

Egyed Péter

## A közösség kérdése a kommunarista, valamint a hagyományos (közösségi) diskurzusban

E tanulmány alapvető hipotézise szerint organikus összefüggés áll fenn a politikai filozófiában a hetvenes évektől kibontakozott kommunarista diskurzus, valamint a közösségi jogokkal kapcsolatos azon fejlemények között, amelyek a posztkommunista rendszerek jogviszonyainak rendezésében, illetve a nemzetközi jogban figyelhetők meg. A nemzeti kisebbségi perspektíva ezeket a kérdéseket a közvetlen érdekeltség szempontjából exponálja.

De annak, hogy a közösségi problematikával foglalkozunk, a legnagyobb aktualitást az ad, hogy Európa *közösségként* akar újraszületni. Az *Európai Közösség* az eszme és a kifejezés ereje folytán óhatatlanul a más szintű közösségek kérdésének újragondolása felé mutat.

Véleményünk szerint a filozófiai és a jogi diskurzus egyugyanazon dolog két oldala.

### Hogyan születik újjá a közösségi problematika emberjogi alapokon?

Ha a nagy emberjogi dokumentumok megszületését, valamint az 1848–1849-es európai forradalmakat vesszük kiindulópontnak, akkor – persze a dolgokat nagyon leegyszerűsítve – kétségtelennek tűnik, hogy az a politikai rendszer (államformától viszonylag függetlenül), amelyik a leginkább alkalmasnak bizonyult a szabadságnak, az emberi lét filozófiaiilag fundamentális közép-pontjának a biztosítására, a liberális demokrácia volt. Helyesebb lenne a többes számot használni, hiszen alapjában véve ez is nemzeti keretekben működik, tehát: liberális demokráciák vannak, és igen sokfélék. Az alapvető probléma mindig a demokrácia és a liberalizmus *ellentéte*, azaz az egyenlőség és tömegesség elvének ellentéte a szabadság és az individualizmus elvével. (Aki liberális, az ne kacsintgasson az egyenlőség elve felé – hangsúlyozta volt Isaiah Berlin.) És mégis, a modernitásban konszolidálódó demokráciák mindig is kénytelenek voltak biztosítani az alapvető szabadságjogokat – amelyeknek a köre azonban egyre bővült. Ez a folyamat napjainkban is tart: a különböző tevékenységi profilokkal szerveződő csoportok, közösségek mindmennyi emberi jogot konstituálnak maguknak – ez képezvén működésük legitimitációját –, majd azt kéri a társadalomtól, majd az államtól, hogy jogszabályokkal biztosítsa működésük jogszerűségét. Ez az emberi jogoknak egy olyan fajta – elméletileg kellőképpen még nem vizsgált – extenziója, amely parttalaná és irrelevánssá teszi az emberi jogokra való rekurzust. Amellett, hogy mindig nagyon jó, ha egy

társadalomban az emberi jogokról folytatott vita középpontban van (ezt mondja például a nagy olasz jogfilozófus, Norberto Bobbio is), az mégsem jó, ha elvész az emberi jogokról folytatott vita tartalma. Azok a társadalmak, amelyekben az ösztönös jogi tudat, jogérzék, jogismeret kellően megalapozott, erős konzervativitással utasítják el az emberi jogi vita ilyen extenzióját. A másik probléma, amelyre ki kell térnünk, az, hogy az európai békerendszerek – a trianoni, majd meg a párizsi – nemzetrészeket változtattak kisebbségekké, nemzetiségekké, anélkül, hogy az ezek nemzetközi jogi státusára vonatkozó garanciákat és a megfelelő jogi intézményeket létrehozták volna, anélkül, hogy az államalkotó nemzetekhez viszonyítva eleve hátrányos helyzetbe került kisebbségek számára biztosították volna a ponderábilákat. A nagy probléma tehát az, hogy mind a demokrácia, mind a liberalizmus foglya maradt a nemzeti kereteknek – elméleti horror. Ugyan John Stuart Mill a későliberalizmus teoretikusaként már hangsúlyozta, hogy a kisebbségek, etnikai és kulturális csoportok, közösségek képviselői számára az államnak biztosítania kell a megfelelő intézményeket, amelyek szóhoz tudnák őket juttatni a többség mellett – és maga is a szüfrazsett-mozgalom élére állt –, mindazonáltal ezt a kérdést a modernitás demokráciáiban liberális alapokon nem lehet kezelni. E sorok írójának többször is kifejezett véleménye szerint a közösségi jogok nem vezethetők le az alapvető liberális elvekből. (Persze volna egy érdekes liberális megoldás, annak kijelentése alapján, hogy ami megold egy problémát – a közösségek jogi státusát –, az miért ne lenne jó az összes többi egyednek? A kérdésnek ez az etikai felvetése azonban inkompatibilis a liberális gazdasági doktrínákkal. És ez a nagy probléma: alapjában véve nem az államrezonnal, hanem az államháztartással függ össze. Az elosztási viszonyoknak ugyanis valóban az egyes szükségleteire kell épülnie, és ennek a dolgnak – hogy úgy mondjuk – matematikai és könyvelői értelemben vett számíthatósági, módszertani primátusa van, nemcsak az elosztás, hanem a lakossági nyilvántartás szempontjából is.) Másrészt – és ez John Stuart Mill kevésbé ismert oldala – ő folyamatosan azt is hangsúlyozta, hogy a hasznossági elv alapján működő társadalom mindig is korlátozni fogja a szabadságot. Tehát a tiszta individuális – persze mindig az érényre alapozott! – szabadság nagyon is idealista természetű. Másrészt – és ez a nagy skót filozófus még kevésbé ismert oldala – végül az amerikai libertarianizmus képviselőinek inkább gyakorlati, mint elméleti munkássága felé fordult. Josiah Warren, Lysander Spooner és Benjamin R. Tucker koncepcióitól várta volna annak megoldását, amire tiszta liberalizmusát már maga is képtelennek tartotta? Nem tudjuk.

