

Civilizációk dialógusa

**Bevezetés a civilizációk
tanulmányozásába**

Könyvének angol kiadásából
magyarra fordította a szerző

SEGESVÁRY VIKTOR

Mikes International

Hága, Hollandia

2004.

Kiadó

'Stichting MIKES INTERNATIONAL' alapítvány, Hága, Hollandia.

Számlaszám: Postbank rek.nr. 7528240

Cégbejegyzés: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Terjesztés

A könyv a következő Internet-címről tölthető le: http://www.federatio.org/mikes_bibl.html

Aki az email-levelezési listánkon kíván szerepelni, a következő címen iratkozhat fel:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

A kiadó nem rendelkezik anyagi forrásokkal. Többek áldozatos munkájából és adományaiból tartja fenn magát. Adományokat szívesen fogadunk.

Cím

A szerkesztőség, illetve a kiadó elérhető a következő címeken:

Email: mikes_int@federatio.org

Levelezési cím: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Hollandia

Publisher

Foundation 'Stichting MIKES INTERNATIONAL', established in The Hague, Holland.

Account: Postbank rek.nr. 7528240

Registered: Stichtingenregister: S 41158447 Kamer van Koophandel en Fabrieken Den Haag

Distribution

The book can be downloaded from the following Internet-address: http://www.federatio.org/mikes_bibl.html

If you wish to subscribe to the email mailing list, you can do it by sending an email to the following address:

mikes_int-subscribe@yahoogroups.com

The publisher has no financial sources. It is supported by many in the form of voluntary work and gifts. We kindly appreciate your gifts.

Address

The Editors and the Publisher can be contacted at the following addresses:

Email: mikes_int@federatio.org

Postal address: P.O. Box 10249, 2501 HE, Den Haag, Holland

ISSN 1570-0070

ISBN 90-8501-009-8

NUR 757

**First published in the United States
by University Press of America,
Lanham, Maryland U.S.A.
Reprinted by permission. All rights reserved.**

**A mű eredeti angol nyelvű kiadása először az
Egyesült Államokban jelent meg a
University Press of America,
Lanham, Maryland U.S.A. gondozásában.
Engedélyezett újrakiadás. Minden jog fenntartva.**

© Mikes International 2001-2004, Segesváry Viktor 1968-2004, All Rights Reserved

© Hungarian translation Segesváry Viktor 1968-2004

A KIADÓ ELŐSZAVA

A szerző a Hollandiai Mikes Kelemen Kör 2003. szeptember 11-14. között megrendezésre került 44. Tanulmányi Napok konferenciájának volt egyik vendégelőadója. (A konferencia témája a következő volt: ÚJ ATLANTISZ – Jelenünk és jövőnk kultúrvilágaink távlataiban –. A helyszín a hollandiai Elspeet volt. Segesváry Viktornak a konferencián elhangzott előadása a Mikes International negyedévi folyóirat 2003. évi október-decemberi számában olvasható, amely a következő címről tölthető le: http://www.federatio.org/mikes_per.html)

A konferencián megállapodás született Segesváry Viktor és a MIKES INTERNATIONAL között, amelynek értelmében a Mikes International közlése a szerző egész életművét a Bibliotheca Mikes International kiadás keretében. Jelen kötet ennek a megállapodásnak első gyümölcse. A további köteteket folyamatosan tesszük majd közzé.

Jelen kötet eredetileg angolul a University Press of America gondozásában jelent meg 2000-ben. A fordítást maga a szerző végezte, s ezáltal lehetővé vált a mű magyar nyelvű publikálása is. A magyar nyelvű kiadással egyidőben megjelentetjük a könyv eredeti, angol nyelvű kiadását is; mindkét kiadáshoz a University Press of America hozzájárult.

Hága (Hollandia), 2004. január 27.

MIKES INTERNATIONAL

PUBLISHER'S PREFACE

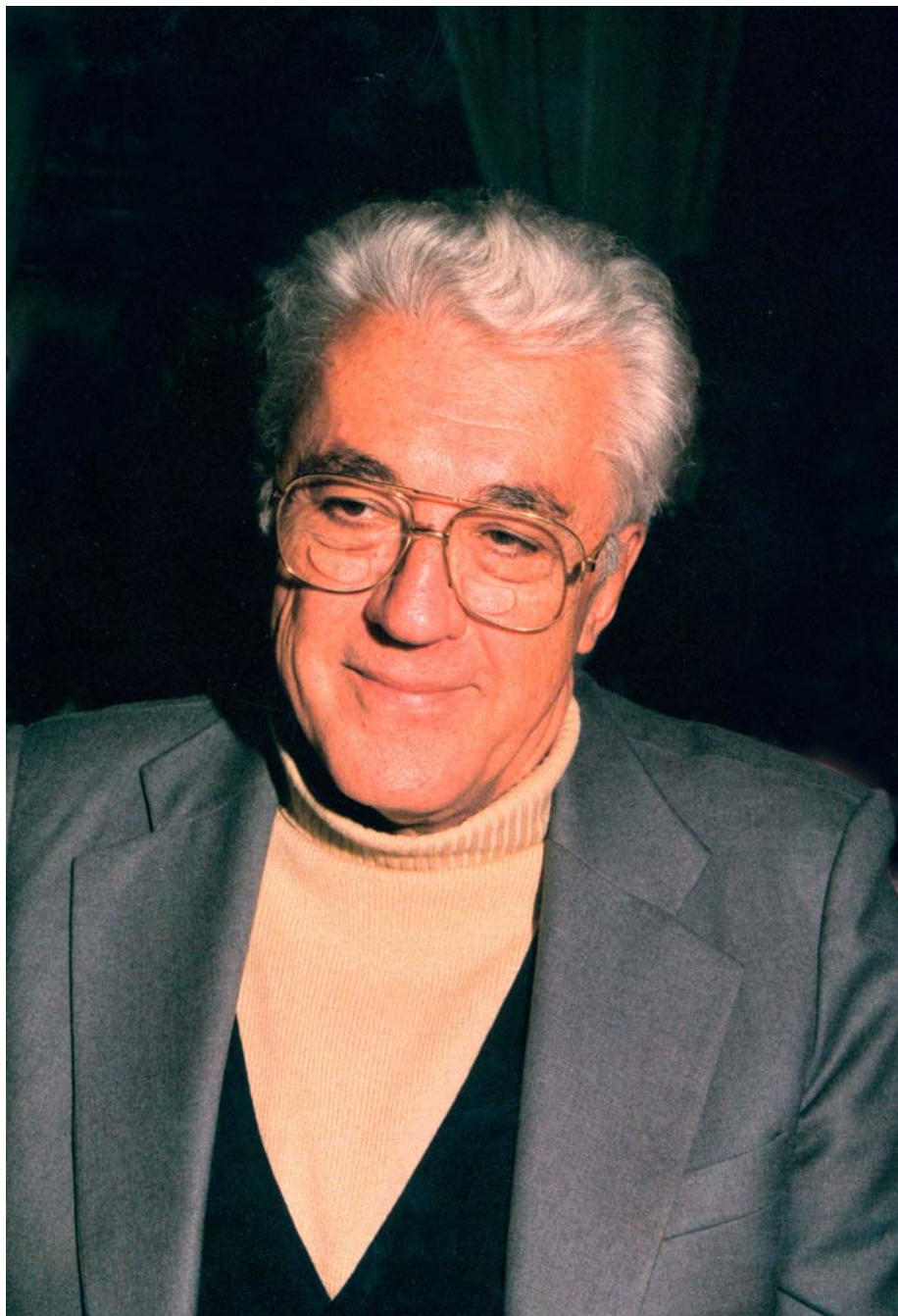
The author was one of the guest speakers of the 44th Study Week of the Hollandiai Mikes Kelemen Kör (Association for Hungarian Art, Literature and Science in the Netherlands), held 11-14 September 2003 in Elspeet, the Netherlands. The theme of the conference was: NEW ATLANTIS - Our Present and Future in the Perspective of Our Cultures -. The paper presented by Mr Segesvary can be read in the October-December 2003 issue of the Mikes International periodical (in Hungarian, http://www.federatio.org/mikes_per.html).

At the conference an agreement was reached between Mr Segesvary and MIKES INTERNATIONAL to publish his reach oeuvre within Bibliotheca Mikes International. Present volume is the first result of this agreement.

The "Dialogue of Civilizations" was first published in 2000 by the University Press of America. Present volume is an unabridged Hungarian translation of the original English version. The author himself performed the translation, thus making the publication of this book in Hungarian possible. In the same time we also publish electronically the original version. The University Press of America gave its permission to both publications.

The Hague (Holland), January 27, 2004

MIKES INTERNATIONAL



Segesváry Viktor

A világon szerteszórt és
különböző civilizációkhoz
tartozó barátaimnak
ajánlom ezt az írást

TARTALOM

<i>A Kiadó előszava</i>	<i>III</i>
<i>Publisher's preface</i>	<i>III</i>
ELŐSZÓ	VIII
ELSŐ RÉSZ	I
Miért van szükség a civilizációk dialógusára korunkban?	1
<i>A plurális világ fogalma</i>	2
A pluralizmus meghatározása	2
A relativizmus mint a pluralizmus feltétele	4
<i>A civilizációs pluralizmus okai</i>	5
A gyarmati rendszer felszámolása	6
Globális kultúra vagy kulturális globalizáció?	7
Miért teszi a civilizációs dialógus szükségessé a civilizációs analízist?	8
MÁSODIK RÉSZ	12
Mit értünk civilizáció alatt?	12
<i>A civilizáció és kultúra fogalmainak megkülönböztetése</i>	13
Az evolúciós háttér	13
Konceptuális variációk	14
<i>Értelmezés és ethosz</i>	16
Teremtő értelmezés: Az élet és a kozmosz	16
Az ethosz lényege	19
<i>A kultúrák vallásos alapja</i>	20
<i>Szimbolizmus</i>	23
<i>Mítosz, rituálé és mágia</i>	27
Mítosz	27
Rituálé és ritualizáció	29
Mágia	31
A modernitás mítoszai, rituáléi, és mágiája	31
<i>Az idő dimenziója és a hagyományok</i>	34
Az idő dimenziója	34
Az idő és a hagyományok	37
<i>Az egyén és a közösség</i>	40
HARMADIK RÉSZ	43
Modernizáció és civilizációs életmódok	43
<i>Kultúra és embervilágok</i>	44
Kultúra és társadalom	44
Társadalom és modernizáció	46
<i>Kultúra és politikai rendszer</i>	50
A területileg megalapozott nemzetállam	51
A liberális, néprésvételi demokrácia	53
<i>Kultúra és gazdasági tevékenység</i>	56
NEGYEDIK RÉSZ	59
A civilizációs analízis módszere	59
<i>A dialógikus módszer célja: mások megértése</i>	60
Megértés és tolmácsolás	60
Típusok felismerése és analízise	62

MELLÉKLETEK	64
APPEAL OF THE UNITED NATIONS ORGANIZATIONS IN FAVOR OF A DIALOGUE AMONG CIVILIZATIONS	65
TEHRAN DECLARATION ON DIALOGUE AMONG CIVILIZATIONS.....	67
BIBLIOGRÁFIA	72
NÉV ÉS TÁRGYMUTATÓ	79
A SZERZŐRŐL	82

ELŐSZÓ

E rövid tanulmány egy a világunkról alkotott új kép megértését célozza. Ez a kép egy egészen más megközelítést képvisel az ember-csoportok közötti viszonyoknak avval a felfogásával szemben mely ma is uralkodik kortársaink között. Perspektívája egybeesik az új évezred hajnalával, amint ezt az Egyesült Nemzetek Közgyűlésének mellékelt határozata is tanúsítja.

Annak illusztrálására, hogy mennyire különbözik az emberi és társadalmi tevékenységek szokásos szemlélete a civilizációk és azok egymáshoz való viszonyának analízisétől, elég bizonyágképpen azokra az elnevezésekre utalnunk, melyeket e tevékenységek leírására használunk. Legtöbbször nemzetközi, esetleg államközi viszonyokról vagy nemzetközi közösségről beszélünk, vagy egyszerűen az emberiségről. Mindezek a kifejezések a nemzetállamok világára utalnak, azokra az államokra melyek döntően meghatározzák egyes embercsoportok együttműködését. Ugyanakkor ezek a kifejezések egy univerzalista felfogásra alapozódnak, melyet a 18. századi felvilágosodás korától örököltünk, s amely szerint az „emberiség” összefogó fogalma a földgolyón élő emberek homogén, nyugati típusú összességét jelentené. Emiatt elkerülöm e tanulmányban ezeket a nemzetközi vagy államközi viszonyokat leíró szokásos megjelöléseket, s helyettük olyan kifejezéseket használok mint „különböző embercsoportok közötti viszonyok”, vagy, ahol csak lehet, az új perspektívát megtestesítő „civilizációk közötti viszonyok” fogalmát.

Szintén szeretném felhívni a figyelmet a civilizációk és ideológiák fogalma közötti különbségre. Kommunizmus, szocializmus, materializmus, idealizmus, vagy a szabad piac előnyét hirdető neo-liberalizmus mind ideológiák, mert olyan átfogó és a realitást értelmező gondolkodási keretet jelentenek, melyek az emberi társadalmak főbb problémáinak megoldására szolgálnak. Úgy lehetne őket legjobban jellemezni, hogy ezek olyan világnézetek, melyek egyetlen, meghatározott nézőpontot érvényesítenek az emberi élet valóságának elemzésében. Ezen ideológiák legtöbbje mögött mindig egy a cselekvésre irányuló motiváció rejlik, hogy az emberek tevékenységét olyan irányban befolyásolják mely egy előre meghatározott cél, mint, például, az osztály nélküli társadalom vagy a korlátlan gazdasági szabadság megvalósításához vezet. Ilyen ideológiák jelen lehetnek, bár nem szükségszerűen, a korunk világában koexistáló civilizációk körében, de jelenlétük olyan feltételektől függ, melyeket az egyes civilizációk alapvető jellegzetességei határoznak meg. Így, például, a hinduizmusban mind az idealizmus mind a materializmus filozófiai fontos szerepet játszottak a történelem folyamán, viszont egyiket sem lehet felfedezni sem a buddhizmusban, sem a konfuciánizmusban, bár a neo-konfuciánizmus egyes irányai között bizonyos változataik megtalálhatók. Következésképpen, az ideológiák nem ugyanazon a gondolati síkon jelennek meg mint a civilizációk.¹ Ez utóbbiak az egyén és társadalom egzisztenciájának legalapvetőbb keretét adják, míg az ideológiák csak felbukkanó és eltűnő jelenségek a nagy civilizációs egységek hullámzó felületén.

Többször írtam a civilizációk viszonyának egyre inkább előtérbe kerülő problémájáról -- melyek közé sorolhatók még olyan népszerű korabeli fogalmak is mint a globalizáció -- egy változatos élet tapasztalatainak alapján. Ezeknek a mienktől eltérő civilizációkkal való találkozások vezettek el aztán ahhoz, hogy létrehozzak egy új kutatási ágat az emberre és a társadalomra vonatkozó tudományokban, amit *civilizációs analízisnek* neveztem el. Miután több alapvető munkám megjelent a civilizációk dialógusának és a globalizációnak összefüggésével kapcsolatban, szükségét éreztem annak, hogy röviden és mindenki számára érthetően elmondjam miért van erre az új felfogásra szükség, és mi ennek a lényege. Evvel a céllal jelent meg ez a könyv mint egy bevezetés a civilizációs analízishez, mely remélem hozzá fog járulni a civilizációs dialógusok előmozdításához.

A témát három részben fogom tárgyalni. Először meg fogom mutatni, hogy miért elkerülhetetlen ma a civilizációk közötti dialógus elkezdése, vagyis a különféle emberi csoportok közötti viszonyok alapvető jellegének feltárása. Másodszor, a tanulmány központját jelentő 2. és 3. részekben, azt fogom elemezni,

¹ Példaként említem meg, hogy amikor az Egyesült Nemzetek kiküldetésében voltam Kambodzsában 1994-ben, a kereskedelmi miniszter kérésére előadásokat tartottam külkereskedelmi és belkereskedelmi osztályok igazgatóinak és csoportvezetőinek. Ez alkalommal nem egy civilizációs, hanem egy ideológiai kérdéssel néztem szembe. A minisztérium egész személyzetét a központi irányítású, szocialista gazdálkodás korában képezték ki a vietnami gazdasági politikának és gyakorlatnak megfelelően. Feladatom tehát az volt, hogy megmagyarázzam a szocialista és piacgazdasági politika közötti különbségeket, -- melyeknek mindegyike kimondottan a nyugati civilizáció körébe tartozik.

hogy mi a civilizáció vagy kultúra fogalmainak értelme, és milyen átfogóan határozzák ezek meg egyes emberek és társadalmak életét. Harmadszor, röviden össze fogom foglalni a módszertani elveket, melyeknek alkalmazása vezethet csak a miénktől különböző civilizációk megértéséhez.

Mivel ezt az írást bevezetőnek szántam a civilizációs különbözőségek tanulmányozására azok számára, akik evvel a témával még nem ismerkedtek meg, aránylag kevés jegyzetettel egészítettem ki a szöveget; ezekben gyakorlati példákat említek, vagy jól ismert szakértők írásaiból idézek érvelésem bizonyítására vagy illusztrálására. Éppen ezért a szövegben nem idézek más szerzőket, mert tanulmányom jellege arra kötelez, hogy saját gondolataimat összegezzem, melyek egy hosszú élet tapasztalataiból, valamint nagy gondolkodók és szakértők -- filozófusok, humanisták, társadalomtudósok -- munkáinak olvasásából szűrődtek le. Evvel remélem meg fogom könnyíteni tanulmányom olvasását, s egyúttal az olvasó számára ezen az új kutatási területen használt komplikált fogalmi és gyakorlati nehézségek elkerülését.

ELSŐ RÉSZ

Miért van szükség a civilizációk dialógusára korunkban?

Annak bizonyítására, hogy egy civilizációs dialógus elengedhetetlen korunk problémáinak planetáris szempontból való megvitatásához az emberi élet minden terén, először a pluralitás világának jellegzetességeit fogom elemezni; másodsor, e mindenki által tapasztalt világ kialakulásának az okait, és harmadszor azt, hogy egy plurális világ miért teszi szükségessé a civilizációs dialógust minden emberi és társadalmi problémával kapcsolatban.

A plurális világ fogalma

A pluralizmus meghatározása

A plurális világ kifejezésének használatakor elsősorban azt kell meghatározni, hogy milyen pluralizmusra vonatkozik, milyen pluralizmust értünk alatta. Ebben a tanulmányban a pluralizmus mindig a civilizációk pluralitására utal, vagyis a különböző civilizációk koexistenciájára földgolyónkon. Ez a pluralitás tehát nem vonatkozik sem a biológiai adottságokra -- fajtákra, nemekre vagy bármiféle más különbségre emberek között -- sem egy egyén vagy egy közösség különböző földrajzi helyzetére. A civilizációs pluralizmust civilizációs különbségek határozzák meg -- akár „életformáknak”, akár „nyelvjátékoknak” nevezzük őket -- s ezek a különbségek jogosítanak fel arra, hogy civilizációs világokról beszéljünk. Egyetlen világ van, ha ezzel a megjelöléssel a világot mint a minden tárgyat, dolgot és jelenséget összefoglaló fogalmat használjuk, de lehet a világok pluralitásáról szólni, ha ezek bizonyos embercsoportok összességét jelzik. A civilizációs pluralizmus különbözik minden más fajta pluralizmustól, így például a civilizációs világokon belül fennálló különbségektől. A pluralizmus tényét, mely a történelem hajnaláig vezethető vissza, egyesek a heterogén tárgyak és jelenségek adott rendjeként tekintették; viszont a homogén világkép, elsősorban modern formájában, mindig az emberek univerzális azonosságáról tesz tanuságot a hatalom és a média érdekei szerint. *Ezzel szemben a civilizációk pluralizmusa nem jelent mást, mint az emberi különbségek elismerését és fenntartását.*

A civilizációs pluralizmus fenti meghatározása fontos abból a szempontból, hogy megkülönbözteti a multikulturalizmus fogalmától. A multikulturalizmus egy olyan országra és egy olyan társadalomra vonatkozik, melyekben több, különböző kultúrával rendelkező népcsoport él együtt, -- egymást folyamatosan és kölcsönösen befolyásolva. Ezért úgy különböztethetjük meg a két fogalmat, hogy a civilizációs dialógus, a multikulturalizmussal szemben egy plurikulturalizmust képvisel, vagyis a különböző civilizációs és kulturális világok koexistenciájának következménye.² Ez a megkülönböztetés persze nem jelenti azt, hogy a multikulturalizmus fontosságát tagadni kell. A multikulturalizmus sokszor valóságos és a gyakorlatban döntő kulturális különbségeket tükröz, melyeknek mindegyike egy különleges embervilágot teremt. A mi szempontunkból kizárólag az a fontos, hogy elhatároljuk egymástól a két fogalmat, mert ebben a tanulmányban nem foglalkozunk a multikulturalizmussal.

A civilizációs pluralizmus tulajdonképpen az antropológusok és biológusok által felismert sokirányú fejlődési tendenciának felel meg az emberi egzisztencia keretében. A „sokirányú fejlődés” fogalma egyrészt a kulturális, másrészt a környezet által befolyásolt fejlődési tendenciák párhuzamát fejezi ki. A környezet által befolyásolt fejlődési tendencián az értendő, hogy egy állandó és feltartóztatlan összjáték van a kultúra, az emberek fizikai és társadalmi környezete, valamint a múlt eseményei által meghatározott történelmi erők

² A multikulturalizmusnak, melyet Amerikában 1950 és 1980 között „kulturális pluralizmusnak” neveztek, legjobb meghatározását egy a *National Coalition for Cultural Pluralism* által kidolgozott, történelmileg fontos dokumentum rögzíti „[A kulturális pluralizmus] a különböző színeződésű hitbeli meggyőződéseket, magatartásokat és, sok esetben, másfajta nyelveket magukban foglaló kultúrák békés együttélését és egyenrangúságát fejezi ki egy nemzet vagy nép életének keretében. A kulturális pluralizmus megvalósításának feltétele a különbözőségben megnyilvánuló egység. Minden egyénnek saját identitását öntudatosan és félelem nélkül kell vállalnia, és hajlandónak kell mutatkoznia arra, hogy a mások identitását ugyanúgy tisztelje, mint ahogy elvárja, hogy az ő saját voltát mások tiszteljék.” Grillo, R.D. *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective*. Oxford, Clarendon Press, 1998, 192 (a jegyzetekben található minden angol nyelvből való fordítás a szerző munkája).

között. Következésképpen a sokirányú fejlődési tendencia egy kumulatív, tehát az újat a régihez hozzáadó folyamat, az organikus és biológiai fejlődéssel szemben, mely a régit az újjal helyettesíti be. A civilizációs világok végtelenül komplexek a folyamatosan felbukkanó új realitások és összeható erők eredményeképpen. A legtöbb civilizáció esetében a különféle összeható erők terében sok lehetőség adódik az egyes jellegzetességek variációjára. Egy civilizáció fejlődésének egymást követő szakaszai során minőségileg új változatok is rendszeresen jelentkeznek.

