

[Nem értek egyet azzal a határozott állítással, amely szerint a káosz vagy önkény, az anarchia vagy despotizmus korunk legnagyobb veszedelme. Bár készségesen elismerem: mindkettőtől van félnivalónk, annál is inkább, mivel mindkettő ugyanarra az okra vezethető vissza, arra az általános apátiára, amely a szélsőséges individualizmus következménye. Csakis ennek az apátiának tudható be, hogy bármily csekély erőt sorakoztat is fel maga mellett a végrehajtó hatalom, úgy is könnyűszerrel rá tudja erőszakolni akaratát a társadalomra, amiként az is, hogy ezek után elég egy pártnak mindössze harminc embert csatasorba állítani, máris ölébe pottyan a hatalom. Időtálló hatalmat, persze, sem egyik, sem másik nem tud kiépíteni: épp az fosztja meg őket a tartós sikertől, amitől olyan könnyű sikerre vinni hatalmi törekvéseiket. Csak azért tudják megragadni a hatalmat, mert nem ütköznek semmi ellenállásba, és azért buknak el, mert híjával vannak minden támogatottságnak.¹⁶

Mindebből az következik, hogy nem is annyira az anarchia vagy a despotizmus ellen kell harcolni, mint inkább az ellen az apátia ellen, amely egyformán oka mindkettő kialakulásának.]

Takó Ferenc

AZ AMERIKAI DEMOKRÁCIA ÉS A KÍNAI DESPOTIZMUS

Tocqueville Kína-képének alakulástörténetéről

„Egy-egy birodalmat önmagában vagy másokhoz viszonyítva értékelhetünk; Európának mindkét mércére szükösége van; az ázsiai birodalmaknak csak az egyikre.”

(J. G. Herder: ESMÉK AZ EMBERISÉG
TÖRTÉNETÉNEK FILOZÓFIÁJÁRÓL)¹

A következő eszmetörténeti körúton Alexis de Tocqueville (1805–1859) Kína-képének állomásait járom végig előzményeivel és különös utóéletével együtt. Emellett azonban remélem, hogy ez az út, amennyiben Európa Kína-képének változásait és „változatlanóságait” is átfogni igyekszik, néhány olyan helyre is elvezet, amely más irányból közelítve perifériára esnek.

Több tényező indokolja, hogy e gondolkodástörténeti régiók feltérképezéséhez Tocqueville-t hívjam kalauzul. A tárgy jelképes aktualitását adja számunkra, hogy az elmúlt esztendővel éppen százhetven éve, 1843-ban fejeződött be *„Tocqueville Elek, párizsi királyi törvényszéki ügyvéd”*² A’ DEMOCRATIA AMERIKÁBAN című művének első kiadása magyar nyelven. Amellett, hogy mi ilyen korán értettük meg fontosságát, mások éppen ma hívják fel rá a figyelmet: az American Enterprise Institute alig négy évvel ezelőtt

¹⁶ Vö. „*Letűnnék, mert semmi sem támogatja őket.*” Uo. 1035.

indított el egy programot azzal a céllal, hogy a mai Kína demokratizációs törekvéseit a Tocqueville-i politika- és társadalomelméleti keretben elemezze. Talán nem is olyan meglepő az egybeesés, hogy Tocqueville második főműve, *A RÉGI REND ÉS A FORRADALOM* a 2010-es években nagy ismertségre tett szert éppen Kínában, amiből a kormányhatalom és a filozófia ambivalens viszonyáról sokat tapasztalt nyugati szemlélő hajlamos messzemenő következtetéseket levonni. A vizsgálatot végül az is adekváttá teszi, hogy az elmondottak ellenére Tocqueville még mindig azon kevés XVIII–XIX. századi politikai-történeti gondolkodó közé tartozik, akinek a Kína-képét alig érinti a szakirodalom, holott fontos adalékot szolgáltat mind a szerző politikai szociológiája, mind az európai Kína-interpretációk története szempontjából.

Először az európai Kína-recepció kezdeteiről lesz szó, majd Tocqueville elődei, Voltaire, Montesquieu és Condorcet, illetve a kritikája tárgyává lett fiziokraták Kína-képéről. Így jutunk el a sarkponthoz, Tocqueville Kína-interpretációjához, amely után e nézet és a marxi Kína-értelmezés viszonyára is kitérek. Ezt követi végezetül Tocqueville és Kína „mai kapcsolatának” kérdése.

I

„Egy földünk barátja, és az ég kedvesse,
Nápnnyúgot csodálja, kelet Szokratesse,
Confucius, – kinek nemes munkáiba
Eltűnik egy vagy két aprólékos hiba;
Ki csak annyit mondott, mennyit érzett s tudott,
Ki világosított, de még sem hazudott;
Aki egy legnagyobb s legrégebb nemzetet
Törvényre, erkölcsre s jó rendre vezetett.”

(Csokonai Vitéz Mihály:

HALOTTI VERSEK... – részlet)³

Miként „Tocqueville rendkívüli eredetisége abban rejlik, hogy ő fedezte fel Amerikát a politikai gondolkodás történetében”,⁴ Matteo Ricci és a jezsuita misszió Kínát adja ugyanígy a morálbölcseletnek.⁵ Ricci nemcsak nyelvzseni volt, de átlátta a kínai társadalom szerkezetét sajátosságait is, s főként az ő erőfeszítéseinek köszönhető, hogy a kínai udvar szó szerinti és átvitt értelemben is *megnyitotta kapuit* a misszió előtt. A hivatalnokokat elsősorban a jezsuiták matematikai, csillagászati, térképészeti ismeretei érdekelték – ők pedig hozzáfoghattak a kinyilatkoztatott vallás terjesztéséhez. Ricci és társai az „akkomodáció” vagy „inkulturáció” stratégiáját alkalmazták: a keresztény tanítás elemeit úgy interpretálták, hogy nemcsak nyelvileg, de szociokulturális értelemben is „lefordították” őket. Ez sok tekintetben hasonlít a kínai bölcselet egyik jellegzetes hagyományára, jelesül, hogy az újat a már tekintéllyel bíró szövegek kommentárjain keresztül, szinte észrevétel nélkül vezeti be. E folyamatban komoly szerepe van a piktografikus-ideografikus írásjegyeknek, melyek formájukban évezredek óta (szinte) változatlanok, így a tradíció tekintélyét hordozzák, ugyanakkor, jelentésmezőjüket tekintve, igen szabadon alkalmazhatók – ezt a misszionáriusok is kiaknázták. Az akkomodáció módszerét azonban Róma kezdettől fogva aggódva figyelte, ellenezvén mind a terminusok (például a *Deus* és a *tian* [*tien*, ’ég’]),⁶ mind a keresztény szertartások és a kínai rítusok egyeztetését. Ennek

következménye a XVII. században induló rítusvita, amelyet 1742-ben XIV. Benedek EX QUO SINGULARI bullája zár majd le, betiltva a jezsuita térítómunkát Kínában.

Számunkra most elsősorban nem a kereszténység keleti, hanem a kínai bölcsélet európai befogadása bír jelentőséggel. Ennek fényében nemcsak a misszió tagjai említendők, hanem a német jezsuita tudós, Athanasius Kircher is, aki ugyan soha nem járt Kínában, de valóságos munkacsoportot működtetve dolgozott azon, hogy a világ hagyományait, így a kínait is, egy közvetlenül Istentől származó ősi bölcsességre vezesse vissza.⁷ Ez az elmélet szolgáltatta egyfelől a térítómunka ideológiai hátterét, hiszen Kína úgy jelenhetett meg, mint „*a tékozló fiú, akit vissza kell téríteni a közös atya házába*”,⁸ s ez ad alapot egyes gondolkodóknak arra, hogy Kínát a *praestabilita harmonia* (Leibniz) vagy a filozófuskirályok által kormányzott állam (Wolff) mintájaként mutassák fel. Így született meg a „sinofil” filozófus – később jócskán sztereotipizált és karikírozott – típusa, amely Voltaire-ben teljesebben ki.

Voltaire, akinek dolgozószobájában Konfuciusz ábrázolása lógott a falon,⁹ közvetlenül a jezsuitáktól szerezte ismereteit Kínáról. „Első kézből”, mondanánk, de ne feledjük, ezek a kezek igen finomak voltak. A rend tagjai nemcsak az európai tanítást igazították a konfuciánus tradícióhoz: *visszafelé* is így jártak el, s a birodalom, amely – mint ők hitték – egyedül a konfuciánus morálbölcséleten nyugodott, egyre inkább missziós és politikai elveik illusztrációjává vált. Hasonlóképp az erény egyetemességét hirdető deista Voltaire esetében, aki a kínai patriarchális despotizmust csak patriarchálisnak látja, s „*azért ismeri fel felvilágosodottként [...] hogy az abszolutizmust tegye felvilágosodottá*”.¹⁰ Ezen elfogódottság közepette Konfuciusz, „*a Kelet Szókratésze*”, a korabeli keresztény egyházszervezet ellenében válik a keresztény tanítás hirdetőjévé. „*Élj olyan életet, amilyet halálod pillanatában szeretnél magad mögött tudni; bánj úgy felebarátoddal, ahogyan tőle várod, hogy bánjon veled*” – idézi Ce-sze „*Konfuce szabályát*” Voltaire KÍNAI KATEKIZMUS-ában.¹¹ Noha a konfuciánus szövegekben találunk olyan helyet, amely látszólag (és jezsuita fordításban) egybeesik ezzel, a jezsuiták által vélt – és létrehozott – hasonlóság helyett ügyeljünk most a különbségre: egy tanítvány azt mondta: „*Amiről nem akarom, hogy az emberek megtegyék nekem, azt én sem akarom megtenni az embereknek*.” A mester válasza: „*Si, te még nem jutottál el ideig*.”¹² A kötelmek e rendszerében nyoma sincs a felebaráti szeretetnek. Ha említés esik „hasonlóról”, nem amennyiben más elveket felülír – hanem amennyiben más elvek felülírják.