A problémáknak ehhez a szisztematikus tömkelegéhez tegyük még hozzá azt, hogy még a posztmodern kor, a késői vagy második modernitás elméletírói is száz-kétszáz éves forrásokhoz térnek vissza. És azt is jeleznünk kell, hogy még a 20. század végének témánkban nagy teoretikusai (például Isaiah Berlin vagy Ernest Gellner) is azt hangsúlyozták, hogy elméleteik annyira terheltek egyfajta problémarendszerrel, hogy nem lehet üzenetük a 21. század számára. A kommunitarista diskurzus képviselői azonban – elsősorban pedig Alasdair MacIntyre – többször is hangsúlyozták, hogy a régiek, a 19. századiak liberalizmusa más, mint az újabb keletű liberalizmus, amely az individuuum szubsztancialitását

kizárólag jogi viszonyaiban látja, a közjót pedig a mindenki által elérhető jó életben. A modernitás Spinozával kezdődő elképzelésrendszerében az individuum elsősorban „vállalkozó” *conatus* (Hobbesnál pedig *endeavour*), életének – John Stuart Mill is ezen az állásponton volt – olyan filozófiailag is jól értékelhetően klasszikus szempontjai vannak, mint amilyen a boldogság. Az újabb keletű liberalizmust tehát egyféle gyakorlatias elvontság jellemzi.

### Módszertani megjegyzések az egyediben és a közösben egyaránt fellelhető elvontságról

Az egyéni jogok elméletének sajátos dialektikája van: az „alapítók” a „jogokra” vonatkozó nagy nyilatkozatokban létrehozta egy absztrakciót, az üres individuum eszméjét és eszményét, azután meg mintegy „betöltötték” azt a polgár jogaival, amelyek kezdetben kis számúak voltak, és igencsak szoros, hierarchikus összefüggésben álltak egymással, akár a filozófiai ellentmondás formájában is, mint amilyen például a szabadság és a tulajdon. Az emberi jogi gondolkodás és diskurzus evolúciója nyomán azonban, az újabb meg újabb emberi jogok institálásának okán a gondolkodók egyre inkább „visszamentek az alapokhoz” – filozófiai értelemben –, ami azt eredményezte, hogy a diskurzus irányzatosságát az emberi jogokról akarva-akaratlanul és szinte észrevétlenül visszahelyezték az emberi természetre, a *nomoszról* a *phüsziszre*. Azt kell mondanunk, hogy ebben a kérdésben – szemben a tárgy problématerheltségével, növekményével – a huszadik század filozófiai gondolkodása (és elsősorban Martin Heideggerre gondolok) mintha kevésbé lenne sikeres, mint például Arisztotelész vagy Immanuel Kant. Ez véleményünk szerint azért van így, mert az utóbbi két gondolkodó szerint az ember *alapjában véve* politikai–állampolgári, tehát közösségi lény, akinek az egyéni természete mintegy derivátuma az előbbinek. Módszertani egyén természetesen van: már Platónnak világos elképzelése volt arról, hogy az egyént cselekvő entitásként cselekvésének tartalma, okai, céljai, módjai – az akaratiság problémarendszere inkább a keresztény filozófiában bontakozik ki – formálják, ezek a tartalmak, okok és célok azonban nem kerülhetnek kívül a *polis*zon.

A polgári jogokat a polgárok gyakorolták – ezt a banális kifejezést egyáltalán nem eufemisztikusan értjük –, és ez a joggyakorlat vált történetté, ez lett az ő történetiségükké, amely aztán egy negyed évezred alatt mintegy „betöltötte” az egyéni jogok kezdeti absztrakcióját. Történelmi értelemben persze az egyéni jogokat soha nem lehetett „betöltött” és ilyen értelemben absztrakt entitásoknak tekinteni, hiszen ez volt a modernitás tengelye és iránya, *telosz*, amely a bevezető paragrafusban említett módon, az újabb csoportjogokra vonatkozó szükségletek megteremtésével átvezetett a késő- vagy második modernitásba, bizonyos értelemben a posztmodern korba.

Az egyéni jogok kérdéskörének fontosságára módszertani és tartalmi értelemben is állandóan fel kell hívni a figyelmet, hiszen amikor valamilyen módon zárójelbe tették őket, a fasiszta és a kommunista totalitarizmus idején,

ezt – és mondanivalónk szempontjából döntően fontos kérdésről van szó – éppen a kollektivizmus, a kollektivistá ideológiák nevében tették. Főleg Alasdair MacIntyre képviseli azt az álláspontot, hogy a *Volk* mint közösségi képzet eredendően mitikus, misztikus, absztrakt fogalom – demonstrációnk szempontjából az a fontos, hogy éppen olyan absztrakt fogalom, mint annak idején az egyénről alkotott elképzelés volt.

Ez egy módszertani szempontból is döntően fontos felvetés, amely alapjában véve jellemzi a komunitárius gondolkodás módszertani beállítódását. Alasdair MacIntyre a következőket írja: „Fontos látnunk, bár az ilyen társadalom [a *közjó* fogalmán alapuló virtuális politikai közösség – E. P.] – ismerjük fel benne azt, ami arisztotelészi, azáltal, hogy e társaságot *polis*znak nevezzük – valóban a közös kultúra magas fokát feltételezi a benne részt vevőktől, nem merül ki magában a közös kultúrában, és teljesen más, mint azok a politikai társadalmak, amelyek alapvető kötelekei egy közös kulturális hagyomány kötelekei. A *polis* legalább annyira különbözik a *Volk* politikai társadalmától, *mint amilyen távol áll mindkettő a liberális demokráciától*. [Kiemelés tőlem – E. P.] A *polis* valóban ellehetetlenül, ha polgárai legalább egy nyelven nem értik meg egymást – elképzelhető több ilyen nyelv is –, ha nem tudnak közösen dönteni hivatalos és nem hivatalos módon is, valamint ha bizonyos fokig nem ugyanúgy értik saját gyakorlatukat és intézményeiket. Ez a közös megértés jellemzően általában valamely örökölt kulturális hagyományból alakul ki. Ám ezeknek a kívánalmaknak egy olyan társadalom célját kell szolgálniuk, amelyben az egyének a közös tanácskozáson keresztül mindig megkérdőjelezhetik azt, amit eddig szokás és hagyomány biztosított mind saját javuk, mind a közösség java vonatkozásában. A *polis*, potenciálisan vagy ténylegesen, de mindig a racionális vizsgálódás, az önelemzés társadalmá. Ezzel szemben a *Volk* kötelekei preracionálisak és nem racionálisak. A *Volk* filozófusa Herder és Heidegger, nem Arisztotelész.”<sup>1</sup>

