

Tallár Ferenc

# JOGÁLLAM, DEMOKRÁCIA, NEMZET

KÍSÉRLETEK A TÁRSADALOM EGYSÉGÉNEK MEGTEREMTÉSÉRE

2020-05-18 | ESSZÉ



*Bizony nem kizárt, hogy a reménybeli, de most még nyilvánvalóan jelen lévő olvasót, aki épp olvassa ezt a szöveget itt, hamarosan el fogom veszíteni. A cím akár fel is kelthette érdeklődését. Jogállam, demokrácia, nemzet: ezek a fogalmak olyan harci jelszavakra utalnak, mint „liberális jogállam” vagy „a jogállam leépítése”, „liberális demokrácia” vagy „illiberális demokrácia”, „nemzetek feletti Európa” vagy „a nemzetek Európája”. Egyáltalában, ha a „nemzet” szó felhangzik, a kelet-európai – de ma már az ún. nyugati olvasó is – felkapja a fejét, keze ökölbe szorul, és enyhe vértolulással Igent*

*vagy Nemet kiált. Harci szekértáborokba tömörülve – kurucok és labancok, népiek és urbánusok, nemzetiek és világpolgárok – szenvedélyesen mondjuk a magunkét. Jó az ilyen szövegeket olvasni, mert vagy megerősítést kapunk, vagy muníciót haragunkhoz és megvetésünkhöz. Csakhogy az alábbi szöveg, szándékom szerint legalábbis, nem illeszkedik a szekértáborok világosan kijelölt kereteibe. Nem azért, mintha nem lenne véleményem vagy álláspontom. Van. Azt szeretném megvilágítani, miért van nagy bajban mindkét tábor, miért áll válság küszöbén, miért provincializálódik a felvilágosodás tradíciójából kinőtt Európa. Honnan erednek ezek a fogalmak, és miként alakult történetük? Nem biztathatom a talán máris elkedvetlenedett olvasót: ezen átrágni magunkat nem lesz egyszerű, különösen ami a 18. század fogalmi konstrukcióit, szóval utunk első részét illeti. De nincs más út, csak hegynek fel.*

## társadalmi együttműködés

Demeter M. Attila tömör és világos megfogalmazását idézve a nemzetet „úgy 'alkották' meg, hogy az egyéneket 'leválasztották' korábbi partikuláris identitásformáikról..., majd az így felszabadított egyéneket újra egyesítették a nemzetben mint a politikai közösség legátfogóbb formájában” **[1]**. A nemzet tehát – Benedict Anderson kifejezésével élve – „jellegzetes típusú kulturális termék (*artefact*)”. Művi, emberi alkotás, mely a társadalmi együttműködés premodern formáit alapjaiban megrengető, forradalmi átalakulás során jött létre.

A modernitás polgári vagy burzsoá korszakát – írja Marx – „minden előbbi korszaktól a termelés folytonos átalakítása, az összes társadalmi állapotok szakadatlan megrendítése, az örökös bizonytalanság és mozgás különbözteti meg. Az összes szilárd, berozsdásodott viszonyok, a nyomukban járó régtől tisztelt képzetekkel és nézetekkel együtt felbomlanak, az összes újonnan kialakuló viszonyok elavulnak, mielőtt még megcsontosodhatnának. Minden, ami rendi és állandó, elpárolog, mindent, ami szent, megszenségtelenítenek...” **[2]** Az abszolutista állam alapján kialakuló modern, polgári jogállam, a demokratikus politikai berendezkedés és a kettőjüket egységbe fogó nemzeti keret ebben a forrongó átalakulásban születik. *Együttesen* adnak lassan kikristályosodó választ a kérdésre, hogy a régtől tisztelt képzetek felbomlása, a rendi és az állandó elpárologása, a szentség bélyegének

eltörlése után miként lehet a hagyományos társadalmi kötelékeiből „kiágyazott” egyént egy – nyilvánvalóan egészen új típusú – *társadalmi egészbe* integrálni. Az ugyanis, hogy egy állam polgárai szabad és autonóm egyénekként, azaz – elvileg – minden közvetítés nélkül kapcsolódjanak egymáshoz és alkossanak szolidaritásközösséget, minden, csak nem magától értődő, és – miként látni fogjuk – napjainkban is a válságokkal terhes.



A középkor embere nem önmagában, hanem egymással hierarchikus kapcsolatban álló közösségek tagjaként integrálódott olyan *egészbe*, mely nem azonosítható a modernitás fogalmaival leírható társadalmi vagy politikai szférával. Születésétől mint hívő keresztény minden ember augustinusi-spirituális értelemben „polgára” a *populus Christianus*nak, az Egyház (*Sacerdotium*) univerzális és spirituális hatalma alatt áll, ám egyúttal a *populus subditus* tagjaként alattvalói kötelék fűzi az *Imperium* univerzális és világi hatalmához. Mintegy ezek alatt, születésénél, vérségi-

leszármazási viszonyainál fogva egyúttal beágyazott a személyes hűség és szolgálat feudális függőségi viszonyainak bonyolult szövetébe is. És ha a városok kialakulása során meg is jelenik a *jus gentium* elvéből levezetett szabad emberi közösség (*populus liber*) fogalma, az újkor hajnaláig ezek a közösségek is csak a formálódó rendi-korporatív szervezetek egyik formájaként értelmezhetők. Az *egység* a viszonyok hierarchiájában jön létre: vallási-metafizikai keretben, mely a többszörösen egymásba fonódó vallási és világi embercsoportokat és intézményeket nem egy autonóm társadalmi-politikai rendszer elemeiként, hanem a teremtés egészét átfogó isteni terv szereplőiként értelmezi és értékeli. Ennek a keretnek talán legvilágosabb példája a *lét nagy láncolatának* (*scala naturae*) platonista és neoplatonista hagyományokból táplálkozó keresztény építménye, csúcsán Istennel és az angyalok karával, akik az örök és változatlan szellem formájában létező mentesek a földi test esendőségétől. Alattuk húzódik az esendő húsba kényszerült, de a szellem világával is érintkező ember, majd a szellemtől egyre távolodva az állatok, a növények és végül az ásványok szférája. És ahogy ezeknek a szféráknak az értéke és szerepe az Istentől és a szellemtől való távolsággal mérhető, ugyanígy épülnek fel az egyes szférákon belüli hierarchiák is: az emberek teremtett rendjén belül a vallási és világi intézmények, továbbá a társadalmi rendek közötti hierarchiák, vagy a családon belüli hierarchikus viszonyok, s mindez megismétlődik aztán az állatok, növények és ásványok szférájában is. **[3]**

## vérségi-természeti kötöttség

Az emberi kapcsolatok különböző intézményesült formáit is magába foglaló vallási-metafizikai keretnek, a „lét nagy láncolatának” felbomlása az

emberi lények „kiágyazását” jelentette partikuláris, vérségi-természeti kötöttségeikből. Ez kétségtelenül értelmezhető emancipációs folyamatként, ám megvolt az ára: a partikuláris, hierarchikus kötöttségekbe ágyazott ember mégiscsak *szellemi egész, értelmes és közös*, a gondviselés által irányított világ részeként élhette át sorsát és közös tradíciók által szabályozott „hivatását”. Így aztán felmerül a kérdés, hogy a világ transzcendentális értelmezési kereteként szolgáló metafizikai-vallási keret – vagy az ismertebb kifejezéssel élve: a tradicionális *életvilág* – széthullása után

hogyan biztosítható az immár atomizált egyének együttműködése. Hiszen az új feltételek mellett ezek az egyének – legalábbis a filozófia magasából nézve – most pontszerű, autonóm szubjektumokként állnak szemben egymással meg a közös értelmüktől megfosztott objektumok kauzális magyarázatot talán megengedő, ám értelmét veszített világával.

A születőben lévő modernitás az együttműködés kérdésére kezdetben két különböző, vagy legalábbis különbözőnek tetsző választ adott. Először is a *polgári társadalmat* független árutulajdonosok magánjogilag szabályozott, szabad (önkéntes) szerződéseken alapuló együttműködéseként írta le. Látnunk kell, hogy a „lét nagy láncolatának” felbomlása nemcsak az emberi lények „kiagyazását” hozta magával, de egyúttal az akkor és ezáltal születő *autonóm gazdaság* kiagyazását is a nagy narratíva értelemadó, s így a hierarchikus hatalmi struktúrákat *legitimáló* keretéből. A premodern, tradicionális társadalmak tradicionális volta ugyanis éppen abban állt – írja Habermas –, hogy bennük a cél-racionális cselekvés a vallási-mitikus keret „*legitimáló hatékonyságának határain belül marad*”, azaz nem kérdőjelezi meg „explicit és súlyos következményekkel járó módon a fennálló uralmi rendet legitimáló, interszjektíven osztott tradíciók” érvényességét.



A kapitalista termelési mód ezzel szemben olyan mechanizmusnak tekinthető, mely a tőkeakkumuláció és az önszabályozó piac autonóm logikájára, valamint a pénz közvetítő médiumára támaszkodva leválik az életvilág intézményi keretéről. És mivel épp ez a kiágyazódás tudja szavatolni a célracionális cselekvés alrendszerének permanens bővülését, az autonóm gazdasági – s persze vele az autonóm tudományos és technikai – szféra diadalmas előretörése „megkérdőjelezi azt a magaskultúrákban szokásos formát, mely az uralmat kozmológiai világinterpretációkkal legitimálja”. **[4]** A piaci csereviszonyokból felépülő polgári társadalom önértelmezése szerint nem szorul külső legitimációra, hiszen nem hatalmi viszonyokra, hanem *szabad* árutulajdonosok (alkalomadtán a pusztá munkaerő tulajdonosainak) önkéntes szerződéseire, tehát a *kölcsönösségre* épül, és az egyenértékek cseréje révén biztosítja a viszonyok *igazságos* voltát.

## univerzális értelem általánossága

Mindez azonban – és ezt hangsúlyozni kell – nem egy életvilág közösen osztott normáinak követése révén teljesül, épp ellenkezőleg, az életvilágot kiágyazott autonóm gazdaság, az áruterelés és

a piac (a „láthatatlan kéz”) teljesítménye, vagyis a polgári társadalom integrációja mintegy a piaci szereplők háta mögött jön létre. A polgári társadalomban ugyanis – Hegelt idézve – „mindenki önmagának célja, minden egyéb neki semmi. Ámde másokra való vonatkozás nélkül nem érheti el valamennyi célját: ezek a többiek tehát eszközök a különösnek céljára. De a különös cél, a másokra való vonatkozás által az általánosság formáját adja magának és kielégül, amennyiben egyúttal a másoknak javát is kielégíti.” **[5]** Ez a „másokra való vonatkozás által” születő *általánosság* azonban nem valamiféle univerzális értelem általánossága, hanem az áruforma általánossága, azaz bármiféle meghatározott értelem *semlegesítése* útján jön létre: a használati érték helyébe a csereérték, a konkrét, hasznos munka helyébe az absztrakt munka lép, „mely közömbös a természetes-anyagi használati tárggyal szemben és a szükséglettel szemben, amit kielégít; közömbös a tevékenység különös jellegével, valamint a dolgozó individuummal és társadalmi helyzetével szemben. A közömbösségnek ezek a jegyei fejeződnek ki a csereértéket előállító munka meghatározásaiban: 'egyenlő', 'különbség nélküli', 'individualitást nélkülöző', 'absztrakt', 'általános' munka: ez folytatódik azokban a közömbös viszonyokban, mely a termelő magatartását jellemzik másokhoz és önmagához való kapcsolatában.” **[6]**

Tudjuk, vagy legalábbis tudhatjuk persze, hogy a polgári társadalomnak a klasszikus politikai gazdaságtanra, leginkább talán Adam Smithre visszavezethető önértelmezése *A tőkében* kifejtett kritika („a politikai gazdaságtan bírálata”) fényében aligha tartható, tekintsük akár a hatalmi viszonyokat, akár az egyenértékek cseréjét vagy a szerződés szabadságát. A hangsúlyt ezért inkább arra helyezném, hogy a polgári társadalomnak a hátunk mögött, egy természeti törvény mintájára megvalósuló integrációja nem válasz arra a problémára, amit klasszikus formában Durkheim vetett fel: *szolidaritás*, a társadalom tagjait összefűző kölcsönös *bizalom* és egy *közös világ* tudata nélkül a társadalom „egy halom laza porhoz lenne” hasonlatos.

