eurázsia-vita és a nacionalizmus apológiája = Kiss–Sakleina–Kurtonov (szerk.): Doktrínák és alternatívák. COLPI, Budapest, 98–117.
- DUGIN, Aleksandr 2004a. Osnovi geopolitike 1. Geopolitička budućnost Rusije. Ekopres, Belgrád
- DUGIN, Aleksandr 2004b. Osnovi geopolitike 2. Prostorno misliti. Ekopres, Belgrád
- DUGIN, Aleksandr 2006. A geopolitika alapjai = Gazdag (szerk.): Geopolitika és biztonság. Zrínyi, Budapest, 119–163.
- DUGIN, Aleksandr 2008. Misterija Evroazije. Logos, Belgrád
- DUGIN, Aleksandr 2013. Četvrta politička teorija. MMXIII, Belgrád
- GLIŠOVIĆ Ljiljana 2015. Konstrukcija kosmopolitske Evrope Uriha Beka = Vujačić–Beljinac (szerk.): Nova Evropa i njena periferija. Belgrád, UB-FPN, 45–51.
- HABERMAS, Jürgen 2006. A posztnemzeti állapot. L'Harmattan, Budapest
- HABERMAS, Jürgen 2012. Esszé Európa alkotmányáról. Atlantisz, Budapest
- HONNETH, Axel 2013. Harc az elismerésért. L'Harmattan, Budapest
- JOVIĆ, Dejan 2015. Stvaranje bipolarnosti i/ili multipolarnosti na evropskim periferijama. = Vujačić I.–Beljinac N. (szerk.): Nova Evropa i njena periferija. Belgrád, UB-FPN, 127–145.
- KÁNTOR Zoltán 2014. A nemzet intézményesülése a rendszerváltás utáni Magyarországon. Osiris, Budapest
- KISS Lajos András 2013. Kicsoda Ön, Alekszandr Dugin? In: Korunk 24(5). 90–98.
- KISS Lajos András 2015. Alekszandr Dugin és a szakrális összeesküvés teóriája. = Liget, 29/1 21.

- LÉPHAFT Áron 2014. A lehetséges autonómiák földrajzi alapjai a volt jugoszláv térben. = Végh A. (szerk.): A kisebbségek geopolitikája. Publikon, Pécs, 44–67.
- LUHMANN, Niklas 2002. Die Politik der Gesellschaft. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- LUHMANN, Niklas 2003. Macht (3. kiadás). Lucius & Lucius, Stuttgart, 2003(1975)
- LUHMANN, Niklas 2010. Politische Soziologie. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- MÜLLER, Jan-Werner 2010. Verfassungspatriotismus. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- NAKARADA, Radmila 2009. Srbija – od slabe do funkcionalne države = Samardžić (szerk.): Srbija u procesu pridruživanja Evropskoj uniji. Službeni glasnik, Belgrad, 119–145.
- PAP Tibor–BOZSÓ Péter 2014. A 23. fejezet misztériuma: Szerbia EU-csatlakozási törekvéseinek kisebbségpolitikai dimenziói = Reményi (szerk.): Állam- és nemzetépítés a Nyugat-Balkánon. Publikon, Pécs, 133–146.
- PAP Tibor 2014. A nemzeti tanácsok megítélése a szerbiai politikai diskurzusban. = Novák–Rózs (szerk.): Kihívások és lehetőségek. VMDOK, Szabadka, 88–113.
- PAP Tibor 2016. A kisebbségi identitás rétegeinek egymásra épülése a XXI. században. = Apró (szerk.): Média és identitás 2. Médiatudományi Intézet, Budapest, 149–172.
- PERIŠIĆ, Srđan 2015. Nova geopolitika Rusije. Medija centar „Odbrana“, Belgrad, 303.
- POZDNYAKOV, Elgiz 1998. Oroszország esélyei a geopolitikai összeomlás után. = Kiss–Sakleina–Kurtonov (szerk.): Doktrínák és alternatívák. COLPI, Budapest, 86–97.
- SARNYAI Csaba Máté–PAP Tibor 2015. The minority political dimensions of the Serbian EU-accession efforts = VUJAČIĆ–SAMARDŽIĆ 2009. Problem Kosova i Metohije iz ugla evropskih integracija – Secesija Kosova kao pitanje odnosa Evropske unije i Srbije. = Samardžić (szerk.): Srbija u procesu pridruživanja Evropskoj uniji. Službeni glasnik, Belgrad, 193–238.
- SOÓS Edit–PAP Tibor 2015. Regionális és kisebbségpolitikai válaszok az EU-csatlakozás kihívásaira = Deturope, Volume 7, ISSUE 2015, 21–43.
- SZILÁGYI István 2013. Geopolitika. Publikon, Pécs
- SZÜCS Jenő 1981. Vázlat Európa három történeti régiójáról. = Történeti Szemle 1981/3. 311–359.

The EU, as a 'Soft Empire'
(The Relationship of The European Union and Russia
in the Mirror of the New Concept of Eurasia)

An unfortunate current aspect to our lecture is that Ulrich Beck, a definitive figure of the second generation of post-war German social theory, passed away on January 1, 2015. His life's work, focusing on Europeanisation, presents one of the most usable – revolutionary – descriptions of the globalised world: he also shares the opinion that 'understanding' reality is, in and of itself, a revolutionary act.

Reflexive modernity prompts us to reconsider our narrower subject matter as well: the relation of West-Balkan and Europeanisation. A recurring notion of Beck's books is that greater action space can only be attained through a partial relinquishment of sovereignty. The German example demonstrates this. His works contain fine arguments for the foundation of self-governance: for the mutual acceptance of a bottom-up and democratic procedural order. *The action potential of the players is optimised by the recognition of the new situation.* – he claims. In the Europe of differences and acknowledged particularities, *diversity brings about not a multitude of problems but opportunities of solution.* This is the essence of cosmopolitan integration. The "upstream" principle leads to the root of the challenges. It is also the way to the connection between majority-principled decision making and the automatic exclusion of minority communities. The social success of Europeanisation partly depends on the revision of elements of 'democracy'. This cannot be envisioned without reinterpreting the role of communities at Europe's periphery, including the relation between nation state and its neighbours and between nation state and the EU as well.

We intend to elaborate on the relationship of Beck's 'soft empire' and peripheral states According to this theorem, *the EU is a non-homogeneous and non-hegemonic empire.*) The starting point of a new approach is that the main problem is not any nation building program, just as Beck and others of the normative school claims. In our view, the reasons for the ever recurring, persistent problems with the issues of nation/state and environment/neighbours are: the majority-principled decision-making and regional segmentation (state), and the fixed nature of borders (unchangeable by democratic means).

Key words: The EU as 'soft empire' Europeanisation, concept of Eurasia, the 'soft empire' theorem, Beck, Dugin

EU kao „meka imperija“

(Veza Evropske Unije i Rusije u ogledalu novog koncepta Eurazije)

Kao nesrećan, ali aktuelan aspekt našeg izlaganja jeste sledeće: Ulrich Beck, značajna ličnost druge generacije posleratne, nemačke društvene teorije umro je 1. januara 2015. Njegov opus, fokusiran na evropeizaciju nam daje jedan od najkorisnijih – revolucionarnih – deskripcija globalizovanog sveta: i on deli mišljenje, da je „razumevanje“ i „samorazumevanje“ realnosti revolucionalan akt.

Refleksivna moderna nas upućuje, da ponovo razložimo i uže polje našeg interesovanja: vezu između Zapadnog Balkana i evropeizacije. U ponovom vraćanju na tezu u svojim knjigama Beck ističe, da se veći prostor delovanja može jedino postići kroz delimično odricanje suverenosti. Nemački primer potvrđuje to. Njegova dela sadrže dobre argumente za osnovu samoupravljanja: međusobno priznatog, odozdo vršenog i demokratskog proceduralnog reda. Prema njemu – *potencijal delovanja činioca je optimiziran kroz upoznavanje nove situacije*. U Evropi različitosti i priznatih svojstava, *raznolikost ne donosi mnogostruke probleme, nego mogućnosti rešenja*. To je u srcu kosmopolitske integracije. Princip „uzvodnog“ nas vodi ka korenu izazova. To je ujedno i veza između većinsko-principnog donošenja odluka, kao i automatskog isključenja manjinskih zajednica. Društveni uspeh evropeizacije delimično zavisi od revizije elemenata „demokratije“. Na to se ne može gledati bez reinterpretacije uloge zajednica evropske periferije, uključujući vezu između nacije države i njenih suseda, te između nacije države i EU.

Nastojimo detaljno izložiti vezu između Beckove „meke imperije“ i perifernih zemalja. Prema njegovoj teoriji *EU je ne-homogena i ne-hegemonistička imperija*. Polazna tačka našeg pristupa je da glavni problem nije bilo koji program građenja nacije, kao što zastupa Beck i drugi iz normativne škole. Iz naše perspektive, razlozi ponavljajućih i uporno prisutnih problema nacije/države i okruženja/susedstva su: većinski principnog donošenja odluka, regionalna segmentacija (države) i stalna priroda granica (demokratski nepromenjiva).

Ključne reči: evropeizacija, koncept Evroazije, teorija „meke imperije“, Beck, Dugin

Beérkezés időpontja: 2018. január 11.

Elfogadás időpontja: 2018. február 23.

Dr. habil. Bertalan Péter

⋮ Kaposvári Egyetem, tanszékvezető, egyetemi docens

⋮ bertalan@pazmanykabel.hu

ÚJ PARADIGMARENDSZER, GEOPOLITIKAI MODELLEK A XXI. SZÁZAD MÁSODIK ÉVTIZEDÉBEN

*Aspects of History Method of Instruction of
Global Historical Networks and Models*

Novi sistem paradigmi, geopolitički metodi u drugoj deceniji XXI. veka

A XX. századot a hosszú XIX. századdal szemben rövid századnak nevezi a történelmi közfelfogás. A jelző jelentéstartalma az események sűrűsödésével áll kapcsolatban. A két világháború tragikus, napról napra változó eseménysora és a modern média által percről percre, óráról órára, napról napra permanensen közölt politikai történetek az idő relatív rövidülésének érzését keltik. Az információbővség miatt a történetek, az események súlyát, jelentőségét nem tudjuk kellően felmérni, értékelni. Ennek egyik következménye történelem- és politikailátásunk néhány torzulása, a politikai események megítélésének hiányossága, realitásérzékünk tompulása. Előfordul az is, hogy a történetekről a média és a politikai hírforrások hallgatnak. Az információhiány tájékoztatlanságot és félremagyarázást okoz, s megnehezíti a politikai tisztánlátást.

Kulcsszavak: történelmi hálózatok, társadalmi modellek, modern média, politikai struktúrák

A HÁLÓZATI GONDOLKODÁS ALTERNATÍVÁI A XXI. SZÁZAD OKTATÁSI RENDSZEREIBEN

„Csak az lát valamennyire a jövőbe, aki a múltat jól ismeri, a jelenben jól gondolkodik.”

A XXI. század integrált hálózati alapú társadalmi, gazdasági történéseinek elemzése elképzelhetetlen multi- és interdiszciplináris gondolkodás

nélkül. A modern komplex hálózati HR-tevékenység, valamint a költség-hatékonyság megköveteli az oktatási intézmények vezetőitől a több területen járatos munkavállalók alkalmazását. A tudományterületek hálózatos egymáshoz kapcsolódása különleges áttekintő képességet, hálózati kutatási, oktatási kompetenciákat követel meg a kutatóktól, a közép-, valamint a felsőoktatásban tevékenykedő szakemberektől. A társadalomtudományok, így a történelem, politológia, közgazdaságtan tanítása napjainkban a modern oktatási rendszerek egyik alapkérdése. A szigorúan vett szakmai viták mellett a közvélemény is gyakran foglalkozott és foglalkozik a tantárgyak tanításának problematikájával. Maga a szűkebb szakma – a tudomány és az iskola szakemberei – sem tudta mindig megvédeni a társadalomtudományi tantárgyak rangját, becsületét. Itt nem valami sajátos magyar jelenségről van szó, hiszen például Angliában az 1960-as évektől újra meg újra felmerült a társadalomtudományok oktatásának a válsága. Más esetben a tudományterület kereteinek szűkítését, valamint integrált új keretben való tanításának gondolatát vetették fel (BERTALAN 2012).

Európa több országában a nemzeti történelem oktatásának „légiesítése” ma is sajátos jelenség, teret adva a globalizáció negatív hatásainak. Nem új jelenségről van szó, a valamikori vasfüggöny mögött berendezkedő kemény és puha diktatúrák oktatáspolitikai eszköztárában is gyakran szerepelt ez a szándék.

A Kádár-korszak zártságából a rendszerváltással átléptünk a globalitásnak a világtérben és időben sokdimenziójú hálózati világába. A társadalom- és gazdaságpolitikai változások új feladatok elé állították az oktatást. A középiskolák, valamint a felsőoktatási intézmények szigorúan zárt, atomizált tantárgyi struktúráinak és működési mechanizmusainak átalakítása, a komplex hálózati modulok beépítése a hasznos, naprakész ismeretek átadásának folyamatába biztosíthatják, hogy a szaktanári, oktatói, kutatói autonómiát felhasználva, a középiskolák, egyetemek sikeresen felkészítsék diákjaikat, hallgatóikat az új világ hálózati kihívásaira, a modern hálózatok által támasztott társadalmi követelményekre. Hosszú időn át a történelem tantárgyi keretei tették lehetővé többféle tudományos diszciplína – közgazdaságtan, szociológia, filozófia, statisztika – hálózati szintetizálását. A tudományos szakkönyvek tartalmának változásai is jelezték a modern tudományterületek által közvetített hálózati gondolkodást és gondolkodtatást magában foglaló új multi- és interdiszciplináris határterületi tudományos paradigmarendszer alkalmazkodóképességét.

A 90-es évek olyan újabb oktatáspolitikai, valamint szakmai kihívásokat hoztak, amelyek komoly változtatás és változás igényét vetették fel. Ma már felnyithatjuk azoknak a titkoknak az ajtajait, amelyekről eddig nem, vagy

csak a hatalom által meghatározott módon, szemléletben, mennyiségben lehetett szólni. Az elmúlt 50 év és az azt megelőző időszak, egyszóval a közelmúlt történetét, most lehet minden torzító magyarázattól, szemlélettől megszabadítva beilleszteni úgy az emberiség globális hálózati történelmébe, hogy annak valóban szerves részévé váljon. II. János Pál pápa gondolatai a XX. és az azt követő XXI. századra, így a közelmúltra, a jelenre s a jövőre is érvényesek: korábban a tudományos felfedezések csak százévente, ma sokkal gyakrabban, évente, havonta, hetente történnek.

