

NYUGATI CIVILIZÁCIÓ

Európa ma nem tud nemet mondani, de nem mond igent se: egy döntések meghozatala nélküli kontinens – csakhoggy közösséget fenntartani vagy újra alapozni a döntéseknek irányt adó etika nélkül nem lehet. Az Európai Unió formáját öltő Európa elveszíteni látszik kapcsolatát a transzcendenciával, a valóssal, civilizációs gyökérhálózatával, „népével”, a kapitalizmus közvetlenségével, saját maga organikusságával.



SZÁZZADVÉG

81.

BÖCSKEI BALÁZS (1983, Győr) MTA TK Politikatudományi Intézetének tudományos segédmunkatársa, az ELTE TÁTK Politikai és Nemzetközi Tanulmányok Intézetének oktatója, az ELTE ÁJK Doktori Iskolájának hallgatója. Kutatási területe: a rendszerváltás utáni baloldal és szociáldemokrácia, politika posztmodern állapota, magyar „illiberalizmus”, a reflexív modernitás politikaelmélete.

CSICSMANN LÁSZLÓ PhD (1976, Budapest), egyetemi docens, a Budapesti Corvinus Egyetem Társadalomtudományi és Nemzetközi Kapcsolatok Karának dékánja és a Nemzetközi Tanulmányok Intézet igazgatója. Fő kutatási területe a tágabb közel-keleti térség politikai folyamatai, különös tekintettel a regionális hatalmi egyensúly kérdésére, illetve a mérsékelt iszlamista politikai mozgalmak integrálásának lehetőségeire és akadályaira. 2007-ben és 2010-ben az American Centre for Oriental Research ammáni kutatóintézet Andrew W. Mellon-ösztöndijosa volt. Számos konferencián és tanulmányúton vett részt a térségben, többek között Törökországban, Egyiptomban, Tunéziában, Jordániában, Iránban, valamint Pakisztánban. Kutatásai felölelik az európai muszlim kisebbség integrálásának kérdéseit is.

KOVÁCS ANDRÁS (1991) az Eötvös Loránd Tudományegyetem, majd a Budapesti Corvinus Egyetem hallgatója nemzetközi tanulmányok szakon, emellett a Mathias Corvinus Collegium Közép-Európa szakirányának diákja. A nemzetközi konfliktusok politikai háttere, valamint a többség-kisebbség viszonyrendszere foglalkoztatják.

LÁNCZI ANDRÁS (1956, Budapest) filozófus, egyetemi tanár, a Budapesti Corvinus Egyetem rektora. Korábban a BCE Politikatudományi Intézetének igazgatója volt. Kutatási területe a politikai filozófia, különös tekintettel a politikai cselekvés és politikai tudás összefüggéseire. Leo Strauss magyar fordítója és monográfusa. Legutóbbi könyve 2015-ben jelent meg *Political Realism and Wisdom* címmel a Palgrave Macmillan kiadónál.

MOLNÁR ATTILA KÁROLY (1961, Kaposvár) eszmetörténész, az NKE Molnár Tamás Kutató Központ vezetője és az ELTE oktatója. Tanulmányait az ELTE BTK-n végezte. Főbb kötetei *A protestáns etika Magyarországon* (1994), *Feljegyzések a kaotikus fegyházból* (1999), *Edmund Burke* (2000), *A jó rendről* (2010), *Szabadságotl lelkiismeret I–II.* (2014–2016), *A tanácskozó demokrácia és a megváltó csevegés* (2014).

SALÁT GERGELY (1975, Budapest) Kína-kutató, a PPKE és az ELTE oktatója. 1992–1996 között Kínában élt, Pekingben fejezte be a középiskolát. 2001-ben végzett az ELTE kínai szakán, 2006-ban sinológiából doktorált, 2012-ben habilitált. 2001-től az ELTE-n tanít kínai történelemmel, kultúrával, nyelvel kapcsolatos tárgyakat, 2013-tól a PPKE főállású egyetemi docense, az itt működő Kínai Tanaszék és Modern Kelet-Ázsia Kutatócsoport vezetője. Több, Kínával kapcsolatos könyv, félszáz tanulmány és több száz ismeretterjesztő cikk szerzője, s jelentek meg műfordításai is. Szakterülete a kínai jog- és intézménytörténet, emellett mai kínai politikával és kelet-ázsiai nemzetközi kapcsolatokkal is foglalkozik. Legutóbbi publikációja: *Büntetőjog a Han-kori Kínában* (Budapest: Typotex, 2016).

SZÁZADVÉG
81.

Szerkesztőségek:

DEMETER TAMÁS • PÓCZA KÁLMÁN • VESZELSZKI ÁGNES • ZUH DEODÁTH

G. Fodor Gábor • Demeter Tamás • Mándi Tibor • Szűcs Zoltán Gábor

Balázs Zoltán • Bódy Zsombor • Cieger András • Csité András • G. Fodor Gábor • Kapitány Balázs • Szalai Ákos

Spéder Zsolt • Kerégyártó Béla • Körösenyi András • Kövér György • Ságli Gábor • Stumpf István • Tóth István György

Pethő Sándor • Bárány Anzelm • Huoranszki Ferenc • Kovács M. Mária • Körösenyi András • Liptay Gabriella
Ruzsa Ágnes • Szilágyi Márton

Gyurgyák János • Fellegi Tamás • Gyekiczki András • Kövér László • Kövér Szilárd • Máté János • Orbán Viktor
Stumpf István • Varga Tamás • Weber Attila

Szerkesztőbizottság:

**LÁNCZI ANDRÁS • ACZÉL PETRA • LEE CONGDON • CSEJTEI DEZSŐ • EGEDY GERGELY • FEHÉR M. ISTVÁN
FODOR PÁL • G. FODOR GÁBOR • HORKAY HÖRCHER FERENC • KARÁCSONY ANDRÁS • KÖRÖSENYI ANDRÁS
KÖVECSÉS ZOLTÁN • KULCSÁR SZABÓ ERNŐ • MEZEI BALÁZS • SPÉDER ZSOLT • STUMPF ISTVÁN • SZILÁGYI MÁRTON**

Olvasószerkesztő: Veszelszki Ágnes
Szerkesztőségi titkár: Tóth Krisztián

© Századvég Kiadó

A szerkesztőség címe:

Századvég Politikai Iskola Alapítvány, 1037 Budapest, Hidegkúti Nándor utca 8-10.
Telefon: (1)-479-5298 • fax: (1)-479-5290 • E-mail: kiado@szazadveg.hu

ISSN 0237-5206

Tipográfia és lapterv: Fodor Gábor
Nyomdai munkálatok: OOK-Press Nyomda, Veszprém

Honlapunk: www.szazadveg.hu | Keressen minket a Facebookon is!

NYUGATI CIVILIZÁCIÓ

TANULMÁNYOK

ROGER SCRUTON

Az európai civilizáció jövője: tanulságok Amerika számára 5

LÁNCZI ANDRÁS

Európa racionalitása - európai metafizika 19

MOLNÁR ATTILA KÁROLY

Nyugat: „kívül harcok, belül félelem” 33

BÖCSKEI BALÁZS

Válságcivilizáció, válságdemokrácia, válságliberalizmus 47

ZSINKA LÁSZLÓ

Európa „kiüresedése” 67

CSICSMANN LÁSZLÓ

A muszlim közösségek integrálódásának kérdőjelei
a migránsválság tükrében.
Identitásválság(ok) az iszlám világban és Európában 97

SALÁT GERGELY

Nyugati civilizáció - kínai szemmel 117

RECENZIO

KOVÁCS ANDRÁS

Társ a biztonságiasításban.
Marton Péter - Balogh István - Rada Péter:
Biztonsági tanulmányok. Új fogalmi keretek
és tanulságok a visegrádi országok számára 141

VE CZÁN ZOLTÁN

Honnan hová? Kis térkép a digitális médiához.
Andok Mónika (szerk.): Digitális média és mindennapi élet 147

SZÁZZADVÉG

ÚJ FOLYAM

81.

2016/3.
SZÁM



1915-ös légi felvétel Manhattanról. Háttérben a Hudson folyó.
© Magyar Földrajzi Gyűjtemény Diagyűjteménye/Forstepan

Roger Scruton

Az európai civilizáció jövője: tanulságok Amerika számára¹

Nyomasztó, ám furcsamód mégis lenyűgöző kötetében, amely az első világháború végén jelent meg, a történész-polihisztor Oswald Spengler a Nyugat hanyatlásáról értekezett, azt állítva, hogy Európa elkerülhetetlenül a végét járja, ha az írott történelem kezdetétől ismert civilizációk életének szabályszerűségeit rá is érvényesnek tekintjük. Minden egyes történelmi szuperszervezet – érvelt – kultúrája által tanúságot tesz sajátos és meghatározó szellemiségéről. A Nyugat szellemisége szerinte „faustiánus”, ami azt jelenti, hogy érdeklődő és hódító attitűddel áll a világhoz – a tudományban, a művészetben és az intézményeiben is. Ezek a reformációval keltek életre, a felvilágosodás során teljesedtek ki, és a francia forradalommal kerültek válságba.

Egy nagyszerű időszak után ugyanis a Nyugat merev jogi és bürokratikus formákba csontosodott. Így született meg a „civilizáció” időszaka, amit a régi francia szellemiség napóleoni racionalizálása szimbolizál. A kultúrából civilizáció lesz, amely aztán hanyatláshoz és elmúláshoz vezet. A Nyugat kultúrája – állítja Spengler –, egykori nagyságának pusztán mechanikus, csalóka látszatává sorvad, mielőtt végleg eltűnik a színről.

Az első világháború után Európa a szokásosnál is érzékenyebb volt saját végzetének magyarázataira, így Spengler művét mohón olvasták az érdeklődők. Annak ellenére, hogy G. K. Chesterton keményen kritizálta, a Spengler nevével fémjelzett kulturális pesszimizmus újabb lendületet kapott a második világháború kitörésével, hogy aztán szinte megbabonázó hatással legyen a háború utáni irodalomra.

Spengler sok érve hamis; számos, általa hangoztatott tény kitaláció; párhuzamai pedig erőltetettek. De ma olvasva őt, nehéz volna teljesen alaptalannak találni

¹ A beszéd a Heritage Foundation Russell Kirk-előadásán hangzott el 2015. október 13-án.



a végzetről szóló próféciáit. Egy valamiben például biztosan igaza volt, mégpedig abban, hogy az európai kultúra sorsa az, hogy üres kagyló legyen, amelyben a jog és a bürokrácia merev struktúrái veszik körbe az űrt, ahol egykor a művészet és a vallás uralkodott fényesen.

Egy esetben azonban Spengler teljes mértékben tévedni látszik: Amerika kapcsán. Európa-központú látomása, akárcsak Marxé, kontinentális történetünk nagy fordulópontjaira koncentrál: a reneszánszra, a reformációra, a felvilágosodásra, a francia forradalomra. Semmi mondanivalója – legalábbis semmi lényeges mondanivalója – nincs arról a másik forradalomról, amely tizenhárom évvel megelőzte a franciákét, és amely a leghosszabb ideje fennálló demokráciához vezetett.

Az amerikai függetlenségi háború Spengler számára olyan távoli zűrzavar, mint egy szupernóva felrobbanása fényévekre a Földtől. Egy vékony fénysugár az átható sötétségben. Ám a nemzet, amely annak következtében megszületett, rugalmasabbnak és kreatívabbnak bizonyult, mint bármelyik másik a világon, és mindenki másnál jobban képes volt tartani magát a küldetéshez, amellyel azonosult. Természetesen ezt a nemzetet ezer szál köti Európához; nyelve, történelme, kultúrája és intézményei által pedig különösen egy európai országhoz. Az amerikai nemzetet az európai diaszpóra hozta létre, azon belül is elsősorban az angol vallási-politikai örökség letéteményese. Az amerikai alkotmány értelmezhetetlen e nélkül az örökség nélkül, és az egyik értelmezése szerint ez az alkotmány egyszerűen annak a kísérlete, hogy egyetlen dokumentumban foglalják össze annak a polgári szabadságnak a lényegét, amelyet az angolok alakítottak ki a *common law* alapján való kormányzás évszázadai során.

Kétségtelen, hogy az amerikai függetlenségi háború maga is hozzájárult az Európától való távolodáshoz: kísérlet volt egy, az óceán túloldalán uralkodótól eltérő történelem megelőlegezésére, és bár a Nagy-Britanniához kötődő szálak megmaradtak, az európai történelem tényeiből lehetetlen Amerika állapotára vonatkozó következtetéseket levonni. Lehetséges, hogy annak a gyors és radikális hanyatlásnak, amelynek tanúi vagyunk az Atlanti-óceán európai oldalán, nincs megfelelője Amerikában. Vagy ha mégis, önhittség volna feltételezni, hogy az amerikai hanyatlás megérthető az Egyesült Államok önképe és történetének egyedi kontextusa nélkül.

Az Európai Unió és az Európára leselkedő veszélyek

A következőkben összefoglalok néhány fontos tényezőt a mai Európával és civilizációjával kapcsolatban. Nincs kétségem afelől, hogy Európa hihetetlen veszélyekkel néz szembe, és az Európai Unió alapvetően és teljes mértékben félreérti ezeket a veszélyeket, amelyek egyaránt fenyegetnek belülről és kívülről. E két forrás pedig nem független egymástól.



Belülről szembesülnünk kell a muszlim népesség radikalizációjával és az európai társadalom magstruktúráinak – a család, a házasság, a keresztény hit és az ezekből származó kisközösségek – eltűnésével. Kívülről szembesülnünk kell a tömeges bevándorlás jelenségével: ide érkezők tömegei szeretnének részesülni az európai jogrend nyújtotta előnyökből anélkül, hogy megfizetnék az árát. Mindezek mellett szembesülnünk kell Oroszország részéről az egyre növekvő katonai fenyegetettséggel. A múltban a NATO egyensúlyozott e helyzetben, de az észak-atlanti katonai szövetséget egyszerre gyengíti az európai érdektelenség és az amerikai Obama-kormányzat izolacionista politikája.

A muszlim népesség radikalizálódása összefügg a bevándorlással: a Közel-Keletet elhagyók közül nem mindenki ellenzi az Iszlám Állam filozófiáját. Sokuk készen áll arra, hogy fegyvert ragadjon vendéglátói ellen, és a közelmúltbeli franciaországi események megmutatták, hogy az újonnan érkezettek milyen messzemenő mértékig hajlandók csatlakozni „Allah ügyéhez” a hitetlenekkel szemben. Ha az Iszlám Állam konszolidálja szíriai uralmát, és elveszti a helyiek támogatását, egyre inkább keresni fogja a lehetőségét annak, hogy exportálja dzsihadista ideológiáját és az abból fakadó erőszakot.

A modern történelem tanulsága az: a forradalmi kormányzatok akkor tudtak stabilizálódni, ha exportálni tudták az általuk teremtett káoszt a szomszédba. Európa meg tudja magát védeni a fegyveres támadás ellen, de nincs eszköze azok ellen, akik fegyverek nélkül szállják meg.

Meglátásom szerint a nagy kérdések a következők: E veszedelmeket figyelembe véve milyen mértékben felelős gyengeségünkért hagyományos vallásunk elvesztése és az ebből a veszteségből kinövő kultúra? És mit tudunk most tenni, hogy orvosoljuk ezt a problémát?

Ezeket a kérdéseket még megvitatni is nehéz. Az EU intézményei elérték, hogy ne legyen utalás a kereszténységre és annak morális örökségére az Unió hivatalos dokumentumaiban, mivel úgy látták, hogy ez diszkriminálna egyes csoportokat másokkal szemben. Az Emberi Jogok Európai Bírósága és az Európai Unió Bírósága (az EU-s szerződések alkalmazásával és kikényszerítésével megbízott bíróság) elé kerülő ügyek kapcsán olyan, kontinens-szerte terjedő jogrendszer bontakozik ki, amely engedélyezi a melegházasságot, a gyors, indoklás nélküli válást, a pusztán igénylésre elvégzendő abortuszt, valamint olyan törvényeket eredményez, amelyek kitiltják a keresztet a közterekről, és visszaszorítják a kereszténység tanítását az iskolában.

Mindezen fejleményeknek megvannak az amerikai megfelelőik. Ahogy a liberális aktivisták a Legfelsőbb Bíróságot használták arra, hogy az hatályon kívül helyezze a tagállamok vallási eredetű döntéseit, a szekularisták és iszlamisták ugyanígy használják az európai bíróságokat arra, hogy saját elképzeléseiket ráerőltesék az európai nemzetállamokra.



A kereszténység visszaszorítása Európában

Európa „elkeresztényietlenítéséért” az Európai Parlament és annak Alapjogi Ügynöksége² is felelős, amely az emberi jogok érvényesítéséért küzd a törvényhozás minden szintjén. Az Alapjogi Ügynökséget az LMBT-ügyért és a „nemi egyenlőség”-ért küzdő aktivisták vezetik; szerepéből fakadóan ellenséges a hagyományos családdal és a vallási alapú erkölccsel szemben. Az ügynökség éppen azon dolgozik, hogy a tagállamoktól kikényszerítse az abortusz elismerését mint alapvető emberi jogot – és itt minden bizonnyal az anya, nem pedig a gyermek jogáról lenne szó. Az ügynökség ugyancsak aktívan igyekszik terjeszteni a genderelmélet által képviselt szemléletet mindenhol, ahol lehetőség nyílik rá. Személyi állományát fontoskodó, „minden lében kanál” emberek alkotják, akiknek sosem volt olyan munkájuk, amit a szüleim tisztességes munkának hívnának.

Természetesen igaz, hogy az aktivisták mindig a legmagasabb szinten gyülekeznek, és innen próbálják a társadalmat abba az irányba kényszeríteni, amit ők jónak tartanak, de az, hogy legfelül vannak, nem független attól, hogy senki nem állt az útjukba, így volt lehetőségük a csúcsra kerülni; és akik engedték, hogy odakerüljenek, éppen azok az emberek, akiket ők ellenőrizni szeretnének. Bármilyen ügyről legyen is szó – függetlenül a kiváltó októl –, az eredmény felől kétségünk sem lehet. Európa egyre gyorsabban igyekszik megszabadulni keresztény örökségétől, és semmit nem talált, amivel betölthetné a helyét, hogy megmentse az „emberi jogok” vallását.

Vallásnak nevezem, mert nyíltan és bevallottan azért találták ki, hogy betöltse azt az ürességet az emberek elméjében, amely a vallás helyén keletkezett. Az emberi jogok elképzelése arra hivatott, hogy értelmes alapot biztosítson erkölcsi ítéleteink, törvényeink és politikánk számára, amelynek rendet kellene teremtenie ott, ahol a verseny és a konfliktus az úr. Ugyanakkor az emberi jogok elképzelése maga megalapozatlan idea. Ha az a kérdés, hogy a vallás mit tilt vagy enged, akkor általában világos választ kapunk Isten kinyilatkoztatott törvényére vagy az egyház Tanítóhivatalára hivatkozva. Ha azonban azt kérdezzük, mely jogok alapvetőek, természetesek vagy emberiek, attól függően, hogy kit kérdezzük, más választ kapunk, és senki nem látszik egyetérteni senkivel az ügyben, hogy miképpen kellene kezelni a konfliktusainkat.

Vegyük csak a házasságról folytatott vitát. Jogról van szó vagy nem? Ha igen, akkor ez a jog mit tesz lehetővé? Biztosítja például, hogy egy azonos nemű személlyel megházasodjunk? Ha igen, esetleg lehetőséget ad a vérfertőző házasságra

² Scruton itt kisebb hibát ejt: valójában az Alapjogi Ügynökség nem az EP, hanem az EU szerve (a ford.).



is? A pró és kontra érvek végláthatatlanok, és senki nem tudja, miként zárja le a vitát.

A dolgokat még bonyolultabbá teszi, hogy az EU alapvető emberi jognak tekinti a diszkriminációtól való mentesség jogát. Bármikor, amikor egy személy valamilyen szolgáltatást nyújt, szerződést vagy munkát kínál, akár főiskolai státuszról van szó vagy egy kórházi ágyról, nem diszkriminálhat annak alapján, hogy... és akkor jön egy lista, amelyet a közelmúlt történelmének áldozataiból kiindulva állítottak össze: nemzetiség, vallás, nem, szexuális orientáció, meg amit még majd felfedeznek. Csakhogy minden erős, összetartó társadalom a diszkrimináción alapul, legyen akármilyen nagy és vendégszerető is, mivel a társadalom mindig egy zárt, befelé tekintő, exkluzív csoport.

A diszkriminációellenes törvények erősen megkötik az őshonos európai közösségek kezét, mivel megtiltják nekik, hogy saját tagjaik számára előnyöket biztosítsanak, ugyanakkor engedélyez mindenfajta diszkriminációt a frissen érkező bevándorlók közösségein belül. Egy bevándorló család számára természetes, hogy a saját családtagjai számára ad munkát először, valamint diszkriminál etnikum, vallás, (bár nem volna szükséges megemlíteni sem) nem és szexuális orientáció alapján. Ezért aztán az európai városokat ellepték a szorosan összedolgozó bevándorló közösségek, amelyek keményen védik saját negyedüket, ahonnan az elfogulatlanul gondolkodó őshonos lakosok ki vannak zárva, mert ők nem részesíthetik előnyben a saját fajtájukat.

Az emberi jogok kultúrájának következményei

Valójában ama vallás eltávolításának vagyunk szemtanúi, amely megalapozta Európa morális és jogi örökségét. A régít egy olyan kvázi-vallással váltják fel, amely lényegileg megalapozatlan. Senki nem tudja, miként lehetne végső választ találni arra a kérdésre, hogy bármelyik privilégium, szabadság vagy követelés „emberi jog”-e. Az Emberi Jogok Európai Bíróságát pedig elöntik az olyan ügyek, amelyekben összességében véve a nemzeti parlamentek szinte minden, közelmúltban meghozott döntése forog kockán.

A fejlemények azonban nem várt módon egy hirtelen kitörő, kereszténység iránti nosztalgiához vezettek - nemcsak az idősebb generáció, hanem a fiatalok körében is. Az újprotestáns városi mozgalmak egyre népszerűbbek a fiatalok közt, akiket próbálnak meggyőzni, hogy kötelezzék el magukat egy purifikált keresztény látomás iránt. Ez az új evangelizációs mozgalom nincs ellentétben az emberi jogi kultúrával, hanem azon belül hozott létre magának saját teret - egy teret, ahol a szekuláris rend által biztosított lehetőséggel élve a régi fegyelem személyes keresztként továbbvihető.



Ez a privatizált kereszténység egészen meglepő helyeken is felbukkan. Érdemes egyet megemlíteni ezek közül, mivel ez az a művészeti ág, amely a leginkább kifejezi Európa Spengler által megfigyelt „fausti” szellemiségét: nevezetesen a zenét.

A francia Messiaen példáját követve a zeneszerzők új nemzedéke komponál lelkesen liturgikus és spirituális zenét, amely általában nagyon nehezen befogadható zene, és amelyet csak a koncerttermekben játszanak, de kétségtelenül olyan zene, amely a régi üzenetet hordozza, fittyet hányva a szekuláris kultúrának. Megemlítendő ezen zeneszerzők közül a brit Sir James MacMillan, akit nemrég ütöttek lovaggá, jelölve annak, hogy a keresztény értékek ilyesfajta felélesztése nem sérti a hatalmakat. MacMillan egy katolikus skót; elődje pedig a keresztény ihletettségű zenében Sir John Tavener, egy ortodox vallású angol volt. MacMillan legfontosabb riválisa a keresztények füléért folytatott vetélkedésben az anglikán John Rutter, aki eljegyezte magát nemzeti egyházunk³ ártalmatlan, félhívó rítusaival.

Azért említem az ő példájukat, mert egy olyan jelenségnek a képviselői, amellyel egész Európában találkozhatunk: a kontinens régi istene utáni kutakodásnak egyházaink szent épületeiben, liturgiáiban és zenéjében. Ráadásul ez éppen azokra jellemző inkább, akik attól való félelmükben, hogy imára fogják őket, vasárnap nem teszik be a lábukat a templomba.

A kereszténység nyomai tehát nem tűntek el az európai magaskultúrából. Még mindig vannak költők, zeneszerzők, festők és szobrászok, akik elfogadják a művész régi szerepkörét: Isten dicsőítőjét embertársaik nevében, aki képviseli embertársai méltóságát az Úr oltára előtt.

Az emberi jogi „járvány” másik sajátos következménye, hogy a fiatal muzulmánok egyre nagyobb tömegei fordulnak hitük szalafista ágához. Az emberi jogi felfogás ugyanis semmit nem részesít hivatalos elismerésben, ami az élet legfontosabb dolgai közé tartozik egy muszlim számára: a fiatal muzulmán lélek mindenben konfliktusba kerül az új, hivatalos Európával, ami a szexualitást, a házasságot, a családot, a jogszolgáltatást, valamint a munka és a szabadidő felosztását illeti.

Ha a kereszténység megtartotta volna státusát, azaz továbbra is a szokások és a jog kiindulópontja lenne, akkor könnyebb lenne egy muszlimnak elfogadnia az európai rendet. Akkor ugyanis életformánk mégiscsak az Isten iránti engedelmességnek és a Teremtő akaratának elfogadása egy formájának tűnne. De az emberi jogok megalapozatlan doktrínája nem hagy választási lehetőséget a muszlim számára, csak azt, hogy teljes egészében elvesse a szekuláris jogot, mint arcátlan emberi próbálkozást arra, hogy elbitorolják az egyedül Istent megillető privilégiumot: annak előjogát, hogy az üdvösségre vezessen minket. A Szíriába távozó, Iszlám Államhoz csatlakozó fiatalokban, a növekvő számú iszlám vallási iskolákban és

³ Mint ismeretes, az anglikán egyház Angliában államegyház (Church of England) (a ford.).



a nem hivatalos sáría-bíróságokban, valamint a hidzsábot, nikábot és (ahol engedik) burkát viselő nőkben egy olyan, dacos iszlám kultúrát kell látnunk, amely elutasítja az európai renndhez való csatlakozást, sőt egyre inkább ezzel a rennddel szemben határozza meg magát.

További mellékhatás a hitetlenek közösségéből származó, ártatlan lányokkal való kereskedés; ez a jelenség pusztító hatású volt angol városainkban. Érintettem már ezt a témát nemrég megjelent regényemben, az *Eltűntekben* (The Disappeared), amelyben megpróbáltam bemutatni néhány, a társadalom új, iszlamizálódott alsó rétege és a Semmi azt körülvevő kultúrája között meghúzódó törésvonalat.

Az iszlamizáció további mellékhatása az antiszemitizmus növekedése Európában. Fiatalkoromban elképzelhetetlen volt, hogy bárki antiszemita érzelmeknek adjon hangot, és még inkább elképzelhetetlen volt, hogy valaki erőszakosan viselkedjen zsidókkal szemben, megvető megjegyzéseket tegyen rájuk, vagy bármilyen más módon sértegesse őket. Ez megváltozott – szinte egyik napról a másikra.

Természetesen erre az a válasz, hogy mindez Izrael rossz viselkedésének köszönhető, de amit most rossz viselkedésnek tartanak, azt egy évtizeddel ezelőtt még magasztalták. Az antiszemitizmus újhullámának valódi oka a muszlim közösségek számának és öntudatosságának a növekedése – ez pedig olyan tény, amit tilos nyilvánosan kimondani Nagy-Britanniában, még kevésbé Franciaországban vagy Belgiumban, mivel az az iszlamofóbia vádját vonhatja ránk, sőt akár még be is perelhetnek miatta minket.

Ennyit az emberjogi kultúráról, ami éppen ez ügyben mutatja meg leginkább megalapozatlan jellegét, pedig ekkor kellene határozottan fellépnie. Valójában az emberi jogokat társadalmi csodaszerként hirdető azok, akik a leghevesebben keresik a kifogásokat, amelyekkel mentegethetik az antiszemitizmust.

Kívülről érkező fenyegetés: a tömeges bevándorlás

Mindez az Európát kívülről fenyegető veszélyekhez vezet minket. Egyikük – nyilvánvaló és világos módon: a tömeges bevándorlás. A másik burkolt és hallgatóságos: a növekvő orosz hadikészültség. A bevándorlás problémáját három tényező súlyosbítja: az afrikai és a közel-keleti instabilitás, illetve erőszak; az európai államok jóléti berendezkedése; illetve az Európai Unió mobilitási szabályai, amelyek lehetetlenné tették a tagállamok számára nemcsak azt, hogy ellenőrizzék, kik érkeznek hozzájuk, hanem azt is, hogy a lojalitást a letelepedés *sine qua non*-jának tekintsék.

Visszatekintve látható, hogy amikor aláírták az 1954-es római szerződést, a szabad mozgás eszméjének nem voltak látható következményei: a néhány, egymással szomszédos tagállam ugyanolyan kilátásokkal rendelkezett, ami a munkavállalást, a lakhatást, a jólétet illeti – számos más szemponttól nem is beszélve. Igazából



ugyanis senki nem akarta elhagyni a hazáját, hacsak nem a munkája megkövetelte, és nem volt olyan domináns nyelv, amit mindenki más beszélt volna.⁴

De ma, az Unió jelentős bővülése után a szerződés eme kitétele jelentős bomlás oka lett: a tanult elit elhagyja Közép-Európát, a nyugat-európai jóléti rendszerek túlterheltek, valamint migránsok milliói érkeznek Nagy-Britanniába és Írországba, abba a két európai országba, ahol a nemzetközi nyelvet ténylegesen beszélik. Mindennek a legfontosabb következménye az, hogy ha egy bevándorló eljut bármelyik uniós országba, és valamiképpen sikerül letelepedési engedélyt kapnia (ami sosem volt igazán nehéz), akkor már könnyedén álmai országába költözhet.

Számunkra Nagy-Britanniában a tömeges bevándorlás érzékelhető következményei között szerepel a jóléti rendszerünk csődje, infrastruktúránk túlterheltsége és annak az értékes tervezői rendszernek az összeomlása, amely a második világháború óta biztosította, hogy az ország nagyjából ugyanúgy nézzen ki. Végül, de nem utolsósorban az állami iskolahálózat teljes lerombolása: a tanároknak olyan osztályokat kell tanítaniuk, amelyekben a diákok számára az angol legjobb esetben is második nyelv, és amelyekben az olyan témák, mint a nemzeti történelem, angol irodalom, a keresztény művek, a latin nyelv vagy a zenei műveltség szinte semmit sem jelentenek, habár korábban ezek szolgáltak alapul mindannak, ami egykor Anglia volt.

Hogy ezt a problémát az Európai Unió csak növelte, az nem túlzás. A problémáért ugyanis egyenesen az EU a felelős: annak a romboló kísérletnek a következménye, hogy egy szerződéssel próbáljanak meg kormányozni egy egész kontinenst, megkerülve az aláíró államok törvényhozását. Egy szerződést csak hosszadalmas előkészítés után lehet átültetni a gyakorlatba, s csak minden eredeti aláíró beleegyezésével. És egy szerződés természeténél fogva nem tud alkalmazkodni azokhoz a változásokhoz, amelyeket a háborúk, természeti katasztrófák és a tömeges bevándorlás gyors váltakozása idéz elő.

Nem látom a módját, hogy az EU miként tudna alkalmazkodni a nemkívánatos bevándorlók beáramlása által előidézett helyzethez; az EU úgy reagál a kihívásra, mintha a bevándorlókat szívesen látnák, és mintha a belső migráció gazdasági előnnyel járna - más tényezők pedig lényegtelenek lennének. A német politikai osztály legalábbis ezt az álláspontot képviseli a világ előtt; a legkülönösebb pedig az, hogy ez az üzenet egy olyan nemzet részéről érkezik, amely egykor maga tette tönkre Európát a *Lebensraum* után kutatva.

Egész Európa arra vár, hogy a politikusok előálljanak egy olyan cselekvési tervvel, amely megoldja vagy legalábbis csökkenti a migráció problémáját, de mivel az EU-t üzleti megállapodás keretében hozták létre - habár inkább fúzióként és

⁴ Tudniillik az angol (a ford.).



nem (Napóleon vagy Hitler elképzelése szerint) akvizícióként –, ezért nem tudja kezelni a problémákat. Az emberek nagyrészt azért érkeznek Európába, mert a Közel-Keleten elviselhetetlenek az életkörülmények, és mert az embercsempészek számára tevékenységüknek nincs negatív következménye, csak nyeresége.

Ha az Európai Unió inkább katonai szövetségként jött volna létre, mint társadalmi vagy gazdasági fúzióként, akkor talán képes volna reagálni az Iszlám Állam problémájára, a rend összeomlására Líbiában vagy az iraki helyzetre. Már csak azért is, mert ezek katonai problémák, amelyeket végső soron csak erővel lehet megoldani. De amerikai vezetés nélkül, ami egyébként Barack Obama megválasztásával elenyészett, Európa képtelen hatékonyan részt venni a világ azon szegleteiben felbukkanó helyzetek menedzselésében, amelyek a náluk keletkező káoszt Európába exportálják.

Ebből a szempontból Európa kudarcára alkalmazhatnánk a termodinamika második törvényét. Az entrópia folyamatosan növekszik, de egy *zárt* rendszeren belül azért csökkenthető a rendezetlenség foka. Az EU aktív politikája, amelynek lényege a határok felszámolása és az erő alkalmazásáról való lemondás, olyan *nyílt* rendszert hozott létre, amelynek nincsenek meg az erőforrásai arra, hogy a kívülről rázuhanó rendezetlenségnek ellenálljon.

Az orosz veszély

Ugyanez a gyengeség nyilvánul meg az Oroszországgal való konfrontációban. Vlagyimir Putyin megértette, hogy Európa külső határai porózusak, és az amerikai érdekvédelem visszahúzódása többé-kevésbé elkerülhetetlen; ehhez járul hozzá még az európai vezetés kudarcra, amely világossá tette, hogy szükség van Amerikára.

Azáltal, hogy Putyin (azokat a szankciókat nem számítva, amelyek nem értek többet, mint általában az ilyen szankciók szoktak) komolyabb ár megfizetése nélkül be tudta kebelezni Grúzia egyes területeit, a Krím-félszigetet és Kelet-Ukrajnát, elkezdte tesztelni a NATO védelmi vonalait a balti államoknál és Kelet-Lengyelországnál. A nevenséges ukrán békeszerződés, amely Merkel és Hollande minszki tárgyalásainak volt az eredménye, pontosan megmutatja, mennyire erőtlen egy ilyen helyzetben az a diplomácia, amely mögött nem áll katonai erő. Putyin számára Európa mindig katonailag könnyű prédaként jelenik meg – és az orosz elnök eszerint is cselekszik.

Természetesen az orosz elit nem akarja lebombázni Londont, tekintve, hogy London már az övék. Ez egyébként az EU létének újabb következménye, mivel az EU a földet és épületeket olyan tulajdonná nyilvánította, amelyet az idegenek éppúgy adhatnak és vehetnek, mint az adott ország állampolgárai. Úgy tűnik, hogy az orosz hadsereg stratégiai tervei az eskaláció helyett baljóslatú módon



a deeszkalációt részesítik előnyben (legalábbis ilyen híreket kapok lengyel értelmiségi barátaimtól). Magyarán már nem a megszálláson van a hangsúly, amit az atombombával való fenyegetéssel támogatnak meg, hanem először jön az atombomba, és azután a bekebelezés.

A nemzeti érzés és a helyi kötődések fontossága

Mindent egybevetve és figyelembe véve mind a külső, mind a belső fenyegetéseket, nehéz volna derűsnek lenni az európai civilizáció jövőjét illetően. Ugyanakkor sző sincs arról, hogy itt lenne a történet vége. A jelek szerint a közép-európaiak, főleg a balti államok lakói komolyan aggódnak az orosz ambíciók láttán, és néhányuk nem pusztán a Londonba való költözés újabb indokának tekinti azt. Az európai politikai elit mintha egyre inkább felismerné, hogy ha nem kontrollálja a tömeges bevándorlást, akkor Nagy-Britannia és talán más északi államok is ki fognak lépni az Unióból, ami ennek következtében akár össze is omolhat.

Ugyanakkor ahhoz, hogy sikeresen megbirkózzunk ezzel a két külső fenyegetéssel, újjá kell születnie a nemzeti érzésnek és a lokális kötődéseknek. Az emberi jogok megalapozatlan ideológiája ugyanis eltörölte azokat az érzéseket, amelyek szükségesek, ha azt akarjuk, hogy az emberek készek legyenek közös javaik védelmére. Minden szinten a konfrontációtól való elfordulást érzékeljük, és azt, hogy zavartan utasítjuk el örökségünket, illetve ezen örökség jogos igényét az érte való áldozathozatalra. Az egyetlen többes szám első személyű kifejezés, amit hivatalosan engedélyeznek, Európa maga, habár ezt a „mi”-t kevés ember érzi igazán a magáénak, hiszen azt amúgy is kasztrálta a politikai elit.

Ugyanakkor több helyütt is látszanak a kulturális újjászületés jelei. A 19. században sok európai úgy gondolta, hogy a keresztény hit hanyatlását ideológiai elköteleződéssel lehet ellensúlyozni: így lettek a szocializmus, a nacionalizmus, a kommunizmus, a marxizmus követői. Az emberi jogi csodafegyver elképzelése az utolsó ezek sorában, habár tudjuk – vagy tudnunk kellene –, hogy ez nem működik. Az egyetlen útja annak, hogy többes szám első személyben, közösen kiálljunk a ránk leselkedő, növekvő veszélyek ellen, az, ha újra kapcsolatba lépünk valódi örökségünkkel.

Említettem az angol zeneszerzők bátorító példáját. Megemlíthetném még az olasz katolikus fiatalság azon mozgalmát, amelyet a Rimini Meeting fémjelez, és amelyet Giussani atya alapított. Említhetném a közelmúlt iszlamista atrocitásaira adott francia reakciókat – akármilyen zavarosak és fókuszalatlank voltak is. És megemlíthetném az ábrázoló festészet világszerte tapasztalható, rendkívüli újjászületését, például Odd Nerdrumot Norvégiából vagy az olyan brit költők feltűnését, mint Ruth Padel, John Burnside és Don Paterson, akik fiatalokhoz és idősekhez



egyaránt szólnak egy olyan nyelven, amely a múltbeli értékek elismerésének viszszerését szolgálja.

Még a populáris kultúra is ebbe az irányba mozdult el, próbálva a lehető legjobb módon visszafoglalni a valahová tartozás és a bűvölet érzését; például az olyan filmek, mint a *Harry Potter*, a *Narnia* vagy *A Gyűrűk ura*. Nem állítom, hogy ezek a kasszasiker filmek nagy művészeti alkotások lennének, de nem is tagadják meg civilizációnkat. Sőt, lényegében megerősítő jellegű alkotások, amelyek zavaros, ugyanakkor valódi iránymutatással szolgálnak a fiatalok számára az őket meghatározó értékekkel kapcsolatban.

Tanulságok Amerika számára

Mindebből Amerika számára levonhatók bizonyos tanulságok. Az Európát fenyegető veszélyek Amerikára is leselkednek: olyan emberek tömeges bevándorlása, akiknek a lojalitása nem garantálható, vagy akik (mint a bostoni robbantók) az őket befogadó társadalmat egyenesen az ördög művének tartják; a keresztény hivatkozások eltávolítása a törvényekből és a közéletből, illetve ezek helyettesítése az emberi jogok ellentmondásos csodaszerével; továbbá a vonakodás, hogy szembenézzük a fenyegetésekkel, miközben még mindig szembe lehetne velük nézni – gondoljunk csak Oroszországra és Kínára.

Van ugyanakkor egyvalami az amerikaiak esetében, ami nincs meg az európaiaknál: a közös identitás érzése, hogy egy nagy, közös vállalkozás részesei, amelynek költségeiben és eredményeiben mindenki osztozik. Az identitás eme érzése a határok meglététől függ. Az identitás érzése azoktól a törvényektől függ, amelyek területi alapúak, és inkább emberi eljárások határozzák meg őket, semmint Isten. És végül az identitás eme érzése függ a nemzet eszméjétől is.

Európára vetve tekintetünket, láthatjuk, hogy mi történik akkor, ha a politikai elit érzéketlenné válik a nemzet eszméjére. Így megállapíthatjuk: az amerikaiaknak fel kellene ismerniük, milyen szerencsések, és bármi áron meg kell őrizniük a hitet magukban egységes nemzetként. Ha pedig ehhez hozzáteszik azt a két szót is, hogy „Isten alatt”,⁵ akkor jó úton haladnak afelé, hogy megőrizzék mindazt, amit az európaiak már elvesztettek.

Az amerikaiak számára nem okozhat nagy nehézséget a tanulságok levonása. Minden válság alatt nemzetként cselekszenek, a jótékonykodás és önkéntesség hagyománya pedig ugyanolyan erős ma is, mint mindig is volt. Közismert, hogy az amerikaiak fejenként többet adnak karitatív célokra, mint bármely más ország

⁵ Az amerikai állampolgári hűségeskü szövegében szerepel a híres szállóige: „one nation under God” (a ford.).



lakói, és ha még fel is hánytorgatjuk, hogy a GDP 2 százaléka nem túl sok, mégis jóval több, mint a franciák 0,2 és a németek 0,1 százaléka. Franciaországban és Németországban persze az állam gondoskodik a szükségét szenvedőkről, de éppen ez az európaiak problémája: a növekvő állam veszi át a civil társadalom kötelezettségeit, és ezáltal szép lassan meg is szünteti azokat.

Mindez kéz a kézben jár a nemzeti érzés hanyatlásával – Németország esetében pedig egyenesen a nemzeti érzés megtagadását tapasztalhatjuk a politikai elit részéről, amely a kifejezést úgy kezeli, mintha a náciizmus árnyékára utalna enyhébb formában, amely mindig ott kísért a nyomában. A polgári élethez márpedig fontos, hogy megtanuljunk értékelni a nemzetet – mint a közösen lakott földhöz kötött összetartozás szimbólumát. Ez az, ami már eltűnt a Közel-Keletről, és ami veszélyezteti Európát is, azonban teljes mértékben megvan még Amerikában – adja Isten, hogy ez így is maradjon.

Van azonban valami, amiben az európaiak leghagyják az amerikaiakat: ez pedig a saját esztétikai örökségük belülről fakadó tisztelete. Tájaink és városaink igen kedvesek a számunkra, amelyeket két világháború pusztításai közepette is megőriztünk, mint annak a szimbólumát, hogy hosszú évszázadok óta élünk ugyanazon a földön.

Amerika viszonylag új ország, amelynek városrendezési törvényei azt tükrözik, hogy gyorsan kellett építkezni, majd ha úgy hozta a sors, tovább kellett állni. Ennek eredményeként Amerika tele van olyan hatalmas, elhagyott szellemvárosokkal, mint Detroit. Kevés amerikai városnak van olyan központja, ahol bárki is szívesen venne lakást, és minden város úgy nő, mint a gomba, aminek következtében az emberek mindennapjai nagyban függenek a benzintől: az alapvető szükségletek kielégítéséért órákat kell a kormány mögött tölteni. Ahogy pedig a szoros emberi kapcsolatokat jelentő kisközösségeket felváltja a kényelembe bezárkózó emberek tömege, akiknek nem igazán van szükségük szomszédokra, úgy a külvárosokat egyre inkább egyfajta magányosság jellemzi.

Pedig nem volt mindig így. A 19. században és a 20. század elején az amerikaiak versenyezni akartak az európai városokkal. Az építészeti karokon a Beaux-Arts-iskola⁶ alapján tanítottak, a városatyák igyekeztek úgy rendezni az utcákat, parkokat és a belvárost, hogy azokat mindenki magáénak érezze. Louis Sullivannek a 20. század eleji New Yorkról vagy Chicagóról készült fényképeit nézegetve gyönyörű városképeket és homlokzatokat láthatunk, olyan köztereket és apró részleteket, amelyek minden szempontból versenyre kelhetnének Európa nagyszerű építészeti hagyományával.

⁶ A párizsi École des Beaux-Arts-ban (szépművészeti felsőoktatási intézmény) tanított neoklasszikus építészeti irányzat, amely jelentős hatással volt az 1880–1920 közötti amerikai építészetre (a ford.).



Természetesen az amerikai építészek ugyanolyan kapzsiak, mint európai társaik, így fenntartások nélkül tönkreteszik a környezetet, ha elég pénzt kapnak érte, de az eredményt nem méltányolják az emberek, amit az is bizonyít, hogy egy művelt amerikai sem töltené a szabadságát Detroitban, Tampában vagy Houstonban, sokkal inkább Párizst, Rómát és Firenzét szeretnék meglátogatni. Szóval mégis találtunk valamit, amiben Amerika tanulhatna Európától – és erre jó példa az Új Urbanizmus mozgalma.⁷ De állhatatosságra és kitartásra lesz szükség ahhoz, hogy a mozgalom ellen tudjon állni a nagyvállalati érdekeknek és a különféle építészeti iskolák ideologikus fantáziálásainak.

Ezen a téren egy alulról jövő forradalom szükséges, amely egy hasonló, angliai forradalom mintájára jöhetne létre – ezt a forradalmat részemről a *How to Think Seriously About the Planet* című munkában dokumentáltam. Mi Angliában ugyanis nemet mondtunk azoknak, akik úgy át akarták alakítani városainkat, hogy azok emberek által lakott településekként felismerhetetlenné váltak volna. A legtöbb amerikai lelkületével persze ellentétes, hogy nemet mondjon az új dolgokra, de egyes nemek néha igenek is egyben, és ez különösen igaz arra, amit egy magunkénak érzett örökségről mondtam, és arra, ami azt jelképezi, hogy kik vagyunk mi.

Fordította: Szilvay Gergely

⁷ A New Urbanism az Egyesült Államokban az 1980-as években indult építészeti irányzat, amely a közösségi jelleget, a nyílt tereket, a fenntarthatóságot hangsúlyozza, és visszanyúl az autó elterjedése előtti, második világháborút megelőző építészeti hagyományokhoz. Jellemzően a léptékében kisebb, barátságosabb és stílusában klasszikusabb épületeket kedveli (a ford.).



1930, Budapest. A fogaskerekű vasút állomása mellett a Szépkilátás utcában.
© MZSL/Ofner Károly/Fortepan

Lánczi András

Európa racionalitása – európai metafizika

Nem tudom, mi Európa, de azt tudom, hogy a tudásra való törekvésnek vannak kedvező és kedvezőtlen feltételei. Noha az emberi élet folyamatosan ismeretek szerzésére van rendeltetve, a tudásszerzésnek vannak koncentrált helyzetei és céljai. A nevelés és oktatás szervezése a legősibb törekvése az európai életnek, ezt fejezik ki az iskolák, egyetemek – a nevelés mint központi gondolat. Hogy mi fontos, s mi nem, hogyan éljük az életünket, az élet értelmének fölfedezése (már ha van neki értelme) és ezen tudás átadásának igénye mélyen bele van írva az európai életbe. Az egyetem eszméjének kialakulása az érett középkorban ezt jelzi. Ha meg akarjuk érteni, mi Európa, akkor meg kell érteni az európai ember viszonyát a tudáshoz, amely folyamatosan változik, de maga a kérdés állandóan az előtérben van.

Amit európai kultúrának nevezünk régóta és talán mai is, azonos a tudás legszélesebb értelemben vett tiszteletével és életünk céljával, ez az európai filozófia – a bölcsesség szeretete –, ami nem azonos a mai filozófia jelentésének jelentőségével. Tudni akarunk, ez az emberi mivoltunk első parancsa.¹ Ha nem így lenne, akkor csak az a kérdés maradna, vajon a majmokkal vagy kutyákkal kell-e összemérnünk értelmünk erejét. Az állatok minden bizonyíték szerint az emberi értelemhez igyekeznek alkalmazkodni, de semmi egyébre nem képesek. Ugyanakkor társaink, szeretetreméltóak és védelmükre szorulnak – az emberrel szemben.

Tudni azért akarunk, hogy értelme legyen az életünknek – ez nem triviális, mert más kultúrában és vallásban ez a kérdés nem áll a középpontban, csak az európai görög–latin–keresztény kultúrában. Amikor az európai emberek krízisben vannak, akkor mindig a tudás vagy kissé megemelten, a filozófia van válságban – nem

¹ Arisztotelész: *Metafizika*. I. 980a: „Minden ember természettől fogva tudni vágyik.”



a társadalom, nem a gazdaság, nem a tudomány, hanem a tudás mibenlétét övező felfogások kibékíthetetlennek látszó konfliktusai. Nem az ellentét önmagában, mivel az ellentét éppen az éltetője az európai gondolkodásnak: a dialógus eredeti értelme a nézetek ütköztetése. Ahogy a bölcsesség elvesztette eredeti értelmét és erejét, a filozófia is elvesztette a „bölcsesség szeretete” belső értelmét. Ez a modern Európa és európai kultúra baja: nem érti és nem is akarja érteni a filozófia és a bölcsesség szeretete, vagy a tudás és a vélemény közti különbséget, ebben a demokratikus közvélemény dicsérete éppenséggel nem segít. Ha sajátos gondolattal kellene kifejezni a helyzetet: a mai európai ember képtelen dönteni, vagy ha dönt, nem tudja, miért dönt úgy, ahogy dönt. Az ítélőerő elsorvadt az európai ember képességeit felsoroló képzeletbeli listáján. A régi tudás végpontja: helyes ítéletalkotás; a modern tudás: legyen logikailag kifogástalan. Melyik szolgálja az ember életét? Az emberi cselekvést? Nem beszélve Istenről, aki mellékszereplője lett az európai életnek, emiatt kevés embert ösztökél ma cselekvésre.

Hamis azt állítani, hogy az emberi döntés vagy cselekvés másodlagos. Nem, az ember cselekvő lény, ezért fontos a döntés, az ítéletalkotás. Minden, ami intellektuálisan nem ezt segíti – fölösleges; esztétizáló, moralizáló, jogizáló vagy szimplán irracionális. Mindegyik fölsorolt elemnek helye van a gondolkodásban, de az ítéletalkotás nem redukálható egyikre sem, noha erre volt és van kísérlet. A művész és a hedonista a politikát is esztétikai módon akarja szemlélteni, az értelmiségi moralizálva közelít mindenhez, a jogi tudat pedig – akár a matematikus a természettudományokban, aki szerint végső soron minden számokká alakítható – azt hiszi magáról, hogy minden emberi kérdés eljogiasítható. A legnagyobb veszély azonban az irracionális fel nem ismerése, amikor döntést kell hozni.

Az európai paradoxon leglényegesebb eleme, hogy a modern felvilágosodás után az európai tudás hordozói, a „felvilágosultak” irracionális, de legalábbis egy virtuális világ védelmezőivé váltak. Modern világunk sok-sok szempontból kiszámíthatóbb, mint korábban, mégis irracionálisabb, mint korábban (akár a középkorral összevetve is). Ennek oka, hogy az észbe vetett hit megingott, mi több, az észre hivatkozva az elmúlt egy-két száz évben az ész trónfosztása valósult meg. De nem úgy, ahogy Lukács György ezt leírta – afféle német filozófiai lázadésként a felvilágosodás ellen –, hanem az ész teljes, korlátlan kibontakoztatásának következményeként. Ma az ész tisztán technológiai teljesítményekben mérhető: számítógép, autó, okostelefon és hasonló. Mindent a kép ural: a technológia legújabb vívmányai mind-mind egyedül a képi világot fejlesztik, virtuális valóságot alakítanak ki, s minél fiatalabb valaki, annál inkább ennek a virtuális valóságnak a része. Gondolkodása nem fogalmi, hanem képi lesz (Sartori 1997). A gondolkodás azonban fogalmi.

Ha az ész lehetőségeit korlátlanul látjuk, és a feltételeket ekként alakítjuk, akkor maga az ész válik az ész ellenségévé, az ész legjobb teljesítményeinek a gonosszá válást elősegítő eszközévé. Tévedés azt feltételezni, hogy a racionális csökkenti



a gonosz erejét, ellenkezőleg, növeli, éppen az ész erejével – a tömeggyilkolás modern formái túltesznek minden korábbi, kezdetleges emberölési technikán. Vagyis az ész sem válhat kivétellé, a feltétel nélküli képességgé, a végtelen fejlődés letéteményesévé. Tudni jó, de a modern tudomány nem feltétlenül jó – a tudás és a morál egységét ugyanis a modern tudomány relativizálta, elhanyagolta, mert egyedül a tudás mennyiségének és mélységének bűvöletében él és dolgozik. Az emberek egymás közti viszonyát meghatározó morális szabályok a modern tudomány akadályává váltak, mivel a modern tudáskép a végtelen tudásnövekedést tűzte ki célul. Bármi, ami ezt korlátozza – morál, vallás, politika, hagyományok –, a tudomány elgyengítőjének, lerombolójának, akadályozójának képét öltötte. A modern tudomány mondja meg, mi a tudomány, ami azt jelenti, hogy senki másnak nincs joga vagy alapja bírálni, hogy a tudós mit tekint tudománynak. Ahogy régen a papok, ma a tudósok vindikálják a végtelen értelmezésének a jogát. Ahogy régen a papok korlátozták az empirikus tudás elérhetőségét és érvényét, ma a modern tudomány rekeszti ki a nem empirikus tudással foglalkozók felismeréseit. Tudomány az, ami empirikus és pozitívista. Minden olyan tudásformát, amely nem akar ilyenné válni, nem fogják tudományként elismerni. Ez fenyegeti a teológiát, a filozófiát, a jogot, a történelemírást, a politikatudományt, a művészetekkel foglalkozó tudásformákat és minden olyan intellektuális foglalkozást – például az újságírást –, amely a tudásra való törekvésében a tapasztalatit a logikaival és az akarattal keveri. Akarattal, vagyis a találtat a megvalósítandóval helyettesíteni akaróval.

Tudni, de hogyan

Korábban az európai kultúra tudásfelfogása azon alapult, hogy tanulmányozni kell a korábbi szerzők műveit. Ez feltételezte az ógörög és a latin nyelv ismeretét. Sok évszázadnak kellett eltelni, míg előbb az ógörög, majd később a latin nyelv ismerete esett ki az elvárt ismeretek köréből. Már a kora újkoriak körében sem volt magától értetődő, hogy valaki tud ógörögül. A latin még tartotta magát, de ahogy a nemzeti nyelvek megerősödtek, a latin nyelvtudás is kétségessé vált. S mivel a modern tudomány legfőbb kritériumává fokozatosan az empiria vált, a régi nyelvek ismerete egyre kevésbé volt fontos, mivel a 'holt' nyelvek által közvetített valóság megismerése vagy tanulmányozása haszontalanná vált. A tapasztalati tudás abszolút mértékben jelen-centrikus, illetve jövőre irányulóvá vált. Minek akkor a régi szerzők tanulmányozása? Éppen itt van a kérdések gyökere: ha a múlt nem része a mai tudásképzésnek, akkor fölöslegessé válik a korábbi tudás/tudósok felismeréseinek is a tanulmányozása. Minek az ógörög, minek a latin, azaz minek a klasszikus filozófia, minek a Biblia, minek bármilyen szakrális jellegű szöveg



vagy okfejtés. A modernnek többsége nem is érti a régiek szavát – minek, hiszen a tapasztalatiság a tudás forrása. Ki is került mind az ógörög, mind a latin a közoktatás köréből, de még az egyetemi oktatásból is. Csakhogy a tudás *kik vagyunk? miért vagyunk? honnan jövünk?* fő kérdései aligha válaszolhatók meg empirikus eszközökkel. Legalábbis a modern tudomány eredeti ígérete, hogy megmagyarázza a világ végső okát, nem teljesíthető. Különös, de érthető, hogy ma a természettudományok sokkal filozofikusabb kérdéseket tesznek fel, mint az emberrel foglalkozók, s főként mint a társadalomtudományok.

A mai tudás – amit kizárólag a tudománnyal azonosítunk – azon alapszik, hogy előre megnevezett empirikus és logikai eszközrendszerrel valamilyen jelenséget értelmezni próbálunk, azaz meg akarjuk nevezni a jelenség vagy esemény okát. Korábban – az arisztotelészi tudáskép értelmében – a dolgok célja felől értelmezték a világ dolgait. Mi a különbség? Az, hogy ha a dolgoknak vagy létezőknek célt tulajdonítunk, akkor a létezés törvényeinek kell megfelelniük; ha viszont az eleve adott célt fölöslegesnek, indokolhatatlannak tekintjük, ahogy a korai modern filozófia ezt javasolta, akkor a világ dolgai, eseményei esetlegessé és véletlenszerűvé válnak. Másként fogalmazva, minden a világon esetleges, önmagában értelmezhetetlen, külső ok-magyarázatra szorul: de ez nem lehet Isten, mert az empirikusan bizonyíthatatlan, így marad az emberi ész mint abszolútum, ahogy ezt például Hegel feltételezte. Ugyanakkor arra is vezet út ebből, hogy Isten létének feltételezése racionális, ennek ellenkezője pedig irracionális.

A hagyomány mint teher

Az európai kultúra és fejlődés egyik sajátossága, hogy a saját hagyományaihoz való viszonya fokozatosan radikalizálódott, ami azt jelenti, hogy a hagyományok és intézmények váltak a továbblépés akadályává. Minden más kultúrában és az európai kultúrában is egészen a modern felvilágosodás és következményei idejéig a hagyományok magától értetődően járultak hozzá az újabb és újabb nemzedékek számára az alapvető kérdések megválaszolásához. A hagyomány (tradíció, latin *tradere* 'átadni, közvetíteni') átadást jelent; amikor hagyományról beszélünk, akkor azokat a dolgokat – kérdéseket, válaszokat, utakat, bölcsességeket, ítéleteket, szabályokat – nevezzük meg, amelyek eligazítják a közösség tagjait, hogyan éljenek, és mit vegyenek figyelembe, amikor dönteniük kell. Amikor a rómaiak felemelkedtek, akkor a görög szellemet felhasználták, bár a filozófiával szemben fenntartásaik voltak; amikor a keresztények tisztázták a viszonyukat a Római Birodalomhoz, akkor – innen érthető meg Szent Ágoston bölcselése – azt akarták megmutatni, hogy az antik világ képezi az új, keresztény világ alapját, csak metafizikailag és erkölcsileg magasabb szinten; a reneszánsz az antik hagyományokat elevenítette fel;



ezt tette a reformáció is a kereszténységen belül. Az antikok és a modernnek vitája (a 16–18. században) vetette fel először komolyan azt a kérdést, hogy van-e haszna a hagyományoknak, azaz vajon a régiek vagy az újak adják-e meg a jobb válaszokat az ember problémáira. A modernség győzelme azt jelenti, hogy a modern világ szerint a modern ember jobb válaszokat ad az ember problémáira. Mi a különbség a kettő között?