E különbséget Montesquieu emeli ki a legmarkánsabban. A keresztény vallás, mondja, „*azt kívánja, hogy mindenki egyesüljön; a kínai szertartások azt rendelik, hogy minden ember elkülönüljön a másiktól*”. Ez az elkülönülés pedig „*az önkényuralom szellemével jár együtt*”.¹³ Montesquieu persze túloz: a konfuciánus tanításban nem az a fő, hogy ki milyen mértékben „*különül el*” a többiektől, hanem hogy a *megfelelő* viszonyban áll-e velük. A kínai önkényuralom azonban e túlzás segítségével sem illik egészen a montesquieu-i felosztásba, vezérelve ugyanis nem a félelem, hanem hogy törvényhozói „*egybefoglalták a vallást, a jogot, az erkölcsöt és az illemt: náluk mindez erkölcsnek, erénynek számított. E négy tárgyra vonatkozó tanításokat szertartásrendnek nevezték*”. E szertartásokban „*nem volt semmi szellemiség, hanem egyszerűen gyakorlati szabályok voltak*”¹⁴ – „*népszerű morál*”, mondja majd Hegel.¹⁵ Montesquieu tehát más forrásokat használt volna, mint Voltaire? Nem – éppenséggel ugyanazokat használta: az imént idézett szakasz egyik jegyzetében például azt a Jean-Baptiste Du Halde atyát említi, akinek DESCRIPTION DE L'EMPIRE DE LA CHINE-je Voltaire-t s később a fiziokratákat is inspirálta. Látható, mennyire flexibilis a

philosophe-ok korának Kína-képe: szinte nincs, aki ne juthatna belőle legalább egy olyan következtetésre, amely idomul elképzeléseikhez. „*Ha sem a miniszterek felvilágosultsága, sem a törvények állítólagos bölcsessége [...] nem tudta megóvni Kínát a tudatlan és faragatlan tatárok igájától, mire szolgáltak akkor a tudósai?*” – kérdezi Rousseau, a genfi polgár 1749-ben;¹⁶ „*hódítások esetén vagy a győztesnek, vagy a legyőzöttek meg kell változnia, Kínában mindig a győztesnek kell ezt tennie*”, mert „*nem lehet mindent egyszerre megváltoztatni*” – írja Montesquieu bárója szinte ugyanekkor.¹⁷

Bármennyire különbözzön is Rousseau moralista társadalomkritikájának és Montesquieu konstitucionalista hatalomelméletének Kína-képe egymástól vagy Voltaire deista-univerzalista sinofiliájától, egészében véve mind a Kína-értelmezés egy fő nézetét vallják, amely szerint az évezredek óta zavartalanul működő Kínai Birodalmat egy alapvetően nem szakrális természetű kormányzat vezeti, a konfuciánus tanításon alapuló tisztán morális kötelemszisztéma segítségével, precízen szervezett, stabil társadalmi hierarchiában. Ebből a szempontból pedig mellékes, hogy Leibniz, Wolff és Voltaire Kína *philosophia practica*-ját importálná Európába, Montesquieu viszont összetartó, de a centralizált despotizmust szimbolizáló jellegét kifogásolja.

Ahogy Franciaország gazdasági helyzete XV. Lajos uralkodása alatt egyre súlyosbodott, Kína gazdasága is egyre nagyobb érdeklődést váltott ki. Maga Rousseau is elismerően szól a kínai adórendszerről már 1755-ben,¹⁸ s a francia körülmények csak az egy évvel később kezdődő héteves háború után válnak igazán súlyossá. A fiziokraták, akik a szabad kereskedelem és a közteherviselés mellett elsősorban is a mezőgazdaság döntő szerepét hangsúlyozták, Pierre Poivre-től nyertek igazolást tézisükhöz, aki Ázsiából hazatérve a Lyons-i Akadémián arról számolt be, hogy a stabil kínai gazdaság az agráriumon nyugszik. A „közgazdászok” vezéralakja, „*Európa Konfuciusa*”, François Quesnay 1767-ben adja ki LE DESPOTISME DE LA CHINE című művét, amelyben továbbra is (huszonöt évvel a jezsuita térítőmunkát betiltó pápai rendelet után!) a jezsuiták beszámolóinak alapján magasztalja a kínai gazdasági berendezkedést és oktatási rendszert.¹⁹ Christian Wolff-fal szemben, akinek „*a kínaiak gyakorlati filozófiájáról*” tartott beszéde miatt még el kellett hagynia hallei katedráját 1723-ban, Quesnay nagy sikert ér el művével. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint Kína mezőgazdasági karaktere egyik szimbólumának európai karrierje. „*Ebben a hónapban az ég fia [a császár] az első napon jó évrét imádkozik Shangdihoz [Sangtihoz, az istenséghez]*”, majd „*kivezeti három hercegi miniszterét, kilenc főminiszterét, a földesurakat és a főhivatalnokokat, hogy saját kezükkel szántsák az isteni földet. [...] Az ég fia három barázdát szánt végig*” – írja a hagyomány szerint Konfucius által összeállított SZERTARTÁSOK KÖNYVE az i. e. első évezred derekán.²⁰ Az uralkodó e szertartását Quesnay népszerűségének csúcán, 1768-ban XV. Lajos fia egy jelképes kicsinyített ekével végzi el, majd 1769 augusztusában – egy valódi ekével – a felvilágosult abszolutista uralkodó, II. József is.²¹ Alig találhatunk ennél érvényesebb bizonyítékot arra, mennyire nagy hatása volt a francia forradalom előtti Európában a kínai mintának. Valamivel szkeptikusabb, mégis igen érdeklődő Kína irányában Jacques Turgot, aki szimpatizált a fiziokraták legtöbb nézetével. Hogy utánajárjon, hogyan is működik a sokat dicsért kínai gazdaság, két kínai fiút képezett ki és küldött hazájukba egy ötvenkét kérdésből álló listával, melynek segítségével gazdasági adatokról kívánt tudakozódni.²² Turgot reformjai azonban, melyeket pénzügyi főellenőri ideje alatt (1774–76) igyekszik foganatosítani, elbuknak. Jelképesen e pontra tehető a sinofília másfél évszázados virágzásának vége. Ennek egyik első megjelenése Condorcet AZ EMBERI SZELLEM FEJLŐDÉSÉNEK VÁZLATOS

TÖRTÉNETE című művében található, amely a történelmet kilenc, az emberi nem tökéletesedését hozó tizedik felé haladó korszakra osztja.

„*Rövid álomunk volt, de szép*” – írja Condorcet Turgot leváltása után, 1776-ban éppen Voltaire-nek,²³ aki 1758-ban megjelent *ESSAI SUR LES MOEURS ET L'ESPRIT DES NATIONS* című történeti-történetfilozófiai művében a kínai kultúra bűvöletében helyezte a birodalmat a tárgyalás elejére. Condorcet szemében azonban, akinek írásait már nem a morális univerzalizmus, hanem az optimista haladáseszmeny hatja át, Kína „*mintha minden más népet csak azért előzött volna meg a tudományokban és a mesterségekben, hogy aztán sorban mindegyiket elsorvassza*”,²⁴ így jellegzetes példájává vált egy letűnt (a condorcet-i felosztásban a harmadik) korszaknak. Ez a Kína tündökléséről és bukásáról szóló klisé, amelyet közkeletűen a „*kínai stagnáció*” elméletének szokás nevezni, és amely a XIX. század (gazdaság-, eszme-, társadalom- és általában vett) történeti gondolkodását Kína tekintetében meghatározza, szinte egyszerre fogalmazódik meg Herdernél és Condorcet-nél. Félreértés ne essék, Kínát sokan tartották *alacsonyabb rendűnek* Európánál korábban is: Kircher és köre például az ősi bölcsesség *torzulását* látta benne – de sem ők, sem a sinofília kritikusai nem beszéltek Kína *fejlődésben* való megrekedéséről ebben a formában. Ez Adam Smithnél és a haladáselméletek keretében kerül előtérbe, s Hegel Kína-képében emelkedik egy egyetemes filozófiai rendszer elemévé. E rendszerben a történelem a Szellem fejlődésének korszakaiból áll, s az „*első korszakot [...], amelyben a szellemet vizsgáljuk, a gyermek szellemével lehet összehasonlítani. Itt úgyszólván a szellemnek a természettel való egysége uralkodik; ezt a keleti világban találjuk*”.²⁵ E kezdeti állapotban az egyén még nem létezhet szabad individuusként, a „*szellem emez azonosságában a természettel nem lehetséges az igazi szabadság. Az ember itt még nem juthat személyisége tudatához [...]* – sem az indiaiaknál, sem a kínaiaknál”.²⁶ Míg azonban a hegeli rendszer Kínája meg sem haladhatja ezt a fokot – ahogyan a Szellem fejlődésének történetében egyetlen alakulat sem léphet túl a maga szintjén –, Condorcet fejlődéskoncepciójában Kína (és vele az „*ázsiai birodalmak*”) a lehetőségeit elherdáló, biztonságos despotizmusba süppedt önkényuralom szimbóluma, ahol bár csak a tudomány révén lehetett magas pozícióhoz jutni, „*értelmetlen előítéletek szolgálatában ez a tudomány örökös közepszerűsége van utélve*”; ahol „*a tudatlanságnak és az előítéleteknek kiszolgáltatott emberi szellem szégyenletes mozdulatlanságra lett kárhóztatva*”; és amelynek népei, annak ellenére, hogy továbbléphettek volna, „*mintha még ma is az emberi nem gyermekkoraának idejét élnék*”.²⁷ Herder, akinek a kultúrák egyenértékűségét elismerő történelemértelmezése épp a Condorcet által is képviselt lineáris haladásgondolat ellen irányult, szinte szó szerint *ugyanígy* fogalmaz – „*e népek a fejlődése a Föld annyi más népéhez hasonlóan, úgyszólván a gyermekkorban lakadt*”²⁸ –, szinte ugyanakkor fogalmaz így, amikor Condorcet, és ugyanazt a szellemet, a „*gyermeki engedelmséget*” látja mindennek hátterében, amelyet Condorcet-nél azok a „*kaszatok*” plántálnak az ázsiai emberbe, amelyek „*a nevelés ügyét is kezükbe kaparintották, azért, hogy az általuk idomított ember türelmesebben viselje az úgyszólván a létevel azonosított láncait*”.²⁹ Condorcet, aki számára már az az állammal szembeni „*kritikátlan engedelmség*” is tűrhetetlen, amelyre a szabad kereskedelmet betiltó törvények szoktatnak, aki számára a tolerancia sem váltja ki a szabadságot, hiszen implikálja az esetleges *intolerancia* lehetőségét, de aki szerint még az *intoleranciával* szemben is kötelező a tolerancia³⁰ – Condorcet számára az „*ázsiai despotizmus*” több, mint elfogadhatatlan. Ha az angol és a francia szabadságfelfogást az angol kert és a francia kert allegóriájával jellemezzük, a Montesquieu-nél már meglévő, Condorcet-nél kiteljesedő elutasításban Kínának semmiféle kertje nincs. Condorcet

ítélete azt is megmutatja, mennyire nagy hatása volt a kínai mintának a francia forradalom Európájában is – de épp mint a liberális eszmény ellenpontja, a megrontó babona és az elméket eltompító despotizmus szimbólumának. *„Egyetlen nép tudja csak kivonni magát e kettős befolyás alól. A gyermekkor kötelekeitől megszabadult emberi szellem szilárd léptekkel halad az igazság felé e boldog földről, ahol a szabadság csak az imént gyűjtötte meg a lángelme fáklyáját.”*³¹ Pontosan innen, Condorcet optimista szabadságeszményéből léphetünk tovább Tocqueville antideterminista liberalizmusához.