A premodern korszak *mechanikus szolidaritását* Durkheim az egyes társadalmakat integráló *kollektív tudat*, ma azt mondanánk, a kulturálisan áthagyományozott és nyelvileg szervezett értelmezési minták készleteként elgondolt *életvilág* teljesítményének tulajdonítja. Egy kvázi transzcendentális keretnek tehát, melynek határain belül – mint a „lét nagy láncolatának” esetében láttuk – egy már előzetesen értelmezett, közös világban mozgunk. Ezen a kereten belül a világ a *mi világunk*: nem tőlünk független dolgok tőlünk független rendszere, hanem megélt tapasztalatunk *intencionális* – tudatunktól elválaszthatatlan – tárgyainak nyelvileg közvetített horizontja. Ezzel szemben a modernitás funkcionálisan differenciált társadalmait a munkamegosztásra és árutermelésre visszavezethető, *organikus szolidaritásnak* kellene integrálnia: a kollektív tudatról levált, individualizált magánszemélyek közötti szerződések rendszerének tehát, ahol az „organikus” jelző az élő test különböző funkciókra szakosodott szerveinek együttműködésére utal. Durkheim azonban kételkedik abban, hogy a konkurenciaharcra alapozott „polgári társadalomban”, amelyben „mindenki önmagának célja, minden egyéb neki semmi”, létrejöhet az a szükséges bizalom és szolidaritás, mely nem annyira következménye, inkább előfeltétele a szerződésnek.



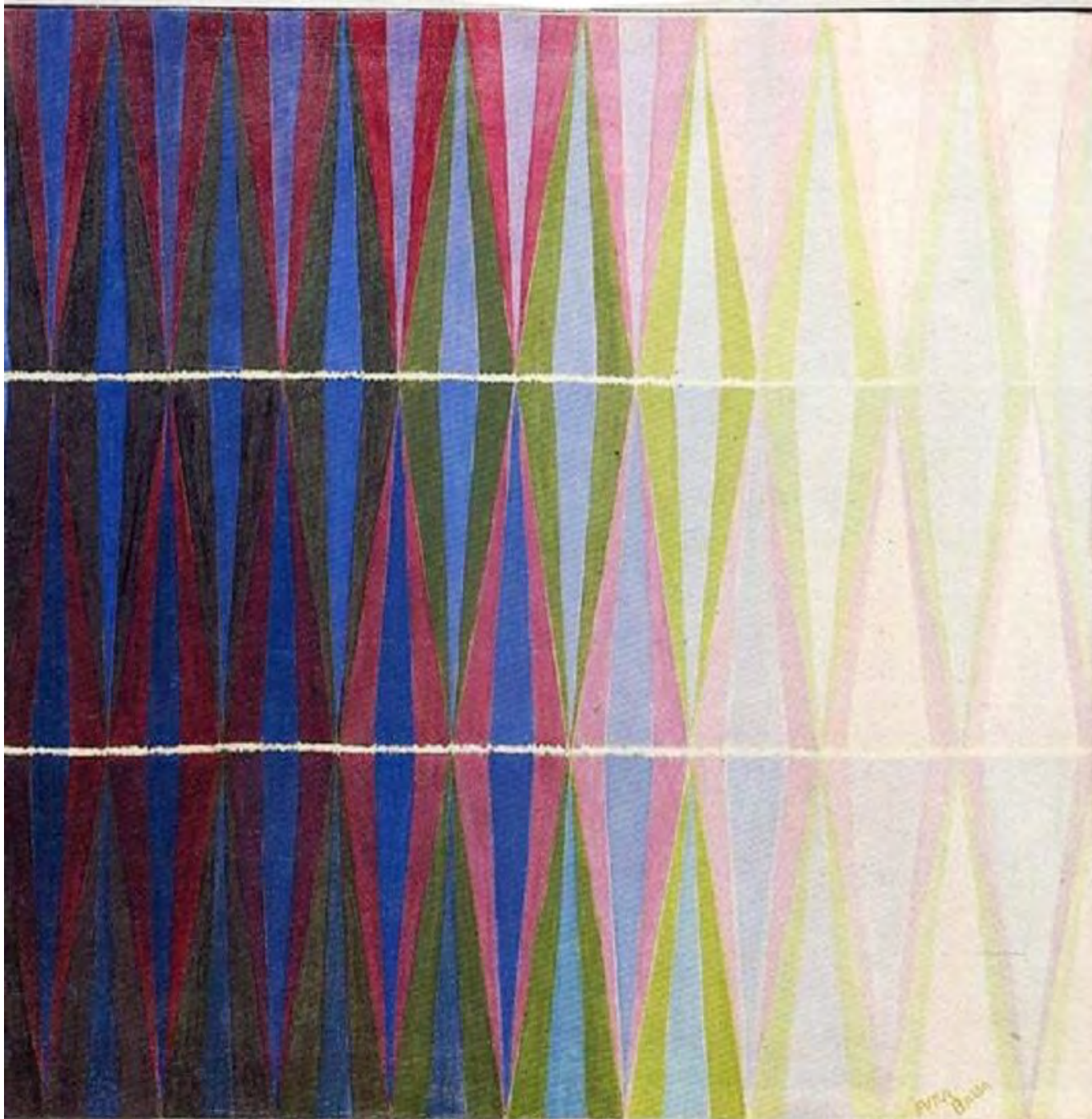
De mintha ennek a szolidaritásnak, a kölcsönös bizalom és egyetértés kialakulásának lehetőségét ígérné a liberális jogállam: szabad és autonóm individuumok egyesítését olyan *társadalmi szerződés* (alkotmány) keretében, mely az emberi jogok *kölcsönös*

*elismerésén* alapul, továbbá ezeknek a jogoknak a biztosításán az állam által, mely szükség esetén helyt áll értük. A modern polgári állam hatalma a jogrenden keresztül érvényesül. Az államnak szavatolnia kell, hogy szükség esetén szankciók által kikényszeríti polgárai jogkövető (*legális*) magatartását, ám a követelmény ennél magasabb. Az észjog olyan *legitim*, azaz „elismerésre méltó” törvények megalkotását követeli, melyek lehetővé teszik, hogy a jog címzettjei a „törvény iránti tiszteletből”, azaz a kölcsönösen elismert normák követésének szándékával, és ne kényszerből engedelmesskedjenek a jog előírásainak. És mi biztosíthatná jobban ezt az *uralommentes* joggyakorlást, mint azoknak a szubjektív jogoknak a rendszere, melyek minden egyes polgár számára törvényes játékeret biztosítanak szabadságuk gyakorlásához?

## egyenlő polgárok

Az észjog alapján álló modern államnak „a köz minden tagját” átfogó, feltételezett *szolidaritásközössége* azon a legitimitását biztosító eszmén nyugszik, hogy – Kantot idézve – „a köz minden tagját emberként” megilleti a *szabadság*. Ennek a szabadságnak „a köz konstitúcióját szolgáló elve” pedig Kant következő formulájával fejezhető ki: „senki nem kényszeríthet rá, hogy egy bizonyos módon legyek boldog..., hanem mindenki úgy keresheti boldogságát, ahogyan jónak látja, ha nem csorbítja ezzel mások abbéli szabadságát, hogy hasonló cél felé törekedjenek...” [7] A jog tehát „mindenki szabadságának ama feltételhez szabott korlátozása, hogy az mindenki más szabadságával valamely általános törvény szerint összehangolható legyen”. Így lesz az észjog alapján álló „polgári alkotmány olyan *szabad* emberek viszonya, akik (másokkal való szövetkezésüket illetően egészében élvezett szabadságuk sérelme nélkül) mégis kényszerítő törvények fennhatósága alatt állnak.” [8] Elutasítva a „jóindulat elvén” nyugvó „atyai kormányzat” paternalizmusát, a Kant leírta liberális jogállam – önértelmezése szerint – az *ember* személyes autonómiáján és szabadságán alapul tehát. Általános, rangoktól és származástól eltekintő, mindenkire nézvést azonos, és ebben az értelemben *igazságos* törvényei úgy teszik lehetővé az emberek közötti viszonyok szabályozását, hogy a jogaikban *egyenlő* polgárok között sem alárendeltségi, sem parancsuralmi viszonyok nem jönnek létre.

Szó se róla, a liberális jogállam koncepciója Kant magasztos nyelvén tolmácsolva olyan világot fest fel, mely egyáltalán nem hasonlít a Hegel által „mindenoldalú függésnek” nevezett polgári társadalomhoz. Ám Pierre Rosanvallon joggal hívja fel a figyelmet, hogy a „piac és a jogállam valójában ugyanannak a tagadását testesítik meg: egyik sem fogadja el bizonyos fajtájú, egyének feletti hatalom létesítését. Mindkettőben ugyanaz az elv nyilvánul meg; ez a bármiféle abszolút tekintély tagadásán alapuló egyéni autonómia elve.” **[9]** De hogyan köti össze az egyéni autonómia elve a két szférát? Láttuk, a „láthatatlan kéz” logikája szerint működő piac és a tőkés árutermelés úgy jön létre, hogy leválik az életvilágról, mely egy értelmes, szellemi egész részeként integrálta, és egyúttal persze korlátozta is működését. A közös világinterpretáció tekintélyeitől és normáitól megszabaduló árutermelés, az önszabályozó piacnak a szubsztanciális értékekkel szemben tanúsított *semlegesége*, vagy másként fogalmazva, a használati értékkel szemben közömbös csereérték uralma teszi lehetővé a polgár (*bourgeois*) szabad döntéseit. Ez a polgár autonóm, hisz önmagának célja, de minden egyéb neki semmi, azaz *közömbös*. De ugyanígy a *semlegesítés*, a különbségekkel szembeni *közömbösség* bázisán születik az állampolgár (*citoyen*). A liberális jogállam törvényhozója a tradicionális életvilágból kiágyazott autonóm Emberre, és az emberi jogok absztrakt fogalmára hivatkozva hozhat olyan törvényeket, melyek közömbösek a jó élet eltérő víziói közötti különbségekkel szemben.



A liberális jogállam szekuláris jellege ebben az értelemben messze túlmegy a vallási vonatkozásokon. Nemcsak a felekezeti és hitbéli meggyőződéseket zárja ki az állami-politikai szféra nyilvánosságából, de igyekszik a privát szférába leszorítani az individualizálódó-fragmentálódó életvilág értelmezési mintáit is: az erkölcsi és kulturális beállítódások és az azokban gyökerező szükségletek rendszere immár az autonóm személy magánügye. Ennek megfelelően az *egyenlőség* és az *igazságosság* modern fogalma sem egy meghatározott, a közös életvilág értelmezési mintáiból

kiolvasható *tartalmai* követelményt foglal magába, hanem egy eljárási mód *formális* követelményét. Egy törvény akkor felel meg az igazságosság procedurális követelményének, ha vak marad a különbségekkel szemben, melyek a konkrét egyének között vallási, faji, nemi, műveltségi vagy vagyoni tekintetben kétségkívül továbbra is fennállnak. Hogy ismét Kantot idézzem: a polgári alkotmány ugyan garantálja az egyenlő emberi jogokat, de az Embernek „ez az egyetemleges egyenlősége az államban alkalmasint... a legnagyobb egyenlőtlenséggel társulhat tulajdonuk nagyságát és fokát tekintve”. **[10]** És az Emberek, azaz a Bárkik vagy Akárkik egyetemleges egyenlősége – teszem hozzá – nem csak a tulajdon tekintetében társulhat „a legnagyobb egyenlőtlenséggel”.