Vegyünk egy konkrét témát, a szabadság kérdését. A modern felfogás szerint a szabadság mértéke, hogy az egyén vagy individuum milyen jogokkal bír, azaz jogi és erkölcsi értelemben mekkora védettsége van a hatalom esetleges túlkapásaival vagy más emberek erőszakos cselekedeteivel szemben. A modern szabadság az ember testi védettségét tekinti elsődlegesnek (*habeas corpus*), a lelki-intellektuális állapotát ettől teszi függővé. Ez azt is jelenti, hogy a szabadságot politikai kérdésként fogta fel, nem morálisként. Ezzel szemben a klasszikus vagy antik szabadságfelfogás az ember önmagához, saját természetéhez való viszonyként fogta fel. Szabad ember csak az lehet, aki képes legyőzni saját késztetéseit, rosszra való hajlamait. E felfogás szerint az emberi természet kettőssége – isteni és állati egyszerre – hívja elő a szabadságra való törekvés értelmét. Ekkor keletkezett a tökéletesülés képzete is. Nevelés nélkül elképzelhetetlen a szabadság, de nem a tétel tudás, hanem a bölcsesség összetett készségeinek értelmében: tudni vágyás, tapasztalatszerzés, gondolkodás, ítéletalkotás, döntéskészség, erények gyakorlása.

A modern felvilágosodás vetette fel először annak lehetőségét, hogy a hagyományokra nincs szükség; nem az „átadás”, hanem az új találmányok, elképzelések, az éppen élő nemzedék igényei döntenek el, mire van szükség. Hogy mire van szükség, az nem annyira empirikus tartalmú, hanem a történelmi tudatból leszűrhető. Vagyis a hagyomány helyét és funkcióját a történelem speciális eszméje vette át. Mintha a történelem – vagyis az idő múlása és annak tartalma – képes volna eligazítani a dolgok fejlődésének igazáról, szemben a korábbi felfogással, miszerint a természet a dolgok megítélésének a mércéje. Az antik vagy klasszikus felfogás még tisztában volt azzal, hogy mi az emberi természet, mi a természet, s hol van az emberi racionalitás határa. A modern azonban a végtelen vagy határtalan tudás eszméjére alapozza minden kijelentését vagy állítását. Mintha az emberi értelem bármire képes volna – ez lehetséges, csakhogy ez nem azonos a tudás lehetőségének megértésével. Ha a tudás végtelen volna, akkor természetesen minden korábbi tudás és a tudás megszerzésének feltételei mellékes kérdéssé válnának. De a tudás nem végtelen – éppen ez a fő kérdés: van-e bármilyen határa a tudásnak; ha nincs, akkor metafizikai értelemben az ember meg fogja fejteni létezése kérdését. Ha van, akkor viszont a tudomány az emberiség romlásának a legfőbb forrása, mert lerombolja az emberi létezés feltételeit anélkül, hogy irányt adna, miért is az emberi létezés. A modern tudásfelfogások Francis Bacontól Descartes-on át Kantig arról szólnak, hogy a tudás végső soron logikai kritériumokon alapul. Ha így van, akkor a tudás



csak akkor respektálható, ha ami észszerű, az egyben logikailag is elfogadható. Logikailag elfogadható az, ami matematikailag vagy tapasztalatilag igazolható.

Európa relativizálta teljes gondolkodásmódját. Először is nem tartja fontosnak, hogy hangsúlyozza európaiságát. Érthető büntudata van a két világháború miatt, ezért nem csak az európai nemzetállamiságot bélyegzi meg, de a civilizációs vagy kulturális elkülönülést is.

Másodszer, a lelki és fizikai önvédelmi ereje alacsony szinten áll, ráadásul ezt a hiányt vagy gyengeséget erénynek állítja be: lám, az európai az első olyan civilizáció, amely a teljes befogadásra és az idegenek egyenrangúságára alapítja a létét. Ezzel azt fejezi ki, hogy az amerikai alapítás megisméltése lehetséges, mi több, bárhol a világon alkalmazható, sőt, bármikor kialakítható olyan alkotmányos feltételrendszer, mint az amerikai. Valójában az európai élet a második világháború után az amerikai alapítás megisméltésére tett kísérlet: mind a vallási, mind a filozófiai gondolkodásmód kiiktatásával egy olyan jogi-politikai szisztémát alakítottunk ki, amely a politikait alárendeli a pozitív jogi gondolkodásnak, morálisan pedig az egyént támogatja s ruházza fel az egyenlőség eszméjéből fakadó eszközökkel. Ezek egy részét szabadságjogoknak nevezik, másik részét szociális jogoknak. Az egész rendszert pedig elnevezték – szintén amerikai hatásra – liberális demokráciának. Fontosabb a formai-technikai, mint bármilyen tartalmi érvelés. Annyira teljesnek érezte a Nyugat ezt a berendezkedést, hogy a sokféle módon áhított történelem végét ki is hirdette több gondolkodó 1989 után, amikor politikai értelemben az európai kontinens egyesült.

Harmadszer, az európai gondolkodás relativizálta az igazságot, méltányossággá szelídítette. Itt az a politikai cél lebeg a méltányosság hívei előtt, hogy mivel az igazság nem lehet más, mint az 'egy', valami, ami nem relativizálható; ezért a béke megteremtésének nem az igazság, hanem a méltányosság biztosít jobb feltételeket, amely a 'sok' igényét is figyelembe veszi. Ennek része a tolerancia kiemelése, ami azonban szintén az igazság relativizálásának egyik formája. Ha az igazság nem egy, hanem sok, akkor végső soron azt sugalljuk, hogy az igazság nem ismerhető meg, illetve többet ér a szomszédossal való jó viszony, mint az igazság keresése. További következmény, hogy ahol az igazság nem ismerhető meg vagy nem szükséges megismerni, ott felüti a fejét a cinizmus, a nihilizmus, az ironia, a bosszúállás mint önálló cél, az elgyengülés általános állapota, amelyet jönnek tartanak az emberek – vagy ahogy a nietzschei bölcsélet állította: az európai dekadencia.

Negyedszer, Európa relativizálta a társadalom alapegységét, a családot. Gazdasági értelemben a háztartás vette át a család funkcióit és morális keretét: ha valaki egy másikkal együtt él, az háztartás. Ha egy férfi és egy nő összeházasodik, az család. A kettő közti korábban éles különbség mára elhalványult. A legkülönbélebb együttélési formákat is családnak akarják nevezni. Vagyis családról beszélnek – valamiért ragaszkodnak ehhez az elnevezéshez –, de valójában háztartási közösséget



valósítanak meg. Ferenc pápa is többször szóba szokta hozni, mint korunk egyik legnagyobb tévelygését, amikor a családot többféle módon is – látszólag pozitív célok (például a nő védelme az abortusz legalizálásakor) nevében – bomlasztják. Meg is van a következménye, hiszen egy átlagos nyugati házasság nagy valószínűséggel válással fog végződni, szemben más kultúrákkal, melyekben a válások aránya jóval alacsonyabb.

Ötödször, az európai kultúra szekuláris kultúra. A vallást a felvilágosodás után fokozatosan irracionálisnak kezdték beállítani, érzelmi kérdéssé alakították át, és szubjektivizálták. Vallásos az, aki bármilyen okból képtelen felfogni vagy követni az ész útmutatását, azaz aki vallásos, az nem képes racionálisan gondolkodni, csak az irracionális hit vezérli. XVI. Benedek 2006. szeptember 12-én Regensburgban tartott előadása éppen a keresztény vallás racionális mivoltáról szólt, megkérdőjelezve a modern racionalitás védhetőségét. A beszéd abból indul ki, hogy a hellén filozófiai hagyomány és a keresztény teológiai közös racionális alapon áll: „vajon az a meggyőződés, hogy az értelemmel ellentétes cselekvés ellentmond Isten lényegének, csupán egy görög gondolat-e, avagy önmagában mindig érvényes? Én úgy gondolom, hogy ezen a ponton mutatkozik meg a mélységes összhang a legjobb értelemben vett görög [gondolkodás] és a Szentírás alapuló istenhit között. Szent János módosítva a Teremtés könyvének, az egész Szentírásnak az első versét, e szavakkal kezdte evangéliumának előszavát: »Kezdetben volt a Logosz» (XVI. Benedek pápa 2007: 4–5). *Logosz*, vagyis az ész, a gondolat, a fogalom görög szava. Keresztényi szempontból Isten maga a logosz. Ezt a gondolati egységet azonban több szakaszban megbontották, emiatt alakult ki a modernségre az a kettősség, hogy a modern tudomány racionális, a keresztény hit viszont irracionális, csupán érzelmileg motivált. Az értelem a modern tudomány, a hit vagy irracionális a vallás oldalára került. XVI. Benedek álláspontja: „A mélyben az értelem modern önkorlátozása húzódik meg, mely klasszikusan Kant »kritikáiban« mutatkozott meg, és időközben tovább radikalizálódott a természettudományos gondolkodás következtében. Az értelem e modern fogalma, hogy röviden mondjam, a platonizmus (kartezianus nézet) és az empirizmus szintézisére támaszkodik, melyet a technikai siker megerősített” (XVI. Benedek pápa 2007: 7). Illetve ezt értelmezve: „Csak a matematika és a tapasztalat együttműködéséből fakadó bizonyosság teszi lehetővé, hogy tudományosságról beszéljünk” (XVI. Benedek pápa 2007: 7). Az akkori pápa több dolgot is állít: először is, hogy a modern tudomány egy redukcionizmuson alapul, az értelem leszűkítésén, valamint a természet átértelmezésén. A kanti ismeretelmélet azon alapul, hogy húzzuk meg az értelem határát. Mivel az ember legfőbb kérdéseire – honnan jöttünk, kik vagyunk, miért vagyunk itt – nincs válasz, a tudománynak nem is kell ezekkel a kérdésekkel foglalkozni. Ez a filozófia önfelszámolásának legintellektuálisabb megfogalmazása. Emiatt az értelemnek nem kell foglalkoznia sem a teológiával, sem a létezés metafizikai



kérdéseivel. Legalábbis ez Kant javaslata, aki melleleg sokak értelmezésében a filozófia modern értelmezésének kezdőpontja. Mindebből vajon mi következik? XVI. Benedek szerint az, hogy a vallási alapú kiegyezés racionális alapon lehetséges, miközben azt sugallja, hogy a modern európai tudomány nem alkalmas a megegyezésre a muszlim kultúrával. Mi lehet a megoldás? Megint az előző pápa szavai: „Csak akkor járhatunk sikerrel, ha az értelem és a hit új módon találnak egységre; ha túllépünk az értelem önként kinyilvánított lehatárolásán arra, ami kísérletileg igazolható, és újból föltárjuk előtte a teljes terét” (XVI. Benedek pápa 2007: 7). Érdemes megjegyezni ezen a ponton, hogy a pápa felismerése nem egyedülálló, mivel a 20. századi politikai filozófia legbefolyásosabb irányzatai hasonló gondolatokat fejtettek ki, elsősorban Leo Strauss filozófiájára utalok. Röviden: ha az európai kultúra komolyan gondolja, hogy az észre hivatkozva kiiktathatják a vallási megfontolásokat, akkor ez hozzájárulhat az európai értelem leépüléséhez. A racionális irracionálissá válhat amiatt, mert a döntő kérdésekben vagy néma, vagy értelemellenes választ ad. Van tehát olyan nézőpont, amely szerint a modern racionalitás fogalma korlátozott, az emberi élet biztonságához nem járul hozzá, és az élet értelme szempontjából haszontalan vagy félrevezető. Muszáj egyértelművé tenni: ha a görög filozófia központi fogalma a *logosz*, illetve a kereszténység szintén a *logosz*, akkor nem lehet kétségünk afelől, hogy az értelem az európai kultúra alapja, s nem játszható ki a filozófia a teológiával szemben. Mindkettő kiindulópontja a *logosz*. Ugyanakkor nem szabad elfelejteni, hogy a görög *logosz* fogalma már a latin kultúra kezdetén felbomlott: értelemre vagy észre, és szóra vagy beszédre (retorika). Vagyis a beszéd nem feltétlenül az értelem kifejezője, illetve az értelem, amely a logika nyelvét kezdte el kizárólagosan használni a modern korban, könnyen megfelelő szóbeli kifejezés híján marad. Az értelem és logika különválnak, nem feltétlenül esik egybe, vagyis a bölcsesség és a tudás közti különbség értelmezése fontos, szétválásuk az európai kultúra legfőbb jellegzetessége: ez a modernség előszobája.

Hatodszor, a jó fogalma is relativizálódott. Ha van kiindulópontja az európai bölcsületnek, akkor Arisztotelész jóról alkotott fogalma biztos megnevezhető (Arisztotelész [1987]). Ez az európai politikai bölcsület metafizikai alapja. Mindenki jóra törekszik – sokan már ennél a pontnál elakadnak. Ellentmondani látszik ugyanis a napi tapasztalattal. Pontosan ez az, ami nem igaz. A rosszat nem lehet közvetlenül akarni, csak akkor fordulunk a rosszhoz, ha a jóra való szándékaink kudarcot vallanak, pontosabban a jóra irányuló cselekedeteink megromlanak, korrumpálódnak. Ez gyakran megesik, de metafizikai értelemben a jóra való törekvés megelőzi a rosszat vagy a gonoszra való hajlamot. Az értelmes (racionálisan vezetett) emberi élet célja minden mást megelőzően a jó. A modern európai világ központi fogalma a *haszon*, mivel a gazdasági szempont vált minden mást megelőző szemponttá – ha nincs gazdasági haszon, semmi más sincs. Jó az, ami



hasznos. Európa mai létezésének ez az egyik legfőbb baja. Mindaddig nem tud az európai kultúra magára találni, míg nem tisztázza újra a viszonyát a haszonnal. Az egész európai kultúra belekormányozta magát a gazdasági siker mérésének abszolút fontosságába: ami elősegíti a gazdasági sikert, azt komolyan kell venni, akár a politikai szempontokat meghaladó módon is. Mert mi is az Európai Unió? Egy politikai vágy – örök béke – megvalósítása gazdasági eszközökkel. Ha lehetséges a gazdasági vállalkozás határok nélküli biztosítása – politikai fogalommal: birodalom kialakítása –, akkor az örök béke is lehetséges. Ez azonban ellentmond a politika alaptörvényének: a konfliktus nem küszöbölhető ki, amiből mindig ellenségesség fakad, s csak idő kérdése a háború.

Okosság, bölcsesség és ítéletalkotás

Ha a tudás és bölcsesség viszonyát igyekszünk megérteni, akkor először is be kell látni, hogy a tudás nem állhat meg a puszta érzékszervi ismeretknél. A tapasztalat feltétele, de nem forrása a tudásnak. Ezen a ponton az arisztotelészi és a platóni ismeretelmélet ellentmondásban van egymással: ez a két metafizikai megközelítés az európai tudományosság kiindulópontja. Az arisztotelészi az érzéket, a platóni a gondolatit teszi meg elsőlegesnek. A kettő azonban azért nem áll végletes ellentétben, mert mindkettő a valóságot keresi, a realitást, illetve a gondolkodás célját a cselekvésben vélték meglátni: a tudás mércéje a cselekvés számára szolgáló mérce, irány vagy keret megtalálása. Azt állítom, hogy a modern tudás és tudományfelfogás, illetve a hagyományos európai tudáskép közötti különbség az, hogy a régi felfogás mércéje a döntés vagy ítéletalkotás látható következménye, a modern tudásé viszont csupán a logikai vagy formális következtetés hibátlan-ságának a bizonyítása.

A modern európai fejlődés egyik fontos ellentmondása a tudás és a tudomány fokozatos eltávolodása egymástól: a tudás ma már nem feltétlenül tudomány is. Sőt, a modern tudomány saját kritériumrendszere szerint elhárítja a tudás más formáit: a metafizikait, a teológiai, a bölcsességet, a morális jellegű, a történeti-hagyományost, az intuitív, a józan észen alapulót. Korábban ez a távolság sokkal kisebb volt. A modern tudás csak közvetve, vagy úgy se, akarja a cselekvést szolgálni, mivel a logikai precizitás, a kikezdetlenség öncélúsága fontosabb, mint az emberi ügyekbe való beavatkozás hatékonyságának és kockázatának vállalása. Aki tud valamit, egyáltalán nem biztos, hogy dönteni is akar vagy képes. Az európai enerváltságnak ez a legfőbb oka.



Tudás és politikai következmények

Minden fontos politikai ügy felszínre kerülésekor Európában jó hosszú ideje kérdésessé vált a tudás és a politika viszonya. A klasszikus korban reális volt feltételezni, hogy tudás és politika összhangra találhat. Persze, hiábavaló volt. Ezzel szemben a modern tudásfelfogás szerint „a tudás hatalom”, azaz aki tud, az képes a politikai kérdésekben is sikeresebb lenni. Nem a lehetőség, ahogy a platóni politikai racionalitás sugallta, hanem a tudásra való hagyatkozás kényszere fogalmazódott meg. Ez a kényszer később *szükségyszerűsége*re változott, a modern progresszivitás így nem választás, hanem az elkerülhetetlenség fogalma, illetve az ebben való hité, mert a modern tudomány irányai, eredményei felfoghatatlanok, értelmezhetetlenek a nem tudósok, de egy másik tudományterület képviselői szemében is.

Azok, akik ma védik a migrációt, elfelejtik, hogy Európa éppen azért lett olyan, amilyen, mert megvédte magát a külső behatolásokkal szemben. Európa azért létezik, mert védte magát a perzsákkal szemben (görögök), a barbárokkal - gallokkal, germánokkal stb. - szemben (rómaiak), a muszlimokkal szemben (spanyolok), a tatárokkal és a törökökkel szemben (magyarok), a legújabb korban az oroszokkal szemben (franciák, németek). Mi több, az európai országok néhány kezdemenyezte, végrehajtotta a modern gyarmatosítást és a rabszolga-kereskedelmet is - Anglia, Franciaország, Spanyolország, Hollandia és Belgium, Olaszország. Nem beszélve Amerikáról, amelynek fölemelkedése közvetlenül (gazdasági értelemben) és közvetve (politikai értelemben) is összefügg a rabszolgatartással. Ma nincs Egyesült Államok, ha a rabszolgatartást eleve elutasították volna. De munkaerőre volt szükségük, ez mai gazdasági jólétük alapja. De morálisan ez nehezen igazolható, legfeljebb nagy-nagy lelkiismeret-furdalással és lelki kompenzációs kényszerrel.

Volt azonban egy másik gazdasági alapja is az amerikai felemelkedésnek: a gazdasági verseny. Sosem volt aktív globális befolyásra törő amerikai állam egészen a két világháborúig. Korábban az amerikai állam elsősorban belső jogbiztonsági és külső védelmi funkciót látott el. De nem akart beavatkozni a gazdasági kérdésekbe, legalábbis egy darabig. Óriási területei eleve nyitottá és kalkulációs alapokon befogadóvá tették az Államokat. Nem humanitárius elvek vezérelték, hanem gazdasági megfontolások. Természetesen a politikai tudat igyekezett fölzárkózni a kényszerekhez és a lehetőségekhez. Az amerikai alapítás filozófiai tett volt, a természetjogi gondolkodás térnyerése, az antik római köztársaság eszméjének összehangolása az újkori ember kényszereivel. Az emberi jogok eszméje akkor nyert gyakorlati elfogadást az Egyesült Államokban, amikor felismerték, hogy az emberi egyenlőség hirdetése nagyobb haszonnal jár, mint annak ellenkezője. Hogy mennyire eldöntetlen volt ez a kérdés a második világháborúig, az bizonyítható azzal, hogy az amerikai nagyvállalkozók és állami cselekvők között népszerű volt Hitler Németországa, a fasiszta szimbólumok alkalmazása amerikai középületeken.



A modern hatalom eleve cinikus. Ennek oka: valamilyen jövőbeni normának alávetni saját életünket azt jelenti, hogy folyamatosan feszültség van a tetteink és elgondolásaink között – s ezt mások is látják. A cinizmus azért baloldali jelenség, mert ők (beleértve a mai liberálisokat is) folyamatosan egy elképzelt vagy normatív célhoz mérnek mindent: mivel a valóság ettől elmarad (mindig), ezért vagy hatalmon vannak, s akkor hihetik, hogy a kitűzött célért dolgoznak, vagy nincsenek hatalmon, akkor viszont az éppen hatalmon lévőket teljes szívvel és meggyőződéssel fogják támadni, hogy „ostobák”, „reakciósök”, „maradiak” vagy valami hasonló módon. Mintha a világ alapelve a progresszió volna. Hogy mi a progresszió tartalma, azt a progresszivisták fogják megmondani, akik hús-vér emberek, akaratauk és gondolkodásuk éppen annyit ér, mint bárki másé. Ők viszont azt hiszik, hogy nekik különleges mércéjük van, csak ők vannak az alkalmazása birtokában, emiatt mindenki más csakis „elmaradott” lesz. Lehet ezt arroganciának is nevezni, de helyesebb „a tudás tudatlanjainak” látni. A mai európai mércék szerinti tudásra nézve a legfőbb veszélyt a végső tudás elérhetőségének az öntudatlan hívei jelentik. Volt már ilyen, Eric Voegelin az egykori gnoszticizmus felújítása formáinak tekintette. A tudásra való természetes törekvés állandóan azt feszegeti, hogy lehetséges-e meghaladni a tudás korlátozottságának természetes korlátait – ez a végső kérdése az európai életnek. Tudásra, persze, minden más kultúra embere törekszik, de teljesen más feltételek közepette. Tagadhatatlan, hogy a kultúrák közti különbségek végső oka a tudás mibenlétének eltérő értelmezéseiben keresendő.

Marad tehát az emberi kultúrák különbségeinek a magyarázata. Semelyik más kultúra sem állította a tudást mint olyat a létezés középpontjába, kivéve az európaiat. A többi legfőbb kérdése az életmód (iszlám, Ószövetség), a társadalmi berendezkedés (hinduizmus) vagy az örökkel való összhangba kerülés (buddhizmus), viszont a kereszténység egyszerre transzcendens és evilági. Bizonyítékaink vannak rá, hogy a tudás egyben a létezésünk megértésének a legjobb eszköze. Hit és racionalitás viszonyáról van szó. Ez a kérdés azonban egyedül az európai kultúrában merülhetett fel egyáltalán vizsgálendő kérdésként. Minden más kultúra föl sem veti ezt a kérdést – eleve eldöntöttnek tekinti. Amit a kinyilatkoztatott vallás vagy hitrendszer előír, az egyben a tudás csúcsa. Más kultúrák megálltak azon a ponton, hogy szabályozzák az emberek életét, hogyan kell az életüket élni, mit szabad, mit nem. Életmód-racionalitás ezeknek a kultúráknak a lényege. Egyedül az európai kultúra tett arra kísérletet, hogy az egyéneknek megengedje akaratauk érvényesítését, tágan értelmezi, hogy meddig terjed a közösség emberének a szabadsága eldönteni, mit tesz meg, s mit nem. Ez az értelme az antik felvilágosodásnak és a modernnek. Hol a határa az egyéni értelem használatának, a cselekvési hatókörének – ez a kulcskérdés. A modern demokrácia a legradikálisabb kísérlet annak bemutatására, meddig terjedhet az egyén racionalitása és cselekvése. Kialakították a közös értelem fogalmán alapuló közélet eszméjét, amely utópisztikus elképzelése



annak, hogy minden ember egyenlő módon képes részt venni a politikai döntések meghozatalában. Nem képes, és nem is kell, hogy képes legyen.

Furcsa, hogy azok az európai liberális-baloldali erők, amelyek humanitárius módon fogadják a beköltözni vágyó muszlimokat, akik elsősorban vallásilag értelmezik önmagukat, egyébként határozottan, szenvedélyesen tagadják a vallás és az állam összefüggésének még csak a lehetőségét is. Ha jól értem: saját civilizációnkon belül tilos a vallási meggyőződések és az államműködtetés összehangolása, ám amikor más civilizációval vagy kultúrával kerülünk kapcsolatba, akkor ez a szempont alárendelődik más eszméknek (szolidaritás, emberiség, megértés, szeretet). Ebből nem következik az állam és egyház szétválasztásának megkérdőjelezése, de az igen, hogy az idegen vallása nem kizáró ok, hogy a társadalom szövetét megbontsuk, olyan feladat alá helyezzük, ami relativizálja az állam és a vallás viszonyát. Ha valaki muszlim, azzal türelmesebben kell bánni, mint bármely keresztény vagy újkeresztény felekezettel. Lehet, hogy a másság fontosabb, mint az, hogy ki vagyok én. Kik vagyunk mi? Európaiak, akik az elmúlt évszázadban elvesztettük önbecsülésünket és kultúránk önvédelmi erejét, valamint az élethez való őszinte viszonyt.

Irodalom

Arisztotelész 1962: *Metafizika* I. Budapest: [h. n.].

Arisztotelész 1987: *Nikomakhoszi etika*. Budapest: Európa Könyvkiadó.

Sartori, Giovanni 1997: *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli Spa. XVI.

Benedek pápa 2007: Hit, értelem és egyetem – emlékek és reflexiók (Regensburgi beszéd).

Egyházfórum 2007/3: 3–8.

B U D A P E S T I K Ö N Y V S Z E M L E

BUDINKISZA

KRITIKAI ÍRÁSOK

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK

KÖRÉBŐL

BÍRÁLAT

BOBORY DÓRA GIROLAMO CARDANÓRÓL

TAKÁCS ÁDÁM K. HORVÁTH ZSOLTRÓL

SZÁBARI VERA –

MARGÓCSY DÁNIEL KÖNYVÉRŐL

KISS FARKAS GÁBOR LÁZS SÁNDOR KÖNYVÉRŐL

MÁRTON MIKLÓS ÉS **TŐZSÉR JÁNOS** –

AMBRUS GERGELY KÖNYVÉRŐL

VARGA PÉTER ANDRÁS:

HOGYAN ÍRJUNK (MAGYAR) FILOZÓFIATÖRTÉNETET?

SOÓS KÁROLY ATTILA – BALEKVADÁSZAT

SÁNDOR KLÁRA – ÚJ HULLÁM A NYELVÉSZETBEN

SZÉKELY IVÁN – SZÁMÍT, HOL HALSZ MEG?

PROBLÉMA

SZEMLE

ATTILA, A SZÉKELY ÍRÁS, A CSÍKSOMLYÓI MÁRIA, A RÓZSA
ZSIDÓ ÉS ROMA HOLOKAUSZT, INTERNÁLTAK,
HALÁL ÉS TÖRTÉNELEM

HABERMAS A BREXITRŐL

BUCKMINSTER FULLER HAGYATÉKA

MI A PÁLYA?

M E G J E L E N I K

2016. TAVASZ-NYÁR

N E G Y E D É V E N T E



Felvétel a Szabad Európa Rádió müncheni stúdiójában, 1955-ben. © Fortepan

Molnár Attila Károly

Nyugat: „kívül harcok, belül félelem”¹

A *Mi Európa?* kérdés nyilvánvalóan nem földrajzi problémára vonatkozik, számunkra, európaiak számára annak a kérdése, hogy *kik vagyunk mi*. Milyen megkülönböztető tulajdonságaink vannak, vagy vannak-e egyáltalán ilyenek? A következő kérdés az, hogy Európa értékes-e vagy sem. Európa értékesnek tekintése vagy kritikus elvetése, megvetése mi magunknak az értékelése vagy éppen megvetése. Ezeknek a kérdéseknek mindig volt politikai jelentőségük, ma sincs ez másképpen, de nem abban a pártpolitikai értelemben, hogy kié legyen a hatalom, vagy mi és hogyan korlátozza azt, bár kétségtelenül ilyen következményei is van(nak) az erre a kérdésre adott válasz(ok)nak. *A milyen az európai ember* kérdése azért politikai jelentőségű, mert arról szól, hogy hogyan élünk, hogyan élhetünk, és kik vagyunk, azaz kik nem vagyunk, és milyenek szeretnénk lenni.² E politikai jelentőség miatt, ha felmerül ez a kérdés, akkor tagadó válaszok is lesznek, olyan válaszok, amelyek tagadják az európai vagy nyugati ember létét, az európai vagy nyugati ember sajátos voltát. A második világháborúig inkább nyugati kultúráról beszéltek, részben Nyugat-Európa és Észak-Amerika közelsége miatt, részben Európa ortodox részének különbözősége miatt, és ma is, ha Európára gondolunk, elsősorban a Nyugatra gondolunk, a görögökkel, a reneszánszsal, a reformációval, a barokkal stb., amelyeknek földrajzi határa nagyjából a lengyel-litván és a Magyar Királyság keleti határaival esett egybe.

¹ II Kor 7.5

² Az olvasó bizonyára emlékszik Szűcs Jenő 1983-ban megjelent népszerű írására, a *Vázlat Európa három történelmi régiójáról* című könyvére, amely népszerűségét nagyban annak a sejtetésnek köszönhette, miszerint bár megszállásunk okán nem tartozhatunk „oda”, azért „ide” sem tartozunk.



Azonban egy sajátos európai – most határozottan földrajzi értelemben vett – jelenség miatt is politikai jelentőségű lett a *kik vagyunk és kik nem* kérdése. Ez a jelenség 1945 óta tart, amikor kihirdettetett, hogy a nemzetállamok és a nacionalizmus a háborúk oka. Sajátos módon, 1918-ban hirdették meg azt, hogy a Habsburg, oszmán, német és orosz birodalmi politika a háborúk oka, és a nemzetállamok megalkotásával eljön a nemzetek békés koncertje. Ezért azóta a nemzet-tudatok lerombolása hivatalos és uralkodó célkitűzés lett, akár az internacionalizmus, akár a nyitott társadalom, akár a kulturális marxizmus valamely változatának zászlaja alatt. (Ebből a törekvésből a legérdekesebb a liberalizmus, amely a 19. században a legradikálisabb volt a nemzet ügyében.) Azóta önmagában „mi”-ről és „ők”-ről beszélni politikai tett, amit a közösségelvűség változtatott meg, és tette azt legitimmé, hogy pozitívan lehessen beszélni némely, lehetőleg a kulturális marxizmus és posztmodern által felfedezett vagy megalkotott kisebbség identitásáról. A *mi* és *ők* megkülönböztetés csak ebben az összefüggésben elfogadott, a többség tulajdonságairól, kultúrájáról ma csak kritikusan szabad és helyes szólni.

Sajátosan nyugati jelenség az európaiság vagy a Nyugat tagadása, illetve megvető elutasítása, és ennek az *oikophobiának* (Scruton 1993, 2006) az uralkodóvá válása a tudást és kultúrát termelő és elosztó eliten belül. Ennek a ma leginkább kulturális marxizmusnak nevezett gondolkodásnak fő célja a nyugati – alapjaiban keresztény – kultúra rombolása, részben kritikával, részben a multikulti zászlaja alatt hajózó kulturális relativizmussal. De Magyarországon a sajátjától rettegő és azt megvető mentalitásnak legalább évszázados múltja van, David Hume (vö. Livingstone 1998) szerint pedig ez a korunkra jellemző hamis filozofálás velejárója. A sajáttól való rettegés és annak megvetése pedig mindig valami új, elképzelt és folyton változó megnevezésű világ barkácsolásával társul.

A *kik és milyenek vagyunk, milyenek nem* kérdéseket a 20. század elején a népjelmelet vagy népszellelet kutatva tették fel, de mára a kultúra lett az e kérdésekről való gondolkodás nyelve. Ahogyan a modern megölte Istent, a posztmodern megölte az emberi természetet, és mindent konstrukciónak nevezett, ami éppen ezért elvileg korlátlanul és folyton újraalkotható, átépíthető. Ebben a gondolkodásban nincs is értelme a kultúrának. A kultúra fogalma azon a görögöktől tanult képzeleten alapult, amely szerint az emberi természet alakításra, változtatásra, nevelésre szorult, és ezt az így kialakított második természetet nevezték a 18. századtól kultúrának. Ahogyan a kertjeinket művelni kell, úgy kell az embereket is. Az ember természete szerint mesterséges, ezért az a törekvés, hogy elvessenek mindent, ami mesterséges, dekonstruálják a létező nyugati kultúrát és embert, és kulturálatlan nemes vaddá vagy ma inkább nemes migránssá, nomáddá tegyék, kudarcra van ítélve a nyugati hagyomány szerint.

A Nyugat örökségének fontos eleme, hogy az ember nevelésre szorul, önmagában nem jó. A görögök és rómaiak, ha nem is a Megváltótól, illetve az isteni



kegyelemtől remélték az ember megjavítását, hanem emberi segítségtől, de azt szükségesnek tartották. A nevelés alapélménye a filozófus tevékenysége, aki a *doxa* homályából az igazság ismeretére vezeti ki (*ex ducare*) a neveltjeit. A kultúra fogalma és az ember művelésének, az ember második természetének fogalma ennél szerényebb igényű volt: nem ígéri a barlang homálya és a *doxa* világának elhagyását, „csak” annyit, hogy az embert a *doxa* világához alakítva jobbá teszi, bár nem tökéletessé. Az európai vagy nyugati kultúra és mai támadói között egy alapvető ellentét húzódik, a mentális és egyéb ellentétek mellett. Az antikvitás, de még inkább a kereszténység azt hangsúlyozta, hogy az ember nem *ens completum*, nem tökéletes önmagában, hanem segítségre, kiegészítésre szorul, amivel – ha nem is lesz tökéletes, de legalább – jobb lehet.

A platonai radikalizmus Rousseau természetesség-eszményével tért vissza, elvetve az ember mesterséges (ma: megalkotott) és esetleges második természetét. A mai kultúraellenesség e radikalizmus nevében igyekszik az univerzális és igazságos embert, a nemes vadat/nomádot megalkotni, a *doxa*/kultúra tökéletlen helyi, partikuláris, homályos és elfogult, torzító, elnyomó világából kiszabadítva az embereket, és ennek érdekében szállja meg az átalakításra alkalmasnak vélt intézményeket, az oktatást, egyházakat, médiát és általában a kultúraipart. Ezért az európai vagy inkább a nyugati kultúráról pozitívan beszélni ma politikai tett is, attól függetlenül, hogy elutasítóinak zöme Európában vagy a nyugati világban él.

De ez nem idegen a Nyugattól, hiszen annak legfőbb jellemzője a feszültség, a belső konfliktus, ami hol reformokban, hol forradalmakban, hol polgárháborúkban és végtelen vitákban látható. Ha értelmes ma az európai kultúra válságáról beszélni, akkor az a befejezettség, a véglegesség, a beérkezettesség korszemlemben ragadható meg.

Az európai kultúra egyik sajátossága az átadásával-átvételével kapcsolatos. Az átadás-átvétel sosem problémamentes, azonban a meghívás a hagyományba itt az olvasáshoz kapcsolódott, az olvasás és a megértés pedig magával vonta a tekintély fogalmát. A nyugati kereszténység szellemét 1500 évig nagyban befolyásoló Szent Ágoston a *Vallomásokban* – ami maga is műfajt teremtett, az önvizsgálat és bűnbánat műfaját – írta le a megértését, ami az olvasás hatására következett be. Kisebb jelentőségű volt, de mégis nagy hatású Erasmus várakozása arra vonatkozóan, hogy az olvasás jobbá tesz az embert (*lectio transit mores*). Mindkét nagy hatású szerzőtől – egyikük a pogányok és eretnekek ellen viaskodott, másik a kapun belülre került barbárok ellen – származó példa arra utal, hogy a megértés változással jár. A megértés következményeképpen mások lesznek az ember cselekedetei és a jelleme, amit nem dekonstruálni, hanem felépíteni törekedtek.



A hagyományba egyre inkább klasszikus szövegek megértésén keresztül igyekeztek bevezetni a következő nemzedéket, és azt, hogy mi számít klasszikusnak, több nemzedék válogatása döntötte el, akik újra és újra elolvasták, és kézzel lemásolták, illetve értékelték e szövegeket. E szövegek azért váltak klasszikussá, mert a bennük megfogalmazott problémák újra és újra relevánsak voltak az egymást követő nemzedékek számára, vagy az újabb és újabb nemzedékek újabb és újabb jelentéseket, kérdéseket fedeztek fel ezekben a sűrű, kimeríthetetlen szövegekben (Ryle 2009). Újból és újból magukra ismertek a klasszikus szövegekben az európai hagyományon felnőtt nemzedékek.

A hagyomány bizonytalansága, az értelmezési viták magukkal vonták valamilyen döntnök, autoritás igényét,³ aki vagy ami sosem véglegesen, de a *modus vivendi*t azért biztosítva eldöntötte az értelmezési vitákat, amelyek újra és újra folyton fellángoltak.

Az autoritás hanyatlása Nyugaton egybeesett két ellentétes törekvéssel: egyrészt növekedett az igény az értelmezési szabadságra, hogy mindenki maga értelmezhesse magának a hagyományt; másrészt a végtelen számú értelmezéssel járó konfliktusokat úgy igyekeztek megelőzni, hogy a modernek a tudás egyre több területére kiterjesztették a tudomány (*scientia*) eszményét, amely biztos és megalapozott tudást jelent, és emiatt döntést és döntő autoritást sem igényel. Noha a szcientizmust lassan egy évszázada érik kritikák (a legutolsó a posztmodern volt), a biztos tudással kapcsolatos modern remény tartja magát.

A nyugati kultúra könyvekhez kötöttsége az értelmezési viták és konfliktusok mellett sokban hozzájárult a nyugati habitus kialakulásához, hallgatólagos tudások és képességek kialakulásához.

A múltból örökölt szövegek megértésére tett erőfeszítések felszabadító hatásúak: az éppen létező, hegemón vagy divatos gondolkodást szembesítik a korábbi korokéval, ezáltal elveszik a kortárs hegemón gondolkodás megkérdőjelezhetetlenségét. A sokszínű és sokrétegű hagyomány a divattal szemben szabadabbá tesz.

A megértési törekvések a szövegek egészét a részek alapján, a részeket az egész összefüggéseiben értenék meg, elvileg végtelen körben. Az értelmezés mindig újrakezdődik, illetve vitás lesz, ha inkoheregensnek észlelik, illetve minden értelmező megnyugszik a megértéssel, amennyiben koherensnek látja azt. Így a megértés igénye, a megértésre irányuló törekvések hallgatólagosan alakítják a koherencia- és inkoheregens-észlelés sajátos, kultúrafüggő és szabályokkal leírhatatlan, azokból megtanulhatatlan képességét.

³ Vö. Hobbes erre vonatkozó megjegyzéseivel a *Leviatánban* és a *Behemothban* (Hobbes 1971: 37, 235; 1839: 185).



Ugyanez igaz a gyakorlatra⁴ és gyakorlati tudásra is. Az arisztotelészi-tomista hagyomány arra hívja fel a figyelmet, hogy a helyes gyakorlati cselekvés és tudás a változó, esetleges, bizonytalan és csak részben kiismerhető körülményektől függ, ezért mindig megkívánja a körültekintést, a *circumspectiōt*. A cselekvési helyzet, a körülmények ugyanúgy megértést kívánnak, mint a szövegek. Ahogyan később szó lesz erről, a helyes, pontosabban helyénvaló cselekvés megtalálása majdhogyan lehetetlen, miként az evidens és teljes szövegértelmezés is, hiszen végtelen számú és ellentétes szempont, elvárás összeegyeztetését kívánná meg. Ezzel együtt a cselekvő helyesen kíván cselekedni, miként helyesen szeretne megérteni, és a többiektől is elvárja ezt.

A sokféle eredet, nyelv, a földrajzi-politikai, majd vallási széttagoltság, a központosító törekvések folytonos kudarcra fenntartotta Európa nyugati felében a *pluralizmust*, az itt kialakult kultúra pedig megtanította az itt élőket arra, hogyan kezeljék és viseljék el a cselekvések során a pluralizmussal járó dilemmákból, perplexusokból, valamint a pluralizmus és a normativitás ellentmondásából, a világ és magunk tökéletlensége tudatából fakadó intézményes és személyes feszültségeket, gondokat, rossz érzéseket.

Az európai történelem sajátossága, hogy ennek a meglehetősen barbár kontinensnek a Nyugatnak nevezett, latin kereszténység formálta része hogyan tudta a tudományban, államszervezésben, gazdaságban, technikában úgy megelőzni a világot a reneszánsz utáni századokban, hogy képes volt meghódítani és nagyban a maga képére formálni a világ nagyobb részét. Hogyan tudta néhány kicsi, szegény, sáros és beharcok szagatta ország a világ nagy részét megszállni, kormányozni és átalakítani?

Az európai vagy inkább nyugati kultúra alapvetően keresztény kultúra volt, a sikere a kereszténység sikere. Jellemzői a legutóbbi évekig a kereszténység jellemzői, és a kereszténység elvetésével nagyjából egy időben – úgy száz éve – szárba szökött az Európa vagy a Nyugat hanyatlásáról szóló irodalom. Mindaz, amiről az alábbiakban szó lesz, ma már csak részben jellemzi Európát vagy a Nyugatot.

1. A nyugati (keresztény) kultúra legszembeszökőbb tulajdonsága az inkoherenca, a számtalan belső feszültsége és vitája, amelyekkel boldogtalanul együtt élt, amely ellentmondásokat feloldani nem tudta, legfeljebb ideiglenesen elfelejtette egy másik miatt, amelyik jobban lekötötte a figyelmét. A perplexusokkal, dilem-

⁴ A magyarban a „gyakorlat” eléggé elterjedt jelentése a ’technika’ is, talán az egykori gyakorlati óra nevű tantárgy miatt. Itt azonban a *praxis - phronesis* (Szt. Tamásnál *prudencia*) értelemben használom a kifejezést.



mákkal való együttélés – amely a tökéletlenség-tudathoz is hozzájárult – egészen a modernitásig jellemezte a keresztény Nyugatot. Csak az eretnekmozgalmak vagy a gnosztikus szcientizmus változatai – mint a pozitívizmus, marxizmus – ígérték az inkoherecia végét és a zavartalanságot. Noha a modernnek kritikai racionalizmusa szeret rámutatni e kultúra logikai ellentmondásaira – Bentham a jogrendszer, Marx a kapitalizmus ellentmondásait leplezte le –, e logikai ellentmondásosságból cseppet sem következik, hogy e kultúra és gyakorlata bukásra, hanyatlásra volna ítélve annál jobban, mint amennyire a kultúrák előbb-utóbb hanyatlani szoktak. Ezért a *Nyugat inkohereciáját nem végzetes hibájának, hanem dinamizmusa egyik forrásának tekintem.*

A kereszténység a két forrását, Athént és Jeruzsálemet nem szintetizálta, hanem ellentmondásait magában hordta Remi Brague szerint (Brague 1994, főleg az 1–3. fejezetek). A nyugati kereszténység tartalmazza a Szépség – Engedelmesség, Természet – Teremtés, Ész – Hit athéni-jezrusálemi feszültségét. Carl Schmitt ezért is nevezte a római katolikus egyházat *complexio oppositorum*nak (Schmitt 1996). Számtalan, e belső feszültségeket megszemélyesítő alakból áll a Nyugat kultúrtörténete: Szent Ágoston és Szent Tamás, Gergely pápa és IV. Henrik, III. Ince és Szent Ferenc és így tovább.

Az inkoherecia mellett az ellentmondás, belső feszültség másik forrása az eszmény(ek) léte. Az ember és az emberek közti viszonyok eszményének megnevezése az igazságosság lett, ami összefügg a valóság teljes ismeretének az eszményével, az igazsággal. Az aranykor vagy valami hasonló idealizált boldog állapot leírása talán minden ismert kultúrában megtalálható, de az igazság és igazságosság a görög örökség része. Nem igazán érdekes ebből a szempontból, hogy Platón megvalósíthatónak, elérhetőnek tartotta-e az igazság világát. Az azonban biztos, hogy az igazság(osság) képzetével örökös feszültség került be a nyugati kereszténység létező emberi világába, minden létező gyakorlatot, viszonyt és intézményt aláásva, hiszen *per definitionem* egyik sem igazságos. Sem a görög poliszokat, sem a római *res publicát*, illetve az *imperiumot* nem befolyásolta ez a képzet mindaddig, amíg a kereszténység nem intézményesítette az egyházban, és nem választotta szét a politikai és vallási közösséget. Addig csak a szokásos és mindenütt megtalálható pártoskodás létezett.

A kereszténység, bár a lázadást a bűn forrásának tekintette, de specifikus vallási közösségként jött létre, amelynek tagsága és vezetése elkülönült a politikai közösségtől, ezért a kezdettől magában hordta a politikai engedetlenség lehetőségét. Emiatt néha üldözték, néha pedig a kereszténység diktált a politikának az igazság(osság) nevében: például 391-ben Nagy Theodosius nyilvános bünbánatot volt kénytelen gyakorolni Milánóban Ambrosius püspök előtt a bűne miatt. Az igazság és igazságosság eszményeinek keresztény intézményesítése és ezzel a világi autoritás biztonságteremtő feladata, illetve az egyházi autoritás örök békét ígéro



igazság(osság)-elvárása folyamatos feszültséget és dinamizmust vitt az európai kultúrába, ami az egyház legyőzése, az investitúraharcok után nem szűnt meg, hanem kiterjedt és végtelen számú igazság(osság)-igény jelent meg.

A világi hatalom és az egyház közti konfliktus az investitúraharcok alatt, majd a reformáció vallásháborúi során vált a legélesebbé. Ez utóbbiak megoldásként a politikai feszültségmentesítésére törekedve ürítették ki a vallást és az igazság(osság)-igényt a közéletből, majd a 20. századra az ellenállás morálisan elfogadható forrásként is megszüntették a biztonságra és rendszerességre törekvő modernnek. A szekularizáció eredménye a politikai vallások, a totalitárius rendszerek és a magát a végső győztesnek és a növekvő igazságosság világának meghirdető liberális demokrácia lett, ahol az igazság(osság)-igény ismét nagy jelentőséget kapott, de elsősorban nem a létező intézményes renddel szemben, mivel éppen e rend várja el azt az egyes emberektől, és kényszerítené ki tőlük.

Az igazságos világ leírásai különböznek egymástól, de mindegyik leírás tartalmazta a békét, harmóniát, uralom- és erőszakmentességet. (Az újkori leírásai vagy „elméletei” arra tesznek erőfeszítéseket, hogy az igazságos világba belefoglaljanak egyéb kívánatos szempontokat, mint a szabadság, egyenlőség, haladás, jólét, felelősség stb.) De mivel a létező világ viszonyai *per definitionem* nem felelnek meg az eszményinek, az igazságosnak, ezért minden igazság(osság)-igény megfogalmazása – és még inkább az eszmények megvalósítására tett kísérletek – a létező határok megsértését, eltörlését jelentik, azaz *violentiát*. Ilyen határátlépő konfliktusforrás volt a barlangba az igazság(osság)-igénnyel visszatérő filozófus. Az eszmények megvalósítása azt igényli, hogy a létező világot „letöröljék, mint egy táblát” Platón képe szerint. Az eszményi – békés és harmonikus – világ megteremtése éppen azzal jár, amitől megszabadulni remélnek: *violentiával*, konfliktusokkal.

Ugyanakkor, az eszmény(ek) kritikájától és a belőle eredő belső feszültségtől mentes önelégült ember (mint a farizeus vagy a demokrata) és közösség (mint az abszolutizmusok, totalitarizmusok, az utópiák és legutóbb a liberális demokrácia) előbb-utóbb elviselhetetlenné váltak az európai ember számára. Az eszményekből eredő konfliktusok – bármennyire is kellemetlenek és riasztók voltak, akár véres polgárháborúkhoz és lázadásokhoz is vezettek – mindig visszatértek, mert a lezárt-ságot, véglegességet, befejezettséget állítólag megvalósító viszonyok még inkább kellemetlenek és riasztók lettek az európaiak számára.

2. A nyugati kultúra másik eleme – Brague szerint – az átadás és megőrzés, illetve ennek tudata. Annak átadása, amit sem elérni, sem megközelíteni nem tudnak: a zsidó próféták és Jézus tanításait és a görög-római eszményeket. Az elveszett aranykorba történő visszatérés, a példaadók utánzása folyamatos normatív igényeket és az ebből eredő feszültséget jelentett, az európai keresztény kultúra és ember tökéletlenségének folyamatos tudatát, amely feszültséggel együtt kellett



élni. A normativitás együtt jár a feszültséggel és a tökéletlenség, a normatív kudarc tudatának elfogadásával. A nyugati embert a kultúrája megtanította a tökéletesedés vágyára, a tökéletlenség tudatára és ennek elviselésére saját magában és a világban. Ezért sosem lehetett önelégült – noha mindig is voltak nyilvánvalóan farizeusok itt is –, sem pedig a világot teljesen elfogadó. A nyugati emberek számára sem önmaguk, sem a valóság körülöttük nem jó, nem lehetnek farizeusok, magukat és a környezetüket folyton javítani kell. Ezért is paradigmaticus Jeremiás próféta, majd a clunyi reform: ez utóbbi nem csak a szűkebb egyházat, a papságot, hanem a hívő közösség egészét is meg akarta reformálni, hogy ezzel a krisztusi eszményhez közelebb vigye. A normativitás, az állandó és belsővé tett követelmény az egyénnel szemben, hogy alakítsa magát és környezetét, együtt járt a kudarcral és a kudarc elfogadásával, illetve az ebből eredő feszültséggel. *E belső feszültséget nevelte az emberbe a nyugati kultúra, és nem engedte, hogy a tudatmódosítás könnyű módszerével* (lásd akár a modern tömeges alkoholizmust vagy az olcsó kábítószert) *megszabadulhasson tőle.*

Néhány rövid életű és eretneknek is tekintett mozgalomtól eltekintve, mint Savonarola vagy Cromwell puritánjai, azok, akik e tökéletlen világban élést és tökéletlenséget nem tudták elviselni, rendre kivonultak a nyugati világból: eleinte inkább szerzetesrendeket alkottak, majd az Újvilágot építő puritánok lettek. Keveseket leszámítva a nyugati ember a belső békességet nem igyekezett a világ lánggra lobbantásával elnyerni, hanem együtt élt a világra és önmagára vonatkozó rossz érzéseivel – gondoljunk csak Szent Ágostonra.

Természetesen a reformigénnyel, a normatív eszmények és igények elterjedésével együtt megjelent egy új, az európaiakat izgató probléma: a képmutatás, ahogyan a kultúra(művelés) fogalma és eszménye elterjedésével megjelent a természetesség és őszinteség purifikátor eszménye Rousseau korában.

A barbárokkal szembeni külső szembenállás belsővé lett, a barbárokat az európaiak a kapukon belül találták. Előbb a vidékiekben (*pagani*) találták meg őket, majd Erasmus *Libri Antibarbarorum*ja után elterjedt a klasszicizmus és barbarizmus olyan szembeállítás, amelyből a barbár tömeg művelésének igénye következett. Ez a reformtörekvés a gregorián vagy reformatori vallási reformmal (megtérés, újjászületés, megigazulás stb.) szemben kevésbé radikális, és emberi és intézményes erőfeszítésekkel végbevihető szekuláris javulásra törekedett. De akárhogyan is, a nyugati embert az elitben az önmejávitás és a tömeg nevelésére törekvés legalább ezer éve jellemzi.

A normativitásból fakadó frusztráció és tökéletlenség-tudat egyik elnevezése volt az *akrázia*, amely az antikvitásban csakúgy megtalálható volt, mint a kereszténységben: „Látom, mi a jobb, jól látva helyeslem; és ami rossz, követem” (Ovidius 1975). Euripidész Phaidrája tudja, mi a helyes, mit kellene tennie. Nem a nem-tudás



a problémája, hanem a „gőg” (Euripidész 1984: 118), a „földi hamis ragyogás” (Euripidész 1984: 194–195). Médeia sokat idézett vallomása szerint „Tudom, hogy szörnyű bűn, amit merészelek, de elmémnél hatalmasabb a szenvedély, az emberek legfőbb bajának oka” (Euripidész 1984: 1078–10). Bár senki sem akar tudatosan rosszat tenni, az embert legyőzik az örömök vagy a düh, ami elragadja, mint a kocsihajtó (Dodds 1973; Wilkerson 1997):

már máskor is sok hosszú éjszakákon azon töprengtem, hogy mitől romlik meg életünk... Tudjuk s világosan felismerjük, mi jó, de mégse tesszük, van, ki lusta, hogy tegye, és van, ki többre tart akármilyen gyönyört a jónál, és gyönyör bizony sokféle van, tétlenség, káros szenvedély, üres beszéd s a szégyen (Hippolütosz 375–385, Euripidész 1984: 218).

A szókratikus tézis szerint az ember, aki ismeri a jót és rosszat, a jót cselekszi meg (Platón 1984: *Protagórasz* 352–8, *Menon* 77–78, *Timaosz* 86). Senki sem tesz rosszat szándékosan, képtelenség, hogy az ember olyasmit tegyen, amit rossznak gondol. Eszerint az *akrázia* logikai képtelenség. Ha a tudásnak hatalma van a cselekvésben, akkor nem lehet a tudás ellenére cselekedni, mivel senki sem vágyik arra, amit rossznak tart (Platón 1984: *Protagórasz* 358e–359d). A szókratikus cselekvéskép alapvetően ellentétes az *akratikus* tapasztalattal. A filozófia azt tanította, hogy a szabad ember igyekszik erényesen cselekedni, ha nem teszi, akkor annak a tudatlanság vagy a kényszer az oka (Platón 1984: *Protagórasz* 352–8, *Védőbeszéd* 25c–26a, *Menon* 96d). Az *akrázia* azonban megkérdőjelezi a tudás kényszerítő erejébe vetett hitet és a ráépülő igényeket, ugyanis az *akrázia* szerint a jót ismerő sem feltétlenül jót cselekszik valamilyen okból. A tapasztalatunk az, hogy az ember képes a jót és a rosszat megkülönböztetni, dönteni, a jóhoz ragaszkodni, de nem mindig. Az *akrázia* esetén a cselekvő nem azt teszi, amit jónak lát. És ezzel az európai keresztény ember tisztában van.

Az *akratikus tapasztalat* lényegi problémája, hogy nem a tudatlanság, nem valamilyen pillanatnyi zavar (részegség) és nem is külső kényszerek, elvárások, akadályok miatt, hanem az egyén szabadon és tudatosan azt teszi, ami ellentétes azzal, amit jónak tart. Szent Pállal átkerült a keresztény gondolkodásba az *akratikus tapasztalat*, amit ő az ember kettéhasadásával, a bűnnel magyarázta:

Azt sem tudom, mit teszek, hiszen nem azt teszem, amit szeretnék, hanem amit gyűlölök. De ha azt teszem, amit nem akarok, elismerem a törvényről, hogy jó, és valójában nem is én cselekszem, hanem a bennem lakó bűn. Tudom ugyanis, hogy semmi jó nem lakik bennem, azaz a testemben, mert készen vagyok ugyan akarni a jót, de arra, hogy tegyem is, nem vagyok képes.



Hiszen nem a jót teszem, amit akarok, hanem a rosszat, amit nem akarok. Ha pedig azt teszem, amit nem akarok, akkor nem is én cselekszem, hanem a bennem lakó bűn. Így ezt a törvényt látom: bár a jót szeretném tenni, a rosszra vagyok készen. A belső ember szerint az Isten törvényében lelem örömöm, de tagjaimban más törvényt észlelek, s ez küzd értelmem törvénye ellen, és a tagjaimban levő bűn törvényének rabjává tesz (Róm 7. 15-23).

Az akrázia az én egységének vége, e kettéhasadás a bűn jele. „Parancsol a lélek, hogy akarjon a lélek. Nem más parancsoló és nem más a cselekvő, és ezt a parancsot mégsem teljesítem... Tehát részben akarunk, és részben nem akarunk, nem szörnyűséges valami, hanem a lélek betegsége” (Augustinus 1987: 234). De ha két akarat létezik a bűnös egyénben, akkor melyik az ember szándéka, ami alapján a cselekedete megítélhető?

De mégis

én voltam, aki akartam, és én, aki nem akartam. Én, én voltam bizony. Nem akartam teljesen igazában, de teljes egészében nem is vonakodtam. Ezért magammal viaskodtam, és bennem így hasadás keletkezett. És ez a hasadás, bár akaratom ellenére történt, nem volt bizonyosság valami másik szellemi lényre bennem, csak a saját lelke bűnhődésére vallott” (Augustinus 1987: 235).

A normativitás és a megfelelés gyakorlati lehetetlensége – amelyen csak isteni beavatkozás, a kegyelem segíthetett, de emberi erőfeszítés nem – a nyugati világ pluralizmusából is eredt. Ahogyan korábban már utaltam rá, a nyugati kultúra tele volt számtalan inkohereciával, egymással ellentétes elvárásokkal, amelyek önmagukban jók voltak, azonban egymással összeegyeztethetetlenek. Említettem az ebből az összeegyeztethetlenségből, a megfelelni képtelenségből fakadó rossz érzést, ami például Luthert elindította. Ez a tökéletlenség-tudat, amit elfogadott vagy liturgikus módszerekkel enyhített a nyugati ember, igényelte a döntést, a szabad akarat sajátosan nyugati keresztény képzetét. Nem a pelágiánus, majd később a protestáns vitára gondolok elsősorban, hanem a cselekvésben lévő igényre, hogy az ütköző elvárások között választani lehet és kell: mikor milyen helyzetben melyiknek ad a cselekvő elsőbbséget. Itt nincs csak egy jó megoldás, de a szabad akarat bírálóival ellentétben a pluralitás elfogadása nem jelent relativizmust. A pluralitás és a normativitás igényének összeegyeztethetlensége okán feszültségforrás – mindenkin és minden cselekvésen számon kérhető valamely nem vagy nem kellőképpen figyelembe vett szempont, ezért minden cselekvőnek együtt kell élnie a tökéletlenség tudatával –, de azért kialakultak bizonyos minták, konvenciók a valószínűleg helyes cselekvés eldöntésére. A *liberum arbitrium* nem racionális képze-e ezen inkohere-ns nyugati kultúra velejárója. A nyugati világba beilleszke-



dónek nem csak azt kellett megtanulnia, hogy értelmezze a környezetét, mi mit jelent, de meg kellett tanulnia a bevett, konvencionális döntési mintákat, és azt is, hogy minden erőfeszítése ellenére is olyan döntéseket fog hozni, amelyeket vagy a környezet, vagy ő maga nem fogad el, hanem bírál.