Diskurzusunk irányvételének szempontjából néhány alapvető módszertani megjegyzéssel kell illetnünk a kitűnő kortárs gondolkodó összefoglalását:

1. MacIntyre a görög *poliszt* afféle racionális paradigmának tekinti, egy olyan társadalomszervezetnek, amelyben a döntéseket a különböző intézményekben megvalósuló racionális kalkulus alapozza meg. Ezt az álláspontot képviseli a szókratészi filozófiai hagyomány is. A görögség történetének olyan jelentős kutatói, mint például Max Pohlenz<sup>2</sup> azonban azt is kiemelik, hogy a görög *végzet*nek is van magyarázata, az pedig a *fegyelmetlenségbe* (*anarchia*) torkolló demokratikus politikai tevékenység, amely nem tudta összekapcsolni az egyenlőség-elvet a megegyezéssel (*konkordia*). Persze az antropológiáról sem szabad elfeledkeznünk: a politikai döntéseket, sőt, a katonai-stratégiai döntéseket nagyban befolyásolta a jóslat – ezt pedig nehéz lenne a racionális mátrixba besorolni. Abban azonban teljesen igaza van Alasdair MacIntyre-nak, hogy a

<sup>1</sup> Alasdair MacIntyre: Politics, Philosophy and the Common Good. In Knight, Kelvin (ed.): *The MacIntyre Reader*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1998, 242.

<sup>2</sup> Max Pohlenz: *Griechische Freiheit*. Quelle und Meyer, Heidelberg, 1955.

racionalitás szempontjából a görög *polisz* mindig is egy racionális *excedens*, többletet teremt, és ezt a gondolatot kell abszolút érvénnyel képviselnünk. (Persze azt is meg kell itt jegyezni, hogy mindez némi ellentmondásban áll azzal a felfogással, amelyet Alasdair MacIntyre általában képvisel a [racionális] filozófia helyével és szerepével kapcsolatban, s amely szerint ez utóbbi egy társadalmi valóság egyfajta – ámbrá nélkülözhetetlen – racionalizációja csupán.)

2. Nem kevésbé fontosak a skót bölcselőnek azok a gondolatai sem, amelyek egy hermeneutikai tevékenységre utalnak: ezek szerint egy közös nyelviség és annak művelt gyakorlata – ami nem zárja ki a többnyelvűséget sem – szintén alapvetően szükséges feltétele a politikai racionalitásnak, ami efféle értelemben a *közösről* való beszéd. Ez a *köznyelvűség* azután annak is feltétele, hogy „egyféléképpen értsék saját gyakorlatukat és intézményeiket”, azaz hogy egyféléképpen percipiálják, valamint használják őket. A kötelező, ám implicit konszenzualitásra vonatkozó gondolatok ezek, ugyanakkor az instrumentális egyetértést is megnevezik; a közös nyelvűségben nyilván benne van a haszonelvűség elképzelése is. Mindez egyfajta *hermeneutikai gyakorlatot* jelent, és Alasdair MacIntyre kedvelt szerzője, Arisztotelész mindig is tisztában volt ennek a fontosságával, nemcsak az *Organon* és a *Hermeneutika* szerzőjeként, hanem – végül is – a *görög kulturális imperializmus* képviselőjeként (amelyben persze megint a racionalitás képviselőének a kötelezvényét kell látnunk).

3. Az persze nem szorulhat külön kommentárokra, hogy mi a szerző álláspontja a preracionális *Volk*-képzetekből származó közösség-elképzelésekkel kapcsolatban. Itt azonban elfogult elképzelései korrekcióra szorulnak. Ami Herdert illeti, itt csak annyit jegyzünk meg, hogy 1779-es híres népköltészeti válogatásában ő a *népek* lelkét szólítja meg, minden modern nemzetfelfogások kiindulópontjának megtett elképzelésrendszerében pedig azt hangsúlyozza, hogy az emberi természetnek általában megvan a lehetősége az evolúcióra, azaz elvileg minden nép lehet nemzet. Kant ugyanilyen módszertani formában veti fel annak a lehetőségét, hogy a nemzetek elvileg egyenértékű módon képviselhetik az emberiséget. Alasdair MacIntyre kritikája jóval inkább illethetné Herder barátját, Hamannt. (Nincs itt terünk kitérni azokra a konnotációkra, amelyek Heidegger felfogását érintik, sem azokra, amelyek a sajátosan német történelem és elhivatottság problematikájával kapcsolatosak.)

4. Felmerül persze az a feltevés is (morális előfeltevés), mely szerint a közösség önmagában valami jó, s hogy a közjó megfogalmazásának módszertanilag kedvez. Ki állítaná, hogy például a *la coscia* (a *kupola*) nem a legszigorúbban szervezett közösség? Ráadásul az igazságosság (a híres görög *dikaiozüné*) – persze valamilyen lokálisan torz – eszményét is képviseli, „igazságosságot”, azaz egy helyi közösség „igazságosságát” a társadalmi (normatív: morális-jogi) igazságossággal szemben. A kérdés azonban mindig is megfontolandó, mert a lokális igazságosság-elképzelések megjelenése fenomenológiai kérdés, megjeleníti azt, hogy – esetleg – adott közösségek – akcidentálisan vagy organikusan – kimaradnak politikailag a társadalom összképviselői rendszeréből, tehát a törvényhozásból. Azaz, hogy „az alkotmány sáncain” kívül vannak. Továbbá persze az is megfontolandó, hogy valamilyen belső szabályozás nélkül semmilyen közösség, még a diszkriminált közösségek sem képesek a fennmaradásra.