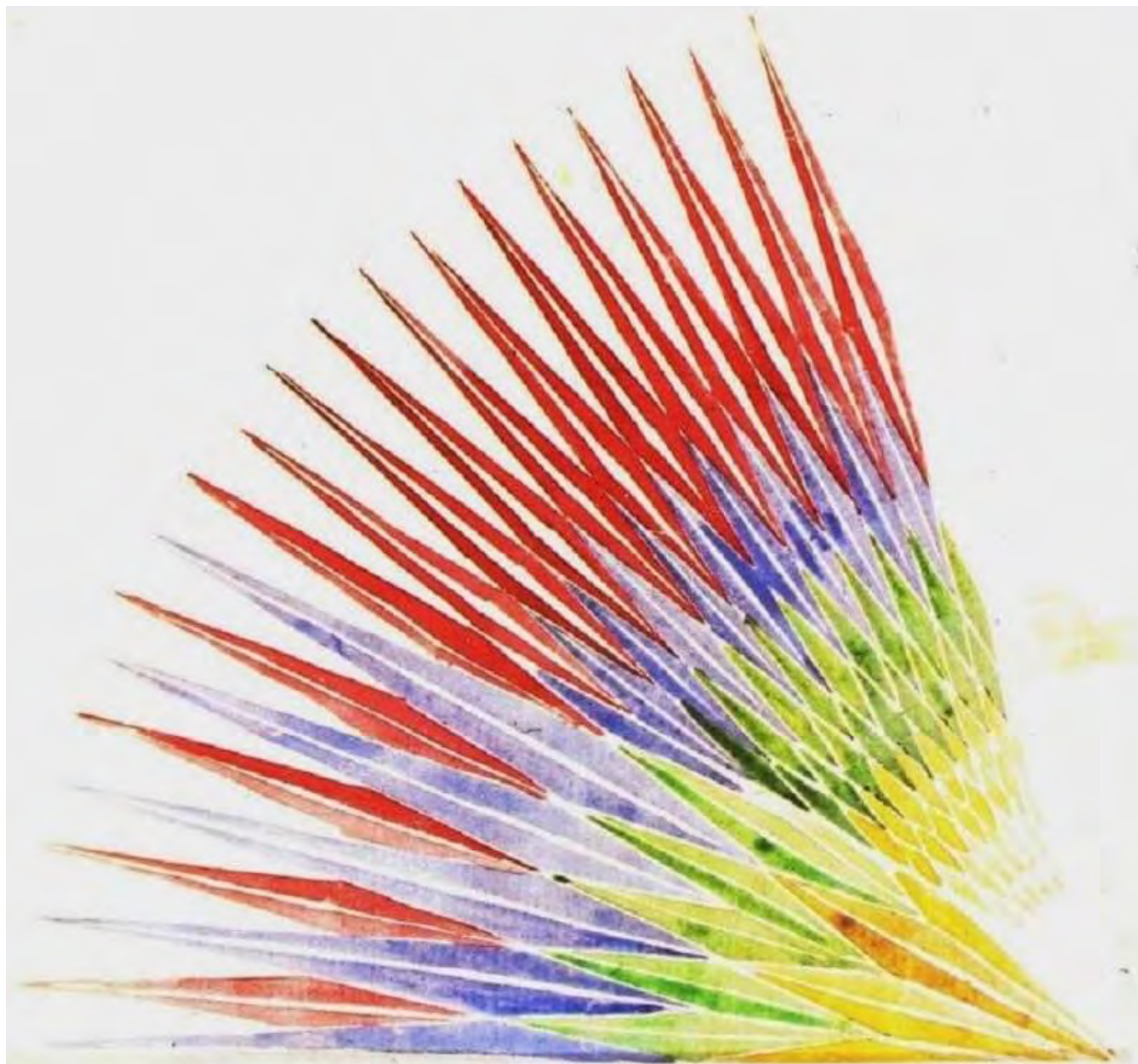
### tudattalan természeti szükségtség

A fentiek fényében jogosultnak tűnhet a marxi kritika, hogy „a csereértékek cseréje a termelő, reális bázisa minden *egyenlőségnek* és *szabadságnak*. Mint tiszta eszmék ezek pusztán

eszményített kifejezései a cserének...” (MEM 46/1. 150. o.) Vagy bővebben kifejtve: „annak, hogy a *modern állam elismerte az emberi jogokat*, ugyanaz az értelme, mint annak, hogy az *antik állam elismerte a rabszolgaságot*. Ahogy az antik államnak a rabszolgaság a *természeti bázisa*, úgy a *modern államnak* a polgári társadalom, valamint a polgári társadalom *embere*, azaz a független, az emberrel csak a magánérdek és a *tudattalan* természeti szükségtség köteléke révén összefüggő ember.... A modern állam az *általános emberi jogokban* elismerte ezt a természeti bázist mint olyat. S nem megteremtette.” (MEM 2. 112. o.) Valójában azonban – állítja Marx – a liberális jogállam szabad és autonóm polgárai a „képzeldés mennyországának” lakói: az érdekek „tartják össze a polgári társadalom tagjait, *reális* kötelékük a *polgári*, nem pedig a *politikai* élet... Csak a *politikai babona* képzele még manapság is, hogy a polgári életet az államnak kell összetartania, holott a valóságban megfordítva, a polgári élet tartja össze az államot.” (MEM 2. 119. o.)

A meggyőződés, hogy a modern polgári állam csak *alapjának*, a tőkés piacgazdaságnak a *felépítménye*, végigkísérte Marx gondolkodását, és ebből a meggyőződésből következik, hogy mint a polgári társadalomban, a citoyenek alkotta

politikai-állami szférában (a „képzelődés mennyországában”) sem jöhet létre a társadalom valódi egysége – tényleges szolidaritásközösség. Ezt a szolidaritásközösséget Marx a proletariátusban vélte felfedezni, abban az osztályban, mely szabad és hamis elfojtásoktól mentes osztály*tudattal* rendelkezik, s így már eleve szolidaritásközösséget alkot, s a történelem utolsó osztályaként megteremti a „társult termelők társadalmának” univerzális szolidaritásközösségét. De, ami a 19. század első felében igazolható álláspontnak tűnhetett, a század utolsó harmadától egyre kevésbé volt tartható. A *liberális jogállam* – távolról sem konfliktusmentes – kiegészülése a *demokratikus mozgalmakkal* tartalmazta az ígéretet, hogy az állampolgárok az osztálykompromisszumok útján megteremthetik egy valóságos szolidaritásközösség keretétül szolgáló politikai egységet.



A demokrácia feltételezi – mondja Habermas –, hogy „az észjog egalitárius intézményei összekapcsolódnak egy további premisszával: azzal a feltevessel, hogy egy demokratikus közösség egyesült polgárai képesek *alakítani* társadalmi környezetüket, és ki tudják fejleszteni a beavatkozáshoz szükséges cselekvőképességet. Az öntörvénykezés *jogi* fogalmának *politikai* dimenziót kell nyernie, és egy demokratikusan önmagát befolyásoló társadalom fogalmává kell bővülnie.” **[11]** A demokrácia Rousseau-hoz köthető, később a francia forradalom jakobinus vonulatában is meghatározó szerepet játszó koncepciója ezt az „önmagát befolyásoló társadalmat” radikálisan érti. A Népet úgy tekinti, mint a törvényhozás alanyát és tárgyát: a Nép az *önteremtés forradalmi aktusában* maga hozza létre

önmagát. A nevezetes fordulat – „A Nép szava Isten szava” – nemcsak a legitim hatalom egyetlen lehetséges forrásaként jelöli meg a Népet, de felidézi az *omnipotens Deus* és a *creatio ex nihilo* képzetét is. Az Internacionálé „semmik vagyunk, s minden leszünk” fordulatában Sieyès abbé 1789-es röpiratának szavai csengenek, a röpiratban pedig a társadalmi szerződés rousseau-i víziója.

## megváltoztatja az embert

Tudjuk, Kant antropológiája az „emberiség göcsörtös fájának” realitásából, az ember „társiatlan társiaságából” indul ki.

Rousseau víziója arról szól, hogyan lehetne ezt a göcsörtös fát egyenesre gyalulni. A törvényhozó nem kevesebbre vállalkozik, mint „hogy úgyszólván magát az emberi természetet átalakítsa” **[12]**. A Nép ennek az átalakulásnak a folyamatában, az öntörvénykezés „cselekedetében” jön létre. A „természeti állapotot” elhagyva, azaz „lemondva önmagáról és minden jogáról a közösség javára”, a társiatlan egyén egy eredeti szerződés részeseként a Nép tagjává válik, és így természete is átalakul: „A természeti állapotból a polgári állapotba tett átmenet alaposan megváltoztatja az embert, mert az igazságosságot teszi az ösztön helyébe, s a cselekedeteknek morális tartalmat ad, aminek korábban híján voltak. Csak amikor a kötelesség hangja veszi át az érzékek ösztönzésének s a jog a testi vágyaknak a szerepét, csak akkor kényszerül rá az ember, aki mindaddig egyedül önmagára volt tekintettel, hogy más elvek szerint cselekedjék...” **[13]** Amikor a szerződő felek „különös személye” egy az egyének felett álló „morális és közösségi testületnek”, tudniillik a köztársaságnak adja át a helyét, a „*természetes szabadság*”-ot – melynek csak az egyén fizikai ereje és ösztöneinek terjedelme szabott határt – a „*polgári szabadság*” váltja fel, „amelyet korlátok közé szorít az általános akarat”. És egyedül ez, „egyedül az általános akarat terelheti az erőket az állam létesítésének célja, azaz a közjó felé..., s ha nem léteznék olyan pont, amelynek vonatkozásában minden érdek megegyezik, semmiféle társadalom nem volna lehetséges. Egyedül a közös érdekre támaszkodva kell a társadalmat kormányozni.” **[14]**

Kantnak és Rousseau-nak a modern társadalom kívánatos berendezkedéséről, a közös életvilágból kiágyazott egyének újraegyesítéséről vallott nézetei nemcsak különbözni látszanak, de határozottan ellentétes irányba mutatnak. Ha Kant mégis a

nagyrabecsülés hangján szólt mindig Rousseau-ról, ez, felteszem, annak köszönhető, hogy *magát a problémát* ugyanabban ragadták meg: hogy – ahogy majd Marx világossá teszi – a piaci alapokon szerveződő polgári társadalom magánszemélye, a szabad és független, szerződéses viszonyokat létesítő árutulajdonos, aki „önmagának célja, és minden egyéb neki semmi” – szóval a *társiatlan burzsoá* és a köz érdekét látó és képviselő *társias citoyen* ugyanaz az egyén, ahogy ugyanaz az egyén a természeti állapot és az általános akarat által teremtett polgári állapot lakója is. Ezért van az, hogy az „államalkotás föladványát” Kant is, Rousseau is igen hasonlóan fogalmazza meg.



A feladvány Kant szerint így szól: „mint lehet egy seregnyi eszes lényt, akik együtt általános törvények után kiáltanak fönmaradásuk érdekében, ám akiknek mindegyike alattomban hajlandó volna alóluk kivonni magát, úgy szervezni meg, és mint lehetne úgy formálni alkotmányukat, hogy noha *egyéni hajlamaik mind a*

*többiek ellen irányulnak* [kiemelés TF], azok mégis kiegyensúlyozzák egymást, s ekként, ami nyilvános viselkedésüket illeti, úgy fessen az eredmény, mintha semmi gonosz érzület sem volna bennük.” **[15]** Rousseau *ugyanerről a feladványról*: „bármely egyénnek, mint embernek a magánakarata ellentmondhat az általános akaratnak, amely mint polgárt illeti meg, vagy legalábbis különbözhet attól. Magánérdeke esetleg egészen mást mond neki, mint a közérdek; mivel önmagában megáll és természettől fogva függetlenül létezik, ezért úgy tekinthet a közügyekkel kapcsolatos kötelezettségeire, mint ellenszolgáltatás nélküli hozzájárulásra..., az államot pedig, mivel az állam nem ember, merő agyszüleménynek tekintheti, s nyugodtan élvezheti a polgárok jogait anélkül, hogy az alattvalók [ti. a polgári állapot törvényei alatt állók – TF] kötelességeinek eleget kívánna tenni: olyan igazságtalanság ez, mely ha elterjedt szokássá válnék, a politikai társadalom pusztulását okozná.”