A gyorsuló idő éppúgy kényszerítő tényezőként hat, mint a tantárgyi órakeret. Ezt a tudomány művelői is érzékelik, s különböző javaslatokat tesznek a társadalomtudományi jellegű tantárgyak tanításának hálózatos megreformálására. Ezek természetesen nem mindig felelnek meg a hétköznapi pedagógiai gyakorlatnak. Ezekben az észrevételekben ott bujkál az a gondolat is, hogy ami ötven–hatvan évvel ezelőtt vagy azon belül történt, az még nem történelem, annyira képlékeny szakasza a múltnak, hogy tantárgyi anyagként való tanítása legfeljebb csak fakultatív keretek között lehetséges. Számos nyugati társadalomtudós helyezkedik manapság is erre az álláspontra.

A mi helyzetünk a rendszerváltás miatt újabb kérdéseket vet fel, sőt határozott lépésekre is kényszerítette és kényszeríti a globális hálózati gondolkodás eszköztárát használó kutatók művelőit. A rövid huszadik század történéseinek tanítása már nemcsak tananyag-elrendezési, szakmetodikai, hanem szemléletbeli kérdéseket is fölvet. Globalizálódó világunk kitágítja térben és időben a történelem dimenzióit. A kis országok, nemzetek érzékelik és szenvedik ezt meg leginkább.

Ha a tankönyvkiadást vesszük szemügyre, egyértelmű a gyors reagálás. Különösen a XX. század történetét feldolgozó tankönyvek egymást követő megjelenése igazolja ezt. Ezek terjedelmüket, a feldolgozott anyag mélységét tekintve jól tükrözik a század történelemtanításával kapcsolatos dilemmákat. Két fontos szempont szerint lehet a tankönyvek minőségi értékeit vizsgálni anélkül, hogy elvesznénk a részletekben. Az egyik szempont a tananyag horizontális szerkezetére vonatkozik. Itt a fő aspektus az, hogy a tankönyv milyen hatósugarú körben vizsgálja, mutatja be a globális hálózati folyamatokat, azaz egyes országok, földrészek története milyen arányban szerepel a tananyagban. A másik fő aspektus a mélység, azaz hogy a történések milyen tényanyaggal alátámasztva, a modern társadalmi hálózatok struktúrái által indukált ok-okozati összefüggések milyen mélységben feltárva található meg a tankönyvekben.

A hálózati szemléletet közvetítő „tankönyv” jó iránytű lehet azoknak a diákoknak, akiknek a történelmi logikája, gondolkodás- és látásmódja fej-

lett, tehát a szintézisre, absztrakcióra épülő következtetéseket maguk is le tudják vonni, vagy szaktanári segítséggel jól átlátják az összefüggéseket. Veszélyes azonban kizárólag csak a tények száraz felsorolása, mert a pozitivizmus hibájába eshetünk. Az ilyen módszerrel elkészített tananyag a magoló, a tágabb és szűkebb hálózati összefüggéseket nem látó középiskolai diák, egyetemi hallgató számára ugyan ideig-óraig segítség, de a tartós szintézisre, absztrakcióra épülő tudás gátja lehet. Ezt a veszélyforrást csak a szaktanár, egyetemi oktató tudja megszüntetni lelkiismeretes értékelő, ellenőrző munkájával.

A kissé kritikai élű gondolatokkal a tanulmány csak arra szeretne volna felhívni a figyelmet, hogy még mindig a tradicionális társadalomtudományi szemlélet vezeti, vezette többnyire a tankönyvírókat a közép- és felsőoktatásban. Hiányzik a nagyobb egységekben való láttatás szándéka. Sem időben, sem térben nem törtük át a történelmi horizontot szűkítő, még mindig Európa-centrikus szemlélet határait. A hatalmas politikai, gazdasági hálózatok által uralt globalizálódás nem a XX. század végén kezdődött, hanem a kapitalizmus megjelenésével, hiszen a tőke gyarapodását éppen az országhatárok átlépése, a kontinensek összekapcsolása jelentette. Az megint más kérdés, hogy ennek a folyamatnak milyen fázisai vannak, s az országok, a nemzetek „kis” történelmei hogyan kapcsolódnak a nagy egészbe. Ma már erről a nagy egésztől beszélünk és gondolkodunk, legalábbis a szaktudományok szintjein, de ez a tanítás, oktatás hétköznapi gyakorlatában eddig nem igazán jelent meg. Hiányzik az a világos komplex ismeretelméleti hálózati áttekintés, szintézis, amely segítené a szaktanárokat, egyetemi oktatókat, kutatókat abban, hogy tanítványaiknak iránytűt adjanak az eligazodáshoz. Sajnos kevés társadalomtudományi szakkönyv foglalkozik a modern hálózati integrációk kérdéseivel. Mint fentebb jeleztük, csupán a XXI. század első évtizedében megjelent tankönyvekben van meg csíráiban az előremutató szándék. Ezt azért kell hangsúlyozni, mert a szaktanárt is ráébreszti a perspektivikusabb, a hálózati struktúrák működési mechanizmusait bemutató, előtérbe helyező gondolkodás és tanítás szükségességére. A multi- és interdiszciplináris gondolkodásmód fejlesztése, az absztrakciós és szintetizáló képességek és készségek kialakítása, valamint a tér- és idődimenzió tudatosítása megkerülhetetlen feladat a középiskolás, valamint egyetemista tanulóknál, hallgatóknál.

ÚJ GEOPOLITIKAI TÁVLATOK

Ha az időszámításban századfordulóhoz vagy ezredfordulóhoz közelünk, az emberiség figyelme a jövő felé fordul. Ebben szerepe van a

miszticizmusnak, az egészséges kíváncsiságnak és az előrelátó gondolkodásnak egyaránt. Felerősödik az érdeklődés akkor is, ha olyan fordulat történik, amire a politikusok nem számíhattak. Ilyen váratlan nagyarányú változás volt a Szovjetunió falanszterrendszerének az összeomlása. A geopolitikai térképen a Balti-tengertől a Fekete-tengerig húzódó törésvonal mentén, amelyet a geológiából átvett szakkifejezéssel politikai tűzvonallak is nevezhetünk, a nepáli földrengéshez hasonló változásnak volt átélője az emberiség 1991-ben. Ilyen esetben a történelembölcselettel foglalkozó gondolkodók egy részében is felvetődik a hogyan tovább kérdése.

Francis Fukuyama: *A történelem vége és az utolsó ember* című monográfiájában, Samuel P. Huntington: *A civilizációk összeecsapása és a világrend átalakulása*, Zbigniew Brzezinski: *Stratégiai vízió (Amerika és a globális hatalom válsága)* című munkájában keres választ a kérdésre. Mindegyik történelemfilozófus hasonló aspektusból, a globalizáció szempontjából foglalkozik a közös témával. Fukuyama és Brzezinski munkájának címéből hasonló gondolkodásmód vehető ki. Mindketten utópisztikusan bölcselekszenek. A történelmi utópia műfajként és szempontként hosszú előzményekre tekint vissza. Fukuyama munkájának alapkérdésére, amely az amerikai társadalmi és gazdasági modell világméretű győzelmét hirdeti mint utópikus jövőt, a történelem már megadta a választ. A Közép-Kelet-Európában kitört ukrainai válság igazolja, hogy „a kor folyam...”, amely halad a maga útján, megállítani nem lehet.

Brzezinski monográfiájának címe a vízió szóval jelzi, hogy egyéni meglátásról van szó, amelynek megvalósulása esetleges. Az alcím Amerika és a globális hatalom válsága már realitásra utal. Ennyiben rokon Huntington gondolkodásmódjával. Kettőjük logikájának hasonlósága újabb szempontot vet fel. A kérdés az, hogy kettőjük közül kinek az álláspontja rokonszenvesebb. Ez nem értékítéleti szempont, csupán az optimizmus szempontjából való megítélést jelenti. Számomra ez az aspektus rokonszenves. Brzezinski is vállalja a történelem alapvető jellemzőinek, a kontinuitásnak a szempontját, Huntington azonban a diszkontinuitást hangsúlyozza, amely szerint a civilizációk összeecsapása azt jelenti, hogy „távlati jövőnket talán valóban nem a felvilágosodás és a racionalizmus fogja meghatározni, nem a nyugati értékek elterjedése, hanem az ösztönök és a lokális értékek (és előítéletek) köré szerveződő törzsi lét. Meglehet nem a szabadság, egyenlőség és a szolidaritás hármasa lesz az az alapérték, amely meghatározza az együttélés mikéntjét, hanem a különböző kultúrák, civilizációk egymással jobbra összeegyeztethetetlen értékeinek állandó, esetleg ideig-óráig békés mederbe terelhető, de mindig kiújulásal fenyegető konfliktusai” (HUNTINGTON 1998, fűlszöveg).

Brzezinski amerikai lengyelként az USA és Európa geopolitikai helyzetéből ítéli meg a világot, számol a történelmi lehetőségekkel, távlatokkal. Huntingtonnal ellentétben a pax americana paradigma rendszerének alap gondolata foglalkoztatja a szerzőt. Ez nem hatalmi aspektus. Néhány alapvetet következtesen vesz figyelembe. Ezek közül a legfontosabbak a kompromisszumkészség, a türelem, az ideológiamentesség. Politikai nézetrendszere a politológia relativitáselméletének is tekinthető. A pax americana a világbékével egyenlő. Ezt jelzi a vízió kifejezés is a monográfia címében.

Geopolitikai álláspontja abban a logikai módszerben érvényesül, hogy az USA helyzetéből kiindulva számba veszi azokat a hatalmi erőpontokat, amelyekből kiindulva fel lehet építeni a világbéke stabil geopolitikai hálózatrendszerét. Ennek a hálózatrendszernek több centruma van. A fő kiindulási pontot jelentő központ az USA. Pozícióját Fukuyamáéval ellentétes szemléletmóddal teszi mérlegre. Míg Fukuyama szerint az USA képes hálózati társadalompolitikai modelljét a világra rákényszeríteni, addig Brzezinski a hanyatlással is számol. A fukuyamai egypólusú világ multipolárrá válik Brzezinski paradigma-rendszerében. Így lehet logikailag felépíteni a geopolitikai szempontból elfogadható reális szemléleten alapuló világhálózatot. Brzezinski monográfiájának címe és tartalomjegyzéke újszerű, harmonikus geopolitikai látásmódot bizonyít.

A szerző által felvetett kérdések fontosságát jelzi, hogy Jimmy Carter, az Egyesült Államok 39. elnöke is több más neves személyiséggel – Richard Lugar szenátorral, Joseph S. Nye Jr.-ral, a Harvard Egyetem professzorával – együtt nagyszerű alkotásnak minősíti a monográfiát. A szerkesztés alapelve, hogy Brzezinski az egyes fejezetek címében és azok alcímében hangsúlyozottan kiemeli azokat a szempontokat, amelyeket fontosnak tart. A visszaszoruló Nyugat alcím jelzi, hogy az USA globális hatalma, főleg gazdasági ereje világviszonylatban csökken. A világ GDP-jének 1945-ben csaknem ötven százalékát még magáénak tudhatta. Jelenleg a harminc százalékot egyetlen hatalom sem éri el. A Nyugat politikai dominanciája hosszú ideje csökken az USA hidegháborús győzelme ellenére. Ezt a hatalmi tendenciát az EU sokak által kétségbe vont globális hatalommá válása fokozhatja. A következő alcím a globális hatalom kialakulása. Ez friss történelmi geopolitikai fogalom. A köztudatban a történelmi szinonimája a birodalom kifejezés, amely az idő függvényében relatív tartalmúvá vált. A globalizáció modern fogalmának legszemléletesebb megnyilvánulása a nemzetközi szervezetek terebélyesedő hálózata. Ilyen a banki tőzsehálózat, az ENSZ a maga világot behálózó rendszerével, a gazdag nyugati országok exkluzív klubja, a G-8-ak, valamint

a világ leggazdagabb országainak csoportja, a G–20-ak. A globalizáció rugalmas fogalom. Ezt dokumentálja az első fejezet egyik alcíme: Ázsia felemelkedése és a globális hatalom szóródása. Szemléletes megjelenése ennek, hogy megnövekedett a világ gazdasági teljesítménye – elsősorban a Japán, valamint Kína, Dél-Korea, Tajvan részvételével megalakult Dél-kelet-ázsiai Nemzetek Szövetsége (ASEAN), valamint Indonézia és India fejlődése révén.

A világhatalmi erőegyensúly szempontjából a szerző az Európai Uniót is mérlegre teszi. Véleménye szerint az EU a hidegháború után nem vált politikai egységgé. A gazdasági egységet Anglia kérdőjelezi meg jelenleg az euró világpénz szerepének kétségbe vonásával. Oroszországot ugyan gáz- és olajkészlete, a nukleáris ereje folytán a geopolitikai élbolyhoz kell sorolni, de gazdasági, politikai gyengesége okán világpolitikai befolyása kétséges. India külső és belső lehetősége miatt nem számítható jelenleg nagyhatalomnak. Japán politikai és gazdasági súlyát nem akarja politikai hatalommá transzponálni. Brzezinski ezen gondolatai relatívak és megfontolandók.

A XX. és a XXI. század az információ gyors áramlásának időszaka. Az elektronikus médiahálózat globális méretűvé válása a fő oka ennek. A globális politikai tájékozottság következménye, hogy a világ népei öntudatra ébredtek. A vizuális kommunikáció világhálózatai – televízió, internet, mobiltelefon – hozzájárultak a geopolitikai hatalom polarizálódásához. A multipoláris világot Brzezinski megítélése szerint cseppfolyós állapot, tartós egyensúlytalanság forrása. Emiatt ki kell alakítani olyan hatalmpolitikai centrumokat, amelyekből a kiinduló erővektorok mentén meg lehet teremteni azokat a horizontális és vertikális hatalmi erőhálózatokat, amelyek biztosítják a világbéke alapfeltételeit. Az első fejezet néhány gondolata már utal erre a fontos geopolitikai felfedezésre. A monográfia fontos felvetése, hogy a globális hatalom nyugatról keletre helyeződött át (BRZEZINSKI 2013: 15–62).

A filozófus hajlamú szerző óvatossá teszi. Tudja, hogy a „pantarhei”, a folyamatos változás, a történelem fontos jellemzője miatt geopolitikai megállapítását nem lehet végkövetkeztetésként elfogadni. Könyvének jelentős részében foglalkozik az erőpontok keresésével, közvetetten a hatalmi hálózatok kialakításának kérdésével is.

A hidegháborút megnyerő USA helyzetét teszi mérlegre abból kiindulva, hogy a multipoláris világ megteremtésére az USA vállalkozhat-e egyedül. Az USA helyzetét a SWOT-analízis módszerével vizsgálja. Az erő és gyengeség ellentétpárja segítségével méri fel a világ jelenlegi első hatalmának kondícióját az 1. táblázat.