II

„Kína esete intő példa lehet számunkra. [...] mozdulatlanmá vált s mozdulatlan maradt több ezer évig, s ha valaha még előrelép, külföldiek fogják ebben segíteni.”
(J. S. Mill: A SZABADSÁGRÓL)³²

Tocqueville olyan generáció képviselője, amelyben bár még nagyon is él a felvilágosodás politikai gondolkodása, Montesquieu és Voltaire brit mintára elgondolt szabadságeszménye,³³ a francia forradalomnak már visszas következményeit, tragikus önfelszámolását tapasztalta „a saját bőrén”. Arisztokrata család gyermekeként született kevéssel az után, hogy a forradalom által szétzilált Franciaország megmentőjeként üdvözölt Napóleon császárrá koronáztatta magát, és a kormány lett *„a családtól, a céhektől, az emberektől elragadott összes előjogok örököse: maroknyi állampolgár néha elnyomó, gyakran konzervatív hatalma helyébe a mindenkire egyaránt jellemző gyengeség lépett”*.³⁴ Tocqueville azonban nem válik az arisztokrácia apologétájává: származása legfeljebb abban segítette, hogy elfogulatlan vizsgálat tárgyává tegye a demokrácia kialakulásának útjait, eredményeit és esetleges hátulütőit. Hogy mintát láthasson egy *megvalósult* demokrácia működésére, 1830-ban nem Angliába indul, ahogyan eredetileg tervezte,³⁵ hanem az Egyesült Államokba, az egyetlen olyan országba, ahol a demokráciát kiteljesedett formában véli megfigyelhetni.

Tocqueville-nek meggyőződése, *„hogy a politikai társadalmakat nem törvényeik alakítják ki, hanem inkább az, hogy milyen érzelmek, hitek, eszmék, szívbeli szokások és szellemiség jellemzi tagjaikat és azokat, akik előkészítik e törvényeket, valamint hogy milyenné formálta őket a természet és neveltetésük”*.³⁶ Ahogyan munkája egészében is eltávolodik az montesquieu-i deskriptív politika- és társadalomelmélettől, e szemléletmód szintén távol áll Montesquieu földrajzi determinizmusától. Tocqueville ugyanis szabadon cselekvő egyének társadalmáról ír, hiszen egy ilyen társadalom létrejöttét szeretné látni Európában is, s e közönség vezetőinek *„sürgető feladata”* a demokrácia *„kormányzatát az idő meg a hely követelményeihez alkalmazni, s a körülményeknek és az embereknek megfelelően változtatni”*.³⁷ Kína azonban bizonyos értelemben kivételt jelent: Tocqueville, akárcsak később Marx, nem lát lehetőséget a birodalom *belső* átalakulására. Annál nagyobb érdeklődéssel figyeli – szintén Marxhoz hasonlóan – a Kína *külső* megnyitására tett nyugati kísérleteket, az ópiumháborúk menetét. *„Ha angol lennék – írja 1840-ben Henry Reeve angol publicistának –, nem tudnám aggodalom nélkül nézni az expedíciót, amely Kína ellen készül. Mint jót akaró, de nem érintett szemlélő, nem érzek mást, mint nagy örömet arra gondolván, hogy egy európai hadsereg lerohanja a Mennyei Birodalmat. Az európai mozgékonyság, íme, összecsap a kínai*

mozdulatlansággal! Nagy esemény ez, főként, ha arra gondolunk, hogy ez csak a folytatás, az utolsó elem a hasonló események sorában, amelyek fokozatosan arra sarkallják az európai fajt, hogy otthonát elhagyva egymás után uralma vagy befolyása alá hajtssa az összes többi fajt.”³⁸ Tocqueville azonban csak a kínai eseményekben „nem érintett szemlélő” – nagyon is érintett azonban abban, ami kora Európájában történik, amely ekkor már fél évszázada dolgozik azon, hogy kiszabadítsa magát az egyeduralom jármából, és amelynek gondolkodói már nem felvilágosodottá akarják tenni az abszolutizmust, ahogyan Voltaire, hanem *semmissé* – így lesz a kínai despotizmus is felvilágosodottból „mozdulatlanná”, s e gondolkodók írásaiban jelenik meg „az európai faj” szupremáciája is.

AZ AMERIKAI DEMOKRÁCIA első szöveghelyén, amely a tocqueville-i Kína-kép szempontjából releváns (ez az Észak-Amerika „külső alakzatát” tárgyaló legelső fejezet), Kína neve még fel sem merül, mégsem szabad átsiklanunk a gondolaton, mely szerint az Amerikát benépesítő őslakosok bizonyos tekintetben hasonlítottak egymásra, de „különböztek valamennyi ismert fajtától; nem voltak se fehérek, mint az európaiak, se sárgák, mint az ázsiaiak többsége, se feketék, mint a négerek [...]”.³⁹ Az „ázsiaiak többségének” sárgaként való megjelölése ugyanis korántsem evidens – helyesebben: *korábban* nem volt az. Kézenfekvő kérdés tehát: „hogyan lettek sárgák a kínaiak?”⁴⁰

Bár a Kínát lakó számos etnikum különbözőségéből adódóan a leírások nem egységesek, egészen a XVIII. század végéig a kínaiak – ahogy a többször említett Du Halde atya fogalmaz – „fehérek [...], akárcsak az európaiak”.⁴¹ Persze miként majd a fajbeli különbségeket a „fehérek” szellemi-kulturális elsőbbségével összekapcsoló elméletek a XIX. században, ez az „egyformának látás” sem volt mentes az ideológiai háttértől: a jezsuita misszió képviselői is kiváltságosnak tartották Európát, de nem mint a *haladás* képviselőjét, hanem mint az isteni egység *újra*teremtőjét, ebben az univerzalizmusban pedig nem a különbségek, hanem a hasonlóságok fontosak. Buffon 1749-ben kiadott HISTOIRE NATURELLE, GÉNÉRALE ET PARTICULIÈRE című munkája az első *antropológiai* írás, amely a bőrszín sötétségének mértékét a civilizátlanságával egyenesen arányos relációban látja-láttatja. Az első azonban, aki egy rasszelmélet keretében a kínaiakat ténylegesen „sárgának” nevezi, nem antropológus volt, hanem filozófus, maga Immanuel Kant (1775-ös VON DEN VERSCHIEDENEN RACEN DER MENSCHEN című munkájában). A XIX. században egyre terjedő rasszteóriák egyik legszélsőségesebb képviselője pedig Tocqueville közeli barátja, Arthur de Gobineau. Az ESSAI SUR L'INÉGALITÉ DES RACES HUMAINES szerint az eredetileg Amerikából származó „sárga rassz” képviselői „teljes mértékben híján vannak a képzelőerőnek, egyedülálló hajlamuk van arra, hogy beérjék természetes szükségleteik kielégítésével, [...] alig vagy egyáltalán nincs bennük mozgékonyság, szellemi kíváncsiság”.⁴² Gobineau nem a történeti haladás reményében figyelte Európa keleti tevékenységét: látván, „mekkora érdeklődést vált ki Kína megnyitása, s ezekkel a régi [...] népekkel való keveredés”, aggodalommal tölti el, hogy „ezen új bajtársiasság lehetséges következményei miatt nem képezik komolyabb vizsgálat tárgyát [...]”.⁴³

Természetesen a kínai despotizmussal szembeni kritika önmagában nem implikálja az ázsiai ember lenézését – még a „sárga” megjelölés sem jelenti, hogy az adott gondolkodó ezzel az egyes individuumok mentális szintjét minősítené. Hogy mennyire nem, arra éppen Tocqueville sorai a legszebb bizonyíték: „[Ön] folyton fajokról beszél; ezek a fajok vagy megújodnak, vagy elkorcsosulnak, és ha más vérrel keverednek, olyan társadalmi képességeket vesznek fel vagy vesztenek el, amelyek eredetileg nem voltak meg bennük [...]. Ez a fajta predesztináció [...] a szememben igen közel áll a szintizta materializmushoz” – írja Gobineau-nak, majd hozzáteszi: „én a könyve elolvasása előtt is és utána is élesen szemben álltam ezekkel

a tanokkal, és elhibázottnak, sőt, ártalmasnak tartottam őket.”⁴⁴ Ugyanakkor látnunk kell azt is, hogy a Kína iránti rajongás viszonylag gyors eltűnése, sokszor sinofóbiába való átfordulása igen szoros párhuzamban áll a rasszteóriák megjelenésével, megerősödésével. Ebben eszmétörténeti szempontból az a Kantnál markánsan jelen lévő gondolat is fontos szerepet játszik, hogy „az emberiség a fehér rasszban teljesedik ki a legnagyobb mértékben”.⁴⁵ Hiba volna mindezt a mai fogalmaink szerinti „rasszizmusnak” nevezni (a nyilvánvaló történeti kapcsolat ellenére), s különösképp hiba volna meghatározó faktorként kezelni Tocqueville esetében – nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk az európai Kína-recepció szélesebb perspektívájú vizsgálatában. Tény, hogy szerzőnk barátja ellenében foglal állást a rasszkérdésben, AZ AMERIKAI DEMOKRÁCIA rabszolgaságot és az indiánok helyzetét érintő fejezetében pedig elítélően szól az európai emberről, aki a „más fajokhoz” tartozókat „saját hasznára szolgálóvá teszi, és ha nem tudja megtörni, elpusztítja őket”.⁴⁶ A rabszolgaság, mondja később, „amely éles ellentétben áll korunk demokratikus szabadságával és felvilágosult gondolkodásával, nem lehet tartós intézmény”.⁴⁷