## csak önmagának engedelmeskedik

Rousseau a feladványra radikális elméleti választ adott: hogy „minden érdek megegyezék”, ami nélkül „semmilyen társadalom nem volna lehetséges”, a magánszemély

önérdekével és önzését szolgáló természetes szabadságával egyetemben *kiiktatja* a Nép demokratikus önrendelkezésével létrejövő politikai társadalomból. A természeti állapotból kilépve az egyén „lemond önmagáról és minden jogáról az egész közösség javára”, ám – állítja Rousseau – „változatlanul csak önmagának engedelmeskedik, s éppoly szabad marad, mint amilyen azelőtt volt”, hiszen már nem a természeti állapotban élő, önérdekét követő egyén, hanem a szerződés „cselekedetével” önmagát megalkotó és önmagát igazgató Nép, egy *politikai szolidaritásközösség* tagja. Rousseau *elméletben* megoldotta a modernitás egyik alapvető problémáját: hogyan hozható létre a társadalom szolidaritáson és kölcsönös bizalmon alapuló *egysége*. De a mű talán legtöbbször idézett fordulata, a „szabadságra kényszerítés” legalább annyira tanúskodik a szerző kétségeiről, mint voluntarista radikalizmusáról. A gondolatmenetet én így rekonstruálnám: *ha* a demokratikus átalakulás forradalmi

aktusában az átalakulás csodája mégsem lenne hézagmentes, *akkor* „aki nem hajlandó követni az általános akaratot, azt az egész alakulat fogja engedelmességre kényszeríteni; más szóval, kényszeríteni fogják, hogy szabad legyen”. **[16]**

Mondhatnánk, hogy Rousseau az – Isaiah Berlin értelmében vett – *pozitív szabadság*, Kant meg a *negatív szabadság* elvét követi, de nem absztrakt problémáról van szó. Inkább arról, hogy egy megoldhatatlannak tetsző feladványból más irányban keresték a kivezető utat. Kant nem új típusú, demokratikus *politikai* hatalom kiterjesztésében, hanem a monarchikus-paternalista hatalom korlátozásában, azaz a *magánszemély* szabadságának megerősítésében látja az alapvető feladatot. Részben talán azért, mert a megosztott német valóság gondolkodója, ahol az erős abszolutista állam hiányában a politikai hatalom megragadásának és „megfordításának” lehetősége fel sem merülhetett.



Másrészt mert talán nagyobb volt a realitásérzéke, és – ez se lényegtelen – már szembesült a jakobinus diktatúra tapasztalatával. De a feladvány ugyanaz: míg Rousseau a *különbségek* fizikai kiiktatásával *egyenlősítene* a társadalmat, *de facto* veszélyeztetve ezzel az individuális szabadságot, addig a Kant felfestette liberális jogállam a rangoktól és származástól eltekintő, mindenkire nézvést azonos, és ebben az értelemben *különbségvak* törvényeivel *egyenlősítene*, biztosítva ezzel a jog nyilvános szférájában az egyén *de jure* szabadságát, miközben elismeri a magánszférában *de facto* fennmaradó *különbségeket*. A jogállam procedurális igazságossága azonban nemcsak a rendek születési kiváltságaival szemben közömbös, de vak a tőketulajdonos és a munkaerő tulajdonosa, az elesettek és a jóltápláltak, a műveltségben részesülők és az abból kizártak különbsége iránt is. Márpedig aligha kétséges – és nyilván Kant számára sem volt az –, hogy ha „mindenki úgy keresheti boldogságát, ahogyan jónak látja”, akkor ezeknek a különbségeknek a fennmaradása esetén a köz minden tagját megillető szabadsággal a magánszféra lakói úgy fognak élni, hogy az mások szabadságának korlátjává lesz. Mi több, ezek az érintetlenül fennmaradó különbségek betörnek a jogi-politikai szférába is, méghozzá nem csak „alattomban”, tudniillik a törvények kijátszásával. Kant hangsúlyozza – és ez nem állítólagos filisztercopfja számlájára írható, hanem realitásérzékét tanúsítja –, hogy csak aki a „törvénykezésben szavazati joggal bír, az polgár (*citoyen*, azaz *állampolgár*, nem városi polgár, nem *bourgeois*)”, és ugyanakkor elismeri, hogy mégsem „tekintendő mindenki egyenlőnek a törvények *meghozatalát* illetően”. A *citoyen* státuszához ugyanis egy *különbség* szükségeltetik, „és pedig hogy a *maga ura* (*sui iuris*) legyen, következőleg valamiféle *tulajdonnal* rendelkezzen.” [17]

## demokratikus átalakulás

A feladvány egyértelmű megoldását sem a liberális jogállam, sem a demokrácia radikális-forradalmi változata nem tartalmazta tehát – tekintünk ez utóbbit

illetően akár magát Rousseau-t, akár a filozófia ígéretét megvalósító francia forradalmat. Egy demokratikus közösség egyesült polgárainak az a képessége, hogy alakítani tudják társadalmi környezetüket és ki tudják fejleszteni a beavatkozáshoz szükséges cselekvőképességet, a *demokratikus küzdelmek* története során

*folyamatosan* épült be a liberális jogállamba, és *alakította át* annak szerkezetét. Ez a folyamatosság a demokratikus átalakulás szükséges eleme. Nemcsak arra gondolok, hogy „az emberi természet átalakítása” időigényes feladat. Másról van szó: a rousseau-i radikalizmus víziójában nem a Nép és az általános akarat önteremtésének forradalmi célja ijesztő. Az ijesztő az, hogy a *keletkezés* folyamata ezen a ponton megáll – egy homogén, zárt és élettelen egész megalkotásában *rögzül*. Méghozzá szükségképpen, mert a különbségek egyetlen, *végérvényes* aktusban történő kiiktatására tett kísérlet nem zárulhat másképp, mint a negatív utópiák rémálmával.

A rendiségen belüli különbségeket legitimálni, és így *rögzíteni* lehetett az isteni gondviselés tervében elfoglalt rendi funkciók különbségével. A modernitás világában a köz minden tagját megillető szabadság, az egyenlőség és az igazságosság *de jure* érvénybe lépő egyetemes legitimációs elvei ezzel szemben olyan mozgalmakat indítottak el, melyek az egyenlőség *de facto* beváltását, az egyenlőség „különbségvak”, formális elvének konkrét tartalommal való feltöltését követelték. Ezzel kezdetét vette partikularitás és közérdek viszonyának állandó újratárgyalása, és az újratárgyalások intézményesítése – egy önmagát befolyásolni képes, demokratikus társadalom politikai konfliktusainak folytonos *keletkezése*. Ez a folytonos keletkezés a legkevésbé sem hasonlít egy *homogén Nép* lezárt teljességéhez. A demokratizálódási folyamaton belül a különös érdekek csak önmagukat transzcendálva igazolhatják magukat – ha beíródnak az „önmagát befolyásoló társadalom” folytonosan *keletkező*, a nyilvánosság vitáiban és a politikai küzdelmekben alakuló általánosságába. A szavazati jog kiterjesztése, a munkaidő és a minimálbérek szabályozása, a munkanélküli-, beteg- és nyugdíjbiztosítás bevezetése, az egyenlőtlenségek enyhítését szolgáló szociálpolitikai-, oktatási-, egészségügyi és adóügyi reformok természetesen ellentétben álltak a tőke eredendően profitmaximalizáló törekvésével. Annak a polgárnak (burzsoának) a korlátozását szolgálták, aki „önmagának célja, minden egyéb neki semmi”, másrészt egy olyan, a demokrácia mellett elkötelezett állampolgárnak (citoyennek) a térnyerését, akinek figyelme már a köz szubsztanciális érdeke felé fordul.



A fentiekből jól látható, hogy a demokratikus mozgalmak *nem illeszkedtek harmonikusan* sem a különbségvak liberális jogállam, sem a csereértéken alapuló, önszabályozó piac eszméjéhez. Hayek joggal hangsúlyozza, hogy „az osztó igazságosság valódi eszményére törekvő minden politika szükségképpen vezet a Törvény Uralmának felszámolásához.” Ahhoz, hogy a polgárok között nem formális, hanem szubsztanciális értelemben, azaz *de facto egyenlőséget* teremtsünk, „szükségszerűen különbözőképpen kell bánnunk velük. Azzal ugyanis, hogy különböző embereknek ugyanazokat az objektív lehetőségeket nyújtjuk, még nem kínáltunk nekik ugyanolyan szubjektív esélyeket. Nem lehet tagadni, hogy a Törvény Uralma gazdasági egyenlőtlenséghez vezet – az egyetlen, amit ezzel kapcsolatban állíthatunk, hogy mindez nem bizonyos embereket bizonyos módon befolyásolni akaró terv eredménye. Igen jelentős és jellemző, hogy a szocialisták (és a nácik) mindig is tiltakoztak a ‘pusztán’ formális igazságosság ellen, hogy mindig is elutasították az olyan törvényt, amely nem törődik a konkrét emberek boldogulásával...” **[18]** Hayeknek a Törvény Uralma szempontjából természetesen

igaza van. De igen „jellemző és jelentős” az is, hogy Hayek a piac semleges és személytelen rendjét ugyanazokkal az elvekkel közelíti, mint a Törvény Uralmát: a piac rendjének (a katallaksziának) az a lényege – mondja –, „hogy rendezettség – mivel spontán rendről van szó – *nem* a célok egységes hierarchiájára irányuló, s hogy ezért *nem* biztosítja, hogy a rend egészét tekintve a fontos megelőzze a kevésbé fontosat. Ez a fő oka, hogy ellenzői kárhoztatják, s hogy a legtöbb szocialista követelés szerint a katallaksziát igazi gazdasággá (azaz a cél nélküli spontán rendet célorientált szervezetté) kell változtatni, annak biztosítására, hogy a fontosabbat sohase áldozzák fel a kevésbé fontos érdekében.” **[19]**

### cél nélküli spontán rend

Kétségtelen, „egy demokratikusan önmagát befolyásoló társadalom” polgárai különbséget tesznek fontos és kevésbé fontos között, azaz „a cél nélküli spontán

rendet célorientált szervezetté” kívánják alakítani, továbbá törődnek „a konkrét emberek boldogulásával”, ha ez alatt kirekesztett, elnyomott rétegeket vagy osztályokat értünk. Ami azt jelenti, hogy a demokrácia politikai küzdelmei nemcsak az önszabályozó piac korlátozására, de a jogállami keretek (a Törvény Uralma) folyamatos újrarajzolására, pontosabban a *formális (jogi-procedurális)* keretek *szubsztanciális* tartalommal való megtöltésére is törekednek. Szóval a legkevésbé sem hajlandóak vaknak maradni a különbségek iránt **[20]** .

\*

Részben ennek a kettős konfliktusnak, demokrácia és jogállam, továbbá demokrácia és önszabályozó piac konfliktusának is tudható be, hogy az életvilágból kiágyazott egyének újraegyesítésének megoldásában harmadik elemként a nemzet is megjelent, sőt főszerepet játszott. Az ideára függesztve tekintetünket fogalmazhatnánk úgy is, hogy a liberalizmus az egyéneket szabad és autonóm magánszemélyekként, a polgári demokrácia állampolgároként egyesítette, a közös kulturális-történelmi háttérrel biztosító nemzet pedig mindkettőt magába fogadta, elérve így az ideális célt, hogy végül a „társadalom mint egész” tagjaként tekinthessünk önmagunkra. A dolog azonban ennél bonyolultabb. Míg a felvilágosodás a korszak alapvető tendenciájának,

tudniillik a *különbségek semlegesítésének* megfelelően minden *megkülönböztetés nélkül* „az Embert” megillető jogokról és szabadságról beszél, a nemzet esetében mintha épp a *különbségre* kerülne a hangsúly. Később látni fogjuk persze, hogy ez sem ilyen egyszerű, pusztán logikai feladvány. De ha már itt tartunk, érdemes felvetni, vajon miért tűnik olyan magától értődőnek a korszak számára, hogy az Ember *egyetemes* jogainak biztosítását államokra bízák – így, *többes számban*. [21] A választ persze nem nehéz megtalálni: az amerikai *Függetlenségi Nyilatkozat* ugyan a Teremtőre, a francia *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata* a Legfelsőbb Lény jelenlétére és oltalmára hivatkozik, de a mindenkire nézvést egyenlő, univerzális emberi jogok *de facto* biztosítását ugyan kire, mire bízhatták volna, ha nem a születőben lévő modern, territoriális államokra – így, *többes számban*.