Bármennyire is vannak példák az európai múltban a konfliktusmentes élet vágyára – mint a görög sztoikus *apátia* vagy a szkeptikus *ataraxia*, Platón állama vagy a keresztény jó lelkiismeret –, az európai kultúra tartalmazta és együtt élt ezekkel az önmagával vívott, belső konfliktusokkal, és megtanulta elviselni a velejáró tökéletlenség-tudatot, kielégületlenséget és befejezetlenséget. Újra és újra nekigyürkőzött valami megoldásnak, hogy azután azon is túllépjen.

A modern kor azonban sorra termelte ki azokat az irányzatokat, izmusokat, amelyek ezt a nyugati embert és kultúrát igyekeztek megszabáditani a belső konfliktusaitól, amelyek részben a dilemmáiból, részben a tökéletlenségéből eredtek. A modern története az ilyen vagy olyan társadalommérnökök története, akik valamelyik aktuális utópia elérését remélték és ígérték. Az egyetlen szekuláris kontinens, Európa megszabadult az inkohereciát jelentő görög-római és zsidó hagyománytól, miképpen megszabadult a világi hatalom és az intézményesített igazság(osság)-igény, az egyház lehetséges konfliktusától.

A modern ember C. S. Lewis szerint „az ember felszámolása”,⁵ de legalábbis a nyugati ember felszámolása. Az ember önreflexióját, önmagával szembeni kritikáját és rosszállását egykor leíró lelkiismeret a modernitásban (Rousseau óta) öngazolást és önfelmentést jelent – szemben a fogalom kétezer éves történetével. A modern lelkiismeret jelentéséből kikerült a cselekvő morális reflexiója önmagára, és annyi maradt, hogy az embernek joga a kellemes lelkiállapot és lelki zavaratlanság elérésére, és minden bűnös, ami ebben megzavarhatja, így a normatív elvárásokat megfogalmazó intézmények is, amilyen egykor az egyház volt. Érzés, lelki jóllét maradt a lelkiismeretből, és elvesztette egykori, cselekvést szabályozó hatását, amit a bírósági metafora eltűnése mutat. Az autonómia jelentése elsősorban az, hogy mindenkinek joga van olyan környezetben élni, a többiektől olyan visszajelzéseket – helyeslést – kapni, amilyenre vágyik.

A modern demokrata farizeus (Lk 18.11), nem merül fel nála az önvizsgálat és önuralom igénye, a bűnbánat lehetősége (Epley-Feeling 2000). A demokrata önmagában elégségesnek tekinti magát morálisan.

⁵ C. S. Lewis műve a *The Abolition of Man*, amelynek címét sajnos nem adja vissza a magyar fordítása (Az emberiség felszámolása).



A rossz érzés felkeltése pedig antidemokratikus bűn.

A könnyű lelkiismeret általánossága a modernek közt több, mint meglepő, mivel olyan korszakban mutatkozik, amely olyan, mint a burzsoá kultúra hanyatlása a 18-19. században. A modern ember társadalmi káoszban és politikai anarchiában él... Korunk tele van az emberi hisztéria és düh megnyilvánulásaival, az arra irányuló démoni képességei és hajlami bizonyítékaival, hogy megtörje a természet harmóniáját és a racionális önfegyelem prudens szabályait. Mégis, ezek az ellentétes bizonyítékok sem zavarják meg a modern ember önmagáról kialakított jó véleményét (Niebuhr 1964: 93-94).

A modern demokrata joga a szubjektuma elfogadása, tisztelete, ezért a tökéletlenségére tett utalás antidemokratikus, hiszen rossz érzést kelthet benne.

A demokrácia felment az erkölcsi-lelki problémákkal és dilemmákkal való szembenézés alól, és megszabadít a rossz érzéstől. Semmi sem tölti el a modern embert oly megelégedettséggel, mint önmaga jóságának a tudata (Shklar 1969: 61). A demokrata magabiztos farizeus, aki tudja, hogy jó és *ens completum*, önmagában teljes ember.

Irodalom

- Augustinus 1987: *Vallomások*. Budapest: Gondolat.
- Brague, R. 1994: *Európa. A római modell*. Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem.
- Dodds, Eric R. 1973: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Epley, Nicholas - Dunning Feeling, David 2000: Holier Than Thou. *Journal of Personality and Social Psychology* 79/6: 861-875.
- Euripidész 1984: *Euripidész összes drámái*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Hobbes, Thomas 1971: *Leviatán*. Budapest: Magyar Helikon.
- Hobbes, Thomas 1839-45: *Behemoth*. In *The English Works of Thomas Hobbes*. Vol. VI. London: Bohn.
- Lewis, C. S. 2007: *Az emberiség felszámolása*. Budapest: Harmat Kiadó. (Eredeti címe: *The Abolition of Man*.)
- Livingstone, Donald W. 1998: *Philosophical Melancholy and Delirium, Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Niebuhr, Reinhold 1964: *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*. Vol. I. Human Nature. New York: Charles Scribner's Sons.
- Ovidius 1975: Iason és Medea. In *Átváltozások*. Budapest: Magyar Helikon.
- Platón 1984: *Platón Összes Művei I-III*. Budapest: Európa Kiadó.
- Ryle, G. 2009: *The thinking of thoughts, What is le Penseur doing?* Collected Essays, vol. II. London - New York: Routledge.



- Schmitt, C. 1996: *Roman Catholicism and Political Form*. Westport - London: Greenwood Publishing Group.
- Scruton, Roger 2006: *Political Philosophy*. London - New York: Continuum.
- Scruton, Roger 1993: Oikophobia. *The Journal of Education* 175/2 (Education and the Advancement of Ethics and Character): 93-98.
- Shklar, J. 1969: *Men and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Szűcs Jenő 1983: *Vázlat Európa három történeti régiójáról*. Budapest: Magvető.
- Wilkerson, T. E. 1997: *Irrational Action*. Ashgate.



1985. május 1-jén a Felvonulási téren (ma Ötvenhatosok tere), Budapesten.
© Magyar Rendőr/ForTEpan

Böcskei Balázs

Válságcivilizáció, válságdemokrácia, válságliberalizmus

A mikor ennek a rendezetlen világban születő írásnak (amely - mivel válságban születik - maga is *válságírás*) a „közepén” voltam, egyúttal úton valami felé, amellyel magától értetődően fordulhat elő, hogy (krízishelyzet lévén) csak egy pillanatra válik véglegessé, akkor egy csütörtöki reggelen jött a hír: elhunyt Kertész Imre. Mire ez az írás leadásra került, addigra el is temették. Búcsúztatásán (az időközben szintén elhunyt) Esterházy Péter úgy fogalmazott: Kertész „a nyugtalanság új rendjét” hozta el a magyar nyelvbe. Hangsúlyozta, hogy Kertész életművét a *nemre* építette, a *nem* kimondásának és képviselésének természetes bátorságára, abból épített magának és közvetve az európai civilizációnak erődöt. Kertésszel szemben Európa ma nem tud nemet mondani, de nem mond igent se. Európa egy döntések meghozatala nélküli kontinens, és közösséget fenntartani vagy újra alapozni a döntéseknek irányt adó etika nélkül nem lehet. Az Európai Unió formáját öltő Európa elveszíteni látszik kapcsolatát a transzcendenciával, a *valóssal*, civilizációs gyökérhálózatával, „népével”, a kapitalizmus közvetlenségével, saját maga organikusságával.

Az etika nélküli Európa és ellenségei

Megannyi Auschwitz-halált (Adorno) halt túl nem élő után Kertész Imre végigélte, *végéskig élte* etikáját. Nem egy nehéz belátás az, hogy elfogadjuk: az etika az életnek és a civilizációnknak a feltétele. Ahhoz, hogy *megélni* tudjuk a velünk történeteket, (személyes) etikára van szükségünk. Az európai zsurnalizmusban öntudatlanul is az identitás és az etika kérdése körül zajlik a vita. A legfőbb kérdés megint az egyén és a közösség viszonya, amely leginkább Európa és az Európai Unió közötti



konfliktusban érhető tetten. Európa több és részben más, mint az Európai Unió, és a jelenkor válsága éppen abból is fakad, hogy Európa vissza kívánja magát kérni az Európai Uniótól, számon kéri a nevében zajló politikai és gazdasági folyamatokat. Európa jelenkori krízisének kezelését pedig nem segíti elő, hogy a kontinens identitása feloldódni látszik, s így morális nyelvében töredezett, a közösségi kötelekektől elszakított, privatizált Jót preferálja.

Giorgo Agamben írja, hogy „még mielőtt a halál lágere volna, Auschwitz egy olyan, még elgondolatlan kísérletnek a helye, amelyben túl az életen és a halálon, a zsidó muzulmánna, az ember pedig nem emberré alakul át” (Szigeti 2014: 269). Agamben a haláltáboron belülit mint a kivételes állapot normává válását írja le, a muzulmán pedig az emberi és nem-emberi közötti átmenet alakja, egy olyan etika nyitópontján állva, amely ott kezdődik, ahol a méltóság felfüggesztésre kerül. Kertész Imre éppen egy olyan tudás alapján teremtett etikát, amely magában foglalja azt az auschwitzi-agambeni tanulságot, mely szerint „az ember az, aki túléli az embert”. Az agambeni tanúság etikáját bemutató esszéjében Szigeti Attila mindezt így fogalmazza meg: „Ennek a tézisnek két értelmet, illetve két referenciát adhatunk: az első referencia a muzulmán, az embert-túlélés embertelen képessége; a második a túlélő, az ember képessége, hogy túlélje a muzulmánt, a nem-embert” (Szigeti 2014: 272–273). Kertész Imre megtapasztalta a halál felismerhetetlenségét a lágerben, a halálra vonatkozó hagyományos vonatkozási rendszerek összeomlását és új halál születését. Ezzel a koncentrációs táborokban megtapasztalt „legvalóságosabb valósággal” Kertész az „emberi lét filozófiai megértésének megváltozott idejébe” (Sziklai 2015: 96) lépett be. Munkásságában az író haraggal nézett vissza a tegnapi, így menekült a világ elől, és haladt egy *etikus* világ felé.

Kertész a halála előtt nem sokkal, 2016 februárjában megjelent 1991–2001 közötti feljegyzéseit, naplóbejegyzéseit tartalmazó egzisztenciális megnyilvánulásában (*A néző*) egy helyen azt írja: „A demokrácia fokozza a halálvágyat [...] a halálromantika a kultúra összeomlása idején jelent meg [...]. A kultúra elmúltával egyszerre az is kiderült, hogy az új szellem nem tud mit kezdeni a halállal, nem képes a kultúrát helyettesítő ideológiáiba beilleszteni sem a tény, sem a vele való bánásmódot” (Kertész 2016: 17). S valóban, napjainkban az európai civilizáció a gyásznak különböző, új, közösségi és térbeli rítusait valósítja meg a valós és virtuális térben egyaránt.

Amikor tavaly novemberben Párizsban lesújtottak a téboly katonái (az ISIS európai nyúlánya), okkal gondolhattuk, hogy az ólommásodpercekkel elhozott rendkívüli állapotra az állami cselekvés magabiztosságával válaszol Európa. Mert hogy a Gonosz nem a gyászolóknak, a túlélőkben lakozik, hanem körülöttünk. Megismerhető és legyőzhető. Ha a politikai nyelv nem kizárólag a gyász, hanem az akarat nyelvén is hallható, úgy a jövő biztonságossá tehető. A gyász kultúrában élő Európa viszont ma nem biztonságosabb, mint Párizs előtt volt. A kontinens

(politikai-nyelvi) mainstreamje a radikális iszlám terrorizmusára, az ellenség *benn*-lévőségére individuális és moralizáló, erőtlő tartózkodó nyelvvel és gyászdraturgiával válaszol, negligálva a politika primátusát. Brüsszel-Molenbeek, a londoni East End, Birmingham, Marseille, Coventry, Rotterdam ma nem csak Nyugat-Európa, hanem az *Islám Állam deterritoriális világának* is egy része. Nem lehetünk áldozatok minden pillanatban, de áldozatok lehetünk bármikor. Miközben a gyászra szerveződött „tudományos liberalizmus” a kulturális mediáció új rítusainak és iskoláinak tanszéki szintű intézményesítését bonyolítja, aközben még mindig nem kíván szembesülni az emberi természet legyőzhetetlenségével, a racionális struktúrák építésének határaival. Kertész maga írja, hogy a történelem nem „tudomány”, hanem sors, az emlékezet őrzője, nyelveliség (Kertész 2016: 36). Ez akkor világosodik meg számunka leginkább, amikor belátjuk: arra a kérdésre, hogy ma mit jelent „Európa”, az Európai Unió nyelvén nincsen válaszunk.

Európa ma nem valóságos. Nagyon is reálisak (valóságosak) viszont „Európa” ellenségei: a makrogazdaság, a fejlesztéspolitika, K + F technokrata elsőbbségére hivatkozó gazdasági liberalizmus; a radikális iszlám; a politika primátusát megalapozatlanul támadók, a politikai vezetőket és vezetést démonizálók; a versengő állampolgársági koncepciókról hallani sem akarók; az „észjogon alapuló republikánus Európa” kizárólagosságát hirdető; Anders Breivik; az Oroszország „soft pressure” gyakorlatából egzisztáló; a Recep Tayyip Erdoğannal praktizáló; az agnosztikus konfrontációt elutasító; az Európa komolyságát fogyasztásba fordító; a politikát a legitimitástól megtisztítani akaró politika- és jogelmélet; az Alternative für Deutschland (AfD) sikeréért tevékenykedők; a menekültkriminalizációval plakátkampányokat folytatók; a Jobbik „néppárti fordulatát” egyszeri elemzőként értelmezők; a kreatív ipar könyvégetői, s mindazok, akik szerint Európa ma nincs krízisben. Ők mind Európa valódi ellenségei.

Az uniósított Európa ma identitását tekintve inkább *a semmihez, mint a valamihez*, és inkább a pénzhez, mint a hagyományhoz van közelebb. Carl Schmitt visszatért a kontinens nagy teoretikusai közé, „szerzője” a 21. század Európájának: „az ellenség önmagunk testet öltött kérdése”. Ismét kortárs a gondolat, hogy az ellenség az, aki kérdőre von bennünket. De - folytatva Schmittet - ki tud leginkább kérdőre vonni bennünket? Természetesen mi magunk, így lehet az ellenség önnön valónk önmagunkkal szemben (Schmitt 2010). Az európai civilizációt veszélyeztető ellenség nem fiktív, nem képzeletünkben létezik, nem irodalmi, nem távoli, csak a majd később jelentkező válságunk egy kreatúrája, hanem konkrét, létező (ellen)valóság, egzisztenciális kihívó. Az akadémiai-civil humanizmus el kívánja odázni a valósággal (a valóságos ellenséggel) és a politikai értelemben vett felelősséggel való szembenézést. Az akadémiai-civil humanizmus szerint az ellenség megalkotása, kreálása a nacionalizmus kiteljesedése, a „fenyegetettség” konstruálása, jobb- vagy baloldali populizmus, a rasszizmus intenzitása, a nemzeti



identitás meghatározása lenne. Álláspontom szerint azonban az ellenség éppen abban mutatkozik meg, hogy már eleve helyettünk is nevének nevezi magát: „gazdasági szükségszerűség”, „megszorítás”, „Európai Egyesült Államok”, „Iszlám Állam katonája”, „terror”, „hanyatló Nyugat büntetője”, „tőkésítésmus inten”, „poszthumán” stb.

Európa tehát nem konkrét. Európa mint realitás és Európa politikai realizmusa, konkrétsága és konkrét politikai védekező mechanizmusai hiányoznak. Belső és külső ellenségei viszont realisták, konkrétak és képesek önmaguk megvédésére. Utóbbihoz jelentősen hozzájárul a lebénult európai döntéshozatali eljárás is. A politikai szándék – Európa megvédése – kizárólag jogi aktusba torkollik – mint legitim és legális eljárás –, hogy aztán a politika depolitizálódásával és eljogiasítással kétséges legyen az, hogy végül teljesül-e egyáltalán a politikai szándék. A korábban 77 embert megölő Anders Breivik tapasztalta meg a leginkább, hogy mit is jelent az, hogy a jogállamiság egyedüli mércéje a jogállamiság. Az oslói bíróság döntése alapján a norvég állam elvesztette azt a pert, amelyet Breivik indított ellene, melyben a tömeggyilkos az emberi jogaira hivatkozva perelt megalázó körülményei miatt. Az állam veszített, a *bírói jogállamiságban* Breivik jobb körülményekre lelt.

Napjainkra az uralkodó transzatlanti, transznacionalizálódó jogfelfogás a jogot nem relációs, személyközi jellegűként értelmezi, így kerülhet előtérbe a jog védelme a politikai közösség védelmével szemben. Minden terroristára és megfigyeltre jut egy nemzetközi bírói jogértelmezés, amely alapján a szuverén állam vitarendezési eljárása függetlenedik a politikai közösség aktuális problémájától. Az emberi jogi egyezmények absztrakt szövegezésének nyitott jellege, a nemzetközi jog alkotmányjogiasodása (Pokol 2015) alkalmas a jog pozitivista jellegének erősítésére. A „breivikeknek” így akkor is igazuk lehet, amikor nincs.

Liberális helyett közösségelvű Európa

Jürgen Habermasnak, ha nem is mindig, de jelen esetben teljesen igaza van abban, hogy napjaink számos aktuális kihívására csak akkor tudunk reagálni, ha foglalkoztat bennünket az az Ernst Wolfgang Böckenförde által a hatvanas évek közepén megfogalmazott nyugtalanító kérdés, mely szerint a szabadelvű, szekularizált állam olyan normatív előfeltételekre támaszkodik, amelyeket az nem tud biztosítani (Habermas-Ratzinger 2007: 17). Habermas szerint ebben a feltevésben „kifejezésre jut a kétely, hogy az alkotmányos demokrácia a saját erőforrásaiból újra tudná teremteni fennmaradásának normatív előfeltételeit, továbbá körvonalazódik benne az a vélekedés is, mely szerint az alkotmányos demokrácia tősgyökeres világnézeti vagy vallási hagyományokra van utalva, de legalábbis a közösségre nézve kötelező etikai hagyományokra mindenképpen. Emiatt pedig a világnézeti semlegességre



kötelezett állam szorongatott helyzetbe kerülne a »pluralizmus tényé«-vel (Rawls) szemben” (Habermas-Ratzinger 2007: 17).

Habermas a politikai pluralizmus elkötelezett híveként a kanti republikanizmus mellett foglal állást, hangsúlyozva, hogy az „alkotmányos patriotizmus” nem csak az alkotmány alapelveinek elvont tartalmát jelenti, hanem a nemzeti történelem kontextusából adódó konkrét jelentéseket is. A jogilag közvetített szolidaritás akkor tud „működni”, ha a kulturális értékorientációk behatolnak az igazságosság elvei közé (Habermas-Ratzinger 2007: 23). A multikulturalizmus utáni „reflexív multikulturális fázissal” (Vertovec-Wessendorf 2010) hibrid modellek – tehát az egyéni állampolgári jogok és közösségi jogok közötti egyensúlyt különböző módon létrehozó szisztémák – valósultak meg, továbbá az interkulturális kommunikáció különböző formái kerültek intézményesítésre. Mindeközben a „nemzetek Európája” gondolata is erősödik, és ez utóbbi által képviselt irányt nem lehet egészen egyszerűen csak egyes pártok aktuális politikai profiljának tekinteni. A föderalizálódó és transznacionalizálódó Európában olyan diszkurzív politikai mező alakult ki, amely túlmutat az olyan pártokon, mint például az FPÖ, a Jog és Igazságosság vagy a Fidesz. A „nemzeteket” az ontológiai biztonságot keresve bal- és jobboldali pártok egyaránt „ajánlják” a választók figyelmébe, és ezzel újra visszaérkeztünk két nemzetkonceptió harcához. Az eredetközösség értelmében vett gondolkodás a nyelv, a születési hely, az adott etnikai-kulturális normarendszerhez való tartozás elsődlegességét hangsúlyozza. A nemzet eszerint nem egy jogi entitás, hanem önfenntartásra törekvő homogén egység. Megjelenik benne az a schmitti érvelés, amely szerint a demokráciának a jogállami intézményrendszertől elválasztható szubsztanciája van, mely utóbbi „hasonló érzelmi és értelmi beállítottságú személyek egybecsengő akaratnyilvánításaként azonosítható” (Szűcs 2015: 96). Ebből következik a demokrácia egzisztenciális felfogása, mely szerint a népakarat megítélésének egyetlen kritériuma annak tényleges megléte vagy kinyilvánításának intenzitása (Szűcs 2015: 96). E felfogás szerint az erős, akaratában egy irányba mutató, homogén politikai közösség az, amely jogot formálhat arra, hogy meghatározza közösségének politikai, földrajzi és kulturális határait. Erre ma Európában nemcsak jelentős kínálat, hanem kereslet is van. Szűcs László Gergely Habermas-monográfiájának vonatkozó részében helyesen jut arra a következtetésre, hogy „egy állampolgárokból álló politikai nemzet koncepciója nehezen tud választ adni bizonyos demokráciaelméleti kérdésekre, például arra, hogy mit jelent egy – alkotmányos hagyományokkal és demokratikus intézményrendszerrel nem rendelkező – politikai közösség önrendelkezése, hol húzódnak egy politikai közösség határai” (Szűcs 2015: 99).

Ez az elméleti dilemma Európában ma kortárs kihívás, és a menekültkrízissel újra gyakorlati megoldás után kiált. Európának saját hagyományát és identitását figyelembe vevő, inkluzív választ kell adnia, és tekintetbe kell vennie, hogy sem az



eredetközösségi, sem pedig az észjogi-republikánus „megoldás” univerzalizmusa nem megvalósítható. Ahogyan a kortárs modernitás erősen kikezdi a „természetadta nép” általánosságát, úgy azt is be kell látnunk, hogy millió jogi értelemben vett európai (vagy azzá válni akaró) „állampolgár” nem kívánja kivenni részét az új „társadalmi szerződésből” fakadó kötelezettségekből. Magukra és közösségeikre nézve saját szabadságukhoz és egyenlőségükhöz való jogukat követelik, és vagy elutasítják az európai civilizáció „a priori” rendjét, vagy ettől nem függetlenül az eljárás igazságos voltát másokra nem tartják kötelező érvényűnek.

A társadalmi integritás és kohézió megteremtésének mind a nacionalista, mind az észjogi-republikánizmus esetében korlátai vannak. Minden kortárs liberális-individualista utópia ellenére az egyén szocializációjának első színtere nem a jog(tudat), hanem az egyén közösségébe való beleszületése. Azok a politikaértelmezők, akik a felvilágosult republikánus modell kommunitarista kritikájában versengő, de egymást szükségszerűen nem kizáró állampolgárság-felfogásban kizárólag „Európa jobbra fordulását”, „populizmust”, „új nacionalizmust” gondolnak el, azok csak azt a krízist erősítik, amelynek köszönhetően napjainkra sem a nemzeti identitás, sem pedig az (EU-csatlakozások révén nemcsak jogilag, hanem kulturálisan is intézményesített új) európai identitás nem tud ontológiai biztonságot adni a kontinens polgárainak.

A jelenlegi versengő állampolgárság-koncepciók mögött a Jó definiálásáért, a szavak értelmezésének meghatározásáért zajlik a küzdelem. Egyik oldalon állnak azok, akik a közösség interszubjektív kapcsolódását és az így elsajátított értelemadási képességet hangsúlyozzák, míg a másik oldalon vannak azok, akik az adott közösség (Európa) hagyományaiban gyökerező jelentésadási módoktól eltérő világban kívánnak élni. Előbbi bízik a közösségben, amelyből ő maga is származik, utóbbi magát tekinti „a” közösségnek, annak értelemadási módjait önkényesnek, konstruálnak és zárt formát eredményezőnek tekinti. Lányi András kommunitarista ihletésű esszéjében minderről így ír: „Ez a vetélkedés azonban nem a Javakért folyik, hanem a Jó meghatározásáért vagy az igazságért; mert ettől függ, hogy mit tekinthetünk majd egyáltalán javaknak, és az is, hogy kinek mennyi jut belőlük. Ha az egyetértés feleslegessé válik, akkor az igazságért küzdeni persze értelmetlen, sőt helytelen, mondván, hogy a közjó megállapítására irányuló szándék mindig zsarnoki. A rendszer immár magától működik, az egyén magának él” (Lányi 2016: 9).

S hogy az európai „közép” az előbbi két gondolkodás között hol helyezkedik el, azt a legkevésbé sem lehet megállapítani. Mindenesetre az intézményesült liberálisizmus - azaz az Európai Unió rendszere és annak nemzetállami jogi-politikai „lecsorgása” - továbbra is figyelmen kívül hagyja Európa önazonosságát - ez éppúgy megmutatkozik a technokratikus politika „európaizációjában”, mint a menekült- és bevándorlaskérdésnek „emberkereskedelem” jellegű és kvótászerű kezelésében (Žižek 2016). Napjaink liberális Európájában - jelezve ezzel azt, hogy



van más Európa is – úgy szokás beszélni a jó és igazságos társadalom eszméjéről és a hozzá vezető utakról, hogy az erény, a kötelesség, a felelősség, az elkötelezettség fogalma köré nem írnak jövőképeket. Ennek megfelelően pedig sem a nyelvre, sem a történelemre, sem az azokból következő életmódra nem irányulnak reflexiók. Mintha előbbiek akadályai lennének a jövőről folytatott diskurzusnak. Ehelyütt nem azzal kívánok vitatkozni, hogy a procedurális lett liberalizmus antropológiája eleve hibás lenne, hanem azzal, hogy a „liberális Európa” a „szabadság lényegét a többséggel szemben nyújtott garanciákkal azonosítja, éppen az identitást konstituáló, de a közös mérlegelésnek és a kritikai reflexiónak is teret adó szabad cselekvésre való képesség gyakorlását korlátozza” (Hogyinszki 2009: 21). A tapasztalatok sokfélesége, továbbá az ítéletalkotás, valóságérzékelés, egy-egy döntés meghozatalakor a mérlegelendő körülmények sokasága konfliktusba kerül magának a liberális hagyománynak a sokszínűségét is negligáló procedurális liberalizmussal, amely a kontingencia és az esetlegesség kiiktathatóságának jegyében építi fel uniós intézményrendszerét. Nem számol azzal, amit Heller Ágnes így fogalmazott meg *A politika Isten halála után* című esszéjében:

a liberális nyelv grammatikája nem jelent egyebet, mint a liberális eljárást. A pusztá procedúra (bármilyen szubsztantív értéktől, elvtől vagy credótól mentesen) egyfajta jolly joker a politikai játszmában. A liberális nyelvben benne rejlő belső logika, amely üres proceduralizmushoz vezet. A liberális nyelv felhígulása be van programozva magába a nyelvbe. [...] Ez az erős oldala, mivel így képes figyelembe venni a világnézetek, a metafizikák, az értékek és az elkötelezettségek pluralizmusát, röviden, igen sokféle életformát, mert mindig visszahúzódhat a pusztá grammatika (proceduralizmus) státusába, közben mégis megtartva önazonosságát. Végül is, ha épp a diskurzus liberális marad, akkor valamennyi nem-liberális, fundamentalista és egyéb csoport köteles követni a liberális nyelvjáték, a diskurzus módszereit, és ha így történik, a végeredmény meg fog felelni a liberalizmus elveinek. Az azonban illúzió, öncsalás. A liberális politika erőssége (hogy visszahúzódhat a pusztá proceduralizmusba) egyúttal a legnagyobb gyengesége is. Ugyanis a liberális eljárás feltételei csak papíron vagy a filozófus fejében léteznek. Mondanunk sem kell, jó, hogy legalább ott léteznek, mert norma nélkül az ember elveszti a kritikai elmélet mércéjét. De ha valaki úgy beszél a normatíváról, mintha reális volna, ezzel szentesít mindenféle antiliberalizmust, zsarnokságot, kényszert és hazugságot a liberális proceduralizmus áldásával (Heller 1997: 140–141).

Elkerülhetetlenek az összeütközések az univerzális igénnyel és bizonyossággal bíró liberális aktivizmus (hangsúlyozottan nem liberalizmusról beszélünk) és a partikuláris szokásokat hordozó „nép” között. Utóbbi ismeretlenül idegennek



érzi a morális-jogi absztrakciókat és formalizmusokat, „természetszerűleg” kötődik hagyományos közösségi értelemadásaihoz, a szavak ott hordozott jelentéséhez (Megadja 2014). Peter Sloterdijk szerint a liberalizmus világában a „kielégülések biztosítására foganatosított összesítő eljárás, tudniillik a politikai közösség minden egyenlő jogokkal felruházott polgártársának kölcsönös elismerése, a valóságban túlságosan formális és specifikálatlan ahhoz, hogy az egyes ember számára hozzáférést biztosítson a szerencsés tudathoz” (Sloterdijk 2015: 73).

A történelemtől való megszabadulás ilyen általános igénye az alapvető kérdésektől (például: egyén és közösség viszonya) való megszabadulás szándékát is magában hordozza. A racionalizált és procedurális liberalizmus intézményesülésével egy olyan ideológia intézményesedik, amely azokat a jellemzőket mutatja fel, amelyeket Láncki András a „történeti igazság metafizikai relativizmusa” kapcsán fogalmaz meg. Utóbbi a történelem értelmének megragadhatóságába vetett hitén, minden ezen kívüli bizonyosság elvetésén és az idő újraértelmezésén alapul: „Az idő egyenes vonalú szemlélete lehetővé tette minden külső – természet, isten –, objektív akadály szubjektívvé tételét, relativizálását – ez a szemléleti élelet értéktelennek minősítette” (Láncki 2014: 20).

Sziklai László a modern történetírás kapcsán úgy fogalmaz, hogy annak elhivatottsága már nem az igazság megtalálására irányul, hanem az interpretációra. A megértés foglalja el a magyarázat helyét (Sziklai 2015: 49). Európa az eredet és magyarázat bölcsője helyett a megértés kortárs pillanata. Magyarázatkeresés és metafizikai igénnyel megalapozott múlt, jelen és jövő egymást feltételezik. Ahogyan azonban a politika „pozitív módszerré” és tudománnyá lesz, úgy szorul háttérbe a politika olyan felfogása, amely szerint az sokféle vágy, metafizikai törekvés és különféle ideológiák kompozituma is (Mezei 2015a: 50) lenne. Ahogy a politika „pozitív módszerré” válik, úgy veszíti el Európa önreflexióját, s válik Programmá, Rendtelenségé.

Földényi F. László az európai mozi szemléletének változásával, a filmművészetnek a filmiparral szembeni jelenkori alulmaradásával foglalkozó esszéjében ír arról, hogy a második világháborút követően fel lehetett ébreszteni az európai hagyományt, előhívni a szellemet. A korabeli filmművészet alkotói – függetlenül attól, hogy mely generációhoz tartoztak – ugyanabba az európai szellemet kereső „iskolába” illeszkedtek. Kortárs filozófiai művek dilemmáit, kordiagnózisokat láttunk a filmvásznon. Európai mítoszok – például a kereszténység, politikai ideológiák – kerültek megjelenítésre, a rendezők etikai értelemben keresők, egzisztenciális értelemben vállalkozók voltak. Napjainkban az európai filmipar többségi alkotásai viszont már nem birkóznak a metafizikával, nincs határozott elképzelésük a kontinensről, képeik sodródznak és sodortatnak, a tanácstalanságot teszik meg élménynek, lemondtak a történelemformálásról s ezzel a rendkereséséről. Ugyanakkor a filmkultúrában rendezők közül igen sokan (például Haneke,



Almodóvar, Tarr Béla, Jeles András, Lars von Trier) „magányosak, abban az értelemben, hogy kizárólag saját magukra tudnak hagyatkozni, ha ébren akarják tartani a metafizika utáni vágyat. Már nem számíthatnak az őket környező kultúrára” (Földényi 2015: 8).

A kortárs gnoszticizmussal az emberre került a rend helyreállításának terhe, úgy hogy a kortárs gyakorlati gazdasági liberalizmus hatására – Kierkegaard fordulatával élve – Európa ma az „egyének negatív kölcsönösségének negatív egysége” (Kierkegaard 2015: 26). Holott a „baloldali kommunitarizmus” (Geary–Pabst 2015) iránt erőteljes szimpátiával bírónak, mint e sorok írójának is, figyelemmel kell lenniük arra a konzervatív alapvetésre, amely szerint a „társadalmi szervezet” politikai valóság, s az „elszigetelt egyének és tényezők kollektív egységének konstrukciójával szemben a konzervatív az egész fogalmából indul ki, amely nem azonos részeinek pusztá összegével. Szükséges az ész »statikus elméletének ridegsége« (Kierkegaardnál »ész hideg szenvtelensége«) helyett az élet és a történelem dinamikáját megtenni ítélőképességünk mércéjévé” (Mezei 2015b: 79). Korunk transzatlanti térbe ágyazott Európájának gondolkodása és az abból következő politikai cselekvések – és ezt a terror kezelésének vitáján tökéletesen érzékeltetni lehet – nem a tapasztalatból leszűrt referenciákból következő alapelvekre támaszkodnak, hanem elvont általánossággal, a transzcendencia hagyományának negligálásával takarják ki a konkrét („a kor szenvtelen és reflektált, s eltöröl mindent, ami konkrét” [Kierkegaard 2015: 34]). A *politikai technológiává redukált európaiság* gnosztikus magabiztosságával hirdeti a rejtett, a megismerhetetlen, a titkos birtolhatóságát. Ma korkritikus jobb- és baloldali (bár más Igazság visszaállításáért dolgozik, de) lényegét tekintve egyaránt egy valós, a valóság szerkezetéből levezethető – így a liberális gnoszticizmust elutasító – Igazság felmutatására tör. Ez pedig a *politika helyreállításának 21. századi programja*.

A multikulturalizmus és a bevándorlás kérdésében egyoldalúan érvelő vagy éppen a társadalmi költségeket és (fél)perifériás gazdasági-egzisztenciális helyzeteket nem mérlegelő, az adott politikai közösség problémahelyzetére, gyökereire, történelmére nem reflektáló gnosztikus politikai gondolkodás a történelem eszkatologikus ábrázolásából a valóság hamis képét állítja fel:

A gnoszticizmus egzisztenciaellenes álmvilágát talán úgy tehetjük érthetőbbé, ha egy különösen univerzális emberi tapasztalat szélsőséges megjelenési formáinak tekinthetjük, amelyben a lét borzalma és a létezésből való menekülés vágya fejeződik ki. A problémát pontosabban a következőképpen fogalmazhatjuk meg: egy társadalom létezése során a rendjét a létezés transzcendens rendjének részeként fogja föl (Voegelin 2014: 131).



Eric Voegelin az *Új politikatudományban* úgy írja le a gnosztikus gondolkodást, mint amely figyelmen kívül hagyja a valóságot és szerkezetét, és bár a valósággal ápoltság viszonya energikus és aktív (workshopok, konferenciák, tanácskozási demokratikus kiskörök hálózata), de a valóságban végrehajtott cselekvéseket nem helyezik középpontba (például a workshopok, konferenciák, tanácskozási demokratikus kiskörök hálózatának tevékenysége ellenére sem körvonalazódik semmiféle jelentős, a menekültkrízist kezelő megoldás). Irányelvek, dogmák és előírások vannak, amelyek a „történelmi ok-okozati viszonyok kritikai vizsgálatát gyakorlatilag betiltották, ennek megfelelően pedig a politikai célok és eszközök racionális koordinációja is lehetetlenné vált” (Voegelin 2014: 132).

A politika digitális Leviatánjai

Míg a fenti válságjelenségek töltik ki az európai valós teret, addig azzal párhuzamos módon épül fel hihetetlen sebességgel egy digitális tér, amely alapvetően változtatja meg azt, amit az offline valóságban érzékelünk. Nem az a kérdés már, hogy miként válik el egymástól az online és az offline – mintha ennek a kérdésnek a megválaszolása már megszületése pillanatában lehetséges lett volna –, hanem hogy a digitális (észlelési) fordulat mit eredményez a politikai tudásra, cselekvésre, a politikáról való gondolkodásra nézve. Az európai intézményes változások, a kulturális heterogenitás kedélyessége vagy veszélye, a pozitív tudomány magabiztossága és a liberális proceduralizmus eljárásai egészen más megítélés alá kerülnek attól függően, hogy az egyén a valós vagy a digitális életbe ágyazva tapogatja-e ezeket. A digitális politika mélysége és percepciója – lentebb vázolt okok miatt – radikálisan eltérhet vagy válhat jelentés nélkülivé a valós, egyértelmű, gyakran harag alapú „rég” térben. De a jelentések kitapinthatatlanságát – beszéljünk Európáról, politikáról, ellenségről – a (meta)viták felett úszó virtuális felhők még nehezkesebbé teszik. S kevés olyan társadalmi jelenség maradt, amelyet ne kellene érzékelnünk digitális tükröződésben vagy torzításban.

Mindennél nehezebb a *Zeitgeist* megragadása. Nem beszélhetünk sem konzervatív, sem liberális hegemoniáról (*Zeitgeist*ről) – utóbbi visszahúzóódásának a korában vagyunk –, ahogyan az is a *wishful thinking* baloldaliságára vall, ha az érintettek egy-egy új, baloldali parlamenti mandátumból vagy kormányra kerülésből (sokadik) „baloldali reneszánszra” következtetnek. Abban bizonyosak lehetünk, hogy nem beszélhetünk az ideológiák végéről, ahogyan abban is, hogy napjainkra nem az eszmetörténetből ismert ideológiák térnek vissza. A politikaelmélet eldönthetetlen vitái mellett megjelennek azok az új ideológiai konstrukciók és jelenségek, amelyek a politika posztmodern és digitális fordulatának következményei. Nem egyszerűen a néppártok válsága lett az, hogy e pártok társadalmi bázisa eltűnni látszik, hogy



a középosztály-orientált bal- és jobbközéppártok egyre kevésbé képesek arra, hogy úgy politizáljanak, hogy „hagyományos” szavazótáboruk mellé a centrumszavazók számát is maximalizálni tudják, hanem egyúttal az is igaz, hogy az új bal- és jobboldali populizmusok elődjeikhez képest heterogénebb programmal lépnek fel. A politikai elemzőknek szociológiai és politikaelméleti alapvetések nélkül egyre nehezebb megmagyarázniuk az FN, az FPÖ, a Jobbik, a Sziriza, a Podemos, az Occupy-baloldal erősödését.

Az ideológiák új korában olyan nyelvet kellene megérteni, amelyet még az sem ismer igazán, aki beszél. A néppártok és régi pártok rövid időintervallumon belül olyan fordulatokat tesznek mind eszmei – lásd például Jeremy Corbyn kísérletét a brit Munkáspárt baloldali újraélesztését illetően vagy Bernie Sanders eszméinek régóta nem látott népszerűségét az amerikai Demokrata Párt mainstreamjén kívüli demokrata táborban –, mind aktuálpolitikai szinten (lásd az osztrák szociáldemokrata Werner Faymann elvi és gyakorlati álláspont-változtatását menekültkérdésben), amelyek korábban a pártok integritását fenyegették volna.

Ma a pártok és háterszágaik az új kihívások együttes eredőjeként előálló eseményeket csak követik, a média pedig kapaszkodva a survey-kutatások eredményeibe napról napra új magyarázattal áll elő a „mi történik” kérdésre. A posztideológiák politikai környezete egyrészt felmutatja az ideológiák, az ideologikus „politikatervezés” szükségességét, másrészt a politikára jellemző útfüggőségen túl mégsem tervezhetőek meg a politikai holnapok. Ma csak nagyon nehezen lehet megmondani, hogyan és mivel lehet választást nyerni. Az identitás fragmentálódásával a *politikai én is töredezetté vált*. A politikai kiszámíthatósághoz szükséges (volna) az identitás és az interakciók közötti bonyolultságok átláthatósága, amely a dinamikus változó hálózatiság, továbbá a politikai én- és ügyérzékelés időszakában egyre nehezkesebb. A posztideológiai politika fragmentumokból összeállt ideológiai barkácsolás. E korban az értékeit ortodox módon képviselő politika nem bír már média- vagy pártrendszert befolyásoló hatással, a politika dinamikája vagy a néppártokon belül, vagy a néppártok és az új populista pártok között zajlik. Mindezt pedig körbeöleli egy kollektív spekulációval járó médiatér (Csigó 2012).

Soha nem volt még akkora korszellem annak, hogy a politika, a kormányzás és azok percepciója elváljon egymástól, és mégis sikeres lehessen. Napjainkban „mérhetően” rossz kormányzati teljesítményekkel is kormányon lehet maradni, társadalmi konfliktusok megoldatlansága ellenére is kaphat felhatalmazást ugyanaz a kormány. Ahogy korábban issue-alapon szerveződött pártok jelentették a politikai rendszer felrissztését, ma egy-egy issue menthet meg rosszul kormányzókat. Az issue-heterogenitás, a megosztott figyelem horizontja, a választók részéről a számukra fontos témák közötti priorizálás egyszerre lehet garancia a politika hagyományos szereplői számára saját pozícióik konzerválására, ahogy ugyanez a jelenség hordozza bukásuk mindennapos kockázatát is.



A politikai idő felgyorsult, és gyorsaságában időtlenné is vált. A fragmentált politikai percepciók térben a rendszerszintű gondolkodásnak egyre kisebb a tere, a választóknak egyre kevesebb türelmük van mérlegelni. Különösen úgy, hogy döntéseik és percepcióik sem az övék, hogy politikai ítélőképességüket nemcsak saját tévedéseik, előítéleteik, szubjektív anyagi helyzetük befolyásolja, hanem a politikai észlelését privatizáló „új feudalizmusok” is (Facebook, Google; vö. Morozov 2011, 2016).

Trump (és a szocialista Sanders) éppúgy a Washingtonnal elégedetlen heterogén, dühös tömeg médiuma, ahogy egyben Mark Zuckerberg kreatúrája. Donald Trump dühe mit sem ért volna a politikai dühöt áramoltató Facebook nélkül. *Trump maga a posztideológiai kreatúra*, aki olyan ideológiai elemeket „kanalizál” politikájába, amelyek nem csak egymásnak, hanem a republikánus kánon számos megkérdőjelezhetetlen dogmájának is ellentmondanak. Ennek ellenére működik. S éppen ezért kevés okunk van azt feltételezni, hogy a Facebook-gyárban ne kívánnák befolyásolni a zajló amerikai választási kampányt (Meyer 2016). Mindezt persze megteheti, hiszen magáncég, amelynek jogában áll a hírfolyam szűrése - felülírva ezzel Zuckerberg progresszív politikai krédójának alapelveit -, s így az algoritmusai által uralt térben a digitális perifériára szorítsa Trumpot (vagy mást, akit éppen a progresszió úgy kíván).

A politika digitalizálódásának számos előnye (transzparencianövekedés, interaktivitás, kontroll, állampolgári bevonás stb.) együtt jár azzal a civilizációs válságjelenséggel is, hogy a „mi a (politikailag) fontos” kérdésre egyre nehezebb lesz választ adni. A politikus is lájkjai újratermelésére vállalkozik - félve látható digitális elismerésének elvesztésétől -, és inkább lemond választói tanításáról, új követőitől eltérő, de általa kívánatosnak tartott értékek, ügyek, politikák megjelenítéséről. Politikailag kívánatos énjét alárendeli a digitális elismerést hozó politikai profilnak. A politikus a digitális fogyasztóvédelem ügynöke lesz, a piac felett pedig a „follower” és az őket szemmel tartó Új Leviatán (Szilícium-völgyi, kaliforniai ideológia [Barbrook-Cameron 1996]) örökődik.

Mindezt bonyolítja, amikor az online és offline politikai szerepek elválnak egymástól, amikor a politikus (és stábja) tévesen, de legalábbis - amennyiben a magyarországi viszonyokra gondolunk - kutatás és visszacsatolás nélkül gondolja úgy, hogy az online térben megépített ügy(e) offline is létezik. Magam részéről sokkal inkább azt gondolom, hogy annak a politikai ügynek, fejleménynek és jelenségnek, amely offline létezik és generálódik, nagy esélye van arra, hogy a közösségi média térben is „éljen” és katalizálódjon. Viszont nem minden online ügyből generálódik offline aktivitás vagy percepció.

A politika fészkbukizálódásával a politika üzenete gyakran a felhasználói aktivitásokon átszűrt üzenet, a politika identifikációja a hálózatokon belül és a hálózatok által definiált identifikációt jelent. A politika üzenete a hálózat üzenete. A politika



észlelési módjainak teljességét csak nehezíti, hogy a közönség által számos esetben referenciának tekintett blogok egyre pártosabbak, radikálisabbak és általánosítóak. Nem kell különösebben elmélyedni a közösségi média vitáiban ahhoz, hogy a virtuális közösségek érdekazonossága és véleményhomogenitása szembeötlő legyen. A homogenizálódás preferenciaigazolást kereső oldalakban történő elmélyedéssel jár, a tanácskozó demokrácia helyett kioktató „militáns-eszkatologikus” nyelv válik dominánssá, továbbá a megerősítő és önkifejezésre vágyó, narcisztikus önpublikációk is intézményesülnek (Molnár 2014: 170). Ahol a politika preferenciaigazolás, ott a kommunikatív etika demokráciája helyett az agnosztikus demokrácia virtualizálódik. Algoritmusok által kreált *digitális metaetika* intézményesül, amelynek jegyében könnyű bármit „delegitimálni”, viszont annál nehezebb legitimálni (Molnár 2014). A *politika észlelési krízise* és a késő modern fordulattal járó következménye a *pszeudopolitika*, a közvélemény definiálásának erősödő bizonytalansága, a politika érzékelésének dehumanizálása. A politika digitális krízise a politika és a politikai test kibernetikai alapra helyezését hozza magával, ami a politikai marketingalapú fordulatához képest is jelentős *politikamegértési válsággal* jár. Kiss Viktor helyzetleírásának egyúttal minden jövőbeni politikai cselekvésre vonatkozó gondolkodás számba vehető szempontjának kell(ene) lennie: „az új évezred dimenzióváltásainak folyamata a transz-lokális, a transz-reális és a transz-humán fogalmi mentén ragadhatók meg a legpontosabban. A valamin túlit jelentő »transz-« előtag ezekben arra utal, hogy a tudás, a technika és a civilizáció (gazdaság és politika kontextusában zajló) »fejlődésének« eredményeként az emberiség bizonyos területeken túljutott a korábbi kereteken, ezért gondolkodásmódját és gyakorlati megoldásait össze kell egyeztetnie a megváltozott (és valamifajta romantikus antimodernizmust nem számítva már adott) feltételekkel” (Kiss 2016: 15–16).

Absztrakció mint menekülés

A különböző jelzőkkel (úgy mint „új”, „posztmodern”, „késő modern”, „biotechnológiai”, „kognitív”, „endogén” stb.) ellátott kapitalizmusból következő krízisek folyamatosan új társadalomelméleti és filozófiai értelmezéseket hívnak életre. Ahogy a kapitalizmus aktuális kulturális és gazdasági logikája alapján meghaladásra került annak egy korábbi állapota vagy szerkezete mentén való leírása, úgy törnek elő újabb elméleti, ideológiai kapitalizmus-értelmezések. Míg korábban erre rendszerfilozófiák (például 1968 előtti marxizmusok) álltak rendelkezésre, úgy mára azok is egyre-másra bomlanak fel részelemekre, és jutunk el elemeiknek más keretben történő felhasználására (vö. a marxizmus útját Marxtól a posztmarxizmusig). Azóta, hogy nem lehetséges egy Nagy Elmélet (a történelem nem ért véget



sem 1917-ben, sem 1989-ben), úgy születnek kis-nagy értelmezések, hogy egy-egy, a kapitalizmust kritikailag leíró szövegben éppúgy jelen lehetnek a pszichoanalízis kortárs irányjai, mint politikai gazdaságtani, médiaművészeti, antropológiai vagy orvosi magyarázó hátterek.

Ez az írásmód olyan absztrakt nyelvel és absztrakcióteremtéssel jár, amely nem csak a szöveg absztrakciós szintje, hanem fogalomhasználatának (*a fogalomhasználati praxis módjára vagy elutasítására vonatkozó döntés*) absztraktsága miatt sem adja meg annak a lehetőségét, hogy a társadalomelméleti hagyományból következőleg a „mi a teendő” kérdésre választ lehessen belőle adni. Ahogyan a racionális liberalizmus is absztrakt módon értelmezi az egyént és a „népet”, úgy a 21. századi – és jelen esetben most csak az új baloldali gondolkodásra fókuszáló – kritikai társadalomelmélet is a leírás és cselekvés meg nem ragadhatósága következtében ölt absztrakt formát. Míg Lukács György *Történelem és osztálytudata* világos politikai-cselekvési következtetésekkel járt, addig egy Deleuze-Guattari-szövegből a közvetlenségnek kevés lehetősége olvasható ki. Nincs ez másként a műfajában is követhetetlen Slavoj Žižek vagy az új „kommunisták” (például Badiou, Rancière) esetében sem.

Absztraktságuk öntudatlanul is belátás: nincs kapcsolatuk a közvetlenséggel, és a kapitalizmust addig konstruálják és absztrahálják, mígnem a végén az olvasó is megnyugodhat tehetetlenségében. Az absztrakció önmagáért van, s így egy „akadémikus” társadalomelmélet születik, az írások nyelve már csak egy szűk elit kiváltsága lesz – történetileg ellentmondva minden baloldali praxisorientáltságnak.

S a posztmodern kapitalizmusnak éppen erre van „szüksége”, azaz *megragadhatatlanságának és leírhatatlanságának mítoszára*. Szun-ce *A háború művészetében* így ír: „Aki ismeri az ellenségét, és ismeri önmagát, az száz csatában sem kerül veszélybe” (Szun-ce 2015: 16). *A kapitalizmus kiismerhetetlenségének és értelemmel fel nem fogható komplexitásának képét az absztrakt, nyelvi elvontságban gazdag, a „nincs értelmes és adekvát cselekvés, mert nincs értelem a kapitalizmusban sem” pszicho- és biopolitikai gondolkodás osztályvaksága tartja fenn.*

Gagyí Ágnes egy írásában az Occupy-mozgalom kapcsán az 1968-as mozgalmakat hozza fel analógiának, mely azonban alkalmas az absztrakt kritikaiság leírására is: „Abban, hogy a 68-as diákmozgalmak politikai szempontból balos programjukhoz nem kaptak nagyobb támogatást a munkásság részéről, nagy szerepet játszott e szerint az elemzés szerint, hogy politikai kritikájukat az izlésforradalom fenti nyelvén mondták el, s ezzel a munkások, a maguk részéről egy másik pozícióból fakadó izlésrendszer hordozói, nem tudtak azonosulni. A társadalmi lebegés, a kreativitás és személyes szabadság hívószavai az ő napi kontextusukkal kevésbé rezonáltak. [...] az OWS [Occupy Wall Street - kiegészítés: B. B.] [, amely] kifejezetten jól ellátott baloldali kulturális tőkével, [...] nem adja jelét annak, hogy reflektálna erre, a strukturális kritikáját erőteljesen a saját



kultúrájához és ízléséhez szabja. Azt, hogy a lakosság többségének a gazdasági érdeke ellentétes a legfelső rétegek érdekével, a pozícionélküliség olyan univerzális terminusaivá fordítja le, mint a Coming Insurrection intézményektől megszabadult kreatív »szingularitása« vagy a nyilvánossá tett »testek« biopolitikája” (Gagy 2011: 111–112).

Annak akarása, hogy absztrakciókban, bonyolultságában és megragadhatatlanságában írjuk le napjaink „kreatív” kapitalizmusát, nem is eredményezhet mást, mint az absztrakció egyediségének akarását (Deleuze után már csak a deleuzeianusok kreatívabbak a nem-cselekvő filozófia előállításában). Az *absztrakt baloldal a kapitalizmusról soha nem cselekvéssel dönt*, és minden erőteljes társadalomkritikai szándék ellenére sincs „elegendő határozott szenvedély ahhoz, hogy kiszakítsa magát a reflexió hálójából, csábító bizonytalanságból, és a környezetben, a jelenben nincs esemény vagy egyesült szenvedély, hanem a negatív egyesülésben olyan reflexiók ellenállást képeznek, amely először és egy pillanatra ámitó kilátásokkal kápráztat, aztán pedig azzal csap le, hogy ragyogó kibúvókkal erősít meg, hogy mégiscsak a legokosabbat tettük, amikor annyiban hagytuk, és nem cselekedtünk” (Kierkegaard 2015: 8).

A „kapitalizmus válságban van” tézis leginkább tehát csak akkor igaz, ha annak állítása nem „fentről”, hanem „alulról” érkezik. S ezen a nyomvonalon kell tovább mennünk, mert az előbbi osztályvak társadalomelméleti-akadémiai út ösztöndíjakhoz, (progresszív egyetemekre jelentkezve) PhD-kutatási tervekhez vagy akár tanszékalapításhoz elvezethet, de az elnyomottak emancipációjához kevésbé. Sloterdijk *Harag és idő* című munkájában a harag európai hagyományát, a nagyszabású, történelemalakító események dinamikáját tekinti át, és könyvének a munkásmozgalom erőteljességét felvezető részében fogalmazza meg: „Szuverénnek lenni azt jelenti, hogy azt választjuk, ami meghaladja a teherbírástunkat” (Sloterdijk 2015: 199). A munkásmozgalom így járt el, az előbbi ismertetett „akadémiai” új baloldaliság a teher súlyát sem tapasztalja meg. A munkásmozgalmi haragtörténet áttekintése során a német filozófus visszanyúl Walter Benjaminhoz, aki kora szociáldemokratáit kritizálta akként, hogy az (elképzelt, várt) „igazodás a jövőbeli sikerekhez átmetszi »a legjobb erőt feszítő ínt«, mivel az evolúciós türelemre nevelés hatására megfelelnek »a gyűlöletről és még az áldozatkészségről is«. Akinek gyűlölnie kell, annak félre kell tennie a reménykedést, és a múlt felhőborító képeihez kell igazodnia” (Sloterdijk 2015: 264).

Korunk egy újabb válsága, a harag és a harag politikájának elfojtása nem utolsósorban a politika depolitizálódásával összefüggésben. A politika abbéli természetével, hogy az a társadalmi konfliktus területe, hogy a politika lehet *sűrűsödés*, irracionális, reláció, a racionalizált és procedurális liberalizmusra építő jelenkori (nyugat-)európai politikai gondolkodás kevésbé kíván számot vetni. Ahogy azzal sem igazán foglalkozik, hogy vannak olyan konfliktusok, amelyek nem oldhatók fel



racionális keretben (Mouffe 2011: 27). De a harc mindenekelőtt akkor folytatódik, amikor már minden elveszett (Sloterdijk), márpedig már javában benne állunk a kontrollálhatatlanság elszabadulásában.

Sloterdijk szerint a Nyugat és politikatudománya – utóbbi, mint a „közösségek pszichopolitikai irányításának művészete” – figyelmen kívül hagyja a politika antropológiájának thümotikus jellegét (Sloterdijk 2015: 40). A tőke és a procedurális liberalizmus univerzalizmusára az absztrakció nyelvén nem lehet válaszolni, absztrakt ellenállás nem állítja helyre a vesztesek, a kívül rekedtek elismerésre vágyó méltóságát. A procedurális liberalizmus Európában elmaradó korrekciója esetén a 21. század jelenkora a *harag* és a *düh akarásának* politikai periódusa lesz. A szorongások, az egyet nem értesek elnyomása, a proceduralizmus feszítéséből fakadó egyenlőtlenések túlságosan nagyok, és a tömegek hallgatása túlságosan elnyúlt ahhoz, hogy ne egy kitörés előtt álljunk.

A posztdemokratikus állapot, az új pártformációk, a jobb- és baloldali populizmusok erősödése, a digitális létezés abszurditása, a transzhumán „testiséggel” szembeni szexuális (erő[szak])kultusz, a tabloid újságírás „meggyőző” ereje mind-mind olyan (válság)jelenségek, amelyek a haragpotenciál megnyilvánulásai. Egy dezintegrált, beszélt gazdasági nyelvben illegitim, döntésképtelenségben lebénult, politikai egységesülésében megkérdőjelezett, erőltetett európai identitásában tartalmatlan, örök békére lefegyverzett, gyenge, passzív Európát a harag emelheti ki kilátástalanságából és „igazságos” eljárásokra szűküléséből, csak ez transzformálhatja történelmi-cselekvő szereplővé: „A harag ilyenképpen a jövőbe tartó mozgás momentumává válik, melyet egyszerűen a történelem általi mozgatottság nyersanyagként érthetünk meg” (Sloterdijk 2015: 107).

„Mára a lehetetlen vált lehetővé. A non-humán térbeliség, az ember nélküli digitális anti-város víruszerűen oszlik szét a valóság felszaggatott anyagán. Centrum és periféria, eredeti és másolat helyett varázstanított fúziók vég nélküli hibridizációját, keveredését találjuk” – kezdődik az *Absentology A munkátlanság ünnepe – Május 1-jei anti-kiáltvány* című, nyelvében és ütésében külföldön (W1; vö. The Invisible Committee, Tiqqun) és itthon sem előzmények (*Ki!*) nélkül álló kiáltványa.

A lehetetlen pedig az *organikusért*, azaz az egyetlen létezőért és lehetségesért folytatott elméleti és praxisorientált küzdelem. Európa az Európai Unió kapui elé érkezett, több tiszteletet követelve az eredetnek, az időt, az európai időszámítást kérve vissza.

Hamarosan történelmi idő köszönt be.