Egy az antropológiából átvett példa illusztrálja legjobban a sokirányú fejlődési tendencia és a környezeti hatások közötti okozati összefüggést. A *chuckee*, egy szibériai rénszarvas tenyésztő nép, nem vette át az eszkimóktól azok technikáját a hókunyhók építésére; ez utóbbiak pedig nem vették át a *chuckee* szokását, akik az általuk tenyésztett rénszarvasokat betanították és felhasználták szánkóik húzására -- mindkét népesség a saját kultúrája által meghatározott társadalmi gyakorlat szabályaihoz igazodott.

Az emberi egzisztencia sokrendűségének megfelelően kulturális vonások, valamint a környezet és a történelem által befolyásolt viszonylatok, melyek ezekben tükröződnek, több kultúrában megállapítható szabályossággal is feltűnhetnek. Ezek a hasonlóságok vagy egyidejűleg -- egy kor keretén belül -- vagy egymást követő időszakok során -- a történelemben -- jelentkeznek anélkül, hogy az első esetben az antropológia elméletéből ismert diffúzióról (egy társadalmi praxis átvétele egy másik népcsoporttól) lenne szó, vagy, a második esetben, egy előre meghatározott fejlődési folyamat szakaszairól. A történelem bizonyossága szerint az egyik ilyen, különféle kultúrák által felmutatott jellegzetesség az, hogy a pluralizmus elsőként mindig a vallási pluralizmus formájában jelent meg. A politikai intézmények terét tekintve birodalmak létrejötte az egész emberi történelem során, míg a városállamok és a nemzetállam meghatározott történelmi korszakok termékei. Egy minden civilizációban megtalálható jelenség viszont az egyének és közösségek benső szükségessége, hogy eszméiket, hitvilágukat, és érzelmeiket művészi módon fejezzék ki. A sokirányú civilizációs fejlődés ezért bizonyos mértékű szocio-kulturális integrációt hoz létre az emberi egzisztencia korszakváltásainak megfelelően. Példaként lehet említeni a shintoizmus és konfucianizmus értékrendszereire alapult japán kultúrát, melyben a japán társadalmat integráló erőként hatott mindkettő nemcsak a Tokugawa korszakban, hanem a modernizáció korának első szakaszában, a Meiji korszak kulturális megújulásának idején is.

A civilizáció fogalma tehát nem erőltethető be olyan gondolati kategóriákba, mint az állam, a nemzet, vagy más, ma használatos meghatározásai a különféle embercsoportok életének, hanem mindezeket magában foglalja. Így a civilizációs pluralizmus azt jelenti, hogy több nagy civilizáció egyidejűleg létezik ugyanabban a térségben és ugyanabban az időbeli dimenzióban, egy állandó kölcsönhatás keretében. Alternatív civilizációs perspektívák nem hasonlíthatók alternatív geometriai rendszerekhez vagy más hasonló matematikai elméletekhez. Alternatív geometriák, mint bármely más alternatív természettudományos elmélet, összeegyeztethetetlenek pontosan azért, mert elvi (axiomatikus) struktúrájuk ellentétes, s alkotójuk tudatosan ilyen módon teremtette meg őket. Semmiféle természettudományos elmélet nem kerülhet általános elfogadottságra, ha alkotójuk kezdettől fogva elismeri, hogy elméletének komoly alternatívái lehetnek, mert ez azt jelentené, hogy azok az elvek és feltételezések, melyek elméletének alapját képezik, nem feltétlenül igazak. A civilizációk azért összeegyeztethetetlenek és összemérhetetlenek, mert nem csak gondolati vagy művészi alkotásokat, nem csak egy bizonyos életformát fejeznek ki, hanem magában az emberi létben gyökereznek, tehát egyéni és kollektív identitások összességét jelentik.

Nem lehet egy civilizációkon túli szférát elképzelni mely valamiféle képzeletbeli térségnek felel meg, s amelyben egy a civilizációs különbségeket közös nevezőre hozó magasabb „valamiféleség” helyezkedne el. Ilyen magasabb rendű „valamiféleség” nincs, mert nemcsak a mi gondolkodási képességeinket, hanem bármely más szellemi és intellektuális lehetőségünket is, mint például a képzeletet, a civilizációs adottságok formálják és befolyásolják. A civilizációs adottságok felett nincs semmiféle univerzális norma. A civilizációs kontextus -- vallás, kultúra, hagyományok, társadalmi szokások -- az, mely értelemet és jelentőséget ad a mi gondolkodási és művészeti tevékenységeinknek és egzisztenciális valóságunknak. A civilizációs pluralizmus ezért azt is jelenti, hogy a térben és időben egyidejűleg létező civilizációkat nem lehet sem egy fejlődési sorozat egyes fokai szerint rangsorolni, sem valamiféle értékrendszer vagy erkölcsi megfontolások szerint megítélni s az egyiket a másikkal magasabb rendűnek, jobbnak vagy rosszabbnak nyilvánítani -- egyszerűen azért, mert nincs olyan archimedeszi álláspont, melynek magaslatáról elrendezni, megítélni vagy klasszifikálni lehetne őket. A modern gondolkodás egyik legnagyobb tévedését követte el Max Weber, amikor a különböző világvallásokat és civilizációkat egy univerzális fejlődés szakaszaként kategorizálta, mint egy, a nagyobb ésszerűség irányába haladó, racionalizálódási folyamat egyes fokait. Weber elmélete szerint a hinduizmus, konfucianizmus, judaizmus, iszlám, a középkori kereszténység és a protestantizmus mind egy-egy magasabb fokot jeleztek a racionalizmus tökéletesebb kifejezése felé vezető úton. Ez az út vezetett a

másvilági miszticizmustól az ember belső világának aszkéticizmusáig, a legyőzhetetlen tudatalatti impulzusoktól az ésszerű viselkedésig, a mágikus világnézettől a tudományos világnézetig -- elérve végül a nyugati civilizáció materialista, egoista életmódját (melyet maga Weber is egy vaskalitrának nevezett).

A civilizációs pluralizmus végeredményben azt a létfontosságú problémát veti fel, hogy miként lehet a különféle civilizációk körében élő emberek között a megfelelő kommunikációt és kölcsönös megértést biztosítani. A civilizációk közötti együttműködésnek tehát előfeltétele a civilizációs dialógus.

A relativizmus mint a pluralizmus feltétele

A civilizációs pluralizmus elengedhetetlen előfeltétele, hogy elismerjük a különböző civilizációkban élők számára ugyanazt a lehetőséget, mint amit mi vallunk a saját civilizációs világunkban, vagyis azt, hogy az ő existenciájukat saját civilizációs adottságaik éppúgy meghatározzák, mint a mi civilizációnk a miénket. Következésképpen a pluralizmus relativizmussal jár. A civilizációs kontextusok tagadhatatlan relativitása a civilizációs pluralizmus lényegét képezi -- e kontextusokba kell sorolni a különféle vallásos meggyőződéseket, értékrendszereket, szimbolikus kifejezéseket, a társadalmi tevékenység formáit és az ezeknek megfelelő életformákat. Ez tehát a meggyőződésekre, értékekre és hagyományokra, de nem az emberiséget körülvevő valóságra, a fizikai világra vonatkozó relativizmus. Ugyanakkor ez a relativizmus az egyidejűleg létező civilizációk és a közöttük lévő viszonyok relativizmusát jelenti, nem pedig az egyes civilizációkon belül érvényesülő, azoknak az emberi existenciát átfogó ívére vonatkozó relativizmust. A civilizációs relativizmus az egyes civilizációk egyenlő státusát fejezi ki, s a civilizációkon belül jelentkező relativizmus ettől teljesen független. Ezért, a megkülönböztetés érdekében, ezt az utóbbi relativizmust kulturális relativizmusnak lehet minősíteni. Más módon kifejezve, a civilizációs relativizmus az emberi differenciálódás magyarázataként szolgál (s e különbözőségek a civilizációs különbségeknek felelnek meg), mivel nincs olyan egyetemesen elfogadott mérce, amellyel az összehasonlíthatatlan embervilágokat egymáshoz viszonyítva lehetne összemérni.

A relativizmus, melyet magával hoz a koexistens civilizációk léte, nem teszi lehetetlenné a tárgyilagosságot, hanem csak arra hívja fel a figyelmet, hogy az objektív világot a különböző egyének és emberi csoportok mind más szemmel látják.³ Az objektivitás egy olyan fogalom, mely minden civilizációs körön belül érvényesen alkalmazható, de amelynek semmi értelme sincs, amikor más civilizációk keretén belül létrejött világnézeteket hasonlítunk össze. Pontosítva, az objektivitást civilizációs adottságok határozzák meg. Mindez persze nem jelenti azt, hogy nincsenek objektív valóságok mint, például, a természet világa, de azt jelenti, hogy embercsoportok a saját maguk különleges szempontjából tekintenek ezekre az objektív valóságokra, a civilizációjukból eredő existenciális és kozmikus világképnek megfelelően.

Egy kitűnő példája a civilizációs relativizmusnak az, ahogy egyes népek, az idők kezdete óta, az ember mitikus történetét elképzelték. Ez azért egy különösképpen jó példa, mert világosan megmutatja az alapvető különbséget a Nyugat modernitása és a világ többi civilizációi között. A nyugati elképzelés, melynek először Thomas Hobbes adott hangot három évszázaddal ezelőtt, a mai emberét úgy tekinti mint a „természetes” vagy „vad” ember civilizált utódját -- a civilizált alatt a jól neveltséget, a mai nyugati normáknak megfelelő viselkedést értve -- ezáltal a modern embernek egy felsőbbrendűséget biztosítva az összes többi teremtmények felett. Viszont a nem-monotheisztikus hitre alapozott civilizációkban az ember valamilyen formában az istenektől, vagyis természetfeletti lényektől származik. Ez a felfogás nem jelenti az egyiknek

³ Azt elemmezve, hogy vajon tudunk-e mások boldogságáról és szomorúságáról véleményt alkotni, Freud ezt írja a *Civilizáció és annak elégedetlenségei* című művében: „Bizonyosnak látszik, hogy nem érezzük jól magunkat mai civilizációnkon belül, de arról nagyon nehéz lenne véleményt alkotni, hogy vajon az előző korok emberei boldogabbak voltak-e és ehhez az állapotukhoz a kulturális körülmények mennyiben járultak hozzá. Mi mindig arra törekszünk, hogy az emberek nyomorúságát objektíven értékeljük -- vagyis, hogy magunkat, a magunk szükségleteivel és érzékenységeivel, az ő körülményeik között képzeljük el, és ebből következtessünk arra, hogy milyen módon lehetnének boldogok vagy miért lettek boldogtalanok. A dolgok vizsgálatának ez a módszere, mely objektívnak látszik mivel figyelmen kívül hagyja az érzékenységek változó természetét, nyilvánvalóan a legszubjektívabb minden módszer közül, mivel saját lelkiállapotunkkal helyettesíti be mások lelkiállapotát, amelyet persze nem ismerünk. A boldogság azonban olyan valami, ami lényege szerint teljesen szubjektív.” Sigismund Freud. *Civilization and Its Discontents*. Standard Edition. Trans. J. Strachey. New York, W.W. Norton, 1961, 36 (a második kiemelés a szerzőé).

felsőbbrendűségét a másikkal szemben, hanem aláhúzza a világ értelmezésére vonatkozó különbségeket, mert nyilvánvaló, hogy az ember eredetéről való nézetek összeegyeztethetetlenek. Mindegyik mítosz egyenértékű, s lehetetlen lenne azt állítani, hogy az egyik a másikinál magasabb rendű.

Egy másik, az előzőtől teljesen eltérő, példája a civilizációs felfogások relativizmusának a nyugati és a kínai intellektuális orientálódás közötti különbségek. A görögöktől ránk maradt alapvető örökség az absztrakt, teoretikus elemzések előszeretettel az emberi gondolkodás és egzisztencia végső alapjai iránt való érdeklődés, mely most, az új millénium elején is, ugyanúgy jellemzi a nyugati gondolkodást, mint évszázadokkal ezelőtt. Ebben a perspektívában a nyugati kultúra alapvetően racionalista, vagyis az absztrakt teóriák kidolgozása és az abszolút bizonyosságra való törekvés az ember ész lehetőségein és a racionalitás ebből levonható kritériumain alapszik. Ezzel ellentétben, a kínai gondolkodás pragmatikus és dialektikus, és nem a formális logika szabályait alkalmazza. A kínai gondolkodás praktikus volta megnyilatkozik, például, a hasznosságra irányuló törekvésben (mely teljesen különbözik attól, amit mi mint utilitáriánizmust ismerünk az etikában és szociológiában), mindig a mindennapi életben előforduló problémák megoldását tartva szem előtt. Még akkor is, amikor kínai gondolkodók megmutatták a legkomplikáltabb érvelések alkalmazásában való képességeiket, sohasem keresték az emberi egzisztencia ún. végső kérdéseire való válaszokat. A kínai gondolkodásnak ez a jellegzetessége nyilvánvalóan összefügg a mindent átfogó és teljesen integráló kozmikus világnézetükkel, mely kizárta bármilyen egzisztenciális bizonytalanság érzését, amit korunkban „ontológiai bizonytalanságnak” nevezünk. Ezt az átfogó világképet a *li* fogalma foglalja össze -- mely mind a konfuciánus, mind a taoista gondolkodás középpontjában áll -- amely a mindenségben található jelenségek összességének, beleértve az emberiséget is, teljes harmóniáját és egymástól való függését fejezi ki.

A kínaiak pragmatizmusát az ő törvény fogalmuknak a nyugati kultúra által a rómaiaktól átvett törvény koncepciójával szembeni különbségével szintén jól lehet illusztrálni. A kínaiak, földrajzi elzártságuknak és a rómaiakkal való összehasonlításban, sokkal kevésbé differenciálódott társadalmi rendjüknek köszönhetően, a világmindenség rendjét nem mint egy felülről és kívülről jövő rendet tekintették, hanem mint egy „soha véget nem érő szabályos működés” eredményét, mely az univerzumban lévő összes jelenségek spontán összjátékának köszönhető. A rómaiak, ezzel ellentétben, egy absztrakt jogi rendszer fogalmait és eljárásait dolgozták ki avval a céllal, hogy eltérő és ellentétes érdekek kiegyenlítésére egy, annyira amennyire csak lehetséges, méltányos megoldást találjanak, egyrészt a különféle követelések által megosztott római társadalom csoportjai, valamint a birodalmuk határain belül élő, alávetett népek érdekei között.

A civilizációs pluralizmus okai

Mit jelent az, hogy egy pluralista világban élünk? Nem volt-e a világ mindig pluralista a történelem folyamán? Nem éltek-e földtekénken különböző népcsoportok egymástól eltérő kultúrák és civilizációk körében a világ kezdete óta?

A válasz ezekre a kérdésekre persze nem lehet más, minthogy a világ ősidőktől fogva egy pluralista világ volt, de ennek a ténynek nem tulajdonítottak az emberek akkora jelentőséget mint ma. A civilizációs pluralizmus egy természetes dolog volt mindenki számára, és nem volt szükség arra, hogy ezt az emberek tudatosan éljék meg. Utazók hivatkoztak erre az empirikus tapasztalatra, történelem könyvek írtak róla, de a különféle népek nem tapasztalták meg a valóságban ezt a tényt, hiszen saját kulturális világukban éltek. Mi volt az az alapvető változás világképünkben, mely az emberi pluralitások világának valóságára ébresztett fel? A válasz kettős: először, a világban uralkodó gyarmati rendszer felszámolása a második világháború után; másodszor, a globalizáció folyamata, melynek igazi értelme és jelentősége nem világos minden kortársunk számára.

A gyarmati rendszer felszámolása

A második világháború Nagy-Britannia és Franciaország nagy gyarmatbirodalmainak és más európai államok, mint Portugália és Olaszország, gyarmati területeinek felszámolását hozta magával. Ez a korszakalkotó változás egyrészt a liberális ideológia mindent elsöprő hatása alatt következett be, annál inkább, mert az Egyesült Államok katonai hatalmával segítette elő ezt a folyamatot. Másrészt, Európa ekkor nemcsak egy a háború által teljesen elpusztított földrész volt, és semmi lehetősége nem volt arra, hogy szembeszegüljön a kommunista és szocialista ideológiák forradalmi hatásával Ázsiában vagy Afrikában, melyet egy másik katonai nagyhatalom, a Szovjetunió, támogatott.

A gyarmati rendszer felszámolása persze az Egyesült Nemzetek Szervezetének keretében történt, mely minden további nélkül elismerte a volt gyarmati területek függetlenségét és szuverén államiségét. Így a legtöbb gyarmat egy politikai eljárás folytán nyerte el függetlenségét, bár voltak olyanok is néhányan -- mint, például, Algéria -- melyek a gyarmati hatalom ellen folytatott végsőig menő küzdelemben szabadították fel magukat az idegen uralom igája alól.

Miért járult hozzá a gyarmati rendszer felszámolása egy általában elismert pluralista világ megszületéséhez és ez miért tette szükségessé egy civilizációs dialógus elkezdését? Egyszerűen azért, mert a nyugati világ népeiben csak ekkor, a különféle civilizációs körökhöz tartozó gyarmati területek szuverén állammá válásakor, tudatosult a civilizációs különbségek fontossága. Ez különböző identitások, különböző kultúrák, különböző életmódok felfedezésével járt. S e különbségek az elektronikus kommunikáció felgyorsult kiterjesztésével és, következésképpen, a média hatásának eladdig elképzelhetetlen megnövekedésével a nagy közönség számára is valósággá váltak.

Ugyanakkor meg kell állapítani azt is, hogy egyrészt a 17. századi tudományos és technológiai haladás Európában, másrészt az európai hatalmak által birtokolt területeknek 19. századi kiterjesztése a gyarmatosítás révén a világ más kontinenseire, magukkal vonták egy olyan hitnek az elterjedését, hogy földünkön csak egy civilizáció uralkodhat -- az a civilizáció, mely minden tekintetben magasabb rendű a többi civilizációnál, s ezért ez utóbbiak el fognak tűnni, hiszen a fejlettebb civilizáció uralma folytán nem lesznek másnak tekinthetők, mint folklórnak és mágiának.

Egy példát hozok fel erre a felfogásra az iszlám civilizációjával kapcsolatban, melynek dicsősége már csak a múlt emlékeként maradt meg, hiszen ehhez a múlthoz ragaszkodott s ebből élt, anélkül hogy az állandóan változó körülményekhez alkalmazkodott volna, s ellent tudott volna állni a külső katonai, szellemi és intellektuális támadásoknak. Az persze feledésbe merült, hogy ez a civilizáció hallatlan gazdag alkotásokról és egy kifinomult életstílusról tett bizonyosságot az Omayyad és Abbasszid kalifák idején. Utazók tanúsága szerint az első valóságosan európai birodalom ura, Nagy Károly udvara messze elmaradt fényében és kulturális ragyogásában Harun al-Rashid bagdadi udvara mögött. Az iszlám civilizációja nagyhírű filozófusokkal és tudósokkal dicsekedhetett, akik művelték és továbbadták a középkori Európának a görög kultúra hagyományait, s amelynek politikai hatalma tetőpontját az Ottomán szultánok idején érte el, amikor ezek hadserege Európa egy részét elfoglalta s magát a Habsburg császárok bécsi udvarát is fenyegette. Az azonban nyilvánvaló, hogy valami olyan történt ezen a civilizáción belül, mely egy évszázadokig tartó hanyatlás áldozatává, s a külföldi támadások ellen való védekezésre képtelenné tette. Az a belső fejlődés, mely az iszlám kultúráját egy szellemi és intellektuális immobilitásra kényszerítette valószínűleg nem volt más, mint a szabad és termékeny gondolkodás „kapuinak bezárása” (*'ijtihád*). Ez megakadályozta új megoldások keresését a kultúra és a mindennapi élet problémáinak rendezésére -- a világ muzulmán népességeinek hitével és öröklött hagyományaival összhangban.

A muzulmán világ által átélt óriási „földrengés” az utóbbi két évszázad folyamán hozta magával a fájdalmas ébredést. Ennek a földrengésnek mindenekelőtt része volt a külföldi hatalmaknak való alávetettség a gyarmatosítás különféle formáiban (nemcsak a területi gyarmatosítás vagy ún. protektorátusok formájában, hanem a mindennapok megszokott, hagyományos életmódjának elsorvadásán keresztül is, vagy az iszlám országainak idegen, hitetlen államokba való bekebelezése révén). De talán egy még nagyobb megrázkódtatást jelentett az iszlám közösségei számára a globalizáló világkultúrának a muzulmán népek lelki és szellemi állapotára való egyre növekvő befolyása. Amit ma iszlám fundamentalizmusnak nevezünk, az nem más, mint egy ösztönös védekezés a szekuláris kultúra támadásával szemben, mely alapjában fenyegeti a muzulmán hitet, hagyományokat, szokásokat és társadalmi berendezkedést.

Globális kultúra vagy kulturális globalizáció?

A civilizációs pluralizmus az egyetlen, empirikusan is megtapasztalt formája a globalizációnak mint korunkbeli jelenségnek.⁴ Jelentősége abban áll, hogy felnyitja a világ bármely táján élő népek szemét az emberek és emberi világok közötti civilizációs különbségek meglátására. Ez a folyamat egyrészt annak köszönhető, hogy

- (a) A technológiai fejlődés lehetővé teszi földünk minden lakosa számára, hogy megismerje a civilizációk és különféle életmódok közötti különbségeket. Ez a technológiai fejlődés nemcsak az információs forradalmat jelenti, mely a történelem szempontjából egy új jelenség, hanem a kommunikációs technológiák, valamint a szállítási eszközök szinte elképzelhetetlen fejlődését, a nyomtatás feltalálásától a telefonig és távíróig, és a gőzhajótól a repülőgépig;
- (b) A különféle civilizációs világok közötti kapcsolatok, cserék és együttműködés előzőleg elképzelhetetlen megnövekedése. E megsűrűsödött kapcsolatok, cserék és együttműködési lehetőségek alatt nemcsak a kereskedelemet vagy a gondolati tartalmak, művészeti formák, társadalmi szokások és életmódok elterjedését értem -- amit az antropológiában kulturális diffúciónak neveznek -- hanem ezeknek a kapcsolatoknak és együttműködésnek szervezeti alapokra való helyezését, mely ilyen módon civilizációs „egymásratalálásoknak” egy kompakt és alapjaiban összefüggő komplexumát hozta létre.