Ezzel azonban kódolt egy probléma, mely ma ismét szorongatóvá vált. Hannah Arendt megfogalmazásában ez a „jog a joghoz” kérdéseként vetődik fel. Vélhetjük ugyan „elidegeníthetetlennek” az Ember, az autonóm individuum jogait, ám mint a 20. században legelemibb jogaiktól megfosztott, saját hazájuk törvényes rendjéből kizárt milliós tömegek kálváriája, a holokauszt és a totalitárius államok megjelenése, napjainkban pedig a tömeges migráció jelensége bizonyítja: nem az emberi jogok derivátumaként, hanem azt megelőzően „létezik egy jog ahhoz, hogy jogaink legyenek... jog ahhoz, hogy az ember valamiféle szervezett közösséghez tartozzék” [22]. A „szervezett közösségen” kívül ugyanis nincs semmi, ami ezeket a „szervezett közösségektől” függetlennek vélt jogokat biztosítaná, megvédené, sőt *megteremtené*. Aligha véletlen tehát – folytatom Arendttel –, hogy amint „az ember színre lépett tökéletesen felszabadult, tökéletesen különálló lényként, ki méltóságát magában hordja és nem szorul e tekintetben semmiféle szélesebb, őt felölelő rendre, máris eltűnt és átváltozott a nép egy tagjává... Az emberi jogok egész kérdésköre ilyenformán villámgyorsan és kibogozhatatlanul összefonódott a nemzeti felszabadulás kérdésével; úgy tetszett, más nem biztosíthatja e jogokat, mint a felszabadult nép szuverenitása... fokról fokra nyilvánvalóvá vált, hogy az ember igazi megjelenési formája nem az egyén, hanem a nép.” [23]

## mit jelent egy nép

Azt mondhatjuk tehát, a jogok és szabadságok egy „szervezett közösségen” belüli *tagságot* feltételeznek. A tagság azonban olyasvalami, ami feltételekhez, bizonyos kritériumoknak való megfeleléshez kötött, szóval nem jár ki mindenkinek: a „szervezett közösség”, nevezzük azt népnek, államnak vagy egy nép államának, *különbséget* tesz a tagok és a nem tagok között. A kérdés az, hogy milyen különbségre alapítjuk ez a különbségtevést. Arendt azt mondja, hogy az „elidegeníthetetlen” jogokkal felruházott Ember „eltűnt és átváltozott egy nép tagjává”. De mit jelent egy nép, egy „felszabadult nép” tagjának lenni? Először is tekintetbe kell vennünk, hogy a 18. század végén, de a 19. században is a „nép” és a „nemzet” kifejezéseket szinonimaként használják, különösképpen a francia tradícióban. Jellemző például, hogy az *Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatát* „a francia nép Nemzetgyűlésben összeült képviselői” hozzák, a szuverenitás pedig a nyilatkozat

3. pontja szerint „természeténél fogva a nemzetben lakozik”. A nemzet tehát itt – mint a 2. pont világosan ki is mondja – „politikai társulást” vagy államot jelent, ahogy az *Enciklopédiában* Diderot és D’Alambert is politikai meghatározását adja már a nemzetnek. Ezek szerint – megfelelően a rousseau-i tradíciónak – a nemzet vagy a nép egy nyilvános politikai aktusban, az alkotmányozás tettében jön létre, és szabadsága a törvényhozás nyilvános folyamatában áll fönn. A tagság feltétele a részvétel ezekben a nyilvános, politikai folyamatokban. Elvileg *bárki*, aki a forradalmi alkotmány talaján áll, a nép, sőt a *francia* nemzet tagja lehet. És bár ez a – kimondva vagy kimondatlanul – *egyetemes* jogtulajdonítás Napóleon hódító háborúiban, a „szabadságra kényszerítés” lendületében nyilvánul majd meg, annyi kétségtelen, hogy a nemzetnek ez a politikai meghatározása elviekben kitarthat a *semlegesítés* mellett: a nyilvános akaratképzésben mindenkit származására, felekezeti vagy nemi hovatartozására, sőt születési helyére tekintet nélkül illet meg a részvétel joga. Ragaszkodva a nyilvános politikai szféra és a polgári társadalom megkülönböztetéséhez, a politikai nemzet mindezeket a nemzeti közösséget megosztani képes *különbségeket* a magánszférába utalta.

A monarchikus vagy dinasztikus legitimációs elv helyére a nemzeti szuverenitás elvét állítva, a nemzetnek ez a radikális, a francia forradalomból eredő politikai felfogása gyökeresen átalakította ugyan a hatalom legitimációs elvét, ám a lényegében *nyitott tagsággal* rendelkező politikai nemzet *radikális demokrata* fogalma a napóleoni háborúk lezárásával elhalványult. A politikai realitásoknak engedve átadta helyét az egymástól politikai határokkal elválasztott, szuverén államokat alkotó nemzetek pluralizmusának, és ezzel a tagsági elv *rögzítésének*. Az *egyetemes* emberi jogokat biztosítani hivatott államok „többes számából” az államok, és az államalkotó nemzetek *elkülönböződése* lett. Új válasz született arra, mit jelent egy nép vagy egy nemzet tagjának lenni. Hogy miért épp ekkor, és hogy ebben miért épp Közép- és Kelet-Európa játssza a főszerepet, arra még visszatérünk, de először nézzük magát a választ. Isaiah Berlin klasszikus esszéje a nemzet új ideáltípusának megragadásához jó kiindulópont lehet.



Bár sok jel mutatott más irányba, a liberális beállítottságú, racionális gondolkodók egészen az I. világháborúig nem kérdőjelezték meg, hogy „a nemzetállam a független, önmagát kormányzó emberi társadalom normális egysége”. A „normális egység” itt azt jelenti, hogy a nemzet a territoriálisan rögzített jogállam demokratikus akaratképzésre képes polgárainak szolidaritásközössége, mely megteremti a territoriális állam életéhez szükséges közös nyelvet és szokásokat – egyszerűen a felvilágosult emberiség alkotása. Ezek a gondolkodók nem vették figyelembe – „talán csak Durkheim érzékelte tisztán”, teszi hozzá Berlin –, „hogy amikor az iparosodás előrehaladásához szükséges és általa kiváltott bürokratikus ‘racionalizáció’ és központosítás lerombolta a társadalmi élet hagyományos hierarchiáját és rendjeit, amelyekhez az emberek a lojalitás mély szálaival kötődtek, ezzel nagy embertömegeket fosztott meg a társadalmi és érzelmi biztonság érzésétől, ami aztán az elidegenedés, a szellemi otthontalanság és a növekvő anómia hírhedt

jelenségeihez vezetett, és szükségessé tette, hogy tudatos társadalmi cselekvéssel létrehozzák a régi rend pilléreit jelentő elveszett kulturális, politikai és vallásos értékek pszichológiai egyenértékeseit.” **[24]**

## eredeti identitásukból kiágyazott egyének

Ezzel visszatértünk gondolatmenetünk alapkérdéséhez, a „föladványhoz”, amivel Kant is, Rousseau is küszködött. Vagy mélyebbre ásva – ahogy erre Berlin is utal –, Durkheim kérdéséhez:

azok után, hogy az egyént kiágyazták a világ transzcendentális értelmezési kereteként szolgáló metafizikai-vallási keretből, miként lehetne újra létrehozni ennek „pszichológiai egyenértékeseiként” azt az értelmezési minták készleteként elgondolható *életvilágot*, melynek határain belül egy már előzetesen értelmezett, közös világban, a *mi világunkban* mozgunk. Egyszóval, hogyan lehetne létrehozni az eredeti identitásukból kiágyazott egyénekkal a *társadalom egységét*. Látszólag itt is az emberi autonómiára alapozott teremtésről, létrehozásról van szó, ám helyesebb lenne „újrateremtésről”, még inkább „feltárásról” beszélni: a nemzet organikus *adottságát* valójában nem megteremteni kell, hanem felszínre hozni, vagy „felszabadítani” a *különbségeket* eltörlő, mindent mindennel egyenlősítő *semlegesítések* rétege, a felvilágosodás *formális* racionalizmusának uralma alól.

A nemzet új felfogását az a meggyőződés jellemzi – írja Berlin –, hogy „az emberek egy konkrét embercsoporthoz tartoznak, és hogy a csoport életformája különbözik más csoportok életformáitól”, mert „a csoportot alkotó egyedek alkatát a csoport alkata formálja, és az egyedek alkata nem is érthető meg a csoportétól elszakítva”. A társadalom nemzeti formája ebben az értelemben tehát „a biológiai szervezet sémájához hasonlatos”: a „társadalom-organizmus közös céljait azok a dolgok határozzák meg, amelyekre ennek a szervezetnek szüksége van a megfelelő fejlődéshez”. Ám a „szervezett közösség” nemzeti formáját „organikusnak nevezni annyi, mint azt mondani, hogy az egyének vagy csoportok nem hozhatják létre ezeket mesterségesen..., hogy az a lényegi egység, amiben az emberi természet maradéktalanul realizálódik, nem az egyén, és nem egy szándékosan létrehozott egyesülés, amit akaratlagosan fel lehet oszlatni”. **[25]** Hanem a nemzet. Ennek a

nemzetnek azonban nyilvánvalóan semmi köze ahhoz a folyamathoz, amiről Arendt beszélt, hogy tudniillik az egyének – a rousseau-i mintát követve – egy politikai folyamat során „eltűnnek és átváltoznak egy nép tagjává”. A nemzet, pontosabban a nemzetek – így, többes számban – egymástól *létformájukban különböző, prepolitikai adottságok*, melyek most nemzetállamokban – megint csak így, többes számban – törekszenek kifejezni magukat. Ami „első fokon azt jelenti – vonja le a következtetést a Berlin szövegét elemző Demeter M. Attila –, hogy a politikai közösség semlegességének modern eszménye tovább már nem védhető”. **[26]** *A különböző nemzetek kivonják magukat az egyetemesség alól. Ahogy Berlin mondja: a nemzetet „nem lehet racionális elemzéssel feltárni, csak egy sajátos, nem feltétlenül teljesen tudatos érzékenységgel az egyedi [kiemelés TF] viszony iránt, mely az emberi egyedeket azzá a felbonthatatlan és elemezhetetlen szerves egésszé olvasztja össze, amit Burke a társadalommal, Rousseau a néppel, Hegel az állammal azonosított.”* **[27]**



Nyilvánvaló, hogy ez a – Berlin által felrajzolt, de tőle távol álló – nemzetfelfogás a *kollektív tudatot* (a durkheimi mechanikus szolidaritást) élesztené újra.

Következésképp ellentmond a jogállam liberális felfogásának: ha az egyént a szó szoros értelmében a nemzet *tagjának* tekintjük, ez nem egyeztethető össze az individuum autonómiáján alapuló szabadsággal. Ugyanakkor a nemzet mint organikus egész – látszólag legalábbis – mintha összeegyeztethető lenne az egyenlőségre törekvő demokráciával: a nemzet minden tagja egyenlőnek tekintheti magát, amennyiben a *tagságnak* az a feltétele, hogy a tagok egyazon prepolitikai, organikus egész *tagjai* legyenek. Amihez persze hozzá kell tenni, hogy ez az egyenlőség nem egy politikai aktusban, hanem egy kvázi vallási érzületben vagy mitikus tudatban jön létre, azaz alapvetően más a – ne féljünk a szótól – létszerkezete. Ez a nemzetkép továbbá határozottan ellentmond a demokratikus mozgalmaknak, és alkalomadtán ki is játszható velük szemben. Ezek a mozgalmak ugyanis partikularitás és közérdek viszonyának állandó újratárgyalásával folytonos *keletkezésben* tartják az önmagát befolyásolni képes, demokratikus társadalmat. Ebben az értelemben egy demokratikus társadalom nem illeszthető össze egy (feltételezett) kollektív tudat *rögzített* képével.