Tocqueville azonban nem e kérdések felől közelít Kínához: a tárgy, amely kapcsán az ország explicit módon is többször megjelenik AZ AMERIKAI DEMOKRÁCIÁ-ban, a közigazgatási decentralizáció. Ennek Amerikában látható eredményeit, illetve ezeket megvilágítandó, a centralizáció hátrányait sorolja Tocqueville hosszasan abban a fejezetben, ahol Kína első ilyen említését találjuk. A központosítás, mondja, „megtartja a társadalmat egy olyan status quo keretei között, amely valójában sem hanyatlásnak, sem haladásnak nem mondható”, s ott működik igazán hatékonyan, ahol a nép nem felvilágosult. Mindennek szimbóluma lesz Kína: Tocqueville Amerika ellenpólusát, a keleti birodalmat látja „a legtökéletesebb példának arra a társadalmi jólétre, amelyet egy nagymértékben centralizált közigazgatás nyújthat a passzív népnek. Az utazók arról számolnak be, hogy a kínaiaknál van nyugalom, de boldogság nélkül, van ipar, de haladás nélkül, van stabilitás, de erő nélkül, van materiális rend, de közmoral nélkül. Náluk a társadalom mindig eléggé jól működik, de sohasem nagyon jól”. Bár itt még az ópiumháborúk és a Tajping-felkelés előtt járunk, a zárógondolatban mégis felmerül Kína megnyitásának kérdése: „Azt képzelem, ha majd Kína megnyitja kapuit az európaiak előtt, ott fogjuk megtalálni a világon valaha is létező legszebb példát a közigazgatás központosítására.”⁴⁸ Tocqueville Kínája nemcsak itt, de akkor is, konzekvensen a centralizált despotizmus archetípusa marad, amikor nem az egyeduralomról, hanem a többség zsarnokságáról szólván hangsúlyozza: ha „egy demokratikus köztársaság [...] valaha is létrejönne egy olyan országban, ahol az egyeduralom már megvalósította, szokássá tette, törvénybe iktatta a közigazgatási centralizációt, akkor [...] a zsarnokság elviselhetetlenebbé válnék, mint Európa bármelyik abszolút monarchiájában. Ázsiába kellene mennünk, hogy valami hasonlót bukkanjunk”.⁴⁹

Lehetetlen biztos választ adni a kérdésre, honnan szerezte Kínára vonatkozó értesüléseit Tocqueville. Egy 1843-as levele szerint az év nyarán beutazta Indiát, s így fogalmaz: „azzal hízelgek magamnak, hogy immár mestere vagyok a tárgynak, s abban a helyzetben vagyok, hogy megértsem nemcsak ezt az országot, de egész Ázsiát”.⁵⁰ Olvasmányai tekintetében annyi bizonyos, hogy – mint A RÉGI REND ÉS A FORRADALOM kapcsán alább látni fogjuk – pontosan tisztában volt a fiziokraták Kínát érintő nézeteivel, és nyilvánvaló, hogy legalábbis idézetek, említések révén ismerte számos jezsuiták által írott vagy kompilált mű tartalmát és hangvételét. Ennyi bőven elég számunkra ahhoz, hogy belássuk, Tocqueville – ahogyan korábban Condorcet és Herder is – a forrásokéval alapvetően ellenkező konklúzióra jutott Kínát illetően, s a birodalom szerkezeti sajátosságainak negatív oldalát kidomborítva saját téziseit támasztotta alá – ahogyan elődei. Miután bemutattam,

hogyan működött ugyanez az eljárás Kína bálványozóinál, most Tocqueville példáján láthatjuk, hogyan működik tovább azok körében, akik a „kínai stagnáció” téziséét vallották. E felfogás egyik legjózanabb, leginkább realiztikus megközelítése az övé. Mikor az első misszionáriusok, illetve utazók Kínába érkeztek – írja immár AZ AMERIKAI DEMOKRÁCIA 1840-ben megjelent III. kötetében –, „*ott szinte minden mesterséget a tökély bizonyos fokán találtak, és elcsodálkoztak, hogy a kínaiak nem haladtak előbbre, miután ilyen szintre értek. [...] A nemzet iparúzó volt; a tudományos módszerek nagyobb része fennmaradt, de maga a tudomány nem létezett többé náluk. Ez magyarázta az európaiak számára azt a különös mozdulatlan-ságot, melyben e nép szellemét találták*”. Tocqueville számára azonban ez másodrendű kérdés – konklúziója ugyanis nem Kínára vonatkozik: „*egyáltalán nem kell elbizakodnunk arra gondolva, hogy a barbárok még messze vannak tőlünk; mert vannak népek, melyek túri-rik, hogy kiragadják kezükből a tudást, s vannak mások, melyek ráta-aposnak, hogy elfojtsák*”.⁵¹ Amikor tehát Kína mozdulatlan-ságáról beszél, nem a gőzgép feltalálásának hiányára vagy a sajátos írásrendszer megtartására gondol – ezek csak szimptomák. Ami mindennek háttérben áll, az a kínos szabálykövetés, a szolgai alkalmazkodás a fennálló – despotikus – rendhez. „*Kínában, ahol a létfeltételek egyenlősége nagymértékű és nagyon hosszú múltra tekinthet vissza, egy ember csak úgy vállalhat el közhivatalt egy másik betöltése után, ha előbb versenyvizsgát tesz*.” Ez annyira rögzült szokás, „*hogy egy kínai regényben is azt olvashattam, a hős sok-sok vizsontagság után végül jó vizsgaeredménnyel hódítja meg hölgye szívét*”.⁵² Ilyen légkörben fuldokolnak a nagy ambíciók”.⁵³ Ez teszi Kínát Tocqueville számára az anti-demokratikus berendezkedés szimbólumává. A demokrácia valódi veszélye ugyanis – amint J. S. Mill 1840-ben Tocqueville-nek írja –, „*a valódi gonosz, mely ellen harcolni kell, [...] nem az anarchia vagy a változás iránti vágy, hanem a kínai stagnáció és mozdulatlan-ság*”.⁵⁴

Nemcsak a XVIII. századi sinofília és e nézet között található azonban különbség, de Tocqueville írásain belül is megfigyelhető Kína további „leértékelődése”. Montesquieu-t ugyan nem említve, de talán a tőle származó fent idézett – és nála is Kína példáján illusztrált! – gondolat nyomán Tocqueville is szót ejt a „barbár népek” civilizálódásáról (még a második, 1835-ben megjelent kötetben, tehát a brit–kínai konfliktus előtt). Ez alapvetően az adott népcsoport önjerejéből történik, mondja, ha azonban a civilizációt egy másik közösségtől veszik át, ez soha nem olyan nép, amellyel szemben háborúban alulmaradtak, hanem olyan, amelyet ők hódítottak meg.⁵⁵ Az önmagában még nem megfelelő, hogy Kína mongolok általi leigázása, mint korábban Montesquieu-nél, Tocqueville e gondolatmenetében is példaként szolgál. Ha azonban egy pillanatra előregrunk az időben, és figyelembe vesszük, hogy Kína A RÉGI REND egy bekezdésében „*gyengeelméjű és barbár kormányzat*”-ként jelenik meg,⁵⁶ különösnek tűnhet, hogy 1835-ben még a „civilizált” népet képviseli. Vajon itt a „civilizálódás” és az ennél minőségileg magasabbra helyezett „moralizálódás” kanti különbsége jelenne meg? Esetleg A RÉGI REND kínai fordítójának az említett szöveghelyhez adott lábjegyzete talál, amely szerint Tocqueville a „gyengeelméjű és barbár” jelzővel „*az ópiumháborúk utáni Qing (Csing) kormányzatra céloz*”?⁵⁷ Részben talán mindkettő áll, de egyik sem a döntő szempont.

Ami AZ AMERIKAI DEMOKRÁCIA vizsgálódásait alapvetően megkülönbözteti A RÉGI REND ÉS A FORRADALOM-tól, az utóbbi borús hangvétele. Míg AZ AMERIKAI DEMOKRÁCIA-ban Tocqueville „*a távolabbi jövőre*” akarta szegezni tekintetét,⁵⁸ A RÉGI REND a múltba tekint, hogy felfedje azokat a mozzanatokat, melyek nyomán nemcsak a francia forradalom, de az azóta eltelt fél évszázad is ellentmondások sorozatává vált. A forradalom „*igazi természete*” pedig – írja a III. fejezetben – nem a filozófusok, hanem a fiziokraták műveiből ismerhető meg, akik számára a múlt minden intézményével együtt „*mélyseges megvetés*

tárgya”, akik „igen kedvezően nyilatkoztak [...] az iparban és a kereskedelemben érvényesülő laissez faire, laissez passer elvéről, a szűk értelemben vett politikai szabadságjogokról azonban még csak nem is álmodtak”, s Quesnay-vel az élen „végzetes eszmének” tartották a kormányzati ellensúlyok rendszerét. Az általuk elképzelt, a királyi kormányzat mintájára elgondolt hatalom „teljesen személytelen, nem királynak nevezik már, hanem államnak; nem lehet egy család öröksége; a nemzet egészéből ered, ezt képviseli, és minden egyénnek meg kell hajolnia a közakarat előtt”.⁵⁹ E leírás után Tocqueville azzal teszi mintegy még nevetségessé is a fiziokratákat, hogy kifigurázza Kína iránti rajongásukat. „Nem túlzok, amikor azt állítom, hogy egy sincs közöttük, aki ne iktatott volna be valamelyik írásába fellengzős dicshimnuszokat Kínáról. [...] E gyengeelméjű és barbár kormányzat, melyet egy maréknyi európai kénye-kedve szerint irányíthat, ez tűnt számukra a legtökéletesebb mintaképnek, amelyet a világ összes nemzetének követnie kell. [...] Elnémultak az elragadtatástól egy olyan ország láttán, ahol az abszolút, de előítéletektől mentes uralkodó évente egyszer saját kezűleg műveli a földet, hogy kifejezze az alkalmazott tudományok iránti tiszteletét; ahol a hivatalokat irodalmi vizsgákkal lehet elnyerni; ahol a vallás csupán filozófia, az arisztokrácia pedig az írástudókból áll.”⁶⁰

Fent már szó esett az itt említett pontokról, melyeket Tocqueville szarkasztikusan fordít szembe a fiziokratákkal – de miért válik a Kína iránti érdeklődés a bírálóat egyik alapjává? A válasz egyszerűen az, hogy amitől Tocqueville tizenhat évvel korábban még csak tartott, ekkorra beigazolódn látszik, így Kína egy még sötétebb lehetőség jelképévé s ezzel stagnálóból „gyengeelméjűvé” vált. E különbség feszül az itt idézett sorok és AZ AMERIKAI DEMOKRÁCIA Kínáról szóló gondolatai között. Tocqueville sosem vonja kétségbe, hogy Kína a maga módján képes a fennmaradásra ebben az állapotában – a fő kérdés azonban az: miként lehet kimozdítani belőle. „Sajnálnom kell úgy meghalni, hogy nem láttam Kínát megnyílni Európa szemének – és karjainak. Ön hisz a legyőzésükben?” – kérdezi Tocqueville N. W. Seniort 1857-ben. „Ha igen, mikor?”⁶¹ Tocqueville számára a kor kínai harcainak tétje, hogy fel lehet-e olvasztani a megfagyott despotizmust. E kérdés, mint minden korábbi Kínára vonatkozó gondolat, Európa szempontjából döntő jelentőségű. Mint Mill írja, Európa sajátos sokféleségének „köszönheti progresszív és sokoldalú fejlődését. De már kezdi elveszíteni ezt az előnyt. Határozottan halad az emberek egyformává tételének kínai ideálja felé”. E gondolatot követi Tocqueville egyetlen explicit említése az ON LIBERTY-ben: „De Tocqueville jegyzi meg [...], hogy a mai franciák sokkal jobban hasonlítanak egymásra, mint akár az egy generációval korábbiak.”⁶² Maga Tocqueville azonban 1859-ben bekövetkezett korai halála miatt sem ezen állapot, sem a kínai események alakulását nem kísérhette tovább.