A világot átfogó pluralizmus vízióját sokan egy globális kultúra megnyilvánulásaként elemzik. A világkultúra, mely e nézetek szerint a globalizációs jelenséget jellemzi, a következő elemekből áll:

- (1) A világ jelenségeinek kizárólag tudományos alapon való értelmezése,
- (2) Az eredeti identitásukat elvesztett, standardizált etnikai vagy folklór áruk halmazai,
- (3) Univerzálisnak tartott emberi értékek és érdekek sorozata, és
- (4) Egy összefüggő kommunikációs és információs rendszer, mely, a mindenkori hatalom szolgálatában, a fenti elemeket népszerűsíti a világ közvéleményében.

Ennek megfelelően, a globális kultúra az univerzalista világnézet egy új változata, vagyis a nyugati modernitás és az eszközszerűen kezelt racionalizmus egész világra való kiterjesztése a nálunk meghonosodott intézményes formákban: a tudományosság legfelsőbb értéként való elismerésében; a szabad piac ideológiájában; a központosított bürokratikus állam elkerülhetetlen szükségességében; és a nyugati értékrendszernek a tömegkultúra képeiben és kivetítésében való népszerűsítésében. Egyre világosabbá válik azonban, hogy bár egy meghatározott történelmi kontextushoz kötött, bár az idő felett állónak tartott kultúra (ennek legjobb példája a „történelem vége” címkéje alatt ismert), az élet minden vonását magában foglaló kulturális egésznek képez, de képtelen egy globális, kollektív identitás megteremtésére. Ehhez járul hozzá az is, hogy bár a nemzetállami forma, mint a korabeli társadalmak politikai intézménye, az államközi rendszer kiterjesztését -- a globalizációs folyamat egyik jellegzetességeként -- elősegítette, ugyanakkor a kulturális uniformizálás politikája, mely e nemzetállamokon belül látott napvilágot, a globalizálódó világ kulturális pluralizmusának kihangsúlyozásához vezetett.

Nem lehet persze tagadni, hogy korunkban egyre nőnek az egyének és társadalmak közötti kötődések, melyek egy komplex világközösség keretére utalnak; egyének és társadalmak magukat egy globális

⁴ Korunkban a globalizáció alatt általában a gazdasági globalizációt értjük. Ez a következőket jelenti: áruk és szolgáltatások egész világra kiterjedő cseréjét; azonnali megvalósítását a pénzügyi tranzakcióknak -- melyet (hamisan) a világ finánciális integrációjának is neveznek -- amely az állandóan tökéletesített technológiai infrastruktúra következménye; turizmus és az eddig hallatlan tömegű utazás világszerte, melyeket egyesek a társadalmi szokások és gyakorlatok planetáris kiterjedésével tévesztenek össze.

kozmosz részeinek képzelik el. Ebben a kozmoszban partikuláris identitások a világ többi részeitől való különbségük tudatosságában képződnek. Ezek a partikuláris identitások nem a világtól való elzárkózást szolgálják, hanem lehetővé teszik egyéneknek és társadalmaknak, melyek meghatározott helyi körülmények között alakultak ki, a más egyénnel és társadalmakkal való együttműködését másságuk tudatában. Ez az értelme a globalizáció megfogalmazásának, mely ezt a folyamatot mint az univerzalitás és a partikularitás tendenciáinak egymásra való összehatásaként értelmezi.

Így tehát nyilvánvaló, hogy a globalizáció nem teremtett egy civilizációs azonosságot a világ népei között, hanem, egyrészt, a planetáris emberi különbségek tudatát tette általánossá; másrészt annak felfedezését is elősegítette e népek tudatában, hogy a civilizációs világokat helyi, térbelileg körülhatárolt kultúrák sora alkotja. Ebben az értelemben a civilizációs pluralizmus annak is bizonyítékát adta, hogy az egész világra kiterjedő modernizációs erőfeszítések, melyek kizárólag a technológiai és materiális haladást, valamint egy uralkodó civilizáció kialakulását akarták szolgálni, sikertelenek maradtak. *A civilizációs pluralizmus a globális folyamatok és a helyi kultúrák állandó összjátékára alapozódik;* azok, akik a sokrétű, koexistáló kulturális világok egyikéhez tartoznak, nemcsak ebben a helyi körülmények által meghatározott világban élnek, hanem tudatában vannak a többi, hasonló világok létezésének és jellegzetességeinek is. Pontosan ez az állandó kölcsönhatás az, ami megkülönbözteti a „lokális-globális” fogalompárt az „univerzális-partikuláris” fogalompártól.

A partikuláris és az univerzális, mint fogalmak, egymást kizárják. Ezért hamis a lokális és a globális dialektikáját egyszerűen a partikuláris és univerzális összjátékaként jellemezni. A globális és lokális dialektikája elsősorban e két trend egymásra való hatását fejezi ki, s ez az egymásra való hatás csak akkor lehetséges, ha a globalizáció fentadott meghatározását, mint a civilizációs különbségek tudatát, elfogadjuk. Másodszor, mind a lokális fogalma (mely egy helyet, egy szűkebb teret jelent), mind a globális fogalma (mely a planetáris kiterjedésre utal), viszonylatokra vonatkozó fogalmak, vagyis értelmüket egymáshoz való viszonyuk határozza meg. A lokális fogalma esetében e viszonylat más, különböző térségekben elhelyezkedő világokra vonatkozik, míg a globális fogalmának esetében kizárólag a lokális és a globális viszonyára utal, tehát a helyi adottságok és a planetáris térség sokrétű világai közötti összjátékra. A jelenségek e viszonylatok által való meghatározottsága azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy ezek egyidejűleg autonómok és egymástól függők. A civilizációk közötti viszonyokra vonatkoztatva az autonómia azt jelenti, hogy minden egyes civilizáció megőrzi eredetiségét, spontán létét és kifejezési formáit, míg egymástól való függésük a folytatólagos dialógusra utal, mely a civilizációs „egymásratalálások” keretében valósul meg.

Miért teszi a civilizációs dialógus szükségessé a civilizációs analízist?

A civilizációs analízis abban áll, hogy amikor korunkbeli problémákkal foglalkozunk, akkor úgy kell megvizsgálnunk ezeket, mintha egy több felületű lencsén keresztül néznénk rájuk, mely mintegy szétbontja és egymáshoz méri az e problémákhoz fűződő civilizációs nézeteket. A helyi, szocio-kulturális, civilizációs és civilizációk közötti szempontoknak van egy hierarchiája, de a két utóbbi szorosan összekapcsolódik. Amikor a nemzetállam problémáját vitatjuk, például, akkor számon kell tartani a politikai szféra intézményes megszervezésének példáit a többi civilizáció körében, és különösképpen azoknak a miénktől különböző civilizációkban élő népeknek a tapasztalatait, akik az államközi rendszer nyomása alatt fogadták el és valószínűsítették meg a modern államszervezeti formát. Természetesen nem foghatunk egy civilizációk közötti problematika analíziséhez, ha előzőleg nem analizáltuk a saját magunk civilizációját. Amikor saját civilizációnknak a többiekkel való összehasonlításában pontosítottuk a különbségeket, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a politikai szféra nemzetállami formája nem felel meg a többi civilizáció valóságának – mely alatt örökölt szokásokat, a társadalmi struktúrát, és az általánosan elfogadott magatartási szabályokat értem – s ennek következtében a politikai intézmények szervezési módozatait meg kell változtatni a különböző civilizációk körein belül, hogy egybeessenek azok mindennapi életének követelményeivel. Ezen az alapon meg lehet állapítani, hogy a civilizációs analízis és az ebből folyó dialógus tulajdonképpen nem más, mint egyrészt a különböző kontextusokban uralkodó eszmék, szokások és magatartási módok, másrészt pedig az egyéni és közösségi élet vonásait meghatározó civilizációs elemek egymáshoz való igazításának keresése.

A privát szférában, egy másik példával illusztrálva amit mondtam, elengedhetetlen a többi civilizációban uralkodó erkölcsi elvekhez az adott esetben alkalmazkodni. Egy olyan világban, melynek

egyes részeiben különböző társadalmi szabályok rendezik a társadalom tagjai közötti viszonyokat, nem lehet a saját magunk morális nézeteinek és magatartási szabályainak tiszteletét megkövetelni és teljesen figyelmen kívül hagyni a mások hagyományokhoz igazodó magatartását. Az egész világot behálózó utazási lehetőségek és a turizmus igen jól illusztrálják mennyire szükséges tudatában lenni a különböző szokásoknak és magatartásoknak. Nyugati turisták gyakran komoly problémákat okoznak avval, hogy teljesen figyelmen kívül hagyják a helyi szokásokat és követelményeket. A nyugati nők által viselt hosszabb vagy rövidebb nadrágok miatt okozott botrány az iszlám országokban közismert, ugyanúgy mint a nyugati turisták mániája fotografálni mindig és mindenütt, anélkül hogy erre engedélyt kérnének azoktól, akiket, vagy akiknek a környezetét, fényképezik. Ilyen gondatlanság, vagy éppen másokat lenéző magatartás, sokszor komoly következményekhez vezethet. Algériának egy vidékén, melyet M'Zabnak hívnak, öt oázis-település fekszik egymástól nem messze, Ghardaiával mint központtal. E települések között Beni Izguen, a hagyományok szerinti szent városa ennek a vidéknek, ahol, bár beengedik az idegeneket, fényképezni nem szabad. Ilyen követelményeknek a figyelmen kívül hagyása turisták által igen veszélyessé válhat, mert a helyi lakosság megtámadhatja és megverheti büntetésként őket, ha a szabályokkal ellentétben viselkednek.

A civilizációs analízist tehát szükségessé teszi az, hogy globális világunkban tudatában kell lennünk azoknak a pragmatikus, kulturálisan megalapozott különbségeknek, melyek az egyes embercsoportokat egymástól megkülönböztetik. Ugyanakkor korabeli világunk egy másik, a globálizáció folyamatának köszönhető jellegzetességét is meg kell vizsgálnunk. Ez sok nyugati kortásunknak az a mentalitása, mely doktrinér módon és teljesen a tényeknek ellentmondóan meg van győződve a mi civilizációnk felsőbbbségéről az összes többi civilizációkkal szemben. Ennek a világnézetnek megfelelően, civilizációnknak bármely jellegzetessége -- tudományosság, piacgazdaság, demokrácia, társadalmi egyenlőség -- a maga terén az emberi faj fejlődésében elért legmagasabb eredményt jelzi, melynél többre és jobbra az emberiség nem számíthat. Ezért az egyetlen logikus dolog abban hinni, hogy mindazoknak akik más civilizációk körében élnek, el kell fogadniuk a mi gondolkodás- és cselekvési módjainkat, és a mi életstílusunkat annak ellenére, hogy ezek ellentétesek az ő hagyományos hitbeli meggyőződésükkel, szokásaikkal és társadalmi gyakorlatukkal. A globalizáció ebben az értelemben egy igen veszélyes trendet képvisel, mert nem jelent, nem jelenthet mást, mint a nyugati kultúra vívmányainak globalizálását. A globalizációnak ez a második, ethnocentrikus víziója eredményezi egy világkultúra megszületésébe vetett hitet, mely el fogja söpörni a civilizációs különbségeket -- és ezekkel együtt az egyes embervilágok csodálatos változatosságát, egymástól eltérő teremő erejét és képességeit. Pontosan a globalizáció ilyen veszélyeinek elkerülésére igen fontos ismerni a mások civilizációjának jellegzetességeit. Ez az ismeret lehetővé teszi, ha őszinteséggel és a mások életmódjának megértését célzó elszánt akarattal párosul, hogy egy valószínűs dialógus jöhessen létre a különböző embercsoportok között.

Nagy civilizációknak ethnocentrikus, önző és imperialista tendenciái nem voltak ismeretlenek a történelem folyamán. Kínában például az a nézet uralkodott a 19. század közepéig, hogy az ország az ég és föld közötti térséget mint a *Közép Királysága* uralja, s ennek felelt meg az a hit is, hogy Kína határain kívül nincs semmiféle civilizáció s a föld összes lakosa a Mennyei Birodalom császárájának alattvalója. Az összes történelmi példával ellentétben azonban a nyugati világban élők meggyőződése, hogy a mi civilizációnkból egy globális civilizáció fog kialakulni egy világkultúra formájában, különös jelentőséget nyer azáltal, hogy korunkban a Nyugat óriási anyagi és katonai hatalommal rendelkezik a világ többi részével szemben. A média egész földet behálózó kommunikációs rendszerén keresztül a Nyugat szekuláris, demokratikus, kapitalista civilizációja már elárasztotta a világ többi kontinensét, és homogenizáló ereje szinte ellenállhatatlan. És a homogenizáció a kulturális és civilizációs pluralizmus kimúlását jelenti. Ennek ellenére az is szembeszökő jelenség, hogy a többi civilizáció kérelhetetlen küzdelemet folytat fennmaradásuk érdekében. Ezért egyetlen lehetőség az embervilágok pluralitásának helyreállítására egy a különböző civilizációk között folytatott dialógus, a kölcsönös bizalom és jóakarat légkörében.

A civilizációs dialógussal szembeni pozitív magatartást megkönnyíti, ha a különféle civilizációkat mint az egyes, eltérő környezetükhöz való adaptálódás eredményének tekintjük, a kulturális fejlődés multilineáris elméletével egybehangzóan. A különféle civilizációk állandóan átforgatják a történelem folyamán kialakult kulturális és társadalmi valóságot pontosan egyes korszakok körülményei változásának megfelelően. Így a globalizációnak fentebb idézett második értelmezése -- a nyugati civilizáció körében élők által -- nyilvánvalóan ellentmond a sokirányú fejlődés antropológiai felfogásának, mely nemcsak a különbségeket hanem a hasonlóságokat is aláhúzza az emberi fejlődés folyamán. Ami a különbségeket illeti, korunkban elég bizonyíték áll rendelkezésünkre ezekkel kapcsolatban. A hasonlóságokra vonatkozóan elég itt a nagy öntözési technikákra alapított civilizációkra utalni a Közel-Keleten, Ázsában és Amerikában, melyek máig bizonyosságai a találékonyságban és szervezési képességekben megnyilvánuló kulturális hasonlóságoknak

egymástól óriási távolságok által elválasztott embercsoportok között. Ez a valóban meglepő parallelizmus minden esetben nagy népesség növekedéshez, állandó települések és városközpontok kialakulásához, az előző koroknál sokkal fejlettebb technológiai, menedzseri és adminisztrációs adottságok, valamint városállamok és birodalmak kialakulásához vezetett.

A civilizációk közötti dialógus csak a kölcsönös megértésre alapozható (általában a német kifejezés, *Verstehen*, szolgál az idevonatkozó irodalomban a módszer megjelölésére). Giambattista Vico egy latin szót, *entrare* („egy másik világba belépni”) használt a kultúrák közötti találkozások megjelölésére már 300 évvel ezelőtt. Az a kérdés persze, hogy lehet-e egy kölcsönös megértést és, következésképpen, egy dialógust remélni emberek között, akik különféle civilizációkhoz tartoznak, már sokszor felvetődött anélkül, hogy bárki is kielégítő választ adott volna rá. A kölcsönös megértés elsősorban megköveteli, hogy teljes mértékben lekötöztetettek legyünk a magunk civilizációjának igazi értékeihez és átfogó világnézetéhez, mert csak ekkor tudjuk a másokkal szemben való egyediségünket értékelni. Nem érthetjük meg a dolgok alapvető és jelentőségelteljes rendjét anélkül, hogy meg tudnánk határozni saját helyünket ebben a kozmikus rendben. Az univerzum rendjének megértéséhez szükséges tehát, hogy saját civilizációs világunkkal a maga egészében harmóniában éljünk, és ne csak annak egyes különleges jellegzetességeihez ragaszkodjunk.

A tudományos magatartás előfeltétele, mely egy konceptuális és értékrendbeli semlegességet követel meg, igen nagy hátrányt jelent a civilizációs dialógus szempontjából, és akarva-akaratlanul is egy ethnocentrikus álláspontot képvisel. Az egyes civilizációk közötti különbségek megítélésére szolgáló tudományosan semlegesnek tartott alapelvek (melyek nem is annyira semlegesek, hiszen a Nyugat tudományos felsőbbségén alapszanak) elsősorban az eszközszerű racionalitás fontosságát hangsúlyozzák, mely civilizációinkban a 17. század óta uralkodik. Az emberi lény egy „racionális állattá” vált (Arisztotelész kifejezésével), és a tudományos világnézet kizárólag az ésszerű gondolkodást ismeri el a létezés rendje, vagyis a civilizációk által kialakított identitás megértésének egyetlen eszközeként. Ennek alapja volt, az európai felvilágosodás óta, a minden ember azonosságába -- azonosságon persze a nyugati emberrel való azonosságot értve -- vetett hit. Ezt az univerzalizmus kategóriája fejezte ki, mely korunk homogeneizáló tendenciáját megelőzte. A tudományos gondolkodás szabályai eltorzítják a mások meggyőződésének, értékrendszerének, intézményeinek és társadalmi gyakorlatának megértésére irányuló erőfeszítéseket.⁵ Nem tűnteti-e el a nyugati tudományosság a feledés homályába mindazokat a szimbolikus jelzéseket és művészi kifejezéseket, melyek minden civilizáció lényegéhez tartoznak? A fentiek értelmében elkerülhetetlen, hogy a civilizációk közötti megértésre irányuló törekvések első lépéseként a saját magunkra vonatkozó meghatározásokat, az általunk kidolgozott fogalomrendszert és gondolkodási módszereinket, s a bennünket körülvevő kozmosz értelmezését kérdőjelezzük meg.

Egy a különféle civilizációk közötti dialógus elkezdése tehát mindekelőtt azt jelenti, hogy megpróbáljuk áthidalni azokat a választóvonalakat, melyek elválasztják a nyugati tudományos civilizációt a többi civilizációtól, bár ezek a vonalak eltörölhetetlennek látszanak. A mai világban az egymástól függés egy tény, de a kulturálisan homogenizáló, globalizációs trend elfogadására a Nyugat kényszeríti az emberiséget. A választóvonalak sokkal többet jelentenek, mint egy dialektikus viszonylatot a különféle kultúrák között, mert nyilvánvalóvá teszik a mi más embercsoportokkal kapcsolatos álláspontunk inkoherens voltát. Ezt az inkoherenciát a homogenizáló globalizáció hozza magával, mely nem csak a pluralizmus felszámolásához vezet, hanem magának az emberi szabadságnak a megsemmisítéséhez is a partikuláris identitások és életmódok egy egészbe való beolvasztása által. A civilizációs dialógus egy alapvető változást követel meg a mi saját világnézetünkben, a más embercsoportok életvilágának megértését célzó törekvéseinkben.

⁵ René Dubos, a Nobel-díjjal kitüntetett tudós, a következőképpen fejezte ki a tudományos gondolkodás és a közvetlen emberi tapasztalatok közötti áthidalhatatlan szakadékot: „Az objektivitásra való szenvedélyes törekvésünk ellenére, mi tudósok valójában a legszubjektívabbak vagyunk tevékenységeink megválasztásában, melyeket már előre meghatározott céljaink irányítanak. A *priori* döntéseink szerint keressük azokat a tényeket melyekre szükségünk van; ezeket a tényeket elrendezzük a nekünk megfelelő gondolati folyamatok szerint; és olyan módon dolgozzuk ki őket, hogy azokat a társadalmi célokat szolgálják melyeket mi fontosnak tartunk. A legelterjedtebb hit korunk tudományos közösségeiben az, hogy a jó élet automatikusan következni fog tevékenységeinkből ha tudományos erőfeszítéseinket dolgok termelésére és a testi mechanizmusok manipulációjára összpontosítjuk, annak ellenére, hogy a tudományos kutatóknak nagy része valószínűen meg van győződve arról, hogy ez a magatartás az oka technológiai civilizációnk inkoherenciáinak.” René Dubos, „Science and Man's Nature,” in Gerald Holton, ed. *Science and Culture: A Study of Cohesive and Disjunctive Forces*. Boston, Mass., Houghton Mifflin, 1965, 259-260. Századunk egyik legnagyobb fizikusa, Werner Heisenberg, írta azt, hogy a modern korban „a tudományos módszerbe és racionális gondolkodásba vetett hit lett az emberi gondolkodás helyességének garanciája.” Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. New York, Harper & Row, 1958, 198.

Egy kitűnő példája a más kultúrák megértéséhez szükséges alapvető gondolati változásnak az, ahogy Chad Hansen tolmácsolja az emberi elme kínai fogalmát -- ami egyúttal illusztrálja a kínai gondolkodás pragmatikus voltáról fentebb mondottakat az elméletek kidolgozását célzó görög és nyugati gondolkodással szemben.⁶ Hansen kimutatja, hogy a mi arisztotelészi episztemológiai örökségünk, a mondat és az azt alkotó szavak közötti megkülönböztetésre vonatkozólag, nem található meg a kínaiaknál. Nehézségünk a kínai nyelv megértésében, Hansen szerint, nem annak következménye, hogy ez a nyelv érthetetlen és megmagyarázhatatlan szabályoknak emgedelmeskedik, hanem a saját magunk felfogásának, mely eltorzítja a kínaiak gondolkodásmódját, és azt a mi saját fogalmi rendszerünkben érthetlenné és megmagyarázhatatlanná teszi. Ennek elkerülésére Hansen a régi kínai ideogrammatikus szimbólumot, mely a mi absztrakt szív fogalmunkat fejezi ki, a „szív-elme” összetett kifejezésével fordítja le pontosan azért, hogy visszaadja eredeti kínai értelmét. A mi felfogásunkkal ellentétben, mely a hangsúlyt az emberi elmére helyezi s elhanyagolja ennek a szívvel való kapcsolatát, a kínai nyelv mindig együtt, egymáshoz kötve fejezi ki őket. Következésképpen, Hansennek e kínai fogalom kreatív módon való tolmácsolása, áthidalva a nyelvi és kulturális választóvonalakat, nagyon jó példája annak, miként szükséges a civilizációs dialógust egy mélyreható analízisre alapozni, amely persze feltételezi a többi civilizációs világ részletes ismeretét.

Ez a példa arra is utal, hogy egy másik kultúra megértése és annak megfelelő tolmácsolása teljesen összefüggenek. Egy széles ívű tolmácsolás, mint a Hansené, még annak körülhatárolását is megváltoztathatja amit meg akarunk érteni, vagyis megváltoztatja a mi saját megértésre törekvő igyekezetünk módját. Azt is megmutatja, hogy a különböző civilizációs világnézetek nem mindig állnak ellentétben, hanem egymást kiegészíthetik -- ha a dialógust a más kultúrák és partikuláris identitások irányában való nyitottsággal közelítjük meg. Ebben az esetben, meg fogjuk érteni a kínaiaknak a világ egészét átfogó, holisztikus nézeteit, és értékelni fogjuk azt a meggyőződésüket, hogy a bennünket körülvevő kozmosz különféle részei teljes harmóniában függenek össze. A kínai világtképben az ember helye a kozmoszban pontosan meghatározott és kizárja a nálunk sokszor felmerülő elidegenesedést és a tudás kizárólagos keresését, amint ezt a mi tudományos nézeteink megkövetelik; ezért tudták a kínaiak egzisztenciális problémáikat pragmatikusan megoldani.