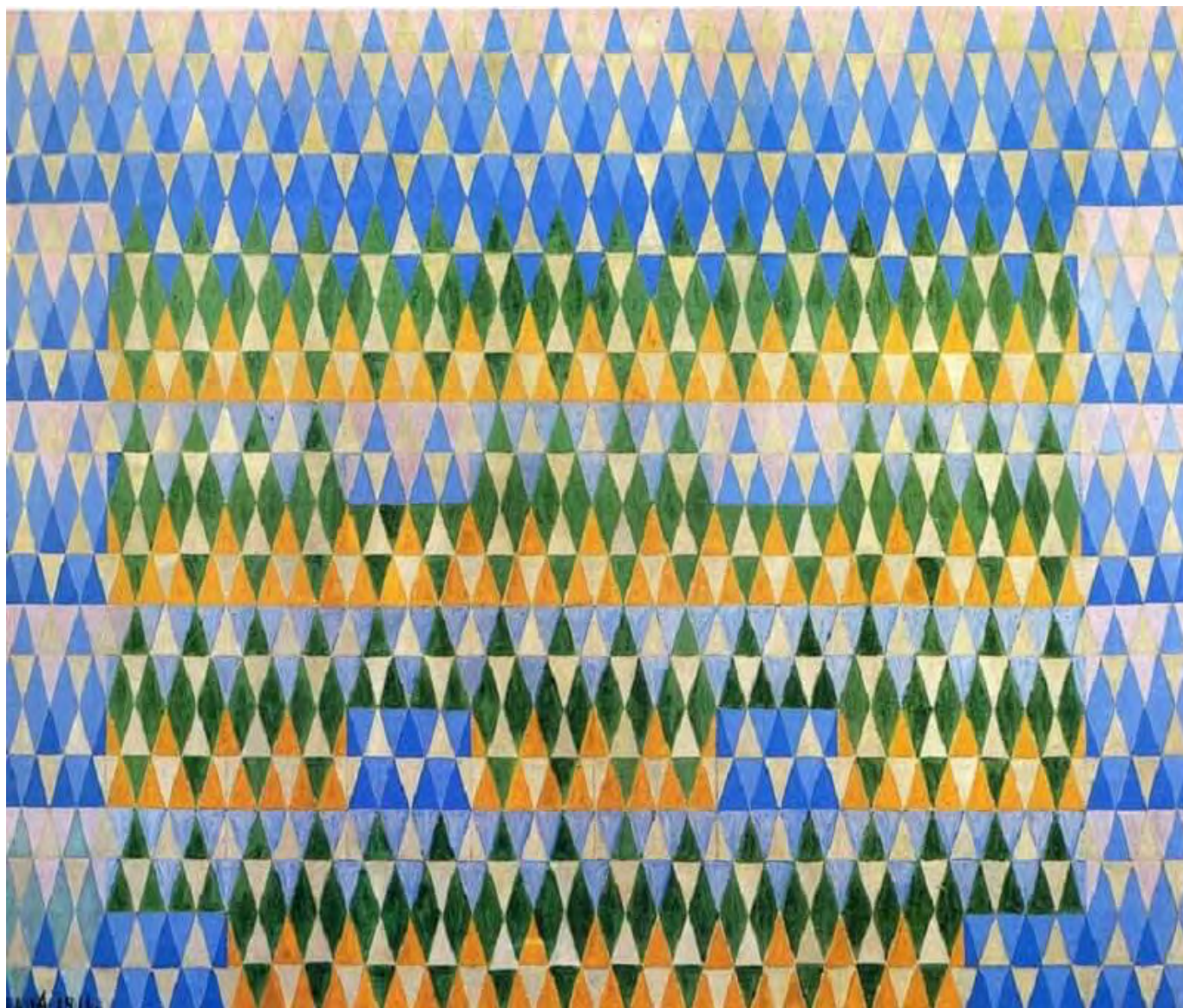
## erényes vagy boldog

Ennyit az új, *nacionalizmusnak* nevezett nemzetfogalom ideáltipikus képéről. A helyzet ugyanis az, hogy a történelmi valóságban a liberális jogállam és a nacionalizmus együtt tudott

működni. Voltak *liberális nacionalizmusok*. Hogyan voltak lehetségesek? A nemzetet alkotó „célok, vélekedések, politikák, életformák – mondja Berlin – a *mi* céljaink, vélekedéseink stb. Ez annyit tesz, mint azt mondani, hogy ezeket a szabályokat vagy doktrínákat vagy elveket nem azért kell követni, mert erényes vagy boldog, igazságos vagy szabad élethez vezetnek ... sokkal inkább azért kell őket követni, mert ezek az értékek az *én* csoportom értékei...” Amiből az következne, hogy nem létezik „semmilyen olyan átfogó kritérium vagy mérce, amelyre vonatkoztatva a különböző nemzetiségű csoportok életének, tulajdonságainak vagy törekvéseinek különböző értékei rangsorolhatóak... lennének; az ilyen mérce ugyanis nemzetek fölötti lenne,

nem az adott társadalmi organizmusban immanens, nem szerves része annak, hanem érvényességét valamely, a konkrét társadalmon kívüli forrásból merítő univerzális mérce lenne.” **[28]**

A liberális nacionalizmus azonban az egyedi, „elemezhetetlen szerves egész” iránti érzékenységet össze tudta kapcsolni az univerzális mérce jelenlétével. Herder, aki Fichte és a Grimm testvérek mellett az új nemzetfogalom talán legnagyobb hatású képviselője volt, már a *Töredékekben* (Fragmente über die neuere deutsche Literatur) elutasítja a történelemnek azt a racionalista értelmezését, hogy a történelem folyamatos és egyenesvonalú fejlődésfolyamat, melynek egyértelműen kijelölhető csúcspontja a „külföldi” (értsd: francia) felvilágosodás, és az ész uralma. A historicizmus egyik első képviselőjeként Herder a történelem mozgását ennél bonyolultabb, saját immanens elemei által is irányított, soktényezős, öntörvényű mozgásnak látja, aminek következtében a különböző társadalmi-történelmi környezetekben különböző, sajátos és egyedi formációk jönnek létre. Bár a cél közös, de többféle út vezet hozzá, és *a múlt* éppen úgy meghatározza ezt az utat, mint a jelennek a jövő felé törő akarata. Herder ismert megfogalmazása szerint „Minden nemzet magában hordja az üdv középpontját, ahogy minden golyónak megvan a maga súlypontja”.



Minden nemzetnek megvan a saját, organikus létéből eredő útja, az „üdv” és a „központ” egyedi-egyszeri módon helyezkedik el benne, de maga az „üdv” a népek *közös ügye, egyetemes feladata*: „Aki empirikusan szemléli a történelmet, és elveszítve benne az Istent, kételkedni kezd a Gondviselésben, azt azért éri ez a szerencsétlenség, mert felszínesen tekintett a történelemre, vagy nem volt világos fogalma a Gondviselésről.” **[29]** Isten Herder panteista felfogása szerint „a Természetben van”, és a népek kollektív génuszának feladata, hogy a humanizmusnak (a tökéletességnek) a Természetbe rejtett lehetőségeit megvalósítsa: „ami a Földön megtörténhet, annak mind meg kell történnie, ha olyan szabályok szerint megy végbe, amelyek magukban hordják a tökéletességüket.” **[30]** Ebben az értelemben minden népnek meg kell óvnia *saját természetét* („a maga súlypontját”).

Mert mit is jelentene „a kényszerű, idegen kultúra? Az a művelődés, amely nem a honi körülményekből és szükségletekből nő ki? Elnyomást és torzulást vagy éppenséggel végromlást.” **[31]** Saját *természetének* megóvása megköveteli a nemzet *szabadságát*. De ez a szabadság a nemzet, és vele az emberiség tökéletesítését szolgálja, a Gondviselés *univerzális mércéje* szerint. A „természet” tehát – idézem Tamás Gáspár Miklóst – „a liberális nacionalisták szótárában nem a biológiai meghatározottság vagy a kulturális relativizmus szinonimája, ezek későbbi fejlemények. Szemükben a természet volt az a kritérium, amellyel a társadalmakat mérték, vagyis hogy megvan-e benne törvény és történelem összhangja.” **[32]** Ugyanez az alapstruktúra Fichténél, de ugyanúgy Mazzininél is, aki az *Ifjú Európa testvérisége* című kiáltványban így fogalmaz: „Minden népnek megvan a maga különleges küldetése, s mindegyik együttesen hat az emberiség általános küldetése beteljesülésének irányába.” **[33]**

## különbségvak szabályozás

Ebben a – mondjuk így – Herder-típusú nemzetfogalomban természetesen magukra ismerhettek, és magukra is ismertek a nemzet egyesítésre törekvő

és/vagy a dinasztikus birodalmakkal küzdő nemzeti felszabadító mozgalmak, de – gondoljunk Széchenyire, Deákra vagy Eötvös Józsefre – magukra ismerhettek a liberális nacionalizmus gondolkodói is. Ha meg akarjuk találni a *különböző* tradíciókban felnőtt, *különböző* nyelveket beszélő, *különböző* szenvedélyek által vezérelt egyének *különbségvak* szabályozásának *adekvát* módját, azaz ha biztosítani akarjuk a nemzet minden tagja számára a polgári szabadságot, a „történelmi valósághoz” kell fordulnunk. Nem azért, mintha a történelem szolgáltatná a törvényt, hanem mert a mindig *egyedi, nemzeti* történelem a jogalkotás „nyersanyaga”. Ismét Tamás Gáspár Miklóst idézve: „Az a politikai rendszer, amely nem veszi tekintetbe a helyi természeti nyersséget, amellyel dolga van, szükségképpen igazságtalan lesz... A jó törvények – még ha deduktív-rationálisak is – olyasmire *vonatkoznak*, ami megvan, és ha megnézzük, miképp lépnek kölcsönhatásba a jogi és a politikai

intézmények teszem azt azokkal a jogtalanságokkal, amelyeket elődeink netán elkövettek, látni fogjuk, miként kell az igazságosság gondolatát hozzáidomítanunk a helyben uralkodó szenvedélyekhez...” **[34]**

Ez a kép akár idillinek is tűnhet. A liberális nacionalizmus – bár tekintettel az egyedi konstellációkra és az adott államalakulat történelmi fejlődésének „szerves” voltára – mégiscsak *politikai*, és nem *etnikai* (vérségi) nemzetfogalomra épült. Az 1848-as forradalom idején kikiáltott, kérész életű Deutsches Reich alkotmánya például egyértelműen kimondja, hogy „mindenki német, aki a német területeken él... A nemzetiség többé nem a leszármazás vagy a nyelv által meghatározott, hanem pusztán a politikai organizmus, az állam által”. Az állampolgári jognak ez az elve – már csak a Poroszországhoz csatolt lengyel területek okán is – 1871 után is fennmarad, egészen 1913-ig, és jól tudjuk, hogy a kiegyezés utáni Magyarország szlovák, román vagy egyéb nem magyar nyelvű kisebbségeinek állampolgársága sem vált soha kérdésessé. A nyelvi és kisebbségi kérdés kiéleződése ellenére a liberális nacionalizmus politikai állama *különbségtevés* nélkül biztosított a *magánszemély* számára állampolgárságot és a „szervezett közösséghez” tartozással járó „jogot a joghoz”.

Az 1880-as évekkel azonban alapvetően megváltozik a helyzet. Ez a változás másképpen játszódott le Nyugat-, és másként Kelet-Európában, okai is, következményei is eltérőek voltak, de kellő távolságból szemlélve mégis jól látható mélyebb, közös alapjuk. A totalitarizmus gyökerei után kutatva Arendt az általános tendenciát úgy foglalja össze, hogy az állam „jogi intézményből nemzeti intézménnyé alakult át”. Vagy Arendt egy talán még egyértelműbb megfogalmazását idézve: „az állam a nemzet eszközévé degradálódik”. **[35]** De mit is értsünk ezen pontosan? A polgárság, mely az egész társadalom (az alattvalók) fölött álló abszolutista állammal vívott szívós küzdelemben jött létre, hosszú ideig megőrizte az állam *politikai* szférájával szembeni elhatárolódását. A polgári társadalom *magánszférájában*, azaz a szabad és független árutulajdonosok magánjogilag szabályozott szférájában, az úgymond önszabályozó piac és a tőkés árutermelés területén rendezkedett be, szabadságát még mindig az állammal szemben védte, és a köz ügyeit intéző politikától elsősorban azt várta el, hogy ne avatkozzon be a gazdaság ügyeibe. Az

állam és a polgári társadalom „közötti rejtett küzdelem csak akkor vált nyílt hatalmi harccá, amikor a nemzetállam alkalmatlannak bizonyult arra, hogy a tőkés gazdaság további fejlődését elősegítse”. **[36]**



A tőkés vállalkozóvá nőtt polgári magánszemély, aki ezidáig arra törekedett, hogy a gazdaságot és az államot egymástól elválassza, most arra törekszik, hogy az államot alárendelje a gazdaságnak és a tőkeakkumuláció eszközévé változtassa, így megfosztva azt politikai tartalmától. A „nemzet” fogalmának az a *jelöltje* azonban,

mely a szabadság és az emberi jogok védelmével megbízott államot saját eszközévé degradálja, nem az a *jelölt* immár, mely más nemzetekkel „az emberiség általános küldetése beteljesítéséért” folytat nemes versenyt. A Gondviselés által a Természetbe rejtett lehetőség beváltásáért, a *tökéletesedésért* folytatott verseny helyébe a póre *gazdasági* verseny lépett. Ennek is van ugyan egyetemes mércéje, de ez a mérce a tőkeakkumuláció és a minőségi tartalmaktól megfosztott általános csereérték, valamint a politikai tartalmától megfosztott *hatalom* tisztán mennyiségi logikája szerint mér, azaz *közömbös* minden szubsztanciális értékkel szemben. „Hiszen a hatalom önmagában nem érhet el mást, csak még több hatalmat, s a hatalmat (és nem a törvényt) kiszolgáló erőszak romboló elvvé válik, amelynek addig nincs nyugta, míg marad valami, amin még nem tett erőszakot.” **[37]** A modernitás egészét jellemző *semlegesítés* ezzel az államot is eléri, hogy helyet adjon a gazdaság és a hatalom *mennyiségi* szempont által uralt növekedésének.