Amerika egyenlege	
Gyengeségek	Erősségek
Államadósság	Általános gazdasági erő
Rosszul működő pénzügyi rendszer	Innovációs potenciál
Fokozódó társadalmi egyenlőtlenség	Demográfiai dinamizmus
Romló infrastruktúra	Reaktív mozgósítás
A lakosság tudatlansága	Földrajzi helyzet
Patthelyzet a politikai életben	Demokratikus vonzás

1. táblázat (BRZEZINSKI 87)

Amerika gazdasági erejét, a globális GDP-ből való százalékos részesedését mutatja a 2. táblázat:

	1970	1980	1990	2000	2010
Egyesült Államok	27,26	26,18	26,76	28,31	26,30
Európa	35,92	33,77	31,70	31,92	28,30
Kína	0,78	1,00	1,80	3,72	7,43
India	0,87	0,82	1,07	1,40	2,26
Oroszország	4,27	4,09	3,84	1,50	1,86
Japán	9,84	10,68	11,88	10,25	8,74

2. táblázat (BRZEZINSKI 88)

A gazdasági mutatók alapján kialakult rangsort (a vállalkozó kedv, a gazdasági versenyképesség és kereskedelmi-logisztikai általános mutatója) a 3. táblázat mutatja.

Ország	A világranglistán elfoglalt hely
Egyesült Államok	7.
Kína	31.
India	50.
Brazília	51.
Oroszország	71.

3. táblázat (BRZEZINSKI 92)

A társadalmi és politikai mutatók alapján kialakult rangsor (a korrupció, a humánfejlesztés, az oktatás és a sajtószabadság általános mutatója) a 4. táblázat alapján a következő:

Ország	A világranglistán elfoglalt hely
Egyesült Államok	20.
Brazília	75.
Oroszország	110.
India	111.
Kína	112.

4. táblázat (BRZEZINSKI 92)

Az USA erősségének szövetszerű értékelésében Amerika dominanciája világviszonylatban kiemelkedő az oktatás szempontjából. A világ legjobb egyetemeiről készített rangsorban a tíz legjobb közül nyolc, a legjobb húszból pedig 17 amerikai. Az Egyesült Államok nem szenved az előregedéstől, népességsökkenéstől. 2050-re 403 millióan élnek majd, 21,6% lesz a 65 év felettiek aránya. Összehasonlításképpen ebben az időszakban az EU lakossága 497 millióról 493 millióra csökken, Amerika jelenlegi migrációs rátája ezer emberre vetítve 4,25%, Németországé 2,19%, az Egyesült Királyságé 2,15%, Franciaországé 1,47%, Oroszországé 0,28%, Kínáé 0,34%. Az USA jelenleg is nagy természeti erőforrásokkal rendelkezik (palagáz), és stratégiailag előnyös földrajzi helyzetben van (uo. 91–93). A valóság azonban sötét árnyalatú, szigorú. Brzezinskit politikusi vénája arra is sarkallta, hogy számba vegye jelenünk és közelmúltunk történéseit is. Így alakítja ki a SWOT-analízis másik felét, ahol a gyengeségekről esik szó. Az analízis gyengeségeket felsoroló pontjaihoz elemző szándékú kommentárt fűz. Az erről szóló cím is sokatmondó: Az önbecsapáson túl. Mondanivalóját úgy fogalmazza meg, hogy az Amerikáról általánosan elterjedt pozitív képpel szemben jobban megismerjük a realitást.

Első szempontként említi az USA növekvő államadósságát. Ez 2010-ben a GDP 60%-át tette ki. Ez az arány nem megrendítő adat, mert japán államadóssága ebben az időpontban 115%-ot, Olaszországé 100%-ot ért el. A tényekből kifolyólag a gazdasági előrejelzések borúlátóak, ezek szerint az államadósság 2025-re elérheti az eddigi legnagyobbat, a 108,6%-ot. A 2020 utáni pénzügyi kilátások apokaliptikusak. Az elhibázott pénzügyi rendszer a dollár világpénz pozíciója miatt veszélyeztetni fogja a globális

világgazdaságot. A 2008-as világválság is jelezte mindezt. A gazdaság a társadalom szociális struktúráját is eltorzítja. 1980-ban a háztartások legjobban kereső felső 5%-a a nemzeti jövedelem 16,5%-ával rendelkezik, míg az alsó 40% 14,4%-kal. 2008-ra ezek az adatok 21,5%-ra és 12%-ra változtak (uo. 78).

A szétnyíló jövedelmi olló, a stagnáló társadalmi mobilitás hosszú távú veszély. Brzezinski két szemléletes adatsorral igazolja, hogy globális méretekben is hasonló folyamatok játszódnak le. Amerikát mint a technikai csodák országát ismeri a világ. Ebben az innovatív hálózati alapú természettudománynak van nagy szerepe. A szerző az Egyesült Államokat sújtó, egyre romló infrastruktúrát is negatívumnak tekinti. Az Európában, Japánban használt gyorsvasutat Amerika nem működteti. Kína azzal hívta fel magára a világ figyelmét, hogy a világon egyedül ötezer kilométeres szuper gyorsvonat közlekedésére alkalmas vasúti pályával rendelkezik. Sanghaj repülőtereit évtizedes előnyben vannak Washingtonéval, New Yorkéval szemben. Kína infrastrukturális modernizációja példa a világ számára. „Az Amerikai Mérnökök Társasága egy 2009-ben az amerikai infrastruktúráról kiadott bizonyítványában Amerika teljesítményét általában a lehangelő kettes osztályzattal illette, a részeredményeket tekintve a légi közlekedés kettest, a vasúti közlekedés hármast kapott...” (uo. 82). A városok éjszakai reklámfényben úszó képével ellentétes benyomást keltenek a nyomornegyedek. A lakásviszonyokon is van mit javítani.

Meggyőző erővel mutatja be a szerző a lakosság kulturális szintjének elmaradottságát. Az amerikaiak nem sokat tudnak sem a világföldrajzról, sem a világban zajló eseményekről. Hasonló szintű a történelmi tájékozottságuk is. Az egyetemeken magas színvonala ezzel ellentétben az ún. „agylopás” következménye. „Egy amerikai fiatalokról készült 2006-os felmérés úgy találta, hogy közülük 63% képtelen azonosítani Irakot a Közel-Kelet térképén, 75% nem találja Iránt, 88% Afganisztánt, egy olyan időszakban, amikor Amerika költséges katonai akciókat folytatott a térségben...” (uo. 83). Az ismerethiány oka a szerző véleménye szerint a gyenge közoktatási rendszer.

A Fukuyama által dicsőített amerikai demokrácia is sántít, veszít vonzásából. Brzezinski a média szélsőségesen pártos, drasztikus, megosztó hangvételét kifogásolja. Megemlíti a politikai kampányokra adott pénzügyi támogatások hatását. Szó esik a bal- és jobboldal közötti politikai háborúról is (uo. 63–98). A gyengeségekkel szembeállított erősségek elfedik a világ számára kevésbé ismert negatívumokat.

Brzezinskit az amerikaisága és lengyel európaisága a valóság megfontolt felmérésére kényszeríti. Ezt bizonyítja az Amerika hosszú birodalmi

háborúja című fejezet. A cím azt sugallja, hogy az USA vezetése a hidegháborús győzelem után továbbra is a globális világhatalom illúziójában él. A világhatalmi igényeknek azonban a realitás keményen ellentmond. 2011. szeptember 11-én szertefoszlott az USA sérthetlenségének biztonságérzete. Elfogadható a szerző meglátása: „a hidegháború mindössze abban az értelemben jelentett stabilitást, hogy törékeny kölcsönös önmérséklete pár esendő ember józan belátásán múlt” (uo. 99). Ilyen eset például a kubai válság. Az USA egyedül maradt, nem volt versenytársa. Diplomáciája a Kínával való jó kapcsolat kialakítására törekedett, az EU támogatta politikáját. A Szovjetunió afganisztáni agressziója által kiváltott nemzetközi ellenérzések növelhették az amerikai vezetés önbizalmát. A 2001. szeptember 11-e az al-Kaida célpontok elleni kemény fellépésre ösztönözte Amerikát. Bush amerikai elnök katonai akcióba kezdett Afganisztánban, támogatta Izrael háborúját a PFSZ ellen. 2003 tavaszán az amerikaiak bevonultak Irakba. Brzezinski rövid következtetése: „Összességében egy faji és vallási elem megjelenése a terror elleni háborúban csorbította Amerika demokratikus hitelét, miközben az Irak elleni háború másfél évvel 2001. szeptember 11-e után költséges mellékhadszíntérnek bizonyult” (uo. 104–105). A szövetségesek ímmel-ámmal támogatták és támogatják a hosszúra nyúlt háborút. Oroszország és Kína pedig óvatosan, saját érdekeit követve reagált és reagál az amerikai politika diplomáciai katonai lépéseire. Feltehető, hogy az amerikai polgárok többségének felrémlik a közelmúlt vietnami háborúja ötvenezer amerikai és hárommillió vietnami halottal.

Az ambivalens helyzetet és hangulatot fel kell oldani. A modern hálózati diszciplínának számító politológia a tények ismeretében vállalkozik a jövő tendenciájának vázolására is. A történelmi törvényszerűségek közül a statisztikai törvényszerűségek a legelfogadottabbak. A számok olyan tények, amelyek alapján előre meg lehet rajzolni a történelmi tendenciákat. A szerző a sok statisztikai adat figyelembevételével belátja, hogy a Nyugat és a Kelet globális egyensúlya az utóbbi javára felbillenhet. A monográfia harmadik fejezetének címe: A világ Amerika után 2025-ben nem kínai, hanem kaotikus. A szerző ösztönösen feltételezi, hogy Ázsia legnagyobb hatalma átveheti a vezető szerepet a világban. A negyedik fejezet címe: 2025 után: egy új geopolitikai egyensúly. Ebben a két fejezetben méri fel a szerző a jövő lehetséges perspektíváit hipotetikus, alternatív alapon. Először szülőhazája, Lengyelország régióját veszi szemügyre. Két releváns tényező határozza meg a közép-keleti régió helyzetét. Az egyik az ukrajnai válság miatt meginduló új hidegháború, a másik Oroszország dominanciája a térségben. A szerző számol Grúzia orosz fennhatóság alá kerülésével. Következménye, hogy Azerbajdzsánra is ez a sors vár. Fehéroroszország

távolodna Oroszországtól, és közeledne az EU felé. Az EU ebben nem tudna támogatást adni az USA nélkül. Fehéroroszország orosz megszállásához nem kell Putyinnak nagy erőfeszítést tennie. Ukrajna 45 millió lakosságával, erős iparával, termékeny mezőgazdaságával az EU és Oroszország számára egyaránt fontos terület. Oroszország Putin vezetésével megpróbál kész helyzetet teremteni. A nagyhatalmi erőpróba egyelőre eldönthetetlen. A katonai erőpozíció mellett gazdasági erőpróbáról is szó van. A két komponens alapján nehéz eldönteni a kimenetel lehetőségeit. A kivezető út a diplomáciai megegyezés.

A másik labilis régió a Közel-Kelet, amely Európa és Ázsia között terül el, s amelynek stratégiai fontosságát az energia-utánpótlás alapján tekintik a hatalmak elsődlegesnek. Több kritikus pontja van. Afganisztán politikai, gazdasági helyzete a legkérdésesebb. Vallási és katonai összefüggés színtere, valamint terrorakciók kiindulópontja. Számolni lehet az amerikai kivonulással. Ez Pakisztán szerepének nem kívánt megnövekedéséhez vezetne. Mindennek következménye egy embertelen vallásháború. Afganisztán hosszú háború mocsarába süllyedhet így. Ez a terület a nemzetközi terrorizmus központjává válhatna az USA kivonulása után. A legerősebb geopolitikai töréspont Izrael és Palesztina. Az így kialakuló ellentét világháborúval fenyeget. Erre figyelmeztet implicit formában a monográfia. Felsorolja az érdekelt hatalmakat. Utal arra, hogy az USA 35 évvel ezelőtt egyensúlyhelyzetet teremtett. Igyekezett jó viszonyt kialakítani Szaúd-Arábiával, Egyiptommal, Törökországgal, Iránnal. Jelenleg úgy tűnik, hogy a sok összetevős erőviszonyok miatt nehéz alternatívát találni. A jelenlegi Közel-Kelet térségének állapota a XX. század elejének balkáni világához hasonlítható. A mindenki mindenki ellen háborújának huntingtoni világa ez. A civilizációk, a vallások összecsapása valóban a világrend átalakulásának bizonytalanságát jelenti.

Ebben a labilitásban nehéz fix pontot találni. A szerző Törökországban látja a régió hatalmi egyensúlyának biztosítékát. Törökország a térség egyetlen modernizálódó iszlám állama. Jelenleg az iszlám Iráni Köztársaság látszik hasonló erejűnek fundamentalista rendszerével, ezért nagyon veszélyes. A Kemál Atatürk által elindított török modernizálódás a térség geopolitikai stabilitásának releváns biztosítéka. Egyrészt bizonyítja, hogy a modernizálódás és a demokrácia nem összeférhetetlen az iszlám hagyományokkal. Másrészt Törökország elkötelezett abban, hogy jóban legyen közel-keleti szomszédjaival. Ez az ország vezető szerepet játszik a térségben. Fontosságát az is növeli, hogy kihasználhatja a régi Oszmán Birodalom és a posztszovjet közép-ázsiai államok lakosságával fennálló területi és kulturális kapcsolatát. A szerző úgy látja, hogy Törökország pozíció-

ja alááshatja az iszlám szélsőségesesség vonzerejét, ezért Közép-Ázsiában megnöveli a regionális stabilitást nem kizárólag a saját, hanem Európa és Oroszország előnyére is. Optimista gondolatnak látszik, amit a szerző így fogalmaz meg: „Mindenesetre Amerikának, Európának és Oroszországnak is fontos, hogy Oroszország egy közös politikai, gazdasági értékekben gyökerező kapcsolatot alakítson ki a Nyugattal” (uo. 95). Így jutunk el az implicit módon elrejtett geopolitikai világképhez, amelynek legismertebb képviselői Spykman és Mackinder. Az ő világképük az angolszász geopolitikai iskoláé is. Lényeges eleme, hogy világhatalmi szempontból legfontosabb az úgynevezett magterület, amely Közép-Kelet-Európa és Ukrajna közös határától a Léna folyóig terjed. A monográfiának egyik alfejezete bizonyítja, hogy a szerző számol a magterület és Európa egyesülésével. Az alfejezet címe Eurázsia geopolitikai képlékenysége (uo. 173–185). A monográfia végére kirajzolódik az a hálózati alapú jövőkép, amelynek komponense egy új geopolitikai egyensúly, valamint modell alapján működő, hálózati konszenzusra épülő együttműködés Kelet és Nyugat között. A szerző lemond ugyan a pax americanáról, de hipotéziseinek forrása a világbéke megteremtési lehetőségének biztosítása. Ebből a szempontból méri fel a Távol-Kelet hatalmas régióját is. A potenciális konfliktusforrások száma itt is nagy. A jelen történelmi diszkontinuitása mellett is globális béke van, jóllehet léteznek világháborúval fenyegető geopolitikai tűzpontok. Ezeken felül kell emelkedni, s arra kell törekedni, hogy hatalmi egyensúlyok jöjjenek létre. A fő cél az Amerika utáni kaotikus állapotok megszüntetése. Számolni kell az USA lassú hanyatlásával. Ennek ellenére számítani lehet arra, hogy a közeljövőben lényegesen befolyásolni tudja a világpolitikát. A szerző valószínűleg elfogadja a jelenlegi amerikai vezetés külpolitikáját. A Távol-Keleten Amerika számol a ma már nagyhatalomnak számító India és Kína egyensúlyával. Kína gazdasági fejlődése napjainkban kiugró teljesítmény. Az USA vezetésének örök tanulságul szolgál a Vietnamban elszenvedett vereség, amelynek részben Kína is oka volt. Az óvatos, türelmes politika hozhat sikereket ebben a régióban. Amennyiben Kína nagyobb befolyást akarna szerezni, szükség van a vele határos India fellépésére a kínai aspirációk gyengítése végett. Ha ez önmagában nem lenne elég, számítani lehet Vietnamból is. Az USA távol-keleti politikájának legfontosabb tényezője Japán. A térség kiemelkedően legforróbb geopolitikai pontja Tajvan, amelyre Kína igényt tart. Hongkong és Makaó példája bizonyítja, hogy az egy állam két rendszer elmélete működik. Ennek az elvnek a paritásos alapon való alkalmazása Tajvan esetében is a béke garanciája. Kína hatalmi szándékai lassan érvényesülnek. A hatalmas ország vezetése óvatos. A lassú gazdasági terjeszkedés ennek egyik eszkö-

ze. Kína északi határa mentén a kártyavárként összeomló egykori Szovjetunió szétesése miatt az orosz befolyás meggyengült Mongóliában. Ennek a nagy területnek a gazdasági kincseit Kína meg tudja szerezni a maga számára békés gazdasági módszerekkel. Ha ez sikerül, tovább is tekinthet, mégpedig Szibériára. Szibéria elvesztése az orosz nagyhatalmi álmok összeomlását vonná maga után. Nagy Péter orosz cár a jövőt Európával együtt képzelte el. Az EU és az USA összehangolt külpolitikája elvezethet oda, hogy az orosz vezetés belássa: csak a békés gazdasági kapcsolatok hozhatnak Oroszország számára gazdasági fejlődést. Ennek következménye lehet az eurázsiai szabadkereskedelmi övezet létrejötte. Ennek határai az Atlanti-óceántól Szibéria keleti határáig terjednének. Ezzel ki lehet zárni Kína térhódítási szándékait Szibéria vonatkozásában.