III

Zhou Enlait (Csou Enlai), a Kínai Népköztársaság első miniszterelnökét megkérdezték, mit gondol a francia forradalomról. „Korai volna megmondani” – felelte Zhou.

(Kínai anekdota)

Bár a sinológia már a XIX. század elején az önálló tudomány szintjére emelkedett, Kína soha nem tűnt el a filozófia és a belőle megszülető tudományágak érdeklődéséből. E tanulmány keretei között még vázlatosan sem érdemes felsorolni azokat a sinológiai előképzettséggel nem rendelkező gondolkodókat, akiknek interpretációja kisebb vagy

nagyobb mértékben alakította Európa Kína-képét és a sinológia tudományát is. Nincs módomban bővebben szólni a XVIII–XIX. század német gondolkodóinak Kína-értelmezéséről, így például Hegelről sem. Feltétlenül ki kell azonban térnem Marx Kína-képére, aki mind Hegel hatásának „közvetítése”, mind Kína-interpretációjának a Tocqueville-ivel való párhuzama kapcsán fontos a jelen gondolatmenetben.

„Talán igen furcsának és paradoxnak tűnik fel az az állítás, hogy az európai népeknek republikánus szabadságért és gazdaságos kormányrendszerért meginduló újabb felkelése, újabb megmozdulása valószínűleg sokkal inkább függhet attól, ami most a Mennyei Birodalomban – Európának épp az ellenpólusában – történik, mint bármely más most ható politikai októl [...]” – írja Marx 1853-ban FORRADALOM KÍNÁBAN ÉS EURÓPÁBAN című cikkében, „a végletek érintkezésének” hegeli tételével nyitván sorait.⁶³ Noha Tocqueville inkább leveleiben, mintsem publikálásra szánt munkáiban ad hangot a tárgyra vonatkozó nézeteinek, szembetűnő a párhuzam a két gondolkodó Kína „megnyitása” iránti érdeklődése és ennek motivációi között: mindketten feszülten figyelték az ázsiai eseményeket, mert saját történetképiük keretében azoknak óriási jelentősége volt. Ám miközben mindkettejük számára komoly kérdést jelentett, hogy rést lehet-e ütni „azon a falon, mely barbár módon hermetikusan elszigetelte Kínát a civilizált világtól”,⁶⁴ Tocqueville inkább remélte, Marx azonban elkerülhetetlennek látta, hogy a „tespedő” Kínai Birodalom építménye előbb vagy utóbb szörnyű robajjal, de a történeti fejlődés új szintjére lépve omoljon össze.

Marx az egyik legvilágosabb megfogalmazója a paradoxonnak, amely a keleti társadalom zárt egységei végérvényes megsemmisítésének tragikumára és a történeti változás – a korábbi viszonyrendszer elemei közti feszültségből adódó – szükségszerűsége között fennáll. Egyfelől azt írja, „Angliát a hindusztáni társadalmi forradalom előidézésében csak a leghitványabb érdekek fűtötték, és [...] ostoba módon juttatta érvényre ezeket az érdekeket”,⁶⁵ ezt azonban nála sokkal élesebben is megfogalmazták már. „Világreszünk” – mondja Herder „a népek kölcsönhatásáról” szólván – „nem a bölcs, hanem az arcátlan, erőszakos, szipolyozó része a Földnek; nem kultúrát teremtett, hanem elpusztította a népek saját kultúrájának csíráit [...]” – ezért Qianlong (Csienlung) császár bölcsen és igazságosan járt el, amikor kiutasította országából az idegeneket. És – kérdezi valamivel később – „ha némely újdonság [...] az emberiség egész történetét úgy tünteti fel, mintha a nemzetek üdve és vigasza csak ezen az úton volna elérhető, nincs-e okunk a legmélyebb szánalomra egész nemünk iránt?”⁶⁶ Marx egyes Kínára vonatkozó megjegyzései, mondhatni, igenlő választ adnak erre a kérdésre. Egész nemünk iránti szánalommal beszél ugyanis arról a groteszk paradoxonról, hogy a prekapitalista társadalmak e zárvénya, ez a mesterséges izolációban rekedt közösség, melynek tagjai továbbra sem váltak individuummokká, és akiknek földesura még mindig az állam, „az elaggott világ e képviselője erkölcsi indítékokból látszik cselekedni, míg a fölényben lévő modern társadalom képviselője” – aki eddig az emberi nem felvilágosítójaként lépett fel (gondoljunk Condorcet korszakolására, amelyben a sajátját már csak egy, az emberi nem tökéletesedését elhozó kor követi) – „azért a kiváltságért harcol, hogy a legolcsóbb piacokon vásároljon és a legdrágábbakon adjon el – ez csakugyan olyan tragikus strófa, hogy nincs az a költő, aki valaha is furcsábbat mert volna elképzelni”.⁶⁷ Marx számára azonban mégsem és soha nem ez a fő. „A kérdés az – folytatja az indiai brit uralomról írván –, hogy az emberiség teljesítheti-e rendeltetését anélkül, hogy alapvető forradalom következne be az ázsiai társadalmi állapotban? Ha nem, akkor Anglia [...] e forradalom felidézésével a történelem öntudatlan eszközeül szolgált.”⁶⁸

Természetesen a Szellem fejlődése Hegelnél hasonló méretű feszültségek közepette, a réginek az újban való „megszüntetve megőrzésén” keresztül megy végbe. E feszültségek

azonban más *minőségűek*. Hegel nemcsak azért nem tulajdonít jelentőséget a „Kína megnyitása” kérdésnek, mert ez az ő életében még kevésbé aktuális (igaz, tényleg kevésbé aktuális), mint Tocqueville vagy Marx idején, hanem mert számára a kínai stagnáció és a görög világ közötti feszültség *már feloldódott*, Kína már régen meghaladott volt. Nem így a marxi történelemszemléletben: itt a feszültség mindaddig növekszik, amíg elemei közül a korábbi forma *ténylegesen* el nem pusztul. Ez annál tragikusabb, minél később következik be, mégsem kerülhető meg a kommunizmus *világtörténelmi* létrejötte felé vezető úton – márpedig a proletariátus „*akciója, a kommunizmus csak mint »világtörténelmi« létezés lehet meg*”.⁶⁹

De vajon beszélhetünk-e alternatívákról? Lehetséges-e, hogy Marx az „*ázsiai termelési módot*”, a keleti népek elsősorban a földmagántulajdon hiányával jellemzett társadalmi termelési módját *nem* a formációelmélet keretében *általában* tárgyalt korszakok egyik altípusának vagy megfelelőjének, hanem jellegében sajátos alakulatnak tekintette? Nem szükséges e rendkívül szerteágazó kérdésekbe belemennünk, hogy belássuk, miként Kína a XIX. század második felében Marxnál, a XX. század első felében Marx nyomán, a marxizmuson belül kibontakozó vitában sem önértékén, hanem egy kontinens sorsáról való gondolkodás *példázataként* válik kiemelkedő jelentőségűvé.

Nem e viták aktív résztvevőjeként, de szinte folyamatosan a marxi történelem- és társadalomelméletre reflektál Max Weber is. Ahelyett, hogy itt kitérnék KONFUCIANIZMUS ÉS TAOIZMUS című monumentális tanulmányának vizsgálatára, ismét csak azt hangsúlyozom, a kínai „*patrimoniális bürokrácia*” elemzése számára is egy meghatározott aspektusból bírt jelentőséggel, mégpedig „*annyira, amennyire a továbbra is elemzendő nyugati fejlődés összehasonlítási pontjainak megtalálásához szükséges. Csakis így lehet ugyanis hozzáfogni ahhoz*”, hogy magyarázatot adjunk a modern Nyugat sajátos gazdasági érzületének létrejöttére.⁷⁰ A Kína-tanulmány, amennyiben Kínát az Európával való összevetésben egy elmélet próbakövévé teszi, hasonlóságot mutat Weber számos elődjének munkájával. Az azonban csak kevesekre igaz, hogy a komparatív vizsgáldás szerepét és fontosságát ilyen módon tették volna explicitté – ebből a szempontból azonban épp Tocqueville-t tekinthetjük Weber egyik elődjének. „*Az itt következők jobb megértése érdekében – írja A RÉGI REND negyedik fejezetében – szükséges volt gyors pillantást vetni mindarra, ami Franciaországon kívül történt, mert aki Franciaországon kívül semmit sem tanulmányozott, az [...] sohasem fogja megérteni a francia forradalmat.*”⁷¹ A RÉGI REND megelőző szakasza valóban csak „*gyors pillantásnak*” nevezhető – Tocqueville azonban már tizenöt évvel ezelőtt befejezte *háromkötetes* kitekintését, AZ AMERIKAI DEMOKRÁCIÁ-t, amelynek megfigyelései, módszertani kerete és konzekvenciái *a mai napig* sem veszítették érvényüket.