⁶ Hansen, Chad, "Language in the Heart-Mind," in Robert E. Allinson, ed. *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*. London, Oxford University Press, 1989, 75-124.

MÁSODIK RÉSZ

Mit értünk civilizáció alatt?

Tanulmányomnak ebben az alapvető részében először a civilizációk kulturális alapjainak legfontosabb jellemzőivel fogok foglalkozni: értelmezés és ethosz; vallás; szimbolizmus, mitológia és rituálék; egyén és közösség. Ezt követően a társadalmi praxissal és az életmóddal kapcsolatos problémákat fogom elemezni, így a társadalom változó felépítését, a politikai intézményes rendet, és a gazdasági tevékenységeket.

A civilizáció és kultúra fogalmainak megkülönböztetése

Az evolúciós háttér

A kultúra és civilizáció, mint az ember kreatív képességeinek és munkájának eredménye a biológiai fejlődés által teremtett lehetőségeknek felel meg, amint ezt több, nagy korunkbeli biológus megállapította. Ezek a tudósok elismerik, hogy az emberi egzisztencia vagy egy céltudatos -- teleológikus -- jelenség a mindenségben, vagy legalább olyan, amely törvényszerűségeket engedelmeskedik -- teleonómikus. Mindkét esetben az emberi fejlődést úgy lehet tekinteni, mint amely egy meghatározott rend szerinti folyamatot jelentett, s bár flexibilisen adaptálódott a változó körülményekhez, mégsem lehet azt egy előre beprogramozott eseménysorozatként jellemezni. Ez a felfogás nem tagadja azt, hogy a véletlen mindig nagy szerepet játszott ebben a fejlődésben, mert egyrészt az események egy meghatározott sorozatának alakulása, másrészt az a tény, hogy a biológiai fejlődés erői a véletlen folytán találták meg egy adott helyzetnek legmegfelelőbb megoldásokat, semmiképpen nincsenek ellentmondásban. Ez a két, egyidejűleg megmutatkozó jellemvonás a természetes kiválasztódás dialektikus természetében gyökerezik. Az adott körülmények, beleértve az emberi társadalom által teremtett körülményeket is, kiszámíthatatlan összhatásából származó véletlen szerepe elkerülhetetlen mind egy emberi lény genetikai kialakulásában (*genotípus*), mind e lény személyiségének a valóságban való konkretizálódásában (*fenotípus*) is.

Az emberi faj egyedülállósága a kozmoszban semmiben sem nyilvánul meg láthatóbban, mint abban, hogy képes a materiális lét perspektívája, vagyis a természeti világ adottságai fölé emelkedni. Ezt nevezhetjük az ember transzcendentális képességének. Ezt a képességet a legjobban az fejezi ki, hogy minden más teremtménnyel szemben az embernek egyedül van haláltudata, melyben a lét értelmének tagadását, s egyszersmind az idő visszavonhatatlan múlását tapasztalja meg. Az emberi transzcendencia kulturális jellegű, mert minden ember egy a kultúra által létrehozott emberi világban él. A kultúrák és civilizációk létrejötte teljesen megfelel az emberi faj genetikai alapjainak, s az ember kreatív képességeinek termékei nyilvánvalóan arra is szolgálnak, hogy megkönnyítsék számára a környezeti változásokhoz való adaptálódást. A differenciálódásra vagy nem-differenciálódásra vonatkozó adottságok, például a genetikai alaptól függenek és nagy szerepet játszanak, mert az első a jelenlegi változásokhoz való adaptálódás szempontjából fontos, míg a második az eljövendő változásokhoz való potenciális alkalmazkodást teszi lehetővé. Hasonló módon, egyes embercsoportok termékenységi különbségei, vagy különleges adottságai bizonyos tevékenységi területeken, mind a genetikai megalapozástól függenek. Végeredményben tehát a genetikai adottságok teszik lehetővé, de nem feltétlenül megvalósulóvá, kultúrák megszületését, de ugyanakkor bizonyos specifikus, ismétlődő mutációk a forrásai egyes egyének vagy embercsoportok hátrányos jellegzetességeinek. Hogy genetikai, a természetes környezethez kapcsolódó vagy kulturális adottságok játszottak-e szerepet egyes civilizációknak és kultúráknak a történelem színpadáról való eltűnésében, ez egy olyan probléma, melyet talán lehetetlen megoldani. Ki tudná azt állítani, hogy meg tudja határozni az 500 éven át virágzó Khmer civilizáció megmagyarázhatatlan eltűnését Délkelet-Ázsia nagy kultúrái közül?

A kulturális fejlődés tulajdonképpen kiegészíti a biológiai fejlődést, de sokszor előtte is jár ez utóbbinak, melynek ritmusa igen lassú. Ennek folytán a környezethez való adaptáció elsősorban kulturális és nem genetikai változásoktól függ. Mindkét fejlődési trend a formák és kifejezési módok egyre növekvő komplexitása felé irányul, és egymásra való kölcsönhatásuk folytán az egyik felerősíti a másikat. Bár kulturális eredmények egyes biológiai követelmények kielégítésére is szolgálnak, kulturális jellegzetességek nem magyarázhatók meg a biológiai fejlődés uralkodó vonásaival, bár egy olyan kulturális képességet, mint egy nyelv megtanulása csak biológiai adottságok tesznek lehetővé. A két fejlődési típus -- biológiai és kulturális -- abban különbözik egymástól, hogy míg a biológiai fejlődés folyamán a változások az

embercsoportokban végbemenő genetikai mutációk következményei, addig a kultúrának a genetikai alapoktól függő különbségei a természeti és emberi környezet kölcsönös összhatásának eredményeként mutatkoznak meg a kulturális fejlődés folyamán. Ez az oka annak, hogy civilizációs különbségeket specifikus kulturális megalapozásukra, és nem univerzális vagy globális jelenségekre való utalással lehet csak megmagyarázni.

Ez utóbbi, igen fontos meggondolás illusztrációjaként arra a megtévesztő modernizációs ideológiára lehet utalni, mely a nem-nyugati civilizációk körében már több mint félévszázada uralkodik. A modernizáció elveit és módszereit, beleértve a társadalmi és gazdasági fejlődést, melyek a nyugati világ kialakulásának több évszázada folyamán érték meg, nem lehet minden további nélkül átültetni a nem-nyugati civilizációk világába, mert nem felelnek meg azon országok és társadalmak körülményeit meghatározó kulturális jellegzetességeknek. Sikeres modernizációs erőfeszítéseket csak úgy lehet egyáltalán elképzelni, ha a Nyugatról importált elveket és módszereket a helyi kulturális adottságoknak megfelelően átalakítják, adaptálják, vagyis csak akkor, ha a civilizációs környezet ilyen módon egy belső fejlődésen megy keresztül.

A különféle kulturális világok közötti etikai különbségeket, a biológia szempontjából, nem az evolúciós adottságok határozzák meg; minden ember a természetes és civilizációs környezettel való összhatás eredményeként szerzi meg a természetében található jó és rossz vonásokat. Egy csoport etikája a közösség élettapasztalatainak megfelelően alakul ki, melyeket a hagyományok adnak tovább nemzedékről nemzedékre. De ezek a különleges etikai meggyőződések soha nem függetlenek a környezethez való adaptálódás és a természetes kiválasztódás követelményeitől.

Viszont a gének és a környezet befolyása ellenére az etika szempontjából oly fontos szabad emberi akaratba vetett hit nem tagadható. Ez azt jelenti, hogy az embernek mint tudatos lénynek cselekedeteit semmi előre nem határozza meg, ezek szabad elhatározásából következnek; másképpen kifejezve ezt, az emberi faj sokkal kevésbé válaszol tevékenységeiben stimulusokra, mint a többi élőlény. Éppen ezért az emberi tevékenység sokkal kevésbé kontrollált az egyes helyzeteknek megfelelő genetikai és környezetbeli hatások által; ennek folytán a emberi magatartás szintén kevésbé előre látható és megjósolható, mert minden adott helyzetben kulturális képességektől, vagyis az arra a helyzetre vonatkozó beállítottság és tudás fokától függ. Evvel ellentétben, az állatoknak nem szükséges előre megbizonyosodni egy bizonyos cselekvés előtt a megfelelő környezetbeli feltételek meglétéről; a madaraknak nincs szükségük arra, hogy mielőtt repülnének az aerodinamizmus elveit tanulmányozzák, ők már előre ösztönösen „ismerik” ezeket. Pontosan az, amit az előzőkben emberi transzcendenciaként jelöltünk meg, teszi képessé az embert arra, hogy szelektív módon válassza ki az adott helyzetben felmerülő cselekvési lehetőségek közül a legmegfelelőbbet; az ember szellemi képessége, tehát kulturális lehetőségei, irányítják választását és határozzák meg magatartását.

A szabad akarat etikája egy korszakalkotó változást jelentett az embercsoportok által gyakorolt ösztönös altruizmussal szemben, mely a biológiai fejlődés nyomán jött létre, mert ez egy olyan etika, mely a kívülről ráerőszakolt magatartás helyett az egyén döntésein alapul az alternatívák közötti választásban. Az ilyen döntések jellege egyszerre függ egyrészt a kulturális és civilizációs kontextustól és másrészt az egyéni, személyes akaratától.

Konceptuális variációk⁷

A kultúra ma már nem egy olyan fogalom, melyet csak az anthropológusok használnak, mint ahogy ez a 19. században történt. Ma ez a fogalom alapvető jelentőséggel bír társadalmunk és életvilágunk szempontjából (a 17. században, Francis Bacon a kultúrát „az elmék megműveléséhez” hasonlította). Filozófusok, szociológusok, történészek, irodalomkritikusok éppúgy használják, mint közgazdászok és politológusok, és a kultúra fogalma bele van építve a legtöbb szociológiai elméletbe és a filozófiai gondolkodás rendszereibe.⁸ A kultúra azonban csak az új módszer bevezetése után, melyet civilizációs

⁷ Kröber és Kluckhohn az anthropológiai és filozófiai irodalomban használt kultúra fogalmának több mint 152 variációját jegyezték fel 1952-ben megjelent tanulmányukban.

⁸ Raymond Williams, aki meg akarta mutatni hogy a „kultúra” fogalma milyen sokrétű, e fogalom jelentésének négy csoportját különböztette meg:

analízisként jelöltem meg, lett gondolkodásunk legfontosabb eleme az emberi életvilág elemzésének folyamatában, nemcsak szükségtelenné téve a kvantitatív felmérések technikáját, hanem minden egyes esetben arra törekszik, hogy a megértés módszerével adjon számot a kultúra hatásának minden részletéről.

A kultúra egyik legegyszerűbb de ugyanakkor legtalálóbb meghatározását Talcott Parsons, egy szociológus adta, akinek a felfogása szerint a kultúra egyszersmind terméke és meghatározója az emberi tevékenységek összhatásának. Meghatározója abban az értelemben, hogy egy kultúra jellegzetes struktúrája nélkül semmiféle tényleges együttműködés embercsoportokon belül, vagy azok között nem lenne lehetséges. A kultúra tehát egy „létező” valami, ami kétségtelenül van (a filozófia nyelvén egy ontológiai jelenség). Nemcsak egy valóságos dolog, hanem mint közösségek és társadalmak által közösen fenntartott hit- és értékrendszer, magatartások, érzések és művészeti kifejezések összessége, az időben átöröklődik nemzedékről nemzedékre. Annak eredményeként, hogy a társadalmi tevékenységek összhatásának elmaradhatatlan összetevője, az emberek életében egy kimondhatatlanul fontos, integráló szerepet játszik. Ezt az teszi lehetővé, hogy a kultúra különböző összetevői -- hit, értékek, normák, magatartási szabályok és elvárások -- egymásnak megfelelően és egymással együtt változzanak, vagyis az egyik a másikkal teljes összefüggésben álljon. Az egyik összetevő tartalmában vagy formájában bekövetkezett változás magával von egy megfelelő változást a kultúra összes többi elemében. Ennek következtében a kultúrának egy ilyen átfogó, holisztikus fogalma kizár bármilyen leszűkítő meghatározást mint, például, (i) egyes anthropológusok meghatározását, akik a kultúra alatt nem értettek mást, mint a társadalom életének anyagi vonásait -- termékek, technikai eljárások, stb.; vagy (ii) olyan szociológusok tételeit, akik szerint a kultúra nem más mint szimbólumok rendszere („szimbolikus rend” vagy „beszéd formák” vagy „szimbólumok által jelzett magatartás”) mely egy közösségen belül alakult ki.

A kultúra holisztikus fogalma nem engedi meg, hogy úgy tekintsük mint egy vacsorai étrendet, melyből mindenki azt válogathatja ki amit szeretne, amit beilleszthet egyéni élettörténetébe. Egy hasonló magatartás akarva-akaratlanul teljes megzavarodáshoz vezetne mind egyének, mind közösségek életében, egy olyan állapot melyet a nagy francia szociológus, Émile Durkheim, „anémiának” nevezett, Marx pedig „elidegenedésnek”. Ugyanakkor a kultúra holisztikus jellege nem zárja ki összetevőinek időnkénti új formába való öntését ha olyan alapvető vonások, mint például a kultúrára különösképpen jellemző gondolkodás típusok, érintetlenek maradnak. E gondolkodási típusokat egy a mai társadalomtudományokban jólismert példával lehet illusztrálni: azokkal az áthidalhatatlan különbségekkel, melyek a 16. századbeli európai gondolkodásmódot, vagy olyan mágikus eljárásokat, például a samanizmus, melyek a történelem egyes időszakaiban vagy más földrészekén népszerűek voltak, a kultúránkban uralkodó tudományos gondolkodástól elválasztja.

Kultúrák tehát, az előbbieken felrajzolt perspektívában, partikuláris, a történelmi időtávlatban elmúló jelenségeket képviselnek, melyek egyidejűleg fejezik ki egyéneknek és csoportoknak egy specifikus embervilágban gyökerező identitását. Ezek az identitások, a fent említett jellegzetességek mellett, a következő összetevőkből állnak:

- (a) Emlékezések olyan mitikus eseményekre és személyiségekre, akik a közösség történetének fordulópontjait jelzik;
- (b) A folytonosság átérzése a közösség egymásra következő nemzedékeinek tapasztalataival kapcsolatban;
- (c) Egy közös sorsba és a kultúra alapvető tételei szerint meghatározott jövőbe vetett hit.

-
- (i) A kultúra mint „egyének intellektuális, szellemi és esztétikai fejlődésének általános folyamata;”
 - (ii) A kultúra mint „emberek, egy korszak, egy népcsoport, vagy az emberiség meghatározott életmódja” az anthropológia szempontjából;
 - (iii) A kultúra mint „intellektuális és különösképpen művészi munka és gyakorlat;” és, végül,
 - (iv) A kultúra mint „jelzési rendszer melyen keresztül (bár más hasonló eszközök között) egy társadalmi rend szükségszerűen a kommunikáció, reprodukció, tapasztalat és felderítés tárgyává válik.”

Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Rev. ed. London, Oxford University Press, 1983, 90.

Ezzel szemben, egy képzeletbeli globális kultúra térbelileg kiterjedt és a múltat teljesen elfeledő lehet csak, minden történelmi tudat nélkül, és a maga egészében nem lehet más, mint a tudományos-technológiai világnézet perspektívájának megfelelően mesterségesen kidolgozott és bizonyos meghatározott szándékkal kidolgozott találmány.

A kultúra egy ember számára más egyének szándékaival és magatartásával kapcsolatban felvilágosító szerepet játszik; így a kultúra teszi lehetővé a megértést és dialógust egyes emberek és közösségek és más, idegen világokban élő emberek és közösségek között. A kultúra dialektikus voltát -- mint emberek összehangzó tevékenységének terméke és meghatározója -- jó példaként jellemzik az átöröklés különféle rendszerei az emberi társadalmakban; így a rokonságra alapuló rendszer, mely a társadalom felépítését strukturálja. Evvel kapcsolatban a természetes kiválasztódás fejlődéstani szempontja -- tehát a reprodukcióban elért siker, csoportok és népségek körére vonatkozik, hiszen ezek a tulajdonképpeni tárgyai az evolúciós szelektáló erőnek -- nagy szerepet játszik. A rokonsági kötelékek, mint a kultúra termékei, az emberi faj egyedülálló jellegzetességét képezik, olyannyira mint a kultúra maga. Annál is inkább, hogy a genealógikus kapcsolatok, mint az anyai vagy apai ágról való leszármazás struktúrája, szociokulturális identitások követelményeinek felelnek meg és a biológiai nexus alapján való valahová tartozás érzését elégítik ki. Ezek a kapcsolatok nemcsak emberek és nemzedékek reprodukcióját szabályozzák, hanem egész kulturális világuk folytatódásának fennállását, vagyis a különböző társadalmi csoportokat és kategóriákat és az ezek között fennálló viszonylatok megmaradását is garantálják.

Az ilyenmódon újratermelt nagy, átfogó egységek a civilizációk. A kultúra és civilizáció fogalmai persze sokszor egybeesnek. Sok társadalomtudós a kultúrának csak egy szellemi, ideológiai vagy morális jelentőséget tulajdonít; mások a civilizációnak olyan specifikus területi meghatározását részesítik előnyben, melynek értelmében bizonyos határok között egy bizonyos kultúrát kell a más kultúrájú csoportoknak is elfogadni, földrajzi közelségük folytán. Ezekkel a különféle felfogásokkal szemben jobb a két fogalmat különválasztva meghatározni. Ebben a tanulmányban *a kultúra egy civilizációnak a szellemi, gondolkodásbeli, érzelmi, normatív és kifejezésbeli fókuszát jelöli meg, míg a civilizáció magában foglalja, természetesen a kultúrával együtt, a társadalmi szokásokat és intézményeket; a politikai és gazdasági szervezettség formáit; életstílusokat, s az emberi egzisztencia minden olyan más tényezőjét, melyet azoknak az embercsoportoknak életmódja követel meg, akik a kultúra hordozói.* Egy kultúra összetevői Max Weber „világrendjeinek” felelnek meg, amelyeket a kultúra hagyományos értelmezési rendszere tart össze. Egy civilizációs egész minden elemének összefüggését a kultúrának ezeket átszövő összetevői biztosítják.

A fenti fogalmi analízis alapján nyilvánvaló, hogy több kultúra és több civilizáció van földünkön, melyeket más-más embercsoportok vallanak magukénak. Kultúrák és civilizációk eltűnhetnek a föld színéről, de átmehetnek egy gyorsabb vagy lassúbb átalakulás folyamatán is, mint például, a középkori keresztény kultúra alapvető módosulása a Nyugatnak az egész világon egyedülálló modernitásának korába. Éppen ezért több, a valóságra vonatkozó különféle világnézet vagy egymástól eltérő életforma mindig létezett földünkön a történelem folyamán, amint ezt a 18. század két nagy gondolkodója, Giambattista Vico és Johann Gottfried Herder felismerte a felvilágosodás uralkodó, univerzalista nézetével szemben.

Értelmezés és ethosz

Teremtő értelmezés: Az élet és a kozmosz

Legelső feladata egy kultúrának, hogy értelmet adjon az emberi egzisztenciának és annak a kozmosznak, melyben élünk.⁹ Emberi lények nem élhetnek anélkül, hogy értelmet és magyarázatot ne adjanak

⁹ A „kozmosz” kifejezést abban az értelemben használom, mint Louis Dupré, aki egy részletes leírását adta e klasszikus görög fogalomnak, mely messze túlhaladta mai szóhasználatunk határait: „A természet célratorőn irányítja az organikus folyamatokat meghatározott tökéletességük felé. Lefekteti azokat a szabályokat, melyeket a fejlődésben lévő elemeknek követniük kell, hogy elérhessék kijelölt céljukat. A kozmosz, a világmindenséget jelző legátfogóbb kifejezés, a létezők elrendezett egészét alkotja, mely koordinálja a fejlődési folyamatokat és az ezeket kormányzó törvényeket. A kozmosz

természetes környezetüknek és az emberi világnak; ez egy univerzális jelenség. Az értelem, a jelentőség több mint egy logikai magyarázat, ez egy a valóság által sugárzott értelem felismerése, melynek gondolati és érzésszerű indíttatásai éppúgy nem vezethetők vissza a racionális gondolkodásra, mint ahogy a céltudatosság nem vezethető vissza a logikából ismert bináris ellentétekre. *Teremtő értelmezés az emberi transzcendencia egyik legfontosabb megnyilatkozása, mert egyrészt olyan valamire vonatkozik, ami empirikus tapasztalatainkon túlvezet, másrészt egzisztenciánkat egyidejűleg beépíti, integrálja a bennünket körülvevő életvilágba.* Éppen ezért az értelemadás világunkba való beilleszkedésünknek egyik elkerülhetetlen feltétele -- abba a természeti világba, melyben minden ember él, de ugyanakkor azokba az emberi világokba is, melyeket mi teremtünk magunk körül.¹⁰ A teremtő-értelmezés emberi képessége nélkül lehetetlen volna számunkra a természeti és emberi világok megértése, mert értelem-teremtés csak kontextuális öntudatra és partikuláris jellegzetességek felismerésére épülhet. Csak az nézhet úgy ki, mint egy abszurdum, csak az lehet abszurdum, aminek nincs értelme, vagyis ami értelem nélküli.

Értelemző világnézetek „az ellenkezők egybeesését” (*coincidentia oppositorum*) is magukban foglalják, mert nemcsak többlet jelentenek paradoxonoknál, hanem kimondottan logikai lehetetlenséggel egyenlők. Ebben a perspektívában magát a valóságot is egy kulturális alkotásnak minősíthetjük, mert értékelése a kultúra által meghatározott elemekre van alapozva. Társadalmi tevékenységeket lehetetlen lenne összehangolni egy szimbolikus dimenzió nélkül, mely az adott kultúrának összefüggő értelmezési rendszerébe integrálja őket. Így minden kulturális tevékenység megújító hatással bír, mert új formát ad a valóságról alkotott képünknek, melybe beépíti a frissen szerzett meglátások kulturális elemeit. Minden emberi közösségnek van egy átfogó értelmezési rendszere, amely arra szolgál, hogy eloszlassa egzisztenciánk bizonytalanságait és aggodalmait, vagy másképpen kifejezve, eltüntesse az „ontológiai bizonytalanság” érzését. *A világot átfogó értelmezés szükségessége az emberi faj kizárólagos jellemzője, melynek forrásai öntudatunk, szabad akaratunk és a természetünkben rejlő szándékosság lehetősége.* Egy értelem nélkül való élet az embert elidegenedésbe sodorja, s egzisztenciájának csak az marad a célja, hogy mindennek ellenére fenntartsa magát.