Amennyiben közelebbi régiókra tekintünk, és figyelembe vesszük érdekeit, el kell fogadni a monográfia egyik végső következtetését: „Ha Amerika sikeres kíván lenni, mint a megújult Nyugat mozgatórugója és garantálója, akkor lényeges a szoros amerikai–európai viszony, a NATO iránti folytatólagos amerikai elkötelezettség és Törökország, valamint egy ténylegesen demokratizálódó Oroszország kiszámított, lépésről lépésre haladó és esetleg különböző mértékű Nyugatba való befogadásának amerikai–európai menedzselése. Az Egyesült Államoknak bátorítania kell az EU mélyebb egyesítését, és garantálnia kell az EU geopolitikai jelentőségét úgy, hogy az európai biztonságna továbbra is aktívan részese marad, miközben arra ösztönzi Európát, hogy növelje saját politikai és katonai aktivitását. Az Európa középponti politikai, gazdasági és katonai szövetségét alkotó Nagy-Britannia, Franciaország és Németország közötti szoros együttműködést folytatni és bővíteni kell. Ezzel párhuzamosan pedig az Európa keleti politikájáról folytatott egyre szélesebb körű német–francia–lengyel konzultációkat – melyek rendkívül fontosak az EU keleti alkalmazkodásához és bővítéséhez – erősíteni” (uo. 254).

A vázolt geopolitikai elképzelések, hálózati modellek alapján lehet kialakítani az új hatalmi világhálózatot, ez a jövő feladata.

KÖVETKEZTETÉS

A legmodernebb kihívás a hálózatokban való gondolkodtatás elsajátítása. Bonyolult, modern világunkat gazdasági, társadalmi hálózati kapcsolatok szövik át. A hálózatok mozgásának törvényszerűségeit felismertetni a diákokkal, a hálózati kapcsolatok tudományos alkalmazásának tudatosítását elvégezni magasztos, de egyben nagyon felelősségteljes, komplikált szaktanári, oktatói feladat. Az információs szupersztrádán megállíthatatlan

nul a tanulókra, hallgatókra zúduló információözhön korlátlan terjedésének idején, a virtuális világ és valóság kihívásai közepette, nagyon komplikált és komplex feladat megmutatni a tanulóknak az értékes és értéktelen információk közötti különbséget. Erre csak az értékelvű, szofisztikáltan gondolkodó, a nevelés felelősségteljes folyamatában konszenzusra, de nem elvtelen kompromisszumokra hajló pedagógustársadalom képes.

Rendkívül fontos kérdése a magyarországi oktatáspolitikának, hogy milyen rendszerezettségű ismeretanyaggal lépnek ki a tanulók a középiskolákból és kerülnek be a felsőoktatási intézményekbe. Az egymásra épülő oktatási szintek tudásanyag-kompatibilitásának megteremtése a mindenkori oktatási kormányzat feladata és felelőssége. Ehhez a kihíváshoz a középiskolákban állandó, magas színvonalú tehetséggondozásra van szükség, amelynek kereteit a Nemzeti Tehetség Program biztosítja. Remélhetően az itt kitűnt kiválóságok mind nagyobb számban automatikusan bekerülnek a magyarországi felsőoktatási intézményekben nagy hagyományokkal rendelkező szakkollégiumi, valamint tudományos diákköri struktúrába.

Eszünkbe kell jutnia annak, hogy a történelem, benne nemzetünk és az egyetemes történelem tényeinek, összefüggéseinek ismerete nélkül irányt téveszthetünk, elbizonytalanodhatunk, félrevezethetők leszünk, nem tudjuk befutni azt a pályát, amelyre talentuma alapján a magyarság rendeltetett.

IRODALOM

- BERTALAN Péter 2012. A modern történelem oktatásának jelentősége napjainkban. In: Human Innovációs Szemle, 2012. 3. évf. 1–2. sz. 40–44.
- BIRHER Nándor 2014. A hálózatok alapszabályai. In: BIRHER Nándor–BERTALAN Péter: Hálózatokban, 2014, Oktker–Nodus Kiadó, Veszprém, 41–54.
- BRZEZINSKI, Zbigniew 2013. Stratégiai vízió. Antall József Tudásközpont, Budapest
- DAVIES, Norman 2002. Európa története. Osiris Kiadó, Budapest
- FUKUYAMA, Francis 1994. A történelem vége és az utolsó ember. Európa Kiadó, Budapest
- HORVÁTH Jenő 2005. (szerk.): Világpolitikai lexikon Osiris Kiadó, Budapest
- KOCSIS Éva 2001. Új szervezeti formák a modern kapitalizmusban. In: BARA Zoltán–SZABÓ Katalin (szerk.): Gazdasági rendszerek, országok, intézmények. Bevezetés az összehasonlító gazdaságtanba. Aula Kiadó, Budapest, 467–511.

- LENGYEL Balázs 2012. Tanulás, hálózatok, régiók. In: RECHNITZER János–RÁCZ Szilárd (szerk.): Dialógus a regionális tudományról. Széchenyi István Egyetem Regionális- és Gazdaságtudományi Doktori Iskola, Magyar Regionális Tudományi Társaság, Győr–Pécs, 133–134.
- P. HUNINGTON, Samuel 1998. A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása. Európa Könyvkiadó, Budapest
- S. TANENBAUM, Andrew–J. WETHERALL, David 2013. Számítógép-hálózatok. Panem Könyvek, Tramix Kft., Budapest
- SZILÁGYI István 2013. Geopolitika. Publikon Kiadó, Pécs

Aspects of History Method of Instruction of Global Historical Networks and Models

In contradiction to the long 19th century, the historical public opinion calls the 20th century the short century. The meaning of the attribute is in connection with the densification of events. The tragic, from day to day changing events of the two world wars and the political happenings reported by the modern media every minute, hour and day, make the sense of relative shortening of time. We cannot properly estimate and evaluate the weight and significance of events and happenings due to the abundance of information. A consequence of this is some distortion in our political and historical views, the deficiency of judgement of political events, and dull sense of reality. It happens that the media and the political sources remains silent about the events. The lack of information causes ignorance and misinterpretation, making the clear view of politics difficult.

Key words: historical networks, social models, modern media, political structures

Novi sistem paradigmi, geopolitički metodi u drugoj deceniji XXI. veka

Nasuprot dugom 19. veku, istorijsko javno mnjenje 20. vek naziva kratkim. Značenje prideva je u vezi sa učestalošću događaja. Tragični događaji dva svetska rata i političkih dešavanja o kojima su savremeni mediji izveštavali u svakom minutu, satu i danu su doprineli tome da se vreme relativno činilo kraćim. Ne možemo tačno odrediti i oceniti težinu i značaj događaja i dešavanja zbog izobilja informacija. Ishod i posledica ovog je neka vrsta distorzije u našim političkim i istorijskim viđenjima, nedostatak pravog suda nad političkim dešavanjima i pomućena percepcija realnosti. Dešava se da mediji i politički izvori prećute neka događanja. Nedostatak informacija

Dr. habil. Bertalan P.: ÚJ PARADIGMARENDSZER... LÉTÜNK 2018/1. 115–131.

ima za posledicu neznanje i pogrešno tumačenje, čineći tako čisto viđenje politike teškim.

Ključne reči: istorijske mreže, društveni modeli, moderni mediji, političke strukture

Beérkezés időpontja: 2018. január 12.

Elfogadás időpontja: 2018. január 30.

Bálint István

· nyugalmazott újságíró

· pityuns@eunet.rs

A NÉPEK ÖNRENDELKEZÉSI JOGA

Nations' Right For Autonomy

Pravo na samoopredeljenje naroda

A népek önrendelkezési joga napjaink egyik legbonyolultabb kérdésévé, Európa kulcsproblémájává vált. E jog érvényesítésének ma a negyedik hullámánál tartunk. Eddig nagyobb mértékben érvényesült az első világháború után, a gyarmatbirodalmak felbomlásakor és a három többnemzetiségű állam – a Szovjetunió, Jugoszlávia és Csehszlovákia – szétesésekor. Ma azzal vált időszerűvé, hogy a gazdasági válság mindenütt a nacionalizmus ébredésével járt, és ezzel mind több országban feltört az ellentét azok között, akik egy terület függetlenségét vagy az azon a területen élő nemzeti kisebbség autonómiáját követelik, meg azok között, akik mindenáron meg akarják akadályozni az ilyen törekvések érvényesülését. Az önrendelkezési jog könyvtárt kitevő elméleti feldolgozásában és gyakorlati alkalmazásában viszont teljes a zűrzavar. Ennek rövid áttekintése után fogalmazzuk meg tételünket: minden nemzeti önrendelkezés csak más nemzetek önrendelkezési jogának megsértésével lehetséges, és keressük a választ a kérdésre: akkor mit kell, és mit lehet tenni?

Kulcsszavak: önrendelkezés, emberi jogok, nemzetállam, nacionalizmus, kisebbségek

Nem irigylem a mai doktoranduszokat. A világ sok ezer egyetemén minden évben a doktorálásra készülők tucatjai írják doktori értekezésüket vagy a doktorálási jog elnyeréséhez szükséges tanulmányaikat, és ennek a hatalmas anyagnak egy része megtalálható az interneten. Közben a társadalomtudomány valamennyi kérdéséről rengeteg könyv és a számtalan folyóirat mindegyikében még több tanulmány jelent meg. Mindennek jelentős része könyvekben, folyóiratokban, az interneten mindenki számára hozzáférhető. És aki csak bepillantást nyer bármelyik általa vizsgált kérdéssel kapcsolatban ebbe a hatalmas anyagba, könnyen arra a következtetésre juthat, hogy itt már nemcsak újat mondani, de még csak eredeti megközelítést felkínálni

is szinte lehetetlen. Vagy legalábbis, ha azt hiszi, eredeti gondolata támadt, szerényen hozzá kell tennie: még nem találtam meg az interneten.

Két dolog van, ami miatt ennek ellenére mégis vállalkoztam e tanulmány megírására. Az egyik az, hogy az Európában kialakult gazdasági és politikai helyzet meghozta a nacionalizmus újabb feltörését, sőt visszakisértését. És ennek a hatására Európa nem egy pontján nemcsak napirendre került, hanem kemény csatározások tárgya lett a nemzetek önrendelkezési joga is. Vagy úgy, hogy valamelyik országnak egy része kivált (Koszovó, Krím), vagy ki akar válni (Katalónia), vagy kiválásra készül (Flandria), esetleg a kiválás ellen döntött (Skócia), és ez heves ellenállásba ütközik. Vagy úgy, hogy többé vagy kevésbé heves csatározások kezdődtek egy-egy terület autonómiájáról. (Lombardiától a koszovói szerbeken és az ukrainai oroszokon át, az erdélyi magyarokig.) Mindez olyan témát szolgáltatott, hogy nekem, mint gyakorló újságírónak, sokat kellett foglalkoznom a nemzetek önrendelkezési jogával, amihez szükségesnek tartottam megismernedni a kérdés elméleti részével is. (Ha már benne vagyok a dicsekvésben, hadd mondjam el, hogy a Google keresője önrendelkezési jog címszó alatt december 2-án előkelő helyen hozta Van-e önrendelkezés c. cikkemet, sőt január 9-én a gyarmati uralom címszó alatt a második és harmadik az én tanulmányom volt, amely a Létünk egyik 1982. és 1983. évi számában jelent meg.)

A másik ok, ami miatt e tanulmány megírására vállalkoztam az, hogy vajdasági magyarként mindig igyekszem a kérdéseket a kisebbség szempontjából vizsgálni. Ez a megközelítési mód nagyon sok esetben lehetőséget ad a kérdéseknek egy másfajta, feltételelesen eredetinek mondható megközelítésére. Ezzel a megközelítési móddal az önrendelkezési jogról is lehet újat mondani. Ha mást nem, kifejtethető, hogy ennek a jognak az érvényesülése sem jelenti a nemzeti kisebbségek kérdésének a megoldását, ami máris más megvilágításba helyezi az önrendelkezési jog egész kérdéskörét. (Persze, szerényen nekem is hozzá kell tennem: ezt a megközelítést eddig még nem találtam meg az interneten.)

A VILÁGOT FORMÁLÓ ÖNRENDELKEZÉS

A nemzeti önrendelkezés jogának eddig három hulláma volt, és a kérdés mostani kiéleződése már a negyedik hullám. Az első hullám az I. világháború után söpört végig Európán. Két része volt. Egyik az októberi forradalom diadalához kapcsolódik, a másik pedig Európában az I. világháborút követő nagy átrendeződés jelenti.