Irodalom

- Barbrook, Richard – Andy Cameron 1996: *The Californian Ideology*. <http://www.imaginaryfutures.net/2007/04/17/the-californian-ideology-2/> [2016. 05. 01.]
- Csigó, Péter 2012: „Living on the bubble”. *Mediatized politics and media experts in late capitalism*. MTA TK PTI. http://politologia.tk.mta.hu/uploads/files/archived/760_1335356204.pdf [2016. 04. 25.]
- Földényi F. László 2015: Mozisírató (Újhullámok után). *Filmvilág* 2015/12: 4–8.
- Gagyí Ágnes 2011: Új baloldali mozgalmak és értelmiségi osztályvakság. *Fordulat* 2011/2: 104–118.
- Geary, Ian – Pabst, Adrian 2015: *Blue Labour: Forging a New Politics*. I.B. Tauris.
- Habermas, Jürgen – Ratzinger, Joseph 2007: *A szabadelvű állam morális alapjai. A szekularizálódás dialektikája az észről és vallásról*. Budapest: Barankovics István Alapítvány – Gondolat.
- Heller Ágnes 1997: A politika Isten halála után. In uő: *Életképes-e a modernitás?* Debrecen: Latin Betűk. 133–150.
- Hogyinszki Éva 2009: Liberalizmus, közösségelvűség, politikai gyakorlat. *Phronesis* 2009/1–2: 13–33.
- Kertész Imre 2016: *A néző*. Budapest: Magvető.
- Kierkegaard, Søren 2015: *A jelenkor kritikája*. Budapest: L'Harmattan.
- Kiss Viktor 2016 (m. a.): Reflexív baloldal, globális baloldal, futorbaloldal. A forradalom aktualitásának lukácsi koncepciója a 21. században. In Böcskei Balázs (szerk.): *A forradalom végtelensége. Lukács György és a politikaelmélet*. Budapest: L'Harmattan.
- Lánczi András 2014: Értelmiségiek, cinizmus és a valóság. *Századvég* 2014/1: 5–25.
- Lányi András 2016: Mi az, hogy „mi”? *Kommentár* 2016/1: 3–17.
- Meyer, Robinson 2016: How Facebook Could Tilt the 2016 Election? *The Atlantic*, 2016. 04. 18. <http://www.theatlantic.com/technology/archive/2016/04/how-facebook-could-tilt-the-2016-election-donald-trump/478764/> [2016. 04. 18.]
- Megadja Gábor 2014: Elitista populizmus vagy populistá elitizmus. In uő: *Az utópia hegemoniája*. Budapest: Nemzeti Közszolgálati Egyetem – Molnár Tamás Kutatóközpont. 111–126.
- Mezei Balázs 2015a: Lázadás a modernitás ellen. In uő: *Lázadás a modernitás ellen*. Budapest: Kairosz. 47–74.
- Mezei Balázs 2015b: Russel Kirk és Molnár Tamás. In uő *Lázadás a modernitás ellen*. Budapest: Kairosz. 75–101.
- Molnár Attila Károly 2014: *A tanácskozó demokrácia és a megváltó csevegés*. Budapest: Nemzeti Közszolgálati Egyetem – Molnár Tamás Kutatóközpont.
- Morozov, Evgeny 2011: *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*. New York: PublicAffairs.
- Morozov, Evgeny 2016: Tech titans are busy privatising our data. *The Guardian*, 2016. 04. 24. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2016/apr/24/the-new-feudalism-silicon-valley-overlords-advertising-necessary-evil> [2016. 04. 25.]
- Mouffe, Chantal 2011: A politika és a politikai. *Századvég* 2011/2: 25–47.
- Pokol Béla 2015: A jurisztokrácia és a demokrácia határvonala. *Jogelméleti Szemle* 2015/4: 4–18.
- Schmitt, Carl 2010: *Ex captivitate salus. Egy német fogoly vallomása 1945/47-ből*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Sloterdijk, Peter 2015: *Harag és idő*. Budapest: Typotex.



- Szigeti Attila 2014: A Homo Sacer és a tanúsítás etikája. In Horváth Andor – Soós Amália (szerk.): *A bölcsesség koszorúja – Írások Egyed Péter hatvanadik születésnapjára*. Kolozsvár: Pro Philosophia. 261–274.
- Sziklai László 2015: *A KZ regénye*. Budapest: Argumentum.
- Szun-ce 2015: *A háború művészete*. Budapest: Helikon.
- Szűcs László Gergely 2015: *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok. Jürgen Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években*. Budapest: Gondolat.
- Vertovic, Steven – Wessendorf, Susanne 2010: *The Multiculturalism Backlash. European discourses, policies and practices*. London – New York: Routledge.
- Voegelin, Eric 2014: *Új politikatudomány*. Budapest: Nemzeti Közszerzői Egyetem – Molnár Tamás Kutatóközpont.
- W1 = Absentology: A munkátlanúság ünnepe. Május 1-jei anti-kiáltvány. *dinamo.blog.hu*, 2016. 05. 01. http://dinamo.blog.hu/2016/05/01/absentology_a_munkatlanusag_unnepe_majus_1-jei_antikialtvany [2016. 05. 01.]
- Žižek, Slavoj 2016: *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*. London: Allen Lane.

POLITIKATUDOMÁNYI SZEMLE

2016/3

XXV. évfolyam

AZ INTEGRÁCIÓ ALAKVÁLTOZATAI

- *Szabó Andrea*: Előszó
- *Kiss Balázs*: Orbán, Vona, Gyurcsány. Politikai vezetők integrációs tevékenysége a migrációs válság idején
- *Szabó Gabriella–Bene Márton*: Széttöredezett vagy összekapcsolódó? A magyar médianyilvánosság hálózatszerkezete három eset tükrében
- *Szabó Andrea–Oross Dániel*: A politikai rendszerintegrációt befolyásoló tényezők

A POLITIKAI KORMÁNYZÁSRÓL

- *Ványi Éva*: Politizáció vagy professzionalizáció? A politikai kormányzás jogi, intézményi és személyi feltételei 2006, 2010

ALKOTMÁNYOSSÁG FRANCIAORSZÁGBAN

- *Paksy Máté*: A kör hatszögesítése, avagy a francia konstitucionalizmus útja az alkotmányos dialógusig

VITA

- *Horváth M. Tamás*: A fáraó varázsol. A rezsicsökkentés beágyazottsága

RECENZÍÓ

- *Szűcs Zoltán Gábor*: Klasszikus alapokon nyugvó kortárs elmélet (*Horváth Szilvia*: *Demokrácia és politikai közösség*)

KÖNYVFIGYELŐ



Villamossági szakmunkás Lőrinciben, 1948-ban. © Lissák Tivadar/Fortepan

Zsinka László

Európa „kiüresedése”

Az ezredvégen divatossá vált a nyugati civilizáció hanyatlásáról beszélni. E kérdéskör irodalma áttekinthetetlenül nagyra növekedett az elmúlt században. Filozófusok, írók, társadalomtudósok és történészek figyelme egyre határozottabban irányult a hegemon civilizációs jelenségnek tartott nyugati civilizáció válságára. Az első világháború utáni pesszimista légkörben az európai értelmiség jelentős csoportjai tartottak a kontinens hanyatlásától, aminek jellegzetes kifejeződése volt Oswald Spengler *A Nyugat alkonya* című könyve (Spengler 1994). A könyv nagy népszerűségre tett szert, bár többoldalú kritikában is részesült. Gondolkodók és politikusok is osztották Spengler *kultúrpeszimizmusát*, noha többen – mint Thomas Mann és Johan Huizinga – elhatárolódtak pesszimista fatalizmusától (vö. Huizinga 1991: 152-153).

A második világháború utáni politikai és erkölcsi újrakezdés, illetve a nagymértékű gazdasági fellendülés következtében a nyugati (vagy európai) civilizáció hanyatlására vonatkozó vélekedések háttérbe szorultak, majd az 1973 utáni gazdasági recesszió idején újult erővel törtek felszínre. Az Egyesült Államokban

¹ A jelen tanulmány gondolatmenetének előzménye egy 2003-ban írt könyvfejezet egyes szakaszaiban került megfogalmazásra (Zsinka 2004). A 2004-ben megjelent tanulmány bizonyos szövegrészeit jelen munka idézi, a mostani szöveg továbbá néhány ponton visszautal a korábbi munka gondolatmenetére. A jelen tanulmány újszerű tézist és érvelést fogalmaz meg, és a korábbi tanulmány néhány vonatkozó részletét használja fel, s azokat jelentős mértékben kibővíti és aktualizálja. Ez a cikk a szaktanulmány és az esszé műfaját ötvözi, amikor a tárgyi ismeretek rendszerbe foglalását némileg szubjektív következtetésekkel kapcsolja össze.



a *deklínisták* a hetvenes években az USA hanyatlásáról írtak; az európai kontinens gazdasági teljesítőképességével kapcsolatos érvrendszert pedig az *europesszimizmus* fogalma alatt szokás összefoglalni. A Nyugat hanyatlásával kapcsolatos elgondolások első és második hulláma közötti fontos különbség volt, hogy míg a két világháború között a kulturális-civilizációs válságtünetek (*kultúrkritika*), addig az 1970-es évektől a gazdasági hanyatlás következményei kerültek előtérbe. A nyolcvanas évek gazdasági fellendülése, a neoliberais-monetarista gazdaságpolitika sikerei, valamint a hidegháborúban győzelmet arató Nyugat megerősödő önbizalma miatt a hanyatlás problémája lekerült a napirendről. Majd az elmúlt két évtizedben az amerikai hegemonia lassú eróziója, az európai integráció gazdasági nehézségei, a formálódó multipoláris nemzetközi rendszer kihívásai, valamint a globális kapitalizmus ellentmondásai és 2001. szeptember 11-e következményei, végül a demokratikus politikai rendszerek működési zavarai és a piacgazdaságok mögött álló kulturális motivációs háttér válsága egyaránt hozzájárultak a Nyugat válságával kapcsolatos vélekedések újraerősödéséhez.

A jelen tanulmány során nem kívánunk foglalkozni a nyugati és az európai civilizáció közötti különbségek fogalomtörténetével. A nyugati civilizációt úgy tekintjük, mint aminek a két alrendszere, az európai és az észak-amerikai civilizáció között jelentős különbségek vannak, de közös jegyeik is értelmezhetők. Kétségtelen, hogy ez a megközelítés leegyszerűsítést von maga után, és más megközelítésmód is lehetséges volna. Mégis, a nyugati és az európai civilizáció ilyen módon történő megkülönböztetése lehetőséget teremt arra, hogy a válságirodalmon belül elkülönítsük a nyugati civilizáció – tágabb értelemben a (kései) modernitás – egészével, illetve szűkebben az európai civilizáció válságával foglalkozó műveket. Ez a megkülönböztetés végigvonult a 20. század válságirodalmán, bár korántsem volt mindig következetes. Ortega y Gasset például az európai civilizáció válságtüneteiről írt a két világháború között (Ortega 1995). Spengler a Nyugat hanyatlásával foglalkozott, de elsősorban Európát értette alatta. Huntington a Nyugat visszavonulását elemezve az egész euro-amerikai világot tette elemzése tárgyává a kilencvenes években (Huntington 1998).

Ez a tanulmány az 1945 utáni Európa néhány válságtünetére helyezi a hangsúlyt. Nem szeretnénk mélyebb következtetéseket levonni azzal kapcsolatban, hogy az európai civilizáció általános válságáról kell-e beszélnünk manapság, hanem egy konkrét jelenségcsoporton keresztül az európai társadalom néhány problémájára kívánjuk felhívni a figyelmet. Ezek beleilleszthetők a „válságirodalom” keretébe, de előfeltevések helyett fontosabbnak tartjuk a történeti és társadalomtudományos elemzést. Véleményünk szerint Európa nehézségei a „kiüresedéséből” is fakadnak, ami a kontinens szellemi-kulturális identitásának elvesztéséhez vezetett. A következőkben Európa mint önálló gazdasági-társadalmi modell elhalványulásának a folyamatát emeljük ki, majd megkíséreljük a problémát tágabb civilizációs kon-



textusba ágyazni. Ennek során politikai gazdaságtani és eszmetörténeti kritikát érvényesítünk egyidejűleg, ami komolyan aggódik Európáért, és nem a vele való leszámolásra törekszik.

A nyugat-európai gazdasági-társadalmi modell 1945–1973 között

A második világháború után Nyugat-Európa romokban hevert. Az Egyesült Államok gazdasága a teljesítőképessége csúcán volt. A háború végett vetett az 1929–33-as gazdasági válság utóhatásainak, és kivételes mértékű ipari konjunktúrát eredményezett. Mindezt nem az életszínvonal rovására érték el, mint a Szovjetunióban. A hadikonjunktúra az amerikai magántőke és az állam közötti kiváló együttműködés gyümölcse volt. Ezzel együtt a háború lezárása után komoly formában felmerült, hogy az Egyesült Államok fenn tudja-e tartani a rendkívüli gazdasági növekedést, illetve hogyan lehet megoldani a hadiágazatok átállítását a béke körülményeire. A második világháború végén kialakuló kivételes történelmi helyzet eredményeként az USA a világ ipari termelésének akkora hányadát adta, amit hosszú távon nem lehetett fenntartani. Nem meglepő, hogy az elkövetkező két évtizedben az amerikai GDP világrészesedése folyamatosan csökkent. Az Egyesült Államok 1945 után szakított az izoláció politikájával, és mind politikai-katonai, mind gazdasági értelemben – a Bretton Woods-i intézmények létrehozásával – hegemon világszerepet vállalt, de paradox módon az amerikai hegemonia geopolitikai-hatalmi és intézményes kiépülését a világháború utáni évtizedekben az USA világtermelésben betöltött részesedésének csökkenése kísérte.

Az USA és Nyugat-Európa gazdaságának méretei közötti különbségek 1945-ben különösen szembetűnőek voltak. Az amerikai gazdaság viharos növekedése az 1870–1880-as években kezdődött. Az első világháború előestéjén az USA nemzeti összterméke már meghaladta három-négy európai nagyhatalom GDP-jének összegét. Az első világháború pusztításai következtében az amerikai nemzeti össztermék gyors növekedése az egész világon érzékelhetővé vált. Ehhez járult az amerikai gazdaság viharos konjunktúrája az 1920-as években, aminek köszönhetően az Egyesült Államok 1929-ben a világ ipari termelésének több mint 40%-ával rendelkezett (Kennedy 1992: 310). Ez a hatalmas amerikai ipari fölény nőtt nyomasztó méretűvé a második világháború végére. Az Egyesült Államok iparának teljesítőképessége nemcsak a GDP volumenén, hanem versenyképességi tényezőkön is alapult. Az amerikai iparban a századfordulótól megfigyelhető széles körű gépesítés és a hatalmas vállalatméretek olyan előnyöket hordoztak, amelyek a nyugat-európai gazdaságok számára behozhatatlannak bizonyultak.



A két világháború között az európai gazdasági és politikai elitek számára nemcsak az amerikai gazdasági fölény, hanem a szovjet iparosítás következményei is riasztónak bizonyultak. A szovjet ipari termelés nyolc és félszeresére emelkedett ebben az időszakban, ezzel szemben a nyugat-európai nemzetgazdaságoknak többnyire be kellett érniük a szerény másfélszeres vagy annál is alacsonyabb növekedési mutatókkal (Kennedy 1992: 283). Érthető, hogy az európai elitekben erősödött az az érzés, hogy „beszorultak” az amerikai és a szovjet *nagyterg gazdaságok* közé. Bizonyos mértékig erre a kihívásra adott válaszként értelmezhető Hitler elképzelése az Urálig tartó német gazdasági nagytér megteremtéséről, de ugyanerre a problémára keresték a választ azok a liberális közgazdászok, akik a harmincas években a vámok lebontásának a feltételeit és egy nagy európai piac megvalósításának a lehetőségeit kutatták. Ezek az elképzelések öltöttek testet, amikor a második világháború után kibontakozó integrációs folyamat keretében sor került a vámok megszüntetésére, a szabadkereskedelmi övezetek és a vámunió megteremtésére (Malchup 1977).

A második világháború pusztításai után a nyugat-európai gazdaságok nehezebben indultak növekedésnek, mint azt az amerikai elemzők többsége várta. Az Egyesült Államok 1947-re jutott el oda, hogy a Marshall-segély keretében pénzügyi segítséget nyújtson Európának. Ebben szerepet játszott, hogy a Szovjetunióval megromló viszony miatt fel kellett gyorsítani Nyugat-Európa újjáépítését, de az elképzelés fő célja a világméretű dollárhiány enyhítése volt (Wee 1986: 34–36). A Marshall-segély híján a nyugat-európai országok nem lettek volna képesek megvásárolni az amerikai nyersanyagokat, késztermékeket és ipari berendezéseket. Egyedül ez a pénzügyi támogatás háríthatta el a gazdasági növekedés szűk keresztmetszeteit, és járulhatott hozzá a fellendülés megindulásához. Csakis így lehetett biztosítani, hogy az amerikai export egyre táguló piacokhoz jusson az európai kontinensen. Bár a Marshall-segély nem érte el a második világháború után Nyugat-Európába áramló amerikai magántőke-beruházások mértékét, mégis elengedhetetlennek bizonyult a gazdasági növekedés megindításához. Az európai integrációt kezdeményező Hatok éves GDP-gyarapodása az 1950-es évek elejétől már meghaladta az Egyesült Államok növekedési adatait. A lendületes nyugat-európai gazdasági fejlődés mögött egyszери gazdaságtörténeti okok álltak.

A második világháború után Nyugat-Európa ki nem használt növekedési tartalékokkal rendelkezett. Az USA-ban már a húszas években megfigyelhető volt a tartós fogyasztási cikkek – személyautó, porszívó, mosógép stb. – piacainak kialakulása, Európa széttöredezett nemzeti piaccal a két világháború között nem voltak alkalmasak a dinamikus húzóágazatok létrehozására. Ezek az iparágak az 1870-es évektől kibontakozó „második ipari forradalom” kulcságazatait alkották, és sikerük a fordista-taylorista iparszervezési módszerek alkalmazásától függött. A futószalag-rendszerű nagyüzemek a méretgazdaságosság (*economies of scale*)



kihasználására épültek, és a hatalmas eladási szériák csakis rendkívüli méretű fogyasztópiacra voltak teríthetők. E tekintetben az Egyesült Államok ideális piac volt, ellentétben (Nyugat-)Európa vámokkal szabdaltnemzeti piacaival. Az amerikai fogyasztói modell a világ legmagasabb munkabéreit is magába foglalta a századfordulótól, ami lehetővé tette, hogy keresleti oldalról felszívható legyen az új húzóágazatok termelési volumene. Az USA már a két világháború között nagyrészt megvalósította a második ipari forradalomból fakadó lehetőségeket, míg ezek kihasználatlan tartalékok voltak Nyugat-Európa 1945 utáni növekedése számára. Ráadásul a nyugat-európai nemzetgazdaságokban lehetségessé vált a legkorszerűbb ipari technológiák alkalmazása. Ez a későn jövők előnyét jelentette, ahogyan azt Alexander Gerschenkron (1984) kifejtette *utolérési folyamat*nak nevezett, jól ismert gazdaságtörténeti téziseiben. Bár Gerschenkron elsősorban a 19. század utolsó harmadának német gazdaságfejlődésére alkalmazta az utolérési folyamat fogalmát, hangsúlyozva a későn jövők előnyét, a 20. század második felével foglalkozó gazdaságtörténészek bebizonyították, hogy az 1945 utáni nyugat-európai gazdaságtörténet is felfogható egyfajta utolérési folyamatként (Jánossy 1966).

A második világháború utáni évtizedekben a nyugat-európai gazdaságok a legmodernebb technológiákat alkalmazták a tartós fogyasztási cikkek előállításának területén. A megszilárduló polgári demokráciák által garantált politikai stabilitás, valamint az integráció révén egységesülő nemzeti piacok az amerikai tőkebehozatal számára vonzó befektetési területté tették a nyugat-európai országokat. A jóléti kapitalizmus kiépülésével a reálbérek is emelkedtek, ami a vásárlóerő folyamatos gyarapodásával járt. Mindez hozzájárult ahhoz, hogy míg a nyugat-európai nemzetgazdaságok 1945–1973 között évi 5-6%-os növekedést mutattak fel, addig az Egyesült Államok gazdasága csak 3-4%-os növekedési rátákkal rendelkezett. Bár az amerikai gazdaság versenyképessége a hatvanas években is felülmúlta a nyugat-európai országokét, az Európa és az USA közötti fejlődési különbségek – egy főre jutó GDP, bérszínvonal – jelentősen mérséklődtek. Ennek jeleként az 1970-es évekre az amerikai és a nyugat-európai bérszintek közötti különbségek fokozatosan összeháródtak, illetve Nyugat-Európa gazdasági felzárkózásának fokmérőjeként az európai országokból az USA-ba érkező tőkeáramlás szerepe megnövekedett. Az 1950-es években a hatalmas amerikai tőkebefektetések előmozdították a nyugat-európai gazdaságok fellendítését, a 70-es évektől azonban az USA és Nyugat-Európa közötti tőkeáramlás kétirányúvá vált. Bár a brüsszeli Bizottság elemzői a hatvanas évek második felében is azt hangoztatták, hogy a vámunió létrejöttéből adódó előnyöket elsősorban a nagy amerikai cégek voltak képesek kihasználni a Hatok Európájában, a nyugat-európaiak büszkéek voltak az 1945 utáni két és fél évtizedben elért látványos gazdasági eredményekre (Crafts-Toniolo 1996).

Nyugat-Európa önbizalmát 1945–73 között a keynesiánus gazdaságirányítási modellbe vetett hit táplálta. A Keynes által válság esetén javasolt gazdaságpolitikai



intézkedéseket a nyugat-európai vezetők folyamatosan alkalmazták, hogy fenntartsák a növekedés dinamikáját. Ennek eredményeként a közgazdászok gazdasági ciklusok helyett növekedési ciklusokról beszéltek (Wee 1986: 52-56). A növekedéspárti gazdaságpolitikák sikere a második világháború utáni nyugat-európai polgári demokráciák nélkülözhetetlen alapja lett. Eredményeik tették lehetővé, hogy a kereszténydemokrata és a szociáldemokrata középpártok – bal- és jobboldali radikalizmustól eltérő – reformista programja a társadalom mind szélesebb rétegei számára váljon hitelessé. A gazdasági növekedés előmozdította, hogy a tőke profitja biztosítva legyen, valamint a reálbérek is folyamatosan növekedjenek, ami hozzájárult az egyre szélesedő középosztályok emancipációjához. A második világháború utáni gazdasági növekedés lényege abban állt, hogy a politikai forradalom valódi alternatívájaként volt mit szétosztani, és a kortársak folyamatosan észlelték az életesélyek gyarapodását.

A keynesiánus gazdaságpolitikákat az Egyesült Államokban is alkalmazták, azonban a jóléti állam kiépítése inkább nyugat-európai jelenségnek tekinthető. Az Egyesült Államokban Johnson elnök *Great Society* programja jóval inkább megosztotta a közvéleményt, mint Nyugat-Európában. Johnson elnök szövetségi szinten megvalósított jóléti programjait a széles részvételen alapuló kapitalizmus éthoszában hívó amerikai állampolgárok jelentős hányada utasította el. Ehhez képest a nyugat-európai szociális állam megteremtését társadalmi konszenzus övezte.

1945 és 1973 között a nyugat-európai országok úgy tekintettek önmagukra, mint a nyugati világon belül egy önálló és eredményes gazdasági-társadalmi modell letéteményesére. Ha az amerikai paradigma a szabadságközpontú politikai értékrend és a széles részvételen nyugvó kapitalizmus klasszikus esetének tekinthető, akkor a nyugat-európai modellt a szabadság és a szolidaritás egyensúlyán nyugvó társadalmi berendezkedésként foghatjuk fel.

A második világháború utáni újjáépítés a nemzetállami gazdaság szabályozás újraéledését vonta maga után Nyugat-Európában. Alan Milward, az integráció-történet egyik legnevesebb kutatója az európai egységfolyamatot úgy közelítette meg, hogy annak első lépései előmozdították a nemzetállamok funkcionális működését. Eszerint 1945 után az integráció kibontakozása nem felszámolta, hanem elősegítette a nemzetállamok gazdasági kompetenciáinak helyreállítását (Milward 2000). A keynesiánus gazdaságpolitikákat csak széles nemzetállami hatáskörök mellett lehetett hatékonyan végrehajtani. A második világháború után kialakuló nyugat-európai gazdasági-társadalmi modell a nemzetállami irányítás hatékonyságán alapult.

Az 1940-es években a Roosevelttől és tanácsadói által képviselt *Grand Design* a liberális nemzetközi gazdasági rend és a tökéletes szabadkereskedelem elvei alapján együttműködő államok képét rajzolta fel. Az amerikaiak a világháború végén

a *one world* keretében gondolkodtak, és univerzális világrendet kívántak felépíteni. A Roosevelt-féle Grand Design megvalósulása szűkítette volna a nemzetgazdaságot szabályozó állami politikák hatáskörét. A keynesi elveket követő növekedéspárti gazdaságpolitikák korlátozták a liberális világgazdasági rend konzisztens megvalósulását. A második világháború utáni évtizedekben nem került sor a költségvetési és a monetáris politikák nemzeti szuverenitásának korlátozására Nyugat-Európában. Az európai integráció előrehaladása az 1960-as években közös kereskedelem-, agrár-, szén- és acélpolitikához vezetett, de a nemzetállamok továbbra is maguk dönthettek a főbb gazdaságpolitikai prioritásokról, és maguk határozhatták meg a gazdasági célok és eszközök rendszerét. A jóléti ellátórendszerek éppúgy nemzeti hatáskörben maradtak, mint az iparpolitika vagy a regionális fejlesztések. Másfelől a nemzeti gazdaságpolitikák széles kompetenciái nem akadályozták a világgazdaságban kibontakozó reálfolyamatokat – a nemzetközi tőke- és árumozgásokat –, amelyek előmozdították a nemzetköziesedés (*globalizáció*) tendenciáját.

Az 1945 utáni években létrejövő nemzetközi gazdasági intézmények – GATT, IMF, Világbank – egyszerre tették lehetővé a liberális gazdaságfilozófia jegyében a világgazdaság nemzetköziesítésének előmozdítását, másfelől szabályozását és a nemzetállamok újjáépítését. A nemzetközi gazdasági intézmények – ugyan eredetileg a szabadkereskedelmi filozófia jegyében születtek – a nemzetköziesedés folyamatát szabályozott keretek közé helyezték, így végső soron lehetővé tették a nemzetállam tágan értelmezett, sőt a korábbiakhoz képest kiszélesedő gazdaságpolitikai hatásköreinek a megtartását. A nemzetállami politikai elitek összességben pozitívan viszonyultak a nemzetköziesedés és az integráció jelenségeihez Nyugat-Európában. A két fogalom között inkább fokozati és nem minőségi különbséget érzekeltek. Mivel a nyugat-európai demokráciák egyre inkább jóléti legitimáción alapultak, világgazdaságra nyitott gazdaságfilozófiájuk abból eredt, hogy a klasszikus-neoklasszikus közgazdaságtan szellemében a gazdaság nemzetköziesedésének – ezért az integrációs folyamatoknak is – jólétnövelő hatást tulajdonítottak.

A nyugat-európai nemzetállam összekapcsolta az intervencionista növekedéspárti gazdaságpolitikákat az intézményesen szabályozott nemzetközi gazdasági folyamatokra való nyitással. A belső gazdasági növekedésnek a jólét jegyében való előmozdításával maga is a nemzetköziesedést élesztette, de a felmerülő ellentmondások dacára bízott abban, hogy a világgazdasági folyamatok intézményi és szabályozó eszközökkel kézben tarthatók. Az 1945 után kialakuló nemzetközi gazdasági rendszer feszültségei a hatvanas évek végéig kezelhetőeknek bizonyultak, ezért a nemzetállami politikai elitek nem láttak ellentmondást a világgazdasági nyitás és a nemzetállami újjáépítés között. A nemzetközi gazdasági viszonylatokban felhalmozódó problémák azért sem kerültek felszínre, mert a világgazdaság az 1950–60-as években jelentős növekedést mutatott (Zsinka 2004: 38).



Az 1973-as olajárrobbanás nemcsak az olcsó nyersanyag korszakát zárta le a világgazdaságban, hanem a második világháború utáni nyugat-európai növekedési modell sikerének a végét is maga után vonta. Ettől fogva Nyugat-Európa versenyképességi problémái erőteljesebben mutatkoztak meg, és leküzdésüket az európai politikai és gazdasági elit egyre nagyobb mértékben kapcsolta össze az angolszász világból kiinduló neoliberális-monetarista gazdaságpolitikák alkalmazásával. A változások hosszabb távon a nyugat-európai gazdasági-társadalmi modellbe vetett hit kiüresedéséhez vezettek.

Az 1970-es évek válsága és következményei

1973-ban az olajtermelő országok áremelést hajtottak végre, ami költséginflációt eredményezett a világgazdaságban. A gazdasági növekedés is megállt, és enyhe recesszió bontakozott ki. A közgazdászoknak szembesülniük kellett az inflációval párosuló recesszió – stagfláció – jelenségével, amit éveken keresztül nem tudtak leküzdeni. Az 1970-es évek válságának anatómiája jelentősen eltért az 1929–33-as nagy válságtól, ahol a defláció a termelés drámai visszaesésével kapcsolódott egybe. Ehhez képest a GDP néhány százalékos visszaesése akár csekély jelentőségűnek is mondható, de mindez olyan két évtized után következett be, amikor a fejlett ipari világ társadalmi hozzászoktak az életesélyek állandó növekedéséhez. A változás a relatív frusztráció klasszikus eseteként jellemezhető. A recesszióba hanyatló nyugat-európai társadalmak rossz hangulattal reagáltak a hetvenes években, és a jóléti állam bármely vívmányának szűkítése esetén elkeseredett határozottsággal tiltakoztak.

Az 1970-es évek válsága mélyebb gazdasági problémákra is rávilágított. Megfogytakozott a gazdaságpolitikai irányítás hatékonyságába vetett hit. Ettől fogva beszélnek a közgazdászok az úgynevezett *operációs válság* problémájáról. A keynesiánus gazdaságirányítás ennek pontosan az ellentéte volt: azt demonstrálta, hogy az intervenciós gazdaságpolitika kiszélesedett sávjában az állam lehet hatékony, és a fiskális, monetáris politikák kombinációjával képes elérni a fontosabb közcélokat a magántulajdonosi gazdaság fenntartása mellett. Ehhez képest a hetvenes évektől a politikusoknak és a közgazdászoknak ahhoz kellett hozzászokniuk, hogy a bejártott makroökonomiai szabályszerűségek felmondják a szolgálatot. Az irányítási válság útkeresésre ösztönözte a gazdaságpolitikát, és a keynesianizmus hanyatlásához vezetett, ami a nyugat-európai gazdasági-társadalmi modellt is kikezdte (Wee 1986: 286–305). Az újonnan felemelkedő neoliberális-monetarista gazdaságpolitika a nyolcvanas évektől a piac deregulációjában, az adócsökkentésben, a jóléti állam részleges leépítésében látta a gazdasági növekedés megalapozásának lehetőségét.



Az 1973-as olajárrobbanás után a közgazdászok néhány éven keresztül még hittek abban, hogy az olajár-emelkedés hatásai egyszerűek és kivételesek, s azok elmúltával visszatérnek az 1950–60-as évek magas növekedési rátái, és minden visszatér a régi kerékvágásba. Csak a hetvenes évek végétől vált egyértelművé, hogy az olajárrobbanás olyan felszíni tényezőnek tekinthető, amivel egy időben jóval mélyebb folyamatok is kibontakoztak a világgazdaságban. Már a hatvanas évek végén észlelhető volt a tartós fogyasztási cikkek piacainak lassú telítődése, holott éppen ezek voltak a második világháború utáni gazdasági növekedés húzóágazatai. A Bretton Woods-i pénzügyi rendszer egyensúlyának megbomlását és az Egyesült Államok mint garantáló hatalom gazdasági nehézségeit jelezte, hogy Nixon 1971-ben megszüntette a dollár aranyra válthatóságát. Az 1960-as évek végének úgynevezett „bérrobbanásai” a felpörgő inerciális infláció lehetőségére utaltak, ami a második világháború utáni jóléti-szociális állam strukturális problémáira mutatott rá. Ezekhez járult az 1973-as olajválság, valamint a világgazdaság mélyebb átrendeződési folyamatai. Az 1970–80-as évek fordulóján a közgazdászok azzal szembesültek, hogy a nemzetköziesedés új szakasza/mértéke – a közgazdászok ezt az egyre intenzívebben ható jelenségcsoportot hívják globalizációnak – és az úgynevezett strukturális válság kiszélesedő tendenciái alkotják a világgazdaságban ható új és alapvető mozgatóerőket.

A strukturális válság a második ipari forradalom következtében a 19. század utolsó harmadától felemelkedő húzóágazatok hanyatlását jelentette az egész világon. Nemcsak a tartós fogyasztási cikkek piaci telítődtek, hanem az őket ellátó alapanyagiparok is túlermelési válsággal küszködtek a hetvenes években. Az 1973-as olajárrobbanás utáni években a fejlett ipari világban megkezdődött az anyag- és energiaigényes iparágak leépülésének folyamata, amit borúlátóbb elemzők az euro-amerikai térség „ipartalanodásához” (*dezindusztrializáció*) felé vezető út első lépésének tartottak. Feltételezték, hogy az újonnan felnövekvő high-tech iparágak fejlődése időt vesz igénybe, ami a strukturális válságot legalább két-három évtizeden át elhúzódó jelenséggé láttatta az elemzők előtt. Erre utalt az 1970-es években kibontakozó munkanélküliség újszerű természete. Az 1950–60-as évek Nyugat-Európájában egyes ágazatokban a munkaerőhiány volt jellemző, és a gyorsan növekvő gazdaság megközelítette a teljes foglalkoztatottságot. Az 1973-as olajválság után a gazdaságpolitikuskoknak szembesülniük kellett a nehezen felszámolható tartós strukturális munkanélküliséggel, ami mögött az iparszerkezet mély válsága és átalakulása állt.

Nehézségeket okozott a világgazdaság globalizációjának a kibontakozása, aminek előzményei az 1950–60-as évekre vezethetők vissza. Egyrészt érzékelhető volt a vámok szerepének csökkenése és a nemzetközi kereskedelem dinamikájának a GDP gyarapodását meghaladó növekedése, másrészt a nemzetközi tőkeforgalom kiszélesedése és a tőkekorlátozások fokozatos eltörlése is jól látható tendenciává



vált, harmadrészt a nemzetközi hitelezés és a tőzsdői folyamatok is egyre nagyobb jelentőségre tettek szert. Modellértékű szerepük volt a londoni pénzpiac (City) által bonyolított nemzetközi ügyleteknek, ami az 1980-90-es évektől az egész világ gazdaságra kiterjedő és egyre differenciálódó gyakorlat lett.

Az elmúlt évtizedekben igen sokat vitatták a globalizáció valós természetét. A jelen tanulmány keretében nem szeretnénk foglalkozni a globalizáció értelmezésével. Ehelyett arra kívánjuk felhívni a figyelmet, hogy a globalizáció kibontakozása minden kétséget kizáróan a keynesiánus gazdaságirányítás válságát eredményezte. A keynesiánus gazdaságpolitika általában véve feltételezi a nemzetállami gazdaságirányítás hatékonyságát. A nemzetállami fiskális és monetáris politikák csak abban az esetben képesek elérni céljaikat, ha a gazdasági aktorokra gyakorolt hatásuk egyértelműen megmutatkozik. Az 1970-80-as évektől jól érzékelhető, hogy a globalizáció előrehaladása elérte azt a kritikus mértéket, ami a transznacionális vállalatok viszonylatában jelentősen korlátozta a nemzetállami gazdaságpolitika hatékonyságát. A nagy multinacionális vállalatok globális stratégiája kikezdte a nemzeti gazdaságirányítás sikerét. Az utóbbi már nem volt képes érdemben befolyásolni a transznacionális cégek beruházási döntéseit (Wee 1986: 300). A következmények az operációs válság előbb említett problémájához vezettek, ami a globalizáció összefüggésrendszerében is elhelyezhető.

Az 1970-es évek válsága átértékelte a nyugat-európai politikusok és közgazdászok Európa-képét. A szén- és acélipar válságággazattá vált, és a Montánunió-szerződésből származó hatáskörök alapján a brüsszeli Bizottságnak erőteljes válságkezelő intézkedéseket kellett foganatosítania a szén- és acéltermelés területén. Ez volt a *Davignon-terv*, amely egyszerre szorgalmazta a struktúraváltást és a termelés modernizálását, illetve a termelési kapacitások szűkítését. Az utóbbi népszerűtlenné tette az Európai Közösséget az érintett régiókban. A szén- és acélipar, valamint a ráépülő iparágak – például hajógyártás – válsága nemcsak nyugat-európai jelenség volt. Az Európán kívüli ipari országok éppúgy küszködtek vele, mint az európai szocialista országok. Például ez okozta a Gierék-féle újraparaszító politika csődjét a hetvenes évek Lengyelországában.

A nyugat-európai gazdaságokban az ipari strukturális válság egybeesett a japán elektronikai termékek erősödő versenyével. A japán műszaki iparcikkek tömeges betörése a nyugat-európai piacokra az 1970-es évektől vált valódi kihívássá. Ettől fogva a nyugat-európai elemzők sokat írtak a *technological gap* jelenségéről, ami a nyugat-európai kontinens műszaki-tudományos forradalomban való lemaradásában öltött testet, főleg az amerikai és a japán versenytársakhoz viszonyítva. Különböző elemzések hívták fel a figyelmet arra, hogy Európa lemaradt a high-tech ágazatokban, és a bejelentett szabadalmak, innovációk, valamint a diplomások számarányát tekintve nem éri el amerikai és japán versenytársait (Palánkai 2001: 265-272). A politikai és gazdasági döntéshozóknak a hetvenes évek végére tuda-

tosítaniuk kellett magukban, ha nem akarják, hogy a 21. század elejére Európa „a világ múzeumává” váljon, offenzív stratégiát kell kialakítaniuk versenytársaikkal szemben (Späth 1991: 51–52). Az 1950–60-as évek felzárkózási folyamatai után a nyugat-európai gazdaság strukturális gyengeségei mintha új erővel keltek volna életre. Nem véletlen, hogy az 1970-es években a közgazdászok kedvelt témája lett a *dezindusztrializáció* jelensége. Az európai kontinens nyugati felének teljesítmény-problémái életre hívták az *europesszimizmus* fogalmát, ami ettől fogva több hullámban is felbukkant, ha az európai integráció gazdasági problémákkal küszködött.

Nyugat-Európa gazdasági nehézségei nem korlátozhatók az ipari struktúráváltásból eredő nehézségekre. A Bretton Woods-i rendszer 1971-es megszűnése után a nyugat-európaiak úgy ítélték meg, hogy sok problémájuk származik az Egyesült Államok dollárral kapcsolatos kiszámíthatatlan nemzetközi manővereiből. Ennek kivédése volt az egyik oka annak, hogy nyugatnémet–francia kezdeményezésre 1979-ben létrejött az Európai Monetáris Rendszer, amely a hetvenes évtized pénzügyi zavarainak kívánt véget vetni, kiszámítható árfolyam-politika bevezetésével. Kérdéseket vetett fel az olajárrobbanás utáni években kialakuló energiaválság is. A nyugat-európai országok jobban függtek a közel-keleti energiahordozóktól, mint az Egyesült Államok, és kevesebb módjuk volt energiafüggőségüket csökkenteni.

Növelte a gazdasági nehézségeket a szociális juttatásokból eredő költségvetési hiány, amely a recesszió körülményei között egyre nagyobb lett. Úgy látszott, hogy a keynesianus gazdaságpolitika legnagyobb vívmánya, a jóléti állam akadályozza a gazdasági válságból való kilábalást, mert vállalkozásellenes módon magasán tartja az adókat, és bőkezű juttatásaival elkényelmesíti a munkanélkülivé váló foglalkoztatottakat a munkaerőpiacon. Az európai gazdaságoknak ez a gyengesége az 1990-es évektől a *munkaerőpiaci rugalmatlanság* fogalma alatt élt tovább a közgazdasági elemzésekben.

Az 1970-es évek válsága ugyan az egész fejlett ipari világot sújtotta (a periféria helyzetű országok is nehézségekkel küszködtek), de Nyugat-Európát szemmel láthatóan erőteljesebben, mint az Egyesült Államokat vagy Japánt. A nyugat-európai országokban azok a gazdasági-társadalmi jellegzetességek váltak a válságból való kilábalás legfőbb akadályává, amelyek az 1950–60-as években kialakuló nyugat-európai gazdasági-társadalmi modell legfőbb értékét adták. A jóléti államot kritikusai a rosszul értelmezett „etatizmus” és „szocializmus” eluralkodásával társították. A gondoskodó állammal kapcsolatos viták azokban a nyugat-európai országokban is felütöttek fejüket, amelyek a második világháború után nem az erős állami irányítás vagy az univerzális jóléti szolgáltatások kiépítése felé indultak el (mint Franciaország, Svédország), hanem egyfajta *ordo-liberalizmus* kialakítására törekedtek (mint a *rajnai modell*, NSZK).

Ennek fényében nem meglepő, hogy az 1970–80-as évek fordulójától a kiütközés elsősorban az angolszász világból érkező eszmék hatása mentén bontakozott ki.



Bár az Egyesült Államokban is találkozhattunk a keynesiánus gazdaságpolitikával az 1930-as évek második felétől, a jóléti állam kiterjesztése jóval nagyobb ellenállásba ütközött. Rooseveltnek a *New Deal* meghirdetése idején kemény harcokat kellett vívnia az állami beavatkozást és a szociális juttatásokat ellenző csoportokkal. Európában a 19–20. században a baloldali pártok megfogalmazták az államosítás, a jóléti állam és a progresszív adózás programját. Az Egyesült Államokban az államosítás helyett a monopóliumellenes törvényhozás, a jóléti állam és a progresszív adóztatás helyett a sikeres kapitalizmus nyerteseinek kiszélesítése tűnt történelmileg járható útnak. A magas amerikai munkabérek már a 20. század elején a fogyasztói társadalom körvonalainak a kialakulását eredményezték. Az amerikai munkáskövetelések szakszervezeti keretek között fogalmazódtak meg, pragmatikus bérkövetelésekre összpontosítottak, és nem kísértette meg őket a politikai hatalom megszerzésének gondolata. Az angolszász világban a Great Society kísérlete után a *minimal state* és a *laissez-faire* hagyományaihoz való visszatérés a nyolcvanas évek elején összhangban volt a történelmi-civilizációs ideálokkal.

Az 1980-as évek izgalmas jelensége volt, ahogyan az angolszász világból érkező szabadságközpontú eszmék megütköztek a szabadság és a szolidaritás egyensúlyán alapuló nyugat-európai gazdasági-társadalmi modellel, és bizonyos mértékig átalakították azt. Nyugat-Európa számára az vált kérdéssé, hogy képes-e megőrizni eredeti alapértékeit, amelyek az 1945 utáni polgári demokráciára, keynesiánus gazdaságirányításra és jóléti kapitalizmusra épültek.

A belső piaci program mint a nyugat-európai gazdasági-társadalmi modell újraalkotásának kísérlete a nyolcvanas években

Az Európai Közösség vezetői az 1980-as évek első felében mindinkább felismerték, hogy proaktív válaszokat kell adniuk az 1970-es évek válságára. Figyelembe kellett venniük a globalizáció kibontakozásának következményeit is, amely új szakaszába ért. A nyolcvanas évek elején köztársasági elnökké választott szocialista François Mitterrand keserű felismerése volt, hogy az egyre erősödő nemzetközi gazdasági aktorok már a középhatalom méretű Franciaország szuverenitását is korlátozhatják. Ennek alapján Mitterrand az európai építkezés tudatos hívévé vált. Véleménye szerint a nemzetköziesedő világ gazdaságban egyedül a közös Európa jól strukturált gazdasági-politikai intézményei képviselhetnek valódi alternatívát a globális kapitalizmus nyomásával szemben. A francia Európa-politika fordulata azzal a következménnyel járt, hogy nagyrészt elhárultak az akadályok, amelyek De



Gaulle elnöksége óta akadályozták az európai integráció elmélyítését. A nemzetállami szuverenitást féltékenyen őrző De Gaulle a hatvanas években mindig visszatartotta a nemzetek feletti hatáskörök lehetőségét. Mitterrand Európa-politikája hatékonyabb válaszokat akart adni a nemzetközi gazdasági környezet kihívásaira, és elfogadta a nemzetek feletti kompetenciák kiszélesítésének gondolatát. Az 1970-es évek sodródásához képest az 1980-as évek koncepciózus elképzelései és dinamikus előrehaladása elsősorban ehhez a fordulathoz köthetők. A francia Európa-politika módosulása találkozott a többi tagállam igényeivel, ami új fejezetet ígért Európa építésében (Csizmadia 1997: 113–114).

Ettől fogva az Európai Közösség egyre inkább a világgazdaság kihívásaira – főleg a globalizációra – adott válaszok együtteseként értelmezhető, ami módosulásokhoz vezetett a Közösség céljait és jellegét illetően. Az európai egységfolyamat a második világháború után a kontinens gazdasági lemaradásának megállítására és a hidegháború alatti szovjet katonai fenyegetés ellenében jött létre, de az 1945 utáni szűk évtizedben a hajtóerők között különösen fontos szerepet játszott a világháború utáni erkölcsi újrakezdés őszinte vágya. A katolikus hitű Alapító Atyák ezt mélyen átértékelték, és az európai kontinens – nemzetállami különállást meghaladó – vallási és kulturális egységének is nagy jelentőséget tulajdonítottak. Az integráció első éveiben mozgósító erővel bíró föderalista víziók mindenekelőtt erre a szellemi háttérre vezethetők vissza.

Az 1950-es években az Európa vallási-kulturális egysége által ihletett föderalista elképzelések fokozatosan lekerültek a napirendről, amiben szerepet játszott az újjáépülő nemzetállamok megerősödése. Alan Milward nevezetes tézise, miszerint a második világháború utáni években az integráció a nemzetállam újjáépítését segítette elő, ebben a kérdésben is szemléletformáló jelentőségű lehet (Milward 2000). A föderalista elgondolások a világháború utáni évek kivételes történelmi helyzetében egy ideig hatást gyakoroltak az európai egységfolyamat dinamikájára, de az újjáépülő nemzetállamok megerősödtek annyira az 1950-es években, hogy korlátozni tudták a föderalista víziókat. Ez a hátere annak a ténynek, hogy a Római Szerződéseket előkészítő tárgyalások már a pragmatikus gazdasági együttműködés légkörében zajlottak. A föderalista elképzelések elhalványulásával legfeljebb a közös gazdasági érdekek mentén lehetett mozgásban tartani az európai egységfolyamat dinamikáját. Az EGK-szerződés preambulumba mégis bekerült a szorosabb politikai egységre való törekvésről szóló általános megfogalmazás. Az EGK és az Euratom létrejötté az európai integráció „ökonomista” arculatának a megerősödésére utalt, bár halványan fenntartotta – a távoli és bizonytalan jövőbe helyezve – a politikai unió lehetőségét.

Az európai integráció gazdasági dimenziói a hatvanas években tovább erősödtek. A Római Szerződés által kitűzött célok alapján a Bizottság elsősorban a vámunió, a közös agrárpolitika és a közös piac kiépítésében látta feladatát. Az 1960–70-es



években a Közösség nem lépett túl néhány jól körülhatárolt területen, hanem világosan definiált politikaterületek kimunkálásával foglalkozott. Ahogy már említettük, a gazdaságirányítás kulcsfontosságú területei a nemzetállamok kezében maradtak.

Ezzel szemben a nyolcvanas évek újrakezdésének lendülete a belső piaci program megalkotása révén olyan gazdasági-jogi intézkedések sorozatát jelentette, amelyek megváltoztatták a „nemzeti” és a „nemzetek feletti” szint közötti erőviszonyokat, és folyamatos hatással voltak a tagországok állampolgáira. Csak néhány példát felidézve: a közös szabványok, a személyek szabad áramlása vagy a légiközlekedés liberalizációja közel hozták a Bizottság technokrata intézkedéseit az európai polgárokhoz, de anélkül, hogy az utóbbiak befolyásolni tudták volna a kialakuló szabályozást. Érthető, hogy a nyolcvanas évektől egyre kinzóbban érezhető az igény, hogy az ökonomista-technokrata Európa-építés tendenciáját ki kell egészíteni a politikai unió konzisztens formájával. Egyedül ez teremthet összhangot az európai integráció gazdasági és politikai funkciói között. A politikai közbeszéd erről szóló vitái mindenki számára ismertek az elmúlt másfél-két évtizedben. A jelen érvelés keretében arra helyezük a hangsúlyt, milyen okokra vezethető vissza, hogy az 1980-as évektől erősödött fel az érzés, hogy az európai integráció gazdasági célok mentén tevékenykedő technokrata célközösséggé vált.

Az 1980-as évektől az európai integráció lényegi vonásai jelentős változáson mentek keresztül. Az Európai Közösség a hatvanas években abban látta feladatkörét, hogy előmozdítsa a növekedéspárti nemzetállami gazdaságirányítást, de most új feladatköröket vállalt magára, amelyek kiszélesítették hatáskörét a nemzetállamokhoz képest. A feladatok megnövekedése azok „technicizálódásával” és „instrumentalizálódásával” ment végbe. Nagy ívű politikai víziókról nem esett szó, hanem a Bizottság technokrata intézkedések sorozatában vélte megragadni az Európa-építés lényegét. Brüsszel helyzete megnehezedett, mert az 1973-as olajválság után a nagy gazdasági növekedés már nem tért vissza. Míg az 1950–60-as években az európai integráció viszonylag kevés feladatot vont magához a kedvező gazdasági légkörben, addig az 1980-as évektől számos új hatáskört vállalt magára a kedvezőtlen világgazdasági környezet körülményei között. Az európai integráció ökonomista-technokrata célközösséggé vált, amely politikai alkotmányozás híján demokratikus deficittel küszködik. Így csak gazdasági sikereitől várhatja legitimitása megerősödését, de ez nem következett be egykönnyen az elmúlt évtizedekben. Brüsszel az 1980-as években éppen akkor „emelte a tétet” a közösségi kompetenciák kiszélesítésével, amikor a gazdasági siker kockázata is jelentős mértékben megnövekedett.

Ezzel együtt a belső piaci program és az új politikaterületek olyan átfogó reformnak tekinthetők, amely az utolsó nagy ívű kísérlet volt a megváltozott körülmények között a nyugat-európai gazdasági-társadalmi modell alapértékeinek újrafogalma-



zására. A reform az angolszász világból jövő neoliberális-monetarista szemlélet, valamint a szabadság és a szolidaritás egyensúlyán alapuló nyugat-európai gazdasági-társadalmi modell konfliktusos találkozása mentén bontakozott ki.

A francia Európa-politika átalakulásán túl egy másik átrendeződési folyamat is végbement a nyugat-európai politikai térben. A kontinentális jobbközép pártok – például a német CDU-CSU – eljutottak a jóléti állam kritikájának megfogalmazásához. Az 1980-as évek elején (a második olajválság miatt) kialakuló gazdasági recesszióból való kilábalást a jóléti állam szűkítésével, a szociális költségek mérséklésével, adócsökkentéssel, vállalkozásösztönzéssel és piaci deregulációs intézkedésekkel akarták elérni. Véleményük szerint a második világháború utáni évtizedek legnagyobb nyugat-európai vívmánya, a jóléti állam – hatalmas adóterheléssel – a gazdasági növekedés akadályává vált. A jobboldali nézetek fontos részét képezte a keynesiánus gazdaságpolitika és az állami beavatkozás felülvizsgálata. Ezek a változások a növekedésorientált, keresletösztönző gazdaságpolitikák hátterbe szorulásához vezettek. Az 1980-as években a nyugat-európai kormányok legfontosabb célja – akárcsak az Egyesült Államokban – az infláció letörése lett, ami pénzügyi fegyelmet kívánt, és a kiadások visszafogását feltételezte (Zsinka 2004: 55).

A nyolcvanas években a nyugat-európai kormányok gazdaságpolitikái egyre jobban hasonlítottak egymáshoz. A hetvenes években a gazdaságpolitikai divergencia volt jellemző, mert az 1973-as olajárrobbanás után egyes országok keynesiánus keresletösztönző politikákkal és fiskális expanzióval, mások monetáris restriktívával igyekeztek kilábalni a válságból (Palánkai 2001: 117). A nyolcvanas években viszont a legtöbb nyugat-európai kormány az infláció letörésén, a piac deregulációján és adócsökkentésen munkálkodott. Gazdaságpolitikájuk közös pontja lett a piaci ösztönző erőkre vetett szilárd hit. Mivel a piacpárti gazdaságpolitikák szerepe nemzeti szinten erőteljesebbé vált, nem volt nehéz döntést hozni arról, hogy európai szinten is a piaci megoldásokat tegyék az integráció továbbfejlesztésének kulcselemévé. Ezért a belső piaci program a nyolcvanas évek első felében végbemenő gazdaságpolitikai fordulat európai szintű következményévé vált.

A belső piaci program legfőbb elemeit már az 1957-es Római Szerződés tartalmazta. A közös piaci célkitűzések felvázolásával megfogalmazták az áru, a tőke, a szolgáltatások és a munkaerő szabad áramlásának elvét. Bár a Közösség a hatvanas évek második felében az áruk szabad áramlására vonatkozóan megvalósította a vámuniót, és intézkedések történtek egyes tőkefajták mozgásának liberalizálására, valamint a magasabb végzettséget nem követelő területeken a munkaerő szabad áramlásának biztosítására, a négy szabadság elve mégsem valósult meg tökéletesen. Az Európai Közösség vezetői az 1980-as években arra törekedtek, hogy teljessé tegyék az áru, a tőke, a szolgáltatások és a munkaerő szabad áramlását. Ezt hívták belső piaci programnak. Ehhez hatalmas kiterjedésű szabályozási és harmonizá-



ciós programba kezdtek, ami az *acquis communautaire* jelentős megnövekedését eredményezte.

A Bizottság felismerte, hogy a belső piaci szabályozás nem valósulhat meg pusztán az akadályok eltörlése révén, hanem új közös szabályok megalkotására is szükség van. Az előbbit *negatív integrációnak*, az utóbbit *pozitív integrációnak* hívja az európai egységfolyamattal foglalkozó szakirodalom. A belső piac megteremtésében nagy szerepet kapott a pozitív integráció. A belső piac megszületése a bürokratikus integrált piacgazdaságok eszméje alapján zajlott. Egyes gazdasági tevékenységek egységes európai jogi környezetbe, mások közös szakpolitikák felügyelete alá kerültek. A jogi-bürokratikus szabályozás jelenléte ellenére a belső piac nagyívú piaci deregulációnak tekinthető, ami a nemzetállami szinten megvalósított piacösztönző gazdaságpolitikákkal összhangban bontakozott ki.

A belső piaci program több szempontból is a globalizálódó világgazdaság kihívásaira adott válasznak tekinthető. Egyrészt magában hordozta azt a neoklasszikus közgazdaságtanból eredő feltevést, hogy a piac egységesülése az európai integráción belül a rejtett komparatív előnyök feltárulását, a verseny intenzívebbé válását eredményezi, aminek költségcsökkentő hatásai nyilvánvalóak. A nemzeti piacok egységesülésével erősödhet a nemzetgazdaságok azonos ágazatai közötti verseny, ami hosszabb távon előmozdíthatja az európai ipar gyenge láncszemeinek kiiktatását és a nemzetközi versenyképesség javítását.

A belső piaci programból adódó előnyök másik értelmezési iránya a világgazdasági környezet realista szemléletéből kiindulva érvelt. Eszerint a diszharmonikus nemzetközi gazdasági viszonyok között folyamatos küzdelem zajlik a szűkös erőforrások megszerzéséért. A gazdasági szereplők harca nulla összegű játék keretében bontakozik ki, azaz amit az egyik szereplő nyer, azt a másik elveszíti. Ez a felfogás nem a neoklasszikus piacelmélet globális kiterjesztéséből, hanem a posztkeynesiánus közgazdaságtan megközelítésmódjából indult ki. Ebben a perspektívában lényeges mozzanatnak tekinthető, hogy a világgazdaság legdinamikusabb elemei a transznacionális nagyvállalatok, amelyek nemcsak hatalmas tőkeerővel, hanem a kutatási és fejlesztési források tekintélyes részével is rendelkeznek. Azok az országok, amelyek javítani akarják világgazdasági pozíciójukat, csak tőkevonzó képességük erősítésével tudják elérni céljukat. Ezért a transznacionális szektor beruházási döntései kulcsfontosságúak a nemzetgazdaságok számára.

Ebben a távlatban különös jelentőséget nyert a belső piaci program, amely a háromszázmillió fogyasztót magába foglaló egységes piac kialakításával a multinacionális vállalati szféra számára felértékelte az Európai Közösség tőke- és forrásvonzó képességét. A letelepedő nagyvállalatok egységes jogi környezetbe kerültek, és nem kellett foglalkozniuk a német vagy a francia piacra való behatolással, hanem méretgazdaságos beruházásokkal és egységes stratégiával kísérrelhették meg a nagy európai piac meghódítását. A belső piaci program révén Európa első ízben vált

jelentősen hasonlónvá a hatalmas amerikai piachoz. A döntéshozók abban bíztak, hogy ezzel a stratégiával Európa képes lesz javítani pozícióit a Triádban – az Egyesült Államok, a kelet-ázsiai térség és Nyugat-Európa között – zajló kielezett versenyben. A belső piaci program kimunkálása révén az európai integráció választ kívánt adni a hetvenes években az amerikai és a japán vetélytársakkal szemben felmerülő versenyképességi gyengeségekre és a *technological gap* problémájára is. A nyugat-európai vezetők az egységesülő európai piacoktól várták a gazdasági impulzusok kibontakozását (Cecchini 1988; Hitiris 1995: 76–86; Palánkai 2001: 64–82).