A világot teremtő értelmezés emberek közös alkotása, tehát egy kulturális jelenség. Egy olyan világban egyedül élő lény, ahol más hasonló egyének nem élnek, vagyis aki egy olyan univerzumban él, melynek sem múltja (hagyományok), sem jövője (elvárások) sincs, nehezen tudna környezetének egy a valóságnak megfelelő értelmet tulajdonítani. Mivel a teremtő-értelmezés egyének közös alkotása, ezért csak egy közösség keretén belül érhető el, vagyis (i) kortársak együttműködésével, (ii) elmúlt nemzedékeknek a ma átfogó értelmezéséhez való hozzájárulásának elismerésével, és (iii) abban az elvárásban, hogy a jövő nemzedékei elődeik teremtő-értelmezését célzó erőfeszítéseit nemcsak továbbadják, hanem a maguk tapasztalataival meg is gazdagítják. A közösségi perspektívában, minden új nemzedék teremtő módon újraértelmezi a körülötte lévő világot; újraértékeli a saját maga szemszögéből az előző generációk által rá hagyományozott értelmezési világképet. Az értelem fogalma kizárja, hogy azt mint egy információt kezeljük, mert ez a fogalom a világhoz szelektíven való viszonyuláson alapszik, amely eleddig nem ismert lehetőségek távlatát tárja elénk.

Egy kultúrát jellemző értelmezési összkép meghatározza az abban élők világnézetét s egyszersmind magába öleli a bennünket körülvevő kozmoszt és azt a sokrétű embervilágot, amelyet egyének és közösségek hoztak létre megújító, értelmet teremtő erőfeszítéseik révén. Ennek következtében egy világnézet mindig kontextushoz kötött. A világnézet szellemi tevékenységeinkben játszott szerepe kiderül a világ fogalmának -- és annak a szónak, mely ezt a fogalmat kifejezi -- az analíziséből. A fogalom a szóhoz kötött, de ugyanakkor több mint a szó; a szó akkor válik fogalommá, amikor a teljes kulturális kontextus,

magában foglalja az organikus lények *fizikai* világa mellett a személyes magatartás ethoszát és a társadalom struktúráit, a normatív szokásokat és törvényeket (*nomos*), és azt a racionális eljárásmodot (*logos*), amely a kozmikus fejlődés minden részét szabályozza.” Louis Dupré, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven, Conn., Yale University Press, 1993, 17 (kiemelés az eredetiben).

¹⁰ A nagy amerikai pragmatista filozófus, John Dewey ebben az értelemben írta, hogy „az univerzális fogalmak, kapcsolatok, és értelmezések mind a létre vonatkoznak, amelyből származnak, s nem annak összetevőire. Ugyanazok az egzisztenciális események megszámlálhatatlanul sok értelmezésnek lehetnek a forrásai... Minthogy ezek a végtelenségig kombinálhatók, melyeknek következményei időről időre jelentősek lehetnek, ezért a belőlük levont értelmezések is végtelenek... Szellemek, centaurok, törzsi istenségek, a trójai Heléna és a dán Ophélie olyannyira összefüggenek eseményekkel, mint a hús és vér, lovak, Florence Nightingale és Madame Curie... Ezek mind egyenértékű értelmezések, ami vonatkoztatásaik érvényességét illeti...” John Dewey, *Experience and Nature*. New York, Dover, 1958, 236 és 319.

mely kifejezi a szót használó embercsoport tapasztalatait és világában érvényesülő értelmezéseket, egy szóba foglalható bele. Egy világkép kontextuális jellege, mely egy átfogó értelemmel bíró világnak a kifejezése, teszi azt lehetővé hogy a nem pillanatnyi kontextusból származó perspektívák -- a múlt eseményei vagy a jövő elvárásai -- a hagyományos értelmezések mindenkor meggazdagítása révén a jelen valóságának részeivé váljanak.

Egy világkép természetesen magában foglalja a gondolkodásnak azt a módját, mely megfelel a kultúra által meghatározott értelmezések összességének. A gondolkodási módok kontextuális jellege meghazudtolása Hegel tételének, hogy a racionális és a tényleges mindig egybeesik, még akkor is ha nem csak egy kultúrában hanem a civilizációk közötti viszonyokon belül gondolkodunk. Egy racionális gondolkodás nyilvánvalóan mindig egy kultúra által teremtett értelmezések egészétől függ, mert ezek határozzák meg azokat a kritériumokat, melyek gondolkodásunk és értékítéleteink alapját képezik. Gondolkodási stílusok egy embercsoport világához kötöttek és összefüggnek egy civilizáció minden összetevőjével.¹¹ Az ésszerűség kritériumai tehát a kontextusból származtathatók le, mert a kultúra egésze által meghatározottak. Ez azt jelenti, hogy nincsenek univerzálisan érvényes, az egész világon alkalmazható szabályok, amelyek alapján el lehet dönteni, hogy egy tétel megfelel a racionalitás követelményeinek, -- hacsak nem tévesztjük össze a gondolkodást az érveléssel. Ha egy gondolkodás nem egy kontextusból nő ki, akkor nem alkalmazható az adott helyzetben. Ez nem jelenti azt, hogy ne lennének tipikus viszonylatok különböző kontextusokhoz fűződő gondolkodási típusok között. A racionalitás meghatározására vonatkozó problémák képezik a legfontosabb választóvonalat a humán- és társadalomtudományok és a természettudományok között, mert ez utóbbiakban a racionalitást a legújabb módszerek alkalmazása jelenti a természetes világra vonatkozó alapvető feltevések meghatározásában.

A teremtő értelmezéssel és annak integráló funkciójával szemben, melyeket egy világnézet és egy ethos foglalnak magukban, egy ideológia nem más, mint egy egyszerű, részleteiben előre kidolgozott rendszere olyan eszméknek, értékeléseknek és céloknak, melyek fényében kell a múlt eseményeit tolmácsolni, a jelen valóságát megmagyarázni, és a jövőnek egy különleges perspektíváját felvázolni. Egy ideológia a valóságnak egy előre megállapított feltételeken alapuló, kulturális formában jelentkező és a társadalmi összetartást és integrációt szolgáló tolmácsolása avval a céllal, hogy a kulturális és társadalmi változások folyamatát az ideológia megalapítóinak és követőinek meglátása szerint befolyásolja. Ideológiák bizonyos embercsoportok érdekeit szolgálják (mint a marxizmus), vagy ilyen csoportok cselekvéseinek érzelmi és eszmei ösztönzőit (mint a különféle nacionalizmusok esetében) fejezik ki. Ideológiák soha sem sorolhatók a holisztikus világnézetek közé, mert képtelenek a világnak egy összefüggő, mindent átfogó leírását adni. Csak konkrét történelmi kontextusokban léteznek és meghatározott viszonyban állnak más ideológiákkal (mint a szocializmus a kapitalizmussal). Ideológiákat embercsoportok magatartásának és tevékenységének manipulációjára használnak, s ezért olyan a világképük, mely az embereket szándékosan arra a cselekvésre ösztönzi, ami az óhajtott eredmények elérését biztosítja. Végeredményben egy ideológia a hatalomra jutott vagy hatalomra jutni akaró politikai csoportosulás érdekeit szolgálja egy csalóka propaganda fátyla mögött -- mert ezeket egy autonóm, teremtő-értelmező világnézet és egy autentikus ethosz köntösével ruhazza fel.

¹¹ Ian Hacking, a tudományos gondolkodás elemzésének ismert filozófusa tisztán fogalmazza meg a kultúra által meghatározott gondolkodási stílusok lényegét: „Egy adott gondolkodási stílus racionalitása, mely befolyásolja bizonyos tételek igaz voltát, nem lehet független kritikának a tárgya, mert az, hogy egy ilyen stílus mit határozhat meg, pontosan magától a stílustól függ. A nehézség nem abban rejlik, hogy nem fogjuk fel, amit a másik igaznak tart, hanem abban, hogy nem tudjuk megragadni gondolkodási stílusának összes lehetőségét. Erre csak akkor jutunk el, ha magunkévá tesszük a másik stílusát... Nem ítéltjük meg, hogy a miénktől különböző gondolkodási stílusok jobbak vagy rosszabbak-e mint a miénk, mert vizsgálatunk eredményeinek csak egy meghatározott gondolkodás módszere szolgálhat garanciául. Tételek és megállapítások sohasem függetlenek a gondolkodás módszerétől, melynek eredményei.” Ian Hacking, "Styles of Scientific Reasoning," in John Rajchman és Cornel West, eds. *Post-Analytic Philosophy*. New York, Columbia University Press, 1985, 155, 159, 162 lapok.

Az ethosz lényege

Egy kultúra ethosza etikai elveiből és morális szabályaiból áll. A teremtő-értelmezési keret meghatározza egy kultúra etikai értékrendszerét s így megfelel az értelmezés által kialakított, átfogó világképnek.¹² Az értékek jelentősége benne rejlik fogalmukban, tehát nem kívülről nekik tulajdonított jellegzetesség; ezek az értékek az ember egzisztenciáját határozzák meg, s így nem lehet őket vitatni vagy megkérdőjelezni. Egy kultúrának a világértelmezésre alapított értékrendszere a gondolkodásmód mellett a kultúrát magáénak tudó közösség legfontosabb ismérve. Etikai normák és morális szabályok irányítják az emberi cselekvéseket és az emberi tevékenységek összehangolását; a kultúra világértelmezésének keretében lehetnek racionális okai, de ezeknek a mi racionalitásunkhoz nem feltétlenül van köze.

A cselekvés és egyes tevékenységek összehangolása a szándékosságon, mint emberi tulajdonságon alapul; ilyen módon az emberi tevékenység önmagát újratemti és újra felfedezi a kultúra révén átöröklött elveket a jelen kontextushoz való kreatív alkalmazásuk révén. Az egyéni és társadalmi cselekvés jelentős tevékenységgé pontosan azért válik, mert megfelelnek a kultúra jellegzetességeinek, melyek, bár a közösség termékei, az egyének újító törekvésein keresztül állandóan változásokon mennek keresztül. Az etikai normák összefüggenek és struktúrákat alkotnak; normatív elemek összefüggő egészéből állnak össze azok a kulturálisan meghatározott egységek, amelyeket intézményeknek hívunk. Miután különféle civilizációk egyidejűleg találhatók földünkön, ennek következménye az intézmények pluralitása, melyek az egyes civilizációk kulturális alapjai által meghatározott normáknak engedelmessé válnak. De a civilizációkon belül is van egy intézményes pluralizmus, mely lehetővé teszi, hogy egyes különleges csoportokra vagy helyzetekre vonatkozó normáknak is legyen intézményes kifejezése.

A szabadság minden etikának sarkalatköve, de fogalmi tartalma az uralkodó és átfogó értelmezési struktúra szerint változik. A szabadság a mi modern kultúránkban a szabad akaratot jelenti, az individuum jogát önmeghatározásra a saját belső törvényei, szándékai és vágyai szerint. Szabadnak lenni azt jelenti, hogy minden külső – hitbeli vagy világi – hatalom beavatkozása nélkül választhassunk és hozzuk meg döntéseinket; a szabadság tehát azt célozza, hogy az egyéneknek lehetővé tegye élni és cselekedni a velük született képességeik és lehetőségeik szerint. Korunk jogra alapított etikája ennek a felfogásnak egy változata, mely csak az individuális jogokra helyezi a hangsúlyt, különösképpen szociális kérdésekben, anélkül hogy az ezeknek megfelelő feladatokat és kötelezettségeket szintén meghatározná.

A szabadság fogalmának egy másik változata az, mely a jó és rossz közötti választás szabadságát hangsúlyozza; ez egy olyan etikának felel meg, amely természetsszerűleg feltételezi a rossz létét. Ez a felfogás tagadja az individualista ethosznak azt az alaptételét, hogy minden ember jónak születik és csak külső körülmények – a társadalom vagy a természeti környezet – befolyásolják abban, hogy a morálisan jót választja-e és cselekedni-e. A szabadság fogalmának e változata szerint a közösség határozza meg kulturális hagyományain keresztül, hogy mi az, ami morálisan releváns egy adott helyzetben.¹³

Etikai normák és morális szabályok éppúgy relatívak, ahogy a kultúrák relatívak egymáshoz hasonlóan, de nem lehet őket relativizálni egy civilizáció körén belül. Viszont az értelmezést teremtő szellemi erőfeszítések példájára, sok hasonlóságot lehet a különféle kultúrák ethoszai között találni, s ezek a közös vonások olyan értékekre vonatkoznak, amelyek a legtöbb emberi helyzetben érvényesek. Egy konkrét

¹² A görög stoikus filozófus, Chrysippus szerint az *ethosz* a természet törvényeivel esik egybe: „Erényesen élni egyenlő a természet eseményei szerint való éléssel – hiszen a mi természetünk a kozmosznak egy része.” Idézi A.A. Long, "Greek Ethics After MacIntyre and the Stoic Community of Reason." *Ancient Philosophy*, 1983, 3:192.

¹³ E felfogásnak egy példája Albrecht Wellmer álláspontja, aki szerint ha „egy emberi lény alapján véve *társadalmi* lény, és ha egyéniségét a kultúra, a hagyományok és a társadalom intézményei hatják át és formálják, akkor szabadságának is társadalmi alapon kell nyugodnia. Még individuális formájában is, ennek a szabadságnak a *közösségen* kell alapulnia, vagy legalábbis egy kommunális vonást kell hordoznia, mely megnyilvánul és kifejeződik az egyének a társadalom tevékenységeiben való részvételében és azokhoz való hozzájárulásában. A szabadság eredeti forrása tehát nem az egyedülálló egyén, hanem a társadalom, s így az egyén individuummá válásának útja a társadalomban való szocializálódáson keresztül vezet: ezt úgy kell elképzelni, hogy végső fokon a szabadság egy nagy egység struktúrájából, intézményeiből, tevékenységeiből és hagyományaiból nő ki. De mivel ezt a nagyobb egységet, a társadalmat csak azok az egyének, akik azt alkotják hozzák létre, tartják fenn és teremtik újjá, az egyéni szabadság és a 'közsabadság' szétválaszthatatlanul összefüzdnek.” Albrecht Wellmer, "Models of Freedom in the Modern World." *Philosophical Forum*, 1989, 21:228-229 (kiemelés az eredetiben).

példáját adva az ilyen típusú kulturális-etikai vonásnak, arra a kanti elvre hivatkozom, mely a modern etikában „az univerzálissá tehetőség elve” alatt ismeretes, s amely szerint úgy kell mindenkinek cselekedni, amint másoktól elvárja, hogy saját magával szemben cselekedjenek. Ez az elv szerepel, időtlen idők óta a legtöbb vallás alapvető tanításai között, például a kereszténységben: „Cselekedj a többi emberrel szemben úgy, amint akarod, hogy veled cselekedjenek; ez a törvény és a próféták [parancsa]” (Máté evangéliuma 7:12); a brahmanizmusban: „Tudva, hogy milyen fájdalmas lenne saját magának, egy személynek soha nem szabad úgy cselekedni másokkal szemben, amint nem szeretné, hogy vele szemben cselekedjenek” (Mahabharata, 259, 20); a buddhizmusban: „Ne okozz másoknak olyan bajt, ami önmagadnak hasonló bajt okozna” (Udana-Varga 5:18); vagy a konfucianizmusban: „Ne erőszakold rá másokra, amit saját magad nem óhajtasz” (Analects 15:23). Hasonló előírások vannak a judaizmusban és az iszlámban is, vagy a Tao és Zoroaszter tanaiban.

Az olyan etikai elvekkel és morális szabályokkal szemben, melyek szerint a szabadság az individuum egyéniségében vagy a közösségben gyökerezik, a moderntől különböző többi kultúra ethosza ezen elvek és szabályok forrását egy transzcendens valóságban találja meg. A legtöbb esetben ezek az etikai elvek és morális szabályok az Isten létéből származtathatók le és az ő parancsolatainak következményei, mint a monotheisztikus vallásokban (kereszténység, judaizmus, iszlám); vagy, mint Indiában, az ember belső énjének, Brahmannal, a legfelsőbb lényvel, való azonosságából (egy formája a pantheizmusnak); vagy olyan parancsolatokból, melyek egy sajátos világnézetből erednek, mint az immanens világot teljes mértékben illúzióknak minősítő hindu vallásos tendenciák. Más esetekben az etikai cselekedet és morális magatartás egy transzcendens, metafizikai hitből származtatható le, mint a buddhizmusban, vagy az ősök transzcendens befolyásából, mint a konfucianizmusban.

A kultúrák vallásos alapja

Minden kultúrában van egy vallásos hagyomány, mely biztosítja a közös életfelfogás és a közösen őrzött értékrendszerek belső egységét. Egy kultúra belső egysége azt jelenti, hogy a vallásos hit és értékek egy alapvető harmóniát teremtenek az ember belső világának spirituális törekvései és a külső, empirikus világ természeti és társadalmi valósága között, ez utóbbiaknak értelmet adva egy transzcendentális perspektívában. A legjobb példa egy vallás és egy civilizáció szoros kapcsolatára az iszlám civilizációja, melyben nincs különbség a kettő között -- az iszlám világnézete és etikai értékrendszere teljes mértékben áthatja a civilizáció életvilágát. Legnagyobb akadályai a civilizációk közötti dialógusnak nem faji vagy földrajzi különbségek, nem az élet és a körülmények materiális vagy társadalmi feltételei, hanem azok a spirituális hagyományok, melyek a kultúrák és civilizációk megalapozói. Még a modern világában is egyre jobban elismert tény, hogy vallásos meggyőződések biztosítják egy kultúrának és társadalomnak valóságos integrálódását. Nem a világ nagy civilizációi termelték ki a világ nagy vallásait, mint kultúrájuk egyik összetevőjét, hanem a vallások adják azt az elkerülhetetlen megalapozást, amelyen minden civilizáció nyugszik.

Az élet anyagi feltételei egy civilizáció körében megváltozhatnak vagy teljesen átforgalmazhatók, de a nagy vallási hagyományok, mint egy töretlen ív, egy végtelen kontinuitást képviselnek, melyben persze megtalálhatók éppenúgy a hanyatlás, mint a szellemi, anyagi és társadalmi megújulás korszakai. Az európai kultúrán belül a Reneszánsz és a Reformáció kora egy ilyen szellemi megújulás idejét jelentik, míg a 18. és a 19. század az anyagi és társadalmi fellendülés korszaka volt. Hasonló korszakváltozások jellemzik más civilizációk történetét is. A fellendülés idején, egy bizonyos időpontban, olyan korszakalkotó változás következhetik be, amikor az új eszmék és erők kiiktatnak egyes átöröklött hagyományokat a világtérből vagy a társadalmi gyakorlatból. Ezeket az időszakokat nagy szellemi forrongás, a múlttal szembeni tisztelet elfelejtése, fokozott egyéni tevékenység és kollektív elvárások jellemzik: egy új kezdet és egy új élet reménye uralkodik. Ez a szellemi anarchia aztán egy új, érett civilizációs szintézisnek ad helyet, mely sokszor csak az anyagi hanyatlás korszakának kezdetén következik be. A történelem tanúsága szerint idegen népek betörése, akiknek kultúrája és civilizációja kevésbé volt komplex és magas színvonalú, hozta gyakran magával a kulturális és civilizációs megújulást. Ilyen esetekben a régi, már érett spirituális hagyományok és civilizációs adottságok összeolvadtak az újjal és ennek hatásaként egy átforgalmaztató szintézis jön létre, egy új korszak hajnalát jelezve. Egy hasonló történelmi fejlődéssel szemben kivételt képez

Egyiptom és Kína; civilizációk, melyekben ugyanaz a nép, bármiféle idegen hatás befolyása nélkül, vagy önmaga teremtette meg civilizációs változásainak sorát, vagy egy változatlan civilizációs körben élt évezredek át. A Nílus völgyében egy civilizáció különböző periódusainak egymást követése különösképpen megfigyelhető; három civilizációs korszak elmúlása után csak a negyedik, az arab hódítás hozott magával alapvető civilizációs változásokat az ebben a térségben élő nép számára.

A Nyugat késői modernitása és a többi civilizációk közötti dialógus szinte leküzdhetetlen akadályát a „végső kérdésekre” adott válaszok jelentik. „Végső kérdések” az élet, az emberi egzisztencia értelmével függenek össze:

- (1) A halál kérdése -- minden egyéni egzisztencia elkerülhetetlen vége;
- (2) Az emberi sors -- az élet célja, vagyis az, hogy mi e földi lét értelme;
- (3) A jó és rossz meghatározása -- mit jelent a jó és a rossz és ki határozza meg jellegzetességeiket; és
- (4) Az emberek közötti kapcsolatok -- család és rokonság, barátság, közösség és társadalom.

A „végső kérdések” problematikája tehát az emberi halandósággal, az emberi sors meghatározhatatlan, homályos bár alapvető kérdéseivel függ össze, melyeket nem lehet a civilizációk megszokott -- kulturális vagy természeti -- kategóriáiba beilleszteni. Erre a problematikára, pontosan azért mert a „végső kérdésekről” van szó, csak a vallás tud értelmező és megnyugtató magyarázatot adni; de ezek a magyarázatok, az emberi racionalitás szempontjából elkerülhetetlenül az abszurdum körébe esnek. Ez a jelentése olyan kitételeknek, mint például, „bizonyos mert lehetetlen” (*certum est quia impossibile*, Tertullianus, a korai középkor nagy teológusa) vagy „hiszem mert abszurd” (*credo, quia absurdum est*, Aquinói Szent Tamás). Egy a mi világunkon túli -- ezért transzcendens -- hatalom, melyben emberek hisznek és melyet elfogadnak minden előzetes meggyőződés vagy cselekedet nélkül, képes egyedül az emberi sors itt meg nem válaszolható nagy kérdéseire feleletet adni; ezért a transzcendensben való hit a „végső kérdésekre” keresett válaszok forrása.