Kína modern kori története során változó intenzitással ugyan, de továbbra is ébren tartja a történettudomány, a szociológia, illetve a politikatudomány, a legközelebbi múltban pedig egyre inkább a közgazdaságtan érdeklődését. Nem csak múltja, de – a XIX. század második feléhez hasonlóan – *jövője* is komoly figyelmet kap. Míg azonban akkoriban a fő kérdés az volt, milyen változás idézhető elő Kínában *kívülről*, ma az, megváltoztatható-e (és ha igen, milyen irányban) Kína hatalmi-társadalmi struktúrája *beliülről*, s milyen változást fog ez előidézni a világ más országaiban. Vajon a berendezkedésből, amely az *egyenlőséget* szigorúan centralizált autoritárius rendszerével kívánja biztosítani, létrehozható-e a *szabadságot* garantáló demokrácia? Ha igen, Kína efelé halad? Mely folyamat mely fázisában jár? – Többek között e kérdéseket teszi fel a *transition studies*, melynek számos művelője az American Enterprise Institute (AEI) szárnyai alatt

2010-ben a TOCQUEVILLE ON CHINA projekt keretében kezdett Kína átalakulási folyamatának szerzőnk munkáin alapuló elemzésébe.

„Az emberek – írja Tocqueville – kétféleképpen lehetnek egyenlők. Vagy mind ugyanazokkal a jogokkal rendelkeznek, vagy egyaránt meg vannak fosztva jogaiktól.”⁷² Az 1949 óta fennálló Kínai Népköztársaság, amely „lépésről lépésre” igyekszik megvalósítani a szocialista társadalmat, az elmúlt időszakban egyre inkább adott „demokratizáló” törekvéseinek. A tocqueville-i keretet adekváttá tevő alapelgondolás szerint e „*kormányzat, amely egy gyors ütemben modernizálódó társadalmat vezet demokratikus társadalmi állapotába lépve, hasonló gyengeségeket hordoz, mint a kései monarchia*” – vagyis az *ancien régime* második fele,⁷³ ennek alapján pedig az AEI munkatársai – és mint látni fogjuk, nem egyedül ők – arra a tézisre jutottak, hogy a mai Kína az 1789 előtti Franciaországhoz hasonló helyzetben van. „*Tocqueville két kategóriáját alkalmazva, Kína ma leginkább úgy jellemezhető, mint egy, a demokratikus társadalmi állapotba lépett nemzet, amelyet egy autoritárius kormányzat vezet.*”⁷⁴

Csak röviden utalok az ezzel kapcsolatban felvetődő problémákra. A legkézenfekvőbb, hogy a mai Kínát olyan nemzetnek nevezni, amely „*a demokratikus társadalmi állapotba lépett*”, különösképp „*Tocqueville kategóriájával*”, legalábbis túlzás. Számos demokrácia felé mutató gyakorlat bevezetése mellett a „*mai Kína politikai rendszerét a versengő pártok és nyílt választások értelmében vett demokratikus intézmények hiánya jellemzi. [...] A komoly szembenállás tilos, a gyakorlatban pedig nem léteznek csatornák a koordinált opposzió megfogalmazására.*”⁷⁵ A második probléma egy furcsa paradoxon. „*Tocqueville kategóriájának*” keretében maradva ugyanis, ha Kína tényleg demokratizálódik, akkor – emlékezzünk fent idézett gondolatára – olyan országgá válik, „*ahol az egyeduralom már megvalósította, szokássá tette, törvénybe iktatta a közigazgatási centralizációt*”, mielőtt demokratikus köztársaság jött volna létre, az ilyen országban pedig „*a zsarnokság elviselhetlenebbé válnék, mint Európa bármelyik abszolút monarchiájában. Ázsiába kellene mennünk, hogy valami hasonlóra bukkanjunk*”⁷⁶ – de hiszen Ázsiában vagyunk! Vagyis: a XX. századi despotikus Kína demokratizálódása, *ténylegesen* tocqueville-i fogalmakkal élve, olyanná tenné Kínát, amilyen a XIX. században volt. Ez fogalmi tisztázatlanságot tükröz – nem Tocqueville részéről. Harmadszor: igaz ugyan, hogy Tocqueville általános kategóriákat alkalmaz, vagyis nem pusztán „amerikai demokráciáról” beszél, hanem *a* demokráciáról, melynek egyik lehetséges megnyilvánulási formája az amerikai⁷⁷ (ezt az interpretációt úgy foghatjuk fel, mint Tocqueville komparatív szociológiájának a weberi ideáltipikus fogalmak koncepciója felőli olvasatát), de éppen ezért komoly különbséget tesz a demokrácia létrejöttének formái között – s az általa elemzett esetek nem fedik a fölülről szervezett és koordinált liberalizációt. Nem ez azonban a fő. Azt kell megkérdeznünk, mi munkál Kína elemzése mögött, a válasz pedig: ismét a Nyugat múlt- és elsősorban jövőbeli lehetőségeinek vizsgálata. A tranzitológiai kutatások kérdésfeltevése ugyanis kettős: egyfelől, az átmeneti állapotban (*state-of-transition*) vagy a stabil állapotban (*stable-state*) van-e Kína jelenleg? Másfelől, ha az előbbi (átmeneti) állapot áll fenn, sikerre vihető-e a demokratizáció másképp, mint egy kormányhatalom megdöntésével?

Kína mindent megtesz azért, hogy az utóbbi kérdésre adott igenlő választ igazolja. E törekvése nem új keletű, miként az a mód sem, ahogyan az utóbbi időben e törekvést kinyilvánítja, felhasználván a konfuciusi tradíciót. A kínai eszmetörténet jelentős korszakváltásaihoz hasonlóan a marxizmus-leninizmus „társadalmi szerepének” megszilárdításában is szerepet játszott a hagyomány, a konfucianus bölcsélet; az új ideológia

interpretátorai számos lehetőséget megragadtak, hogy a két tanítást minél szorosabban és minél inkább egyértelműen összekössék.⁷⁸ Később a nagy ugrás és a kulturális forradalom szigorú hagyományellenessége hosszú és kegyetlen üldöztetésre ítélte a tradicionális tanítást, hogy aztán az elmúlt évtizedben egy újabb ellentmondásos ideológiai fordulat s ezzel a konfucianizmus (legújabb) reneszánsza következzen – természetesen, ahogyan *mindig*, most is a korra alkalmazott interpretációban. Egyetlen érzékletes példát említek arra, hogyan jelenhet meg korunk Kínájában az évezredes tanítás. 2006 októberében a *Nanfang Zhoumo* (*Nanfang Csoumo*), Kína egyik jelentős intellektuális hetilapja, cikket közölt a „*harmonikus társadalom*”-ról.⁷⁹ A konfuciusi BESZÉLGETÉSEK ÉS MONDÁSOK egy passzusát idézve, amely szerint a konfucianus ideálkép, a nemes ember „*a harmóniát keresi és nem az egyformaságot*”,⁸⁰ a szerző a „*harmónia*” jelentésű írásjegyet elemzi két részre bontva (a kínai írásjegyek zöme több elemből áll, melyeknek önálló jelentése is van) – mintha csak Millt akarná cáfolni az „*emberek egyformává tételének kínai ideálja*” kapcsán.⁸¹ Az írásjegy első fele, mondja, az „*élelemül szolgáló gabonára*” utal (eredeti jelentése egyébként 'gabona'), vagyis az embereket és a szociális biztonságot jelenti, a második pedig „*mindent, ami mondható*” (ez 'száj'-at jelent eredetileg), ezzel a demokráciát és a szólásszabadságot implikálva. Noha a *Nanfang Zhoumo*, mint az elmúlt év elején nagy nyugati sajtóvisszhangot is kiváltó cenzúraügy mutatja,⁸² nem feltétlenül képviseli a kínai vezetés álláspontját, e példából világosan látszik: ami a XI. században legitimálja a konfucianizmus megújítóit, legitimáló erejű a XXI. században is – az egyik legerősebb ilyen eszköz a hagyomány interpretációja, így például az írásjegyeké. A *modern Kína* azonban már nemcsak az antik *Kínára* hivatkozik, hanem a *modern Nyugatra* is.

2012-ben kapott szárnyra a hír a nyugati sajtóban, hogy Tocqueville munkája, A RÉGI REND ÉS A FORRADALOM Kínában az eladási listák élére került. A történet Hua Sheng (Hua Seng), egy kínai közgazdász blogbejegyzésével kezdődött. Hua meglátogatta Wang Qishant (Vang Csisan), a Kínai Kommunista Párt Központi Bizottságának tagját, a Központi Fegyelmi Bizottság elnökét, aki azt tanácsolta neki, olvassa Tocqueville A RÉGI REND ÉS A FORRADALOM-ját. „*Úgy véli – írja Hua –, egy akkora ország, mint Kína, amely ennyire fontos szerepet játszik a világban, akár a történelem felől nézzük, akár mai környezete szempontjából, nem modernizálódhat olyan könnyedén. Az ár, amelyet a kínaiak eddig fizettek, még mindig nem elég.*”⁸³ Igaz, hogy e sorok nyomán népszerűvé válik A RÉGI REND ÉS A FORRADALOM, s több kínai gondolkodó is megszólal a kérdés kapcsán: „*Wang Qishan javaslata – mondja Gu Su (Gu Szu), a Nankingi Egyetem Tocqueville-kutatója – a kínai vezetés krízisértétét tükrözi, mivel a könyv realista szemléletmódot nyújt a mai kínai helyzet elemzéséhez, noha nem feltétlenül ad segítséget abban, hogy megoldást találjunk problémáira [...].*”⁸⁴ Messze nem ez azonban az első mű, amelyet Kínában hasonló céllal tanulmányoznak, és nem is ez lesz az utolsó. Annál szembetűnőbb, hogy a jelenség ilyen méretű visszhangot váltott ki a nyugati publicisták körében, és hogy egyesek odáig mennek, hogy Tocqueville neve Kínában már-már Konfuciuséval és Mao Ce-tungéval említendő együtt.⁸⁵ Többek szerint A RÉGI REND kínai népszerűsítése a kommunista párt részéről konzervatív propaganda – ahol a francia arisztokrácia Tocqueville által még képviselt megfontoltsága felelne meg a párt (és persze az egész kínai gondolkodástörténet) folytonossággeszményének.⁸⁶ Mások egyenesen arról beszélnek, hogy a kínai vezetés nemcsak megfontoltságra figyelmeztet, de egy valódi forradalom előtti szituációban érezve magát, mindent megtesz, hogy hatalmát fenntartsa.⁸⁷ Hosszan sorolhatnám a hangzatos címeket, melyek alatt az elmúlt két évben, hol kisebb, hol nagyobb intenzitással, a „Tocqueville Kínában”

téma megjelent a világ legkülönbözőbb nyomtatott és internetes sajtótermékeiben, egyetemi professzorok népszerű blogjaitól a gazdasági magazinokig. Bármelyik oldalra álltak is a szerzők, mindegyikük kihasználta a hír „intellektuális szenzációértékét”. Tocqueville XXI. századi „kínai útja” ugyanis jelképes jelentéssel bír: nemcsak egy európai gondolkodó keleti ismertségéről szólt, hanem egy olyan ismeretlen változsról is, amelynek ugyan még jellegét sem látják, de azt mindenképpen tudni vélik róla, hogy komoly hatása lesz.