Az októberi forradalommal kapcsolatban az a helyzet, hogy a forradalom kitörésekor a bolsevikok egyik célja az volt, hogy felszabadítsák a

cári Oroszország leigázott népeit. És a bolsevikok jelentős részben annak köszönhetik győzelmüket a sokfajta külföldi beavatkozással és ellenforradalmi kísérlettel szemben, vagyis csak azért tudták forradalmukat úgyszólván az egész világgal szemben megvédeni, mert felkarolták a népek felszabadításának eszméjét. Lenin ugyanis a forradalom programjában előkelő helyre tette a népek felszabadítását. „A nemzeti kérdésben a proletár pártnak – írta – védenie, elsősorban meghirdetnie és haladéktalanul érvényesítenie kell valamennyi, eddig a cárizmus által elnyomott, erőszakkal, vagyis annexióval az állam határai mögé szorított és ott tartott nemzet és nemzetiség Oroszországtól való elszakadásának teljes szabadságát... Az elszakadás teljes szabadsága, a legszélesebb helyi (és nemzeti) autonómia, a nemzeti kisebbségek jogai szavatolásának részletes kidolgozása – ez a forradalmi proletáriátus programja” (LENIN 45). És a forradalom győzelme után hozzá is látott ennek a programnak a megvalósításához. Hangsúlyozva: „Az Oroszország kötelékébe tartozó valamennyi nemzetnek el kell ismerni a jogát a szabad kiválásra és önálló állam alakítására... Rögtön ki kell elégténnünk az ukránok és finnek követelését, hogy nekik, valamint Oroszország minden nemorosz népének biztosítsuk a teljes szabadságot, egészen az elszakadás szabadságáig” (LENIN 251). A dolgozó és kizsákmányolt népek jogainak deklarációja az ő megfogalmazásában ki is mondta: „Az Orosz Szovjet Köztársaság szabad nemzetek szabad szövetségeként konstituálódik, mint a szovjet nemzeti köztársaságok föderációja” (LENIN 310).

A bolsevikok komolyan is vették ezt a programot. A forradalom győzelme után 122 nyelvet és nyelvjárást ismertek el, negyven-egynéhányak még az ábécéjét is ők csinálták meg. A kötelezővé vált iskolai tanítás is ennyi nyelven folyt. És a fent ismertetett nyilatkozat szellemében a Szovjetunióban épült ki a nemzeti autonómiák legteljesebb rendszere. Alakult 15 „szovjet nemzeti köztársaság”. Azokon belül alakultak meg az autonóm nemzeti köztársaságok. (Ezek rendszere hozta magával, hogy Oroszország most is föderáció.) A szovjet és az autonóm köztársaságokon belül alakultak az autonóm tartományok. (Ezekből lettek a kiszakadt, ma rendezetlen státusú területek, kettő Grúziából és egy Azerbajdzsánból.) De még az autonóm tartományokon belül is alakultak autonóm körzetek a kisebb nemzetek önrendelkezésére.

Nem az ő bűnük, hanem annak következménye, hogy Sztálin – Trockij minősítése szerint – „nacionalista kommunizmust” teremtetett, hogy az önrendelkezésnek ez az egész rendszere elbukjon. Mert hiába volt az önrendelkezés egész rendszere – a szovjet köztársaságtól az autonóm körzetig –, a nemzetek önrendelkezése formálissá vált, hisz a döntést amúgy is a párt hozta. Ez a párt pedig Sztálin kezében volt, és az ő parancsuralmának érvé-

nyesüléséről a belügyi szervek szörnyű rémuralma gondoskodott. Ráadásul Sztálin hozzálátott egyrészt a nemzeti jogok megnyirbálásához. (Nem sok időbe tellett, hogy valamennyi nemzet számára kötelezővé tették a cirill ábécére való áttérést.) Másrészt megteremtette az agresszív orosz nacionalizmus rendszerét.

Az önrendelkezés első hullámához tartozik – részben az októberi forradalom közvetlen és közvetett hatására, részben saját, kissé naiv hozzáállásának eredményeként – az is, hogy Thomas Woodrow Wilson akkori amerikai elnök megfogalmazta A háború céljai és a béke feltételei című programját (WILSON). A 14 pontból álló programnak csak az első 5 pontja vonatkozott a tartós és tisztességes béke megteremtésének feltételeire: a nyílt béketárgyalások, minden titkos megállapodás mellőzése, a hajózás szabadsága, a gazdasági korlátozások megszüntetése és a leszerelés. A többi pont ilyen vagy olyan formában a nemzetek önrendelkezési jogának elismeréséhez fűződik.

Az októberi forradalomhoz kapcsolódik közvetlenül az, hogy Wilson egyik pontja szerint szükség van „az Oroszországot érintő összes kérdés olyan rendezésére, amely a világ többi nemzetének legjobb és legszabadabb együttműködését biztosítja arra nézve, hogy Oroszország akadálytalanul és korlátozás nélkül alkalmat kapjon saját politikai fejlődésének és nemzeti politikájának független meghatározásához”. Közvetve ehhez a forradalomhoz tartozik, hogy a wilsoni önrendelkezési elv értelmében függetlenné vált országok zöme a cári Oroszországból szakadt ki. Egy részük függetlensége csak addig tartott, amíg a bolsevikok a külföldi beavatkozás és az ellenforradalom leverésével területüket vissza nem foglalták. Ezek a függetlenség kikiáltásának kronológiai sorrendjében (LE DICTIONNAIRE megfelelő oldalak): Ukrajna 1918. február 16., Grúzia május 27., Azerbajdzsán május 28., Örményország október 14. Több, ekkor függetlenné vált ország viszszerült a Szovjetunióba, amikor Sztálin megállapodott Hitlerrel. Ezek: Litvánia, amely 1918. február 24-én, Észtország, amely május 26-án és Lettország, amely november 28-án kiáltotta ki függetlenségét. Ennek a megállapodásnak az alapján került vissza a Szovjetunióba a függetlenségét 1918. november 11-én kikiáltó Lengyelország egy része is. Ekkor lett azonban független a függetlenségét 1917. december 6-án kikiáltó Finnország is.

A wilsoni elvek szellemében váltak azonban függetlenné az Osztrák–Magyar Monarchia feldarabolásával keletkező államok is. Csehszlovákia 1918. október 14-én, Horvátország és Szlovénia október 29-én (ezek december 1-jével beolvadtak az akkor megalakuló Szerb–Horvát–Szlovén Királyságba) és Magyarország november 16-án kiáltotta ki függetlenségét. A wilsoni önrendelkezés elvének ez az alkalmazása tartalmazott két illúziót. Egy

kisebbséget – amelyet a rendszerváltás után ezek az országok korrigáltak –, hogy a szerb, a horvát és a szlovén meg a cseh és a szlovák egy nemzet, tehát államuk megteremtésével ezek is nemzetállammá váltak. A nagyobb tévedés, amely – mint később részletezzük – a wilsoni elvnek, sőt általában az önrendelkezési jognak a leggyengébb pontja az a tévhit, hogy ezekben az így megalakult új nemzetállamokban a kisebbségek ugyanolyan gyorsan és méretben asszimilálódnak, mint a korábban alakult nyugat-európai nemzetállamokban.

Végül az önrendelkezési elv wilsoni értelmezésének eredménye lett egy gyarmat felszabadulása: Egyiptom 1918. november 13-án kikiáltotta függetlenségét. Wilson ugyanis nem ment addig, hogy az önrendelkezés elvét a gyarmatokra is alkalmazza. Ezzel kapcsolatban ugyanis egy elég langymatag megfogalmazást használt: „Az érdekelt lakosság érdekei ugyanolyan eséllyel essenek latba, mint annak a kormánynak a méltányos érdekei, amelynek jogosultságát el kell bírálni.” Ezért van az, hogy az önrendelkezés második hulláma csak a II. világháború után, a gyarmatbirodalmak felszámolásával indult el.

Az önrendelkezésnek már ez az első hulláma demonstrálta, hogy mennyire bonyolult a vele kapcsolatos helyzet. Ez a hullám ugyanis gyakorlatilag azt jelentette, hogy feldarabolták a három soknemzetiségű birodalmat: az Osztrák–Magyar Monarchiát, a cári Oroszországot és az Ottomán Birodalmat. Ezzel a feldarabolással kapcsolatban jelentkezett az önrendelkezésnek egy másik formája Törökországban és Ausztriában. Törökországban még fegyveres harchoz is vezetett. Musztafa Kemal pasa, akinek a törökök az Atatürk (a Törökök Apja) nevet adományozták, azzal állt elő, hogy Törökország új állam, amelynek semmi köze a világháborúhoz, tehát őt nem kell legyőzött hatalomként kezelni, hanem olyan új államnak kell tekinteni, amelyet megillet az önrendelkezés joga. Ennek a felfogásnak még fegyveres harccal is érvényt szerzett és kiverekedte, hogy megváltoztassák az 1920. augusztus 20-án Sévres-ben aláírt békeszerződést (amely úgy darabolta fel az Ottomán Birodalmat, hogy többek között megteremtette az önálló kurd államot, Kurdisztánt), és helyette Lausanne-ban 1923. július 24-én új békeszerződést írtak alá, amelyben már szó sincs a kurd államról (LE DICTI-ONNAIRE 631).

Galántai József A trianoni békekötés c. könyvében bemutatja, hogy Ausztria is ezt a megoldást választotta. Arra hivatkozva, hogy „a régi Monarchia megszűnt, és a helyén keletkezett államok egyike német Ausztria, amely éppúgy nem tekinthető a háborút viselő Monarchia jogutódjának, mint a többi, és a német-osztrákságnak éppúgy joga van a nemzeti önrendelkezéshez, mint a többi nemzetnek. Ezen a nemzeti-etnikai alapon kívánta

a korrekciókat, beleértve Burgenland Ausztriához kapcsolását is” (GALÁNTAI 77–78). Böhm Vilmos emlékiratában elmondja, hogy Károlyi is hasonló taktikával próbálkozott. Idéz többek között 1918. novemberi memorandumából: „A magyar kormány megbízottai nem mint a király, hanem mint a magyar nép megbízottai állnak az ántánt előtt és semmiféle felelősséget a mult rendszer tényeiért nem vállalnak” (BÖHM 68).

Ez az utóbbi próbálkozás nem járt sikerrel, mert Károlyi lemondott, amikor Magyarország feldarabolásának első javaslata nyilvánosságra került, a Tanácsköztársaságnak volt némi sikere a románok és a csehek visszaszorításában, de neki el kellett buknia, amikor a forradalmi hullámot egész Európában elfojtották. A következő rendszer pedig nem a mentsd, ami menthető politikára rendezkedett be, hanem az 1867 óta érvényes térképpel ábrázolt Magyarország megmentésére rendezkedett be. Ahogyan Galántai írta: „Mindez azt jelenti, hogy a küldöttség ezen elvi koncepciója a »történelmi« osztály uralmának jogosságát kívánta alátámasztani, azt a felfogást, hogy ez az osztály képviseli a magyarságot és hivatott újjáteremteni a régi nagyságot.” És még mondjuk Szabadka megmentésére sem tettek kísérletet, mert „Apponyi javasolta ugyan a népszavazást, de nem az etnikai elv érvényesítése érdekében, hanem egy olyan térség egészére, ahol a lakosság kétharmada – mindenki által jól tudottan – nem volt magyar” (GALÁNTAI 80, 94).

A GYARMATBIRODALMAK FELSZÁMOLÁSA

Az önrendelkezési jog alkalmazásának második hulláma a II. világháború után következett. A háború előtt ugyanis az európai hatalmak óriási területeket birtokoltak Afrikában és Ázsiában. A II. világháború befejezésekor, 1945-ben Nagy-Britannia 15,7 millió négyzetkilométernyi területet (ez kb. kétszáz Szerbiának felel meg) birtokolt, és ezen a területen 431,8 millió ember élt (kb. 50 Szerbia lakossága). Franciaország 12,4 millió négyzetkilométerrel és azon 76,4 millió lakossal következett utána. Rajtuk kívül még három ország birtokolt kétmillió négyzetkilométernél nagyobb gyarmati területet: Portugália 2,9, Belgium 2,5 és Hollandia 2 millió négyzetkilométert.

A gyarmatbirodalmak fenntartása már korábban is csak erőszakkal volt lehetséges. A történelem nem egy esetet ismer, amikor vérbe fojtották a jelentkező ellenállást, mint például 1919. április 13-án az indiai Armitszárban tették a már akkor „mészárlásnak” nevezett vérfürdővel. És az első gyűjtőtáborokat is az angolok létesítették Afrikában. A szabadságharc is már korábban megindult. Marokkóban 1926-ban francia és spanyol csapatok kellenek ahhoz, hogy leverjék a gerillahadsereget. A Dzsaváharlál Nehru által alapított Indiai Nemzeti Kongresszus 1885-ben kezdte meg működését. Nehru volt az

az ázsiai vezető is, aki a legvilágosabban felismerte a népek szabadságának és önrendelkezésének jelentőségét is, ebben a keretben azt, hogy a japán megszállás elleni harcot, általában a gyarmatok népének a II. világháborúban való részvételét arra kell felhasználni, hogy véget vessenek minden megszállásnak, minden idegen hatalomnak. „Az egyetlen méltó megoldás az indiai szabadság elismerése: a szabad India a szövetséges nemzetekkel együtt szálljon szembe az agresszióval és invázióval. Ha szabadságunkat nem ismerik el, akkor tettekre van szükség. A tettek kihívást jelentenek a fennálló renddel szemben, és felrázzák a népet a letargiából, amely megbénítja és mindenféle agresszió könnyű prédájává teszi.” (Itt arra célzott: volt példa arra, hogy a japánokat felszabadítóként fogadták.) Sőt közvetlenül kimondta: „Az alávetett és kizsákmányolt emberek százmilliói a világ minden táján felismerik és hiszik, hogy ez a háború valóban az ő szabadságukért folyik” (NEHRU 630, 632). És a háború befejeztével nem is voltak hajlandóak tovább túrni az idegen uralmat, érvényt akartak szerezni önrendelkezési joguknak.

Elsőnek azonban mégis Indonézia kiáltotta ki függetlenségét: 1945-ben mindössze két nappal Japán kapitulációja után Szukarno Indonéz Nemzeti Pártja átvette a hatalmat. (Ezt a függetlenséget azonban Hollandia csak 1949-ben ismerte el.) A függetlenné válás hulláma azonban 1947-ben indult el. Ebben az évben lett független India és Pakisztán. Majd 1948-ban követte Burma (a mai Mianmar) és Ceylon (a mai Srí Lanka) stb. A franciák Indokínában megpróbálták megakadályozni a függetlenné válást, de vereséget szenvedtek az 1946. december 6-án általános felkelést rendező függetlenségi erőktől, és az 1954-ben kötött békével független lett Vietnam, Laosz és Kambodzsa. A sort Malájföld zárta 1957-ben. Az 1958-ban tartott bandungi csúcsértekezleten – az elnemkötelezettség megalakulásának első eseményén – már 29, zömmel akkor függetlenné vált ország képviseltette magát.