## diadalmasnak tűnhetett

Arendt ezt a folyamatot az *Imperializmus* című részben tárgyalja, de nyugat-európai és kelet-európai alakulását két külön fejezetben. És valóban, a folyamat lefutása a két

geopolitikai régióban igencsak különböző, és más módon befolyásolja a „nemzet” alakulását is. Nyugat-Európa, elsősorban Nagy-Britannia és Franciaország „tengerentúli” imperializmusát elemezve Arendt Rosa Luxemburg fontos felismeréséhez tér vissza, tudniillik hogy „a tőkefelhalmozás mint történelmi folyamat minden vonatkozásban nem tőkés rétegekre és formákra utalt”. **[38]** Ennek a – később a világrendszerelmélet számára is kiindulópontként szolgáló – belátásnak a jegyében fogalmaz Arendt, amikor azt mondja, hogy az „imperialista terjeszkedést egy különös fajta gazdasági válság indította el: a tőketúltermelés és a ‘pénzfelesleg’ megjelenése, amely... a nemzeti határok között már nem talált jövedelmező befektetési lehetőségekre. Először fordult elő, hogy nem a hatalom befektetése egyengette az utat a pénzbefektetés előtt, hanem a hatalom exportja indult engedelmesen a pénzexport után.” **[39]** A tőkének, és vele egy nagyszámú vállalkozói és hivatalnokrétegnek, valamint a tőkefelesleget kísérő hazai munkaerőfeleslegnek a kiáramlása kétségkívül diadalmasnak tűnhetett. A gazdaság

és a hatalom szempontjából a Nyugat polgára joggal vélhette, hogy Európa és az akkori világ hegemon hatalma, a brit birodalom a csúcra érkezett: az első világháború előtt a brit birodalomnak hozzávetőlegesen 460 millió alattvalója volt, ami a Föld népességének egynegyedét jelentette, területe pedig 36 millió km<sup>2</sup>-t foglalt magába, de Franciaország is 5 millió km<sup>2</sup>-rel és 26 milliós népességgel gyarapodott, az immár egységes német állam pedig több mint másfél millió km<sup>2</sup>-rel és 13 milliós népességgel.

Ahogy mondani szokás, lélegzetelállító számok. De ezek azok a számok – véli Arendt –, melyek véget vetettek a felvilágosult Európa álmának. „A politikai szerkezet – írja – a gazdaságitól eltérően nem terjeszthető ki akármeddig, mert nem az ember – valóban határtalan – termelékenységén alapul. A hatalmi és szervezeti formák közül a nemzetállam illik össze a legkevésbé a korlátlan növekedéssel, mivel az alapjául szolgáló spontán egység nem nyújtható a végtelenségig.” A korlátlan növekedés gondolatából – teszi még hozzá – „logikailag voltaképpen minden eleven közösség tönkretétele következik, a meghódítottaké éppúgy, mint a hazaiaké”. A diadalmas imperializmus számtalan „szervezett közösséget” rombolt szét a világban: „tönkretették az összes politikailag megállapodott struktúrát, a sajátjukat is, más népekét is.” **[40]** Ami a „más népeket” illeti: Franciaország néhány sikertelen próbálkozásától eltekintve, az imperialista hatalmak kísérletet sem tettek, hogy az állampolgári jogokat (a „jogot a joghoz”) kiterjessék a meghódított területek lakosságára. A brit birodalom közszájon forgó fordulata – „az afrikai maradjon afrikai” – olyan civilizációs gőg kifejeződése, mely megágyazott a fajelméletnek és a rasszizmusnak.



Ami pedig az imperializmusok „saját népét” illeti: a birodalomalapítás a hatalmában és gazdagságában növekedő állam tartalmi kiüresedéséhez vezetett. Elindult az a – máig tartó – folyamat, melynek során az állampolgári azonosulás és elkötelezettség helyébe annak a polgárnak (magánszemélynek) a jólétre irányuló várakozása lép, aki „önmagának célja, minden egyéb neki semmi”. Amihez hozzá kell tenni, hogy a Nyugat diadalmas államai ezeket a jólétre irányuló várakozásokat – imperializmusuknak hála – ki is tudták elégíteni. Feladatukat egyre inkább abban látták, hogy megteremtsék a társadalmi békét és leszereljék a *demokratikus mozgalmakat*, a munkásosztályt pedig szavazók tömegévé alakítsák. „A Brit Munkáspárt története – mondja Arendt – e tekintetben szinte folyamatos igazolása Cecil Rhodes korai jóslatának: 'A munkások ugyan azt tapasztalják, hogy az amerikaiak nagyon kedvelik őket, ... mégis elzárják előlük a maguk javait. A munkások azt tapasztalják, hogy ugyanezt teszi Oroszország, Franciaország és Németország is, és látják, hogy ha nem vigyáznak, egyáltalán nem marad helyük kereskedni a világban. És így a munkások imperialistává lettek, és nyomukban az lett a Liberális Párt is.'” **[41]** Az államok többes száma így végül a nemzetek többes számában találja meg értelmét. És ha a nemzetek törekvése immár a gazdasági jólét és a hatalom korlátlan növelése, akkor az egyik nemzet szabadsága a gazdagodásra a másik nemzet korlátjává válik. Innen – mondja Arendt – egyenes az út az első, majd az elsőt folytató második világháborúig, és – tenném hozzá – a Nyugat napjainkban kiéleződő, új és egyre fenyegetőbb válságáig.

## kontinentális imperializmusok

Ugyanez elmondható a Kelet-Európában zajló átrendeződésekről is, bármennyire különbözzenek a nyugat-európaiaktól. Mivel Arendt érdeklődésének középpontjában a

nemzetiszocialista és a sztálinista totalitarizmus kialakulása állt, a kelet-európai folyamatokat elemezve elsősorban a pángermán és a pánszláv mozgalmakra, illetve Németország és Oroszország birodalmi törekvéseire koncentrált. A pángermán és a pánszláv ideológiák ugyan korábban születtek, de jelentős mozgalmakká csak az imperializmus diadalmas előretörésével váltak, mintegy a *tengeren túli*

imperializmusra adott *szárazföldi* válaszként. **[42]** „A közép- és kelet-európai nemzetek – írja Arendt –, amelyeknek nem voltak gyarmatbirtokaik, s tengeren túli hódításra sem volt sok esélyük, úgy döntöttek, hogy ‘ugyanannyi joguk van az expanzióra, mint a többi nagy nemzetnek, s ha a tengeren túl nem adatik meg ez a lehetőség, akkor kénytelenek lesznek Európában terjeszkedni.’” A kontinentális imperializmusok azonban – véli Arendt – abban a nem lényegtelen pontban határozottan különböztek „a tekintélyesebb nyugati imperializmustól, hogy nem örvendtek kapitalista támogatásnak: hódítási törekvéseiket nem előzte, s nem is előzhette meg a fölöslegessé vált emberek és a fölöslegessé vált pénz kivitele...” A kontinentális imperializmus tehát „nem is annyira gazdasági okokból következik”. „E kontinentális mozgalmak birodalmi álmai háttérbe szorultak a tengeren túli terjeszkedések kézzelfoghatóbb eredményei mögött, a gazdaság iránti érdektelenségük pedig nevetséges ellenpontja volt a korai imperializmus iszonyatos profitjának.” **[43]**

De ha a kelet-európai birodalmi törekvések „nem is annyira gazdasági okokra” vezethetők vissza, akkor mire? Arendt válasza úgy hangzik, hogy ezeket a mozgalmakat „voltaképpen nem is valaminő világosan kitűzött cél tartotta egyben, hanem inkább egy általános hangulat”, amit a *törzsi nacionalizmusban* lehet összefoglalni: „a törzsi nacionalizmus mindig azt hirdeti, hogy tagjait egy ‘ellenséges világ’ veszi körül, hogy ‘egyedül vannak, mindenkivel szemben’, hogy lényegbevágó különbség van az ő népük és minden más nép között. Azt vallja: az ő népe egyedi, páratlan, senki nem fogható hozzá, tehát elméletileg... kétségbe vonja annak lehetőségét, hogy minden ember az emberiség tagja.” **[44]** Az államok többes száma így végül Kelet-Európában is a nemzetek többes számában találja meg értelmét – a felvilágosodás *egyenlősítő, különbségvak* tendenciájával szemben a *különbség* abszolutizálásában. A 19. század utolsó harmadától a liberális nacionalizmust Kelet-Európában lassan, szívósan kezdik háttérbe szorítani azok a mozgalmak, melyeket a Berlin által jellemzett „szerves”, „organikus” nemzet fogalma tart össze. E mozgalmak számára csak „a ‘természeti’ identitás számít, az, amely olyan ‘természeten’ alapszik, amely racionálisan nem megközelíthető, és nem is óhajt valamiféle külső vagy ‘magasabb’ jóváhagyást”. **[45]**



Bár a totalitarizmus-könyv célkitűzését tekintve érthető, hogy a törzsi nacionalizmusról szólva Arendt miért koncentrálna a német és orosz birodalmi törekvésekre, azaz a kontinentális imperializmus kérdéskörére, úgy látom, hogy ezen az úton járva Arendt nem tudja igazán megvilágítani a törzsi nacionalizmus kelet-európai megjelenésének okait. Különösen így van ez, ha figyelembe vesszük Arendt – kvázi mellékes – megjegyzését, hogy egy „így vagy úgy *minden* [kiemelés TF] közép- és kelet-európai nemzetre és nemzetiségre jellemző törzsi nacionalizmusról” van szó. Miért és honnan keletkezik ez az Európa keleti felét jellemző irracionális, az „ész trónfosztása”, a német romantika térhódítása a francia racionalizmussal és a megfontolt angol konzervativizmussal szemben? Honnan a fenyegetettségnek ez az „általános hangulata”? Erre önmagában nem ad választ Meinecke *kultúr*nemzet fogalma. Kétségtelen, hogy Kelet- és Közép-Európa azoknak a *megkésett nemzeteknek* a térsége, ahová úgy érkezik el a szabad és független nemzet eszméje, hogy sem a Habsburg Birodalom, sem a Balkán területén nem volt olyan szuverén politikai állam, melyben ez az eszme megvalósítható lett volna, s így a nemzeti

identitás a közös nyelv, kultúra (és alkalomadtán a vallás) eszméje körül bontakozik ki. A miértet megvilágítandó egy további szempontot is be kell azonban vonnunk: Kelet-Európa nemzetei valójában nem *megkésettek* voltak, hanem *félperifériások*.

## a modernizáció nyílegyenes fejlődésútján

Kelet-Európa kapitalizálódásának az államhatalom által levezényelt, „színlelt” és „gyarmatias” vonásait nem tekinthetjük minden további nélkül megkésettségnek vagy

elmaradottságnak a modernizáció nyílegyenes fejlődésútján. Ha a *világrendszer* egészében értelmezzük az „elmaradottság” jelenségeit, olyan magyarázathoz jutunk, mely gyökeresen eltér a megszokott, *időbeli egymásutániságot* tételező modelltől (feudalizmus, kapitalizmus, illetve rendies és polgári társadalom). A 17. századtól kiépülő kapitalista világrendszer dinamikáját éppen hogy a különböző, fejlett és elmaradott elemek „szabályos rétegzettsége” biztosította – a *szinkronizmus*, a nem egyidejű egyidejűsége. Ahogy már Rosa Luxemburg is megfogalmazta, a „nem tőkés” elemek egyetlen világrendszerbe vonása lesz annak a „világméretű egyenlőtlenségnek” az alapja, melyet ma centrum–periféria viszonyoknak nevezünk. Az államrezon és az ún. „nagyhatalmi koncert” által vezérelt vesztfáliai békerendszeren, a kontinensen belül ez az egyenlőtlenség természetesen nem ölthette a tengeren túli gyarmatosítás formáját. De ahogy a centrum a perifériák erőforrásaira szorul, úgy függ az utóbbi is a centrum igényeitől, mely egyidejűleg szállítja számára a felvilágosult Európa magasztos eszméit és kényszeríti bele Kelet-Európát a perifériális pozícióba – 1871-ig egyébként Németország keleti területeit is. Jó példája ennek a kelet-európai második (vagy örökös) jobbágyság, azaz az allódiások bevonásával kialakuló, jobbági robottal művelt nagybirtokrendszer kialakulása, az aulikus arisztokrácia és a rendies társadalomszerkezet továbbélése. Értelmezhetjük persze ezt a jelenséget a feudalizmus maradványaként is, ám valószínűleg közelebb járunk a valósághoz, ha azt mondjuk, Kelet-Európa többek között ezen a módon, mezőgazdasági termékek szállítójaként kényszerült beépülni a kapitalizálódó Eur munkamegosztási rendszerébe: így – ezekkel a polgárosodást gátló következményekkel – válhatott a *kapitalista* világgazdaság részévé.