E fenti felvetés nem ismeretlen a filozófiában, ellenkezőleg. Immanuel Kant halhatatlan művében, *Az örök béke*ben azt állítja, hogy a közösség tulajdonképpen egy transzcendentális hipotézis, végcél, és hogy az értékpozitivitást (racionalitást, jogot, békevágyat), azaz a „jót” képviselő közösségek (népek, emberi társulások) eleve ugyan nem jók, de amennyiben a fenti értéktételezések nevében cselekszenek, a transzcendentális eszme szerint *jogszerűek*. Ezzel szemben – és valamilyen empirikusan felfoghatatlan, ámde a negatív hiposztazáció és egy *ad absurdum* (tündéri) logikának megfelelően: „Azáltal, hogy a rossz emberekből kevesebb lesz, a világ egyáltalában nem fog elpusztulni. A morális rossznak megvan az a természetétől elválaszthatatlan tulajdonsága, hogy szándékaiban (különösen más hasonló érzelműekkel való viszonyában) önmagának ellentmondó és önmagát romboló, és így a jó (morális) elvének, ha csak lassú haladások által is, helyet csinál.”<sup>3</sup>

A közösség mint nem-*Volk*, azaz a racionális közösség gondolatának számos változatát megtaláljuk MacIntyre-nál. Egyfelől hangsúlyozza, hogy a nemzetállam mint (semleges) modern állam sokkal inkább az állampolgárok igényeinek a szolgálatába állított funkció, és nem szabad szubsztanciálisan, közösségként felfogni, még kevésbé szimbolikus értelmet tulajdonítani neki. Itt Alasdair MacIntyre ideológiakritikusként is megszólal: „Ugyanis annak a téves felfogásnak, hogy a nemzetállam közösség volna, az a téves nézet a párja, miszerint az állampolgárok népet (*Volk*), azaz olyasféle kollektivitást alkotnak, aminek a kötelekei átfogják az állampolgárok egész közösségét, ugyanakkor olyan szorosan fűzik össze őket, mint a rokonság és a szomszédság kötelekei. Modern, nagyméretű nemzetállamban semmiféle ilyen kollektivitás nem lehetséges, s aki ennek ellenkezőjét színleli, mindig csak ideologikusan elleplezi a komor valóságot. Következtetésem tehát, hogy amennyiben a nemzetállam szükséges és fontos közjavakat nyújt, ezek nem tévesztendőek össze a fajta közös jóval, amelynek közösségi elismerésére a nyíltan vállalt rászorultság érényei készítetnek. Ha pedig a nemzetállam retorikájában úgy akarja feltüntetni magát, mintha valami olyasmit nyújtana, ami valóban, a szó szoros értelmében közjó, ezzel a retorikával veszélyes fikciókat terjeszt.”<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Kant, Immanuel: *Az örök béke*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1971, 108.

<sup>4</sup> Alasdair MacIntyre: *The Political and Social Structures of the Common Good*. In *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Duckworth, London, 1999, 132. Nem kell nagy fantázia annak végiggondolásához, hogy a *Volk* kapcsán Alasdair MacIntyre a *völkisch* ideológiákra (*Ein Volk, ein Führer, ein Vaterland*) is gondol, hogy azoknak a konnotációit mindenképpen el akarja kerülni – de ugyanez a helyzet az egyéb előjelű kollektívizmussal is. Az első problémarendszerrel kapcsolatban azonban meg kell jegyeznünk, hogy történelmi értelemben a német nép ébresztői – a *das junge Deutschland* mozgalmatól kezdődően, mert voltaképpen ezzel kezdődik a *német kérdés* – egy olyanfajta nemzeti programot akartak kidolgozni, amely a német kultúrát – a politikait is beleértve – európai, azaz a franciával egyenértékű kultúrává teszi. Ebbe persze bele volt már kódolva a német hegemonizmus is. Az általunk e tanulmányban sokszor idézett Hegel *Jogfilozófiájában* is megvan az a furcsa kettősség, hogy Hegel ugyan a (német)monarchiát tartja a szellem világtörténelmi objektívá-

Itt feltételezhetően a hegeli közösség- és államfelfogás egyes elemei is felbukkannak. Hegel az államot fogalmának és funkcióinak számtalan meghatározottságában ábrázolta, hihetetlen gazdagságban, főleg *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja* című, 1821-es nagy művében. Itt egyfelől azt hangsúlyozta, hogy a modern állam a konkrét szabadság valósága, másfelől azt, hogy megvan a maga szubsztanciális egysége, amely azonban minden esetben a törvényből származó objektív egység. Az *Előadások a világtörténet filozófiájáról* azonban mást is mond: „az állam, a haza a létezés egy közössége”,<sup>5</sup> és nem egy esetben beszél egy másodlagos organicitásról, amely azonban inkább az erényes állampolgárok között létrejövő *konkordia*, mintsem valami misztikus életközösség. Ezeknek a gondolatoknak az eredete Spinoza híres *Politikai tanulmányában* található meg, ahol is Spinoza az emberek olyanfajta jogközösségéről beszél, amelyben mindenkit ugyanaz az (objektív) szellem vezet. Ebben a konszenzuális elméletben a monarcha, a monarchikus államberendezkedés képviselője a béke és a jó élet (a szerződő felek közös érdekeltsége) biztosítására köt ésszerű szerződést a városi *közösségekkel*. Amelyeknek aztán joguk van szankcionálni a monarchát, ha az eltér ettől az ésszerűségtől.<sup>6</sup>