Afrikában nem volt japán megszállás, így annak országai valamivel később jutottak függetlenséghez. Ezen a földrészen 1956 elején csak Egyiptom, Szudán, Etiópia, Líbia és Libéria volt független állam. A függetlenné válás hulláma azonban – hol békésen, hol véres háborúban, mint Algéria (ez az ország 3 millió francia jelenléte miatt volt sajátos helyzetben) esetében – azzal az eredménnyel járt, hogy tíz évvel később már csak Dél-Afrika, Rodézia, Angola, Mozambik és Délnyugat-Afrika volt az európai fehér ember uralma alatt. Dél-Afrikában és Rodéziában (ebből lett a mai Zimbabwe) az apartheid fehér uralmát kellett megdönteni. Angola és Mozambik függetlenségét a portugáliai diktatúrát megdöntő államesíny tette tehetővé 1974-ben. És a sort Namíbia zárta 1990-ben.

Azóta az önrendelkezésnek volt még két hulláma. A harmadik hullámot három ország – a Szovjetunió, Jugoszlávia és Csehszlovákia – szétesése

jelentette. A negyedik pedig most van folyamatban. Sokakban a gazdasági helyzet alakulása, az elengedhetlenné vált megszorítások kiváltotta elégedetlenség elindította a nacionalizmus újbóli fellángolásának folyamatát. Ez viszont azt hozta, hogy egyrészt a politikai erők elhítetik a tömegekkel, hogy a mostani országukból kiszakadva, vagy legalább az autonómiát ki-harcolva javulna gazdasági helyzetük. Vagy azért, mert nem kellene pénzt adniuk országuk szegényebb részének, vagy azért, mert a függetlenség, illetve az autonómia megeremtené a helyzet javításának feltételeit. Másrészt a politikai erők azzal akarják a hatalmat megszerezni, illetve megtartani, hogy elterelik a figyelmet a nemzeti kormányok tehetetlenségéről és az elégedetlenséget mások – Brüsszel, más nemzetek, legtöbbször éppen a függetlenséget, illetve autonómiát követelők – elleni uszítással akarják levezetni, a kormány elleni nyomást csökkenteni. Mivel ez a két hullám elég szorosan kapcsolódik egymáshoz, velük tanulmányunk második – az önrendelkezés mai helyzetét taglaló – részében foglalkozunk.

AZ ELMÉLETBEN TANÁCS TALÁNSÁG, A GYAKORLATBAN ZÚRZAVAR

Annak alapján, hogy – mint fent vázoltuk – az önrendelkezés ilyen világot formáló, népek helyzetét meghatározó tényező, azt gondolhatnánk, hogy vele kapcsolatban legalább elméletben világos, egyértelműen tisztázott a helyzet. Részben úgy is van. Elsősorban is ez az elv természetszerűen beleépül a demokratikus állam alapjaiba. Már az ilyen állam eszmerendszerének alapjait megfogalmazó filozófusok azt hangsúlyozták, hogy az államnak a polgárok szabad akarata alapján hozott megegyezésére kell épülnie. B. Spinoza csak az egyéni szabadságot emelte ki: „minden egyednek korlátlan joga van a fennmaradásra, tehát arra, hogy éljen és tevékenykedjen saját természete szerint” (DRŽAVA 165). De már John Locke foglalkozott azzal, hogy mi van, ha ezek a szabad egyének társulnak, és azt írta: „a köztársaságban és általában az államban, amelyben a legerősebb törvény, hogy mindenki alá van rendelve a hatalomnak, azt, aki aláveti magát, nem szabad rabnak tekinteni” (DRŽAVA 169). A „társadalmi szerződés” legteljesebb megfogalmazását azonban Jean-Jacques Rousseau adta: „Meg kell találni az olyan társulási formát, amely közös erővel védené a társadalom minden tagjának személyét és javát, és amelynek révén mindenki mindenkivel társulna, de mégiscsak saját magát hallgatná, és ugyanolyan szabad maradna, mint korábban volt. Ez az alapvető probléma, amelynek megoldását a társadalmi szerződés adja” (ROUSSEAU 17). Ilyen előzmények alapján fogalmazta meg majdnem egy időben a francia forradalom és az amerikai függetlenségi

mozgalom a mai társadalom alapelvét: minden ember szabadnak és egyenlőnek születik.

Az ilyen alapra épülő civilizációban és társadalomban természetes, hogy az önrendelkezési jog elismerése ma már a nemzetközi helyzet elismert követelménye. Ezt az elvet már első szakaszában tartalmazza az ENSZ Alapokmánya: „Az Egyesült Nemzetek célja [...] az országok közti baráti kapcsolatok fejlesztése az egyenjogúság és a népek önrendelkezési jogának tiszteletben tartása alapján”. (Majdnem szó szerint ezt tartalmazza A gazdasági, szociális és kulturális jogok nemzetközi egyezségokmányának és A polgári és politikai jogok egyezségokmányának első szakasza is.) Az Alapokmány 15. szakasza még részletezi is ezt a megfogalmazást: „A nemzetek között az egyenjogúság elvének és a népek önrendelkezési jogának tiszteletben tartásán alapuló békés és baráti viszony – ami a stabilitás és a jólét alapja – megteremtése céljából az Egyesült Nemzetek azon dolgozik, hogy előmozdítsa:

- a) az életszínvonal, a teljes foglalkoztatás javulását és a gazdasági és szociális előrehaladás és fejlődés feltételeinek megteremtését,
- b) a nemzetközi gazdasági, egészségügyi és hasonló problémák megoldását és a nemzetközi kulturális és oktatási együttműködést,
- c) az emberi jogok és alapvető szabadságok alapvető tiszteletben tartását fajra, nemre, nyelvre vagy vallásra való tekintet nélkül mindenki számára” (ENSZ).

Ezt az elvet hangsúlyozza azonban valamennyi nagyobb horderejű nemzetközi értekezlet és számos nemzetközi okmány is. Az említett első csoportra jellemző, hogy az Európai Biztonsági és Együttműködési Értekezlet 1975-ben Helsinkiben 35 ország részvételével tartott csúcsertekezletének Záróokmánya leszögezi, hogy minden népnek joga van arra, hogy teljesen szabadon, bármilyen külföldi beavatkozás nélkül határozza meg belső és külső politikai státusát (OSCE). A második csoportból pedig idézzük az 1989-ben elfogadott 169. számú Konvenciót, amely 15. szakaszában kimondja: „1. Külön védelemben részesül a nép joga az országban található természeti forrásokra” (UNIVERZALNI).

A nemzetközi okmányok az iránt sem hagynak kételyt, hogy mit értenek önrendelkezési jog alatt. A két említett egyezségokmány első szakasza ugyanis kimondja: „Minden népnek joga van az önrendelkezésre. Ennek a jognak az alapján azok szabadon meghatározzák politikai helyzetüket és szabadon valósítják meg gazdasági, társadalmi és kulturális fejlődésüket” (UNIVERZALNI 29). Ez a meghatározás szerintünk azért jó, mert a függetlenséget és a területi jogok kulturális autonómiát egyformán felöleli.

Mindennek ellenére az önrendelkezési joggal kapcsolatban teljes a bizonytalanság. Ahogyan az ezzel kapcsolatos félreértéseket, kételyeket és di-

lemmákat forrásaink közül legteljesebben feltáró és elemző Benjamin Neuberger írja Nemzeti önrendelkezés: egy fogalom dilemmái c. értekezésében: „Az önrendelkezés elvében található kétértelműséget legjobban az a tény igazolja, hogy több nemzetközi konfliktus szemben álló felei gyakran erre az elvre hivatkozva indokolják saját pozícióikat. Megtehetik, mivel nem létezik egyetértés abban, hogy mit jelent a »nemzeti«, az »ön« és a »rendelkezés«. Így az elv majdnem egyetemesen elfogadott, viszont az értelmezések messzemenően eltérők” (NEUBERGER 1).

Ennek boncolgatását annak megállapításával kezdi, hogy önrendelkezés is van kettő. Van „külső önrendelkezés” („minden nép joga a szuverén megválasztásához”) és „belső önrendelkezés” („minden nép azon joga, hogy saját kormányzási formáját maga válassza meg”) (POMERANCE I). Legtöbbet foglalkozik azonban azzal, hogy a „nemzeti” fogalma körül van sok eltérés és bizonytalanság, mivel ez már befolyásolja az „ön”-nek a meghatározását is, hogy már csak azt kell tisztázni, hogy a kétfajta önrendelkezés keretében mit értünk „nemzet” alatt. (A „nemzeti” problematikáját részletezi legbővebben másik forrásunk: Sipos Kinga Ágnes: A nemzeti önrendelkezési elv problematikája c. értekezése is.) Ezzel kapcsolatban olyan dolgokat említ, mint az, hogy az amerikai függetlenségi harc idején az angol és az amerikai nem volt, csak később lett két külön nemzet. Hogy Lincoln nem ismert el külön déli nemzetet, a belháború idején a déliek mégis külön nemzetnek mondták magukat. Indiában a hinduk egységes indiai nemzetet emlegettek, a pakisztániak viszont külön nemzetnek tartják magukat, a törökök, irakiak és irániak nem ismerik el külön nemzetnek a kurdokat stb.

Ezzel kapcsolatban azonban a legtöbb problémát az okozza, hogy az önrendelkezési jog gyakorlásának szinte minden említett formájában nem egy nemzet, hanem legtöbbször egy területi egység önrendelkezéséről van szó. Ezzel kapcsolatban hivatkozik mind a két említett forrásunk arra, hogy a néhány százezer baszkot nemzetnek ismerik el, a tízmilliós ibót viszont csak törzsnek mondják. Ezzel kapcsolatban mi másutt már megírtuk, hogy Afrika országai most tanulják, hogyan kell önálló és figyelembe veendő tényezőként, ha úgy akarjuk, nemzetként kezelni a területükön (még hozzá határokkal feldarabolt területen) élő többszáznyi törzset, és csak azok az országok boldogulnak, amelyek erre képesek.

Ha már e kérdés bonyolultságával kapcsolatban forrásaink kiegészítéséről van szó, akkor hadd mondjunk el még két dolgot. Elsősorban is minden nyelv különbséget tesz a nép és a nemzet között: angolul *people* és *nation*, franciául *peuple* és *nation* (angolban meg franciában egyaránt a *nationality*, illetve a *nationalité* állampolgárságot jelent), szerbül *narod* és *nacija*. Ez a megkülönböztetés már elvezet néhány kutatónak olyan véleményéhez, hogy

az önrendelkezésre csak a nemzet (amely alatt az identitás és a közösségi tudat, önszerveződés magasabb fokát értik) jogosult. Vannak szerzők, akik a nemzetet magát is ezzel a közösségi tudattal határozzák meg. Hadd idézzük Najdan Pašićot: „Ahhoz, hogy az állam képes legyen ezeknek az általános történelmi helyzettel kikényszerített funkcióinak a végzésére, elengedhetetlen a belső társadalmi kohézió, a társadalmi közösség tényleges anyagi, kulturális és történelmi integrációjának egy bizonyos foka, aminek történelmi kifejeződése – a nemzet” (PAŠIĆ 33). Én azonban ezt az egész okoskodást feleslegesnek tartom, mert a VMTT 2016. évi tanácskozására készített tanulmányomban kimutattam: nem a nemzet teremti az államot, hanem az állam a nemzetet. Különben is az egész okoskodás felesleges, hisz csak az a nép képes önrendelkezést követelni, amely már a kohézió bizonyos fokát elérte.

Sokkal több bonyodalmat okoz azonban, hogy a nemzetnek két értelmezése van. A két értelmezés közti különbség legszabatosabb meghatározását Romsics Ignácnak a Korunk romániai magyar folyóirat által szervezett körkérdésre adott válaszában találtuk meg. E szerint az egyik értelmezésben a nemzet „államhoz tartozást” jelent (ennek egyszerűbb megfogalmazása: aki Franciaország állampolgára, az francia, még ha etnikailag különben hontottta is), a másik pedig a „nyelv és a kultúra azonossága, közös származás és történelem” terméke (ROMSICS). Az általános meghatározás szerint az egyik az államnemzet, a másik pedig a kultúrnemzet.

A nemzettel kapcsolatos bizonytalanság és sok eltérés a mi témánk szempontjából azért érdemel figyelmet, mert összefügg a következő kérdéssel, amellyel kapcsolatban szintén teljes a zűrzavar: kinek van joga önrendelkezni. Az ENSZ Alapokmánya a népek nemzeti önrendelkezéséről szól. Itt azonban jelentkezik az a kérdés, amit Neuberger így fogalmazott meg: „De ki dönti el, hogy mi egy nép, és mire vonatkozik a »minden« nép? Mondhatni, hogy egy-egy nemzetnek vagy népnek egy »megkülönböztető ön«-nek kell lennie, de ki fogja meghatározni, hogy mi az, ami megkülönböztethető? 1776-ban megkülönböztethető volt-e az amerikai a brittől? Megkülönböztethetők-e a németek az osztrákoktól?” (NEUBERGER 4).

Én azonban sokkal komolyabb problémának tartok két dolgot. Az egyik az, hogy a politikai értelemben vett, vagy ahogyan már mondtuk: államnemzet általában önrendelkezés-ellenes. Közismert, hogy a franciák egyszer már népszavazással elvetették Korzika nem is kiszakadását, csak autonómiáját azzal az indoklással, hogy az valami külön jogot adna az állampolgárok egy csoportjának, ami már ellenkezik a diszkrimináció elutasításával, vagyis a polgárok egyenjogúságának elvével. Ez a döntésük nemcsak a nemzet értelmezéséből fakadt, hanem abból a formális jogból is, amely szerint a milliomosnak és a koldusnak egyformán tilos a hid alatt

aludni. Azt azonban elfelejtették, hogy a jóléti állam – segélyekkel, menhelyekkel – próbál segíteni azon, hogy a koldusnak muszáj a híd alatt aludnia, a milliomosnak nem. Tehát figyelembe kell venni azt is, hogy a korzikainak meg kell tanulnia franciául, a francia pedig tud franciául, amiért kompenzációt kell kapnia.

Mint majd tanulmányunknak a nemzeti önrendelkezés mai helyzetével foglalkozó második részében részletezzük, azóta itt is van némi változás, mert volt egy 1968–69, amikor egész Nyugat-Európában (még a toleranciájáról és társadalmi békéjéről ismert Svájcban is egy kanton francia többségének elszakadási törekvése miatt) bombák robbantak a nemzeti kérdések megoldatlansága miatt. Így a bretonoknak már egyetemük van, Nizzában kétnyelvűek – francia és provánszi – az utcanévek és most, hogy Korzikán a nacionalista erők nyerték meg a választásokat, a sziget is különleges státust fog kapni. De Madrid még mindig azzal az indoklással tiltotta be a katalóniai népszavazást, hogy önrendelkezésre csak az egész nemzet, vagyis az ország valamennyi polgára jogosult, tehát ilyen népszavazás csakis az egész országban rendezhető.