Ennek a perifériás helyzetnek az elfogadása, ami paradox módon egyúttal az „európai út” választását is jelentette, éppoly kockázatosnak tűnhetett, mint elutasítása, és valamiféle saját út kiépítésére tett kísérlet. Kelet-Európa társadalmi egy „ellenséges világ” és az „egyedül vagyunk, mindenkivel szemben” hangulatától kísérve – és persze különböző kanyarokat téve – mindig ezen két út egyikén bukácsoltak, és e két lehetőség mentén alakultak ki (Erdei Ferenc kifejezése ez) Kelet-Európa „kettős társadalmi” is: egy „bennszülött történeti-nemzeti társadalom”, és mellette a modern polgári társadalom „gyarmatias képződménye”.

Farkas Attila Márton tanulmánya, végigzongorázva a magyar nemzettudat kialakulásán és történetén, meggyőzően érvel amellett, hogy Bécs jozefinista kiszolgálója és a nemzeti-rendi ellenálló, a labanc és a kuruc, haza és haladás, népi és urbánus egész áldatlan honi kettőssége az európai centrum felől érkező kihívásra adott válasz. Mindkettő, „birodalmi progresszivismus és szittyá nacionalizmus”, egyaránt „jellegzetes *gyarmati* gondolkodásmódot és viselkedési mintákat képvisel”. Az előbbi „azért, mert az erőltetett kulturális importtal és a centrum szolgai utánzásával a provinciális tudatot (és vele a tényleges provincializmust) erősíti és tartósítja, az utóbbi pedig azért, mert 'bennszülött tudatot' reprezentál, és az országot egyfajta rezervátummá változtatná.” [46]

## megszüntetni a hiányt

Bár a törzsi nacionalizmus genealógiája így lassan körvonalazódik, idézzük még röviden a bolgár Alekszandar Kjoszevet [47] is. A kelet-európai kultúrák identitását, vagy inkább *identitáskeresését* eleve a fájdalom és a szégyen, egy *globális hiány traumája* jellemezte. A trauma abban a váratlan felismerésben jelentkezett, hogy ami *érvényes* létezéssel rendelkezik, az nem Mi vagyunk, hanem a Másik: a felvilágosult Európa. Nem konkrét kulturális-civilizációs vívmányok hiányáról van itt tehát szó, hanem „mindennek” a hiányáról: az érvényes kulturális-civilizációs modell hiányáról. Azokban a kultúrákban, melyek ennek a hiánynak a megtapasztalására épültek, a modern, felvilágosult Európa társadalmi és szimbolikus rendjének átvételét nem az erőszakos gyarmatosítás eszközeivel kényszerítik ki, de nem is a belső fejlődés eredményeként jön létre, hanem a centrum–(fél)periféria viszony termékeként. Európaiak *akarunk*

lenni, megszüntetni a hiányt, amik *vagyunk*, szóval önmagunk ellenében, önmagunkat traumatizálva akarunk önmagunkká válni. Mind újra szembesülve a hiány felszámolhatatlan voltával és a trauma terhével, mindez kiváltja a dühödt „csak azért sem” szittyá mentalitását (Ugocsa non coronat). A hiány nyomása alatt Európát vagy az ígéret földjeként idealizáljuk, vagy ránk nehezedő Idegenként átkozzuk, akivel szemben létrehozuk az idealizált *saját nemzetet*. A premodern mítoszok kódéből elővarázsoljuk az elveszni látszó „gyökereket”, egy szerves és organikus, racionálisan át nem látható *egészt* – szóval a törzsi nacionalizmusba kapaszkodunk. Tamás Gáspár Miklóssal szólva: „Mi hadd legyünk mi! és ennyi az egész”.

Szó se róla, ez a felvilágosodással születő modern Európa egyik legszörnyűbb terméke, de a modern Európa terméke. Európáé, mely a *különbségeket* az Ész egységébe emelő univerzalizmus gondolatával, és a *különbség* nélkül mindenkit *egyenlő* módon megillető emberi jogok eszméjével indult diadalmas hódító útjára, hogy mára mindebből csak a hódítás maradéka maradjon, és a *saját* identitások, a *saját* érdekek, a *különbségek* előtti hódolat. Félő, hiába gyalulgatjuk az ember göcsörtös fáját, hiába törjük fejünket a föladványon, miként lehet a magánvétekből közhaszon, arra a polgári magánszemélyre, aki „önmagának célja, minden egyéb neki semmi”, szóval – ne féljünk kimondani – a *kapitalizmusra* nem építhető olyan társadalom, mely fölé egy *értelmes egész* ege borul.



De megfogalmazhatjuk ezt a félelmünket kevésbé fennköltten is. Idéztem már Arendtet, aki a 19. század végi, tengeren túli imperializmus kapcsán írta: „Először fordult elő, hogy nem a hatalom befektetése egyengette az utat a pénzbefektetés előtt, hanem a hatalom exportja indult engedelmesen a pénzexport után”. Ehhez most hozzátehetjük, hogy egy évszázad elteltével, a *globalizációval* másodszor is elindult lényegében ugyanez a folyamat, és következményei – ha nem is mindenben azonosak – most is vészterhesek. A határtalan gazdasági növekedés kényszere újra kiüresíti és szétzilálja Európában a 2. világháború után – és ha nem tévedek, a két világrendszer szembenállásának fedezékében – újjáépített politikai intézményeket, a nyers gazdasági kényszer foglyává teszi a nemzetállamokat, és a nemzeti különérdekek érvényesítésének dzsungelévé változtatja az egykor szebb reményekkel indult Európai Uniót. Ennek fényében aligha meglepő, ha Kelet-Európában újra megjelennek a jogállamot és a demokráciát leépítő, autoriter populizmusok és a törzsi nacionalizmusok, meg a kiüresedett, ájult Európa-rajongás. **[48]** A folyamat ismerős. Csak remélhetjük, hogy kimenetele nem az ismert mintát követi majd.

1. Demeter M. Attila: 'Európai nemzet?' In. Uő: *Ethnosz és démosz*. Pro Philosophia & Egyetemi Műhely Kiadó, Kolozsvár, 2013. 257. o. ↑
2. Marx: *Kommunista Kiáltvány*. MEM 6. kötet, Kossuth Könyvkiadó, 444-445. o. ↑
3. Vö: Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain of Being*. Harvard UP, 2001. (1936.) ↑
4. Jürgen Habermas: Technika és tudomány mint „ideológia”. In. uő. *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz, 1994. 28-29. o. ↑
5. G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Akadémia, 1983. 207. o. ↑
6. G. Lohmann: 'Gesellschaftskritik und und normativer Maßstab'. In: A. Honneth – U. Jaeggi (Hrsg.): *Arbeit, Handlung, Normativität*. Ffm. 1980. 270. o. ↑
7. Kant: Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. In. Uő: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, 1997. 187. o. ↑
8. Kant: i. m. 186. o. ↑
9. Pierre Rosanvallon: 'Liberális politikai kultúra és reformizmus'. In. Uő: *Civil társadalom, demokrácia, politikum*. Napvilág Kiadó, 2007. 109. o. ↑
10. Kant: i. m. 188. o. ↑
11. Jürgen Habermas: 'A posztnevezeti állapot és a demokrácia jövője'. In. uő. *A posztnevezeti állapot*. L'Harmattan, 2006. 57. o. ↑
12. Rousseau: *A társadalmi szerződésről*. PannonKlett, 1997. 34. o. ↑
13. Rousseau: i. m. 22. o. ↑

14. Rousseau: i. m. 25. o. ↑
15. Kant: 'Az örök békéről'. In. Uő. *Történetfilozófiai írások*. Ictus, é. n. 284. o. ↑
16. Rousseau: i. m. 22. o. ↑
17. Kant: *Ama közönségesen használt szólásról...* I. m. 191–192. o. ↑
18. Friedrich Hayek: *Út a szolgasághoz*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1991. 116. o. ↑
19. Friedrich Hayek: 'A liberális társadalmi rend alapelvei'. In. Uő. *Piac és szabadság*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. 1995. 329. o. ↑
20. Érdemes megjegyezni, hogy Rousseau már a 18. században csattanós választ adott a törvények különbségvak uralmára: „Rossz kormányzat alatt ez az egyenlőség látszólagos és csalárd dolog; semmi más rendeltetése nincs, csak hogy a szegény megmaradjon nyomorúságában, a gazdag pedig bitorolt jogaiban.” i. m. 24. o (4. jegyzet) ↑
21. Az amerikai Függetlenségi Nyilatkozatban nemcsak az olvasható, hogy „minden ember egyenlőként teremtett, az embert teremtője olyan elidegeníthetetlen Jogokkal ruházta fel, amelyekről le nem mondhat”. A nyilatkozat szerzői ehhez még hozzáteszik: „Ezeknek a jogoknak a biztosítására az Emberek Kormányzatokat létesítenek, amelyeknek törvényes hatalma a kormányzottak beleegyezésén nyugszik”. ↑
22. Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Európa, 1992. 356. o. ↑
23. Hannah Arendt: i. m. 350. o. ↑
24. Isaiah Berlin: 'A nacionalizmus. Valaha elhanyagolták, ma hatalmas úr'. In: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*. Atlantisz, 1992. 238–239. o. ↑
25. Berlin: i. m, 224–225. o. ↑
26. Demeter M. Attila: *A kisebbségi önkormányzat eszméje*. I. m, 52. o. ↑
27. Berlin: i. m, 225–226. o ↑
28. Berlin: i. m. 226. ill. 227–228. o. ↑
29. J. G. Herder: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*. Gondolat, 1978. 445. o. ↑
30. Herder: i. m. 446. o. ↑
31. Herder: i. m. 547. o. ↑
32. Tamás Gáspár Miklós: 'Etnarchia és etnoanarchizmus'. In: uő. *Törzsi fogalmak*. Atlantisz, 1999. I. köt. 318. o. ↑
33. *Az Ifjú Európa Testvérisége* c. kiáltványról van szó. Idézi E. J. Hobsbawm: *A forradalmak kora*. Kossuth, 1964. 145. o. ↑
34. Tamás Gáspár Miklós: i. m. 317. o. ↑
35. Arendt: i. m. 279. o. ↑
36. Arendt: i. m. 149. o. ↑
37. Arendt: i. m. 162. o. ↑
38. Rosa Luxemburg: *Die Akkumulation des Kapitals*. Berlin, 1923. ↑
39. Arendt: i. m. 159. o. ↑
40. Arendt: i. m. 153. ill. 162. o. ↑
41. Arendt: i. m. 176. o. ↑

42. A „tengeri” és „szárazföldi hatalmak” megkülönböztetése lényegében jelen volt már Danyilevszkijnél, de terminológiailag Halford Mackinder 1904-es nagyhatású előadására megy vissza, és az I. világháború előtt éppolyan népszerű volt a Német Birodalomban, mint Nagy-Britanniában. ↑
43. Arendt: i. m. 271–272. o. ↑
44. Arendt: i. m. 275. o. ↑
45. Tamás Gáspár Miklós: i. m. 333. o. ↑
46. Farkas Attila Márton: *Szittyá nacionalizmus vs birodalmi progresszívizmus. Az öngyarmatosítás két formája Magyarországon*. Replika, 75. szám (2011. április) 169–199.o. ↑
47. Alekszandar Kjoszev: *Megjegyzések az önmagukat gyarmatosító kultúrákról*. Magyar Lettre Internationale, 37. szám, 2000. ↑
48. Nagy vonalakban ezt a folyamatot írja le *Meggyengült centrumországok – erősödő populizmusok c.* írásom. Kellék, 61. szám (2019.) ↑

kép | Giacomo Balla művei, wikiart.org