Az emberi lét „végső kérdései” szorosan összefüggenek az embernek avval a képességével, hogy saját magán és a világon felülemelkedjen. Ez egy önmagát-való-felülmúlás vagy transzcendencia, melyet legjobban illusztrál az emberiség haláltudata -- az a tudat, amely elvezet a „végső kérdésekhez” és a valláshoz, mely az immanens világon túli problémákra is képes feleleteket adni. A lét alapvető struktúrája (a görög filozófus, Parmenides szerint) a létezőnek -- ami van -- és a szónak, *logos* -- ahogy ez a létező a világot látja -- az egysége. Az emberi lény immanens és transzcendens tapasztalatai alapján ismeri a világot, amelyhez tartozik, s ebben áll a létező struktúrájának komplex, dialektikus volta. Csak ebben a dialektikus perspektívában lehet megérteni azt, hogy a létező és a *logos*, vagyis a létező és az értelmezés, mindig a térben és időben, tehát egy meghatározott kontextusban helyezkednek el, bár minden vallás és az emberre vonatkozó tanításai, kivétel nélkül, univerzális jellegűek.¹⁴ Ennek oka az, hogy a „végső kérdések”, melyek az emberben felvetődnek, és egy magasabb hatalom által rájuk adott válaszok univerzálisak; de az, hogy ezek a gondolatok milyen formát öltenek, hogy a kérdések milyen formában jelentkeznek és hogy a válaszok milyen formában fogalmazódnak meg, elkerülhetetlenül egy adott világ körülményeit tükrözik, valamint meghatározott egyének és közösségek a maguk különleges világát kifejező transzcendenciájának felelnek meg. Következésképpen, egyrészt a vallásos hit és etikai értékrendszer, másrészt a valóság feltételezett struktúrája egymásnak megfelelnek; az egyik kiegészíti a másikat és egymást kölcsönösen értelmezik. Ily módon tekintve a vallás teremtő-értelmezésének szerepére, nem nehéz megérteni azt, hogy a legtöbb kultúrában a „beavatás rítusa,” tehát azok a ceremóniák, amelyekkel a fiatal nemzedékeket beavatták és felvették egy meghatározott, s a társadalom alapját képező emberi közösségbe, mindig vallásos rítusok voltak.

¹⁴ „Az aki a földi életben él,” amint ezt Yajnavalkya kifejezte, „aki más, mint ez a világ, akit ez a világ nem ismer, de akinek ez a föld a teste, és aki belülről kormányozza ezt a világot, az a [transzcendens] Én (Atman), a Belül Kormányzó, az, aki nem ismeri a halált. Az, aki a szellemi világban létezik, de más mint a szellem, akit a szellemi világ nem ismer, akinek ez a világ a teste, és aki belülről kormányozza a szellemi világot, az a te Éned, a Belső Kormányzó, az aki nem ismeri a halált. Ő, akit nem látni, lát; akit nem hallani, hall; akit nem lehet gondolatban megragadni, gondolkozik; aki érthetetlen, megértő. Nincs senki más aki hall, lát, gondolkodik, és megért. Ez a te Éned, a Belső Kormányzó, az aki nem ismeri a halált. Bármilyen más csak szomorúság [hiábavalóság].” *Brihadaranyaka Upanishad*, III, vii.

A vallás, pontosan azért mert értelmet adó szerepe a „végső kérdésekre” vonatkozik, szimbólumok és szimbolikus szertartások formájában nyer kifejezést, mint például rituális szertartások, melyek kapcsolatba hozzák az egyes embereket egzisztenciájuk alapvető perspektívájával. A civilizációk és az eltérő vallási alapokon nyugvó különféle kultúrák egyazon térben és időben való létezése nem jelenti semmiképpen sem azt, hogy egyes vallásos hitek és az emberek bizonytalansági érzése ebben a világban, mely a „végső kérdések” formájában csúcsosodik ki, egy parallel történelmi fejlődésen mennének át, hanem csak azt, hogy a vallásos szimbólumok rendszere, mely azokat a hiteket és a „végső kérdések” tartalmát fejezi ki, változik az idő múlásával.

Egy kultúra transzcendentális/kozmikus vagy evilági/emberi magyarázatot ad a civilizáció körén belül élőknél azáltal, hogy értelmet ad a fizikai és emberi jelenségeknek. A nyugati civilizáción kívül minden más civilizáció vallásos alapokra épült, arra az alapvető feszültségre mely egyrészt a szent és a transzcendentális, másrészt a földi és az evilági szférák között áll fenn. Ezért mindegyik kultúra középpontja ezt a transzcendentális/kozmikus alapot tükrözi a történelmi távlatban; a hagyományokat egyik nemzedék a másiknak adja tovább, de ezek a nemzedékek mind változtatnak bizonyos mértékben kulturális örökségükön. Még a konfuciánus és buddhista civilizációk is ebbe a kategóriába esnek, hiszen ezek is egy transzcendentális-vertikális dimenzió alapulnak. A kínaiaknak például nincs teremtés mítoszuk, mint a többi civilizációknak, mert a világot úgy fogják fel, mint ami nem teremtődött, mert a kozmosz szemükben egy spontánul létrejövő, saját magát állandóan újjáteremtő mindenség. Így a kínai kozmológiában – tehát a kozmosz létének megfogalmazásában – a kozmosz összes részei egy organikus egységben függenek össze. Az egésznek ezek az összetevői közvetlenül hatnak egymásra egy egységes, szerves folyamat keretében, s ezért a kozmosz fogalmának mindenfajta mechanisztikus, teleológiai és theisztikus megalapozása lehetetlen. A kínai kozmológiának ez a vonása azt is magával hozta, hogy a kínai kultúrában minden intézményesítési szándék megvalósíthatatlanná lett. E kozmológia eredményeképpen a szellemi lények létét is természetes úton magyarázták meg, mert bár különbözőek voltak a normális, emberi jelenségekkel való összehasonlításban, de ugyanazon tulajdonságokkal voltak felruházva és ugyanolyan folyamatokon mentek keresztül, mint a természet többi jelenségei, összetevői. A *t'ient*, mely az „ eget” vagy a „természetet” jelenti, az első időkben egy megistenített előddel azonosították, akinek léte elveszett az ezredévek homályában, de aki a későbbi fejlődés folyamán, egy absztrakt fogalommal formálódott át.

Csak a mi magunk nyugati civilizációja alapozta kultúráját egy evilági és emberközpontú felfogásra, kihangsúlyozva a jelen idejének fontosságát, mely egyúttal a múlttól való lemondást jelenti, de ugyanakkor magában foglalja a jövőt is, mint egy újdonságot. Korunk nyugati civilizációja tehát szekuláris (Max Weber kifejezésével „kiábrándult” vagy a „varázslattól megszabadult”), mely a tudományos világnézet elfogadásával és a materiális világ mechanisztikus elméleteihez való meneküléssel akar a szentséghez kötött múltjától megszabadulni. A késői modernitás – paradox módon – még a haladásba vetett hitet is feladta, melyet a 18. és 19. századok klasszikus modernitásától örökölt. Ez a civilizációk közötti alapvető különbség a civilizációs pluralizmus megcáfolhatatlan bizonyítéka a második millénium utolsó éveiben, s egyszersmind aláhúzza a civilizációs dialógus elkerülhetetlen fontosságát is.

A szekularizmus pedig a nyugati világ dogmatikus ideológiája, maga is a szentség koszorújával övezte fel magát. A nyugati világ népeisének egy részében – főleg az intellektüellek között – a szekularizmus elkerülhetetlen voltában paradigmátikussá vált felfogás mindenekelőtt egy a vallásos hittel és minden szervezett vallási megnyilvánulással szembeni, mélyen gyökerező ellenséges magatartásból táplálkozik. A fundamentalista irányzatok képviselik bárhol a világon és bármilyen formában az egyik választ a szekularizációt valló ideológiával és politikával szemben. Ezeket a mozgalmakat egy globális perspektívában úgy kell tekinteni mint az egymással szembenálló, koexistáló civilizációk összecsapásának egyik fontos tényezőjét, vagy csak a nyugati civilizáción belüli helyzetet véve figyelembe, mint a 17. század óta uralkodó, történelmi trend visszafordulását. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy bár a globalizációs folyamat a minden ember által megosztott sors valamiféle kifejezését is jelenti, ez a főleg a médiák által terjesztett meglátás elsősorban a gyorsan növekvő egymástól való függés kizárólagosan materiális vonatkozásaira korlátozódik. A globalizáló trendnek nem lehet semmi világértelmezési tartalma, ha nem tud választ adni a „végső kérdésekre,” és ha teljesen lehatárolja az emberi egzisztenciát az evilági életre, megsemmisítve a vallások által képviselt transzcendentális perspektívát. Ez az oka annak, hogy az egyedüli ideológia, amelyre a globalizációs érvelés támaszkodik nem más, mint a tudományok és a technológiák hatékonyságára alapozott szekuláris ideológia, mely magával sodorja a Nyugat késői modernitásának hiedelmeit, a szabad piacba és a demokráciába vetett hittől azokig a különféle divatos jelszavakig, melyek világunkban uralkodnak. A civilizációk közötti dialógusra vonatkozóan számot kell vetni azzal, hogy a szekularizáció jellege és mértéke nemcsak a vallást magát illető kérdéseket érinti, hanem éppen úgy kérdésessé teszi az

óhajtott életmódok természetét és megvalósíthatóságát, a különféle moralitásokat, a művészi kifejezés lehetőségeit, a társadalmi vagy közösségi élet formáinak minőségét és ellenálló képességét, valamint a gazdasági és politikai intézmények fennmaradását is, melyek mind ki vannak téve a globalizáció és modernizáció mindent elsöprő hullámainak. Ez nem lehet másképpen, pontosan azért, mert a vallás az alapja a nem-nyugati civilizációk bármely megnyilvánulásának.

A világnak azokban a részeiben, melyeket a nem-nyugati civilizációk uralnak, a vallásos fundamentalizmusok nemcsak a régi életmódokhoz való egyszerű visszatérésért küzdenek, hanem a modernizációt és globalizációt hordozó jelenségek sok részletét a maguk számára kihasználják és evvel propagandájukat még jobban alátámasztják. A valóságban egy alternatív gondolkodásmódot és egy alternatív moralitást képviselnek, tehát egy a nyugatitól kimondottan különböző életfelfogást a szekuláris, materialista eszmékkel és életstílusokkal való összezapásukban. Ha a globalizálásra törekvő piaci deregulációt követelő erők ellen szegülnek, nem lehet őket csak irracionálizmussal vádolni, hanem el kell fogadni, hogy a piaci tevékenység logikájával ellenkező racionalizmust képviselnek. Ha a piac racionalitása a szabad választást -- a fogyasztói szabadságot -- követeli meg, és az ebből a logikából származó bizonytalanságra számít, a fundamentalista világnézet a biztonságot és a bizonyosságot helyezi előtérbe a közösség szempontjából; mindent elítél ami ezt a biztonságot és bizonyosságot veszélyezteti -- mindenekelőtt az egyén fogyasztói szabadságának szeszélyességét.

Egy széleskörű civilizációs dialógus szempontjából a legfontosabbnak az látszik, hogy vajon azoknak a civilizációknak, amelyek mindenáron átvenni óhajtják a nyugati tudomány és technológiák vívmányait, el kell-e ugyanakkor fogadniuk, a globalizációs „csomag” egészében, a nyugati típusú fejlődés ideológiai tételeit is -- beleértve a társadalom életének szekularizálását?

Szimbolizmus

A szimbolizmus, mely egyszerre a transzcendens és az ebben az életben megtapasztalt valóság kifejezése, igen nagy szerepet játszik az emberi egzisztenciában. *A szimbolizmus egyrészt a szimbolizált dolgok, tárgyak és valóság, másrészt az azokat kifejező szimbólumok közös tulajdonságain alapszik, abban az esetben ha a szimbólumokat elfogadó kulturális közösség ezeket a tulajdonságokat alapvetőnek tartja.* Egy szimbólum például sokszor a számszerű egyenlőségen alapszik, mely a viszonyulások ideális sorozatának végtelen lehetőségeit tárja fel, -- bár hasonló eljárások általában nem mások, mint az aritmetika által nyújtott lehetőségekkel való játszadozások. A szimbolizmus az emberi elmének és tudatnak egy alapvető funkciója, mely két gondolat, két tárgy vagy két dolog, vagyis két egymástól független realitás között teremt kapcsolatot, s ezen keresztül a világnak egy egymással összefüggő elemekből álló képét hozza létre. Következésképpen a kultúrákat, mint szimbolikus rendszereket vagy a szimbolikusan reprezentált meggyőződések és értékekítéletek összességét lehet meghatározni, éppen azért, mert bármely szimbolizmus egy világnézethez és egy ethoszhoz kapcsolódik. A különféle civilizációk szimbolikus kifejezései között sok hasonlóságot lehet felfedezni, mert a szimbolikus formák rendelkezésünkre álló száma, melyek az emberi sors alapvető kérdéseinek -- a „végső kérdéseknek” -- jelképezésére alkalmasak, igen korlátolt. Egy szimbolikus rendszer megváltoztathatatlan szabályoknak engedelmessékedik éppen azért, mert struktúrája tökéletesen fejezi ki az egyes szimbólumok megkülönböztető értékét és a szimbolikus hierarchiában elfoglalt helyét. *A szimbolikus gondolkodási rend alapvető lényege az, hogy az egymáshoz viszonyulásoknak egy végtelen kombinációját engedi meg az eszmei vagy tárgyi valóság egyes elemei között, éppen azért, mert ezeket beilleszti egy koherens értelmezési világképbe.* Így egy szimbolikus rend univerzalista követelményekkel léphet fel egy civilizáció keretén belül, és magában foglalja az öröklött hagyományok összességét. Éppen ezért mindig abban a veszélyben forog, hogy csak mechanikusan vagy mint egy rituális aktus kifejezésekként alkalmazzák.

A nyugati civilizációtól eltérő minden más civilizációban a szimbolikus rend egy vertikális perspektívában jön létre, hiszen a transzcendenshez kötött értelmezési világképhez kapcsolódik, míg a modernitás kultúrája a szimbolikus struktúrát egy horizontális vetületben hozta létre azért, mert világértelmezési rendszere az itt és most világának valóságában gyökerezik. A szimbólumok, éppenúgy mint a teremtő-értelmezést felvillantó fogalmak az egyének által közösen elfogadott világrendhez tartoznak, mely közös meggyőződések és magatartásokon, valamint közösen kialakított intézményeken és társadalmi praxison alapulnak.

A nagy amerikai szociológus, Charles Pierce nyomán meg lehet különböztetni egyrészt képszerű, kvalitatív vagy indexszerű, másrészt szimbolikus jelzéseket; ez utóbbiak egy a társadalmon túlmutató világhoz fűződnek. Képszerű jelzések a tárgyak és dolgok lényegét vagy tulajdonságait jelzik a világ jelenségeinek egy embercsoport tolmácsolásában, míg az index- vagy mutatószerű jelzések fizikai, egyszerűen létező jelenségekre vonatkoznak. Peirce felfogása szerint, képszerű jelzések nem használhatók egy konvencionálisan kialakított világkép keretében; konvencionálisan kialakított jelzések viszont, melyek elengedhetetlenül szükségesek kultúrákban és civilizációkban, nem redukálhatók a jelzések képszerű vagy mutatóként használt fajtájára. Jelzések és szimbólumok a kifejezési módok két különböző univerzumához tartoznak; a jelzések a fizikai és társadalmi világok keretében helyezkedhetnek csak el, míg a szimbólumok az értelem-teremtő világkép integráns részei. A jelzések mindig kapcsolódnak a fizikai világhoz vagy valamihez, ami a létben gyökerezik, de a szimbólumoknak csak funkcionális értékük van. Ezért a jelzések kimondottan utalnak az individuumok szemében azokra a tárgyra, amelyekre vonatkoznak, és így egy triadot hoznak létre, melynek részei a tárgy, a jelzés és a szubjektum; a szimbólumok viszont tárgyak és dolgok fogalmait közvetítik azok értelmezésével együtt. Ebben az értelemben, egy kultúra egyszersmind szimbólumok rendszere és egy szemiotikus folyamat, melynek elkerülhetetlen forrásai: az ember fizikai adottságai vagyis memóriája, kommunikációs készsége és szellemi képessége arra, hogy meglátásait képzeletén keresztül kivetítse a térbe és időbe.

Gondolkodásmódunk nem érzékelheti világosan az egyes jelenségek és a világban létező tárgyak között fennálló kapcsolatokat, még akkor sem ha ösztönösen érezzük e kapcsolatok realitását, ha nem rendelkezünk egy komplex szimbolikus rendszerrel. Ennek oka az, hogy a jelenségekre való vonatkoztatás nemcsak okozati összefüggéseken alapul, hanem értelmezés kérdése is. A jelenségek elgondolásaink szerint való tolmácsolása problematikus világképet eredményezhet, mert a világban meg tapasztalt jelenségek és tárgyak között lehetnek közös vonások az egyik világkép szerint, de nem egy másik keretében; ezek a különbségek persze fizikai és társadalmi környezetünk különbségeitől függenek. Így tekintve egy világkép kialakítását világossá válik, hogy minden világkép megszületése, minden jelenség tolmácsolása egy civilizációs kör elemeinek összjátékától függ. Egymástól különböző világképekben egy fogalom vagy egy szimbólum, és az általuk jelzett jelenség vagy tárgy, egymáshoz való viszonyulása eltérő lehet. Következésképpen egy az univerzum értelmezéséhez kapcsolódó világkép csak holisztikus lehet, mert benne az emberek saját környezetüket reprezentálják szimbolikusán, tehát azt a világot, mely az ő világuk.

A társadalmi együttműködés szempontjából a szimbólumok egy gyakorlati szükségletet elégítenek ki, mert lehetővé teszik egyének egymás közötti kommunikációját. Szimbólumok fejezik ki azt, hogy egy egyén mit várhat el egy másik egyéntől egy adott helyzetben, ilyen módon kizárva a véletlen szerepét és a bizonytalanságot a közös tevékenységekből és a várt eredmények megvalósulásából. A szimbólumoknak ez a funkciója tehát nem más, mint a teremtő-értelmezésből született fogalmaknak másokkal való közlése pontosan a közös akciók eredményes koordinálása céljából; ennek a szimbolikus funkciónak megfelelő betöltését viszont az teszi lehetővé, hogy egy kultúra keretén belül a közösségnek van egy közösen meghatározott, szimbolikus rendszere. A szimbólumoknak ehhez a funkciójához tartozik az, amit általánosságban „szimbolikus általánosításnak” hívnak, ami azt a folyamatot jelenti melynek során szimbólumok keletkeznek, átfórmálódnak és tudatossá válnak, nemzedékeken keresztül, és túl minden konkrét, kontextuális meghatározáson.

Ha jelzések és szimbólumok konvencionálisak, ennek az az oka, hogy az emberi teremtkészségnek, spontaneitásnak és belső szabadságnak a termékei, bár jelentőségük mindig a kétségbe nem vonható valósághoz kötődik. Konvencionális ebben az esetben azt jelenti, hogy a kreativitás és spontaneitás, melyeken keresztül az ember felülemelkedik az empirikus tényeken, rendet teremt a káoszából. Még akkor is, ha művészeti vagy mitikus szimbólumok a szeszély vagy a véletlen termékeinek tűnnek fel, egy szándékos emberi próbálkozásnak a tanúságai, mely értelmet akar adni a világnak, amelyben élünk és a mindennapi élet tapasztalatainak. Ezek a szimbólumok tehát csak a saját maguk, az emberi kreativitásból fakadó szabályoknak engedelmessékednek.

John Thompson öt jellemzőjét sorolta fel a szimbolikus formáknak, melyeket úgy fogott fel, mint egy kultúra belső struktúráját.¹⁵ Ez az öt jellemző a következő:

¹⁵ John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture*. Stanford, Calif., Stanford University Press, 1990, 137-153.

- (1) *Szándékosság*: a szimbólumok eredete egy emberi akarat, bár ez nem feltétlenül fejezi ki az akart szimbolikus értelmet.
- (2) *Konvencionalitás*: a szimbolikus formák bizonyos szabályok, konvenciók vagy kódexek szem előtt tartásával jönnek létre vagy kapnak értelmet.
- (3) *Struktúra*: a szimbólumok egy meghatározott rendszer részei.
- (4) *Vonatkoztatás*: minden szimbólum vonatkozik valamire, s az én meglátásom szerint ez azt jelenti, hogy a vonatkozás a szimbolikus univerzumba való beilleszkedést mutatja meg.
- (5) *Kontextualitás*: minden szimbólum egy különleges történelmi és társadalmi kontextusnak s egy konkrét tér- és időbeli keretnek felel meg.

A szimbolizmus legjobb példája a nyelv, mely az emberi kommunikáció eszköze. Egy nyelv kialakulása az emberi érzékek által közvetlenül megragadott információ, tehát a percepció révén szerzett adatokon alapul, melyeket jelzések és szimbólumok fejeznek ki; ezek a jelzések és szimbólumok mintegy átformálják a kapott információt az adott kulturális perspektívának megfelelően, így a nyelv eszköze egy új világnézet megteremtésének.¹⁶ Ha egy jelzés értelmét nem lehet a vonatkozó eszmék, tárgyak vagy dolgok megfigyelése révén vagy az azokból folyó következtetések útján megállapítani, akkor értelmét a többi jelzések értelmezésével való összefüggéséből lehet levonni. Egy nyelv mindig tükrözi azt a világot, amelyben azok élnek akik beszélik, hiszen ez az a világ, amelyben felnőttek, amelyhez hozzászoktak. A nyelv magtanulása révén ismerik meg a nyelvközösség tagjai ezt a világot, s azt is megtanulják az adott körülményekkel való ismeretségük folytán, hogy ebben a világban hogyan kell élni és hogyan kell vele szembenézni. Következésképpen, a nyelv kifejezi azt a meghatározott összefüggést vagy összeilleszkedést, mely egyrészt az adott környezet kontextusa által formált emberi öntudat, másrészt az azt körülvevő materiális világ között van. Mivel az emberi egzisztencia egyik legfontosabb szimbolikus rendje a nyelv, így minden más kulturális jelenség, mint például a vallás vagy a művészet megszületésének eszköze az emberi faj nyelvi képessége.

A nyelvet, mely bár genetikusan megalapozott, a szocializálódás folyamán tanuljuk meg, s a következő vonások jellemzik:

- (1) *Bináris (0/1) forma*: ez azt jelenti, hogy egymástól elválasztva az egyes hangoknak nincs értelmük, s csak akkor nyernek értelmet, ha egy szó részeivé válnak.
- (2) *Teremtőképesség*: a nyelvnek az a tulajdonsága, hogy képes új, de érthető szavakat alkotni más alkalmakkor használt kifejezésekből, -- tehát egy korlátozott számú szavak összességéből álló nyelv képes eszméket és a fogalmak végtelen számát kifejezni.
- (3) *Konvencionalitás*: egy nyelv az azt beszélő kulturális közösségben elfogadott értelmezési konvenciókon alapszik, és szavainak értelme nem vonható le az azokat alkotó hangok jellegéből.
- (4) *Kicserélhetőség*: valaki bármilyen kifejezést használhat, melyet önmaga megért s melyet mások is ugyanabban az értelemben megértenek.
- (5) *Perspektívás távlatosság*: ennek fontosságát nem lehet kellőképpen hangsúlyozni, mert azt jelenti, hogy bármilyen tárgyról lehet szólni egy nyelvet használók között, független a térbeli vagy időbeli távolságtól, mely a beszélőket és a témát egymástól elválasztja.