### A régebbi és az újabb kommunitarista diskurzus kulcsfogalmai

Jelentős különbség áll fenn az újabb közösség-elméletek (a különböző megnevezésekben: régi- és újkritikusok, realisták) és a tájainkon mindig is igen otthonos közösségcentrikus felfogások között. Ezek a különbségek történetiek és strukturálisak, igen fontos viszont azt megjegyezni, hogy éppen a fogalmak és a fogalomhasználat területén nagyfokú izomorfia észlelhető. Az előbbieket azzal, hogy explicite az egyéni jogok liberális elméletének egyfajta termékeny és szükségszerű ellentételezéseként jönnek létre – *de végül és alapjában véve a*

ciójának, de az az állampolgár, aki az egésznek a cselekvő alanya – republikánus mintázatú! Másfelől mind Goethe, mind Nietzsche – kezdeti erőteljes germán hitvallásuktól teljesen eltérő módon – szinte németellenesen választják az emberiség hitvallását, Nietzsche késői műveiben, Goethe például az *Itáliai utazásban*. A mérvadó álláspont azonban alighanem az Immanuel Kanté, aki a nemzeteket mintegy az emberiség tisztségviselőinek láttatta – lévén az emberiség a nemzetek kiteljesedésének transzcendentális eszméje –, és úgy gondolta, hogy ha a német nemzet lesz a legközelebb az emberiség eszméjéhez, akkor az annál jobb lesz a németekre nézve, a *Volk* tehát soha nem lehet öncél.

<sup>5</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 81. Kiemelés tőlem – E. P.

<sup>6</sup> Spinoza: *Politikai tanulmány*. Kriterion Kiadó, Bukarest, 1979, 62.

<sup>7</sup> Itt valóságos megbeszélésekre és vitákra gondolunk. Azonban a tradicionális közösségekben – és mindazok, akik a liberális hagyományt képviselik (így Alasdair Mc Intyre is), amely szerint elvi kérdés az, hogy mindenki mindenkivel racionális

*liberális elképzelésrendszerhez tartoznak* –, középponti értékeiket is bejelölik, amelyek alapján véve liberális értékekkel függnek össze.

Az a másik fajta közösségelvűség, amelyről Közép-Kelet-Európában soha nem tekinthetünk el, *a múltat, az ősök tisztelétét, a hagyományt, az identitást, a szolidaritást, a kultúrát, a rendet, a tekintélyt* (!) mindig is fundamentális értékeknek tekintette, amelyekről ugyan lehet vitatkozni,<sup>7</sup> fontosabb azonban *a megélésük*, illetve azoknak a társadalmi feltételeknek egyfelől a megőrzése, másfelől a megteremtése, amelyeknek a közösség által megítélhetően valóságos tartalmuk van. (Ilyeneknek tartjuk például a nagy harmadikutas elméleteket.<sup>8</sup>) A megélést

argumentumokat cserélhessen, elsiklanak e kérdés fölött –, a reális, létező közösségekben, ahol a köz dolgairól vitát folytatnak, sohasem jönnek létre ilyen totális viszonyok. A hagyományos paraszti társadalmakban ezeknek a megbeszéléseknek és vitáknak a testületek adnak keretet, és ez egyben – akár választott – képviseleti forma is. Ilyen testület például a *bites férfiaké* a paraszti társadalmakban, a középkori városi közösségekben pedig a rendek eljáróiból alkotott különböző tanácsok. Ezek általában minden osztály és réteg képviselétét lehetővé teszik, és kétségtelenül a leginkább *hozzáértők* képviselőtestületei. A racionalitás elvét képviselik, hiszen ugyan ki óhajtaná a közösség legfontosabb ügyeiben a tudatlan, ostoba, babonás részt megszólaltatni?

<sup>8</sup> A legjelentősebb „harmadikutas” alighanem Wilhelm Röpke volt. Az ő közösségfelfogása azonban eredetében és tipológiailag is eltér a mai kommunitarista felfogásoktól. Egyik klasszikussá vált meghatározása szerint: „A társadalom akkor kulturált, ha újra meg újra megvan az a képessége, hogy állapotát a két véglet – az anarchia és a kaszányaudvar rendje – között egyensúlyban tartsa. Ahhoz, hogy ez a bűvészmutatvány sikerüljön, az embereket a közösségi élet bizonyos eszméi kell hogy éltesse. [Kiemelés tőlem – E. P.] Meg kell tanulniuk ösztöneiket értelmükkel megszelídíteni. Telítve kell lenniük azzal a megingathatatlan meggyőződéssel, hogy minden embernek joga van emberségének a megbecsülésére. Érzékük kell hogy legyen a személyiség végtelen értékéhez, és szellemi kifejeződésének érintetlenségéhez.” (Röpke: *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*. Niemeyer, Tübingen, 1943, 129.) A közösségnek itt egy igen spirituális, az emberi tudatosságot és méltóságot középpontba helyező felfogásáról van szó – nem célzatosság nélkül, azaz hogy e régi szabadelvű értékek éppen a *völkisch* közösségfelfogások teljes elutasításán alapulnak. A közösség egy morális stádiumot jelent, ezen a ponton viszont Röpke felfogása rokonítható a Joseph Razéval, aki szerint jogilag nem definiált közösségek nélkül erkölcsi viszonyokról sem lehet beszélni, az előbbiek az utóbbiak fenntartói. Wilhelm Röpke 1947-es, *A kollektívizmus krízise* című munkájában igen tanulságosan arra figyelmeztetett, mintegy előző nézeteit is felülvizsgálva, hogy a modern kapitalizmus, mint ahogy a szocializmus-kommunizmus is, voltaképpen mind az egyént, mind a közösségeket megfosztja gazdasági autonómiájuktól, így közösségekről abban az értelemben, hogy azok autonóm közösségek lennének, immár nem lehet beszélni. A következmény az, hogy ma voltaképpen csak lelkiismereti-kulturális közösségekről beszélhetünk, azaz másodlagos közösségekről, és semmiféle kis- vagy középtulajdon nem változtathatja meg ama realitást, amely az állam mindenhatóságában fejeződik ki. (Röpke: *A kollektívizmus krízise*. Békéscsaba, 1990.) Röpke nézetei módszertani szempontból is igen fontosak, mivel a liberalizmus és a szocializmus között ekvidistanciát, perspektívát biztosítanak anélkül, hogy – jóllehet tudatában van a lehetőségnek – a szerző vállalná elméletének konzervatív hiposztázációját. További elemzés tárgya lehetne a magyar harmadikutas irodalom, elsősorban a Németh László-i