A belső piaci program tágabb következményei kezdettől fogva megosztották az európai vezetőket. Abban a kérdésben konszenzus uralkodott, hogy a belső piac létrehozása elkerülhetetlen válasz a globalizálódó világ gazdaság kihívására. Arról viszont jóval nehezebb volt egyetértést teremteni, milyen új politikaterületekkel kiegészítve képes a gazdaságot dinamizáló hatásait kifejteni a belső piac. A francia álláspont – az etatista nemzeti hagyományokból kiindulva – nagy közösségi forrásokat megmozgató kutatási és technológiapolitikában gondolkodott. A franciák véleménye szerint az európai vállalatok lemaradását kizárólag piaci alkalmazkodási kényszerek révén nem lehet csökkenteni, hanem szükség van az európai költségvetési források K + F céljából való felhasználására is. Ezekből a támogatásokból a vállalatok műszaki fejlesztéseket hajthatnak végre, amelyek lehetővé teszik a versenyképességi hátrányok mérséklését. A liberális angol és német iparpolitikák nem tartották szükségesnek a közösségi intervenciót a technológiai fejlesztések területén, hanem leginkább piaci ösztönzőkre akarták hagyni a vállalati versenyképesség javítását (Hitiris 1995: 298–299). Ez a vita végül kompromisszumhoz vezetett. Megszületett a nyolcvanas években az Európai Közösség K + F politikája, de jóval kisebb erőforrásokkal, mint a franciák eredetileg szerették volna.

A másik vitatott terület a regionális politika kérdésköre volt. Az Európai Közösség regionális politikája az 1970-es évek derekán az angol, ír és dán bővítésre adott válaszként született. Ezt megelőzően az 1950–60-as években nemzetállami szinten egyre bővültek a területi kiegyenlítésért felelős regionális politikák. Az 1970-es években létrejövő európai regionális politika nem felváltotta, hanem kiegészítette a nemzeti regionális politikákat. Az európai regionális politika a nyolcvanas évek derekán került a brüsszeli költségvetési reform középpontjába, amikor nagy léptekkel zajlott a belső piaci szabályozás megteremtése. A fejlett tagállamok gyengébb versenyképességű régiói és a szegényebb déli országok – az 1981-ben belépő Görögország és az 1986-ban belépő Spanyolország, Portugália – komolyan tartottak attól, hogy a nagyobb tőkeerővel rendelkező északi országok iparvállalatai kiváló eredményeket fognak elérni az egységesülő európai piacokon, és kiszorítják mediterrán versenytársaikat. A nyolcvanas évek második felében több országban erősödött a félelem, hogy a belső piac megteremtése – legalábbis az első évek



ben – nem a jövedelmek kiegyenlítődéhez, hanem a gazdasági különbségek polarizációjához vezet a fejlett északi országok javára (Späth 1991: 133–143). Ezt ellensúlyozandó az európai tagállamok vezetői a Bizottság javaslatára a regionális politika rendelkezésére álló pénzügyi eszközök nagyarányú kiterjesztéséről döntöttek. 1988-ban a Tanács jogszabályokat alkotott, aminek eredményeként megduplázódtak az európai regionális politikára szánt közösségi pénzforrások.

Az európai regionális politika pénzeszközeinek megnövelése nemcsak azért bizonyult fontos lépésnek, mert az alacsonyabb egy főre jutó GDP-vel rendelkező országok számára ettől fogva vonzó perspektíva lett az EK/EU-tagság, hanem a szolidaritás regionális dimenziójának megjelenése felvázolta egy európai szintű gazdasági-társadalmi modell lehetőségét. A belső piaci program kimunkálása révén az integráció vezetői – a magántulajdonosi és a vállalkozói szféra aktivitására támaszkodva – alapvetően piaci irányú választ adtak az 1970-es évek gazdasági válságára. Világgazdasági perspektívában szemlélve ezek az intézkedések az európai gazdaság versenyképességének és hatékonyságának a javítását célozták. Az erősödő verseny azonban kiélezhetette a régiók közötti törésvonalakat. A regionális politika reformja révén az Európai Közösség felvázolta a régiók közötti szolidaritás eszméjét, amivel egy új európai modell körvonalait is megrajzolta.

Miben áll ez az „európai modell”? Nyugat-Európában a második világháború utáni évtizedekben nagyvonalú jóléti rendszerek jöttek létre. A társadalmi szolidaritás az 1945 utáni politikai berendezkedés fontos mozzanatává vált. A hetvenes évek válságával azonban megkérdőjeleződött e modell fenntarthatósága. A kiutat a piac és a magánvállalkozás szerepének megerősítése jelentette, ugyanakkor kérdésessé vált, hogy az új körülmények között miképpen őrizhetők meg a szociális biztonság vívmányai. Az 1980-as években megfogalmazódó európai válaszkísérletek arra törekedtek, hogy a piaci irányú alkalmazkodás – a belső piaci program – prioritásait fenntartva az Európai Közösségen belüli szociális kohéziót is megerősítsék. Úgy tűnt, hogy a Közösség a nyolcvanas évek végére képes volt egyensúlyt teremteni a hatékonyság és a szolidaritás – a versenyképesség és az új „társadalmi szerződés” (Petrella 1995: 11–23) – szempontjai között. Az európai reformok a szabadság és a szolidaritás eszméjének új megvalósulási formáját is magukban hordozták.

Az Európai Közösség felismerte, hogy a globalizálódó világgazdaság kihívásainak úgy tud megfelelni, ha a belső piaci program révén európai keretek között maga is a globalizációs folyamat előrevívőjévé válik. A jogi-adminisztratív eszközökkel felgyorsított „európai szintű globalizáció” vagy „europazáció” szabályozott keretek között és erős intézményi struktúrák felügyelete alatt zajlott. Másrészt olyan támogatáspolitikákkal egészült ki, amelyek a kevésbé fejlett tagállamok számára is lehetővé tették, hogy a siker reményében tegyék ki gazdaságukat az erősödő versenyhatásoknak. Kezdetől fogva kérdéses volt, hogy az Európai Közösség rendelkezik-e elég erőforrással ahhoz, hogy egyszerre hajtsa végre a nemzetközi



léptékű hatékonyságot segítő reformokat és a kevésbé fejlett tagországok felzárkóztatásának programját. Az 1980-as évek végén inkább e modell lehetőségei, majd a kilencvenes évtized első felében elmélyülő recesszió hatására főleg korlátai mutatkoztak meg erőteljesen (Zsinka 2004: 60–61).

Az új európai modell eszméje Jacques Delors bizottsági elnök felfogásában valósult meg a legteljesebb formában. Delors jó kapcsolatot ápolt Mitterrand elnökkel, s ezért nyerhette el a Bizottság elnöki székét. A francia államfőhöz fűződő bizalmi viszonya lehetővé tette, hogy erős politikai támogatottsággal rendelkezzen. Ám kiváló szellemi adottságai is hozzájárultak ahhoz, hogy kivételes tekintéllyel rendelkező posztját formálja a Bizottság elnöki tisztét a nyolcvanas évek második felében. Jacques Delors, ez a szisztematikus karteziánus elme talán az utolsó európai vezető volt a technokrata közigazdászok új generációjában, aki a gazdasági-jogi intézkedések megvalósításán túl átfogó vízióval is rendelkezett Európa jövőjéről. Elképzelése szerint az európai modellnek a gazdasági hatékonyság és a társadalmi szolidaritás egyensúlyát kell kiteljesítenie (Ross 1995).

„Harmadik út” vagy keynesiánus fogyasztói-jóléti kapitalizmus?

A szabadság és a szolidaritás egyensúlyán alapuló nyugat-európai gazdasági-társadalmi modellről szólva rá kell világítanunk arra a tényre, hogy megvalósulása már az 1940-es évek végétől eltért az Alapító Atyák világnézetétől. Schuman, Adenauer és de Gasperi kereszténydemokrata politikusként nyitottak voltak a katolikus megújulás eszméire. Megkerülhetetlen hatása volt Jacques Maritain politikai filozófiájának, ami az 1945 utáni modern kereszténydemokrácia szellemi előzményeként is felfogható. Robert Schuman politikai nézeteire személy szerint is nagy hatást gyakorolt Maritain gondolkodása. Maritain a liberális kapitalizmussal és a szovjet államszocializmussal szemben a közösségi perszonalista társadalom talaján állt. Ennek érzékeltetésére *Az igazi humanizmus* című munkájában (1936) felvázolt egy nem különösebben részletezett gazdasági-társadalmi modellt, amely az angolszász kapitalizmustól éppúgy eltért, mint a kommunista tervutasításos rendszertől (Maritain 1968, 1996). Maritain nézetei összhangban voltak a katolikus társadalmi tanítás 19. század végétől kialakuló prioritásaival. A katolikusokon túl igen eltérő világnézetű politikai gondolkodók és közigazdászok is Maritain nézeteihez hasonló következtetésekre jutottak a 20. század derekán. A liberális közigazdász Wilhelm Röpke (1943) éppúgy elutasította a kapitalizmus bizonyos formáit és az államszocializmust, mint *Az igazi humanizmus* szerzője. Ezeket a nézeteket *harmadik utas* gondolatoknak is szokták hívni.



A harmadik út a népi írók fellépése óta sajátos jelentésre tett szert a magyar politikai gondolkodás történetében, ezért ezt a fogalmat körültekintően kell használni. Tág értelemben harmadik útnak tekinthetjük mindazokat a nézeteket a 20. században, amelyek az ipari kapitalizmustól, annak liberális individualizmusától éppúgy elhatárolódnak, mint az államszocialista tervgazdaságtól és a kollektivistá ideológiától. Persze ezen belül számos változat létezhetett Európában és Magyarországon egyaránt. Különböztek egymástól a harmadik utas nézetek abban is, hogy mennyiben egyeztethetők össze a magántulajdonon alapuló piacgazdasággal. Röpké felfogása például a megújított liberalizmus egy változata volt, aminek a magántulajdonosi piacgazdaság sarkalatos pontját képezte, és amit csak jelentős fenntartásokkal nevezhetünk harmadik útnak, míg Maritain esetében a piaccal szembeni távolságtartás erőteljesebben mutatkozott meg. Az is fontos kérdés, hogy a harmadik utas nézetek figyelembe veszik-e az ipari-technológiai hatékonyság szempontjait. A harmadik út számos változatának reális értékelését megnehezíti, hogy ezek kevésbé kerültek kipróbálásra.

A katolikus társadalmi tanítás is tekinthető a harmadik út egy változatának, amennyiben az etatizmussal szemben a személy méltóságát és a szubszidiaritást, a liberális kapitalizmus haszonelvűségével szemben a közösséget és a szolidaritást, illetve az ember altruista dimenzióit emelte ki. Emellett a katolikus egyház azt is mindig hangsúlyozta, hogy a társadalmi tanítás nem politikai ideológia, hanem szociáletikai elvek együttese, amiből a politikai cselekvés formái levezethetők.

A második világháború utáni években a modern kereszténydemokrácia elvei a katolikus társadalmi tanításra és Maritain politikai filozófiájára vezethetők vissza. 1945 után kialakulóban volt egy olyan szellemiség, amely a klasszikus liberális kapitalizmustól és a szovjet államszocializmustól eltérő módon képzelte el az európai gazdasági-társadalmi modell létrehozását. Ezek a nézetek külpolitikai síkon a „harmadik erő” Európájával kapcsolatos elképzelésekben öltöttek testet. A francia MRP – a megújuló kereszténydemokrácia egyik letéteményese – vagy a brit Munkáspárt egyaránt fontosnak tartotta, hogy a világpolitikában Európa önálló erópólusként jelenjen meg az amerikai és a szovjet nagyhatalom mellett. Jól érzékelhető, hogy a Truman-doktrína meghirdetése (1947) nem kedvezett a „harmadik erővel” kapcsolatos elképzeléseknek. A nyugat-európai országok a NATO alapító tagjaiként besorolódtak a szovjet-amerikai szembenállás bipoláris logikájába. A „harmadik erő” helyett a „szabad világ” vált releváns fogalommá, amely az Egyesült Államok és Nyugat-Európa érték- és érdekközöségét hangsúlyozta.

1945 után az Alapító Atyák által elgondolt gazdasági-társadalmi modell – bár ez csak utólagos konstrukció – másként képzelte el Európa gazdasági és szociális tartalmát, mint ami végül megvalósult a hidegháború kibontakozásával. A második világháború utáni kereszténydemokrácia széles kistulajdonosi rétegekre



és gyarapodó középosztályokra kívánt támaszkodni. Az ennek alapját képező nézetek – ahogy Maritain esetében világosan érzékelhető – olyan humánus/humanizált gazdasági rendszer megteremtését tartották szem előtt, ahol az ipari nagyszervezetek és a piacok hatékonyságához képest a személyes kapcsolatok és az emberi léptékű közösségek kapnak prioritást. Maritain a jól tagolt civil társadalom ideájában gondolkodott, ahol számos közösséggel találkozunk, és ahol a tulajdon minél szélesebben terül szét az egyének között. Támogatta a közösségi tulajdonformákat is, de úgy vélte, hogy azok nem korlátozhatják az emberi szabadságot. Maritain társadalomképe egyszerre volt individualista/perszonalista és közösségközpontú, valamint a szabadság és a szolidaritás egyidejű érvényesülését feltételezte, de kevésbé tudta értelmezni az ipari-technikai termelési hatékonyság problémáját (Maritain 1996: 180–190). Maritain nem gondolta, hogy ennek kidolgozása filozófusi feladat lenne, hanem elkötelezett hívó közgazdászokra akarta hagyni a gazdasági részletek kimunkálását.

A hidegháború kibontakozásával nemcsak a „harmadik erő” Európájának eszméje szorult háttérbe, hanem a közösségi perszonalista gazdasági-társadalmi modell ideája helyett is a kapitalista piacgazdaság gyakorlata érvényesült, bár a *laissez-faire* kapitalizmushoz képest megreformált változatban. Már említettük, hogy a keynesiánus gazdaságirányítás a jóléti kapitalizmus felépítésén munkálkodott, aminek keretét a nemzetgazdaság adja, amely azonban előnyökhöz jut a világ gazdaságba történő integrációból. A keynesiánus gazdaságpolitikák korlátozták a liberális nemzetközi gazdasági rend érvényesülését, de a közösségi perszonalista gazdaság eszméjéhez képest számot vetettek az ipari-technikai hatékonyság szempontjaival. A keynesiánus jóléti kapitalizmus gyakorlata kizárólag a fogyasztói társadalom keretei között tudott érvényesülni. Ez a „megszelídített kapitalizmus” a közösségi perszonalista társadalom idealista víziójával egyező módon a szabadság és a szolidaritás egyensúlyában gondolkodott, de radikálisan előmozdította a fogyasztást, sőt a jóléti legitimitációt tette az 1945 utáni polgári demokráciák alapjává.

A kereszténydemokrata politikusok felfogása érdemi átalakuláson ment keresztül a 20. század második felében, amikor arra a következtetésre jutottak, hogy az uralkodó piaci formákhoz és az ipari nagyszervezetekhez való alkalmazkodás révén lehetséges a széles társadalmi rétegek felemelése. Ezzel azt a gondolatot is elfogadták, hogy a gazdasági növekedés sikerének fokmérője a fogyasztói társadalom kiépülése. Ennek révén utat nyitottak az erőteljes gazdasági növekedésnek és a keynesiánus gazdaságirányítási modellnek, valamint belenyugodtak az amerikaiizáló fogyasztói társadalom kibontakozásának a tényébe is. A konzervatív európai értelmiség a két világháború között nagyrészt kritikusan viszonyult az amerikai fogyasztói társadalomhoz, mert – kétségtelen eredményei ellenére – a tömegtársadalom riasztó példáját vélte benne felfedezni, de a második világhá-



ború után mindinkább úgy érezte, hogy a gazdasági növekedés megérte az árát, mert politikai stabilitást és társadalmi jóléteket teremtett.

Nyugat-Európa országai az 1950-60-as években gazdagabbá váltak, és a felemelkedő társadalmi osztályok emancipációja büszkeséggel töltötte el a politikusokat és a közgazdászokat, de mindinkább veszítettek történelmi-kulturális identitásukból, és hasonulni kezdtek az amerikanizált fogyasztói társadalomhoz. Ebben a perspektívában válik érthetővé, hogy a keynesiánus jóléti kapitalizmus kivételes eredményei ellenére miért tekinthető az európai identitásvesztés első lépésének is. Maga a szabadság és a szolidaritás egyensúlyán nyugvó keynesiánus gazdasági-társadalmi modell azonban nem ettől került válságba, hanem a világgazdasági háttér átalakulása miatt.

Angolszász kapitalizmus vagy „európai modell”?

Az 1973-as olajárrobbanás következményei a keynesiánus jóléti kapitalizmus válságához vezettek. Erre adott válaszként a belső piaci program és a kapcsolódó politikaterületek egy új európai gazdasági-társadalmi modell kialakulásának az ígérteit hordozták az 1980-as évek második felében. Ennek a modellnek a sikere lendületet adhatott volna az európai egységfolyamatnak is. Az 1990-es években azonban inkább a kérdőjelek szaporodtak meg, amelyek máig hatással vannak az európai integráció megítélésére.

A belső piaci program végrehajtását az európai politikai és tudományos elit konszenzusa kísérte. Politikusok és közgazdászok egyetértettek abban, hogy az 1993-tól megvalósuló belső piac gazdaságilag dinamizálni fogja Európát. Az 1980-as évek második felében a sikeres neoliberális-monetarista gazdaságpolitikák hatására visszatért a gazdasági növekedés a nyugat-európai országokban. A Bizottság mellé rendelt tanácsadó csoport munkája eredményeként elkészült a Cecchini-jelentés, amely megkísérelte számszerűsíteni a belső piac előnyeit, pozitív összegű játékként értelmezve annak hatásait (Cecchini 1988). A Cecchini-jelentés hozzájárult ahhoz, hogy az európai döntéshozók gazdasági fellendülést vártak a kilencvenes években. Az optimista várakozások eredményeként az uniós vezetők a nyolcvanas évtized végén vállalták az euró bevezetésének bonyolult feladatát. Azt feltételezték, hogy a növekedőben lévő gazdaságok elbírnák a konvergenciakritériumok szigorú követelményeit.

A pozitív várakozásokhoz képest az 1990-es évek elején a munkanélküliség jelentős növekedését kiváltó recesszió bontakozott ki Nyugat-Európában. Az európai országok a monetarista ihletésű konvergenciakritériumok szorításában – ezek inflációellenes politikát és költségvetési egyensúlyt írtak elő – nem alkalmazhaták a keresletösztönző (neo)keynesiánus gazdaságpolitikákat, ami tartóssá tette a recessziót. Egyes euroszeptikusok az euró bevezetésének módját a gazdasági

növekedés ellen ható gazdaságpolitikaként kritizálták. Az is figyelemreméltó, hogy az euró bevezetésére már korántsem olyan mértékű konszenzus mellett került sor, mint a belső piaci program kimunkálására. Az ezredfordulón létrejövő eurózóna nem bizonyult sikertelennek, de ez nem változtatott azon, hogy az európai vezetők az elmúlt két évtizedben nem találták a gazdaság dinamizálásának eszközeit. Sőt a felemelkedő globális kapitalizmus világában ezek a lehetőségek már nem is a nemzetállamokon és a regionális gazdasági integrációkon múlnak. A belső piaci program révén létrejövő európai gazdasági-társadalmi modell nem volt képes tartós növekedést biztosítani a kontinens országai számára.

Az Európai Unió gazdasági növekedése az 1990-es években elmaradt az Egyesült Államok mögött. A sikeres Clinton- (Greenspan-)korszakhoz képest jól érzékelhetők voltak az európai integráció gyengeségei. Az 1980-as évek második felében kialakított „európai modell” egyedül a régiók közötti szolidaritást valósította meg a brüsszeli költségvetési források révén. Európa az elmúlt évtizedekben a termelés drámai visszaesésével járó recessziót nem élt át, de gazdasága szerkezeti gyengeségeit sem volt képes meghaladni.

Nemcsak a meggyőző mértékű gazdasági növekedés maradt el, hanem továbbra is versenyképességi hátrányként szerepelnek a magas szintű jóléti-szociális kiadások. A munkaerőpiaci rugalmatlanságok megnehezítik az új munkahelyek létrejöttét, illetve a munkaerő térbeli mobilitása is jóval alacsonyabb, mint az Egyesült Államokban, ami regionális gazdasági sokkok esetén problémákat vethet fel. Európa műszaki innovációs gyengeségei is makacsul megmaradtak. A *technological gap* nemcsak az olajválság utáni évek nehézsége volt, hanem a nyolcvanas évektől érzékelhető kétségtelen eredmények ellenére is az tapasztalható, hogy az európai kontinens műszaki-technológiai fejlődéssel kapcsolatos problémái változó formában újratermelődtek (Palánkai 2001: 272–274).

Az európai országok az elmúlt évtizedekben állandóan szembesültek az amerikai és a kelet-ázsiai vetélytársak kihívásaival. A kontinens gazdasági nehézségei az ezredfordulón több ízben úgy fogalmazódtak meg, mint az európai jóléti társadalmak gyengeségei a dinamikus angolszász világhoz képest. A megoldási kísérleteket is úgy vázolták fel, mint az angolszász kapitalizmus mintáinak adaptálását. Ha arra gondolunk, hogy a szocialista Lionel Jospin miniszterelnök a kilencvenes évek második felében a munkaidő csökkentésével és új szociális vívmányok bevezetésével próbálkozott Franciaországban, de a jelenlegi elnök – az éppúgy szocialista François Hollande – maga is támogatja a szociális juttatások lefaragását és a munkaerőpiac rugalmasabbá tételét (ami a 2016. nyár eleji tüntetések fő oka volt Párizsban), jól érzékelhetővé válnak Európa strukturális gyengeségének tartósan megmaradó, sőt felerősödő jellegzetességei. Ez a franciaországi eset arra is rámutat, hogy az angolszász kapitalizmus normaként való megjelenítése a kontinens identitásvesztésének forrása lett.



Az elmúlt két évtizedben a gazdasági növekedés mértéke nem volt elegendő a brüsszeli intézmények legitimitásának megerősítéséhez. Már említettük, hogy az 1980-as évektől az európai integráció technokrata célközösségként fogható fel, aminek legitimitását az garantálja, hogy képes a gazdasági növekedés és a jólét előmozdítására. Az Európai Unió a kilencvenes évektől nem tudott meggyőző módon megfelelni ezeknek a várakozásoknak, ami legitimitásának meggyengülését eredményezte. Manapság az európai integráció a belső piaci program és az elmúlt évtizedekben bekövetkező intézményi fejlődés miatt nagyobb mértékben van jelen a tagországok állampolgárainak életében, mint korábban bármikor. A brüsszeli intézmények hatásköre elérte azt a kritikus mértéket, hogy könnyen befolyásolhatja a nemzetállamokon belül zajló politikai eseményeket – élesen fogalmazva szűkítheti a választott nemzetállami politikusok mozgásterét, aminek következtében egyes kritikusok szerint maga a nemzeti politika „hal meg”/„vész el”. A kiszélesedett uniós kompetenciák pedig kiváló alkalmat teremtenek a nemzetállami politikusoknak arra, hogy valamennyi megoldatlan/megoldhatatlan problémájukért Brüsszelt okolják (Ferry-Thibaud 2006: 35).

Az Európai Unió politikai-intézményi fejlődése a Maastrichti Szerződés aláírása óta lényegét tekintve megfeneklett. A gazdasági kényszerek miatt a szupranacionális hatáskörök jól érzékelhető fejlődésen mentek keresztül az elmúlt két évtizedben. Ez elegendő volt ahhoz, hogy kiteljesedjen a belső piaci programmal kezdődő tendencia, ami fokozatosan újrarajzolta az erőviszonyokat a nemzetek feletti kompetenciák javára a nemzetállami hatáskörökkel szemben. Ahhoz viszont kevésnek bizonyult, hogy a föderális Európa megteremtésének alapjául szolgáljon. Az európai gazdasági integráció továbbfejlődése mindig kompromisszumok mentén zajlott, ezért nem eredményezett jól strukturált felépítményt és hatásköröket. A nemzeti „szuverenisták” arról panaszkodnak, hogy demokratikus legitimitással nem rendelkező – *ad hoc* alkukkal létrehozott – intézmények kezébe került az irányítás. A „föderalisták” véleménye ugyanez, de ők nem vissza-, hanem előremenekülnének, és az alkotmányozás révén legitim és konzisztens intézményi struktúrát hoznának létre. Ezzel olyan patthelyzet alakult ki, amivel mindenki elégedetlen, de nincs elég erő változtatni rajta. Az állampolgárok nem csak kritikusak Brüsszellel szemben, hanem fokozatosan elveszítik a reményt, hogy a dolgok másképp is alakulhatnak. A Jacques Delors által fémjelzett dinamikus Európai Unió kezd a távoli múltba vesző emlékké válni. Manapság a fiatal generációnak nincsenek emlékei egy olyan Európáról, ahol a pozitív víziók és a jól értelmezett pragmatizmus szervesen kapcsolódnak egybe.

Az európai integrációval szembeni ellenérzések a brüsszeli elitek tevékenységének a megítélését is befolyásolják. A keynesiánus gazdaságirányítási modell és a belső piaci program koncepciója egyaránt azt sugallta, hogy a nemzetköziesedés (*globalizáció*) és a nemzetgazdaság fejlődése között nincs ellentmondás. Már utaltunk rá, hogy a külgazdasági nyitásnak a növekedést dinamizáló és a jólétet gya-



rapító hatást tulajdonítottak az 1950–60-as években. A belső piaci program pedig a brüsszeli intézmények által felgyorsított európai globalizációt vont maga után az 1980-as években, ami a várakozások szerint lehetővé tette (volna) a világgazdasági kihívásokkal szembeni aktív európai válaszokat. Ebben a perspektívában az európai intézmények és szakpolitikák a globalizáció aktoraiként jelennek meg, de egyben előmozdítják a közös európai válaszok sikerét, azaz a nemzeti társadalmak védelmezőiként is felfoghatók. A brüsszeli bürokrata kettős szerepben mutatkozik meg, és létjogosultságát éppen ez a kettősség legitimálja.

Ehhez képest a brüsszeli intézmények megítélése jelentősen átalakult az elmúlt években. A tagállamok állampolgárai jobb esetben bürokratikusnak tartják az európai intézményeket, rosszabb esetben azzal érvelnek, hogy a brüsszeli bürokratak a nemzetközi oligarchia érdekeit képviselik. Eszerint Brüsszel nem a globalizációra adott hatékony európai válaszok kimunkálója, hanem a globális nagytőke érdekeinek ágense. A jelen tanulmány keretei között nem kívánunk foglalkozni azzal, hogy ezek az állítások igazak-e és verifikálhatók-e, csak jelezni akartuk, hogy a brüsszeli intézmények megítélésének alakulása Európa „kiüresedésének” szimptomatikus mozzanatát alkotja.

A problémákon túl ki kell térnünk az „európai modell” leginkább előremutató aspektusára, a régiók közötti szolidaritási mechanizmus megeremtésére. A szociális kohézió eszméje a regionális politika 1988-as reformjával bontakozott ki. A reformintézkedések előtt az alacsonyabb egy főre jutó GDP-vel rendelkező tagországoknak kifizetett vissza nem térítendő támogatások a nemzeti össztermék egy és másfél százaléka körül mozogtak. A reformok következtében a fejlesztési támogatások meghaladták a GDP 3-4%-át, és az 1990-es évektől ez a rendszer megszilárdulni látszott. A pénzügyi támogatások elérték azt a kritikus tömeget, amivel érdemben hozzájárultak a tagországok gazdasági fejlődéséhez. Kétségtelen, hogy a közösségi kohéziós politika gyengeségekkel is küszködik – felmerül a hasznosulás mértéke, a projektek szétaprózottsága, s viták vannak arról, hogy a humán erőforrásokba vagy az infrastruktúrába történő beruházások járulnak-e nagyobb mértékben hozzá a GDP növekedéséhez –, azt mégsem lehet vitatni, hogy az Európai Unió támogatáspolitikája igazi szolidaritási mechanizmust hozott létre a tagországok között.

Az EU regionális politikája elvi vonatkozásban is nagy jelentőséggel bír. Az elmúlt fél évszázadban létrejövő regionális gazdasági integrációk között az Európai Unió volt az egyetlen, amely érdemi szolidaritási rendszert hozott létre a tagországok között. Ennek a ténynek a szociáletikai jelentőségét a közelmúlt polarizáló világgazdasági folyamatai fényében nem lehet eléggé hangsúlyozni.

A közgazdasági diskurzusban az 1960-as évek második felétől fogalmazódtak meg az *új nemzetközi gazdasági rend* kialakításával kapcsolatos nézetek. Akkor ezt leginkább a posztkeynesiánus közgazdászok vetették fel, akik azzal érveltek, hogy



az 1945 után kialakuló nemzetközi gazdasági viszonyok nem kedveztek a fejlődő országoknak. A nyugat-európai kereszténydemokrata és szociáldemokrata pártok mérsékelt reformista *mainstreamet* képviseltek, mert bizonyos keretek között elfogadták a nemzetközi gazdasági rend megreformálásának a gondolatát (Wee 1986: 371–382). De az 1973-as olajválság után ez a kérdéskör lekerült a napi-rendről, pontosabban szólva megfogalmazása jelentős mértékben átalakult. Az 1970-es évektől egyrészt a *globális problémák* kerültek az érdeklődés középpontjába – a változást jól érzékeltetik a Római Klub jelentései –, másrészt egyre többen érveltek azzal, hogy az olajárrobbanás hatásai következtében kiszélesedő nemzetközi hitelezési gyakorlat miatt a fejlődő országok akkora forrásokhoz jutottak, amire még az új nemzetközi gazdasági rend megvalósulása esetén sem számíthattak. Az 1980-as években kibontakozó adósságválság viszont ezen érvelés gyenge pontjaira is rámutatott.

A vasfüggöny leomlása és a világszerte terjedő piaci dereguláció hatására az új nemzetközi gazdasági rend megteremtéséről szóló átfogó reformelképzelések hátterbe szorultak. Az 1990-es évek elején a neoliberális-monetarista közgazdaságtan befolyása csúcspontján volt, ezért sokan bíztak abban, hogy a felemelkedő piacok (*emerging markets*) sikerei szükségtelenné teszik az országok közötti szolidaritás eszméjét. Kétségtelen, hogy a nemzetközi fejlesztési politikák elértek (korlátozott) sikereket az elmúlt két és fél évtizedben, de a rendelkezésre álló lehetőségekhez képest a közelmúlt története inkább a világ legszegényebb régióinak „elfelejtéséről” szól. Érvelésünknek ezen a pontján – a moralizálás kísértésének engedve – arra is utalnunk kell, hogy a világ gazdaság döntéshozói és a fejlett ipari hatalmak vezetői nem voltak képesek felnőni ahhoz a feladathoz, amit a hidegháború békés befejezése kínált számukra. A Kelet–Nyugat konfliktus lezárulása után az elmúlt negyed században kivételes esély kínálkozott az Észak–Dél problémák megoldására, de a politikai és gazdasági döntéshozók elmulasztották ezt a lehetőséget.

Az új nemzetközi gazdasági rend megvalósítása helyett a globális kapitalizmus diadalmas előrenyomulása vált meghatározó jelenséggé, annak instrumentális racionalitás mentén értelmezhető rövid távú előnyeivel és a gazdaságon kívüli területekre gyakorolt romboló hatásaival, sőt az is egyre világosabb, hogy a gazdasági globalizáció a nemzetközi konjunktúra hosszú távú trendjeit sem képes megnyugtató módon rendezni. Napjainkban egyre nagyobb hiányát érezzük egy globális méretű szolidaritási mechanizmusnak, aminek legfontosabb előiskolája éppen az EU támogatáspolitikája lehet. Az európai integráció tapasztalatai felhasználhatók egy új „nemzetközi keynesiánus gazdaságpolitika” keretében. Azt, hogy a politikai és gazdasági döntéshozók jószerével elkéstek ezzel, jól érzékelteti a kialakuló migránsválság, aminek tragikus paradoxona, hogy éppen az európai integrációt éri a migrációs nyomás, amely saját tagországait illetően a legnagyobb erőfeszítéseket tette a gazdasági-jóléti fejlettségi különbségek mérséklésére.



Civilizációs öröksége és értékei miatt Európa elkötelezettebb a szabadság és szolidaritás egyensúlyát előmozdító gazdasági-társadalmi modell megvalósítása iránt, mint a fejlett ipari világ más országai. A jelen tanulmányban arra kívántuk felhívni a figyelmet, hogy a nyugati civilizáción belül Európa hanyatlása/válsága identitásválságként is felfogható, aminek egyik fontos összetevője, hogy az „öreg kontinens” 1945 után fokozatosan feladta sajátos értékeit. Ebben a perspektívában rámutattunk arra, hogy a harmadik utas elképzelések „kiüresedése” már közvetlenül a második világháború után érzékelhető tendencia volt, és az angolszász kapitalizmus dinamikus modelljével szembeni defenzív magatartás végigvonult az integráció történetén.

Az elmúlt fél évszázadban az európai kontinens képes volt eredményes gazdasági-társadalmi modellek kimunkálására is - ilyen volt egyrészt a keynesiánus jóléti kapitalizmus az 1950-60-as években, másrészt a belső piaci reform az 1980-as években - ahol legalább részben megvalósultak a szabadság és a szolidaritás egyensúlyán alapuló civilizációs ideálok. Az ezredforduló kihívása, hogy elég bátrak-e az európai elitek újszerű elképzelések megfogalmazásához, amivel a kontinens visszanyerheti kiüresedő értékeit. Ennek mértéke lehet, hogy kimunkálnak-e olyan gazdasági-társadalmi modellt, amely Európa történelmileg megformálódott civilizációs értékein alapul, de kezdeményező szerepet vállal a világ problémáinak megoldásában is.

A politikai-társadalmi realitásokat figyelembe véve kevés esélyt adhatunk egy ilyen irányú kibontakozásnak. A politika a második világháború óta még soha nem volt ennyire kommunikáció- és nem értékorientált, mint napjainkban. Ráadásul az európai társadalom megújulásával kapcsolatos esélylatolgatások beleütköznek azokba a civilizációs-kulturális válságtünetekbe, amelyek a gazdasági-társadalmi modell tágabb horizontján jelennek meg. A kontinens küszöbön álló demográfiai összeomlása, a család szétesése, az individualizmus és a hedonizmus tendenciái megroppantják az európai kapitalizmus kulturális motivációs bázisát. Manapság a legfőbb remény az, hogy egyedül Európa rendelkezik azokkal a változatos történelmi-kulturális tapasztalatokkal, amelyek egy krízis esetén merész „nonkonformista” kezdeményezéseknek nyithatnak utat. Az európai kontinens nagy esélye lehet, ha „megtalálja” önmagát, mert fokozódó „kiüresedése” helyett újra bízni kezd értékeiben, de egyben el is feledkezik önmagáról, amikor kiküzdött megoldásait felkínálja a világ nemzeti számára.



Irodalom

- Beck, Ulrich 1992: *Risk Society*. London: Sage.
- Bell, Daniel 1976: *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- Brugmans, Hendrik 1965: *L'idée européenne*. Bruges: De Tempel.
- Cecchini Paolo 1988: *The European Challenge*, 1992: *The Benefits of a Single Market*. Aldershot: Wildwood House.
- Crafts, Nicolas - Toniolo, Gianni (ed.) 1996: *Economic Growth in Europe since 1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Csizmadia Sándor 1997: *Franciaország: a „nagy nemzet” az európai integrációban*. In Kiss J. László (szerk.): *Közösségi politikák - nemzeti politikák. A Tizenötök EU-rópai*. Budapest: BKE Nemzetközi Kapcsolatok Tanszék. 99-143.
- Falk, Richard 1999: *Predatory Globalization*. Cambridge: Polity Press.
- Feinstein, Charles - Temin, Peter - Toniolo, Gianni 2008: *The World Economy between the World Wars*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferry, Jean-Marc - Thibaud, Paul 2006: *Vita Európáról*. Budapest: L'Harmattan.
- Frieden, Jeffrey A. 2006: *Global Capitalism. Its Fall and Rise in the 20th Century*. New York - London: W. W. Norton and Company.
- Gerschenkron, Alexander 1984: *Gazdasági elmaradottság történelmi távlatból*. Budapest: Gondolat.
- Gregg, Samuel 2013: *Becoming Europe*. New York - London: Encounter Books.
- Hay, Denys 1957: *Europe. The Emergence of an Idea*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Heater, Derek B. 1992: *The Idea of European Unity*. Leicester-London: Leicester University Press.
- Hirsch, Fred 1977: *Social Limits to Growth*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hitiris, Theo 1995: *Az Európai Unió gazdaságtana*. Budapest: Műszaki Könyvkiadó.
- Huizinga, Johan 1991: *A holnap árnyékában*. Budapest: Tevan Kiadó.
- Huntington, Samuel P. 1998: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Jánossy Ferenc 1966: *A gazdasági fejlődés trendvonala és a helyreállítási periódusok*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Kennedy, Paul 1992: *A nagyhatalmak tündöklése és bukása*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Keohane, Robert O. 2005: *After Hegemony. Cooperation and Discord in the World Political Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Kindleberger, Charles P. 1973: *The World in Depression, 1929-1939*. Berkeley: University of California Press.
- Kindleberger, Charles P. 1993: *A Financial History of Western Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Lőrincné Istvánffy Hajna 2001: *Pénzügyi integráció Európában*. Budapest: KJK-KERSZÖV.
- Machlup, Fritz 1977: *A History of Thought on Economic Integration*. New York: Columbia University Press.
- Maritain, Jacques 1968: *Integral Humanism: Temporal and Spiritual Problems of a New Christendom*. New York: Scribner's Sons.
- Maritain, Jacques 1996: *Az igazi humanizmus*. Sárospatak-Budapest: Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény - Szent István Társulat.
- Milward, Alan 1984: *The Reconstruction of Western Europe, 1945-51*. London: Methuen.



- Milward, Alan 2000: *The European Rescue of the Nation-state*. London: Routledge.
- Nicholls, Roger A. 1985: Thomas Mann and Spengler. *The German Quarterly* 58/3: 361–374.
- Ortega y Gasset, José 1995: *A tömegek lázadása*. Budapest: Pont Könyvkereskedés.
- Paláncsai Tibor 2001: *Az európai integráció gazdaságtana*. Budapest: Aula.
- Perkins, Mary Anne 2004: *Christendom and European Identity. The Legacy of a Grand Narrative since 1789*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Pirella, Riccardo 1995: Europe between Competitive Innovation and New Social Contract. *International Social Science Journal* 143: 11–23.
- Ross, George 1995: *Jacques Delors and European Integration*. Cambridge: Polity Press.
- Röpke, Wilhelm 1943: *A harmadik út (Korunk társadalmi válsága)*. Budapest: Auróra.
- Röpke, Wilhelm 2004: *The Social Crisis of Our Time*. New Brunswick – New Jersey: Transaction Publishers.
- Salzmann, Bernhard 2006: *Europa als Thema katholischer Eliten*. Fribourg: Academic Press.
- Schuman, Robert 1991: *Európáért*. Pécs: Pannónia Könyvek.
- Späth, Lothar 1991: *1992 Európa álma*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Spengler, Oswald 1994: *A Nyugat alkonya I–II*. Budapest: Európa.
- Stiglitz, Joseph E. 2003: *Globalization and its Discontents*. New York – London: W. W. Norton and Company.
- Szentes Tamás 1995: *A világgazdaságtan elméleti és módszertani alapjai*. Budapest: Aula.
- Tsoukalis, Loukas 1991: *The New European Economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Viner, Jacob 1950: *The Customs Union Issue*. New York: Carnegie Endowment for International Peace.
- Wapshott, Nicholas 2014: *Keynes és Hayek*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Wee, Herman van der 1986: *A lefékezett jólét*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Zsinka László 2004: *A gazdasági integráció fejlődésének története*. In Lőrincné Istvánffy Hajna (szerk.): *Európai gazdasági integráció*. Veszprém: Veszprémi Egyetemi Kiadó. 9–85.
- Zsinka László 2011: *Az európai történelem eszméje*. Budapest: Grotius Könyvtár.



Török katonák. Csoportkép 1916-ból. © Anderle Lajosné/Fortepan

Csicsmann László

A muszlim közösségek integrálódásának kérdőjelei a migránsválság tükrében

Identitásválság(ok) az iszlám világban és Európában

Bevezetés

A 2015. évi migránsválság alapjaiban érinti az Európa jelenével és jövőjével kapcsolatos vitákat. A menekültválság kihívása az európai diskurzusban szorosan összekapcsolódik a már évtizedek óta Európában élő muszlim közösségek integrációjának a kudarcélményével. Az iszlám vallás és kultúra nemcsak az európai történelemnek a része, hanem meghatározóan befolyásolja Európa jelenét, miként a jövő Európáját is. Az európai identitásról folyó európai vitákat jelentős mértékben tematizálják az iszlámmal kapcsolatos vélemények, illetve a közbeszéd. Európából az elmúlt egy-két évben több ezren csatlakoztak az Iszlám Államnak nevezett terrorszervezet embertelen gépezetéhez. Európa azonban egyben elszenvedője is a terrorcselekményeknek. Az iszlámról folytatott európai viták alapvetően biztonságiasítják a kérdést, és ennek következtében a politikai válaszok is elsősorban biztonsági, védekező jellegűek. A tanulmány amellet érvel, hogy a jelenlegi problémák mögött egy kettős válságjelenség húzódik meg. Egyrészt, miközben a muszlimok döntő többsége elutasítja a radikalizmust, az iszlám mégis különféle okok miatt magához vonzza a nyugati civilizációból kiábrándult személyeket. Másrészt azonban az európai válságnak az egyik manifesztumát képezik azok az európai értékeken nevelkedett állampolgárok, akik csatlakoztak az említett terrorszervezethez.

2016 májusában foglalta el London polgármesteri pozícióját Sadiq Ahmed Khan, aki az első muszlim vallású polgármester az egyik európai nagyváros élén. A *Times*nak adott interjújában büszkén vállalta fel többes identitását, amelynek az iszlám is a része: „Azt gondolom, hogy a választás bebizonyította, hogy nincsen civilizációk háborúja az iszlám és a Nyugat között. Nyugati vagyok, londoni vagyok,



brit vagyok, az iszlámot követem, ázsiai gyökerekkel és pakisztáni származással” (Khan 2016). Sadiq Ahmed Khan szavai meglehetősen idegennek tűnnek azon az európai kontinensen, amelyet az elmúlt egy-két évben az identitását érő kihívások sora érintett. Khan szavai egybecsengenek Bassam Tibinek, a Németországban élő iszlámszakértőnek az euro-izlám fogalmával kapcsolatos elképzeléseivel, amennyiben egy olyan iszlámot képvisel, amely minden aspektusában összeegyeztethető az európai értékrenddel. Ehhez azonban Bassam Tibi szerint arra van szükség, hogy a muszlimok háttérbe szorítsák azokat a tradíciókat, amelyek ellentétben állnak az európai normákkal (Tibi 2008: 153–234). Tibi szerint ellenkező esetben ugyanis Európa iszlamizálódik.

2015 nyarán Európa területét a második világháború óta nem látott méretű menekülthullám érte el, amely ismételtelen előtérbe állította a civilizációk összecsapásának, szembenállásának a kérdését. A menekültek – habár közöttük keresztények is találhatóak – többnyire muszlim vallásúak, mindennapi életvitelüket és kulturális értékeiket tekintve különböznek az európai társadalom jelentős részétől. Emellett az európai közvéleményt sokkolták a 2015. novemberi párizsi véres merényletek, a decemberben Kölnben az utcán szilveszterező nőket ért atrocitások, illetve az a tény, hogy az Iszlám Állam oldalán több ezer európai állampolgár harcol.¹ Az események szinte kivétel nélkül egy közel másfél évezredes diskurzusba illeszkednek: az iszlám és a Nyugat közötti ellentétek vitájába. Az Európát elérő, főként muszlimokból álló menekültválság szervesen összekapcsolódik az Európai Unió területén élő, mintegy 15-30 milliós muszlim közösség integrálódásával kapcsolatos problémákkal. Az európai társadalom nagy hányada osztja David Cameron előző brit miniszterelnök 2011 februárjában a müncheni biztonságpolitikai konferencián elmondott beszédének vezérfonalát, amely szerint: „az állami multikulturalizmus megbukott” (Cameron 2011). Hasonlóképpen foglalt állást Angela Merkel német kancellár is: „a multikulturalizmus párhuzamos társadalmak kialakulásához vezet, és ezért egy örök hazugság” (Noack 2015). A két, Európa jelene és jövője szempontjából meghatározó vezető politikus, Cameron és Merkel multikulturalizmussal kapcsolatos álláspontjára az olasz író, Oriana Fallaci számos könyvében már lényegesen korábban felhívta a figyelmet: „itt egy fordított kereszties háború folyik... Olyan háború, amely talán nem a területünk meghódítására törekszik, de a lelkünk meghódítására biztosan. A szabadságunk és a civilizációnk eltüntetésére [...] És harangok helyett müezzineket fogunk találni, miniszoknyák helyett csadort és a kis konyak helyett tevetetjet” (Fallaci 2001: 169–170). Jelen tanulmány célja, hogy megvizsgálja az iszlám európai jelenlétével kapcsolatos kihívásokat, és válaszokat adjon a jelenlegi migránsválság következtében megjelenő kulturális jellegű

¹ Mint ismeretes, az Iszlám Állam 2014-es területi expanzióját követően elsősorban a második generációhoz tartozó, már Európában született muszlimok csatlakoztak az Iszlám Államhoz.



konfliktusokra. A szerző véleménye szerint a jelenlegi iszlám és Nyugat közötti negatív diskurzus hátterében egy *kettős válságjelenség* áll, az európai és az iszlám civilizáció válsága, amely magyarázatot nyújthat a jelenleg zajló folyamatokra.

Radikalizálódó európai iszlám?

Miközben a közel-keleti térség bizonyos államaiban évtizedek óta napi szintű kihívássá vált a terrorfenyegettség, addig Európa felelős vezetőit és a közvéleményt igen érzékenyen érintették az elmúlt két-három esztendő eseményei. A 2014 júniusában kikiáltott Iszlám Állam nevű terrorszervezethez a titkosszolgálati becslések szerint több ezer, Európában született muszlim csatlakozott. 2015. január 7-én Párizsban a satirikus *Charlie Hebdo* hetilap irodáját támadták meg az al-Káida globális dzsihádisták terrorszervezetnek hűségesküt fogadott, Párizsban született, de algériai felmenőkkel rendelkező, másodgenerációs muszlim Kouachi-fivérek. A párizsi támadás 11 halálos áldozatot követelt. 2015. november 13-án ismételt Párizsban került sor összehangolt támadásra, amely a 130 halálos áldozatával és a terrorista csoportok brutalitásával nem csak a francia társadalmat, hanem az egész európai közvéleményt sokkolta. A párizsi vérengzésben hét elkövető is életét veszítette. Az akciót hivatalosan az Iszlám Állam nevű terrorszervezet vállalta magára. Az esetet követően a titkosszolgálatok Európa-szerte szembeszálltak a radikálisnak vélt muszlim közösségekkel, így Franciaország mellett például az Európai Unió központi szerveinek is otthont adó Brüsszel Molenbeek nevű területén is leszámoló akciókra került sor. Valószínűsíthetően ennek is következménye a 2016. március 22-én elkövetett brüsszeli merényletsorozat, amely ismételt megrázta Európát. 2015–2016 fordulóján – összefüggésben az előbbieken felsorolt eseményekkel – titkosszolgálati szakértők sora hívta fel a figyelmet az illegális migráció és a terrorizmus összefonódásának veszélyére. Egyes vélemények szerint az Iszlám Állam előretolt helyőrségnek használja a balkáni útvonalakon keresztül érkező migránsokat, illetve *da'va*² tevékenységén keresztül radikalizálja a már Európában élő muszlimokat. Az elmúlt egy-két év Európát negatívan érintő folyamatai kapcsán az elemzőben megfogalmazódik a kérdés, hogy milyen okai vannak a fenti trendeknek, és különösen, hogy valóban radikalizálódik-e az európai muszlim közösség.

Számos európai politikus, közéleti személyiség, illetve tudós azon a véleményen van, hogy a radikalizálódás az iszlám vallás jellegéből következik. Samuel P. Huntington neves amerikai politológus híres könyvében is utal erre a kérdésre, és az iszlám világ „véres határait” a muszlimok „nehéz kezelhetőségére”, illetve

² Da'va: iszlámra való felhívás. Az Iszlám Állam da'va tevékenységét leginkább a közösségi médiában fejti ki.



az iszlám „militáns” jellegére vezeti vissza: „A militarizmus, a nehéz kezelhetőség és a nem muzulmán csoportokkal való szomszédi viszony alapvető iszlám jellemvonások, amelyek – ha igaz – megmagyarázhatják, hogy a muzulmánok miért folyamodtak olyan gyakran erőszakhoz a történelem folyamán” (Huntington 1998: 451). Huntington emellett statisztikai adatokkal is igazolja, hogy az 1990-es évek fegyveres eseményeiben nagyrészt muszlim csoportok játszottak szerepet, amely adatokat nyilván nem lehet megcáfolni. Jelen tanulmány nem kívánja sem Huntington kritikáját, sem elméletének újraértelmezését adni. Az alfejezetnek azonban kifejezett célja, hogy a radikalizáció kérdéskörét egy tágabb, Huntingtonéhoz képest kevésbé leegyszerűsítő problémakör részeként kezeljük.

Az elmúlt évtized számos közvélemény-kutatása rámutatott arra a tényre, hogy a világ mintegy másfél milliárd muszlimjának döntő hányada az erőszak minden formáját elutasítja. Az eddigi legátfogóbb világméretű – az *umma*³ és az erőszak kérdéskörét körüljáró – reprezentatív közvélemény-kutatás megállapítja, hogy a muszlimok mindössze hét százaléka tartja legitimnek bizonyos esetekben az erőszak alkalmazását. Ilyen esetnek számított a válaszokban például a palesztin kérdés és Izrael Állam viszonya. A közvélemény-kutatás eredményeit feldolgozó kötet megállapítása szerint az iszlám világban egy elnyomott „csendes többség” található, amelyet a radikálisabb kisebbség a háttérbe szorít (Esposito–Mogahed 2007).

A Pew intézet által közzétett, az Iszlám Állammal kapcsolatos 2015. végi közvélemény-kutatás eredményei szerint egyik vizsgált államban sem érte el a 15 százalékot az Iszlám Állam kedvező színben való megjelenítése.⁴ A kutatásban egyedül Pakisztán emelkedik ki, ahol a válaszadók 28 százaléka itéli meg az Iszlám Államot kedvezőtlenül, 9 százalék támogatja, és 62 százalék pedig nem tudja, hogyan álljon az Iszlám Államhoz. Ez utóbbi – különösen a 2001 utáni, az al-Káida támogatottságát mérő közvélemény-kutatásokkal összehasonlítva – azt sejteti, hogy a pakisztáni lakosság jelentős hányada nem tekinti pusztán terrorszervezetnek az Iszlám Államot vagy az al-Káidát (Poushter 2015).

Az erőszak alkalmazását az elmúlt években valamennyi vallási főméltóság elítélte, és az iszlámmal ellentétesnek tekintette.⁵ Az Iszlám Állammal kapcsolatos

³ *Umma* = Az iszlám hívők közössége, amelynek tagja valamennyi muszlim a világon, tértől függetlenül.

⁴ A Pew Research Center 2015-ös 11 muszlim többségű országot érintő közvélemény-kutatása arra volt kíváncsi, hogy a megkérdezettek hogyan vélekednek az Iszlám Államról. A 11 állam közül Libanonban a legkedvezőtlenebb az Iszlám Állam megítélése: csupán a lakosság 1 százaléka vélekedik pozitívan a terrorszervezetről. Az Iszlám Állam legmagasabb támogatottsága Nigériában figyelhető meg, ahol a Boko Haram nevű terrorszervezet hűségesküit fogadott az Iszlám Állam vezetésének.

⁵ Az iszlámban a kalifátus intézményének 1924-es eltörlése óta nincsen olyan vallási főméltóság, akinek az útmutatásait az *umma* egésze elfogadná. A birodalmak és kalifátusok felbomlását köve-



jogi véleményekből is kiemelkedik a szunnita iszlám egyik központi autoritásának számító kairói al-Azhar Egyetem nagyimámja, Ahmed Tajjib sejk véleménye. Az al-Azhar Egyetem korábbi rektora, Ahmed Tajjib számos nyilatkozatában utalt arra, hogy az Iszlám Állam csak magára aggatja az iszlám jelzõt, erőszakos cselekedetei nem egyeztethetők össze az iszlám előírásaival. A nagyimám azonban – szemben például a nigériai főmuftival – nem tekinti az Iszlám Állam tagjait, vezetését hitehagyottnak (Al-Azhar 2015a).⁶ Az al-Azhar sejkje a párizsi merényletek kapcsán Kairóban tartott beszédében hívta fel a nyugati világ figyelmét arra, hogy a nyugati világ terrorizmusra adott válaszlépései ne érintsék az európai muszlim közösségek helyzetét, hiszen az iszlám és a terrorizmus között alapvető különbség van: „Felszólítjuk a Nyugatot, hogy a terrorcselekményekre adott válaszaik ne érintsék a muszlim közösségeiket” (al-Azhar 2015b).

A fentiek alapján cáfolhatjuk azt a mítoszt, amely szerint a világ iszlámhívóinek jelentős és egyre jelentősebb hányada szélsőséges lenne. A valódi problémát és kihívást a radikális politikai iszlám, azon belül is annak egyik sajátos változata, a globális dzsihádistá-szalafizmus jelenti, amelyet jelenleg leginkább az Iszlám Állam vagy az al-Káida testesít meg. Fawaz E. Gerges fogalmazza meg egyik tanulmányában, hogy maga az Iszlám Állam nem lokális, hanem globális jelenség és globális probléma, amelyet ő a globális dzsihadizmus harmadik hullámának nevez. Gerges véleménye szerint ugyan az Iszlám Állam kialakulásának oka a helyi iraki és szíriai kontextusban keresendő, ugyanakkor folytatása az 1980-as évek első, illetve az 1990-es éveknek az al-Káidához köthető globális dzsihád második korszakának (Gerges 2014). Mindez azt is jelenti, hogy az Iszlám Állam problémája nem csak európai, nem csak nyugati, hanem globális kihívás, amelyre – akár csak a globális felmelegedésre – globális válaszokat kell adni.

Jelen tanulmány keretében azonban érdemes foglalkozni azzal a kérdéssel, hogy Európában kiket tud az Iszlám Állam megszólítani, és mindez milyen okokra vezethető vissza. A különféle titkosszolgálati jelentések szerint 2015-ig mintegy 30 000 külföldi csatlakozott Szíriában vagy Irakban az Iszlám Államhoz, a becslések szerint 80-100 államból. Leginkább az Oroszországból, illetve a posztsovjett térségből érkezők száma növekszik, Európa nyugati feléből mintegy 5000 fő vesz részt az Iszlám Állam oldalán fegyveres tevékenységben, és kb. 20-30 százalék közé tehető azok száma, akik hazatérnek (The Soufan Group 2015). A Nyugat-Európából érkező dzsihádistá harcosok száma jelentős, különösen, ha figyelembe vesszük

tően kialakuló állami struktúra szerint az egyes államokon belül működnek a vallási főméltóságok (például szaúdi főmufti személye). A síita-szunnita szektariánus megosztottság kérdése pedig még bonyolultabbá teszi a kérdést.

⁶ A *rida* (hitehagyás) az iszlám szerint az egyik legsúlyosabb bűn, amelynek az adott korban, illetve az iszlám világ különféle területein eltérő következményei voltak/vannak.



az itt élő muszlim közösségek arányát a lakosságban. Abszolút számok alapján az észak-afrikai Maghreb térség, illetve a Közel-Kelet, különösen az Iszlám Állam területével határos államok jelentős súllyal szerepelnek a dzsihádisták kibocsátásában.⁷ Vajon mi az oka annak, hogy egy Európában született, a szabadság, az emberi jogok uralmán és a racionalitáson nevelkedett állampolgár egy irracionális döntést hozva, akár – mint ahogy több esetben is láttuk – a családját hátrahagyva, az élete kockáztatásának árán Irakba vagy Szíriába utazik, hogy harcoljon egy radikális szervezet oldalán?

Valamennyi jelentés vagy szakértői elemzés igen hasonló megállapításokra jutott az elmúlt egy-két évtizedben. A muszlim közösségek radikalizációjának vannak bizonyos általánosítható ismérvei. A jelenség valójában nem új, hiszen a 2001. szeptember 11-ei terrortámadás következtében fokozódó titkosszolgálati tevékenység már rámutatott európai radikális iszlamista csoportok létezésére. Ami azonban a jelenlegi folyamatokat illeti, azok nívumát a közel-keleti bukott államok kialakulása jelenti, amely egyrészt kedvező kontextust teremtett a radikális csoportok megerősödéséhez. Másrészt pedig a közel-keleti államkudarc jelentős menekültválságot váltott ki, amely a szomszédos államok mellett főként az európai kontinenst érintette. A 2015. év sorozatos európai merényleteiért elsősorban nem az újonnan kialakult migránsválság a felelős, hanem a fentiek alapján a globális dzsihádistizmus, amely tagjai között Európában született muszlimokat is igen nagy számban találunk.

Az európai muszlim közösségek belül különösen két csoport tagjaiból kerülnek ki viszonylag nagy számban a globális dzsihádisták követői: az ún. második generáció tagjai és az iszlámra áttérték köréből. A második generáció tagjai már Európában született, az európai értékeken nevelkedett csoportokból származnak, akik nem érzik komfortosan magukat az európai társadalomban. Habár elméleti szakértők szerint vitatható, hogy a radikalizálódásnak lenne általánosan leírható folyamata, ugyanakkor mégis látunk bizonyos közös elemeket a globális dzsihádistához csatlakozó személyek élettörténetében és motivációjában. A háttérben minden esetben valamilyen, az együttéléssel, az integrációval kapcsolatos frusztráció, kudarc áll, amelynek elemei pszichológiai, szociális, gazdasági, vallási, valamint kulturális tényezők. A globális dzsihádisták szervezetekhez csatlakozó fiatal általában elégedetlen a szűkebb családi környezetével is. Gyakran már csak szülei elmondásából és nem személyes tapasztalatokból ismeri a szülőházát, legtöbb esetben nem beszéli annak nyelvét, nem ismeri az ottani társadalmi normákat (vö. Husain 2007). A hagyományok felé való fordulás ebben az esetben nem oldja meg azt a kiábrándultságot, amit a tágabb környezet – iskola, munkahely – okozott. Nem

⁷ A legtöbb dzsihádisták Tunéziából érkeznek (6000 fő), ugyanakkor Jordánia (2000 fő), Törökország (2100 fő) és Szaúd-Arábia (2500 fő) részaránya is kifejezetten magas.



látja a helyét a jövő Európájában. Különösen fontos szempont az is, hogy az európai muszlimokat származásuk, vallási kötődésük miatt számos empirikus kutatás szerint diszkriminációk sora éri az európai társadalmakban (Roy 2004: 148–200).