Végül van egy fájó kérdés: önrendelkezni csak a nemzet jogosult? A kérdésnek két része van. Az egyik: egy üldözött vallási közösség, amely nem tekinti magát nemzetnek, nem jogosult-e arra, hogy követelje a maga önrendelkezését? És a másik egy fájóbb kérdés: ha az etnikai értelemben vett nemzetek eltűnnek, akkor nem lesz önrendelkezés? Ez a kérdés részben azért vetődik fel, mert az ilyen értelemben vett nemzet máris ritkaság a világban. Már eddig is csak Európában létezett. Ázsiában nem alakult ki, Afrikában törzsek vannak, Amerika meg Ausztrália pedig a nemzetek olyan keveréke, hogy az európai nacionalistáknak égne az áll a hajuk, a józanok pedig arra emlékeztetnek, hogy Latin-Amerikában ezért ritkább a háború.

Most viszont még Európában is változik a helyzet. Részben azzal, hogy egyes nemzetek – például a szerbek, de sajnós a magyarok is – már a feltartóztathatatlan kihalás útjára léptek. (A belgrádi Politika közölte, hogy Szerbiában 2016-ban fele annyi gyerek született, mint 1950-ben. Ha megmarad ez az irányzat, akkor kiszámítható, hogy az előző – meghosszabbított életkorú – nemzedékek mikor nem tudják ezt semlegesíteni, és mikor lesz mindössze félmillió szerb, amely elfér Belgrádban. A magyarok helyzete sem jobb.) Részben az hozza a változást, hogy a többi nemzet is keveredik. (A mai franciák egyharmada már nemcsak nem etnikai francia, hanem nem is fehér, kiszámították, hogy a britek 40 százaléka mikor lesz mohamedán stb.) Ezzel fokozódik annak lehetősége, hogy az önrendelkezés követelése egy nemzeten belül jelentkezik. Mint ahogyan máris emlegetik néha, hogy Texas ki akar szakadni, hogy Bajorország önállóan lép fel az ország többi ré-

szével szemben, vagy az autonómia igénye egy nemzeten belül jelentkezik, mint ahogyan Olaszországban autonómiát követel Lombardia és Veneto.

Legkevesebb vitát a „rendelkezés” kérdése vált ki. Abban teljes az egyetértés, hogy az önrendelkezést annak a nemzetnek vagy nemzetrésznek van joga követelni, amely a jelenlegi helyzetben nem élvezi azokat a jogokat, amelyek megilletik, amely el van nyomva, amelynek tagjait üldözik vagy hátrányos helyzetbe kényszerítik nemzeti hovatartozásuk miatt stb. Nagy vitára ad azonban okot, hogy meddig mehet az önrendelkezés. Neuberger is foglalkozik a szecesszió kérdésével kapcsolatos ellentétekkel. Mi pedig tanulmányunknak az önrendelkezés mai formáit taglaló második részében részletezzük majd, hogy a nemzetközi közösség két korlátot állít az önrendelkezés elé: a boszniai Szerb Köztársaság nem szakadhat ki Boszniából, és Koszovó nem egyesülhet Albániával.

Ezt a sok vitát és ellentmondást még kiegészíthetjük azzal, hogy az önrendelkezés iránti viszonyt nem a nemzetközileg elismert elv alapján határozzák meg, hanem ebbe a viszonyulásba döntően beleszól a politikai hozzáállás is. Másutt már többször leírtam, hogy a demokrácia emlegetése és megkövetelése mindaddig csak politikai fogás lesz, amíg a demokráciát nem kéri számon Szaúd-Arábiától. A mi témánk szempontjából a lényeg az, hogy mindannak hatására, amit eddig elmondtunk, teljes a zűrzavar a nemzeti önrendelkezéssel kapcsolatban. A kanadai Québec már kétszer szavazhatott arról, hogy kiszakadjon-e Kanadából, a skótok már szavazhattak arról, hogy kiszakadnak-e Nagy-Britanniából, és már az új népszavazás lehetőségét emlegetik, Katalónia népszavazását viszont alkotmányellenesnek minősítették, és megpróbálták durva rendőri erőszakkal megakadályozni. Koszovó kiszakadását Szerbiából már több mint száz ország elismerte, Abházia és Dél-Oszétia kiszakadását Grúziából viszont csak öt ország ismerte el, az oroszok kiszakadása Ukrajnából pedig fegyveres harcot váltott ki. Elsősorban azért, mert – ahogyan Bibó megállapítja – „a politikailag és ideológiailag szemben álló államok és államcsoportok hajlandók arra, hogy az emberi jogok, a demokratizmus és önrendelkezés kritériumait ellenfeleiknél szigorú mértékkel, barátaikon egészen enyhe mértékkel kéri számon” (BIBÓ 250). Legfeljebb azt tehetnénk hozzá, hogy az álláspontokban is van különbség: azt, amit az egyik állam megenged, a másik megtilt.

A MEGOLDÁS: A LAKOTT BOLYGÓK BIRODALMA?

Abban is igaza van Bibónak, hogy „jellegzetes megtestesítői ezek a nehézségek és ellenvetések a világosan végig nem gondolt emberi aktivitás eszmei és gyakorlati ördögi körének: mivel az önrendelkezési elv a nemzet-

közi államközösség egyetlen lehetséges és érvényes államalakulási és területrendezési elve, ezért alkalmazásának hiányosságai, elintézetlenségei és a helyes alkalmazásra szolgáló intézmények és eljárások hiánya súlyos válságokat, csalódásokat, politikai hisztériákat és nemzetközi konfliktusokat okoz, mivel viszont ezeknek a konfliktusoknak állandóan visszatérő témája az önrendelkezési elv, magát az elvet vonjuk kétségbe, azt az elvet, amely nélkül a nihilben találjuk magunkat” (BIBÓ 258).

Ugyanakkor azonban szembe kell néznünk egy kegyetlen igazsággal, amellyel a szakma nem, legfeljebb a politika foglalkozott és foglalkozik. Mégpedig azzal, hogy a nemzeti önrendelkezés kérdésével kapcsolatban az alapvető probléma, hogy a nemzetközi közösségnek nincs megoldása a nemzeti kisebbségek helyzetére vonatkozóan, és nagyon lassan tudatosodik, hogy e kérdés megoldása nélkül bármikor és bárhol megismétlődhet az a helyzet, amely ma Katalóniától Ukrajnáig olyan nagy feszültséget teremt. Ebben nincs semmi meglepő: az általános emberi jogok diadalmaskodásához is századok kellettek. Amikor az amerikai függetlenségi háborúban megfogalmazták az emberi jogok alapelvét: minden ember szabadnak és egyenlőnek születik, Amerikában még rabszolgaság volt. És abban a Franciaországban, amelynek forradalma majdnem egy időben ezt az elvet megfogalmazta és alapjába beépítette a jelszót: szabadság, egyenlőség, testvériség, csak a II. világháború után ismerték el a nők szavazati jogát. Nem kell tehát csodálkoznunk azon, hogy olyan nehezen érvényesül az a szempont, hogy nem lehet szabad és egyenlő az az ember, aki valamelyik nemzetnek a tagjaként nem szabad és nem egyenlő.

Ezért történhet meg, hogy az Európai Unió zászlajára tűzte az emberi jogokat és azok tiszteletben tartását alapvető követelménynek tartja az új tagok felvételénél, de közben a tagállamok belügyének tekinti a nemzeti kisebbségek ügyének kezelését. És ha az európai közösség próbál is valamit tenni ezen a téren, annak nincs semmi foganatja. Jellemző például, hogy az Európa Tanácsnak volt egy Ajánlása, amely felhívta a figyelmet arra, hogy Európában úgyszólván minden ország többnemzetiségű, tehát egyetlen nemzetnek sincs joga kizárólagos tulajdonának tekinteni egyetlen országot sem. És ezt az Ajánlást egyetlen ország sem méltatta még arra sem, hogy legalább megnézzé, mit jelent ez a megállapítás, és milyen követelményeket támaszt a magukat nemzetállamnak tekintő országok felé.

Nem hozott semmilyen eredményt a Human Development Report kimutatása sem, amely szerint az ENSZ 192 országa közül az „uralkodó” nemzet csak harmincban adja a lakosság 90 százalékát. (Még kevesebb olyan ország van, amely egy nemzetnek minden tagját felöleli, tehát a nemzetek hatalmas többségének vannak kisebbségi sorsban sínylődő tagjai.) A nagy többség-

ben – 110 országban – a kisebbség aránya meghaladja az összlakosság 25 százalékát (HUMAN). Arról is van adatunk, hogy Európában 180 nemzeti kisebbség van (KISEBBSÉGI 42). Mindennek ellenére mi, vajdasági magyarok igazán tudjuk, hogy az „Ez Szerbia”, vagy a „Kárpátalja ukrán föld” falfirka-jelszó azt jelenti, hogy minden más nemzet tagjának kuss.

Ebben a világban a nemzeti önrendelkezési joggal az alapvető probléma, ami nagyobb gond, mint mindazok a problémák, amelyeket eddig tárgyaltunk, amelyről a szakma úgyszólván szót sem ejtett, az az, hogy minden nemzeti önrendelkezés csak más nemzetek önrendelkezésének tagadását jelenti, valójában mellőzése, sőt elfojtása azok önrendelkezésének. Nagyon szembetűnő ez a wilsoni elv alapján gyakorolt, már ismertett nemzeti önrendelkezésekkel kapcsolatban. Ezekkel az önrendelkezésekkel kapcsolatban ugyanis az a helyzet, hogy 65 millió ember jutott országhoz, de 25 millió került kisebbségi sorsba. Mi, magyarok, éreztük ennek minden szörnyűségét. Ahogyan Galántai idézi azt, ahogyan ezt Lloyd George akkori brit kormányfő szavá tette: „850 000 magyar van Csehszlovákiában, 1 500 000 Erdélyben, 400 000 Jugoszláviában, összesen 2 750 000 magyar, vagyis a teljes magyar népesség egyharmada” (GALÁNTAI 106).

Jászi Oszkár, aki a Károlyi-kormányban a nemzetiségi ügyekkel volt megbízva, kialakított egy koncepciót, amellyel Magyarország feldarabolása nélkül megoldhatóak az ország nemzetiségeinek problémái. Ezt írta: „A nemzetiségi béke megvalósításának két sine qua non föltétele van. Az egyik: jó iskola, jó közigazgatás, jó bíraskodás a nép nyelvén. A másik: a nemzetiség ama jogának elismerése, hogy nyelvét, kultúráját szabadon fejlesztheti” (JÁSZI 1986: 245). Ennek a megoldásnak és a feldarabolás megakadályozásának érdekében a nemzetiségekkel folytatott tárgyalásain a románokkal azonban csak addig jutott, hogy figyelmeztette őket arra, hogy „a szóban forgó 26 vármegye területén a románság kizárólagos impériuma egyet jelentene a magyarság és németiség jogfosztottságával. Ugyanis a románok által megjelölt területen a románság a népességnek csak a 43%-át teszi ki: 2 900 000 román mellett 3 900 000 nem román él. Tehát gondoskodni kell róla, hogy e terület többségét képező nemzetek teljes önkormányzata a románoké által ne károsítható meg. Ez csak úgy lehetséges, ha az illető területen mindhárom nemzet szövetséges önkormányzata alakíttatik ki” (JÁSZI 1989: 185). (Vajdaságban sem volt szerb többség, amikor a szerbek önrendelkeztek, de ezzel Jászi nem foglalkozott.)

Jászi tehát tudatában volt annak, hogy semmilyen önrendelkezés – sem kiválással, sem autonómiával – nem jelenti a nemzeti kisebbségek kérdésének megoldását, hanem csak azt jelenti, hogy egy nagyobb területen a kisebbség „saját” területhez jut, ott, ahol ő van többségben, miközben

kisebbségi sorsba szorítja azoknak a nemzeteknek a tagjait, akik az általa „megszerzett” területen kisebbségben vannak. Ahogyan ő fogalmazott: „Ahol a nemzeti szuverenitás gondolata kezdődik, ott a többi nemzetek egyenjogú autonómiájának gondolatát el kell temetni” (JÁSZI 1989: 186). Az általa kimunkált és csak a ruszinokkal elfogadtatott tervezetben éppen ezért „egy külön paragrafus helyhatósági és kulturális autonómiát biztosít a Ruszin-Ukrajnában élő más nyelvű nemzeti kisebbségek számára” (JÁSZI 1989: 191). (Az autonómián belüli kisebbség problémáját ismeri a VMDK autonómiatervezete is, de teljes megoldást csak az RMDSZ autonómiatervezete kínál. Ezzel azonban csak tanulmányunk második részében foglalkoznánk.)

Európa azóta sem jutott közelebb ennek a problémának a megoldásához. Mivel ezzel tanulmányunk második részében kívánunk foglalkozni, itt csak annyit mondanánk el, hogy Koszovóban az albánok joggal rendelkeztek függetlenségükről, de közben teljesen tehetetlenségre és lépésképtelenségre kényszerülnek ott, ahol nem képesek megoldani a szerb többségű helységek autonómiáját. És Krímnek joga volt önrendelkezni, de az ottani tatárok joggal állították, hogy őket erről senki sem kérdezte meg, és az ő önrendelkezésük megoldatlan.

Európa egyszer már azt hitte, hogy megoldása van erre a kérdésre. Le kell építeni a nemzetállamot felülről a közös határral és közös pénzzel, alulról a határokon is átívelő régiók rendszerének kiépítésével. És azzal, hogy az Európai Unió országainak polgárai egyenjogú polgárként élhetnek az EU bármelyik országában. Azóta azonban ez a koncepció is válságba került. Korábban azzal, hogy a régiókat „államosították”, mivel azok európai pénzt hoztak, az állam rátette a kezét, és alig maradt határokon átívelő régió, azok jelentősége is csökkent. Napjainkban a gazdasági válság elhúzódása miatt éledező (mert a hatalomra törő pártok nem ígérhetnek 13-14 nyugdíjat, hogy azzal szerezzenek támogatottságot, a hatalmon lévőknek pedig kell valami, ami eltereli a figyelmet tehetetlenségükről és a felhalmozódó elégedetlenséget másfelé kell terelni, hogy az ne ellenük forduljon) nacionalizmusok mindinkább két részre szakítják a kontinenst. Az egyik rész azzal akarja megnyerni a tömegeket, hogy az Egyesült Államokkal és Kínával versenyezni képessé akarja tenni Európát, hogy visszanyerje régi fényét, és ennek érdekében szorgalmazza az Európai Egyesült Államok felé haladást, a másik része pedig az örök hatalom vágyával, a személyi kultusz élesztgetésével, az elégedetlenségnek Brüsszel és más népek vagy éppen a menekültek felé terelésével párosítva a régi típusú nacionalizmust élesztgeti. Mind a két irányzat alkalmatlan arra, hogy a figyelem központjába állítsa a nagy gondot: Európában megoldatlan a kisebbségek kérdése, még messze vagyunk

attól, hogy minden nemzet minden tagja bárhol Európában érezhesse az emberi jogok üzenetét: minden ember szabadnak és egyenlőnek születik, függetlenül attól, hogy mely nemzetnek a tagjaként bárhol is él.