A nyelv függősége az adott kultúrában érvényes értelmezések és vonatkoztatások összességétől -- a nyelvi relativizmus egy ismérve -- nem jelenti azt, hogy egy más kultúrához tartozó nyelvet ne lehessen

¹⁶ Ernst Cassirer, a szimbolizmus nagy filozófusa szerint: „A szintézis, amelyben az öntudat a hangok hosszú sorát egy egységes melódiába kombinálja, teljesen különbözőnek látszik attól a szintézistől, amelyben a szótagok sora egy 'mondatban' rendeződik össze. Egyben azonban e szintézisek megegyeznek, éspedig abban, hogy az érzékekből származó benyomások nincsenek elkülönítve, hanem egy öntudatosan teremtett egésznek a részei, amelytől igazi értelmüket kapják.” Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*. Vol. 1. *Language*. New Haven, Conn., Yale University Press, 1955, 94 (kiemelés az eredetiben).

megérteni. Egy idegen nyelv kifejezéseinek értelmét le lehet vonni az abban érvényes referensek létéből és az azokból folyó következtetések mikéntjéből. Ha az lenne a helyzet, hogy egy nyelvben használatos kifejezéseket csak annak a nyelvnek szótárában szereplő szavakkal lehetne megmagyarázni, akkor ez a nyelv egy teljesen önmagába zárt világot képviselne, s lehetetlen lenne az ebben és más nyelvekben használatos kifejezések közötti egyenértékűségről beszélni. A nyelvekben inherensen létező szándékosság tényének felismerése oldhatja fel ezt az ördögi kört, és oszthatja el a különféle embervilágok, a különféle életformák közötti tolmácsolás nehézségeivel együtt. Ez persze azt jelenti, hogy szelektív, különböző értelmezéseket is felismerő tolmácsolással kell visszaadni hasonló kifejezéseket, azokat azonos vonatkozásokra viszonyítva.¹⁷ Az emberi szándékosság teszi lehetővé

- (1) Az értelmezések frappáns, vagyis minden nehézség nélkül való meghatározását a különféle nyelvekben előforduló szavakkal, kifejezésekkel és mondatokkal kapcsolatban;
- (2) Megérteni nem csak azt, amit valaki nyíltan kifejez, hanem azt is, ami az el-nem-mondott vagy elhallgatott kifejezések mögött rejlik.

Egy dialógus elkezdése annak bizonyítéka, amit Hans-Georg Gadamer „a horizontok fúziójának” nevez, mely egymás megértését jelenti. Ebből a szempontból fordítás és tolmácsolás nem más, mint az egyes kultúrákban és civilizációs világokban való szocializálódás közötti közvetítés. Fordítás és tolmácsolás tehát olyan, mint -- Wittgenstein kifejezésével élve -- egy hídverés bizonyos „nyelvi játékok” között.

A szimbolizmusnak egy másik típusa a művészetek szimbolizmusa. A nyelvi szimbolizmus mindent átfogó; megengedi olyan nyelvek megértését, melyek teljesen más nyelvcsaládokhoz tartoznak, s így lehetővé teszi egyiknek a másikba való fordítását és tolmácsolását. Ezzel szemben a művészetek szimbolizmusa sokkal komplexebb és nehezebben érthető, nemcsak a civilizációs világok, hanem az egyes kultúrkörök művészeti alkotásainak összehasonlításakor is. A művészetek megértésében és tolmácsolásában tapasztalt nagyobb nehézségeknek az az oka, hogy míg a nyelv egy különleges civilizációs világot tükröz, addig a művészi alkotás nemcsak ennek a világnak a világnézetén és jelenségeinek különleges értelmezésén alapul, hanem azon is, hogy a művész mint individuum, hogyan érti és magyarázza fizikai és emberi környezetét -- tehát a kozmoszt, a kultúrát és a társadalmat. Így a művészi alkotást fel kell fedezni, mert az intuitíven önti formába, a klasszikus megfogalmazás szerint a „sokszínűségben megnyilvánuló egységet.” Ennek a „sokszínűségben megnyilvánuló egységnek” magragadásán keresztül a művész áthidalja a transzcendens és immanens világokat elválasztó szakadékot -- megteremtve a világ értelmezésének sajátos változatát az emberi képességek és lehetőségek egy különleges ötvözetén keresztül.

A művészeti szimbolizmus mély változásokon mehet át egy kultúra időbeli exisztenciájának során, hiszen a közösség és társadalom világnézete és ethosza szintén változik. Ezért ez a szimbolizmus, az idő folyamának bármelyik pontján vagy bármely kontextus keretében, új formákban és kifejezésekben jelentkezhet a világnak a művész különleges pillantásában való megragadásán keresztül, tehát annak következtében, ahogy azokat az eszményeket, érzéseket és eseményeket, melyeket ki akar fejezni, megítéli és átérzi -- ezzel egyéni jelleget adva kora uralkodó művészi szimbolizmusának. Éppen ezért, a művészeti szimbolizmus mindig igen sokrétű, különösképpen a nagy újítások és kreatív feszültségek idején, mert ez egy „intuitív szimbolizmus”, nagyban fokozva a valóság átélésének intenzitását. Ahhoz, hogy közönsége meg tudja érteni, meg tudja ragadni egy művészeti alkotás értelmét, meg kell értenie a művész intuitíven teremtett szimbólumait -- színeket, térbeli formákat és mozzanatoakat, harmóniát és melódiát -- mert ha

¹⁷ „Az valóban igaz, hogy akik egy bizonyos nyelvi és kulturális hagyományban nevelkedtek fel másképp látják a világot mint azok, akik más tradíciókhoz tartoznak. Az is igaz, hogy azok a történelmi 'világok', amelyek egymást követik a történelem folyamán, egymástól és a mai világtól is különböznek; de bármelyik hagyomány világára is gondoljunk, mindig van benne egy humánus elem, vagyis mindegyik egy a nyelven keresztül létrehozott világ. Minden ilyen a nyelv által teremtett világ nyitott, mindenkor és önmaga szabályai szerint, a kutató szem bepillantása előtt és ennek következtében nemcsak nyitott mások előtt, hanem készen áll a világról alkotott képének kitágítására is... Egy nyelv a korlátozott horizontú emberi sors letéteményese, nem azért mert az emberi nyelvek struktúrája sokrétű, vagy azért mert minden nyelv állandóan változik és fejlődik, hanem azért, mert egyre több emberi tapasztalatot fejez ki. Horizontja nem azért korlátozott mert minden nyelv különbözik a másiktól, hanem azért, mert ez a korlátozottság a nyelv jellegének alapvető része.” Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. New York, Crossroads, 1985, 405 and 415.

ezeket nem érti meg, akkor nem lesz tudatossá benne az alkotásnak az értelme, a valóságnak egy teljesen sajátos reprezentációja vagy tükröződése, átszűrődve a művész meglátásán, érzésein és képzeletén.

A szimbolizmus különleges formái -- különösképpen a nyelv és a művészet -- az emberi faj természetének egy egyedülálló, alapvető vonására utalnak. Ezek a szimbolikus formák annak tanúi, hogy az ember képes több oldalról, több szempontból megközelíteni a valóságot, s arra is képes, hogy ugyanazt a valóságot ezerfajta módon lássa, képzelje el vagy teremtsen újjá. Ez a lényege annak a kifejezésmódnak, amikor sokfajta, sokrétű embervilágokról beszélünk. Egy civilizációs dialógus nem lehetséges anélkül, hogy a résztvevők alaposan ismerjék a saját kultúrájuk szimbolizmusát, mert egy ilyen dialógus többrendű, egymástól alapvetően különböző világok megértését célozza, melyeknek egyike pontosan az ő saját világuk. Egy másik kultúra művészeti alkotásainak megértése azt is elkerülhetetlenül szükségessé teszi, hogy ismerjük azt a fizikai és kulturális kontextust, amelyben egy műalkotás létrejött. Egy másik alkalommal ezt úgy fejeztem ki, hogy „aki sohasem ismerte a Közel-Kelet és Afrika végtelen távlatú sivatagjait, aki sohasem hallotta a műezsin énekét, amikor a nap feltűnik vagy elsüllyed a horizonton, az sohasem fogja úgy értékelni az arab zenét, mint azok az emberek, akiket egész életük ezekhez a tájakhoz kötött. Ha valaki képtelen behatolni az afrikai népek mágikus történelmi múltjába, akkor nem fogja tudni értékelni ezek különböző művészeti alkotásait, különösképpen a népművészek által készített csodálatosan szép faszobrokat.”¹⁸

Mítosz, rituálé és mágia

Mítosz

A mítosz problémájával foglalkozva az emberi kultúrák elemzésekor nem szabad elfelejteni, amit a római történész, Sallustius már nagyon régen megállapított. Szerinte a mítoszokat az jellemzi, hogy „sohasem történtek meg, de mindig jelen vannak” a kultúrákban, kifejezve ezzel a mitológiák dialektikus természetét. Ebben az értelemben a mítoszok nem a valóságra vonatkoznak, mint a világnézetek és szimbólumok, hanem tárgyuk mindaz, ami az emberi egzisztenciában egymással össze nem egyeztethető, tehát megoldhatatlan problémák, konfliktusok és rendellenességek. Következésképpen a mítoszok a valóság megragadásának, percepciójának egy különleges fajtáját alkotják, mely lehetővé teszi számukra, hogy a világ jelenségeit a maguk speciális, holisztikus módján tolmácsolják. Az általuk reprezentált valóságot viszont a mindenkor gondolkodástól eltérő bizonyosság jellemzi, tehát legitimitásuk nem racionális. A mítoszok alapvető funkciója az, hogy kizárják a világképből azt az önkényességet, mely abból ered, hogy emberek és dolgok felett ismeretlen és megismerhetetlen hatalmak uralkodnak. Így a mítoszok a bennük hívők számára egy kozmikus rendet hoznak létre, mely a mindenkor hatalmak egymástól való elválasztásán, az emberi viszonylatok legitimálásán, és a mitikusan teremtett személyiségek képességeinek és lehetőségeinek igazolásán alapszik.

Azok, akik elítélik a dogmatikus racionalizmus nevében a mitikus gondolkodást irracionálisnak, nem értik meg mi a mítosz lényege és fogalmuk sincs a mitikus világnézeteken alapuló existenciák alapvető vonásairól. A mítoszoknak saját, autonóm racionalitásuk van, melyet egy gazdag érzéskészlet kötött össze. A mítoszok nem inkohereusak, amint ezt a modern kor felfogása hirdeti az ún. primitív mítoszokkal kapcsolatban; koherenciájuk nem logikai vagy tudományos szabályokból, klasszifikációból és rendszerezésből ered, hanem egy a saját maguk szerint kialakított és értelmezett, szintetikus világképből és ethoszból, melyet egy különleges szimbolizmus fejez ki. A mitikus lét rendjében a kozmosz egy időn kívülálló, semmiféle félbeszakítást el nem tűrő kontinuumot képez, melyen a mitikus személyiségek és a múlt, jelen és jövő összes eseményei elhelyezkednek. Ezért minden mítoszban egy transzcendentális-ontológikus struktúra jellemzi a világmindenséget, azt lehetne mondani, hogy szinte minden mítosz egy különleges „ontológiai képzelet” munkásságának eredménye. A tárgyak és dolgok empirikus különbözőségét egy mítosz sem tagadja, de a hangsúlyt nem a különbségekre, hanem ezek egymással összefüggő

¹⁸ Victor Segesvary, *Existence and Transcendence: An Anti-Faustian Study in Philosophical Anthropology*. San Francisco, International Scholars Publications, 1999, 118.

existenciájára helyezi, tulajdonképpen egy kozmikus szolidaritásra, mely átfeli a mindenséget alkotó elemek sokrendűségét és változatosságát. Éppen ezért nincs különbség az élet különböző szférái között, és minden tárgy és dolog átváltozhat egy másik tárggyá és dologgá egy bizonyos metamorfózis eredményeképpen. Vagyis mitológiák feltételezik az összes életjelenségek teljes egymástól való függőségét, s így az ember számára nem jelölnek ki egy különleges helyet a természet rendjében. Az élet és az existencia minden formája ugyanavval a méltósággal rendelkezik, mint a többi életformák, a legalacsonyabbtól a legmagasabb szintűig. Az ember tehát a természetes világ és a kozmikus lét egységének része. Ebből a gondolatból eredően, a mitikus világokban a halálnak egészen más a jelentősége, mint a racionálisan felfogott világrendben, mert egy visszatérést jelent oda, ahonnan minden emberi lény jön. Ezért a mítoszok szempontjából a halál nem egy valóságos esemény, nem egy igazi történés, és a halhatatlanság fogalma, mely a halált mint a lét végét vetíti az ember elé, számukra ismeretlen.

A mítosznak elbeszélő jellege van, melynek központi mondanivalója nemcsak konszisztens marad a századok során, hanem nagyjában változatlan is. E tulajdonságainak következtében a mítoszokat lehet a maguk módján racionalizálni és a hagyományokon keresztül átadni nemzedékről nemzedékre. Egy példája a mitikus történetek racionalizálásának, amikor a mítoszban szereplő kozmoszbeli tárgyak és események neve a későbbi nemzedékek felfogásában istenségek tulajdonságává, nevévé válik; ez a folyamat természetes a mitikus gondolkodás szempontjából, mert az istenségeknek, a mítoszban szereplő tárgyak és események megtestesítőinek kell névvel rendelkezniük, hiszen hogyan lehetne hozzájuk fordulni, segítségüket kérve rituálék és mágikus eljárások folyamán, ha nem lehetne őket nevükön hívni? A mitikus világnézeteknek ez a tulajdonsága jelenti a konkrét kapcsolatot a mítosz és a valóság között, mert az istenségek nevei (a mítoszban valóságos) tárgyakhoz és eseményekhez fűződnek. A mítoszok mindig egy kontextuális keretben érthetők csak meg, éppen ezért sohasem illeszthetők be egy absztrakt, dogmatikus rendszerbe, mely nem számol a társadalmi és történelmi valóság különleges adottságaival.

Mítoszok csak ritkán vonatkoznak egy meghatározott térségre, és soha nem illeszkednek be az idő dimenziójába, a történelem folyásába. A mitikus elbeszélés kezdetétől és végétől eltekintve minden mítosz sokszor használ -- pontosan azért, mert nincs az idő múlásának ívéhez kötve -- olyan mesélő technikákat, mint egyidejűség és előrejelzés, ugyanannak a jelenségnek vagy eseménynek állandó visszatérése, vagy ezeknek a jelenségnek és eseményeknek látszólagos beteljesülése. Egy adott esemény egyedülálló voltának kihangsúlyozása -- mely események és történetek összességét képviseli -- mindig arra szolgál, hogy ezt az alapvető alkalmat mitikussá és egyben misztikussá tegye. Hasonló módon, ugyanannak az eseménynek az ismétlődése szintén azt célozza, hogy aláhúzza ennek az egyedülálló történésnek a különleges értékét. Egy esemény állandó visszatérése (a Mircea Eliade által használt ma általánosan elfogadott kifejezéssel, *the eternal recurrence of the same*) egy dialektikus fordulatot is hordoz magában: egyrészt visszavezeti a mitikus esemény történetét a valóságos történelembe, mivel ezen az eseményen keresztül magának a történelemnek a jellegét akarja meghatározni, másrészt a mitikus képzelet sohasem fogadja vagy fogadhatja el az idő múlásának egyirányúságát. E dialektikus, kettős jelleg miatt a mítoszok nem paralizálják az emberi kezdeményezőkészséget, hanem új perspektívákat teremtenek számára, hiszen arra utalnak, hogy amit egyesek vagy csoportok csinálni szándékoznak már sikerült másoknak, s ezzel megkönnyítik a még-nem-ismert következmények miatt fennálló kétségek legyőzését.

A mítoszok a legmegfelelőbb eszközök arra, hogy az emberekben felébresszék vagy fenntartsák egy másik világnak, a túlvilágnak, a tudatát, legyen az egy istenek által uralt, vagy az ősök által lakott világ. A mítoszok tehát egy transzcendens világ valóságát mutatják meg a „szentséggel” -- egy a földi világot felülmúló valósággal -- való találkozásban, amelyen keresztül az embervilág fölött álló, abszolút valóság léte villan fel. Következésképpen, a mitikus átélés arra vezet el, hogy vannak olyan értékek, melyek képesek az emberi existenciának értelmet adni. Mivel a mítoszok a „szentség” megélésének egyszeri tapasztalatából fakadnak, időközönként meg kell a bennük vetett hitet rituálékon keresztül újítani.

Az első, alapvető eseményre való emlékezés és annak újrateremtése megerősíti azt a hitet, hogy a történelmi események örökös sodrában van valami állandó, el nem múlandó. Egy az embervilágon túli világ existenciája megerősíti a „szentségbe” vetett hitet, és ennek a transzcendens valóságnak a tapasztalatát rituálisan meg lehet újra és újra ismételni, hogy így az emberi élet integráns részévé váljon.

Rituálé és ritualizáció

A rituálék intenzív kollektív szertartások, hallatlan nagy érzelmi tartalommal, melyeknek középpontjában a „szentség” valósága és szimbólumai állanak, s amelyek egy közös kultúrával bíró embercsoport mély szolidaritását fejezik ki. Ebben az értelemben, *egy rituálé nem praktikus és eszközszerű célok elérésére szolgál, hanem meghatározott szimbolikus aktusoknak előírt sora, mely a világképben rejlő értelmezések összességét kommunikálja a résztvevőknek.* A rituálé tehát egy formája a társadalmi kommunikációnak, amelynek azonban nem sok köze van információ továbbadásához; a kommunikáció kifejezés itt személyek és csoportok közötti dialógusra vonatkozik, valamint kifejezi a kultúra állandóságát és előmozdítja a társadalmi integrálódást. Korunk terminológiáját használva azt lehet mondani, hogy egy rituálé olyan kommunikációs folyamatot jelent, mely egyidejűleg átíveli a társadalmi lét vertikális és horizontális dimenzióit.

A rituálé szavak és aktusok változatlan, de tagolt és strukturált sorozatának megismétlésében áll, általában felhasználva több kifejezési mód lehetőségeit, mint például énekelt formulák, magatartási szabályok szigorú követése, vagy egyes mozdulatok megismétlődő ritmusa. Egy rituálé csak egy külső megfigyelő szemében látszik hasonló elemek örökös ismétlésének azért, mert a megfigyelő saját kultúrájának hatása alatt ítéli meg amit lát. A résztvevők szempontjából egy rituálé, bár minden részlete szigorúan elő van írva, sohasem pontosan ugyanaz, mint egy másik hasonló esemény: előre nem látható véletlen események mellett, a szövegek ismétlésének módja, vagy például bizonyos szerepet játszóknak különleges vonásai és magatartása, minden rituális ceremóniának módosítják valamennyire a jellegét. Emellett az egyes rituálékban vannak a részletekben bennefoglalt vagy a külső körülményekben megnyilvánuló rendszabályaik, így kisebb-nagyobb mértékű formalizmusok, konvenciók, merevség, vagy visszatérő elemek. A rituálékon keresztül a mitikus és szimbolikus világnézet vallói a transzcendens erővel való találkozás megrendítő élményében részesülnek.

A szimbolikus elemzett rituális szertartások a világ mitikus-kozmológiai felfogását jelenítik meg és elevenítik fel újra és újra. Kozmológiájuk a mindenségben tapasztalható jelenségeket, valamint az ezeket szabályozó normákat és az ezeket magában foglaló folyamatokat rendezi egy meghatározott egészbe. Mivel egy rituálé csak a megfelelő szimbolikus kontextusban legitimálható, nyilvánvaló, hogy egy specifikus rituális aktus jelentősége sokkal nagyobb olyan helyzetekben, amelyekben a bizonytalanság érzése dramatikus következményekkel járhat. Így a bizonyosság vagy bizonytalanság érzése nagy mértékben döntő a rituálisok szempontjából, különösen akkor, ha külső körülmények félelmet keltő hatással járnak a közösség életében. Ezért van nagy szerepe annak, hogy a rituálék fenntartják a mitikus és szimbolikus formák és közlések állandóságát, mert a megszokott formáktól és tartalmaktól való eltérés vagy azok hajszálnyi megváltoztatása is, veszélyezteti a közösség kulturális identitását. Így a rituálék második jellemzője, a kommunikációs funkció mellett, az identitás kifejezése – végeredményben ezek ugyanazon aktusnak a kettős perspektíváit jelentik. Ami a rituálék legmeglepőbb tulajdonsága az az, hogy bár eltávolítják résztvevőiket a mindennapi valóságtól a transzcendens világba való beolvadás hevületében, ugyanakkor kifejeznek egy világnézetet és egy abból származtatott identitást a közösség szolidaritásának keretében.

A rituálék legtöbbször elemzett típusa az ún. „átlépési rituálék”, átlépés egyik életkorból a másikba. Ezeket a rituálékat általában mint a rajtuk keresztül menők társadalomban elfoglalt státusának megváltoztatását jelentő szertartásokat tartják nyilván, ellentétben az „átlépési rituálék” nagy ismerőjének Van Gennepnek felfogásával szemben,¹⁹ aki ezeket mint az ontológiai rendben elfoglalt helynek a megváltoztatásaként értelmezte. Egy nem régen megjelent érdekes tanulmány utal arra, hogy az afrikai kultúrákban ez a szertartás, így például a Kongói Köztársaság déli részén lakó Suku nép *Kita* nevű rituáléja, jellegében a nyugati kultúra szentségnek nyilvánított szertartásaihoz hasonlítható.²⁰ A *Kita* nevű rituálé lényege nem a társadalmi struktúrára, hanem az emberi egzisztenciára vonatkozik, valóban egy ontológiai státusból a másikba való átlépést jelzi. Vagy *Kita* valaki vagy nem, éppen úgy mintahogy a nyugati kultúrkörben valaki megkeresztelt keresztény vagy nem. Az „átlépési rituáléknak” az egyének létbeli helyzetét meghatározó

¹⁹ Lásd Arnold Van Gennep munkáját, *The Rites of Passage*. Chicago, Chicago University Press, 1909/1960.

²⁰ Igor Kopytoff, "Revitalization and the Genesis of Cults in Pragmatic Religion: The Kita Rite of Passage Among the Suku," in Ivan Karp, és Charles S. Bird, eds. *Explorations in African Systems of Thought*. Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1987, 183-212.

jellege persze teljesen kapcsolódik a világ sok rituáléjában megtalálható halál-és-feltámadás metaforikus vetületéhez – pontosan azért mert az „átlépési rituálék” mindig egy világból a másikba való átmenetelt jelzik.

A rituálék egy különleges típusának fenti elemzése rámutat arra, hogy a társadalom kollektív tevékenységeiben lehetetlen egymástól elválasztani az aktust annak értelmétől; egy értelmezés nem releváns és hatékony, ha el van választva attól az aktustól, melyben megvalósul, s egy aktus elveszti relevánságát és hatékonyságát, ha elválasztják a neki tulajdonított értelemről, mely az aktusban megnyilvánuló kulturális és szociális elemeket összefogja. Erre vonatkozóan alá kell húzni azt, hogy ebben az értelemben a releváns nemcsak a közvetlen társadalmi kontextushoz kapcsolódik, hanem széles körű hatása révén az ezen a kontextuson kívül eső társadalmi tevékenységekhez is. Ugyanakkor nem lehet az értelmezést az emberi szándékosságtól sem elválasztani, mert nincs szándék meghatározott értelem nélkül, hiszen az értelem itt azt jelenti, hogy a szándékot mutató embernek tudnia kell hogy mit akar, tehát tudatosan kell akarnia azt, amit szándékozik.