persze nem valamilyen egzisztencialista mítosz értelmében gondoljuk, hanem azt a kommunikatív formát értjük alatta, amelyben egy közösség tagjai önmagukkal és egymással reális értékeket közölnek, valamint sajátítanak el – ez egyfajta sajátos tanulást is jelent –, és amelyben kialakul az „ilyenek vagyunk,” „ezek vagyunk mi” és ezekhez hasonló szintagmákba foglalható tartalmak pozitív tudata.<sup>9</sup> Ez persze egy hagyomány gyakorlásának az aktusa, amelynek mitikus tartalmai is vannak, viszont mindig a reális problémák megoldását teszi lehetővé, a jelenben avagy a jövőben. *A közösségeket fenntartó legfontosabb kohéziós erő azonban a szokásjog*, amelyet a székely faluközösségekben például írott formában és évente megújítva őriznek a jegyzőkönyvek első oldalai, és amely sok esetben az írott jogba is belefoglaltatik, vagy annak számára jogforrásul szolgál. A szokásjog, a jogszokások szerepe felbecsülhetetlen. Ezért az a dogma, hogy a jogi viszonyokat csak az individualitás preferálja, felülvizsgálatra szorul. A tradicionális közösségeknek a szokásjog ad abszolút szubsztancialitást. Itt persze azt is meg kell jegyeznünk – ismét –, hogy a kommunitarista diskurzusból létrejövő közösségek formája, egy párbeszéd, az érdekek kalkulusán, megértésen és végül konszenzuson alapuló közösség, tipológiailag más. De a tanulságokat *a jogos cselekvés-aktusok* vonatkozásában akkor is le kell vonni...

A közösséget létrehozó és megtartó kommunikációs aktusok praktikusak és performatívak, nem csupán szimbolikusak. A kérdés egyik jelenkori kutatója éppen azt hangsúlyozza, hogy maga a kommunikáció mintegy preegzisztens a közösséghez viszonyítva; nem más, mint annak ontológiai alapja. Nem akármilyen kommunikációról van szó: „A kommunikatívban való részesedés következtében az (individuális) ágensek integrálódnak, azaz (kommunikatív) közösségeket alkothatnak. A közösségeket, akármilyenek is legyenek, egyrészt a problémamegoldásra vonatkozó közös felkészültség teszi (közös, mert az adott felkészültség a közösség minden tagja számára egyaránt elérhető, illetőleg hozzáférhető), beleértve a problémamegoldás sikeressége érdekében történő kooperációra vagy kompetícióra való közös felkészültséget, másrészt pedig a kooperációra vagy a kompetícióra való igény teszi. Voltaképpen más közösségről mint kommunikatívról nem lehet beszélni.”<sup>10</sup> A továbbiakban a szerző azt hangsúlyozza, hogy a társadalom mint tagolatlan entitás – és akárhányszor beszélünk a társadalomról, érezzük ennek a konnotációk nélküli fogalomnak az ürességét – *felkészültségi típusoknak* megfelelően szerveződik közösségek rend-

„kert-Magyarország” ideológiájának elemzése. Bármennyire is megejtőek azonban az ő közösségi deziderátumai, a modern állammal kapcsolatos elképzelései nagyon is hézagosak, ezért az ő harmadikutassága inkább csak egy szép utópiának tekinthető.

<sup>9</sup> E sorok írója a hetvenes években hosszas elméleti és levéltári kutatásokat folytatott a székely faluközösségek életének megismerése céljából, elsősorban írott források alapján. Máig kéziratban lévő szakmonográfiájának címe *Intézmények és erkölcsök a székely társadalomban a Gubernium korában*. Az egyik jegyzőkönyvi bejegyzés egy halhatatlan megfogalmazást tartalmaz, pontosan ezt a belső hivatkozást a közös tudatra, értékre és – miért ne mondanánk ki – erőre: „*A Communitas egy test.*”

<sup>10</sup> Horányi Özséb: Ami szimbolikus és ami kommunikatív. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai*, Series Philosophia, 2004, 125.

szerevé, és – tesszük hozzá – jelentéscsökkentően beszélni a társadalomról azt jelenti, hogy e közösségrendszerekről van valamilyen képzetünk. A továbbiakban Horányi Özséb azt emeli ki, hogy a közösség egy cselekvési közösség, *kollektív ágensvilág*, amely sajátos belső nyilvánosságával írható le. E nyilvánosság tudászociológiai valósága és ennek leírása vezet annak a megértéséhez, hogy valójában hogyan működik a *communitas* problémamegoldó közösségként. Ebben a felfogásban a közösségi jogalkotás sem más, mint a problémamegoldás kanalizálása, illetve formalizálása.