A társadalmi frusztráció kezelése végett olyan kapaszkodót kell keresni, amely egyrészt magában hordozza a siker zálogát, másrészt pedig közösséget és egy újfajta identitást teremt. Az ISIS-hez csatlakozó európai muszlimok számára a Kalifátus pusztta létezése olyan hívószó, amely magához vonzza az adott társadalmi rendszerből kiábrándult muszlimok csoportját. Mindezt professzionálisan, a nyugati médiumokat meghazudtoló videóüzenetekkel, illetve a közösségi média felhasználásával érik el. Európában a szalafista iszlám fő verbuválási forrását az egyetemi ifjúság jelenti. Nagy-Britanniában például a Hizb ul-Tahrir nevű szervezet az 1990-es évektől kezdve növekvő számban tudta megszólítani azt a húszas éveiben járó, egyetemre bejutott muszlim generációt, amely talán a felsőoktatásban először élte meg a kisebbségi élet problémáit, és látta elbizonytalanodva a jövőt (Ahmed-Stuart 2009: 65–116). A radikalizmus másik fontos forrását a különféle vallási csoportok, mecsetek és mindenekelőtt bizonyos szalafista imámok képezik. Talán ismételtlen a brit példa történelmileg a legtanulságosabb: Abú Hamza al-Maszrít, a Finsbury Park mecsetének imámját a brit hatóságok 2004-ben tartóztatták le, majd hosszú jogi procedúra eredményeként 2015-ben az Egyesült Államokban életfogytiglani börtönbüntetésre ítélték. Abú Hamza prédikációiban nyilvánosan támogatásáról biztosította az al-Káidát és személy szerint annak korábbi vezetőjét, Oszáma bin Ládent.

A fenti két példa gyakorlatilag az 1990-es évekből, illetve a 2001. szeptember 11-ei terrortámadás idejéből származik, vagyis a jelenség ebben a formában nem újkeletű. Ami mindenképpen újdonságnak számít az elmúlt két esztendő jelenségeiben, az a radikalizációnak a migránsválsággal való összekapcsolása a médiában. A titkosszolgálatok véleménye szerint az Iszlám Állam a migránsválságot kihasználva terroristákat juttat be az Európai Unió területére, sőt egyes vélemények szerint a migránsválság mögött is az Iszlám Állam áll. Ha az Iszlám Állam ideológiáját szemügyre vesszük, akkor azt láthatjuk, hogy a migránsválság generálásában a terrorszervezet kifejezetten ellenérdekelt. Az iszlámra való felhívás (*da'va*) értelmében az Iszlám Államnak éppen az a célja, hogy a jelenleg ellenőrzése alatt tartott, a Kalifátus részének tekintett területre migráljanak a muszlimok.⁸ A jelenlegi migrációs nyomás hátterében pedig részben éppen az áll, hogy az Iszlám

⁸ Az Iszlám Állam – miként más dzsihádisták szervezetei – ideológiájában arra szólítja fel a muszlim közösségeket, hogy emigráljanak (*hidzsra*) a *dár al-Iszlám* területére. A *dár al-Iszlám* egy olyan területet jelöl, ahol az iszlám törvénykezés az uralkodó. A *dár al-Iszlám* szöges ellentéte a *dár al-hárb*, a háború világa, amelynek az iszlámra való fokozatos megtérítése a célja (vö. sz. n. 2015a, 2015b [hidzsra szerint: 1436]).



Állam tevékenysége következtében Szíriából menekülnek az emberek. Az Iszlám Államnak ugyanakkor – egybecsengően a titkosszolgálati véleményekkel – kifejezetten érdeke, hogy dzsihadistákat juttasson be Európa területére.

A 2015. novemberi párizsi merényletsorozat, majd az azt követő 2016. évi brüsszeli támadások gyökere azonban nem a Közel-Keleten, hanem az európai nagyvárosok, mint Brüsszel peremkerületében keresendő. A francia hatóságok Abdelhamid Abaúdot, a marokkói felmenőkkel rendelkező, másodgenerációs belga állampolgárt tették a terrorcselekmény fő felelőssévé. Az Iszlám Állam ebben az értelemben csak egy eszköz, egy jól használható brand azon második generációs muszlimok számára, akik a globális dzsihadhoz hajlandók csatlakozni. Miután az európai államok és Oroszország is fokozta az Iszlám Állam elleni támadásokat 2015 novembere után, a terrorszervezet egyre jelentősebb területeket veszített el mind Irakban, mind Szíriában. Az Iszlám Állam elleni katonai hadműveletek önmagukban is fontosak, azonban nem oldják meg a fentiekben vázolt jelenséget, nevezetesen, hogy Európában több tízezer olyan fiatal él, akik valamilyen formában radikalizálhatóak. Franciaországban egyes becslések szerint 10 000–30 000 fő közé tehető azon muszlim fiatalok száma, akik vonzódnak a szalafista eszmékhez. Meg kell jegyezni, hogy nyilvánvalóan nem mind a több tízezer fiatal hajlandó fegyvert fogni és a globális dzsihadhoz csatlakozni, ugyanakkor a konzervatív iszlámfelfogásuk számos ponton ütközik az európai értékrenddel (Adraoui 2014: 7).

A nyugat-európai államok által adott, főként katonai jellegű válasz nem nyújt elégséges megoldást a radikalizáció kérdésére, illetve a szalafista ideológia jelenlétére. A radikalizálódás problémája az Iszlám Állam esetleges fizikai megsemmisítését követően is fennmarad, amelyet más eszközökkel és elsősorban nem a Közel-Keleten, hanem Európa területén szükséges kezelni. A vallás- és civilizációközi dialógus hangoztatása fontos kérdés, ugyanakkor a szalafista felfogást valló közösségekkel, amelyek többek között olyan követeléseket is megfogalmaznak a vallásszabadság nevében, mint az iszlám törvénykezés, a saría európai bevezetése, a párbeszéd nem lehetséges. Külön problémaként kezelendő azon európai muszlim állampolgárok kezelése, akik egykor csatlakoztak Szíriában, Irakban vagy a világ más pontján a globális dzsihadhoz, ám egy adott ponton kiábrándultak az Iszlám Állam tevékenységéből, és hazatértek az európai kontinensre. Egy nemrégiben publikált kutatás adatai szerint a nyugati (európai és amerikai) dzsihadisták mintegy 40 százaléka életét veszítette a szíriai vagy az iraki fronton, 18 százalékkuk hazatért, és börtönben van, 3 százalékkuk visszatért, és szabadon él, valamint 39 százalékkuk még mindig a közel-keleti térségben tartózkodik (Byman–Shapiro 2014). Az adatok szerint kb. 20 százalékos visszatérési rátával számolhatunk, amely minden szempontból magas aránynak és súlyos biztonsági kockázatnak tekinthető. Vajon mit lehet kezdeni rövid távon olyan személyekkel, akik egy indoktrináció hatására középkori brutális cselekedeteket hajtottak végre Európán



kívül? Ezen csoport tagjait egyes európai titkosszolgálatok potenciális dzsihádistá fiatalok meggyőzésében használják.

Miután a tanulmány megkísérelte összefoglalni a radikalizáció hátterét, érdeemes a tágabb kontextussal foglalkozni. A tudományos igényű munkák kétféle ok lehetőségét vetik fel. Az első a problémát az együttélés kudarcára vezeti vissza, amely elsősorban a civilizációk közötti háború téziséből táplálkozik. A másik az ún. „posztkolonialista logikából” eredezteti a radikalizációt, és azt képviseli, hogy a frusztráció, a közel-keleti problémák megoldatlansága, mint az arab-izraeli kérdés játszik szerepet a radikalizációban (Roy 2016). A jelen tanulmány kísérletet tesz arra, hogy mindkét kérdést körüljárja a következő, a radikalizáció okaira választ kereső alfejezetekben.

Az együttélési modellek kudarca?

A fenti folyamatok kapcsán szakértők egy bizonyos köre (például Samuel P. Huntington, Daniel Pipes, valamint Bernard Lewis) már évtizedek óta hangoztatja, hogy a radikalizmus forrása az iszlámban keresendő. Az orientalisták *doyen*jeként számon tartott Bernard Lewis *Az iszlám válsága* című kötetében annak az álláspontjának ad hangot, hogy az iszlám egy olyan vallás és kultúra, amely alapvetően összeegyeztethetetlen a nyugati modernitás értékeivel. A demokrácia, emberi jogok, a jog uralma olyan kifejezések, amelyek – véleménye szerint – a történelmi és kulturális kontextus miatt nem terjeszthetők el az iszlám világban (Lewis 2003). Ez az elmélet arra a következtetésre jut az európai iszlámmal kapcsolatban, hogy az együttélés modelljei szükségképpen kudarca vannak ítélve, hiszen az iszlám kultúra és vallás bizonyos elemei konfliktusban állnak az európai/nyugati értékekkel. Az előzőekben vizsgált radikalizáció témaköre ebben a megközelítésben szorosan összekapcsolódik nem csak az Iszlám Állam jelenségével, hanem végső soron az egész európai muszlim közösséggel.

Mielőtt a kérdést mélyebben megvizsgálánánk, szükségszerű az együttélési modellek kérdéskörét, sokszínűségét körüljárni és azokat az európai muszlim közösségre vetíteni. Tariq Modood tanulmányában a kisebbségek integrációjának négyféle elméleti lehetőségét különbözteti meg (Modood 2012: 10–11). Az első az ún. asszimiláció, amelynek eredményeként a kisebbség felveszi a többségi fogadó társadalom kulturális jegyeit. Az *asszimiláció* eredményeként tulajdonképpen a kisebbség javarészt feladja azon kulturális normákat, amelyeket az anyaországból magával hoz. Az európai muszlim közösségek döntő része nem asszimilálódott az európai társadalomba, illetve az európai civilizációba, hanem megtartotta az iszlám vallás és kultúra által kínált, a nyugatitól alapvetően eltérő normarendszert. Modood arra hivatkozik, hogy a társadalom asszimilációval kapcsolatos felfogása



egyirányú tevékenységet feltételez, amelynek értelmében a fogadó társadalomnak nincs tennivalója, hiszen a kisebbség feladata, hogy saját kultúráját háttérbe szorítva az új kultúrát „elsajátítsa”. Az asszimiláció elsősorban a francia modell, amely a laicitás értelmében nem ismer el hivatalosan vallási kisebbséget, miként más kisebbséget sem.

A második az ún. *individualista integráció*, amelynek lényege, hogy a kisebbség nem hivatalos formában intézményesülve jelenik meg a közsférában. Kisebbségi szervezetek léteznek, ugyanakkor az állam nem keres azokkal hivatalos kapcsolatot, azok pusztán a magánszféra részeként működnek.

A harmadik modell a *multikulturalizmus elmélete*, amely főként a csoportok egyenlőségének biztosítása révén különböztethető meg az előző alternatívától. A multikulturalizmusban a hangsúly a különféle kulturális identitások megőrzésén, fenntartásán van. A multikulturalizmus arra utal, hogy miközben létezik egy egységes társadalom képe, a másodlagos identitások egy-egy kulturális csoporthoz kötődnek (Rostoványi 2010: 58–59). A multikulturalizmus egy olyan közpolitika, amely kormányzati lépésekkel kifejezetten támogatja a többféle kultúra létezését, a sokféleséget. A multikulturalizmus modelljét különösen az angolszász államok (Nagy-Britannia, Kanada és az Egyesült Államok), valamint Hollandia kísérte meg alkalmazni.

Moodod szerint a negyedik modell az ún. *kozmpolitanizmus*, amely más szerzők szerint a multikulturalizmus egyik altípusa. A kettő közötti lényeges különbség abból fakad, hogy míg a multikulturalizmus kiemeli a csoport létezésének fontosságát, és ahhoz akár politikai jogokat is társít, addig a kozmpolitanizmus esetén a kulturális sokféleség támogatása és elismerése mellett nem lényeges a csoport megléte.

A Moodod által említett négyféle integrációs modell ellentéte a *szegregáció* lehetősége, amikor az adott társadalomban két eltérő párhuzamos kultúra, társadalom alakul ki, amelyek között nincsenek kétirányú kapcsolatok (mint a multikulturalizmus esetén).

Az ötféle ideáltípus kapcsán meg kell jegyezni, hogy az egyes európai nemzet-államok modelljei sokfélék, az adott nemzeti identitáshoz és a történelmi hagyományokhoz alkalmazkodnak, és a valóságban nem léteznek tiszta formában. Érdemes említeni azt a tényt, hogy a mainstream európai diskurzus az integráció válságáról ír, és ennek elsődleges okaként a muszlim kisebbséget jelöli meg, ugyanakkor háttérbe szorulnak a társadalmi-gazdasági problémák, a muszlim kisebbség marginalizált társadalmi-gazdasági helyzete (Tryandafyllidou 2015).

A tanulmány nem kíván foglalkozni azzal a vitával, hogy Európa jövője szempontjából a jelenlévő muszlim közösségekkel kapcsolatban melyik modellt tartjuk kívánatosnak. Ehelyett sokkal inkább azokra a pontokra kíván rámutatni, amelyek az iszlám vallás és kultúra eltérő jellegéből adódnak, és feszültségekhez vezettek, vezethetnek.



A legfőbb problémás kérdések a következők: a közösségi alapon szerveződő társadalmi berendezkedés versus európai individualizmus, a szekularizáció, illetve a női emancipáció kérdései. Mielőtt szemügyre vennénk e három szempontot, fontos kiemelni, hogy egységes iszlámról nem beszélhetünk, az iszlám csupán a nyugati társadalom számára jelenik meg egységes képként. Az iszlámnak sokféle válasza van a fentiekben megfogalmazott kérdésekre, és az európai iszlám is számtalan törésvonal mentén differenciálható (Rostoványi 2010).

Talán az asszimiláció hiányának a legfőbb oka az a döntő különbség az európai és az iszlám civilizáció között, hogy míg Nyugaton a felvilágosodás eredményeként megszülettek az emberi jogok, kialakult egy individualista társadalmi struktúra a hagyományos családmodell felbomlásával, addig az iszlám civilizáció mindvégig megőrizte erőteljes közösségi identitását. Az iszlám civilizációban az egyén helye önmagában nem értelmezhető, pusztán az adott közösség részeként létezik (N. Rózsa 2004). Mindez nem feltétlenül egy vallási sajátosság, hanem annak a történelmi-szociokulturális közegnek az eredménye, amely ezeket az államokat jellemzi. A közösségi szemlélet jellemző példája a 2015. év európai migránsválsága, amely a közösségi jellegű társadalomszervezés bizonyítéka is. A Közel-Keletről érkező menekültek jelentős része olyan európai városok irányába indult, ahol az elmúlt évtizedekben családtagjaik vagy a tágabb rokonsági környezet tagjai telepedtek le. Ebben az értelemben a közösségek újratermelődésének vagyunk szemtanúi.

A közösségi alapon szerveződő társadalmi struktúra mellett egy másik nagy kihívás az iszlám és Európa viszonyában a szekularizáció kérdése. A szekularizáció önmagában az iszlámban nem értelmezhető, hiszen az iszlám az eredeti felfogása szerint vallás és állam (*dín ve davla*) egyben. Roy kötetében a laicitás elvét vizsgálja a francia identitás szempontjából, és felteszi a kérdést, hogy az állami szinten támogatott laicitás elvének mennyiben feleltethető meg az iszlám (Roy 2007). Roy segítségül hívja a szekularizáció elméleteit, és megkülönbözteti az egyéni szintet a közösségi szinttől. Egyéni szinten a francia muszlimok nagy része szekulárisnak tekinthető (például a mecsetbe járás szokásai), ugyanakkor a vallási jelképek (például a fejkendő) viselése a közösségi térbe emeli az iszlámot. A szekuláris államok és különösen az integrációs kihívások miatt a muszlimok kisebbségi hányada a fundamentalizmus felé fordul. Ez utóbbi a szekularizációt teljes mértékben elutasítja. Az Európában élő muszlimok számára azonban a laicitás nem feltétlenül kizáró tényező. Ahányféle muszlim, annyiféle válasz létezik a szekularizáció kérdésére is. A szekularizáció ugyanakkor Európa számára is kihívás, amennyiben az európai identitás szerves része a keresztény hagyomány mellett az egyház és a vallás szétválasztásának princípiuma.

A nők társadalomban elfoglalt helye ugyancsak vitás kérdés. A női fejkendő (*hidzsáb*) körüli európai viták (lásd Franciaország példáját) az európai közvéleményt ismételten arról győzik meg, hogy az iszlám nem összeegyeztethető az



európai értékekkel, amelyek a szabadság eszményének mindenekfeletti elsőbbséget hirdetnek. A társadalmi normák megszegésének egyik bizonyítékát látják sokan a 2015. decemberi kölni eseményekben. Az európai nőket ért erőszakos atrocitások azt sugallják, hogy a muszlim férfiak általánosságban nem veszik figyelembe a nők jogait. A helyzet azonban ennél jóval komplexebb. Egyrészt érdemes feltenni a kérdést, hogy a kölni atrocitásokat vajon célszerű-e az iszlám–Nyugat diskurzusának keretében értelmezni. Sőt a kérdés általánosságban felvethető, vajon mi az, ami az iszlámból származik, és mi az, ami az adott állam társadalmi-kulturális kontextusából következik. A kölni események – a jelen sorok szerzője szerint – önmagában nem az iszlámból mint vallásból, hanem a szíriai társadalom kontextusából vezethetők le (amelynek az iszlám is a része). A nők helyzetének a kérdése azonban szorosan összekapcsolódik a fentiekben kifejtett közösségi szemléletű társadalomszervezési elvvel. Vagyis az iszlám az európaítól eltérő helyet jelöl ki általánosságban a családok és különösen a nők számára. A nőkkel kapcsolatos felfogás azonban itt sem általánosítható, amiként ezt több közvélemény-kutatás is bizonyítja. Érdekes módon azonban számos, az iszlám tradíciók jelentőségét kiemelő fundamentalista egy véleményen van a család szerepét illetően egyes kereszténydemokrata körökkel, illetve a keresztény egyház véleményével, nevezetesen, hogy az individualizmus és a fogyasztói társadalom logikája helyett a család szerepét kellene helyreállítani és a társadalom középpontjába állítani.

A posztkolonialista magyarázat

A 2001. szeptember 11-ei terrortámadás után vált meghatározóvá az a nézet, amely szerint a radikalizáció hátterében az iszlám világnak olyan történelmi és jelenkori sérelmei állnak, amelyekért elsődlegesen a Nyugatot teszik felelőssé.

Az egyik ilyen történelmi sérelem a gyarmatosítás köré csoportosítható. A magyarázat szerint a radikalizálódott franciaországi muszlimoknak a nyugati világban végrehajtott terrorcselekménye egyfajta elégtétel a hívők közösségét ért történelmi megaláztatásokért. A gyarmatosítás egy olyan történelmi kiindulópont, amelyből jelenkori frusztrációk vezethetők le.

A jelenkori sérelmek közül mindenekelőtt kiemelendő a nyugati világ politikai, gazdasági beavatkozása, befolyásszerzése a Közel-Keleten. A jelenleg is zajló fegyveres konfliktusok jelentős része – kiemelkedően az arab–izraeli válság – megoldatlanságának vádja elsődlegesen a „nyugati” államokkal szemben fogalmazódik meg. Jemen, Szudán, Líbia, az iraki beavatkozás, az afganisztáni háború, mind-mind példái azon helyzeteknek, amikor is a muszlim közvélemény a nyugati államok felelőtlenségére vezet vissza a jelenlegi problémákat, szemet hunyva a belső dinamikák felett.



Az, ahogyan a muszlim közvélemény a 2001. szeptember 11-ei terrortámadást értelmezte, a fenti folyamatok egyik ékes példája. A Közel-Keleten – miközben többnyire az iszlámmal ellentétesnek ítélték a merényleteket – elsősorban a „külső beavatkozást” tekintették érte felelősnek. Bizonyos körök gyakran hangoztatták, hogy a CIA vagy az izraeli Moszad a felelős a terrortámadásokért (Kepel 2006: 271). Tariq Ramadan az arab tavaszról írt könyvében ugyanezt állapítja meg: a 2011 tavaszán történt eseményeket az arab közvélemény nagyrészt kívülről jövő beavatkozásnak, „nyugati terméknek” tekinti, mintha annak gyökerei legalább részben nem az arab világ gazdasági, politikai, gazdasági problémáiban lennének keresendők (Ramadan 2012: 3).

A posztkolonialista magyarázat kapcsán érdemes arra a szempontra utalni, hogy az európai individualizmussal szemben a muszlim többségű államok általában közösségi szemléletűek. A közösség történelmi felfogása és a jelenlegi problémák narratívája alapvetően határozza meg azt az egyént, aki maga is ezen a szemüvegen keresztül szemléli a nyugati társadalmak kirekesztő jellegét. A posztkolonialista magyarázattal szemben Olivier Roy azt az éles kritikát fogalmazza meg, hogy a radikalizálódó muszlimok egynegyede Franciaországban az iszlámra frissen áttért francia állampolgár, aki nem rendelkezik „harmadik világ tudattal” (Roy 2016). Az iszlám jelenleg a radikális csoportok számára olyan, mint egy globalizációellenes ideológia, amely vonzza magához a fejlett nyugati társadalmakból kiábrándult fiatal rétegeket. Azzal a ténnyel nem lehet vitába szállni, hogy a dzsihadisták között jelentős számban találunk áttérteket, akik személyesen nem élték át a közel-keleti történelem sorsfordulóit. Ennek ellenére azonban – Roy nézeteivel ellentétben – ők ugyanúgy részesei annak a „kollektív emlékezetnek”, amelynek a nyugati civilizációval kapcsolatos narratívája kifejezetten negatív.

Identitásválság Európában?

Hankiss Elemér a *Proletár reneszánsz* című munkájában a civilizáció vagy kultúra válságát a következőképpen definiálja: „ha súlyos működési zavarokkal küszködik azoknak az intézményeknek és azoknak a gondolati, érzelmi, lelki, magatartásbeli tényezőknak (erőknek, mozgásoknak, szabályoknak, értékeknek, hiedelmeknek) a rendszere, amelyek segítik az embereket a körülöttük (és bennük) lévő világ átélésében, megértésében, átalakításában; segítik őket abban, hogy a világban megtalálják a helyüket, szerepüket, feladatukat; hogy együtt tudjanak élni más emberekkel; hogy választ találjanak az élet és halál nehéz és nagy kérdéseire; s hogy végső fokon életüket értelmesnek és tartalmasnak érezzék” (Hankiss 1999: 13). Hankiss Elemér a nyugati fogyasztói civilizációt egy olyan válságtünetnek tekinti, amely – Toynbee civilizációs elméletére utalva – magában hordozza a civilizáció



által adott rugalmas válasz csíráját, amely esetlegesen a megújuláshoz vezethet (Hankiss 1999: 37-39).

Hankiss gondolatmenetét követve az iszlám és Európa viszonyát kutatva azt az alapvető kérdést kell feltennünk, hogy a jelenlegi folyamatok az európai civilizáció vagy az Európai Unió válságát jelzik, avagy mindkettőt egyszerre. Jelen sorok szerzője szerint a kettő nem választható el egymástól.

Michel Houellebecq *Behódolás* című regényében Rediger, az egyetem muszlim vallásra áttért rektora a következőket mondja: „az az Európa, amely az emberi civilizáció csúcsa volt, néhány évtized alatt végleg elpusztította önmagát... Az egész kontinensen megjelentek az anarchista és nihilista mozgalmak, az erőszakra való felhívás, az erkölcs totális tagadása” (Houellebecq 2015: 265).

Jenkins tanulmányában arra utal, hogy az Európai Unió súlyos identitásválsággal néz szembe, amelynek egyik jele az Európai Unió alkotmányáról folyó vita volt (Jenkins 2008). A 2003-ban folyó diskurzus központi kérdése volt, hogy milyen elemekből tevődik össze az európai identitás. A konfliktus fő forrását a zsidó-keresztény történelmi-vallási gyökerek, illetve a szekularizáció mint érték közötti ellentétben fedezhetjük fel. Az európai keresztény egyházak mellett érveltek, hogy a kereszténységre való utalás elengedhetetlenül része kell, hogy legyen bármilyen alkotmányos dokumentumnak. Eközben egyes államok – például Franciaország a laicitás történelmi elvének védelmében – kifejezetten elleneztek a vallási referencia szerepeltetését (McCrea 2009). A vita azonban kimondva-kimondatlanul összefüggésbe hozható az iszlám európai jelenlétével is, hiszen egyrészt az Európai Unió területén mintegy harmincmillió muszlim európai (állam)polgár él. Másrészt pedig az Európai Unió egy olyan tagjelölt állammal is rendelkezik – Törökországgal –, amely ugyan alkotmányában deklarálja a szekularizmust, de a lakosság döntő hányada az iszlám követője. Perspektivikusan pedig léteznek más potenciális tagjelölt államok is, ahol jelentős muszlim lakosság él (például Bosznia-Hercegovina, Koszovó és Albánia). Mint ismeretes, a végső alkotmánytervezetbe a „kulturális, vallási és humanista örökség” került be, konkrétan a keresztény vallás említése nélkül.

Az alkotmánytervezet körüli viták mögött alapvető dilemmák húzódnak meg. Például ha a keresztény vallásra történő utalás bekerül az Unió alkotmánytervezetébe, akkor esetlegesen egy muszlim állampolgár ezzel hogyan tud azonosulni. Esposito egy interjúban kifejtette, hogy az iszlám olyannyira az európai történelem része, hogy a zsidó-keresztény kultúrkör helyett a zsidó-keresztény-izlám tradícióknak a használatát javasolja (Esposito 1999: 232). Esposito álláspontjával szemben azonban az európai társadalmak nagy része az iszlámot általánosságban külső, idegen tényezőként fogta és fogja fel, amit a közvélemény-kutatási statisztikák is alátámasztanak.



Tegyük hozzá, hogy egyes európai nemzeti alkotmányok említést tesznek a keresztény tradíciókról, míg mások nem. Például a dán alkotmány szerint az evangélikus Dán Népegyház az állami egyház.

Az európai identitás körüli vitákkal kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy – különösen a növekvő szélsőjobboldali tendenciák hatására – a jelenlegi európai diskurzusban az iszlámot javarészt a radikalizmussal azonosítják, a merényletek hatására pedig biztonságiasítják (*securitization*) az európai muszlim közösség integrációjának kérdését (Csicsmann 2009). „A nyugati világ ellen háború folyik” – hangzik el számtalan alkalommal a merényleteket követően.

Ferenc pápa *Az Evangélium öröme* című apostoli buzdításában a következőket fogalmazta meg az iszlámmal kapcsolatban: „Az erőszakos fundamentalizmus minket annyira aggasztó történései láttán, az iszlám hiteles hívei iránti szeretetnek a gyűlöletes általánosítások elkerülésére kell indítania bennünket, mert az igaz iszlám és a Korán megfelelő magyarázata ellenkezik minden erőszakkal” (Ferenc pápa 2013). Ferenc pápán kívül az európai vezetők többnyire ehhez hasonló kijelentéseket tesznek, hiszen az integrációs problémákkal együtt látható, hogy az iszlám Európa része lesz, nemcsak rövid, hanem hosszabb távon is.

A háború ugyanakkor, ha nem is hagyományos értelemben, de valóban folyik a globális dzsihádistákkal szemben. Európa jövője szempontjából kulcsfontosságú annak felismerése, hogy egyrészt az iszlám az európai történelem része, másrészt pedig nem szabad beleesni a radikálisok által állított csapdába, amelynek lényege a civilizációk közötti konfliktus elmélyítése. Olivier Roy a „radikalizmus iszlamizációjáról” beszél egyik írásában, szembeállítva az „iszlám radikalizációjának” koncepciójával. Roy szerint ugyanis nem a muzulmán vallás vagy kultúra tehető felelőssé a radikalizálódásért, hanem egy „generációs lázadásnak” vagyunk szemtanúi (Roy 2016). A fiatal generáció egy rétege pedig keresi annak a lehetőségét, hogy bármilyen okra hivatkozva erőszakos cselekedetet hajtson végre azokkal az államokkal szemben, amelyekből teljes mértékben kiábrándult. Az iszlámra áttértek radikalizálódása ebből a szempontból különösen érdekes. Európa egy bizonyos réteget nem tud meggyőzni saját hasznosságáról, saját értékeinek felsőbbrendűségéről, és különösen nem kínál jövőbeli perspektívákat. Nem bevándorló háttérrel rendelkező, a Közel-Kelettel és az iszlámmal korábban sohasem érintkező francia fiatalok százai csatlakoztak a globális dzsihádhhoz. Visszatérve a fenti gondolatmenethez (lásd Gerges az Iszlám Államról vallott felfogását), az Iszlám Állam csak egy ürügy azon fiatalok számára, akik radikalizálódtak, radikalizálódnak. A problémák gyökere a Roy-féle magyarázat szerint alapvetően nem az iszlámban vagy a Közel-Keleten keresendő, hanem a felelősség valójában Európáé, és a problémakör az európai identitás válságából eredeztethető.



Konklúzió

Amikor Henri Pirenne (2001) történész papírra vetette a sokak által a mai napig vitatott tézisét, amely szerint az iszlám meghatározó szerepet töltött be az európai civilizáció, az európai identitástudat kialakulásában, az iszlám döntő mértékben külső, idegen tényezőnek minősült. A 20. századi bevándorlási hullámok eredményeként az iszlám eltérő mértékben ugyan, de valamennyi európai uniós tagállamban jelen van. Egyes tagjelölt államok, mint Törökország, pedig muszlim többségű lakossággal rendelkeznek. Az iszlám kultúra, vallás az európai jelen, de a jövő része is. Tágabban az európai államoknak a közel-keleti, muszlim többségű társadalmakkal való szoros együttműködése gazdaságilag, geopolitikailag a globalizáció szülte kényszerűség is.

A 21. század elején Európa és az iszlám civilizáció is válságjelenségekkel írható le. A jelenlegi feszültségek elsősorban a két civilizáció válságtüneteire vezethetők vissza.

Az iszlám civilizációban az erőszak elutasítása általános normának tekinthető. Az az európai kép, miszerint a muszlimok jelentős hányada könnyen radikalizálható, nem támasztható alá. Az iszlám radikalizmus ugyanakkor a 21. században vonzza akár a nyugati, akár a saját nem nyugati társadalmából kiábrándult fiatal generációt, amely Roy értelmezésében pusztán lázadni szeretne. A lázadó rétegek azonban a politikai iszlámban és annak egy szűk irányzatában, a globális dzsihadban találják meg a tiltakozás erőszakos módját. A muszlim vallási vezetők hiába fogalmazzák meg számos fórumon, hogy az Iszlám Állam erőszakos cselekedetei nem vezethetők le az iszlámból, mégis kiábrándult muszlimok tízezrei számára vonzó a Szíriában vagy Irakban folyó harcokhoz való csatlakozás.

A globális dzsihad ebben az értelemben Európát, illetve a nyugati világot is elérte. Az iszlám nevében végrehajtott merényletek – Madrid, London, majd nemrégiben Párizs és Brüsszel – megrázták az európai kontinenst. Az európai közvélemény döntő mértékben egy biztonsági, kívülről jövő problémaként (lásd Iszlám Állam és migránsválság) értelmezi a globális dzsihad jelenségét, és ezen a szemüvegen keresztül szemléli a 2015-ös migránsválságot is. Az európai társadalmak az elmúlt évek merénylethullámai eredményeként biztonságiasítják az Európában élő muszlim közösségeket is. Az Iszlám Államhoz csatlakozó, áttért vagy második generációs muszlimok azonban nem tekinthetők pusztán külső tényezőnek, hanem egy olyan belső problémának, amelynek megoldását nem az Iszlám Állam megsemmisítése jelenti. Az Iszlám Államhoz hasonló szervezetek a világ bármely pontján létrejöhetnek, és akár az európai muszlim és nem muszlim fiatalok csoportjainak problémáira kínálhatnak radikális megoldást. A párizsi merényleteket elkövető Kouachi-fivérek ebben az értelmezésben nem a közel-keleti válságnak az Európába való begyűrűzéseként értelmezendők, hanem



európai, Európában született jelenségként, amelyre nem a Közel-Keleten, hanem Európában kell keresni a megoldást.

Európa és az iszlám viszonyát mindenekelőtt meg kell fosztani a biztonsági nézőponttól (*desecuritization*). Ebben az európai politikusoknak és az európai médiának meghatározó szerepet kell betölteniük. A globális dzsihádnak az európai muszlimok legalább annyira áldozatai, mint a nem muszlimok. A globális dzsihádnak szerepében megjelenő külső fenyegetettség jelentős mértékben hozzájárul a szélsőjobboldali pártok népszerűségének növekedéséhez. A globális dzsihádisták szervezeteknek és az európai szélsőjobboldali pártoknak pedig közös politikai érdeke a különféle együttműködési modellek kisiklatása és egy olyan európai válasz kikényszerítése, amely alapvetően szembenáll az európai értékrenddel.⁹ Nem célravezető, ha az Európa és az Európai Unió jövőjével kapcsolatos diskurzusokat pusztán biztonsági szemüvegeken keresztül nézzük. A két civilizáció érő válságjelenségekre belülről kell megtalálni a választ. Európa vonatkozásában a belső válasznak a része kell, hogy legyen az európai iszlámmal kapcsolatos gondolkodás is.

Irodalom

- Adraoui, Mohamed-Ali 2014: Radical Milieus and Salafis Movements in France: Ideologies, Practices, Relationships with Society and Political Visions. *Max Weber Programme*, European University Institute, MWP, 2014/13. http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/31911/MWP_2014_13.pdf [2016. 02. 25.]
- Ahmed, Houriya - Stuart, Hannah 2009: *Hizb ul-Tahrir. Ideology and Strategy*. The Centre for Social Cohesion. <http://henryjacksonsociety.org/wp-content/uploads/2013/01/HIZB.pdf> [2016. 03. 02.]
- Al-Azhar 2015a: Some local media outlets have taken the words of the grand Imam of Al-Azhar out of context. *Al-Azhar*, Cairo, 3 December 2015. <http://www.azhar.eg/en/details/some-local-media-outlets-have-taken-the-words-of-the-grand-imam-of-al-azhar-out-of-context> [2016. 03. 02.]
- Al-Azhar 2015b: Al-Azhar Condemns the Escalating Acts of Violence Against Muslims in the West. *Al-Azhar*, Cairo, 17 November 2015. <http://www.azhar.eg/en/details/al-azhar-condemns-the-escalating-acts-of-violence-against-muslims-in-the-west> [2016. 03. 02.]
- Bergen, Peter et al. 2016: ISIS in the West. The Western Militant Flow to Syria and Iraq. *New America*, *International Security*. March 2016.
- Byman, David - Shapiro, Jeremy 2014: Be Afraid. Be a Little Afraid: The Threat of Terrorism from Western Foreign Fighters in Syria and Iraq. *Policy Paper* 34 (November 2014). Brookings Institute.

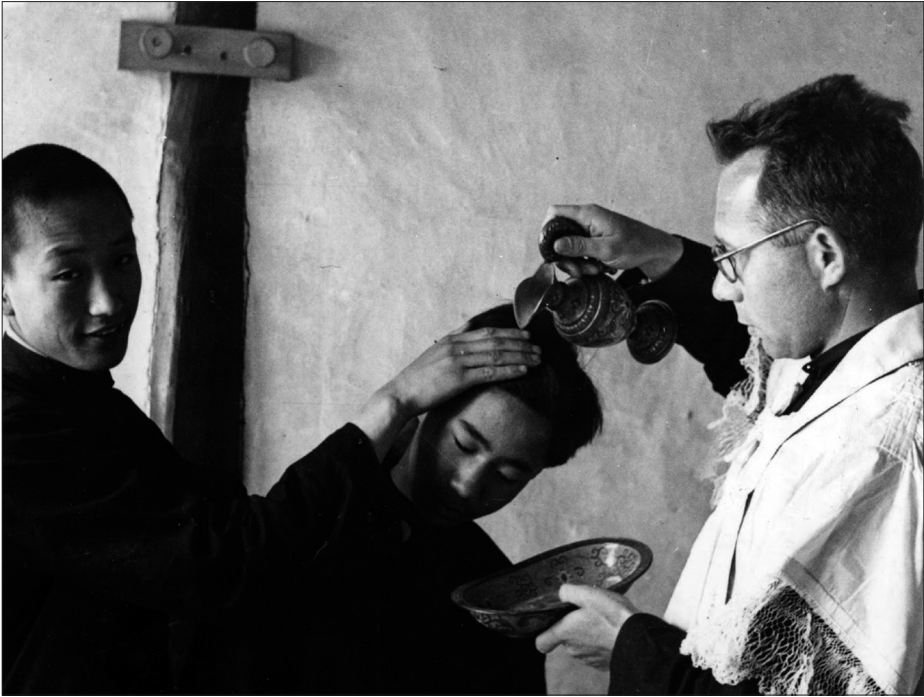
⁹ Mint ismeretes, Franciaország 2015 őszén a szíriai beavatkozás részeként nekilátott annak a több mint ezer francia állampolgárnak a likvidálásához, akik csatlakoztak az Iszlám Államhoz. Egyes elemzők erre vezetik vissza a 2015. novemberi párizsi merényleteket. Morális szempontból azonban felmerül a kérdés, hogy a halálbüntetést elutasító európai állam mindenféle jogi eljárás nélkül megölheti-e az állampolgárait egy idegen állam területén, mondván, hogy brutális tetteket követtek el. Ez utóbbiak mellesleg videófelvételekkel is bizonyíthatóak.



- Cameron, David 2011: *PM's Speech at Munich Security Conference*. 5 February 2011. <https://www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-at-munich-security-conference> [2016. 03. 02.]
- Coolsaet, Rik 2015: What Drives the Europeans to Syria, and to IS? Insights from the Belgian Case. *Emgmt Paper 75*. Brussels: Royal Institute for International Relations.
- Gerges, Fawaz A. 2014: ISIS and The Third Wave of Jihadism. *Current History* December 2014: 339–343.
- Csicsmann László 2009: Az európai muszlim közösségek társadalmi integrációjának kérdőjelei a biztonságpolitikai kihívások tükrében. In Krizmanits József (szerk.): *Vallási fundamentalizmus: tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban. Politológiai elemzések I.* Budapest: L'Harmattan Kiadó. 297–320.
- Esposito, John Lewis – Mogahed, Dalia 2007: *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup Press.
- Esposito, John Lewis 2015: Islam and Political Violence. *Religions* 2015/6: 1067–1081.
- Esposito, John Lewis 1999: *The Islamic Threat. Myth or Reality?* Oxford – New York: Oxford University Press.
- Fallaci, Oriana 2002: A düh és a büszkeség. In Kovács Zsuzsa – Némethi Tamás (szerk.): *Szeptember 11. Értelmezések, elméletek, viták*. Budapest: Balassi Kiadó. 160–183.
- Ferenc pápa 2013: *Evangelii gaudium – Az evangélium öröme. Apostoli buzdítás*. <http://www.szerzetes.hu/cikk/ferenc-p%C3%A1pa/2013-11-27-evangelii-gaudium-%E2%80%93-az-evang%C3%A9lium-%C3%B6r%C3%B6me-kezdet%C5%B1-apostoli-buzd%C3%ADt%C3%A1s> [2016. 03. 14.]
- Hankiss Elemér 1999: *Proletár reneszánsz*. Budapest: Helikon Kiadó.
- Houellebecq, Michel 2015: *Behódolás*. Budapest: Magvető Kiadó.
- Husain, Ed 2007: *The Islamist. Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left?* London: Penguin Books.
- Huntington, Samuel P. 1998: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Jenkins, Richard 2008: The Ambiguity of Europe: 'Identity crisis' or 'situation normal'. *European Societies* 10/2: 153–176.
- Kepel, Gilles 2006: *The War for Muslim Minds. Islam and the West*. Cairo: American University of Cairo Press.
- Khan, Sadiq Ahmed 2016: Exclusive: London Mayor Sadiq Khan on Religious Extremism, Brexit and Donald Trump. Interview by Mark Leftly. *Time*, 9 May 2016. <http://time.com/4322562/london-mayor-sadiq-khan-donald-trump/> [2016. 03. 14.]
- Lewis, Bernard 2003: *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*. London: Phoenix Press.
- McCrea, Ronan 2009: The Recognition of Religion within the Constitutional and Political Order of the European Union. *LSE 'Europe in Question' Discussion Series. LEQS Paper No. 10/2009*.
- Modood, Tariq 2011: *Multiculturalism and Integration: Struggling with Confusions. Accept Pluralism*. San Domenico di Fiesole: Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute. <http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/mars/source/resources/references/others/38%20-%20Multiculturalisme%20and%20Integration%20-%20Modood%202011.pdf> [2016. 03. 14.]
- Modood, Tariq 2012: Post-immigration 'difference' and integration. The case of Muslims in Western Europe. *New Paradigms in Public Policy*. London: British Academy, Policy Centre.



- N. Rózsa Erzsébet 2004: Az egyén felelősségének kérdése az iszlámban. *Acta Humana* 2004/2: 107–113.
- Noack, Rick 2015: Multiculturalism is a sham, says Angela Merkel. *The Washington Post*. 14 December 2015. <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/12/14/angela-merkel-multiculturalism-is-a-sham/> [2016. 03. 14.]
- Pirenne, Henri 2001: *Mohammed and Charlemagne*. London: Dover Publications.
- Poushter, Jacob 2015: *In nations with significant Muslim populations, much disdain for ISIS*. 17 November 2015. <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/17/in-nations-with-significant-muslim-populations-much-disdain-for-isis/> [2016. 03. 14.]
- Ramadan, Tariq 2012: *The Arab Awakening. Islam and the New Middle East*. London: Allen Lane.
- Rostoványi Zsolt 2010: Európai (euro-)iszlám vagy iszlám Európában. In Rostoványi Zsolt (szerk.): *Az iszlám Európában. Az európai muszlim közösségek differenciáltsága*. Grotius Könyvtár 5. Budapest: Budapesti Corvinus Egyetem. 13–98.
- Roy Olivier 2016: France Oedipal Islamist Context. *Foreign Policy*. 7 January 2016. <http://foreignpolicy.com/2016/01/07/frances-oedipal-islamist-complex-charlie-hebdo-islamic-state-isis/> [2016. 05. 02.]
- Roy, Olivier 2007: *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia University Press.
- Roy, Olivier 2004: *Globalised Islam. The Search for a New Umma*. London: Hurst & Company.
- sz. n. 2015a [1436]: The Extinction of the greyzone. *Dabiq* 7: 54–66.
<http://media.clarionproject.org/files/islamic-state/islamic-state-dabiq-magazine-issue-7-from-hypocrisy-to-apostasy.pdf> [2016. 03. 14.]
- sz. n. 2015b [1436]: The Danger of Abandoning Darul-Islam. *Dabiq* 11: 22–23.
- The Soufan Group 2015: *Foreign Fighters. An Updated Assesment of the Flow of Foreign Fighters into Syria and Iraq*. December 2015. http://soufangroup.com/wp-content/uploads/2015/12/TSG_ForeignFightersUpdate3.pdf [2016. 03. 14.]
- Tibi, Bassam 2008: *Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*. London - New York: Routledge.
- Triandafyllidou, Anna 2015: European Muslims: Caught between Local Integration Challenges and Global Terrorism Discourses. *IAI Working Papers* 15/2015. <http://www.iai.it/sites/default/files/iaiw1515.pdf> [2016. 03. 14.]



1936. Jezsuita misszionárius kínai fiút keresztel. © Jezsuita Levéltár/Fortepan

Salát Gergely

Nyugati civilizáció – kínai szemmel

Az utóbbi évtizedekben bekövetkezett lenyűgöző ütemű kínai gazdasági fejlődés és az ország ezzel járó megerősödése több mint egyszerű hatalmi átrendeződés vagy súlyponteltolódás. A magát több évezredes kultúra s egyben állam legitim örökösének tartó Kínai Népköztársaság sikereire támaszkodva a kínai civilizáció immár a nyugati civilizáció versenytársaként, kihívójaként jelenik meg. Olyan civilizációként, amely legalábbis egyenrangú a nyugatival, amely egyre határozottabban visszautasítja, hogy egy másik civilizáció értékeit, intézményeit kényszerítsék rá, s amely saját magát mutatja fel követendő mintaként a világ többi része számára.

Mindez egyelőre nem nyíltan történik: a kínai elit folyamatosan azt hangsúlyozza, hogy kínai modell nem létezik, a kínai civilizáció nem tartja magát univerzálisnak, s az ország nem kívánja felborítani a nemzetközi gazdasági-politikai-kulturális rendet, csak szeretné elnyerni benne az őt megillető méltó helyet. Ugyanakkor a szereplők tényleges szándékaitól függetlenül – s ez a hivatalos retorika ellenére nyilvánvalóan nincs ellenére a kínai vezetőknek –, Kína mint ország, illetve ezzel együtt az általa képviselt civilizáció olyan súlyra tett szert a világban, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni. Ne feledjük: Kínának önmagában több lakosa van – mindig is több volt –, mint a nyugati világnak összesen; az egész világon Kína a leghosszabb folyamatos történelemmel és magas kultúrával rendelkező állam; és az ismert történelem nagy részében – a történelmi léptékkal nézve nem túl hosszú elmúlt kétszáz évet leszámítva – a világ kulturálisan, tudományosan, technikailag, gazdaságilag legfejlettebb vagy legalábbis egyik legfejlettebb állama/civilizációja volt. Az, hogy ennek a civilizációnak az értékeit most kőkemény gazdasági adatok is támogatják – egyes adatok szerint a kínai gazdaság teljesítménye már leghagyta az USA-ét, mások szerint erre még várni kell, de semmiképpen sem sokat –, meg-



kérdőjelezi a nyugati civilizáció, illetve a közvetve vagy közvetlenül abból kinövő intézmények hegemóniáját, a jelenlegi világrendet.

A nyugati mellé tehát felnő egy másik civilizáció, amely abból a szempontból különleges, hogy a civilizáció és annak központi állama nagyjából egybeesik, s maguk a kínaiak is egyre gyakrabban nemzetállam helyett „civilizációs típusú államként” (*wenming xing guojia*; lásd Zhang 2011) hivatkoznak magukra. E civilizációnak és a nyugatinak meglehetősen ellentmondásosan alakult a kapcsolata az elmúlt évszázadokban, s a kínaiak szemében a nyugati civilizáció megítélése folyamatosan változott. Az alábbiakban azt tekintjük át, hogy a kínaiak – elsősorban a kínai szellemi-politikai elit tagjai, hiszen ők reflektálnak a civilizációs kérdésekre – miként tekintettek ránk, a Nyugatra. A „civilizáció”, illetve a „kínai civilizáció” és „nyugati civilizáció” meghatározásával itt nem foglalkozunk, elfogadjuk, hogy léteznek ilyenek, s hogy köznapi értelmezésük alapján is érvényesen lehet beszélni róluk. Szintén nem foglalkozunk e civilizációk jellemzőivel, csak annyiban, amennyiben meghatározzák a kínai Nyugat-képet.

Minden az Ég alatt

Az első olyan írott források, amelyek történelemmel, kultúrával, politikával foglalkoznak, a Kr. e. I. évezred első felében jelentek meg Kínában. Ezekben a szövegekben már megjelenik valamiféle civilizációs tudat, s ennek különös jelentősége van, mert e korai szövegek jó része – vagy ezek módosított változatai – később bekerültek a konfuciánus kánonba, így a 20. század elejéig meghatározták az írástudó hivatalnokok képzését és gondolkodását. A legősibb szövegekből kibontakozó világkép egészen a modern korig uralkodó maradt, és a Nyugattal való első találkozásokat is meghatározta.

A modern kor előtti szövegekben alig találkozunk olyan fogalommal, amely ’Kínát’ vagy ’kínait’ jelentene. A leggyakrabban az állam- vagy dinasztianeveket alkalmazták egy politikai egység vagy személy hovatartozásának meghatározására: beszéltek például Shangról, Hanról, Tangról, illetve Shang-beliekről, Han-beliekről és Tang-beliekről. Ez azonban nem nemzeti vagy nyelvi hovatartozásra utalt, hanem politikai kötődésre, ezen államok/dinasztiák ugyanis sok olyan népet, törzset is magukba foglaltak, amelyek etnikailag és nyelvileg nyilvánvalóan nem voltak „kínaiak”, ha „kínain” a *hanokat*, illetve a kínaiul *hannak* nevezett nyelvet (*hanyu*) beszélőket vagy a Sárga-folyó völgyében élők szokásait követőket értjük. Viszonylag ritkán szerepel a szövegekben a *huaxia* kifejezés, amely egyfajta dinasztiaikon átnyúló identitást fejez ki, s anakronisztikus módon a mai kínai történelemkönyvekben úgy szerepel egy „nemzetiség” (*zu*) neveként, mint a *han* nemzetiség elődje. Ám eredeti jelentése vitatott, a *huaxia* egyes kommentárok



szerint a Sárga-folyó középső és alsó folyása mentén, a Hua-hegy (Huashan) és a Xia-folyó (Xiashui) környékén élő ősi törzseket jelentette, de a Xia összefüggésbe hozható az első – legendás – dinasztiaiával, az ugyanezen régióban alapított Xia-házzal is. Más kommentárok szerint a *xia* a nagyszabású szertartásokat jelentette, a *hua* pedig a díszruhákat, vagyis azokat az attribútumokat, amelyek a „kínaiakat” – azaz a kultúrával rendelkező embereket – kiemelték a „barbárok” közül.¹ Mindenesetre a *huaxia* valószínűleg nem etnikumot vagy nyelvet jelölt, hanem valaha a Sárga-folyó középső és alsó folyása mentén élt, a klasszikus kínai nyelvű forrásokat író elit által civilizáltak tartott népcsoportokat, ugyanakkor nem fedte le az e térségtől távol élő, egyértelműen a kínai kultúrkörbe tartozó egységeket.

Egy másik, ősi eredetű, de ma is élő szó a *Zhongguo*. Ezt szokták „Középső Birodalomként” értelmezni, s a kifejezést a Kína-centrikus kínai világkép bizonyítékának tartják. Kialakulásakor, a Zhou-korban azonban a *Zhongguo* nem egész Kínát jelentette (ez a fogalom, úgy tűnik, nem is létezett): egyes forrásokban a királyi fővárosra utal, másokban pedig azokra a fejedelemségekre, amelyek az akkor ismert világ közepén helyezkedtek el, a Sárga-folyó alsó és középső folyása mentén. Ez utóbbi esetben a „középső államok” értelmezés a helyes. A szó nem a kínai kultúrkör területét jelölte, mert annak részei voltak a periféria fejedelemségei is – márpedig ez utóbbiak nem tartoztak a középső államok közé, noha elitjük kínaiul írt (és valószínűleg beszélt). Később, a császárkorban a *Zhongguo* egyfajta archaizáló kifejezésként jelölte az egész birodalmat, s ma már ez Kína leghétköznapibb elnevezése – hivatalos szövegekben azonban a 20. századig ritkán használták.

A leggyakoribb, 'Kína'-ként értelmezhető szó – a mindenkori dinasztia névén kívül – a *Tianxia* 天下 'ég alatti'.² A *Tianxia* alapjelentése: „minden, ami az Ég alatt van”, vagyis tulajdonképpen az egész világot jelöli, ez azonban teljességgel összemosódik azzal, amit mi Kínának neveznénk. Amikor a kínai források Égalattiról beszélnek, ez a gyakorlatban a kínai uralkodók által felügyelt területeket, illetve azt a perifériát jelentette, amelyről az előbbieknél némi ismereteik voltak. Határt azonban nem húztak: az Égalatti elvileg az egész világot, vagyis a kínai államokon kívüli részeket is jelentette, s nem létezhetett olyan vidék, amely nem tartozott az Égalattihoz. Ennek a politikai gondolkodásban nagy jelentősége volt, hiszen az Égalattinak csak egyetlen ura lehet, aki nem más, mint az Ég Fia (*Tianzi*), vagyis a kínai uralkodó – tehát neki az egész világ és annak minden lakója alá van rendelve. A Korai Zhou-kortól uralkodó nézet szerint az Ég Fiát, pontosabban a dinasztiaalapítót az Égnek (*Tian*) nevezett személytelen istenség vagy erő

¹ A *Zuozhuan* című klasszikus kommentárhoz fűzött alkomentár szerint (Ding fejedelem 10. éve): „A középső fejedelemségek nagy szertartásokkal és rítusokkal rendelkeznek, ezért Xiának nevezik őket; gyönyörű mintájú ruhákkal rendelkeznek, ezért Huának nevezik őket” (Kong 2000).

² Önálló fogalomként az egybeírt Égalatti formát használjuk.



választja ki az uralkodásra, az úgynevezett „égi megbízatás” (*tianming*) ráruházásával – s mivel az Ég választja ki, nyilván mindent uralnia kell, ami az Ég alatt van (Dawson 2002: 19–40). Ahogy a *Szertartások feljegyzései* (*Liji*) című klasszikus mű Konfuciuszt idézve két helyen is írja: „Az Égen nincs két nap, a földön nincs két király” (*Liji, Zengzi wen, Fangji*, in *Si shu wu jing* 1936: II/105, 285). A *Dalok könyvében* (*Shijing*) pedig – egy számtalan későbbi hivatalos dokumentumban is idézett versben – ez áll: „A széles Ég alatt / nincs, ami ne a király földje lenne. / A nagy földek partjai között / nincs, aki ne a király alattvalója lenne” (*Xiaoya, Beishan*, in *Sishu wujing* 1936: II/102). Fogalmilag kizárt tehát, hogy a világon egynél több uralkodó is létezhetne.

Azzal, hogy a világ mégsem egyetlen teljesen egységes birodalom, természetesen a kínai szerzők is tisztában voltak, s a különböző területeket némileg differenciálták. Először az Írások könyve (*Shujing*) egyik fejezetében jelent meg az az elmélet, amely szerint a világ öt koncentrikus övezetből (*wu fu*) áll (*Shujing, Yu gong*, in Legge 1861–1862: III/1, 142–151). Középen fekszenek a királyi birtokok (*dianfu*), amelyeket az uralkodó közvetlenül kormányoz. Ezek körül helyezkednek el a király által kinevezett fejedelmek birtokai (*houfu*), ezeken kívül pedig a „megbékített övezet” területei (*binfu* vagy *sui fu*), vagyis az uralkodó által meghódított „kínai” államok. A két külső övezetben élnek a „barbárok”: az uralkodótól laza függésben élő népek alkotják az „ellenőrzött övezetet” (*yaofu*), s legkívül élnek a „vad övezet” (*huangfu*) civilizálatlan törzsei. A különböző övezetek (a legkülsőbb kivételével) mind adót fizetnek az Ég Fiának, s a helyi uralkodók kötelesek meghatározott időközönként audiencián személyesen megjelenni a fővárosban. Mindez természetesen fikció volt, a valóságban soha nem működött ilyen rendszer, ugyanakkor a hivatalos világlépet évezredek keresztül meghatározta.

Hol húzták hát meg a határt a kínaiak a saját világuk és a külvilág között? A fő választóvonal a források szerint nem a kínai és nem-kínai között húzódott, hanem a „civilizált” és „civilizálatlan” között. Amit mi a forrásokban „kínainak” értelmezünk, az az eredeti szövegekben kultúrával, civilizációval (*wen*) rendelkező emberként szerepel. Ez pedig nem származás kérdése: ha egy törzs átvette a kultúrát, akkor a megkülönböztetés megszűnt. A homályos elképzelések szerint valaha minden ember a vadság állapotában élt, s ebből kultúrhéroszok, legendás bölcs uralkodók emelték ki a Sárga-folyó medencéjének lakóit azért, hogy megtanították őket a különböző technikai és kulturális vívmányokra (földművelés, naptárkészítés, jóslás, írás, házasság, szertartások stb.). Akik e jótéteményekből nem részesültek, azok „barbárok” maradtak. Az ilyen nem civilizált törzseket gyakran nem is különböztették meg, legfeljebb aszerint, hogy a Sárga-folyó középső és alsó folyásától – majd később a Kínai Birodalomtól – milyen irányban laktak: a keleti barbárok voltak a *yik*, a nyugatiak a *rongok*, északon éltek a *huk*, délen pedig a *manok*. A kulcsszó a *wen*, amely a hagyományos kínai magyarázat szerint



eredetileg az agyagedények mintázatát jelentette, amelynek gyakorlati célja nem volt, csak esztétikai. Ebből a 'minta, díszítés' jelentésből jött volna az írásjegy 'írás, nyelv, műveltség, kultúra, civilizáció' jelentése (Creel 1970: 67), s a *wen* meglete vagy hiánya dönti el, hogy egy nép civilizált-e, vagyis része-e a – kínai, hiszen másmilyen nincs – civilizációnak. Ma már vitatott, hogy a 'civilizáció' és a 'díszítés' jelentés között valóban ilyen egyértelmű-e a kapcsolat (Falkenhausen 1996), de témánk szempontjából nem a szó tényleges etimológiája az érdekes, hanem az, ahogyan később értelmezték.