IV

„Egy nyíláson át érzéki a légen,
az éjéből a Tiananmen téren.
Abból, ahogyan érzem,
ez nem igazi mégsem,
vagy igazi, de nincsen itt egészen.”
(Leonard Cohen: DEMOCRACY IS
COMING TO THE USA – részlet)

A modern Kína elemzőinek feladata, hogy az ott uralkodó politikai célokat feltérképezzék. Számomra itt az volt a fontos, hogy rámutassak, milyen hátborzongató módon térnek vissza hozzánk évszázadok leforgása után újra és újra a valamikor már feltett – és sok esetben megválaszoltak *hitt* – kérdéseink, például: hogyan határozhatja meg és hogyan befolyásolhatja egymást Kína és a Nyugat? E kérdés pedig nem formájában, hanem értelmezési dimenziójában változik korról korra.

Athanasius Kircher számára Kína úgy „határozza meg” Európát, hogy az ősi bölcsesség letéteményesének bizonyulva-bizonyítva igazolja az európai hagyomány „*egyenes ági leszármazását*”. Voltaire-nél ez a gondolat a deizmus tükrében módosul: az egyetemes érvényű igazságok *kezdetben* is egyetemesek voltak, és *most is* azok: az ősi bölcsességet Kína hatékonyan alkalmazta, nem pedig eltorzította. Montesquieu és Kína számos kritikusa épp az ellenkező irányból közelít: számukra Európa olyasmi *felé* törekszik, amit Kína nem képes létrehozni. A fiziokratáknál ismét ennek mintegy a fordítottja jelenik meg: a gazdasági-matematikai előregondolás nyer *eszmei* háttérrel, éppen Kínától. Condorcet esete azért fontos, mert nála ugyanez a matematizáló hajlam egy ultraliberális haladásmóddal fonódik össze, így pedig Kína ismét a haladás jelképének – Európának – lesz az *ellenpéldája*. Ugyanakkor az ázsiai birodalom Hegel rendszerében azt a kezdetet jelenti, amely bizonyos értelemben még nem is része a folyamatnak, ahol minden egy *előzetes* szinten áll, és ahol az egyén szabadsága még nem is értelmezhető. A XIX. századi francia liberális politikai gondolkodás egyik legjelentősebb alakja, Tocqueville számára Kína a történeti dimenzióknak nem csak a múlt felőli oldalán jelenik meg. Mivel történelemképe – több kortársával szemben – *nem* a szükségszerű fejlődés eszméjén alapszik, Kína alakjában a forradalom tévútjait közvetlen közelből végigkísérő liberális gondolkodó félelmei ölthetnek testet. Társadalomelméletük gyökeres különbségei ellenére Kína hasonló szerepet kap Marxnál is: az ország „megnyitása” és Ázsia modernizálása az egész emberi nem továbblépésének egyik feltétele lesz. A XX. század elején válik el Kína tudományos vizsgálata a filozófiai és ideológiai értelmezésektől. A marxi „ázsiai termelési mód” fogalma révén Kína a marxizmus-leninizmus elméleti kísérleteinek tárgya, majd ezen ideológia (gyökeresen átalakított változatának) kezdetben

egyik, majd *a* legnagyobb hatású „megvalósítója” lesz. Nem egyszerűen átvesz egy adott ideológiát, de átítatja azt több ezer éves hagyományának jellegzetességeivel, szívósságával, gyakorlatorientáltságával, hierarchiaelvével, könyörtelenségével. Eközben azonban a világ (csalakerent?) minden országánál erősebb gazdasági nagyhatalommá válik úgy, hogy a politikai rendszert és hatalmi struktúrát, amely Európa országaiban sorra megdőlt, számos belső nehézség árán, de továbbra is fenntartja.

Természetesen nem állítom, hogy e kérdések mindenkori kutatói ne érdeklődtek volna vagy ne érdeklődnének ma is *Kína* működése és változása iránt. Fontos azonban, hogy ezek a kérdések korántsem pusztán Kína jövőjére vonatkoznak: legalább ilyen mértékben érintik Európa és vele a nyugati világ múltját, jelenét és persze jövőjét. Kína ugyanis mára nem csak a Nyugat morális elsőbbségére, nem csak a Nyugat és a nyugati eszmék történelmi jelentőségére, de *ezek mellett* a Nyugat jövőjére nézve is a szó szoros értelmében *meghatározó* jelentőséggel bír. Nem csodálkozhatunk tehát, ha vizsgálata akkor nyer ismét egyre nagyobb jelentőséget, amikor a toqueville-i demokráciaeszmény megtestesítőjeként bemutatott Amerikai Egyesült Államok morális téren is veszíteni látszik fölényéből; amikor a világ számos liberális demokráciája gazdasági hátrányba kerül Kínával szemben; és amikor egyes országokban olyan szociális viszonyok alakulnak ki, amelyek közepette a demokrácia intézménye is veszélybe kerül.

Jegyzetek

1. J. G. Herder: ESZMÉK AZ EMBERISÉG TÖRTÉNETÉNEK FILOZÓFIÁJÁRÓL. = UÓ: ESZMÉK AZ EMBERISÉG TÖRTÉNETÉNEK FILOZÓFIÁJÁRÓL ÉS MÁS ÍRÁSOK. Gondolat, 1978. 41–454. 210. Imre Katalin és Rozsnyai Ervin fordítása.
2. „A’ francia eredetiből fordította Fábrián Gábor[,] a’ Magyar Academia vendes tagja. Budán, A’ Magyar Királyi Egyetem Betűivel, 1843.”
3. Csokonai Vitéz Mihály: HALOTTI VERSEK NÉHAI MÉLT. KOHÁNYI KÁTSÁNDI TERÉZIA ASSZONY, CSÁSZ. ÉS KIR. ARANYKULCSOS KISRHÉDEI RHÉDEI LAJOS HÁZASTÁRSÁNAK ELTEMETTETÉSEKOR (IV). = CSOKONAI VITÉZ MIHÁLY MINDEN MUNKÁJA. VERSEK. 3. átdolgozott kiadás. Gyűjt., gond., jegyz. Vargha Balázs. Szépirodalmi Könyvkiadó, 1981. 671.
4. François Furet: AMERIKA FELFEDEZÉSE. = Alexis de Tocqueville: AZ AMERIKAI DEMOKRÁCIA. Európa, 1993. 5–20. 5.
5. Ricci és a misszió tevékenységéről magyarul I. Várnai András: MATTEO RICCI ÉS A KORAI JEZSUITA KÍNA-MISSZIÓ. = Patsch Ferenc SJ. (szerk.): MISSZIÓ, GLOBALIZÁCIÓ, ETIKA. MATTEO RICCI SZELLEM IÖRÖKSÉGE. JTMR Faludi Ferenc Akadémia–L’Harmattan, 2011. 51–68. A nyugati szakirodalomból Walter W. Davis: CHINA, THE CONFUCIAN IDEAL, AND THE EUROPEAN AGE OF ENLIGHTENMENT. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 4, 1983. 523–548.
6. A kínai szavak és tulajdonnevek esetében a nemzetközileg használatos *pinyin* átírást adom meg, zárójelben pedig az ún. „népszerű magyar átírást”.
7. L. Anthony Grafton: A LÁBJEGYZET. L’Harmattan–Német–Magyar Filozófiai Társaság. 129. sikk.
8. Umberto Eco: SERENDIPITIES. LANGUAGE AND LUNACY. New York, Columbia University Press, 1998. 68.
9. Arnold H. Rowbotham: VOLTAIRE, SINOPHILE. *PMLA*, 47/4, 1932. 1050–1065. 1057.
10. Várnai András: A FRANCIA FELVILÁGOSODÁS TÖRTÉNETSZEMLELETÉRŐL, A FILOZÓFIA IDŐSZERŰ KÉRDÉSEI, 57. Művelődési Minisztérium, 1983. 25.
11. Voltaire: FILOZÓFIAI ÁBÉCÉ. Európa, 1983. 265. k. Réz Pál fordítása.
12. BESZÉLGETÉSEK ÉS MONDÁSOK (LUNYU), V/11. (Tőkei Ferenc fordítása nyomán – I. Tőkei Ferenc: KÍNAI FILOZÓFIA. ÖRÖR, 1. kötet. Magisz-