Mindebből az a végkövetkeztetés vonható le, hogy Európának és az emberiségnek még nincs megoldása arra, hogy a népek és nemzetek közötti viszonyt az egyenjogúság alapján rendezze. Ez azt jelenti, hogy az embernek el kell ismernie kudarcát. Hiába mondták ki az emberi jogok alapelvét a gondolkodó emberek több mint két évszázaddal ezelőtt, az emberi történelem legnagyobb elméinek századokig tartó erőfeszítése alapján: minden ember szabadnak és egyenlőnek születik, még messze vagyunk ennek az elvnek a tényleges megvalósulásától, és nem is látjuk, mikor-hogyan jutunk el ennek az elvnek a maradéktalan elismeréséig. Miközben messzebb vagyunk a megoldástól, mint a múltban voltunk, amikor Attila udvarában 50 fordító volt, mert legalább ennyi „nemzet” olvadt egyenrangúan közösségbe. A magára büszke Európa messzebb van, mint Afrika, amely kezdi megtanulni, hogy csak az az ország képes a fejlődésre, amely megoldja akár száz törzsnek az együttélését is.

Gyenge vigasz, hogy az elv megfogalmazása után majd egy teljes század kellett addig, hogy az emberiség eljusson a rabszolgaság felszámolásáig és majd két évszázad addig, hogy elismerjék minden ember egyenlő és általános szavazati jogát. Sőt, az utóbbi még mindig nem univerzális, de sokszor megsérül ott is, ahol formálisan ezt a szavazati jogot elismerik. Ennek alapján nem csoda, hogy még mindig várunk kell nemcsak a felismeréséhez, hanem a gyakorlati megoldásáig annak, hogy minden ember szabad és egyenlő bármelyik nemzethez tartozik és bárhol él. Mert nyilvánvaló, hogy nem lehet szabad és egyenlő, ha valamelyik nemzet tagjaként másodrendű.

A jövőről nem lehet reális elképzelésünk. Jókai művében, A jövő század regényében szárnycsattogatással fogunk repülni. Mert elképzelhetetlen volt, hogy szárnyak nélkül a levegőbe tudjon emelkedni egy ház nagyságú és súlyú tömeg. Mint ahogyan mi sem tudtuk elképzelni néhány évtizeddel ezelőtt, hogy lesz egy műtyűr, amibe bekopogok néhány számot, és valahol, akár több száz kilométerrel messzebb valakinek a zsebében megcsörren egy hasonló műtyűr. Vagy ülök az asztalomnál, és magam előtt látom Svájcban élő lányomat, és szépen elbeszélgetünk. Vagy ülök az autóban, és egy emberi hang közli velem, hogy a következő sarkon forduljak jobbra, sőt még arra is figyelmeztet, hogy túlléptem a megengedett sebességet. Már arra készülnek, hogy ezt a műtyűrt úgy fejlesztik tovább, hogy kapcsolatban legyen a hasonló műtyűrökkel, és átalakítja az útirányt, ha valahol dugó van. Akkor hogyan lehetne elképzelésünk arról, hogyan és mikor leszünk mindenütt szabadok és egyenlők.

Még erre a gondra is csak a tudományos-fantasztikus regényeknek az írói kínálják a megoldást. Mintha csak ők figyeltek volna fel a Biblia népi bölcsességére, amelyben már a messzi múltban felismerték, hogy a soknyelvűséget az Isten büntetésként küldte az emberre, nehogy igazán nagy dologra legyen képes: hogy megépítse a bábeli tornyot. Mintha csak ők tudnák, hogy az ember csak akkor lesz képes igazán nagy dologra (jusson el ne az égbe, hanem más égitestekre, esetleg más civilizációkhoz), ha leküzdi ennek a bibliai büntetésnek az átkát. Mintha csak ők képzelnék el azt a világot, amelyben a dolgokat az Úrútvonalak Biztonságán Őrködő Ember meg a Földön Kívüli Emberek Biztonságán Őrködő Ember irányítja. És az ember boldogan állapíthatja meg: „A pusztulástól való félelem jóvoltából az emberek nemzedékről nemzedékre okosodtak, így aztán meg is oldottunk minden konfliktust, amelyből háború lehetett volna, az utolsó csatát ötszáz évvel ezelőtt vívtuk” (CHRUSZCZEWSKI 3). Vagy elképzelik, hogy az ember több más értelmes lényel 18 lakott bolygó birodalmában él, egy nyelven beszél és egyenlőként szabadon (LELESZY). Talán azért jutnak el idáig, mert attól félnek, hogy ha az ember nem lesz képes túlnőni ezen a korlátoltságon, és nem lesz képes világbirodalmat teremteni, akkor a majmok veszik át a hatalmat a Földön, mert ők nemcsak a nemzeti, hanem még a faji különbséget is áthidalják: az orangutánok adják a bölcs megfontoltságot, a gorillák az erőt, a csimpánzok pedig az újítás vágyát és képességét (BOULLE).

Az általunk használt források közül egyedül Bibó Istvánt foglalkoztatja az a gondolat, hogy a nemzeti önrendelkezéshez fűződő problémát, a tényleges szabad és egyenlő ember kérdését csak a világbirodalom oldja meg. Nem okvetlenül száz lakott bolygó világbirodalma, mint ahogy a tudományos-fantasztikus regények írói elképzelik, hanem csak egy földi világbirodalom. A mi térségünkben mindenesetre tény marad, hogy Európa csak akkor állhatja a versenyt már ma Kínával és az Egyesült Államokkal (amely elismerten a népek olvasztókemencéje, mert minden nemzet, sőt minden faj képviselteti magát népességében, méghozzá úgy, hogy közösséget alkotnak, de minden nemzet és faj megtartotta a maga önálló identitását és közösségi tudatát), holnap már Indiával (amely már a negyedik helyen áll a világgazdaság hatalmasságainak ranglistáján, hogy az első négyben már ne legyen európai, közben olyan a tarkaság, hogy a hinduk csak a lakosság 41 százalékát teszik, és 11 nép van 3 százalék felett), Indonéziával (amely 360 népcsoport és 719 nyelv közös állama) és Brazíliával (amely elmondhatja magáról, hogy a fajok keveréke, mert lakosságának 47,7 százaléka fehér, 43,1 százaléka mulatt, 7,6 százaléka néger és 1,1 ázsiai, de jelentéktelen számban vannak még indiánok is) (CIA), ha szakítani tud azzal, hogy oly államokra oszlik, amelyek között olyanok is vannak, hogy háromnak együtt

nincs annyi lakosa, mint másutt egy városnak, és mégis mindegyikben van egy nemzet, amely azt hiszi, hogy az ország az ő kizárólagos tulajdona.

Bibó ugyanis azt írja: „Ez természetesen semmit sem von le a világ-államra, világelitre, vagy magasabb integrációra vonatkozó esetleges termékeny és konstruktív tervek jelentőségéből.” Ő azonban hozzáteszi: „Azonban bármennyire gyorsan, a vártnál bármennyire gyorsabban, vagy akár egészen váratlanul jön is létre a világméretű központi hatalom, az bizonyos, hogy az emberiség feje fölül az atomkatasztrófa veszedelmét még ez előtt, a mai nemzetállamokból álló nemzetközi államközösség feltételei között kell elhárítani” (BIBÓ 243). Amihez mi azt tehetjük hozzá, hogy a kisebbségnek a nacionalizmus mostani fellobbanásával megromló helyzetén is sürgősen változtatni kellene. Sajnos, erre kevés esélyt látunk, mert az emberi jogok alapelve: minden ember szabadnak és egyenlőnek születik, és az önrendelkezési jog elvi elismerése ellenére nehezen változtatható az a helyzet, hogy ugyanannak a nemzetnek a tagja egy országban az „uralkodó” nemzethez tartozik, néhány kilométerrel arrébb viszont másodrangú polgár, akinek nagyon könnyen és minden apró változásra odamondják, hogy kuss.

IRODALOM

- A gazdasági, szociális és kulturális jogok nemzetközi egyezségokmánya, Magyar ENSZ Társaság, <http://www.menszt.hu>
- A Helsinki Záróokmány, <http://www.osce.org>
- A polgári és politikai jogok nemzetközi egyezségokmánya, Magyar ENSZ Társaság, <http://www.menszt.hu>
- Az Egyesült Nemzetek Alapokmánya, <http://www.un.org/>
- BIBÓ István 1990. Különbség. Bethlen Gábor Könyvkiadó, Budapest
- BOULLE, Pierre 1971. A majmok bolygója. Kozmosz Könyvek, Budapest
- BOZÓKI Antal 2015. Emberi és kisebbségi jogtár. Argus, Újvidék
- BÖHM Vilmos 1923. Két forradalom. Verlag für Kulturpolitik kiadása, München, hasonmás kiadás
- CHRUSZCZEWSKI, Czesław 1977. A kozmosz tüneménye. Kozmosz Könyvek, Budapest
- CIA World Factbook, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/>
- Država i politika 1968. Sedma Sila, Beograd, I.
- Egyetemes Magyar Lexikon 1994. Officina Nova, Budapest
- GALÁNTAI József 1990. A trianoni békekötés 1920. Gondolat, Budapest
- Human Development Report, hdr.undp.org/en

- JÁSZI Oszkár 1986. A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés. Gondolat, Budapest
- JÁSZI Oszkár 1989. Magyar Kálvária – magyar feltámadás. Magyar Hírlap Könyvek, Budapest
- Kisebbségi kérdés Európában, 2002. február 21. A Családi Kör melléklete, Újvidék
- Le dictionnaire historique et géopolitique du 20e siècle 2007. La Découverte, Paris
- LELESZY Béla 1990. Az utolsó csillaghajó. Csokonai Kiadóvállalat, Debrecen
- MARX–ENGELS–LENJIN 1963. Izabrana dela. Naprijed, Zagreb, IX.
- NEHRU, Dzsaváharlál 1981. India fölfedezése. Európa Könyvkiadó, Budapest
- NEUBERGER, Benyamin: Nemzeti önrendelkezés: egy fogalom dilemmái, <http://www.hunsor.se/dosszie/nemzetionrendelkezés.pdf>
- PAŠIĆ, Najdan 1973. Nacionalno pitanje u savremenoj epohi. Radnička štampa, Beograd
- POMERANCE, Michla 1982. Self-Determination in Law and Practice, Martius Nijhoff, The Hague
- ROMSICS Ignác 2013. A nemzetek típusai és kialakulásuk szakaszai. In: Korunk, június, 67–68.
- RUSO, Žan-Žak (J.-J. Rousseau) 1949. Društveni ugovor. Prosveta, Beograd
- SIPOS Kinga Ágnes 2009. A nemzeti önrendelkezési elv problematikája. In: Iustum Aequum Salutare, V/2., 197–204.
- Univerzalni dokumenti o ljudskim pravima 2001. Beogradski centar za ljudska prava, Beograd

Nations` Right For Autonomy

Peoples` right for autonomy has become one of the most complicated questions, a key issue in Europe. We have reached the fourth wave of validation of this right. It was after the World War I, when the validation of the right for autonomy was enacted in a larger extent for the first time, later after the end of colonialism and finally, in the aftermath of the dissolution of three multinational states – The Soviet Union, Yugoslavia and Czechoslovakia. Nowadays, we again face the issue of national autonomy due to the rise of nationalism – as a result of the economic crisis. The differences between those who are interested in creating territorial or national autonomies and those who are against such demands are becoming more and more expres-

ses. To make matters worse, the legal framework for setting up autonomies is quite chaotic. Following an overview of the international framework for establishing various types of autonomies, the author puts forward the following questions: Is it possible to provide the right of autonomy of a certain nation only by hurting the rights of another nation and what to do in such situation?

Key words: autonomy, human rights, national state, nationalism, minorities

Pravo na samoopredeljenje naroda

Pravo na samoopredeljenje naroda je postao jedan od najkomplikovani-jih tema današnjice u Evropi. U ovom trenutku stigli smo do četvrte stanice nastojanja naroda za ostvarivanje autonomije. Prvi val se osetio u Evropi po završetku Prvog svetskog rata, sledeći se desio po ukidanju kolonijalizma, a treći se u skorije vreme – kada su se raspale višenacionalne države: Sovjetski Savez, Čehoslovačka i Jugoslavija. Danas se ponovo suočavamo sa istim problemom, a zahvaljujući svetskoj ekonomskoj krizi, tj. usponu nacionalizma u Evropi. Jaz između onih koji se nalažu za ostvarivanja prava na autonomiju i onih koji se bore protiv takvih nastojanja postaje sve dublji. Pritom, međunarodni pravni okvir je dosta kaotičan po tom pitanju. Autor daje osvrt na međunarodne pravne tekovine autonomije, a potom postavlja pitanje: Da li je moguće pružiti pravo na samoopredeljenje jednog naroda samo na uštrb prava drugog, i šta se može učiniti u ovakvoj situaciji?

Ključne reči: autonomija, ljudska prava, nacionalna država, nacionalizam, manjine

Beérkezés időpontja: 2018. január 31.

Elfogadás időpontja: 2018. február 22.

E SZÁMUNK SZERZŐI

BÁLINT István jogász, nyugalmazott újságíró

Dr. habil. BERTALAN Péter, Kaposvári Egyetem, tanszékvezető,
egyetemi docens

Dr. LOSONCZ Alpár filozófus, egyetemi rendes tanár,
Társadalomtudományi Katedra, Műszaki Kar, PhD

PhD MAROSÁN Bence Péter, Budapesti Gazdasági Egyetem,
adjunktus, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, óraadó

MERÉNYI M. Miklós doktorandusz, Budapesti Corvinus Egyetem,
Politikatudományi Doktori Iskola

PAP Tibor, Pécsi Tudományegyetem, Természettudományi Kar,
Földtudományi Doktori Iskola

E SZÁMUNK RECENZENSEI

BÁLINT István jogász, nyugalmazott újságíró

BERTALAN Péter, Kaposvári Egyetem (habil.), tanszékvezető,
egyetemi docens

BOGNÁR Irén törzskönyvtáros

DUDÁS Attila, Újvidéki Egyetem, Jogtudományi Kar,
a jogtudományok doktora

FARKAS Henrik, ELTE BTK (óraadó)

Dr. habil. HORVÁTH Gyula egyetemi docens, Kaposvári Egyetem,
Gazdaságtudományi Kar, Nemzetközi Gazdasági Kapcsolatok Tanszék

Dr. habil. LÁNYI András nyugalmazott egyetemi docens

LETSCH Endre, FEPPS (Az Európai Jogi és Politikai Tanulmányok Kara),
rendkívüli tanár, a jogtudományok doktora

Dr. LOSONCZ Márk, Filozófiai és Társadalomelméleti Intézet,
Belgrádi Egyetem

PFEIFFER Attila, Újvidéki Egyetem, Bölcsészettudományi Kar,
Történelem Tanszék, tanársegéd

SZIGETI Attila adjunktus, PhD, Magyar Filozófiai Intézet,
Babeş–Bolyai Tudományegyetem, Kolozsvár

TÓTH I. János egyetemi docens, SZTE BTK, Filozófia Tanszék

TÓTH Szilárd doktorandusz, Budapesti Corvinus Egyetem,
Politikatudományi Doktori Iskola