Mindennek jegyében a nyugati szakirodalomban gyakran „kulturalizmusnak” nevezett hozzáállás évezredekig élt a kínai elitben, ennek a lényege az, hogy nem kínai és nem-kínai, hanem kultúrával rendelkező, illetve kulturálatlan között tettek különbséget. (A kultúrával rendelkező természetesen azt jelentette, aki elfogadta az általunk *kínainak* nevezett kultúrát – naptárat, ruházzkodást, hierarchiát, írott nyelvet stb.) Az egyetlen civilizáció képviselőjeként a kínai elit globális missziós tudattal is rendelkezett, s feladatának tartotta, hogy a kínai civilizáció jótéteményeinek híret eljuttassa mindazokhoz a barbárokhoz, akik erre fogékonyak lehettek.

A hagyományos kínai világgépben tehát Kína nem egyszerűen csak a világ közepe, hanem tulajdonképpen maga a világ, az Égalatti, amelynek civilizálatlan perifériáit praktikus okokból a kínai uralkodó nem kormányozza, de elvileg ezek is alá vannak rendelve neki. Ebből a külpolitikában az következett, hogy a kínaiak nem ismerték az egyenrangú nemzetközi kapcsolatokat, a Kínán kívüli szuverén államok fogalmát. Minden más uralkodó csak alárendeltje lehetett a kínainak, s ha rendben megfizette neki a – szimbolikus – adót, akkor elismerésben – és bőséges ajándékokban – részesült, ha nem, akkor lázadóként tartották számon, akit csak a gyakorlati nehézségek (távolság, költség) vagy az érdektelenség miatt nem fegyelmeztek meg büntető hadjáratokkal. A gondolkodásban pedig az volt a következmény, hogy aki nem kínai, az barbár, civilizálatlan, s Kína számára irreleváns volt, már amennyiben nem kívánt részesülni a civilizáció áldásában. Persze más népek is hozhattak létre olyan vívmányokat, amelyek a kínaiak számára érdekesek voltak – haditechnikai újításokat, egzotikus árucikkeket, s ide sorolhatjuk a buddhizmust is –, ezek azonban felszínes, technikai dolgok voltak, a civilizáció lényegét nem érintették. Ez magyarázza azt, hogy e világgép miért élte túl lényegében sértetlenül azt, hogy „barbár” mongolok, majd mandzsuk az egész kínai világot elfoglalták, megdöntve az ottani legitim dinasztiát. E népek ugyanis rendelkeztek azzal a praktikus tudással, hogy miként lehet a kínaiakénál jobb lószerszámokat és íjakat készíteni, ezért a hódításuk sikeres volt, de amint elfoglalták az Égalatti trónját, rögtön átvették a meghódítottak kultúráját és intézményeit. Vagyis összességében éppen az nyert bizonyosságot, hogy a kínai civilizációnak nincs és nem is lehet riválisa.

Ez a világgép aztán a történelem során először a Nyugattal való fájdalmas találkozás során rendült meg és omlott össze a 19. században.



Ismerkedés

A kínaiak újkor előtti történelmük során nem találkoztak olyan civilizációval, amelyet a sajátjukkal egyenrangúnak tarthattak volna. Nem éltek teljesen elzárva a külvilágtól, a különböző Selyemutakon keresztül már a Krisztus születése körüli évszázadokban élénk kereskedelmi kapcsolatot tartottak fenn a tőlük nyugatra élő népekkel, s az árucikkeken kívül idegen eszmék és vallások is eljutottak hozzájuk. A külföldi hatások azonban csak felszínesen érintették a kínai életet és gondolkodást, leszámítva a buddhizmust, ami azonban teljesen elkínaiasodott, s amely a konfucianus kínai elit szívéhez sosem állt igazán közel. A külvilággal kapcsolatban – a katonai veszélyt jelentő szomszédok kivételével – csak töredékes információk álltak rendelkezésre. A Római Birodalom híre is eljutott Kínába, s legkésőbb a Kr. u. 2. században magukat a római császár követeinek kiadó idegenek jártak az udvarban, így egyfajta államközi kapcsolatokról is beszélhetünk, de ennek nem lett gyakorlatilag semmilyen hatása a kínai világgépre – egyszerűen csak regisztrálták, hogy van valahol a távoli nyugaton egy nagy és egzotikus ország, ahol érdekes üvegedényeket gyártanak (Hoppál 2015). Legkésőbb a Tang-korban (a 7–10. században) a nesztorianus kereszténység is megjelent Kínában, de mély nyomokat ez sem hagyott, és a kínaiak számára az sem bírt különösebb jelentőséggel, hogy a mongol hódítás korában (a 13–14. században) rendszeres volt a követjárás a kínai császár (egyben mongol nagykán) és az európai hatalmak között. Az ebben az időben megjelenő katolikus közösség nyomtalanul eltűnt, s míg a korban Kínát megjárt Marco Polo útleírása óriási érdeklődést keltett a mesés Távol-Kelet iránt Európában (Kolumbuszt is Marco Polo könyve inspirálta), ez korántsem volt kölcsönös. Sőt a mongolok kiűzése után Kína évszázadokra bezárkózott, s a Ming-korban (a 14–17. században) a Kína-centrikus világgép új reneszánszát élte.

Érdekes módon az első igazán magas szintű találkozás a nyugati és a kínai civilizáció között éppen a bezárkózásnak ebben az időszakában történt. A 16. század végén katolikus – elsősorban jezsuita – misszionáriusok jelentek meg Kínában, azzal a kimondott céllal, hogy a világ legnagyobb birodalmát megtérítsék. A civilizációk érintkezésének szempontjából a korszak legfontosabb alakja Matteo Ricci (1552–1610) itáliai jezsuita szerzetes volt, aki élete utolsó három évtizedét Kínában töltötte, s kidolgozta a nevéhez kötődő Ricci-módszert (Harris 1966). A módszer lényege az inkulturáció, a keresztény tanoknak a helyi kultúrába való beleágyazása, beleszövése, illetve az alkalmazkodás. Ricciben és társaiban fel sem merült, hogy a kínai kultúrát alacsonyabb rendűnek tartásuk, mint a nyugatiit, vagy a nyugati civilizáció bármely elemét megpróbálják rákényszeríteni a kínaiakra. A lehető legnagyobb tisztelettel fordultak a kínai kultúra felé, megtanulták a nyelvet, átvették a kínai öltözködési és egyéb szokásokat, s igyekeztek megismertetni egymással a két civilizációt: nyugati nyelvekre fordították a konfucianus klasszi-



kusokat, kínaira a Nyugat bizonyos alaplátványait. Ricciék egészen a császári udvarig eljutottak, ahol a 17–18. században több jezsuita is afféle udvari tudósként dolgozhatott, s megismertethette a kínai elittel a nyugati tudományosság egyes eredményeit. A kínai konfucianus elit e korban meglehetősen nyitottnak bizonyult az új ismeretek iránt (Yu 2005: 206–210). E tudós szerzeteseket nagy tisztelet övezte Kínában, például a 17. századi naptárreformba is bevonták őket csillagászati ismereteik miatt, s a térítésben is számottevő sikereket arattak. Eredményeik ugyanakkor éppen annak voltak köszönhetőek, hogy igyekeztek a legmesszebbmenően alkalmazkodni a kínai elvárásokhoz. Ez vezetett végül a misszió végéhez: az úgynevezett „rítus-vitát” lezárva riválisaik, a domonkosok és a ferencesek nyomására a 18. század elején Róma megtiltotta, hogy a kereszténységre tért kínai hívek továbbra is bemutassák őseiknek a hagyományos szertartásaikat. E rítusokat – amelyek a kínai kultúra egyik legfontosabb elemének számító őstisztelet megnyilvánulásai – az akkomodáció jegyében a jezsuiták elfogadták, alapvetően világi jellegűnek tartva őket; ellenfeleik azonban bálványimádásként tekintettek rájuk. Az ősöknek való áldozatbemutatás pápai tilalmára való válaszként 1721-ben Kangxi (1661–1722) császár betiltotta Kínában a keresztény térítést. A rítus-vita joggal tekinthető a nyugati és a kínai civilizáció – elvi-elméleti szinten is zajló – első összeütközésének (Mungello 1994).

A tudós szerzetesek elfogadottsága Kínában elsősorban technikainak tartott tudásuk eredménye volt. Ricci és utódai Európában a legkorszerűbb természettudományos képzettségben részesültek, s bár a 16–18. században Európa nem mondható tudományosan vagy technikailag általánosan fejlettebbnek Kínánál, voltak bizonyos területek, amelyeken Európa előrébb járt. A misszionáriusok tudását a kínai elit is felismerte, és hajlandó is volt befogadni az új információkat és módszereket, de ez nem jelentette azt, hogy szakítottak volna a hagyományos Kína-centrikus világgéppel. Kínába érkező Matteo Ricci egyik első dolga az volt, hogy készített egy kínai nyelvű világtérképet, majd később többet is, egyet magának a Ming-házi Wanli (1572–1620) császárnak a megbízására. E térképek afféle szenzációszámbe mentek, de igazi paradigmaváltást a kínai gondolkodásban nem okoztak, már csak azért sem, mert központjukban természetesen Kína állt. Még az sem okozott jelentős megrázkódtatást, hogy a föld gömbölyű, s nem lapos és négyzet alakú, ahogyan azt az ősi kínai elképzelések állították. Valójában az Égalatti-elmélet alapvetően politikai-ideológiai-filozófiai jellegű volt, és nem földrajzi, ennek megfelelően a földrajzi látótér kitágulása nem tudta megingatni. Az, hogy a kínaiak más országok, népek és kultúrák létezéséről is tudomást szereztek, nem járt együtt azzal, hogy bármelyiket elismerték volna Kínával egyenrangúnak.

Az első ipari forradalom kibontakozásáig a Nyugat nem vehette fel a versenyt Kínával. Gazdaságtörténészek szerint nagyjából az 1800-as évek elejéig a világ GDP-jének egyharmadát Kína adta (Maddison 2007: 23–42), s technikai fejlettségének



köszönhetően olyan mutatókban is élen járt, mint az egy főre jutó kalóriaelfogyasztás vagy az adott földterületre jutó termésátlag. A francia felvilágosodás képviselői Kínát az „ész birodalmának”, követendő mintának állították be, s egy egészen idealizált Kína-képet alakítottak ki. A két világ egyenlőtlenségét jelezte – és első igazi komoly összecsapásukat okozta – az is, hogy míg a 18. századra nyugaton óriási igény mutatkozott kínai termékekre (elsősorban teára, emellett porcelánra és selyemre), Kína gyakorlatilag semmit nem vásárolt Európától, hiszen az utóbbinak nem volt olyan terméke, amelyre a kínaiaknak szükségük vagy igényük lett volna. S nemcsak konkrét termékeket nem importáltak, de szellemi javakat se, bizonyos természettudományos-technikai ismereteken kívül. Miközben a Nyugat a világ nagy részét gyarmatosította, a 19. századig fel sem merült, hogy Kínában esélye lenne hódítóként fellépni. Az ópiumháborúig a nyugati nagyhatalmak legfeljebb követeket küldtek Pekingbe, amelyek *kérelmezték* a császártól bizonyos kereskedelmi és egyéb lehetőségek biztosítását.

A leghíresebb követjárás a George Macartney nevéhez fűződő 1793-as próbálkozás volt, amely rendkívüli tanulságokkal szolgált arról, hogy miként képtelen a két inkompatibilis világ együttműködni egymással. A III. György király által Pekingbe küldött követség céljai alapvetően gazdasági jellegűek voltak: szerették volna elérni, hogy Kína – Kantonon kívül – más kikötőket is nyisson meg, törölje el a brit kereskedőket sújtó korlátozásokat, engedjen át egy part menti szigetet a britek számára állandó bázisnak, emellett nyílhasson állandó brit képviselő Pekingben. A Macartney-követség már a formaságok területén is számos bonyodalmat okozott. A kínaiak a skót lordot – mindenben megfelelően saját hagyományaiknak – egy távoli barbár uralkodó behódoló üzenetet hozó küldötteként kezelték, a britek diplomáciai ajándékait pedig adóként. Macartney ezzel szemben – a vesztfáliai rendszer alapján, amelyet egyébként a nyugatiak valójában csak Európában vettek komolyan – a kínai császárral egyenrangú uralkodó képviselőjeként próbált fellépni, amit a kínaiak értelmezni sem tudtak, nemhogy elfogadni. A császár és a követ személyes találkozása előtt hosszas alkudozás folyt arról, hogy Macartney-nak végre kell-e hajtania az ilyenkor szokásos kilencszeres földre borulást („kowtow-vita”), végül a feleknek egy nappal a kihallgatás előtt sikerült megegyezniük egy – egy térdrel végrehajtott – térdhajtásban. A találkozó létrejött, de Qianlong császár a követ összes kérését elutasította, s egy számtalanszor idézett levélben oktatta ki III. Györgyöt:

Te, ó, uralkodó, messze lakozol, sok tengeren túl, és mégis attól az alázatos kívánságtól vezetettve, hogy civilizációnk jótéteményeiben osztozhass, követséget küldtél, amely engedelmesen eljuttatta hozzánk üzenetedet. [...] Azok a komoly kifejezések, amelyekből az üzenet áll, bizonyítják részedről a tiszteletteljes alázatosságot, mely rendkívül dicséretre méltó. [...] Ami azt

a kérelmedet illeti, hogy egy alattvalódat mennyei udvaromhoz küldhesd, hogy ellenőrizze országod kereskedelmét Kínával, úgy ez a kérés ellentmond dinasztiam minden szokásának, és semmilyen módon sem fogadható el. [...] Ha úgy rendelkeztem, hogy az általad küldött hódolati ajándékokat, ó, uralkodó, elfogadják, úgy ez kizárólag azért történt, mert figyelembe vettük azt az érzést, amely arra indított, hogy elküldd őket. Dinasztiam hatalmas győzelmeinek híre elhatolt az Égalatti minden országába, s a szárazföldek és tengerek valamennyi nemzetének uralkodói elküldik értékes ajándékaikat. [...] Amint követed maga meggyőződhet róla, nekünk mindenünk megvan. Számomra nincs értéke furcsán vagy ravaszul készített tárgyaknak, és nincs szükségem országod készítményeire. [...] Reszkess, engedelmeskedj, és ne kövess el tiszteletlenséget! (Polonyi 1994: 112–113)

A levél nyelvezete, stílusa teljességgel a kínai diplomáciai szokásokat követte, a kínai császárok mindig is így leveleztek az idegen uralkodókkal, azok pedig elfogadták ezt, a kínai kapcsolatok nyújtotta számtalan gazdasági és politikai előny miatt. Az európai államoktól viszont idegen volt ez a hozzáállás, ezen az alapon nyilvánvalóan nem tudtak együttműködni a Középső Birodalommal, nem fogadhatták el azt a szerepet, amelyet a kínai világképben egyedül betölthettek – az egyetlen civilizáció áldásaiban részesülni kívánó, adófizető barbárokét. Sőt a 18. században megjelent, majd a 19. században fokozatosan uralkodóvá vált az az elképzelés, hogy a civilizáció kizárólagos hordozói a kereszténység és a felvilágosodás alapjain álló nyugati országok, s nekik történelmi küldetésük, hogy e civilizációt az egész világra kiterjesszék (Duara 2001: 100). Ez a nézet természetesen összeegyeztethetetlen volt a kínaival.

Egy világ dőlt össze

A két, magát univerzálisnak tartó civilizáció addig tudott békésen egymás mellett élni, amíg gazdasági-hatalmi érdekeik össze nem ütköztek, s amíg létezett köztük valamiféle egyensúly. A nyugati ipari forradalmak azonban mindezt megváltoztatták. Egyrészt a világ különböző részei között a korábbiaknál sokkal intenzívebb kapcsolat alakult ki, amiből Kína sem maradhatott ki; másrészt az egyensúly is felborult, katonailag a Nyugat messze megelőzte a Nagy Qing Birodalmat. Ez vezetett az első ópiumháborúhoz (1839–1842), amely katonailag nem volt igazán jelentős – brit részről 69-re, kínai részről 18–20 ezerre teszik az áldozatok számát –, ugyanakkor joggal nevezhető a világtörténelem egyik legfontosabb háborújának. Az első összecsapás a nyugati és a kínai civilizáció között Nagy-Britannia (a „Nyugat”) fölényes győzelmét hozta, a kínaiak kénytelenek voltak



számukra megalázó békeszerződést aláírni (nanjingi szerződés, 1842). Ezután a 19. században további ópiumháborúk és egyéb incidensek következtek, amelyek – a Nyugat katonai-technológiai fölénye miatt – mind Kína vereségét hozták. A katonai kudarcok fokozatosan teljesen átalakították a kínai ön- és világképet, a Nyugathoz való viszonyt, s megkezdődött a „nemzeti szégyen évszázada” (*bainian guochi*), amelyre a mai kínai identitás is nagymértékben épül (Wang 2014).

A kínaiak számára csak nagyon lassan vált világossá az ópiumháborúk – pontosabban a Nyugat felemelkedésének – jelentősége. Az eseményeket igyekeztek beilleszteni történelmi tapasztalataik közé, s úgy értelmezni, ahogy annak idején a nomád hódításokat. Ismét kulturálisan alacsonyabb rendű, csupán katonai ismeretekben és technológiákban – a kínaiak számára korántsem alapvető jelentőségű dolgokban – jártasabb „barbárok” győztek a csatamezőn, de ez csak felszíni fölényt jelentett, nem valami mélyebbet. A nyugatiakra a kínaiak tehát az ópiumháborúkat követő évtizedekben olyan barbárokként tekintettek, akik ugyan hatékony fegyverekkel rendelkeznek, de nem áll mögöttük jelentős vagy akár csak érdekes civilizáció. Míg a nagyjából ezzel egy időben hasonló cipőben járó japánok időben felismerték, hogy a Nyugat fölénye nem csupán technikai jellegű, s országuk megerősítéséhez szükséges a nyugati tudományok, politikai rendszerek, kultúra tanulmányozása és adott esetben átvétele, a kínaiak csak rendkívül lassú és kínkeserves folyamat során számoltak le a kínai kultúrfőlény tudatával, a Kína-centrikus világgéppel.

A császári kormányzat meglehetősen későn, 1861-ben, az első ópiumháború kitörése után két évtizeddel – s újabb vesztes összecsapásokat követően – alakított külön intézményt (Zongli Yamen) a külföldi ügyek intézésére és tanulmányozására, de ez a szerv se volt minisztériumi szintű, ami jelzi, hogy az udvar még ekkor se tartotta különösebben fontosnak a külvilágot. Nagyjából ezzel egy időben, az 1860-as évek elején indult el az önerősítési mozgalom (*zhiqiang yundong*), a kínai elit első válasza a nyugati civilizáció behatolására. A mozgalom abból a tételtől indult ki, hogy a Nyugat csupán technikailag fejlettebb, s a világ rendjének helyreállításához nincs szükség többre, mint hogy Kína átvegye az idegen haditechnikát. A mozgalom jelszava az volt, hogy „a kínai tudás az alap, a nyugati tudás a funkció” (*zhongxue wei ti, xixue wei yong*). Az „alap”, „lényeg”, illetve a vele szemben álló „funkció”, „használat” régi fogalompárja a kínai gondolkodásnak, s ebben az esetben konkrétan arra utalt, hogy a kínai hagyományokat meg kell őrizni, a politikai, társadalmi, oktatási stb. rendszerben nincs szükség változásra, csupán az iparban, haditechnikában kell átvenni a külföldi vívmányokat. Ennek megfelelően a hagyományos kínai világképet nem kell módosítani, elég, ha építenek néhány modern fegyvergyárat (Jordán-Tálás 2005: 26-33).

A 19. század második felében egyre kiterjedtebb külföldi jelenlét nyomán ez az álláspont egyre tarthatatlanabbá vált, de az 1894-95-ös japán-kínai háborúban



elszenvedett vereség kellett ahhoz, hogy a kínai elit legalább egy szűk csoportjának gondolkodásában valódi paradigmaváltás következze be. A japán győzelem azért sokkolta különösen Kínát, mert míg a nyugatiak korábban csaknem ismeretlenek voltak a kínaiak számára, a japánokat mindig is a kínai kultúrkör külső tagjainak, a kínai császár távoli félbarbár alattvalóinak tartották, akik mindazt, ami kultúrájukból értékelhető, Kínából vették át. Az, hogy e régről ismert „vazallusok” – akik ugyanakkor szembesültek a nyugati nyomással, mint a kínaiak – látványosan régi mestereik fölé kerekedtek, minden korábbinál súlyosabb csapást mért a kínai önképre. Adta magát a felismerés, hogy Kínának a japán mintát követve kell modernizálnia, vagyis a technológiainportnál jóval mélyebb változásokra van szükség, amelyek a politikai és társadalmi rendszert is érintik. A japán háborús sokk hatására bontakozott ki az alkotmányos monarchisták mozgalma, amely az 1898-as „száznapos reformban” csúcspontot ért el, ekkor egy rövid időre különböző újításokat léptettek életbe, de a mozgalom végül a konzervatívok ellenállásán megbukott (Jordán-Tóth 2005: 36–42). Jellemző azonban a kínai tradíció erejére, hogy az alkotmányos reformerek vezetője, Kang Youwei a mozgalom eszméit a *Konfuciusz reformjairól* (*Kongzi gaizhi kao*) című 1897-es könyvében fejtette ki – vagyis még saját modern reformjavaslatait is Konfuciuszhoz kötötte. Mindenesetre az, hogy még a császárság – és az ezzel járó hagyományos világkép – rendszerén belüli módosítások is megbuktak a pillanatnyi hatalmi érdekeken, oda vezetett, hogy a következő években dominánssá váló elit már az addigi politikai és gondolkodási rendszeren kívül kereste a megoldást a válságra. Ez pedig politikailag a császárság megdöntését és a köztársasági államforma bevezetését (1912), az egyéb életterületeken pedig az erőteljes modernizációt és nyugatosodást jelentette. Probléma volt ugyanakkor, hogy a politikai fordulat – a köztársasági forradalom győzelme – megelőzte az igazán mély társadalmi és gondolkodásbeli változásokat, a(z) egyértelműen a nyugati civilizációhoz kötődő) köztársasági vagy demokratikus eszméknek sem széles körű ismertségük, sem támogatottságuk nem volt. Így a sikeres köztársasági átmenet helyett Kína az 1910-es években gyakorlatilag szétesett, és belháborúk, puccsok, hadúri küzdelmek káoszába süllyedt.

Az egységes állam hiánya, a meglehetősen zűrzavaros viszonyok ugyanakkor a kínai szellemi élet felszabadulásához vezettek, a köztársaság első évtizedében létrejöttek a közéleti gondolkodás és eszmecsere új fórumai: politikai-kulturális folyóiratok, könyvkiadók, klubok, vitakörök, szervezetek, amelyek mind a kiutat keresték Kína számára. A világtörténelem leghosszabb ideig folyamatosan fennálló államának, a kínai császárságnak a megbukásával összeomlott a hagyományos kínai világkép is, s a kínai elit új utakat keresett.

Mindennek része volt, hogy sokan a kínai civilizáció csaknem teljes örökségétől megszabadultak volna, azt minden elemében visszahúzó erejűnek, károsnak tartva. Mások a kínai és a nyugati civilizáció ötvözésében látták a megoldást. A század



második évtizedében sorra jelentek meg fordításokban a különböző nyugati iskolák, izmusok tanai, s mindegyiknek megjelentek a kínai hívei, az anarchistáktól a marxistákig, a liberálisoktól a szociáldarwinistákig. A továbbra is befolyásos konfuciánusok (például Gu Hongming) a múltba fordultak, azt állítva, hogy a kínai „szellemi civilizáció” (*jingshen wenhua*) magasabb rendű, mint a nyugati „anyag civilizáció” (*wuzhe wenhua*), s az előbbi újjáélesztésével legyőzhető lenne az utóbbi (Du 2011). A köztársaságpárti nacionalisták (például Sun Yat-sen) a konfucianizmust és a liberalizmust kívánták ötvözni. A liberálisok (például Hu Shi) ezzel szemben a teljes nyugatosítás (*quanpan xihua*), illetve a gondolkodás (természet)tudományos alapokra helyezése pártján álltak. A marxisták (Chen Duxiu, Li Dazhao, később Mao Zedong) a „feudális” hagyományos kultúra totális megsemmisítését és egy új szocialista identitás megteremtését tűzték ki célul (Meissner 2006). A hagyományos kínai civilizációhoz való viszony a teljes elutasítástól a lehető legnagyobb mértékű megőrzésig terjedt; voltak, akik a kínai civilizációt még mindig magasabb rendűnek, mások alacsonyabb rendűnek tartották, az azonban mindenképpen újdonság volt, hogy a kínai elit már egy másik – a nyugati – civilizációhoz képest határozta meg a sajátját, s kénytelen volt elfogadni azt, hogy nem a kínai az egyetlen létező civilizáció.

A 20. század első egy-két évtizedének – a civilizációs kérdés szempontjából is megkerülhetetlen, sőt talán legfontosabb – jeleménye a nacionalizmus megjelenése volt. A nyilvánvaló különbségek ellenére minden korabeli irányzatot áthatott a nacionalizmus, a modern értelemben vett kínai nemzet megteremtésének vágya (Zhao 2004). Közös kínai identitás ugyanis – a hagyományos elit civilizációs és birodalmi tudatát leszámítva – nem létezett, anélkül pedig a modern állam létrehozása lehetetlen volt. Sun Yat-sen, „a kínai köztársaság atyja” gyakran idézett hasonlata szerint a kínai nép olyan volt, mint egy halom laza homok, az alkotóelemeit semmi nem kötötte egymáshoz. Létre kellett hozni tehát a kínaiak új közösségét, amelynek kötelékei a hatalmas államot egyben tartják, s a sok százmillió lakost mozgósítják a közös célokért.

Ezzel kapcsolatban azonban megjelent az a – máig megoldatlan – probléma, hogy milyen kapcsolatban áll egymással a kínai nemzet és a kínai civilizáció. Ki és mi a része a kínai nemzetnek, illetve civilizációnak? Nyelvi-etnikai alapon egyiket se lehetett definiálni, hiszen ha a *han* kínaiakra szűkítik e fogalmakat, azzal a korabeli lakosság jelentős részéről, a nemzeti kisebbségekről, illetve az általuk lakott vidékekről – az ország területének mintegy feléről – lemondanak, ez pedig természetesen politikai okokból elképzelhetetlen volt. A közös identitást, nemzeti és/vagy civilizációs tudatot megteremteni még az önmagukban is soknyelvű és változatos kultúrájú *hanok* körében is hatalmas feladat volt, az pedig szinte lehetetlenségnek tűnt, hogy ezt az összetartozás-tudatot olyan – saját markáns kultúrával, sőt államalkotó hagyománnyal is rendelkező – népekkel is elfogad-



tassák, mint például a tibetiek, mongolok, ujgurok. Ez utóbbi csoportokat – sok más kisebb néppel együtt – a Qing-dinasztia (1644–1911) véres háborúk során hódította meg és vont be a birodalomba, ráadásul maga a Qing-uralkodóház nem is *han* kínai volt, hanem mandzsu, emiatt sokáig a korai kínai nacionalizmus egyik fő célpontjának számított. Mindezek miatt a modern Kína megalkotói Sun Yat-sentől kezdve tulajdonképpen a mai kommunista vezetőkig arra törekedtek és törekednek, hogy megalkossanak egy nemzetiségek felett álló, a *han*okon jóval túlmutató, *össz-kínai identitást*. E megközelítésben például a tibeti vagy a mongol kultúra a kínai civilizációnak ugyanolyan szerves eleme, mint a Sárga-folyó és a Jangce völgyének a hagyományrendszere. Ez a civilizációfogalom azonban elméletileg nemigen igazolható, legfeljebb politikailag.

Az első világháború a civilizáció kérdéskörével kapcsolatban nyugaton is változást hozott. Míg korábban a domináns nézet az volt, hogy a nyugati *a* civilizáció, ezért is van joga uralma alá vonni a világot, a nagy háború – amelynek során a Nyugat gyakorlatilag saját maga szisztematikus elpusztításának látott neki – elbizonytalanodást hozott (lásd Spengler és *A Nyugat alkonyát*). Egyre elfogadottabbá vált az a nézet, hogy nem egy civilizáció van, hanem több, s a nyugati ezek közül csupán az egyik, amelynek ideiglenesen sikerült katonailag a többi fölé nőnie (Duara 2001: 101–108). Ez az elképzelés azonnal gyökeret vert Kínában is, az 1920-as évek kínai diskurzusának fontos témája lett a különböző civilizációk sorsa. A korszak kínai gondolkodására nagy hatása volt a japánoknak – a nyugati eszmék többsége japán közvetítésével került Kínába –, s valószínűleg japán hatásra tűnt fel Kínában az „ázsiai/keleti civilizáció” eszméje, amelynek az eredete egyébként szintén nyugati.³ Eszerint az egységesnek tekintett nyugati civilizációval szemben létezik a keleti is, amelyet szintén több ország/nemzet/kultúra alkot. Megjelent a Nyugat és Kelet ma már közhelyszerű (és hamis) szembeállítás: a Nyugat erőszakos, a Kelet békés; a Nyugat materialista, a Kelet spirituális; a Nyugat dekadens, a Kelet etikus; a Nyugat racionalista, a Kelet természetes; a Nyugat ideiglenes, a Kelet időtlen stb. (Duara 2001: 108). Az *össz-ázsiai civilizáció* hangsúlyozása japán részről egyértelműen politikai szándékokra vezethető vissza: ha Ázsia (a Kelet) egy egység, egy közösség, akkor szüksége van vezetőre, ez pedig csak leg-erősebb állama, Japán lehet, amely képes megvédelmezni a Keletet az agresszív Nyugattól. Ez pedig legitimálta Japán *ázsiai hódításait*. A kínai elit tagjai Japán terjeszkedési törekvéseit természetesen nem fogadták el, de az *ázsiai civilizáció* eszméje nagy vonzerőt gyakorolt rájuk is, hiszen saját sérelmeiket tágabb kontextusba helyezte, elvi alátámasztást adott a mindenkori kínai birodalmi törekvéseknek, s

³ Maga a modern 'civilizáció' értelmű kínai *wenming* szó is Japánból került vissza a kínai nyelvbe (japán kiejtése *bunmei*), amelyben korábban nem volt ilyen egyértelmű jelentése (lásd Hirono 2008: 24–28; Barmé 2013: xvi).



megfelelő értelmezéssel Kínát újra, ha nem is a világ, de legalább egy kontinensnyi civilizáció központjába helyezte, így a nacionalizmussal se került ellentmondásba. Végül amikor Japán az 1930-as években általános háborút indított Kína, majd több ázsiai ország ellen, az ázsiai civilizáció kérdése lekerült a napirendről, hiszen a korban egyértelműen japán birodalmi érdekeket szolgált; emiatt a kínai eszmetörténeti írásokban azóta alig említik, hogy egy időben a kínai szellemi élet legnagyobbjai értekeztek az ázsiai civilizációról, s benne Kína szerepéről (Duara 2001: 108–117).⁴

A civilizációs diskurzus az 1930–40-es években háttérbe szorult, a Nemzeti Párt (Guomindang) vezette kormányzat hivatalos államideológiává Sun Yat-sen „három népi elvét” tette meg, ezek egyike – és a korban a legfontosabb – a nacionalizmus volt. A nemzetépítési törekvéseknek különös hangsúlyt adott a Japánnal folytatott élet-halál harc, amelyben Kína fő szövetségeseikként éppen a nyugati civilizációt képviselő angolszász hatalmakra számíthatott, vagyis politikai-katonai érdek is volt, hogy a civilizációs különbségeket ne hangsúlyozzák, a kínaiakat ne állítsák szembe a Nyugattal, miközben az segít nekik a „keleti” japánok ellen. Eközben a fő belső ellenség az ideológiájában internacionalista és civilizációk felett álló Kínai Kommunista Párt (KKP) vált, amelyet a kínai szempontból nyugatinak számító, de a nyugati világ hagyományos hatalmaival szintén szembenálló Szovjetunió támogatott, ez ugyancsak gyengítette a civilizációs kérdéskör vonzerejét.

A Guomindang és a KKP a japánellenes háború idejére félretették ellentéteiket, de az 1945-ös japán vereség után a két kínai párt között kitört a nyílt polgárháború, amelyből 1949-ben a kommunisták kerültek ki győztesen. A kínaiak Japánnal, majd egymással vívott küzdelmeiben – amelyekben a maga módján természetesen a kínai szellemi elit is részt vett – a törésvonalak egyáltalán nem feleltek meg a civilizációs határoknak, így a civilizáció kérdéseiről nem sok szó esett. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy az 1920–40-es években jelentős modernizációs folyamatok zajlottak Kínában, Kína és a nyugati világ kapcsolatai még intenzívebbé váltak, s jelentős – bár vitatott mértékű – nyugatosodás is zajlott. A kultúrában, művészetekben, tudományokban, filozófiai és politikai áramlatokban meghatározóvá váltak a nyugati formák, fogalmak, eszmék, módszerek, persze minden némileg elkínaiasítva; a császárkori vagy régebbi hagyományokat néhány konzervatív konfucianust leszámítva mindenki meghaladandónak (vagy akár megsemmisítendőnek) tartotta.

⁴ Az utóbbi évtizedekben a nemzetközi diskurzusban – a különböző kelet-ázsiai országok gazdasági sikerének következményeként – ismét felmerült az „ázsiai civilizáció” kérdése, de egyelőre nem úgy tűnik, hogy belátható időn belül ki tudna alakulni valamiféle nemzetek feletti közös ázsiai identitás, értékrend, világszemlélet, kultúra, amelyet összességében civilizációnak nevezhetnénk (lásd Yamazaki 1996).



A proletárdiktatúrától a „Köpködni tilos!” tábláig

A Kínai Népköztársaság 1949-es kikiáltása minden szempontból új korszakot teremtett. A szellemi élet területén megszűnt a szabadság, az értelmiség csak a párt által megszabott szűk kereteken belül folytathatott diskurzust bármiről. A civilizációk témája sokáig nem kerülhetett elő. A kínai kommunisták Mao Zedong vezette csoportja, amely már az 1930-as években kiszorította a pártvezetésből a riválisait, a marxizmus-leninizmust jelentősen átértelmezte, elkínaiasította, de azt a tényt nem tagadták, hogy az ideológia nyugati eredetű, nincsenek kínai gyökerei. Pontosabban úgy vélték, hogy a marxizmus-leninizmus – konkrét civilizációhoz kötődő eredetétől függetlenül – univerzális ideológia, amely az egész világon érvényes. Ennek az ideológiának a hagyományos kínai civilizáció, annak világképe, értékrendje, kultúrája stb. nem felel meg, ezért mindezeket el kell vetni. Ez a hagyományellenesség az 1966-1976 között tartó „kulturális forradalom” idején olyan méreteket öltött, hogy a kínai tradíciók tárgyi emlékeinek számottevő részét fizikailag megsemmisítették, képviselőit – az értelmiséget – meghurcolták, bizonyos esetekben megölték. Ekkor az elpusztítandó „négy régi” (régi szokások, régi kultúra, régi gyakorlatok, régi eszmék) nemcsak a hagyományos kínai elemeket jelentette, hanem gyakorlatilag mindent, ami 1949 előtt keletkezett.

A hagyományos civilizációs diskurzust felváltotta a politikai ideológián alapuló megkülönböztetés (szocialista-kapitalista, haladó-reakciós), de végül ez is olyan szélsőséges formát öltött, hogy még a Szovjetunió és csatlósai is átkerültek a rossz oldalra, s a világszocializmus egyetlen képviselője, a világforradalom kizárólagos támogatója az 1960-as évekre – a kínaiak szerint – Kína maradt. Potenciális követői pedig azok a harmadik világbeli fejlődő országok, amelyeknek Peking segítette függetlenségi és forradalmi küzdelmeit. Ezzel tehát paradox módon helyreállt az a császárkori állapot, amelyben a globális küldetéssel rendelkező Kína a világ középpontja, ez a küldetés azonban nem civilizatorikus, hanem politikai jellegű volt. Kínai civilizációról – az erőteljes, elsősorban történelmi sérelmeken és fenyegetettségérzeten alapuló nacionalizmus ellenére – nem beszéltek (Barmé 2013: xv), hiszen annak minden régi elemét igyekeztek megsemmisíteni, míg újakat nem hoztak létre, hiszen a felépíteni kívánt új világ elvileg civilizációk felett állt. Az össz-ázsiai civilizáció eszméje pedig – a japánokkal kapcsolatos rossz tapasztalatok mellett – azért sem merülhetett fel újra, mert a szóba jöhető országok jelentős része (Japán, Dél-Korea, Szingapúr stb.) a kapitalizmust választotta.

A civilizációs diskurzus csak az 1980-as években került elő újra, igaz, ekkor igen intenzív módon (Barmé 2013: xvi). Mao 1976-os halála, illetve a „reform és nyitás” 1978-as meghirdetése után ismét új korszak kezdődött az ország életében. Az impozáns gazdasági fejlődés mellett a kínai társadalomban ideológiai vákuum és súlyos értékválság alakult ki. A hagyományos kultúrából az évtizedes



pusztításoknak köszönhetően már alig maradt valami, ugyanakkor a marxizmus-leninizmus-maoizmus vonzereje és legitimitása is összeomlott, s a korszak piaci reformjainak köszönhetően a társadalmon eluralkodott a materializmus, a fő érték-mérővé a pénz vált, miközben a nyitást a nyugati eszmék és gondolatok újabb tömeges beáramlása kísérte. Az elszigeteltség megszűnésével világossá vált, hogy a Kína felvirágoztatását ígérő kommunisták uralmának első évtizedeiben Kína csak még jobban leszakadt a fejlett világtól, miközben saját maga által elpusztított értékeinek pótlására nem hozott létre újakat; mindeközben a jelentős mértékben elnyugatosodott szomszédok (Japán és az ázsiai kistigrisek) sikert sikerre halmoztak, ráadásul közben saját kultúrájuk sok elemét is megőrizték. Minderről a korábbiaknál jóval szabadabban lehetett beszélni, mivel a rendszer engedélyezte az értelmiségi diskurzust, persze továbbra is csak bizonyos – de a korábbiaknál tágabb – keretek között.

A korszak jellemző és nagy hatású alkotása *A Folyó elégiája (Heshang)* című dokumentumfilm-sorozat, amelyet a Kínai Központi Televízió mutatott be 1988-ban (Su-Wang 1991). A kínai civilizáció elmaradottságával foglalkozó sorozatban a kínai hagyományt a Sárga-folyó jelképezi, amely zsarnoki, pusztító, s héttized részt sárból áll. A bezárkózó, földművelés-központú, konzervatív, feudális, bürokratikus, stagnáló Kínával szemben ott áll a kék óceán jelképezte Nyugat, amely dinamikus, nyitott, vállalkozó kedvű, eleven. „Amikor a terjeszkedő, nemzetközi kereskedelemmel és háborúskodással foglalkozó kék civilizáció kulturális összeütközésbe került a sárga civilizációval, amely kitarthatott a földművelésre épülő gazdaság és a bürokratikus kormányzás mellett, az kétségtelenül olyan volt, mintha jég keveredett volna forró szénhez” – fogalmaz a filmbeli narrátor, vagyis a kínai civilizáció a film szerint alulmaradt a Nyugattal szemben. A kínai tradíciók okozta problémák a maói időszakban sem oldódtak meg, s ha véget akarnak vetni a stagnálásnak, Kínának szakítani kell saját hagyományaival, modernizálnia, nyugatosodnia kell, hogy – ahogy a záró epizód utolsó mondata fogalmaz – „az ezeréves magány után a Sárga-folyó végül megláthassa a hatalmas kék óceánt”. A film alig burkoltan a korabeli rendszert és annak bizonyos vezetőit is bírálta. *A Folyó elégiájának* óriási hatása volt: közkívánatra a televízióban még abban az évben – jelentősen megvágva – megismételték, szöveggönyvét a *Renmin Ribao*, a párt napilapja is közölte, nézettsége elérte a 200 millió főt. Az egyetemeken, értelmiségi társaságokban, újságokban élénk eszmecsere alakult ki a sorozatról, vitakörök, szemináriumok alakultak a tanulmányozására. Az alkotásról a legmagasabb szinten is viták folytak, a Központi Bizottság plénuma külön foglalkozott vele, egyes vezetők ellenforradalminak, párt- és szocializmusellenesnek minősítették, mások – például maga a korabeli pártfőtitkár, Zhao Ziyang – kiálltak mellette. Végül az 1989-es Tienanmen téri események után *A Folyó elégiáját* a diákmozgalom egyik kiváltójának, a burzsoá liberalizmus propagandaeszközének, antikommunista alkotásnak minősítették,



alkotóinak egy részét börtönbe zárták, mások nyugatra menekültek. A filmet azóta sem mutatta be kínai televízió. Óriási visszhangja viszont azt mutatta, hogy a kínai civilizációval kapcsolatos alapkérdések – Kik vagyunk mi? Milyenek vagyunk? Mit kezdünk a saját civilizációnkkal? – élénken foglalkoztatták a korabeli kínai szellemi és politikai elitet.

Természetesen a maói korszak utáni értékválsággal a politikai vezetés is szembe-sült, s érdekes módon éppen a civilizáció fogalmának segítségével igyekezett megoldást találni, kihasználva azt is, hogy a 'civilizáció' jelentésű kínai szó (*wenming*) – hasonlóan a nyugati nyelvekben található eredetijéhez – eltérő tartalmakat hordoz. A *wenming* utalhat bizonyos ismertetőjegyek alapján egy közösségbe sorolt embercsoportokra és azok jellemzőire („nyugati civilizáció”, „kínai civilizáció” stb.), a civilizálódás, civilizálttá válás történeti folyamatára, vagyis valamiféle változásra, illetve civilizáltságra, kulturális szintre, „civilizált” viselkedésre is. E jelentésköröket valószínűleg szándékosan nem megkülönböztetve lett a „két civilizáció” (*liangge wenming*) a reform és nyitás Kínájának ma is érvényes vezérlő ideológiája (Dynton 2008: 86–92; Barmé 2013: xvii).

A „két civilizáció” fogalmát Deng Xiaoping említette először egy 1979-es beszédében, s nem mást jelent, mint az „anyagi civilizációt” (*wuzhi wenming*) és a „szocialista szellemi civilizációit” (*shehuizhuyi jingshen wenming*).⁵ A kettő együttes fejlesztésével lehet „kiegyensúlyozott fejlődést” (*pingheng de fazhan*) elérni, ami Kína sikerének előfeltétele. A „két civilizáció” elve jól illeszkedik az alap és a felépítmény kettősségének hagyományos marxi tanához: az anyagi civilizáció a gazdasági alapra vonatkozik, s lényegében a korabeli kontextusban a gazdaság fejlődését és modernizációját jelentette; a – pontosan sosem definiált, éppen ezért a mindenkori helyzethez és politikai szándékokhoz rugalmasan alakítható – szocialista szellemi civilizációnak pedig a felépítményt kell áthatnia. Magas szintű pártdokumentumban először 1986-ban foglalkoztak részletesen mindezzel: ekkor jelent meg *A Központi Bizottság határozata a szocialista szellemi civilizáció építésének vezérlő elveiről* (*Zhonggong Zhongyang guanyu shehuizhuyi jingshen wenming jianshe zhidao fangzhen de jueyi*) című dokumentum (Barmé 2013: xviii).

A szocialista szellemi civilizáció propagálása kísérlet volt az ideológiai vákuum kitöltésére, illetve, ami témánk szempontjából fontosabb, a nyugati civilizáció „káros” hatásainak mérséklésére. Az 1970-es évek legvégétől ugyanis a szívesen látott külföldi tőkével együtt megjelentek a különböző nyugati kulturális termékek, s ezzel együtt eszmék is (individualizmus, kapitalizmus, szabadságjogok stb.),

⁵ Az „anyagi” és a „szellemi” civilizáció megkülönböztetése a század elejére nyúlik vissza. Mint láttuk, a köztársaság kori konfucianusok a nyugatit tartották az „anyagi”, a kínait a „szellemi” civilizáció letéteményesének, de a fogalompár másoknál is megjelent, más tartalommal. A reform és nyitás Kínájában az anyagi és a szellemi ugyanannak a civilizációnak (a kínainak) a két aspektusa.



amelyek aláshatták a párt uralmát. A Deng Xiaopingnek tulajdonított, a korban gyakran emlegetett mondás szerint „ha kinyitjuk az ablakot, a friss levegővel együtt a legyek és a szúnyogok is berepülnek”. Mindezeket egyrészt negatív kampányokkal igyekeztek visszaszorítani (például a „szellemi szennyeződés” elleni kampány, 1983), másrészt pozitív módon a szocialista szellemi civilizáció terjesztésével. Ez utóbbiban a „szocialista” jelzőnek nem volt internacionalista vonása, inkább – kimondva-kimondatlanul – egyfajta sajátos új *kínai* civilizációt vagy civilizáltságot jelentett. Részeként propagáltak olyan fogalmakat, mint a közerkölcs (*gongde*), a patrióta szellemiség (*aiguozhuyi jingshen*) és a kollektívizmus (*jitizhuyi*). Szintén a szocialista szellemi civilizáció eleme volt a „négy van” (*si you*), vagyis hogy vannak eszményeink (*lixiang*), van morálunk (*daode*), van kultúránk (*wenhua*) és van fegyelmünk (*jilü*) – a „van” a kínai nyelv sajátosságainak megfelelően „legyen”-ként is értelmezhető. A gazdasági alap (az anyagi civilizáció) változása – kapitalista tendenciák megjelenése, külföldi behatolás – jelentős veszélyt jelentett a párt legitimitációjára és uralmára, s a szocialista szellemi civilizáció ápolásával a reformer vezetés igyekezett ezt ellensúlyozni, illetve elfogadhatóvá tenni a változásokat a párton belüli konzervatív erők számára. Hogy a szellemi civilizációnak éppen ideológiai-politikai vagy kulturális-morális aspektusát hangsúlyozták, azt is jelezte, hogy a kormányzaton belül melyik szárnynak volt éppen nagyobb befolyása. Sokatmondó, hogy a kulcsszó a *civilizáció* szó volt, nem például a kultúra, morál, értékrend stb. Ez mutatja, hogy a vezetők valamilyen általánosabb keretbe kívánták foglalni a törekvéseiket, ezzel egy időben a – kínai – szellemi civilizációt szembeállították más civilizációkkal, elsősorban a nyugatival, amelynek praktikus vívmányait (technológia, gazdaság szervezés stb.) ugyanakkor átvették. Vagyis Kína továbbra is hangsúlyozta civilizációs különállóságát.

A szocialista szellemi civilizáció fogalma az 1990-es években új értelmezést – pontosabban értelmezéseket – nyert, s felerősödött benne a *nemzeti* jelleg. Az 1980-as évek szellemi civilizációját – Deng Xiaoping nyomán – még nyelvileg is a régi kommunista zsargonban írták körül, a következő évtizedet meghatározó Jiang Zemin-féle vezetés azonban már új nyelvet beszélt. Az 1990-es évek beköszönté új helyzetet hozott Kínán belül és kívül is. A külvilágban összeomlott a Szovjetunió, megszűntek a kelet-európai kommunista rendszerek, a hidegháború véget ért, így Kína csaknem egyedül maradt sajátos kommunista berendezkedésével – miközben a Nyugat a „történelem végének”, a liberális demokrácia egyeduralgódóvá válásának lázában égett. Kínán belül az 1989-es Tienanmen téri események megmutatták, hogy mekkora szükség van egyrészt az erőteljesebb társadalmi és szellemi kontrollra, másrészt egy olyan ideológiára, amely egyesítheti a reform és nyitás kezdetén atomizálódni kezdő társadalmat, harmadrészt a nyugati eszmék hatásainak ellensúlyozására. A keleti blokk összeomlását követő háborúk, egyes volt kommunista országok szétesése is arra ösztönözték az új kínai vezetést, hogy



minden fronton, így ideológiailag is az ország egységének megőrzése legyen a fő céljuk. Mindeközben a kínai gazdaság némi megtorpanás után 1992-től soha nem látott ütemű növekedésnek indult, s ez egyre növekvő önbizalmat adott nemcsak a kínai vezetésnek, hanem az értelmiségnek is. A Tienanmen tér utáni nyugati kritikák és szankciók, illetve az a tény, hogy a Nyugat idővel már nem potenciális szovjetellenes szövetségest, s persze egyben hatalmas piacot, hanem egyre inkább riválist látott az országban, a vezetésben fokozták a külvilág iránti gyanakvást, a fenyegetettség érzetét. Mindez a nacionalizmus fokozódásához vezetett, mind állami, mind népi szinten, sőt az értelmiség körében is.

Ez kihatott a civilizációs diskurzusra is, amelyben fontos fejlemény volt, hogy Jiang Zemin érájában (1989–2002) a hangsúly a szellemi civilizációra terelődött, a korabeli értelmezések szerint így korrigálva azt, hogy Deng Xiaoping alatt túlságosan a gazdaság (anyagi civilizáció) került előtérbe, s megnőtt a szakadék az anyagi és a szellemi szféra között. Másrészt a szellemi civilizációt is fokozatosan átította a nacionalizmus, ami a hagyományos kínai civilizáció újraértékeléséhez vezetett. A maói korszakban a kínai tradíció a szocialista átalakítás akadályozója volt, így el kellett pusztítani; az 1980-as években, mint láttuk, az értelmiségiek és a politikai vezetők jelentős része szerint a hagyomány gátolta, visszafogta a modernizációt, így szintén vissza kellett szorítani; ezzel szemben az 1990-es évek hivatalos nyilatkozataiban a kínai hagyomány már nem akadály, hanem *előfeltétele* lett a sikeres modernizációnak. 1995-ben Jiang Zemin nyilvánosan kijelentette, hogy ha a kínaiak megfelelnek a hagyományos morális tanításokról, akkor Kína „a külföldi, s különösen a nyugati kultúra vazallusa” lesz (Dynon 1994: 94). Az 1996 októberében *A Központi Bizottság határozata a szocialista szellemi civilizáció építése erősítésének bizonyos fontos kérdéseiről* (*Zhonggong Zhongyang guanyu jiaqiang shehuizhuyi jingshen wenming jianshe ruogan zhongyao wenti de jueyi*) című dokumentum felszólította a pártot, hogy „vegye át a külföldi országok kiemelkedő civilizációs eredményeit, ápolja hagyományos kultúránk legjavát, előzze meg és akadályozza meg a kulturális szemét terjedését, és álljon ellent az ellenséges erőknek, amelyek hazánk ’elnyugatosítására’ és ’megosztására’ törnek...” E dokumentumban a nemzet „nagyszerű kulturális hagyománya” (*minzu de youxiu wenhua chuantong*) már együtt szerepel a párt forradalmi tradícióival, ami jelentős gondolkodásbeli fordulatot jelent a korábbi hagyományellenességhez képest. Látható az is, hogy miközben a párt átveendőnek tartja más országok bizonyos vívmányait, a nyugatosodási folyamatot ellenséges erők tevékenységének tulajdonítja, s meg akarja akadályozni. A szocialista szellemi civilizáció tehát már nemzeti jellegű, tulajdonképpen a modern kínai civilizációval azonosítják, egyben elkülönítik a nem kínai civilizációktól, elsősorban a nyugatitól. Ezzel a civilizációs narratíva eszközzé vált arra, hogy a kulturális nacionalizmus az államideológia részévé váljék.

Bár a „kínai civilizáció” fogalma a hivatalos szövegekben ritkán jelenik meg, maga a „civilizáció” kulcsfogalommá vált a mindennapi állami propagandában, ismét



csak építve a szó többféle jelentésére. 1997-ben megalakult a Szellemi Civilizáció Építésének Központi Irányító Bizottsága (Zhongyang Jingshen Wenming Jianshe Zhidao Weiyuanhui), s az adminisztráció különböző szintjein és a munkahelyeken „szellemi civilizációs irodák” nyíltak (Barmé 2013: xix; Dynon 2008: 99). Házirendeket, szabályzatokat, útmutatókat adnak ki a „civilizált viselkedést” illetően, „civilizált háztartás”, „civilizált munkahely”, „civilizált kerület” stb. címetek osztogatnak. Az előírások és kritériumok a legkülönbözőbb elemeket tartalmazzák, a párt és a haza szeretetétől kezdve a higiénés szabályok betartásán és az időssek tiszteletén át az önkéntes munkáig. A civilizáció része lett a köpködés mellőzése, a sorban állás a pénztárnál, az alapvető udvariassági szabályok betartása, a trágár szavak kerülése. 2006-ban az állami médiumok *Javaslat a civilizált internet kialakítására* (*Wenming banwang chaguyishu*) címmel adtak ki irányelvgyűjteményt, s civilizációs kampányok indultak a 2008-as pekingi olimpia előtt is, és megjelentek a „vigyük le a civilizációt a falvakba” (*wenming xiixiang*) jelszóval fémjelzett kezdeményezések is (Barmé 2013: xix). Mindez része lett az új kínai szellemi civilizációnak, amely lefedi és összekapcsolja a nemzeti kultúra ápolását, a politikai lojalitást és a kulturált viselkedést (Dynon 2008: 96–99).

Távlatok: úton a civilizációs típusú állam felé

Ami a nemzeti aspektust illeti, a hivatalos megnyilatkozások még óvatosan fogalmaztak, de az 1990-es évek kínai közbeszédének egyes szereplői már nyíltan nacionalista eszméket hangoztattak. 1996-ban jelent meg az évtized egyik legnagyobb könyvsikere, a *Kína nemet mondhat* (*Zhongguo keyi shuo bu*), amelyet hat véleményformáló értelmiségi írt, s amely Amerika- és Japán-ellenességével ma is a kínai nacionalizmus egyik alapműve. A könyv azt hangoztatja, hogy az 1980-as években sok kínai túlságosan a nyugati értékek hatása alá került, ezért elvetette saját hagyományait. A Nyugat azonban ellenséges, és a kínaiaknak vissza kell térniük saját értékeikhez (Wang 1997). A művet több hasonló követte – ezeket nem a párt vagy a kormány adta ki, de nem is akadályozták terjesztésüket –, s miközben a nyugati popkultúra minden korábbinál szélesebb körben jelen volt az országban, az értelmiségi és közéleti diskurzust egyre inkább a kínai kivételességtudat határozta meg, amely a kínai és a többi civilizáció eltéréseit hangsúlyozza (Jordán 2012: 113–121). Ehhez hozzájárult az is, hogy a civilizációk összecsapásának Huntingon-féle elmélete Kínában is viszonylag széles körben ismertté vált, s mivel az a kínai civilizációt a nyugati egyik fő potenciális ellenfeleként állítja be, az elmélet kínai követői a kínai civilizáció és állam megerősítését szorgalmazták, felkészülendő a nagy összecsapásra (Dynon 1994: 95).



A nacionalizmus, Kína-központúság, kivételességtudat továbbfejlesztése a „civilizációs típusú állam” (*wenming xing guojia*, angolul *civilizational state*) fogalmának megjelenése a 2000-es években. A kifejezés megalkotója Zhang Weiwei, a sanghaji Fudan Egyetem és a genfi Diplomácia és Nemzetközi Kapcsolatok Iskola kutatója, aki *A Kína-sokk: egy „civilizációs típusú állam” felemelkedése (Zhongguo zhenhan: yige „wenming xing guojia” de jueqi)* című – az évtized egyik könyvszenzációját jelentő – 2011-es művében foglalta össze nézeteit (már címében is finomított angol kiadását lásd Zhang 2011). A számos utánnomást megért, több százezer példányban elkelt könyvben Zhang a „négy szuper és négy egyedi” címszó alatt foglalja össze a „civilizációs típusú állam” sajátosságait: 1) szuper nagy népesség; 2) szuper nagy terület; 3) szuper hosszú időre visszanyúló hagyományok; 4) szuper gazdag kultúra; 5) egyedi nyelv; 6) egyedi politika; 7) egyedi társadalom; 8) egyedi gazdaság. Kínára mindez jellemző, ami alapján elmondható, hogy az ország nem nemzetállam, de nem is civilizáció-állam (*civilization-state*, mely kifejezést a nyugati kutatók egy része használja rá, s mely a nemzetállamnak valamiféle ellentéte), hanem „civilizációs típusú állam”, ami egyesíti a nemzetállam és a civilizáció-állam előnyös tulajdonságait. Ez azt is jelenti, hogy a más civilizációk és államok sajátos történeti fejlődése során kialakult normák nem érvényesek Kínára, nem alkalmazhatók rá olyan szabályok, amelyek nem a sajátjai – így természetesen a nyugati normák, szabályok, értékek sem értelmezhetők vele kapcsolatban. Ez nemcsak a politikai rendszerre vonatkozik – vagyis például hiba elvárni, hogy Kína nyugati típusú liberális demokrácia kialakítására törekedjék –, de gyakorlatilag az élet minden területére igaz, például a nyugati közgazdaságtan törvényszerűségei sem működnek Kínában, a tankönyveket át kell írni vagy újakat kell írni helyettük. Az azokhoz hasonló hibákat, amelyeket Kína elkövetett, a Nyugat sem kerülte el – például az európai fejlődésnek is volt egy környezetet élhetetlenül szennyezetté tevő szakasza –, s a nyugati politikusok és gondolkodók kettős mércét alkalmaznak Kínával kapcsolatban, például bírálják a bűnözőkre kiszabható halálbüntetés miatt, miközben az iraki háború legalább százezer ártatlan civil halálát okozta. Kína ezzel szemben nem kívánja saját értékrendjét rákényszeríteni más civilizációkra; azonban elvárja, hogy tőle se követeljék meg más civilizációk követését.

A „civilizációs típusú állam” egyelőre nem vált Kína hivatalos öndefiníciójává, a kínai politikusok mindeddig gondosan ügyeltek rá, hogy az ország ne tűnjék fel a Nyugat hivatalos kihívójaként. Ezért a „kínai modell”, „pekingi konszenzus”, „kínai kivételesség” kifejezéseket is kerülik, igyekeznek azt a képet sugározni, hogy az ország a jelenlegi nemzetközi rend fenntartására törekszik, azon belül igyekszik némi hangsúlyeltolódást elérni. Ugyanakkor a kínai „civilizációs típusú állam” vagy „kínai civilizáció” egyediségét, kivételességét alátámasztó egyes érvek rendszeresen és egyre gyakrabban előkerülnek. A „reform és nyitás” első három évtizedében



Kína jelentősen kitetté vált a külvilágnak: szüksége van a külföldi exportpiacokra, energia- és nyersanyagforrásokra, tőkére és technológiára. Ezért igyekezett elkerülni a konfliktusokat, s enyhíteni a külföld félelmeit Kínától, nehogy a „kínai fenyegetés” (*China Threat*) szindróma komolyabb gazdasági-politikai károkat okozzon neki. Ahogy azonban az ország megerősödik, s egyre magabiztosabbá válik, úgy kerülnek ki az eleinte csak belső diskurzusban használatos, a kínai kivételességgel, kínai civilizációval kapcsolatos érvek a nemzetközi fórumokra.