- ter Társadalomtudományi Alapítvány, 2005. 76.)
- 13.** Montesquieu: A TÖRVÉNYEK SZELLEMRŐL. Osi-ris–Attraktor, 2003. XIX/18. 460. Sebestyén Pál fordítása.
- 14.** Uo. XIX/17. 458–459.
- 15.** G. W. F. Hegel: ELŐADÁSOK A FILOZÓFIA TÖR-TÉNÉTÉRŐL, I. Akadémiai Kiadó, 1977. 107.
- 16.** Jean-Jacques Rousseau: JAVÍTOTT-E AZ ERKÖL-
CSÖKÖN A TUDOMÁNYOK ÉS A MŰVÉSZETEK ÚJRAÉLEDÉ-
SE? = UÓ: ÉRTEKEZÉSEK ÉS FILOZÓFIAI LEVELEK. Ma-
gyar Helikon–Európa, 1978. 5–38. 16. k. Kis
János fordítása.
- 17.** Montesquieu: i. m. XIX/18. 459.
- 18.** A következőkhöz I. Davis: i. m. 538. kk.
- 19.** L. a következőkhöz Derk Bodde: CHINESE
IDEAS IN THE WEST. Columbia University, Asia for
Educators, 2004. [afe.easia.columbia.edu/chinawh/
web/s10/ideas.pdf](http://afe.easia.columbia.edu/chinawh/
web/s10/ideas.pdf). Minden internetes hivatkozást
2014. 03. 30-án ellenőriztem.
- 20.** SZERTARTÁSOK KÖNYVE (LIJI), VI. 5. – James
Legge fordítása nyomán.
- 21.** Bodde: i. m. 7. – Az eseményt megörökítő
grafika elérhető a Bildarchiv Preußischer Kul-
turbesitz képtárárában „Joseph II pflügt”
keresőszavakkal a <http://bpkgate.picturemaxx.com/>
címen.
- 22.** Davis: i. m. 539. k.
- 23.** Idézi Ludassy Mária: NÉGY ARCKÉP. Szépiro-
dalmi Könyvkiadó, 1989. 142.
- 24.** Marie Jean Antoine Nicolas de Condorcet:
AZ EMBERI SZELLEM FEJLŐDÉSÉNEK VÁZLATOS TÖRTÉNE-
TE. Gondolat, 1986. 96. Pődör László fordítása.
- 25.** G. W. F. Hegel: ELŐADÁSOK A VILÁGTÖRTÉNET
FILOZÓFIÁJÁRÓL. Akadémiai Kiadó, 1979. 117.
Szemere Samu fordítása.
- 26.** G. W. F. Hegel: A FILOZÓFIAI TUDOMÁNYOK
ENCIKLOPÉDIÁJÁNAK ALAPVONALAI. A SZELLEM FILOZÓ-
FIÁJA. Akadémiai Kiadó, 1968. 62. Szemere Samu
fordítása.
- 27.** Uo. 97.
- 28.** Herder: i. m. 185.
- 29.** Condorcet: i. m. 96.
- 30.** Ludassy: i. m. 141–151.
- 31.** Condorcet: i. m. 188.
- 32.** John Stuart Mill: A SZABADSÁGRÓL. Századvég
Kiadó–Readers International, 1994. 82. Pap
Mária fordítása.
- 33.** L. ehhez Horkay Hörcher Ferenc: BURKE ÉS
TOCQUEVILLE. = John Lukács (szerk.): SZABADSÁG
ÉS/VAGY EGYENLŐSÉG: TOCQUEVILLE-TANULMÁNYOK.
Politikai Filozófiai Közhasznú Alapítvány, 2006.
20–37. 30.
- 34.** Tocqueville: AZ AMERIKAI DEMOKRÁCIA. Európa,
1993. Bevezetés, 32. Martonyi Éva fordítása.
- 35.** Furet: i. m. 12.
- 36.** Levél Claude-François de Corcelle-hez, 1853.
szeptember 17. Idézi, ford.: Horkay Hörcher:
i. m. 32.
- 37.** Tocqueville: i. m. Bevezetés, 28.
- 38.** Levél Henry Reeve-hez, 1840. április 12. =
OEUVRES COMPLÈTES D’ALEXIS DE TOCQUEVILLE,
VI. Publ. par Mme de Tocqueville–Gustave de
Beaumont. Michel Lévy frères, libraires édi-
teurs. Paris, 1864–66. 96.
- 39.** Tocqueville: i. m. I/1. 47. Szabolcs Katalin
fordítása.
- 40.** Walter Demel 1992-es tanulmányában át-
fogó történeti alapossággal keresi a választ erre
a kérdésre: Walter Demel: WIE DIE CHINESEN GELB
WURDEN? *Historische Zeitschrift*, 225. 625–666. L.
főként 625–645.
- 41.** Demel: i. m. 629.
- 42.** Idézi Demel: i. m. 660. k.
- 43.** Gobineau levele Tocqueville-hez, 1856.
január 15. = John Lukács (szerk.): THE EURO-
PEAN REVOLUTION & CORRESPONDANCE WITH GO-
BINEAU. New York, Doubleday Anchor Books,
1959. 271.
- 44.** Tocqueville levele Gobineau-hoz, 1853. no-
vember 17. *Holmi*, 2011/8. Ádám Péter fordí-
tása.
- 45.** Immanuel Kant: PHYSISCHE GEOGRAPHIE. =
GESAMMELTE SCHRIFTEN/ AKADEMIEAUSGABE, I, WER-
KE, 9. (LOGIK; PHYSISCHE GEOGRAPHIE; PÄDAGOGIK.)
1962. 151–436. 316.
- 46.** Tocqueville: i. m. II/10. 452. Sziógyártó László
fordítása.
- 47.** Uo. 519. Szabolcs Katalin fordítása.
- 48.** Uo. I/5. 138–139. Martonyi Éva fordítása.
- 49.** Uo. II/8. 376. Nagy Géza fordítása.
- 50.** Tocqueville levele De Corcelle-hez, 1843.
november 15. = OEUVRES COMPLÈTES..., 121.
- 51.** Tocqueville: i. m. III/I/10. 646. Frémer Jusztina
fordítása.
- 52.** A regény minden bizonnyal a LES DEUX COU-
SINES, a korban a szalonok egyik kedvence. A for-
dító Jean-Pierre Abel-Rémusat, aki három évvel
a regény megjelenése előtt, 1823-ban megalapít-
ja Európa első sinológia tanszékét.
- 53.** Tocqueville: i. m. III/III/19. 886. Kiss Zsuzsa
fordítása.

54. Mill levele Tocqueville-hez, 1840. május 11. = Francis E. Mineka (szerk.): THE COLLECTED WORKS OF JOHN STUART MILL, 13. kötet. THE EARLIER LETTERS OF JOHN STUART MILL, 1812–1848, 2. rész. Toronto, University of Toronto Press – London, Routledge and Kegan Paul, 1963. 287. levél. <http://oll.libertyfund.org/title/250>.
55. Tocqueville: i. m. II/10. 471. Szíjgyártó László fordítása.
56. Tocqueville: A RÉGI REND ÉS A FORRADALOM. Atlantisz, 1994. 192. Hahner Péter fordítása.
57. 阿历克西 德 托克维尔 (Alexis de Tocqueville): 旧制度与大革命 (JIUZHI DU YU DAGEMING). Beijing, 中央编译出版社 (Central Compilation & Translation Press), 2013. 162. Ford., jegyz. 陈玮 (Chen Wei). Hálásan köszönöm Almády Bertalannak, hogy segítségemre volt a kínai szöveg vizsgálatában.
58. Tocqueville: AZ AMERIKAI... Bevezetés, 40.
59. Tocqueville: A RÉGI REND..., 187–192.
60. Uo. 192.
61. Levél Seniorhoz, 1957. március 8. = M. C. M. Simpson (szerk.): CORRESPONDANCE & CONVERSATIONS OF ALEXIS DE TOCQUEVILLE WITH NASSAU WILLIAM SENIOR FROM 1834 TO 1859, 2. kötet. London, Henry S. King & Co., 1872. 156.
62. Mill: i. m. 83.
63. Karl Marx: FORRADALOM KÍNÁBAN ÉS EURÓPÁBAN (1853). = KARL MARX ÉS FRIEDRICH ENGELS MŰVEI (MEM), 1–48. kötet. Kossuth, 1957–1988. 9., 89.
64. Uo.
65. Karl Marx: A BRIT URALOM INDIÁBAN (1853). = MEM, 9. 125.
66. J. G. Herder: A HUMANITÁS FOGALMÁRÓL ÉS A SZÓ JELENTÉSÉRŐL. = UÓ: i. m. 473–592. 547–548.
67. Karl Marx: AZ ÓPIUMKERESKEDELEM TÖRTÉNETE (1858). = MEM, 12. 513.
68. Karl Marx: A BRIT URALOM INDIÁBAN (1853). = MEM, 9. 125.
69. Karl Marx: A NÉMET IDEOLÓGIA. = MEM, 3. 35–36.
70. Max Weber: A VILÁGVALLÁSOK GAZDASÁGI ETIKÁJA. Gondolat–ELTE Társadalomtudományi Kar, 19. Somlai Péter fordítása.
71. Tocqueville: A RÉGI REND..., 59.
72. Tocqueville kiadatlan jegyzeteit idézi James W. Caesar: WHY TOCQUEVILLE ON CHINA. *American Enterprise Institute*, 2010. 2. www.aei.org/papers/society-and-culture/why-tocqueville-on-china/.
73. Caesar: i. m. 11.
74. Uo. 6.
75. Kjeld Erik Brødsgaard: WESTERN TRANSITOLOGY AND CHINESE REALITY: SOME PRELIMINARY THOUGHTS. Asia Research Center, CBS, *Copenhagen Discussion Papers*, 2011/38. 7.
76. Tocqueville: AZ AMERIKAI..., 376.
77. Caesar: i. m. 9.
78. Egy magyar nyelven is hozzáférhető példát említve l. Liu Sao-csi: HOGYAN LEGYÜNK JÓ KOMMUNISTÁK. Kossuth, 1957. 9., 15., 16., 21., 23., ahol Konfuciusra, Menciusra és a konfucianus hagyomány klasszikus könyveire való hivatkozásokat találunk.
79. L. Daniel A. Bell: CHINA'S NEW CONFUCIANISM. Princeton–Oxford, Princeton University Press, 2008. 29.
80. BESZÉLGETÉSEK ÉS MONDÁSOK (LUNYU), XIII/23. Itt saját fordításomat használtam.
81. Mill: i. m. 83.
82. L. például a *The New York Times* beszámolóját: Ian Johnson: TEST FOR NEW LEADERS AS CHINESE PAPER TAKES ON CENSORS. *The New York Times*, 2013. 01. 07. A4.
83. Idézi Rebecca Liao: TOCQUEVILLE IN CHINA. *Dissent: A Quarterly of Politics and Culture*, 2013. 05. 22. http://www.dissentmagazine.org/online_articles/tocqueville-in-china.
84. Idézi Cary Huang: TOCQUEVILLE'S ADVICE ON FRENCH REVOLUTION CAPTURES CHINESE LEADERS' ATTENTION. *South China Morning Post*, 2013. 01. 22. <http://www.scmp.com/news/china/article/1133212/tocquevilles-advice-french-revolution-captures-chinese-leaders-attention>.
85. Elizabeth Pound: DEMOCRACY IN CHINA. THE POPULARITY OF ALEXIS DE TOCQUEVILLE IN THE MIDDLE KINGDOM. *World Policy Blog*, 2012. 10. 12. <http://www.worldpolicy.org/blog/2012/10/12/democracy-china-popularity-alexis-de-tocqueville-middle-kingdom>.
86. Liao: i. m.
87. L. például Peter Hartcher írását: BEIJING FEARS SPARKING ITS OWN FRENCH REVOLUTION. *The Sydney Morning Herald*, 2012. 11. 13. <http://www.smh.com.au/federal-politics/political-opinion/beijing-fears-sparking-its-own-french-revolution-20121112-298ex.html>.