A kérdéskör nemcsak a teoretikus felismerések szintén jelenik meg, hanem a nemzetközi jogban is, amely kifejezi, hogy a kommunikáció valóban a közösség szubszisztenciájának, fennállásának a kérdése, ezért nemzetközi jogi garanciákra szorul: „VII. Abban a meggyőződésben, hogy a nemzeti kisebbségek jogai védelmének elengedhetetlen feltétele az információk szabad áramlása és az eszmék cseréje, a részt vevő államok kiemelik a nemzeti kisebbségek tagjai közötti kommunikáció jelentőségét [Kiemelés tőlem – E. P.], az állami szervek beavatkozása nélkül és a határoktól függetlenül.”<sup>11</sup>

Ehhez azt is hozzá kell tenni, hogy a közösség performanciája az is, hogy önmagában tudja tartani legtehetségesebb egyedeit. Ha azok kiválnak belőle, máris megnyilvánul a hagyomány felbomlása, integrációs lehetőségeinek és szerepének beszűkülése.

Itt kívánjuk megjegyezni azt is, hogy a kommunitarista elméletek képviselői azt hangsúlyozzák, hogy, szemben a liberális felfogások szubszisztenciáját alkotó *egyéni jogokkal*, a közösségek esetében mindig egy (sajátos narratívában összefoglalható) *történet* a releváns valóság. A tradicionális közösségek esetében azonban az a történet, hogy *nincs történet*, nem lehet történet. A hagyomány teljes értékűsége azt jelenti, hogy a közösség *anonim*; minden, ami történet, azt jelenti, hogy valami nem hagyományyszerűen jött létre, tehát megjegyezhető. A valóban tradicionális közösségek teljesen homogének, névtelenül tűnnek fel és névtelenül tűnnek el valamilyen nagyobb történet színpadáról annak egyszeri szereplőiként. (Ezekre a kérdésekre egy más összefüggésben is vissza kell még térnünk.)

Végül pedig azt is le kell szögeznünk, hogy a kommunitarista elméletek többsége az autoritás, a tekintély kérdésében vagy nem foglal állást, vagy nagyon restriktív. Korlátlanul lehet beszélni politikai tekintélyről, a közösségi tekintélyről vagy tekintélyekről mint a közösség „szövegének” a központjáról beszélni azonban azt jelentené, hogy veszélyesen megközelítjük a konzervatív fogalmi- és értékkonfigurációkat.

## A rendről szóló diskurzus

A posztmodern fogalomhasználat beszél vallási és politikai közösségről, nagyobb és kisebb közösségekről (Alasdair MacIntyre helyi közösségekről és nemzetéről), de mintha a tisztán a jelenben, közvetlen célokra szerveződött

<sup>11</sup> Fábrián Gyula – Ötvös Patricia: *Kisebbségi jog* II. KOMP-Press, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2003, 71.

közösségek, valamint a tradicionális közösségek megkülönböztetéséhez továbbra is kevesebb eszköze lenne. (Ez persze azzal is összefügghet, hogy az utóbbiak vizsgálatát mintha kisajátította volna a kulturális antropológia.)

Ez alól leginkább Charles Taylor a kivétel. Ő szigorú kultúrkritikusként is hangsúlyozta, hogy a modernitás felfogásának egyik tehertétele az lett, hogy „az önkiteljesítés elsődlegességében” létrehozott társulásokkal tudunk csak azonosulni, amelyeket önkéntesen hoztunk létre. Ez egyfajta „terapeuta-szemlélet”, amely a közösséget csak annyi ideig tartja fennállóknak, amíg az instrumentális célok megvalósítását kérő helyzetben van. A közösségek a „terapeuta-közösségek” mintájára mindig is *ad hoc* közösségek, ennél fogva nem is jellemezheti őket az a legfontosabb összetartó erő, amit a hagyomány testesít meg. „A terapeuta-szemlélet, úgy tűnik, a közösségeket annak mintájára képzelel el, ahogy a Társak Nélküli Szülők Egyesülete létrejött, vagyis a közösséget olyan testületnek tekinti, amely addig kiemelkedően hasznos tagjai számára, amíg egy adott helyzetben vannak, viszont amikhez nem kell hűségnek maradniuk, mihelyt nincs rá szükségük.”<sup>12</sup>

Márpedig vannak hagyományos közösségek. Ezeknek a típusos példái az egyugyanazon helyen évszázadok folyamán létező faluközösségek, amelyekben vallás, hiedelmek, szokások, családok, a nyelviség és – ami mindennek az alapja – a tulajdonviszonyok (föld, erdő) viszonylagos állandóságban, ugyanabban a konfigurációban tűnnek fel. Ezt másképp, mint a rend fogalmával nem lehet leírni. A rend egyféle generikus és egyben öröklött fogalom, ugyanakkor szintetikus perspektíva, az egészre való rápillantás, az összefoglalás és értékelés lehetősége a közösség tagjai számára. (Ezt a fajta *rend*-képzetet azonban nem lehet leválasztani generikus valóságáról és másfajta társadalmi összefüggésekben használni.)

A fentiekkel persze egy pillanatig sem akarjuk azt állítani, hogy a tulajdonviszonyok, valamint a javak elosztásának viszonyai is ugyanazt a relatív állandóságot mutatják, viszont ezekben a társadalmi-, rendi- és osztályviszonyokban igenis lehetnek hosszú ideig „mozdulatlanok”, és ebben a mozdulatlanságban a változások (ahol is a ki- és felemelkedést, a visszahullást az egyik társadalmi osztályból a másikba az egyéni- vagy családi alternatívák képviselhetik) egyediek. Az egész nem változhat meg. Az ilyen közösségekben, amint arra leginkább Imreh István hívta fel a figyelmet, a történelmi „hosszú” időben is kimutatható folyamatos kohéziós erő érvényesül, amelynek a tartalma a rend. Van a közösség élettevékenységének egy tudatos és szimbolikus szintje, amely folyamatosan a rend fenntartására irányul, s mindenféle tevékenység mögött ott van a tevékenységeknek ez az absztrakt, másodlagos tartalma és célzatossága. (Imreh István ezt a komplexust „a rendtartó székely falu” fogalmában foglalta össze.<sup>13</sup>)

A kommunitarista diskurzus nyilván egy sokkal általánosabb közösség-fogalmat próbál meg kidolgozni, s véleményünk szerint azokban az irányokban a legsikeresebb, amelyek a tradicionális közösségek történelmi problematiká-

<sup>12</sup> Charles Taylor: Conclusion: the Conflicts of Modernity. In *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 498.