A kínai civilizáció hagyományos önképét a nyugati civilizációval való találkozás romba döntötte, s Kína másfél évszázadig igyekezett megtalálni saját új identitását. Az útkeresés során sok kitérőt tettek, bizonyos időszakokban tudatosan romboltak mindent, ami a kínai civilizációból maradt, voltak hívei a teljes bezárkózásnak, az átfogó nyugatosodásnak, egy civilizációk felett álló rendszer kiépítésének, a régi kínai civilizáció és világrend feltámasztásának, a nyugati és kínai kultúra ötvöztetésének stb., vagyis a kínai elit a legkülönbélebb módokon igyekezett válaszolni arra a kihívásra, amit a Nyugat felemelkedése jelentett számára. Ez az útkeresés ma is folyik, de az irány egyértelműen kirajzolódik. Közben a kínaiak számos nyugati elemet átvettek, jelentős modernizáción mentek át, s hagyományaik jelentős részét elvetették, egyre inkább igyekeznek magukat önálló civilizációként értelmezni és felmutatni, amely legalábbis egyenrangú a nyugatival, s amelynek sikerei megingathatják a nyugati eredetű értékek, normák, intézmények globális hegemoniáját. Ezzel a Nyugat is olyan új helyzetbe kerül, amitől az elmúlt évszázadokban teljesen elszokott. S egyelőre egyáltalán nem látszik, hogy tud-e akár politikailag, akár kulturálisan, akár intellektuálisan választ adni erre az új helyzetre.

Irodalom

- Anagnost, Ann 1997: *National Past-times: Narrative, Representation, and Power in Modern China*. Durham-London: Duke University Press.
- Barmé, Geremie R. 2013: Engineering Chinese Civilisation. In *China Story Yearbook 2013. Civilizing China*. Canberra: The Australian National University. IX-XXVII.
- Creel, Herrlee G. 1970: *The Origins of Statecraft in China. Vol. I. The Western Zhou Empire*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Dawson, Raymond 2002: *A kínai civilizáció világa*. Budapest: Osiris.
- Du, Chunmei 2011: Gu Honming as a Cultural Amphibian: A Confucian Universalist Critique of Modern Western Civilization. *Journal of World History* 22/4: 715-746.
- Duara, Prasenjit 2001: The Discourse of Civilization and Pan-Asianism. *Journal of World History* 12/1: 99-129.
- Dynon, Nicholas 2008: „Four Civilizations” and the Evolution of Post-Mao Chinese Socialist Ideology. *The China Journal* 60: 83-109.
- Falkenhausen, Lothar von 1996: The Concept of Wen in the Ancient Chinese Ancestral Cult. *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)* 18: 1-22.



- Harris, George L. 1966: The Mission of Matteo Ricci, S. J.: A Case Study of an Effort at Guided Culture Change in China in The Sixteenth Century. *Monumenta Serica* 25: 1-168.
- Heshang quanwen [A Folyó elégiájának teljes szövege] 2013. http://www.360doc.com/content/13/0630/10/6327493_296508271.shtml [2016. 10. 10., már nem elérhető tartalom]
- Hirono, Miwa 2008: *Civilizing Missions: International Religious Agencies in China*. New York: Palgrave MacMillan.
- Hoppál Krisztina Kinga 2015: *A Római és a 'Kínai Birodalom' egymásról alkotott birodalomképének összehasonlító elemzése az írott források és a régészeti leletek tükrében*. Doktori disszertáció. Budapest: ELTE BTK.
- Jordán Gyula 2012: Kína-modell és a kínai kivételenség kérdése. *Külügyi Szemle* 2012/2: 105-124.
- Jordán Gyula - Tóth Barna 2005: *Kína a modernizáció útján a XIX-XX. században*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Kong Yingda 2000: *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* [A Tavaszok és őszi krónika és a Zuozhuan kommentárja]. Beijing: Beijing Daxue Chubanshe.
- Legge, James (ed., transl., notes) 1861-1872: *The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. 5 vols. Hong Kong - London: Legge - Trubner.
- Maddison, Angus 2007: *Chinese Economic Performance in the Long Run*. Second edition revised and updated 960-2030 AD. Paris: OECD Development Centre.
- Meissner, Werner 2006: China's Search for Cultural and National Identity from the Nineteenth Century to the Present. *China Perspectives* 68: 41-54.
- Mungello, D. E. (ed.) 1994: *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag.
- Polonyi Péter 1994: *Kína története*. Második kiadás. Budapest: Maecenas Kiadó.
- Si shu wu jing: shang, zhong, xia* [A Négy könyv és az Öt klasszikus] 1936. Shanghai: Guoxue Zhengli She.
- Su Xiaokang - Wang Luxiang 1991: *Deathsong of the River. A Reader's Guide to the Chinese TV Series Heshang*. Translated by Richard Bodman and Pin Pin Wan. Ithaca: East Asia Program, Cornell University.
- Wang, Fei-Ling 1997: Ignorance, arrogance, and radical nationalism: A review of *China can say no*. *Journal of Contemporary China* 6/14: 161-165.
- Wang, Zheng 2014: *Never Forget National Humiliation. Historical Memory in Chinese Politics and Foreign Relations*. New York: Columbia University Press.
- Yamazaki, Masakazu 1996: Asia, a Civilization in the Making. *Foreign Affairs* 75/4: 106-118.
- Yu Ying-shih 2005: Confucianism and China's Encounter with the West in Historical Perspective. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 4/2: 203-216.
- Zhao, Suisheng 2004: *A Nation-state by Construction: Dynamics of Modern Chinese Nationalism*. Stanford: Stanford University Press.
- Zhang Weiwei 2011: *The China Wawe. Rise of the Civilizationan State*. Hackensack: World Century.
- Zhonggong Zhongyang guanyu jiaqiang shehuizhuyi jingshen wenming jianshe ruogan zhongyao wenti de jueyi [A Központi Bizottság határozata a szocialista szellemi civilizáció építése erősítésének bizonyos fontos kérdéseiről] 1996. <http://cpc.people.com.cn/GB/64184/64186/66695/4494922.html> [2016. 10. 10.]

MAGYAR SZEMLE

K é t h a v o n t a a z e g é s z l á t ó h a t á r

Emlékezünk Granasztói Györgyre: ORBÁN VIKTOR és KODOLÁNYI GYULA búcsúbeszédei • Búcsú Csoóri Sándortól: BOGÁRDI SZABÓ ISTVÁN, BALOG ZOLTÁN, ILLYÉS MÁRIA, KÓSA FERENC • GRÓH GÁSPÁR: Búcsú a lázítótól • SZAJLAI CSABA: Közgazdasági energiacirkuláció: Matolcsy György három éve a Magyar Nemzeti Bank élén • BOD PÉTER ÁKOS: Jövedelmi viszonyok és társadalmi legitimáció: Gondolatok 1956 hatvanadik évfordulóján • ENTZ GÉZA, JÁSDI ISTVÁN, DÁVID GYULA naplója és emlékezések 1956-ról



Társ a biztonságiasításban

Kovács András

Marton Péter – Balogh István – Rada Péter:

Biztonsági tanulmányok. Új fogalmi keretek és tanulságok a visegrádi országok számára

Budapest: Antall József Tudásközpont, 2015.

319 oldal. ISBN 9786158009294

A nemzetközi kapcsolatok területével foglalkozó három oktató – az elsősorban biztonságpolitikai területen aktív Marton Péter és Rada Péter, valamint a visegrádi országokkal és a közel-keleti térséggel foglalkozó Balogh István – új kötete az Antall József Tudásközpont *Tankönyvműhely* című sorozatának része. A könyv a részletes elméleti áttekintés mellett gyakorlati példákat is ad a biztonságpolitikai dilemmákra, ezzel komoly hiányosságokat pótolva a hazai biztonságpolitikai szakirodalomban.

Az elméleti keretek lefektetésében a szerzők a leghangsúlyosabban Barry Buzan, Ole Wæver és Jaap de Wilde *A biztonság: új keretek az elemzéshez* című munkáját, a nemzetközi tanulmányok koppenhágai iskolájának alapművét emelik ki. Ez a könyv a biztonságpolitika konstruktivista elméletén alapszik; alapfogalma a biztonságiasítás (*securitization*): az a folyamat, amelynek a részeként egy politikai közösség úgy érzékeli, hogy a megszokott gyakorlatával és a hétköznapi állapotokkal nem, csak „különleges üzemmódra” váltva tud eljárni egy adott kérdésben [21]. A modell öt eleme a biztonságiasító szereplő, a védelem tárgya, az egzisztenciális(nak nyilvánított) fenyegetés, az ezt felvázoló beszédaktus és a fenyegetés elhárítása érdekében javasolt rendkívüli intézkedések [23]. Ez a könyv által használt példával a honi energiapolitika biztonságiasításának kérdése esetén a következőképpen néz ki: a biztonságiasító szereplő a magyar kormányzat volt, amely különböző védelempolitikai stratégiákkal és szóbeli megnyilvánulásokkal tette nyilvánvalóvá a veszélyt. A védelem tárgya itt a magyar energiabiztonság, a fenyegetés az esetleges ellátási hiányosságok megjelenése. A rendkívüli intézkedésekre pedig példa a gáz-interkonnektor vezetékek átadása szomszédos országokkal vagy a paksi atomerőmű bővítésének terve.

Szó esik a buzani elmélet kritikáiról is, például az állami szereplők (feltételezett) túlsúlyáról vagy a biztonságiasítás bizonyos helyzetekben előforduló szükségességéről. A *Biztonsági komplexumok* című részben a szerzők Marton Péter doktori dolgozatából kiemelve egy új fogalmat mutatnak be, a *kérdésspecifikus biztonsági*



komplexumok elemzését. Az új fogalom a térbeli szerkezettel szemben az adott biztonsági dilemma vizsgálatát helyezi előtérbe, ugyanis ez (főleg a terrorizmussal és a kiberbiztonsággal kapcsolatban) sokszor kézenfekvőbb, mint a regionális viszonyok vizsgálata. A továbbiakban a kötet a Buzan-féle szektorkonceptió ötös felosztását követi, ennek megfelelően részletesen elemzi a gazdasági, társadalmi, környezeti, közegészségügyi, katonai (és hírszerzési) komplexumokat, valamint járulékosan két területet, a terrorizmussal és a kiberbiztonsággal kapcsolatos biztonsági komplexumokat is. Ezek megértéséhez számos példával szolgál a kötet.

A gazdasági biztonságról szóló rész alaposan leírja a fejlett és fejletlen országok közötti viszonyrendszert, amelyben némi önellentmondással a fejlett országok függőek maradnak a fejletlenekektől, ezek nyersanyagkincsei miatt. Említésre kerül az erőforrás-átok, az erőforrások utánpótlásának biztosítása vagy a tranzakciós biztonság. Ugyanakkor azt is kiemelik a szerzők, milyen nehéz a gazdasági biztonság kereteinek meghatározása, nagy részben a nemzetgazdaságok világba integráltsága, a globalizálódó és transznacionalizálódó világ gazdaság miatt. Elsősorban ezek a fenyegetések a biztonságpolitika gazdasági háttérnek stabilitása miatt számítanak. Ugyanezen tényező miatt fontos az infrastruktúrák és nyersanyagok biztosítása, amelynek szüksége akár hosszú távú érdekeket is felülírhat (a könyv példája erre a Szovjetunióból a hidegháború alatt érkező földgázimport). A pénzügyi világtrendszer időről időre bekövetkező megrendülésének okát elsődlegesen az állami felelősségvállalás és szabályzás hiányában látják a szerzők, de arra is utalnak: a túlzott állami beavatkozás rossz ösztönzőként hathat a gazdaság fejlődése szempontjából.

A társadalmi biztonsági tényezők közt jelentős szerepet kap az etnikai kapcsolatok rendkívül alaposan elemzett területe is: James Fearon, Paul Roe, Milica Bookman és Alan Kuberman négy különálló elméletének összeolvasásából egy közös elméleti keret született, amely érthetővé tudja tenni a csak soknemzetiségű államokra vonatkozó biztonságpolitikai kihívásokat is.¹ Az egyik példa a poszt-szovjet térség fegyveres konfliktusait veszi szemügyre, megemlítve a még mindig dúló orosz-ukrán háborút is. Társadalmi biztonsági tényezőként taglalja a könyv a bevándorlók körében megjelenő radikális iszlamizmus kérdését is. Két társadalom között az etnikumok alapján strukturális kapcsolódások jelennek meg, ha azonos etnikai csoportok élnek területükön, vagy ha az adott ország etnikuma szórványként él egy másik országban. Itt felidézik Vlagyimir Gligorov szellemes mondását is, mely jól rávilágít az etnikai kérdések és a biztonságpolitika

¹ Ilyenek például: a szeparatista küzdelem, a méltánytalan vagy annak megélt társadalmi rend, a gazdasági problémák újrarajzolódása etnikai keretek között, a nemzetközi ráhatás országon belüli konfliktusokba.



viszonyára: „miért legyek én kisebbség a te országodban, ha egyszer te is lehetsz kisebbség az én országomban?”.

A környezeti biztonság „szuperkomplexumát” ismertető fejezet főként Jaao H. De Wilde 2008-as, *Environmental Security Deconstructed* című munkájából merít. A fenyegetéseket öt csoportba rendezve (ökológiai rendszer károsodása, energia- és élelmiszer-túlfogyasztás, túlnépesedés és nem fenntartható gazdasági modellek) érzékelteti: itt a társadalom részeként az egyes emberek is fenyegetéshordozók önmaguk számára. Ezek a világszinten érvényesülő problémák olyan „fenyegetés-ellensúlyozást” igényelnek, amelyre csak a nemzetközi közösség együttesen képes választ adni. A környezeti kihívások ellen ugyanakkor számtalan dimenzióban kell együttesen fellépni: például a földrajzi csapásokat gyakran átélő területeken modern technológiával építkezni vagy a társadalmi szolidaritást megőrizni. Külön részben foglalkozik a fejezet a klímaváltozással, amely más helyi és nemzetközi problémák lehetséges kiváltójaként került fel a biztonságpolitika napirendjére. A vízbiztonság ügyében azonban gyakran emlegetett tévhitet cáfol meg a könyv: a „közösen birtokolt erőforrás szűkössége” miatt inkább az együttműködést választják a felek, mint az Indus vagy a Jordán folyók esetében [154]. A nemzetközi együttműködés tehát a résztvevők érdekére alapozva működhet – részben ez magyarázhatja a freonokat betiltó montreali jegyzőkönyv sikerét.

A közegészségügyi részben újra definíciós kérdésekbe ütközünk: az egészség definíciójának hiányában a védelem tárgya tisztázatlan marad. A bioterrorizmus vagy a természetes úton, esetleg gondatlanság által kialakuló járványok a modern közlekedési szokásokkal együtt rövid idő alatt hatalmas pusztítást végezhetnek a világ népességében. Külön problémát jelent az antibiotikumok indokolatlan használata, amely növeli a rezisztens baktériumok számát; valamint az oltásellenes mozgalmak, amelyek hatására a népesség nagyobb része is védtelessé válik a járványokkal szemben. A fertőzés elleni gyors fellépés elmaradásával az érintettek száma hatványozottan nő, ami által a kezdetben elkerülni kívánt költségek is magasabbra nőnek. Említi a fejezet az élelmiszer-ellátás sokszínűségében bekövetkező változást: Tom Frazier idézve bemutatja, hogy az emberiség étrendje 75%-ban nyolc növényfélére szűkült, ami rendkívül sérülékennyé teszi az élelmiszer-ellátást. Ilyen módon a közegészségügyi kérdések a gazdasági biztonsággal is összefüggenek. Természetesen itt is óriási az állami hatóságok (Magyarországon az ÁNTSZ/Nébih) felelőssége, amelyeknek folyamatosan vizsgálniuk kell az elérhető termékállományt. A biztonságpolitikával kapcsolatos összefüggést bővebben nem kifejtve, de felmerülnek olyan új egészségügyi kérdések is, mint az őssejt-kutatás vagy a nanotechnológia.

A katonai és hírszerzési biztonság a biztonságpolitika klasszikus területe, amelynek tárgyalása során a visegrádi térség katonai biztonsága merül fel kiemelt



témaként. A hírszerzéssel kapcsolatban megemlítik annak sokféle definícióját és módját: az emberi erőforrásokra támaszkodó hírszerzés mára már háttérbe szorult a technikai hírszerzéssel és a nyílt forrásokból történő adatgyűjtéssel szemben. A könyv az Egyesült Államok köré centralizálódó, az Európai Unióba integrálódott országcsoporton belül különbözteti meg a visegrádi alrégiót. Az alrégió tekintetében a hagyományos fegyverekkel végrehajtott támadás valós fenyegetése a szomszédos országok közül (NATO-tagságunk miatt) egyedül Oroszországnál jelenhet meg. Ez főleg az ukrán válság nyomán mutatkozik meg: itt nagy számban bevetettek orosz harckocsikat és katonákat is – az addig visszatartó erejűnek gondolt nemzetközi szerződéseket az orosz fél a megfelelőnek látott pillanatban egyszerűen visszavonta. Külön zavart okoz még a nemzetközi információs környezet orosz befolyásolása is, főként az RT csatorna által – a NATO ellenlépésként Stratégiai Kommunikációs Kiválósági Központot hozott létre. Szintén jelentős veszélyt jelent az orosz titkosügynökök bejutása a visegrádi országok legfelsőbb köreibé. A kérdéskör fontos eleme, hogy egy államban megjelenő aktívabb katonai aktivitás a többi szomszédos ország számára is ösztönző lehet, és nem kívánt fegyverkezési versenyt válthat ki – ilyen környezetben nehéz lehet a fegyverkezés visszafogása.

A terrorizmusról szóló rész újra definíciós problémákba ütközik, ráadásul a kérdéskörben külön szerephez jut az állami terror, amely tovább nehezíti a pontos megfogalmazást. A sokszor utópikus célokért létrejött szervezetekben egy idő után lényegtelené válhat az eredeti célkitűzés – az ezekhez a szervezetekhez csatlakozók egyes esetekben már nem is értesülnek az eredeti célokról. A terrorizmusnak sokféle kiváltó tényezője lehet, például a politikai rendszer is: van-e lehetősége a polgároknak a szabad véleménynyilvánításra, a politika irányának megváltoztatására? Maga a demokrácia más vélemények szerint ugyanakkor veszélyforrás is lehet: a diktatúrákban a jobban kontrollált média miatt a társadalom kevésbé értesül a terrorista cselekményekről, ezért jobban ellenáll ezeknek. Kiemelik a szerzők: ha kiváltó okokról beszélünk, az azt is sugallhatja, hogy bizonyos körülmények fennállása mellett a terrorcselekmény elkerülhető lett volna – ez pedig már a felelősség elhárítása felé mutathat. A terrorizmus kategorizálása elleni érveként a fejezet a csecsenföldi és az írországi terrorizmust hozza fel, amelyekben egyszerre érvényesülnek a szeparatista és a vallási elemek. A terrorizmus lehetőségeit növeli az illegális kereskedelem bővülése, az új fegyvertípusok megjelenése, a határok átjárhatósága, a könnyen elérhető célpontok számának növekedése vagy a globális kommunikációs csatornák kiépülése is: mindezek által a terroristák viszonylag alacsony befektetéssel (főleg médiamegjelenés által) nagy haszonra tehetnek szert. A terrorizmus elleni küzdelem azonban rendkívüli veszélyeket hordoz magában, hiszen, ahogy a könyv is kiemeli, a katonai lépések járulékosan civil áldozatokkal

járhatnak, ami a célokkal ellentétben a terrorizmus megerősödéséhez is vezethet. Alex P. Schmid *The definition of terrorism* című munkája alapján a szerzők ajánlásokat fogalmaznak meg a terror elleni küzdelemhez, például a polgári infrastruktúrához való hozzáférés megakadályozását vagy a kommunikációs lehetőségektől való megfosztást. Ez utóbbit akadályozzák meg a terrorcselekményekről szóló beszámolók – a szólásszabadság korlátozása ugyanis még ilyen körülmények között sem lehetséges.

Az egyik legújabb komplexummal, a kiberbiztonsággal kapcsolatos összefüggésekkel foglalkozó fejezet lett a könyv egyik legjobban megírt része. Az utóbbi időszak számos botrányát és sokat emlegetett összefüggését a biztonságpolitika összefüggésrendszerébe ágyazva teljesen más módon ismerhetjük meg ezen események hatását és lehetséges veszélyeit. David Petraeus egykori CIA-igazgató magánéleti ügyei a teljes szervezetet sebezhetővé teheték volna. Ugyanilyen veszélyesek a célzott, a fizikai hadviselést támogató kiberháborúk, mint az Észtország vagy Grúzia ellen történt támadások, vagy a szíriai atomlétesítések ellen indított izraeli bombázások – a szír atomprogram létéről egy feltört laptop által értesült az izraeli titkosszolgálat. Ugyanígy atomprogram elleni támadásban segített a Stuxnet féreg, amely az iráni atomprogramot lehetetlenítette el. A nyugati politikum számára talán kevésbé kedvezőbb fejlemény volt a Wikileaks megjelenése, amely főleg amerikai kormányzati, diplomáciai és katonai dokumentumokat hozott nyilvánosságra. A fizikai térhez képest az interneten való védekezést bonyolulttá teszi az internet lehatárolhatatlansága, a már létező és használt szoftverek folyamatos és gyors elavulása, valamint a viszonylag alacsony belépési költség, ami miatt magánszereplők is könnyen beléphetnek a kiberbiztonság világába (taglalt jelenség a hacktivizmus és kifejezetten az Anonymous csoport tevékenysége is). Ez utóbbi miatt a terrorizmusnak és a terrorizmus elleni küzdelemnek is terepe lett a kibertér. Különösen érdekes az internetet biztosító fizikai infrastruktúrát érintő esetleges sérülésekről vagy szándékolt támadásokról szóló rész, amely gyakorlatilag az internetet is szüneteltetheti.

Hazai olvasó szempontjából a leginkább tanulságos az utolsó, tizedik fejezet, ami a címben is szereplő tanulságokat osztja meg. Szó esik a NATO-tagsággal járó kihívásokról és a belső vitákról, a visegrádi országok terrorelhárítással kapcsolatos együttműködéséről és Magyarország nemzetközi tehermegosztásból vállalt részéről. A fejezet konkrét ajánlásokat nem fogalmaz meg (ez nem is feladata egy tankönyvnek), de körületekintően elemzi a hazánkkal kapcsolatos biztonságpolitikai kihívásokat. A 2015-ös események ismeretében kifejezetten tanulságos áttekinteni a határsértések utóbbi években növekvő számával kapcsolatos észrevételeket [266] vagy az Iszlám Állammal kapcsolatos katonai fellépés tehermegosztásának rövid elemzését [278].



A könyv megjelenésével kapcsolatban kiemelendő a példák és ábrák nagy száma, ami könnyebben értelmezhetővé és élvezhetővé teszi a néhol rendkívül bonyolultan vagy „tankönyvesen” megfogalmazott elméleti hátteret. Ugyanakkor néhány ábra sajnos (talán az elméleti keret újdonságát is mutatva) kimondottan gyengére [130] vagy nehezen értelmezhetőre [170] sikerült. A többségében érthető fogalmazáson kívül a tipográfusi munka is segíti a gyors olvasást: a könyv oldalképe tetszetős, talán a margók szűkek kissé. Kifejezetten tetszetős, hogy a munka nem veszi át szolgai módon az angol terminológiát, hanem próbál magyar megfelelőket találni (*biztonságiatlantás* [213], *felső és alsó folyás menti országok* [105], *dadaállam* [181] stb.). A kötet összességében jelentős hozzájárulást jelent a biztonsági tanulmányok hazai fejlődéséhez.

Honnan hová? Kis térkép a digitális médiához

Veczán Zoltán

Andok Mónika (szerk.): *Digitális média és mindennapi élet*
Budapest: L'Harmattan, 2016.
147 oldal. ISBN 9789634141815

A digitális média mára mindennapjaink részévé vált. Egyrészt okostelefonjaink,¹ a sokféle okoseszköz és alkalmazás révén, amelyek tervezőik szándékai szerint elvileg megkönnyítenék az életünket; másrészt éppen az időbeosztásunk révén: napjaink jelentős részét ma már online éljük. Sok ember friss jogosítványával még csak mostanság tévedt a web 1.0 rögzös országútjáról a web 2.0 száguldó autópályájára, ahol mamutcégek kamionjai szorítják leállósávba, vagy porschés nagymenőkkel kellene lépést tartania. Az ember keresi a helyét a rohanó információözönben, és igyekszik megfelelni az önreprezentációs kényszernek, továbbá olyan régi és új fogyasztási és viselkedési mintázatokat produkál, amelyek nem véletlenül foglalkoztatják a média kutatóit (természetesen a kiépülő digitális média-rendszer trendjeinek a kutatása mellett).

Andok Mónika új könyve, a *Digitális média és mindennapi élet* nem ígér és nem is tesz mást, mint hogy hat fejezetben lajstromba veszi, milyen megközelítésekben érdemes vizsgálni a digitális médiát, annak alakítóit és fogyasztóit.

Honnan hová?

A kötet első fejezete vázlatos áttekintést ad a számítógéppel kapcsolatos média-elméleti vélekedésekről, amióta a gép az átlagember kommunikációs eszközévé vált; keresztülvezet a CMC, a web 1.0 és web 2.0 fázisain, összegzi a digitalizálódás és a hálózatiság miatt létrejövő korai újmédia jellegzetességeit. A web 1.0-s korszakra jellemző elméletek közül Denis McQuail (2015), Lev Manovich (2001), Martin Lister (2003) és Janet Murray (2003) teóriáit összegzi, amelyek elsősorban a korábbi tömegkommunikációval szemben határozták meg az újmédiát. A szerző

¹ 2016-ban 2,1 milliárd ember, a Föld lakosságának harmada rendelkezik okostelefonnal, így a digitális média végleg kilépett a nyugati világhoz kötődő kategóriából (W1).



rámutat, hogy az analóg-digitális szembeállítás ma már idejétmúlt, hiszen a korábban analóg médiatípusok is digitálissá váltak, illetve az internethez is kapcsolódtak. Emellett a digitalizáció áthatja az egész életünket a pénzügyi szektortól² az egészségügyig és a termelésig³. Kérdés, hogy ez utóbbiak vizsgálata is a médiatudományok hatáskörébe tartozik-e – veti fel a szerző, majd John Guillory (2012) irodalomprofesszor analógiájával, aki a 19. századi kommunikáció- és média-központú paradigmaváltáshoz hasonlította a mostani médiaforradalmat, hiszen korábban más, például művészeti besorolású területek is hirtelen a kommunikáció és média dimenziói alá rendelődtek, végül is egy erős *talán igennel* válaszol a kérdésre.

Kreatív amatőrök és internetes etnográfia

A második szakaszban a szerző a különféle, a web 2.0 megjelenése utáni kutatási irányokat – összesen hatot – mutat be, nagyjából megjelenésük sorrendjében, röviden összegezve őket, mint lehetséges új domináns kereteket a hálózati kommunikáció, hálózati média kutatásához. Elsőként a David Gauntlett (2007)-féle *Media Studies 2.0* alapján táblázatba foglalva rendszerezi a brit szociológus nagyhatású (és joggal provokatívnak tekintett) kiáltványának főbb pontjait. Ezek lényege, hogy ideje lenne a kutatóknak felébredniük, és elhagyni a korábbi, intézményi média- és iparági szolgáltatók szempontjából vizsgálódó médiakutatási irányzatokat. Új keretként Gauntlett a *Media Studies 2.0*-t kínálja fel, mondván: a médiafogyasztó nem kisgyerek, akit tanítgatni kell a kritikus befogadásra; le kell számolni a kulcszöveg és kulcs emberek „istenítésével”, a nyugati békaperspektívával; és nem kell túlságosan tartani a politika befolyásától. Ideje beismerni, hogy mennyire forradalmian más az új, digitális média, mint a régi.⁴ A kreativitás forradalma elsöpri a professzionális gyártó és a befogadó közötti különbséget, az internet pedig szélesebb körű részvételt biztosít a közéleti párbeszédben. Eljött tehát az amatőr kreatívok ideje.⁵

² A felsorolásból ugyanakkor kimaradtak a negyedik ipari forradalomnak olyan nagy hatású, a digitalizáción, a hálózatiságon (és egyes esetekben erősen a konvergencián) alapuló vívmányai, mint a sharing economy-megoldások – mint például az Airbnb vagy Uber –, illetve a szintén webkettes szellemiségű crowdfunding oldalak (mint a többek között a startupokat segítő kickstarter.com, amelyen keresztül a felhasználók 2 milliárd dollárral támogatták az ily módon pénzügyi segítséget kérők projektjeit; W2).

³ Teljesen automatizált okosgyárat épít az Adidas – sokéves kelet-ázsiai jelenlét után – ismét Németországban (W3).

⁴ Gauntlett kritikája érthető, bár a web 2.0 korszak kezdetén még valóban hathatott arrogánsnak.

⁵ A politikai aktivitással és a közösségi oldalakkal kapcsolatban egy bekezdést talán megértek volna Cass Sunstein (2007) aggodalmai is, aki a közösségi média piaci jellege és a komfortzónájá-



A *Media Studies 2.0* kifejezést William Merrinnel alkotta meg (2009), aki a könyvnyomtatás megjelenéséhez hasonlóan nagyhatásúnak tartja az éppen zajló ún. médiaforradalmat, a műsorszórásból a posztműsorszórás korszakába való átlépést.⁶ Ez egyrészt valóban elsöpri a gyártó és a befogadó közötti különbséget, másrészt azonban mégsem szabad elválasztani az általános médiakutatástól.

A harmadikként bemutatott kutatási keret egy igazi technológiai determinista elmélet, Lev Manovich (2008) *Software Studies*-a, amely szerint „a mai társadalom motorja nem más, mint a szoftver, a számítógépes program”. A szoftveren főleg a különféle közösségi platformokat – Youtube, Facebook –, a keresőmotorokat, illetve a médiatartalom-előállító programokat érti. Ennek vizsgálatához pedig a médiaelméletek elavultak.

Előkerül Matthew Fuller (2008) is, aki egyenesen a világunkat alakító, létezését lehetővé tévő számítógépes programokról ír, majd következik a *Collaborative Media* és a *Public Media 2.0*. Előbbi lényegében az együttműködő média, amely médiainfrastruktúra és ehhez kapcsolódó, alulról jövő új, másokkal együttműködésben megvalósuló kommunikációs gyakorlatok (mint az infrastruktúra használata) megvalósulását jelenti, a korábbi gyártás és fogyasztás összeolvadásával, egy kollaboratív médiában. Utóbbi pedig Jessica Clark és Patricia Aufderheide (2009) amerikai utópiája arról, hogyan alakulhat ki életképes és hiteles közmédia az Egyesült Államokban – mindezt az állampolgárok participációjának és alulról jövő kezdeményezéseinek bátorításával, egy működő nemzeti hálózatban, amely civilek fórumául szolgálhat, nemzeti koordinációval és szabályozással. A rendszer a digitális média lehetőségeire épül, úgy, hogy az adófizetők és bizonyos értékek mellett kiálló szponzorok tartják fenn a szisztémát. A *Public Media* olyan alappilléreken állna, mint a választás szabadsága és sokszínűsége, a vélemények ütköztetése, a médiahasználók aktív és együttműködő tartalom-előállítása. Andok Mónika kiemeli, hogy az utópisztikus program középpontjában nem a média, hanem a felhasználó áll.

Végül kiemelt helyet foglal el a *Netnography*, amellyel megalkotója, Robert Kozinets (2010) a klasszikus etnográfia – a kultúra és a közösség, viselkedés és kontextus vizsgálata – gyakorlatát, vizsgálati módszereit szeretné alkalmazni az interneten. Hogy ez miért mégsem pusztán etnográfia plusz internet? Mert a kom-

ból kilépni sokszor lusta (vagy képtelen) felhasználó problematikáját boncolgatta, kijelentve, hogy a felhasználó a számára ismeretlen vagy az övével ellentétes vélemények kiszűrésével gyakorlatilag saját magát zárja véleménykaranténba.

⁶ Merrin kisfia Youtube-on megjelenő önmegvalósítási vágya és saját, csak befogadói attitűdje közötti kontrasztal illusztrálta a két korszak közötti különbséget. Itt némi áthallás érezhető Marc Prensky (2001) digitális bevándorló és digitális bennszülött fogalmaival, hiszen a technológiai változások és a fogyasztói szokások gyökeres átalakulása csak interdependens módon képzelhető el, nem pusztán a technológiai eszközök „plántálják” a fiatalabbakba az erre irányuló motivációt.



munikáció igazodik a médium kínálta formákhoz, azaz átalakul, emellett pedig az etnográfiaival ellentétben hozzáférhetőek a magán- és a nyilvános felületek hibridjei; mert a hálózati kommunikáció archívum is, ezért is másfajta elemzés szükségesek hozzá, ráadásul a negyedik ipari forradalomban a profitorientált szervezetek megpróbálják gyarmatosítani az online kommunikáció eredeti színtereit (nagyon igaz meglátás, gondoljunk csak a fórumoktól a közösségi médiáig mindenütt megjelenő, beékelt reklámokra). Az irányzat középpontjában az - online - emberi viselkedés mintázatai, médiahasználati sajátosságai, azaz a felhasználó áll, mégpedig a közösség aspektusából. A fejezet végén Andok Denis McQuailre (2015) hivatkozva megállapítja, hogy *A tömegkommunikáció elmélete* szerzője szerint nincs érdemi változás az alapmintázatokban.

A konvergencia ötven árnyalata

A könyv derekát - legalábbis terjedelemben körülbelül a felét - a *konvergencia* kulcsszó uralja. A szót a médiával kapcsolatban elsők között használó Ithiel de Sola Pool (1983) és Nicholas Negroponte (2003) hálózatkutatók évtizedekkel ezelőtt megjósolták a konvergencia bekövetkeztét. Sola Pool szerint - a digitalizáció hatásaiból kiindulva - a módok konvergenciájában elmosódik a határ a médiumok között, illetve egy-egy szolgáltatás - mint a tévéadás - sokféle módon juthat majd el a fogyasztókhöz; és erre tevődik rá a médiumtulajdonlás oligopolizálódása is mint gazdasági konvergencia. Negroponte szintén a digitalizációból indul ki, és meglátása szerint „az atomok helyett a bitek kora jön el”, ezzel a mozgóképes, a nyomtatás és a számítógépes ipar óriási közös halmazt alkot majd. Lényegében mindkettejüknek igaza lett - állapítja meg a recenzált kötet szerzője.

A kötet végül is három konvergenciafelfogást kínál fel definícióként. A konvergencia ezek szerint lehet integrációs folyamat, amely az interaktivitással és a digitális kóddal együtt alkotja az új média jellegzetességeit; lehet szinergia, hiszen a konvergens médiatérben az online és a hagyományos tévé nem kizárja, hanem kiegészíti egymást.⁷ A harmadik megközelítés szerint a konvergencia hibridizáció - eszerint a médiakonvergencia nem paradigmaváltás, hanem összemosódás minden szinten: műfaji szinten (lásd infotainment), tartalom és reklám, illetve helyi és globális kultúra összeolvadása szintjén is, egyszóval lebomlik a 20. századi médiakultúra.

Ezután a könyv megpróbálja rendszerbe foglalni a tucatnyi különféle szerző konvergenciaértelmezéseit, amelyek sokszor erős átfedésben is vannak egymás-

⁷ Ezt taglalja a 3.2.2-es alfejezet, amelyben arról is szó esik, hogy a tévéműsorok online fogyasztása afféle marketingeszközként is működik, és visszavezetheti a nézőt a hagyományos tévézéshez.



sal: infokommunikációs konvergenciáról ír Sallai Gyula és Abos Imre (2007). Tipológiájuk lényege, hogy a konvergencia jelentheti készülékek összeolvadását (lásd okostelefonok), hálózatokét vagy szolgáltatásokét. Ami az eszközöket illeti, ezek divergálnak: egyre több és többféle van belőlük, és ezek egyre többféle módon biztosítanak hozzáférést. Ám a konvergencia lehetőségei végtelenek: konvergálhat a tartalom előállítás, továbbítása és felhasználása, platformjai, jöhetnek vállalati fúziók és egységes szabályozás. A konvergencia megállíthatatlan: előbb a telekommunikációs és információs technológiák olvadtak össze, majd jött a média- és szórakoztatóipar. Az infokommunikációs szektor megjelent minden más szektorban is, a fogyasztó pedig tartalom-előállítóként már maga is részt vesz a profittermelésben – szól a következtetés.

A vállalati konvergenciából is háromfélét különböztet meg a szerző: az oligopóliumokat kitermelő tulajdonosít – vagyis a szinergiát; a szervezetit – mint például az integrált print és online szerkesztőséget; valamint a taktikait – az előzőeknél lazább együttműködést, például tartalmak keresztmarketingjét.

A tartalmi konvergencia lényegében azt is jelenti, hogy a professzionális gyártók tartalmait az egyszerű felhasználó is újraszerkesztheti – eközben nemcsak a műfajok, hanem a reklám és tartalom közötti határok is elmosódnak. James W. Potter (2015) ezen a téren megkülönböztet a technológiai mellett marketingkonvergenciát és pszichológiai konvergenciát is. A marketingkonvergencia például arra utal, hogy 1. a csatornaalapú megkülönböztetés helyett immár csak az üzenet és a befogadó számít; 2. az ún. hosszúfarok-marketing elaprózódó rétegekközönségeinek összessége hozza be a nagy bevételt; 3. a moduláris tartalomkínálat általánossá válik, azaz a tévéshow három-négy perces részleteit a Youtube-on jóval többen nézik majd meg, mint az egész műsort. A pszichológiai konvergencia pedig az addigi – földrajzi, társadalmi, illetve a médiumokról való gondolkodással kapcsolatos – korlátok feloldása. Tapasztalataink, médianarratíváink és hétköznapi diskurzusaink is függenek egymástól – ez a tapasztalati konvergencia, illetve élménykonvergencia. De itt többről van szó: eleve a kommunikációs szintek klasszikus roszengreni felosztását – az intraperszonálistól a társadalmi kommunikációig – magába olvasztja a digitális hálózati kommunikáció, amelyben mindezek szimultán, ugyanazon az eszközön mehetnek végbe. Nyitva marad azonban a kérdés, hogy ez vajon igényel-e újrakategorizálást. Emellett a különféle szövegajták összeolvadása is fontos tendencia.

A könyv külön nagy fejezetet szentel Henry Jenkins, az MIT programvezetője konvergencia-felfogásának. Jenkins (2006) egyébként elsősorban szociális, kulturális gyakorlatokat – azaz médiahasználati mintákat – ért a konvergencián. Ő szintén hangsúlyozza a különbséget az új fogyasztók aktív részvétele és a tömegmédiá passzivitása között, ami nyomán átjárás nyílik a mainstream média és az egyének között. Konklúziója, hogy a konvergencia a felhasználók agyában, illetve



interakcióikban valósul meg. Ide kapcsolja Jenkins még a kollektív intelligenciát, a Wikipedia-szerű oldalakat is felépítő közösségi tudást (meglepő, de a spoilerezés is hasonló alapokon nyugszik, azaz a közösségnek az a tagja, aki adott információ birtokában van – ilyenkor kéretlenül, sőt, a többiek szándéka ellenére – megosztja azt velük).

Ezután következik egy sor izgalmas esettanulmány Jenkinstől (2015) a konvergencia populáris kultúrára gyakorolt hatásáról. Fontos, hogy szakít a régi-új dichotómiával, és azt mondja: van a kommunikációra alkalmas technológia, és van a média, előírások és protokollok, kulturális gyakorlatok rendszere. Előbbi sűrűn átalakul, utóbbi szinte sosem. Az esettanulmányokban olyan trendekről is szó esik, mint a fogyasztói részvétel növekedése mellett a mainstream média koncentrációja; illetve az ún. *participation gap* megváltozása: már nem a hozzáférés, hanem a részvétel lehetősége mentén nyílik szakadék a fogyasztók között. Kétségkívül a könyv legérdekesebb alfejezetei Jenkins esettanulmányainak összefoglalói. Például az American Idol valóságshow mentén vizsgálja, hogyan működik az érzelmi marketing, a köré épülő brand community az értékes „hűséges nézőkkel”, akik közös tevékenységeik nyomán közösségi élménnyé formálják a tartalom befogadását. De éppilyen elgondolkodtató Jenkins Matrix-esettanulmánya is, amelyben azt boncolgatja, hogy mitől vált kultikussá a film. E tényezők közé tartozik a jól berendezett, mégis továbbgondolhatóra felépített világ, az ismert keretek közötti, sokféle médium bevonásával történő transzmediális történetmesélés (itt Jézus a hasonlat, akinek története ismert, ábrázolása pedig az írott szövegtől a medálíg terjed). Ezek nyomán a befogadók együtt építenek sokszínű világot. Mindennek gyakorlati haszna is van Jenkins szerint: a hagyományos iskolarendszerrel ellentétben felkészíti a gyerekeket az új típusú, kollaboratív munkahelyek kihívásaira (mint ahogy a Harry Potter-rajongókat saját újságjuk szerkesztése vezetett el autonóm tanulási folyamatokhoz). A jó minőségű Csillagok Háborúja fan-art mozik készítői pedig Jenkins szerint médiapunkokként folytatnak kulturális kísérletezést, amelyből a mainstream is meríthet, nem véletlenül engedékeny a gyártó az alulról jövő (grassroots) kezdeményezésekkel szemben.

Andok Mónika Jenkins (2013) *Spreadable Media* című kutatását is összegzi, amelynek lényegi eleme a médiatartalmak önkéntes megosztása mint közös gyakorlat. Ez a kulturális modell aktív, önálló, kreatív felhasználókkal számol, szemben a Jenkins által üzletinek tekintett *sticky* modellel, amely passzívabb, a profit céljainak megfelelően irányítottabb interakciót vár el a felhasználóktól. A felhasználó alkotta tartalom (user generated content, UGC) mellé bevezeti a felhasználó által terjesztett tartalom (user circulated content, UCC) fogalmát is. A tartalommegosztás érzelmileg motivált folyamat, és nem zárja ki a tartalomra való változtatást sem (éppen emiatt e részből kifejezetten hiányzik a mémesedés, mint a fenti kritériumoknak tökéletesen megfelelő önkifejezési forma megemlítése). A gigafejezet végét



a szerző korrekt módon Jenkins kritikusaival zárja: van, aki parciálisnak – csak az Egyesült Államokra és csak kis csoportokra igaznak – tartja Jenkins konvergens kultúráját, más szerint pedig Jenkins nem veszi figyelembe a felhasználók közösségi médiabeli tevékenysége kapcsán az iparági szereplők profitéhségét.

Közösség és önreprezentáció

A *Digitális jelenlét, digitális kontextus* címet viselő ötödik fejezetben Andok először a hálózati kommunikációhoz kapcsolt „közösség” fogalmát veszi elő Malcolm Parks (2011) munkásságának és a klasszikus szociológia fogalmainak használatával. A Facebook és a többi közösségi oldal ebben az értelemben nem közösség, inkább afféle találkozóhely, ahol különféle közösségek jöhetnek létre. Ebben az egységben a különféle online közösségek feltérképezéséhez egy remek ábra is található a Harry Potter-rajongók törzsétől a #jesuischarlie alkalmi közösségéig.

Az ember a közösségi oldalak révén egy hálózatba szervezett fogyasztói csoport részévé is válik. Danah Boyd (2011) elsősorban a Facebookot vizsgálva arra következtetett, hogy a profil a szelektív önreprezentáció helye (a fotók elkészítése, megosztása és kommentelése is rituális, társas tevékenység, amely erősíti a csoport önképét), az ismerősök nagy részét viszont az ember kívülről hozza, a nyilvános kommunikáció pedig a hírfal, a kommentelés és névjegy – ezek közül a kommentelés alapvetően a társas kapcsolatok nyilvános megjelenítése és korántsem csak párbeszéd. Boyd szerint – mivel a közösség nagy része láthatatlan marad – a teljes kommunikációs kontextus bizonytalan. Ez pedig frusztrálhatja a felhasználókat, vagy torzíthatja az önképüket – ez összekapcsolható az olyan torzulásokkal, mint a befolyásosság hamis érzete vagy az aktivitás illúziója. A könyv több szerző alapján összegzi a Facebook vonzó természetének alapjait: a gyenge kötések olcsó, könnyű fenntartását, az egyszerű információkeresést és -megosztást; a figyelemfelkeltést és legfőképpen az önkifejezést és közösséget.

A web 2.0 sem a demokrácia Wunderwafféje

A hatodik, utolsó fejezetben előkerül a nyilvánosság és a politika kérdése. A technorealista Zizi Papacharissi (2010) úgy látta, önmagában a net nem váltja meg a globális kapitalizmus uralta világot: az internetre áttevődött politikai vita nem változott, a viták földrajzi kiszélesítésétől se racionálisabbak, se toleránsabbak nem lettünk, az interneten pedig a reklámbevétel mindig fontosabb lesz a különféle ideáknál. Ezen a webkettes platformok sem változtattak (a 14–29 év közötti fiatalok internetes politikai aktivitása is épphogy csak két számjegyű százalékukat érinti,



legalábbis hazánkban), a média pedig egyre inkább elüzletiesedik. A közösségi médiabeli aktivizmus Papascharissi szerint nem alkalmas komolyabb politikai-társadalmi átalakulást véghez vinni, csupán a hatékonyabb koordinációt segítheti.

Összegzés

A szerző széles körű ismereteinek köszönhetően biztos kézzel válogat a digitális média iskolateremtő kutatóinak meglátásaiból, közérthetően és röviden foglalva össze és rendszerezve elgondolásaikat. Átvezet a web 2.0 megjelenése után lezajlott szemléletbeli különváláson, amikor a technológiai determinista irányzatok továbbfejlődése mellett a felülről oktrojált nézőpontok mellett egyre erőteljesebben megjelenik a felhasználó perspektívája is – és meglehetősen nagy területről foglalja össze a médiatudomány jelenlegi vonatkozó elméleteit, elgondolásait.

Teszi ezt tankönyvi alapossággal, mégis szikáran és lényegre törően, lózungok és felesleges körök nélkül. A rövid fejezetek minden esetben a lényegre szorítkoznak. Az egyes fejezetek önállóan, külön tanulmányokként is megállják a helyüket, ettől mégsem válik fragmentálttá a könyv, a logikai egységek jól elkülöníthetőek, mégis összetartoznak. A gyakran alkalmazott táblázatok és felsorolások pedig segítenek az egyes fejezeten belül is követni a fonalat.

Válogatása pedig olyannyira jól sikerült, hogy az embernek csak minimális hiányérzete támadhat, mint a már említett politikai passzivitás miatti aggodalmak vagy a részvételre és megosztásra alapuló internetes memókultúra kapcsán. A számos, sokszor átfedésben lévő gondolat ellenére a szerzőnek sikerül elkerülni a redundanciát. A könyv elméletfűzésébe azonban nem dolgoz bele saját kritikai szálakat, csak az egyes elméleteket és bírázataikat szembesíti egymással (mint például *Jenkins és a konvergens kultúra* című fejezetben).

A tankönyvi jelző nem véletlen: aki rendelkezik ismeretekkel a klasszikus médiatudományok és az újmédia területén, annak segít koordináta-rendszerbe szervezni ezeket és kitölteni az esetleges hézagokat. Aki pedig járatlanabb a területen, annak pedig egyfajta degusztációs menüként kínálja fel a különféle irányzatokat, a digitális média témakörében való további elmélyedésre készítve az olvasót.

Irodalom

- Boyd, Danah 2016: *It's not Cyberspace anymore*. <https://points.datasociety.net/it-s-not-cyberspace-anymore-55c659025e97#.bouid7xa> [2016. 10. 20.]
- Clark, Jessica – Aufderheide, Patricia 2009: *Public Media 2.0*. 2009. <http://cmsimpact.org/program/future-public-media/documents/articles/public-media-20-dynamic-engaged-publics> [2016. 10. 20.]



- de Sola Pool, Ithiel 1983: *Technologies of the Freedom: On Free Speech in the Electronic Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fuller, Matthew 2008: Introduction, the Stuff of Software. In: Fuller, Matthew (ed.): *Software Studies: A Lexicon*. Cambridge, MA: The MIT Press. 1–13.
- Gauntlett, David 2007: *Online kiáltvány*. <http://www.theory.org.uk/mediastudies2.htm>
- Guillory, John 2012: A médiafogalom eredete. *Apertura* 2012. tavasz. Online: <http://apertura.hu/2012/tavasz/john-guillory-a-mediafogalom-eredete>
- Jenkins, Henry 2006: *Convergence Culture: The Old and New Media Collide*. New York – London: New York University Press.
- Jenkins, Henry – Ford, Sam – Green, Joshua 2013: *Spreadable Media. Creating Value and Meaning in a Networked Culture*. New York – London: New York University Press.
- Jenkins, Henry – Ito, Mizuko – Boyd, Danah 2015: *Participatory Culture in a Networked Era: A Conversation on Youth, Learning, Commerce, and Politics*. Malden: Polity Press.
- Kozinets, Robert 2010: *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. London – Los Angeles: SAGE.
- Lister, Martin – Dovey, John – Giddings, Seth 2003: *New Media: A Critical Introduction*. New York: Routledge.
- Manovich, Lev 2001: *The Language of New Media*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Manovich, Lev 2008: *Software Takes Command* 2008. New York: Bloomsbury Academic.
- McQuail, Denis 2015: *A tömegkommunikáció elmélete*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Merrin, William 2009: Media Studies 2.0: Upgrading and Open-sourcing the discipline. *International Studies in Communication and Culture* 1/1: 17–34.
- Murray, Janet 2003: Inventing the Medium. In Wadrip-Fruin, Noah – Montfort, Nick (eds.): *The New Media Reader*. Cambridge, MA – London: The MIT Press. 3–11.
- Negroponte, Nicholas 2003: Digitális lét. In Kondor Zsuzsanna – Fábri György (szerk.): *Az információs társadalom és a kommunikációtechnológia elméletei és kulcsfogalmai*. Budapest: Századvég Kiadó. 44–61.
- Papacharissi, Zizi 2010: *A Privat Sphere: Democracy in a Digital Age*. MA Maiden (USA): Polity Press.
- Parks, Malcolm 2011: Social Network Sites as Virtual Communities. In Papacharissi, Zizi (ed.): *A Networked Self*. New York: Routledge 105–123.
- Prensky, Marc 2001: Digital Natives, Digital Immigrants. Part 1. *On the Horizon* 9: 1–6.
- Sallai Gyula – Abos Imre 2007: A távközlés, információ és médiatechnológia konvergenciája. *Magyar Tudomány* 7844–7851.
- Sunstein, Cass R. 2007: *Republic.com 2.0*. NJ, Princeton: Princeton University Press.
- W1 = <https://www.statista.com/statistics/330695/number-of-smartphone-users-worldwide/> [2016. 10. 19.]
- W2 = <https://www.kickstarter.com/help/faq/kickstarter+basics> [2016. 10. 19.]
- W3 = <https://www.theguardian.com/world/2016/may/25/adidas-to-sell-robot-made-shoes-from-2017> [2016. 10. 19.]

Századvég folyóirat

Szempontok a kézirat leadásához

Folyóiratunk tanulmányokat, valamint rövid és esszéjellegű recenziókat közöl. Kérjük, hogy a tanulmányok hossza ne haladja meg az egy ív (40 ezer leütés lábjegyzetekkel és szóközökkel), az esszérecenzióké pedig a fél ív (20 ezer leütés) terjedelmet. Egy ívnél hosszabb írásokat csak indokolt esetben közlünk.

A kéziratokat elektronikusan, MS Word (doc, docx vagy rtf) formátumban kérjük a szerkesztőkhöz eljuttatni a kiado@szazadvég.hu címre. A fájlnev tartalmazza a szerző nevét is, ékezetek nélkül. Csatoltan küldjék el rövid, 8-10 soros folyószöveges szakmai bemutatkozásukat.

A főszöveget a lehető legegyszerűbb formázással (sablonok, stílusok és automatikus számozások használata nélkül) adják le.

A hivatkozásokat (megjegyzés, magyarázat nélkül) a szövegben helyezték el, (név évszám: oldalszám) formátumban. Például: (Felkai 2006: 525).

A bibliográfiát (Irodalom címmel) a tanulmány végén helyezték el, a következő formában:

- **Könyv:** Fukuyama, Francis 2006: *Amerika válaszáton. Demokrácia, hatalom és neo-konzervatív örökség.* Fordította: Tomori Gábor. Budapest: Századvég.
- **Könyvfejezet vagy -részlet:** Strauss, Leo 2014: Természetjog és történeti megközelítés. In McAdams, A. James (szerk.): *a modernitás válsága. Az egyesült államokbeli konzervatív publicisztika kialakulása és főbb témái.* Budapest: Századvég. 133-158.
- **Tanulmány folyóiratban:** Gillies, Malcolm 2016: a Bartók-életrajz megírása. *Századvég* 2016/1: 5-20.
- **Írás az internetről:** McLaren, Rose 2012: The Prosaic Subline of Béla Tarr. *The White Rose Review.* <http://www.thewhitereview.org/features/the-prosaic-sublime-of-bela-tarr> [2016. 03. 30.]
- Ha nem ismert az internetes forrásban szerző neve, használjuk a (W1), (W2) stb. rövidítést a szövegben, amelyet a következőképpen oldjunk fel az irodalomjegyzékben: W1 = *Lambrecht Miklós visszaemlékezése.* Online: <http://www.visszaemlekezesek.hu/visszaemlekezés-részlet/1956-96> [2015. 10. 08.]

A három sornál hosszabb idézeteket, kérjük, behúzással emeljék ki, és külön bekezdésben helyezték el. A kiegészítő jegyzetek a lábjegyzetbe kerüljenek el (ne végjegyzetbe), ezek számát korlátozzák a szükséges minimumra.

A kiemelést a szövegben a kurzív szedés jelöli. Kérjük, a kiemeléssel is visszafogottan éljenek.

Köszönjük együttműködésüket!

A Századvég folyóirat szerkesztősége

SIR ROGER SCRUTON (1944, Manchester) a University of Buckingham oktatója, az Ethics and Public Policy Center (Washington D. C.) kutatója, valamint a British Academy és a Royal Society of Literature tagja. A *The New Atlantis* című folyóirat szerkesztője, a *The Salisbury Review* és a *British Journal of Aesthetics* szerkesztőbizottságának tagja. Legutóbb magyarul megjelent munkái: *Iszom, tehát vagyok: egy filozófus borkalauza* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 2011); *A pesszimizmus haszna és a hamis remény veszélye* (Budapest: Noran Libro, 2011). Legutóbb angolul megjelent munkái: *The Ring of Truth. The Wisdom of Wagner's Ring of the Nibelung* (London: Penguin Random House, 2016); *Fool Frauds and Firebrands. Thinkers of the New Left* (London: Bloomsbury, 2015); *How to Be a Conservative?* (London: Bloomsbury, 2014).

VECZÁN ZOLTÁN (1988, Budapest), a Budapesti Corvinus Egyetem Társadalmi Kommunikáció Doktori Iskolájának doktorandusza. Alapszakos tanulmányait a Pázmány Péter Katolikus Egyetem kommunikáció- és médiatudományi szakán végezte, mesterszakra a Budapesti Corvinus Egyetem azonos szakára járt. Kutatási területe az internetes mémek, kulturális mechanizmusaik, valamint közéleti-politikai attitűdformáló hatásuk.

ZSINKA LÁSZLÓ 1993-ban végzett az ELTE Bölcsészettudományi Kar történelem-latin nyelv és irodalom szakán. 1996-ban okleveles külügyi szakértő másoddiplomát szerzett a Budapesti Corvinus Egyetemen. Az ELTE Atelier Francia–Magyar Posztgraduális Doktori Iskola és a Budapesti Corvinus Egyetem Nemzetközi Kapcsolatok Doktori Iskolája keretében végzett posztgraduális tanulmányokat. Doktori disszertációját 2000-ben védte meg a Budapesti Corvinus Egyetemen az európai történelem és kultúra eszméje tárgykörében. 2002-től a Budapesti Corvinus Egyetem docense, 2005–2008 között a BCE Társadalomtudományi Karának oktatási dékánhelyettese, 2012-ben megbízott dékánja. 2013-tól a Pázmány Péter Katolikus Egyetem docense a Nemzetközi és Politikatudományi Intézetben. Kutatóként a Teleki László Alapítvány Közép-Európa Intézetének tudományos munkatársa volt 1996 és 2001 között. Részt vett a Jean Monnet Programban, az Európa Tanulmányok Központok létrehozására irányuló országos PHARE-programban. Kutatásai elsősorban az európai történelemeszmé, az európai oktatás- és művelődéstörténet, illetve az európai integráció aktuális kérdései területére terjednek ki.



TANULMÁNYOK

ROGER SCRUTON

Az európai civilizáció jövője: tanulságok Amerika számára

LÁNCZI ANDRÁS

Európa racionalitása - európai metafizika

MOLNÁR ATTILA KÁROLY

Nyugat: „kívül harcok, belül félelem”

BÖCSKEI BALÁZS

Válságcivilizáció, válságdemokrácia, válságliberalizmus

ZSINKA LÁSZLÓ

Európa „kiüresedése”

CSICSMANN LÁSZLÓ

A muszlim közösségek integrálódásának kérdőjelei a migránsválság tükrében.
Identitásválság(ok) az iszlám világban és Európában

SALÁT GERGELY

Nyugati civilizáció - kínai szemmel

RECENZIO

KOVÁCS ANDRÁS

Társ a biztonságiasításban

VECZÁN ZOLTÁN

Honnan hová? Térkép a digitális médiához

Ára: 1000 Ft