<sup>13</sup> Imreh István: *A törvényhozó székely falu*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1983.

jának megközelítését is lehetővé teszik. Ebben a vonatkozásban kétségtelenül Charles Taylor méltó leginkább említésre, aki a *rend* fogalmának általános antropológiai konnotációit is beilleszti elméletébe. Elsősorban a Weberre hivatkozó Habermas modernitás-konceptiójával száll vitába: „Eszerint létezett egy premodern felfogás, mely úgy tartotta, az emberi nem egy nagyobb rend része, a modern racionalitás fejlődése viszont pontosan e nézet inkohereciájának bemutatásában áll. Megkülönböztette a ráció irányait, és a régi értelemben vett rend ezen irányok köztes területén helyezkedik el. Most lehetséges 1. a világ tudományos kísérletek által történő objektíváló megismerése – vagyis amikor már nem a nekünk szóló jelentésében tekintünk rá, 2. a helyesnek a gyakorlati ráció általi meghatározása, 3. a szubjektív módon kifejezhető integritás és autenticitás felfedezése.”<sup>14</sup> A premodern felfogás középponti eleme a hagyományos értelemben felfogott *világrend* volt, amely Platónról fogva kozmikus–fizikai és morális értelemben is meghatározta az embert. (Felismerni ama tényt, hogy a világrend része vagyunk, vagy legalábbis azok lehetünk, önmagában is büszkeséggel tölthette el az embert, célt és értelmet adhatott létezésének, érték tudatot kölcsönözhetett neki. Az archaikus közösségek kifejezetten a világrend leképezésnek tekintették a közösség elrendezésének módját, a nagy princípiumok az élet berendezésének elveivé is váltak. [Persze polgári biztonságot és javakat nem biztosítottak.] Ennek a kozmikus helynek a nagy filozófusa volt mások mellett Pico della Mirandola.)

A racionalitás evolúciójának belső tendenciáit leírva azután Ch. Taylor oda konkludál, hogy e világrend megszűnése a ráció valamilyen „szétfejlődési” módusának köszönhető: „a modern racionalitás fejlődése pontosan ama nézet inkohereciájának a bemutatásában áll, mely szerint az emberi rend egy nagyobb rend része”.<sup>15</sup> Így tehát lehetségessé válik 1. a világ tudományos kísérletek által történő objektív megismerése – vagyis amikor már nem a nekünk szóló jelentésben keresszük tekintünk rá –, ez lenne a tudomány; 2. a helyesnek a gyakorlati ráció általi meghatározása (ez váltja le a görög értelmű *leleményességet*); 3. a szubjektív módon kifejezhető integritás és autenticitás felfedezése (ez lenne a polgári regény). Charles Taylor nagyon is pontosan artikulálja, hogy itt objektív rendről van szó, és hogy olyan filozófusok, mint Habermas, vagy olyan írók, mint Rilke, Pound, Lawrence és Mann, nem azért voltak képtelenek a rend objektív valóságát eltalálni, mert nem akarták volna. A probléma az, hogy mindannyian az önkifejező szubjektum – az instrumentális egyén – hiposztázisában közelítik meg eme rendfogalmat. Itt tehát egy módszertani értelemben abszolút inadekvációról van szó. A tévedés abban áll, hogy szerintük a rend kizárólag személyesen, ennél fogva szubjektíven, a rezonancia révén érhető el.

A rendfelfogás kifejtése kapcsán tehát Charles Taylor a modernitás önfelfogásának, autorecepciójának és a még modernebb liberalizmusnak a kritikáját írta meg, azaz hogy azt hangsúlyozta, hogy a kötöttség nélküli, önkifejező szubjektum (ezek az ő sajátos kifejezései) exaltációja után logikailag is vissza

<sup>14</sup> Taylor: i. m. 503.

<sup>15</sup> Uo.

kell térni a kötöttségeiben és történeteiben felépülő egyénről szóló beszédhez, ami itt a kötöttségek és a történetek szubsztanciájáról való beszédet jelenti.

A kommunitarista álláspontok a kilencvenes években egyre közeledtek egymáshoz, végül akár egyféle projektnek tekinthető álláspontot is kialakítottak. Ezek szerint: 1. újra kell értékelni azoknak az elsődleges csoportoknak a szerepét, amelyekbe az emberek beleszületnek, és amelyek identitást adnak nekik. Az identitásválasztás önazonosságot, autonómiát jelent. 2. Újra kell értékelni a kultúra társadalmi szerepét, annak megfelelően, hogy azt végül is intézmények és társulások tartják fenn, ami közös erőfeszítést jelent. (Értelmes választások csak értelmes alternatívákból eredhetnek, amelyek a kultúrában gyökereznek.) 3. A politikai intézményekhez való tudatos viszonyunk lehet a közösségi identitásunkhoz való visszatérés alapja. 4. Elkerülvén minden dogmatizmust, valamilyen analitikus leíró keretben kell megjeleníteni azt, hogy a közösség alapvető emberi jó, a közösségi részvétel pedig értékpozitív tevékenység. 5. Ha egy nemzeti vagy etnikai csoportnak sajátos jogokat adunk, éppen hogy nem gyengítjük, hanem a belefoglalás révén erősítjük az egész politikai közösséget. Végül is a kommunitarista felfogás annak a megállapításához vezetett, hogy az önállóság képességét az egyén csak valamilyen társadalmi környezetben tudja kifejtetni – ennek a kijelentésnek a szent semmitmondása persze csak látszólagos, hiszen itt éppen a kommunitarista diskurzus téloszáról van szó: meg kell nevezni ezt a társadalmi környezetet, azaz a közösség analitikájával, definíciójával, funkcióival kell foglalkozni.