A rituálék mellett a társadalmi gyakorlatban sok példáját találjuk a ritualizációnak is. Két típusa van a ritualizációnak: az első, mely e kifejezésnek általánosan használt értelmét tükrözi, a ritualizációt a közösen vallott szándékok és célok kifejezésének és megerősítésének tekinti, míg a második szerint a ritualizáció a társadalmi élet megváltozhatatlan elemeinek rituális gyakorlata, mely egy teljesen formalista magatartást követel meg. A ritualizáció különböző funkciókat tölthet be a társadalom életében:

- (1) Egy ritualizáció sok esetben a kommunikáció legmegfelelőbb formája, mivel formális és nem a szimbolikus kifejezésre helyezi a hangsúlyt, még a mindennapi élet legfontosabb kérdéseivel kapcsolatban is. Viszont nem előnyös mint kommunikációs forma azért, mert egy körben mozog, s a felmerülő problémák megoldását elkerüli, mert az értelmezést és célok meghatározását a jövőbe vetíti.
- (2) A ritualizáció a társadalmi kontroll szempontjából fontos szerepet játszhat, különösen a kommunikációs viszonylatokban, mert rituális magatartások sokszor meghatározzák a társadalmi viszonyokat, melyeknek modelljéül szolgálnak.
- (3) Rituális magatartások egyébként bármely kultúrkörben sokszor arra szolgálnak, hogy megkülönböztessék az egyént vagy egy csoportot a mások viselkedésétől és cselekedetétől. Ilyen értelemben, a ritualizáció a megkülönböztetés egy formája, melynek célja, hogy egy társadalmi státust vagy helyzetet privilegizáljon, vagyis megkülönböztessen egy egyént vagy egy csoportot, mint hatalmasabbat vagy gazdagabbat, mint a lakosság többi része.

Rituális megkülönböztetések paradoxon módon sokszor egy egységet és egy totalitást fejezhetnek ki a bennük rejlő hierarchikus rendeződés formájában, -- hierarchikus rendeződés alatt a megosztáson keresztül elért integrációt érve. Ebben az értelemben a hierarchikus rend egy nélkülözhetetlen kiegészítője a társadalmi csoportok differenciálódásának; a két jelenség, differenciálódás és hierarchia, természetüknek megfelelően elválaszthatatlanok.²¹ Ez a típusú -- a differenciálódás által létrejött -- ritualizáció azonban mindig a véletlentől és bizonyos feltételek meglététől függ.

²¹ A differenciálódás és a hierarchikus rend kölcsönös összefüggését igen jól jellemzi a kínai társadalom egyik vonása. A kínai rituálékot a T'ang dinasztia alatt kodifikálták. Evvel kapcsolatban írja Catherine Bell: „A T'ang rituálék kódexe szerint, melyet a császári és hivatalos használatra készítettek, a hivatalos adminisztráció és szertatások legalacsonyabb nívója a falu volt. A kódex előírta, hogy minden falu feje és közössége a föld és gabonák istenének tiszteletére áldozzanak egy szent fa alatt. Az évnek ugyanabban az időszakában a császári központban hasonló áldozatok kifinomult változatait mutatták be ezeknek az isteneknek. Más rituálék egész sorát hasonló módon megismételték, felülről lefelé haladva, a társadalmi rangsor különböző fokain s így jött létre egy rituálisan felépített hierarchikus rendszer.” Bell ebből azt a konklúziót vonja le, hogy „a kínai kultúra egysége sokkal kevésbé nyugodott annak tartalmi elemein, mint a kulturális rítusokon. Annak ellenére, hogy a hivatalos és helyi vallási szokások különbözők voltak, magának a hierarchiának az elve, mely bele volt építve a különféle szokásokba, elősegítette a kulturális integrációt.” Cathrine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, Oxford University Press, 1992, 128-129.

Mágia

A modern nyugati civilizáció felfogása szerint azok az aktusok, melyek a nem-nyugati civilizációk körén belül a kozmikus és emberi világok eseményeinek befolyásolására szolgálnak, mágiának minősülnek, míg a mi technológiáinkat tudományos jellegűnek tartjuk. Még az sem elismert, hogy mindkét eljárás egy alapvetően azonos emberi magatartását mutat a valósággal szemben, bár a gondolkodásbeli és értelmezésbeli különbségek miatt a természetben megmutatkozó okozati összefüggéseket különféleképpen ítélik meg. El kell ismerni azonban, hogy mind a mágikus, mind a tudományos gondolkodás az analógikus módot követi eljárásaiban. A mágia, a rituálénak egy különleges formája, olyan aktusokból áll, melyek révén tulajdonságokat és minőségeket át lehet vinni, analógiai alapon és kötelező módon egyes személyekről és tárgyakról más személyekre és tárgyra. Ugyanakkor, amikor az analógikus módszer a tudományok használatában, az induktív módszerrel kombinálva, empirikus kísérletekhez és előrejelzésekhez vezet, az ún primitív népek mágiája olyan szellemi beállítottságra utal, mely világképük teremtő értelmezésének kiterjesztésére épül, s az eredmények értékelésében az érvényességet, helyességet és legitimitást a ceremóniák pontos elvégzéséhez köti. Az angol antropológus, E.E. Evans-Pritchard, oly messzire ment véleményében, hogy az afrikai Zandék mágikus aktusaiban, melyekkel valós társadalmi problémákra keresnek választ, az okozati összefüggések bizonyos fokú empirikus ismeretének tükröződéseként fogta fel. E mágikus aktusok egy bizonyos értelmet adnak a világnak, a múltat a jelen szükségleteire vonatkoztatva racionalizálják, a jövőt előrejelzik, és gyakorlati megoldásokat hoznak magukkal.²²

Lucien Lévy-Brühl munkásságának kezdetén az embernek kutatásai tárgyától való egyre nagyobb eltávolodásában (amit mi az ember transzcendentális képességének nevezünk) kereste az irracionális mágia és a racionális tudomány közötti különbségnek az okát, -- ezt az eltávolodást a gondolkodás egyik előfeltételének tartva. Később véleményét változtatott, s arra a meggyőződésre jutott, hogy minden emberi lényben van egy primitív mentalitás, mely irracionális állásfoglaláshoz vezet; ez szemében azt jelentette, hogy a történelem folyamán az emberi elmében mindig egyszerre jelen volt a két mentalitás, a misztikus és a racionális-logikus. Lévy-Brühl véleménye szerint ezek a koexistáló mentalitások az emberi lény természetének elkerülhetetlen adottságai. Ennek következtében, emberek akik a mágiában hisznek és illogikusan viselkednek

- (1) Az egylényegűség alapján a tárgyakkal és dolgokkal egy kölcsönös létbeli viszonyban vannak;
- (2) Az okozati összefüggéseknek azonnali hatékonyságot tulajdonítanak;
- (3) Egy misztikus egységbe vonják össze a valóságnak a nyugati gondolkodók által logikailag egymástól különállónak tartott elemeit;
- (4) Egy holisztikus világképpel rendelkeznek gondolkodásuk belső koherenciája következtében -- s ez egy olyan, a tudományos világnézettel ellentétes világképet jelent, hogy a tudományok világában élők számára lehetetlen megérteni az ilyen világképpel rendelkezőket.²³

A modernitás mítoszai, rituáléi, és mágiája

Mitikus gondolkodás, rituális eljárások, és mágikus aktusok (ez utóbbiak például az atomfizika, a klinikai neurológia, vagy a génkutatás terén, melyeknek lényegét kevés ember érti meg) sokféle módon jelen vannak mai társadalmunkban, bár ezt általában nem szokás elismerni. A nyugati tudományokra való büszkeségünk és a modernitás más nagy vívmányai szinte lehetetlenné teszik ennek a ténynek az elfogadását, bár az

²² E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford, Clarendon Press, 1937.

²³ Lucien Lévy-Brühl, *The Notebooks on Primitive Mentality*. With a preface by M. Leenhardt. Trans. P. Riviére. New York, Harper & Row, 1975.

utóbbi évek folyamán számos gondolkodó vetett új fényt a modern kor mítoszainak és rituáléinak be nem vallott létére.²⁴

Korunk mitikus gondolkodása olyan világnézeteket, meggyőződéseket és elveket foglal magában, amelyek nem a releváns mindennapi tapasztalatokra vonatkoznak, hanem látszólagosan azokat felülmúlják – mivel a mitikus világnézetek valósága nem származtatható le az ilyen tapasztalatokból, és nem tudja ezeket megmagyarázni. A mai mítoszok, legtöbbször ideológiák, sokrétűek. A modernitás mítosza például az a tudomány „mágiájára” alapozott hit, hogy az ember a teremtés koronája, tehát nemcsak a biológiai, hanem az általános fejlődésnek is a csúcán áll. Az is egy mítosz, hogy a demokratikus politikai intézmények vagy a piacgazdaság a történelem folyamán valaha is elért legjobb lehetőségeket jelentik a társadalom mindenkor problémáinak megoldására. Még az általánosan elfogadott értékrendet is lehet, mint mitikus valóságot felfogni, hiszen azt gondoljuk, hogy értékrendünk a megtapasztalt valóság fölött és azon kívül áll. Rituálék, elképzelések, modellek, szimbolikus jelzések, mind mitikus jelentőséget hordoznak magukban. Nem szabad elfelejtenünk, hogy szimbolikus, majdnem mitikus fontossággal rendelkeznek a nagy munkálatok és építkezések, mint például a hatalmas gátak, melyeket a szegény országokban óriási jelentőséggel ruháznak fel és amelyek érzelmileg igen mély reakciókat váltanak ki a lakosságból, mert a fejlődés szimbólumaiként tekintik őket.

Mi az oka a mitikus gondolkodás és rituális aktusok megismétlődésének az ember által valaha is elért legfejlettebb és a kultúrába legmélyebben beágyazódott tudomány korában? Mik azok a szükség-érzetek, melyek elengedhetetlenné teszik a rituális ceremóniákat a transzcendens világból való kiábrándultság társadalmában, amely az ember végtelen lehetőségeibe vetett feltétlen hitre van alapozva, és amely hisz minden egyén racionális cselekvésekre irányuló határtalan képességében?

Az első válasz a fenti kérdésekre az, hogy a szekularizáció erői által transzcendentális megköötöttségeiből „felszabadított” emberi lénynek találnia kellett más, új eszközöket egy koherensen összefüggő világkép és egy az egész világot átölelő teremtő-értelmezésnek az adott körülmények között való kialakítására. A késői modernitás mítoszai, megfelelő rituálék által ismétlődve, erre szolgálnak. Mítoszok, és a technológiák végtelen lehetőségeibe vetett mágikus hit, megkönnyíteni látszanak a kor valóságának megértését. Persze nyilvánvaló, hogy egy ilyen vállalkozás, egy transzcendentálishoz hasonló, teleológikus perspektívának az újrafelfedezése lehetetlen. A földi világ kizárólagos keretén belül lehetetlen az emberi egzisztencia teljességét értelmezni, s egy teleológikus világrendet nem lehet a tudományos gondolkodás és technika kísérleti eredményeiből levezetni; következésképpen a tudomány és technika nem adnak lehetőséget arra, hogy a tapasztalati valóságot egy átfogó és érvényes hipotézissel lehessen megmagyarázni. Egy másik lehetséges megközelítése a „végső kérdésekre” vonatkozó problematikának az, hogy ez utóbbiakat egyszerűen érdeklődésünkön kívül hagyjuk, vagy pedig annak tudatosan elfogadása, hogy egy abszurd világban élünk. *Az emberi egzisztencia transzcendentális dimenziója, mely képes egy átfogóan értelmezett, kozmikus életkeret kialakítására, nem teremthető meg tudományos és technikai eszközökkel, kivéve akkor ha ez utóbbiakat felöltöztetjük valamelyik rendelkezésre álló mítosz köntösébe, azzal a feladattal, hogy a mítosz relativizálja a transzcendentális dimenziót átültetve azt földi életvilágunk egyik perspektívájába.* Az emberi jogok doktrínájának megalkotása, valamint a liberális demokrata ideológia ilyen mítoszként funkcionálnak, pontosan azért, mert így a társadalmi tevékenység irányítóivá válhatnak. Egy világértelmezési elvet nyújtanak a ma embere számára azáltal, hogy őt, mint a világ fejlődésének koronáját, e világ fölébe helyezik. Ez a mítosz tehát egy cirkuláris világnézetet képvisel, mert az ember egzisztenciájának értelmét az ember létében határozza meg.

A modern mítoszok egyidejűleg egy másik fontos szerepet is betöltenek. Nemcsak értelmet adnak e földi világ eseményeinek, hanem arra is szolgálnak, hogy biztosítsák a modern világkép folytonosságát annak ellenére, hogy ebben a képben és a mindennapi életben egyre több törés, egyre több hasadás jelentkezik. A mítosz ebből a szempontból azon a hiten alapul, hogy az emberi akarat úgy változtathatja és formálhatja a világot, ahogyan ez az egyénnek tetszik. Az emberi mindenhatóság mítosza, mely a tudományos és

²⁴ Neil Postman írja korunk tudományos és technológiai tévelygéseit elemezve, hogy George Bernard Shaw már ötven évvel ezelőtt megállapította: „Az átlagember ma éppannyira mindent elhisz, mint amennyire a középkor átlagembere mindent elhi.” Ehhez Postman hozzátette hogy „a középkorban az emberek a vallás tekintélyében hittek, bármi történjék is. Mi ma tudományunk tekintélyében hiszünk, bármi történjék is... [annak ellenére, hogy] a világ amelyben élünk szinte majdnem teljesen érthetetlen számunkra. Nincs olyan tény, valóságos vagy képzeletbeli, mely meglepne bennünket, mert nincs egy teljes és összefüggő világképünk, melyben e tény mint egy elfogadhatatlan ellentmondást értelmezhetnénk. Azért hiszünk, mert nincs okunk arra, hogy ne higgyünk.” Neil Postman, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*. New York, Vintage Books, 1993, 57-58.

technológiai sikereket tükrözi, e módon maga is az emberi transzcendencia részévé válik: azt hiteti el az emberekkel, hogy a modern világ folytonossága, annak a világnak melyet tapasztalatból ismerünk, az ő tudatos döntéseiktől függ, és nem transzcendens hatalmaktól vagy kozmikus erőktől.

Még egy másik típusa a modern mítoszoknak az Ész mítosza, melyet modern gondolkodási rendszer bármely lehetséges kérdéssel kapcsolatban vall és megerősít. Ez a mitikus elképzelés azt jelenti, hogy az emberi észnek valamiféle szentséges jelleget tulajdonítunk, s ezáltal ennek az emberi képességnek ontológiai státust biztosítunk. Az észnek ez a mítosza nem a mindennapi élet racionalitására vonatkozik -- mely nem más, mint megokoltan cselekedni existenciánk bármilyen szférájában -- hanem azt jelenti, hogy a modernitásnak, a felvilágosodás óta eltelt századai alatt kialakult bizonyos eszméi és mércéi szerint tevékenykedjünk az élet minden területén. Ezek közé az eszmék és mércék közé tartozik a demokratikus és piacgazdasági elvek vallása és gyakorlása, vagy kizárólagosan a tudományos racionalitásba vetett hit, melyet az általunk ismert logika szabályai egészítenek ki. Ezeket a példászerű modern mítoszokat természetesen megfelelő rituálék egészítenek ki. Ez azt jelenti, hogy elég egy vitában vagy egy beszélgetésben a demokrácia vagy a piac mítoszára hivatkozni -- a felvilágosult Észnek e tagadhatatlan dogmáira -- és az érvelésnek már vége is van, hiszen az ész nyilvánvaló követelményeivel szemben nem lehet semmiféle argumentumot felhozni.

A korunkban létrejött sokféle mítosznak van végül egy az előzőket még kiegészítő szerepe, ami abban áll, hogy legitimálja a modern kor értékrendszerét. Egyéni értékítéletek, melyeket egy atomszerűen összetett társadalom egyes tagjai teremtenek hajlamosságaik és érdekeik szerint, végeredményben eltűnésre lennének ítélve, amikor az az egyén, aki ezeket teremtette és követte, maga is itt hagyja ezt a földi világot. Ez elkerülhetetlen, mivel semmiféle kulturális hagyomány nem mentheti át őket egy következő nemzedék számára. Ugyanakkor az a hiedelem is uralkodóvá lett a modern fejlődés folyamán, hogy egy egyén halála utáni emlékéi csak az biztosíthatja, ha egyes általa tisztelt és követett értékek továbbra is fennmaradnak azok között, akik ezeket az értékeket magukévá tették. Ezekhez a mítoszokhoz szintén kapcsolódnak rituálék. Így a második világháború óta például az Egyesült Államok elnöksége maga egy mítosszá vált, s bármelyik elnök tevékenységének fontosságát az a rituálé fejezi ki, mely szerint az elnök működésének emlékére egy könyvtárat, és esetleg egy ezzel összefüggő kutatási központot kell létrehozni. Ez az aktus szolgálja az elnök tevékenysége, elsősorban az azalatt elért eredmények és el nem felejthető tettek emlékének megőrzését, még akkor is, ha a jelen vagy jövő történelmi kutatás az elnök tevékenységének idejét jelentéktelennek minősítené a nemzeti érdekek szempontjából.

Rituálék minden emberi társadalomban találhatók, s a mi társadalmunk tehát nem jelent kivételt ebből a szempontból. Rituálék közös meggyőződéseket, világnézetet és mítoszokat fejeznek, és ami különösen lényeges, ezeknek egy közösség által való elfogadását újra megerősítik. Azt lehet mondani, hogy azok szellemében, akik a rituális ceremóniákat végrehajtják, ezek a valóságos és a képzeletbeli világ egygyé válását jelentik. Vagyis a rituálék biztosítják a kultúra elemeinek és a társadalmi struktúráknak és intézményeknek egybeolvadását, ha nem is a valóságban, legalább látszólagosan. Ezért nagy a mai rituálék fontossága; nélkülük mindennapi tapasztalat tárgyává lehetnének -- a kultúra és társadalmi valóság egybeesésének érzése helyett -- azok a törések, amelyek mindkettőt alapvetően jellemzik. Ennek következtében a rituálék a társadalom életének tényeit és ezeknek az egyének által való megértését érintik és befolyásolják; tehát a rituálék a társadalmi kapcsolatokat meghatározzák és szabályozzák. Ezt a funkciójukat a következő módon töltik be:

- (1) A rituálékon keresztül kiéleződnek azok az ellentétek, melyek elválasztják az olyan társadalmi különbségek által meghatározott kategóriákat, mint például egy gimnáziumi vagy egyetemi diploma elnyerése.
- (2) E ceremóniák emlékeztetik az embereket a közösen őrzött értékekre és eszmékre, melyek különleges társadalmi kapcsolataikat jellemzik; erre szolgálnak például egyes kollektív ceremóniák, mint például háborús veteránok megemlékezései.
- (3) A rituális események ugyancsak emlékeztetik egy közösség vagy társadalom tagjait a közösen kialakított álláspontok és kapcsolatok fontosságára úgymint a protokoll vagy etikett szabályai; példaként lehet említeni egyes vállalatok vagy szervezetek magasabb rangú képviselőire kötelező magatartási és viselkedési szabályok fontosságát.

A rituálék továbbá morális felelősségükre is emlékeztetik a résztvevőket, annak az összekötő viszonynak a tiszteletben tartására, mely összekapcsol egyéneket, vagy egyéneket és közösségeket, pontosan azért, mert a rituális ceremóniákat sokszor a morálisan rossz hatásokat kiváltó krízisekre és bizonytalanságokra adott válaszként tekintik. A rituális aktus tehát nemcsak az egyéneket összekötő szoros kapcsolatokat és közös tapasztalatokat, hanem a szolidaritás mély érzéseit is felélénkíti. Munkások tüntetései, akik munkahelyük megtartásáért és jobb életkörülményekért harcolnak, feltétlenül ebbe a kategóriába esnek. Következésképpen, a társadalom morális problémáit érintő rituálék dramatizálják a szimbolikus események és a kollektív értékrend közötti összeköttetéseket, megerősítik az egyének közösséghez való tartozásának érzését, és nyilvánvalóvá teszik társadalmi mozgalmakban való részvételüket egy közös ügy szolgálatában.

Az idő dimenziója és a hagyományok

Az idő dimenziója

Az idő és a tér szimbolikus rendje adják meg az emberi egzisztencia és tapasztalatok keretét. Az univerzális „világidő” és a különleges embervilágok temporális dimenziójának kapcsolatait a mindenség végtelen terének és az egyes véges, korlátozott, térbeli helyzeteknek és mércéknek az analógiája szerint lehet elképzelni. Időbeli formák és a térben elfoglalt helyek határozzák meg az emberi társadalmakban egy csoportnak nemcsak a világról alkotott képét, hanem magának a csoportnak az identitását is; ez a szimbolikus meghatározott és megragadott valóság az emberi közösség életének alapvető alkotóelemét jelenti. Minden emberi közösség saját kultúrájának és világnézetének megfelelő értelmezést ad a térben és időben beágyazott létének.²⁵

A tér fontos szerepet játszik egyes civilizációkban mint integráló elem és rendszerező elv – például a szimbolikus aktusok, rituális ceremóniák, vidéki vagy városi települések szempontjából; viszont a temporális perspektíva nélkül lehetetlen lenne a civilizációkon belüli, valamint a közöttük lehetséges és az idő távlatában létrejövő integráció. Annál inkább, mert az ember idő perspektívája a véges egzisztenciának egy kategóriája – a véges vagy korlátozott élettartam maga is egy meghatározott temporális távlatot jelent.

Kant meglátásában tér és idő nem a világrend tulajdonságai, hanem az ember gondolkodási képességeinek formái, mint a valóság megragadásának alapvető feltételei. Ez a tétel nem jelenti azt, hogy az ember a térbeli és időbeli dimenziókat tapasztalataitól függetlenül, vagy még azok előtt megérthetné, hanem egyszerűen azt fejezi ki, hogy az emberi lény csak ezen a módon tudja a világról kapott benyomásokat feldolgozni és egy koherens képbe illeszteni. Ennek folytán a tér és idő megtapasztalása egy szubjektív tapasztalat, s nem a természetes világ tulajdonságait tükrözi. E szubjektív tapasztalatok lehetőséget adnak például egy lehetséges egyidejűség elképzelésére, mely alatt azt értjük a mindennapi életben, hogy két esemény a tér ugyanazon pontján s ugyanazon időben egyszerre történik. A „világidő” planetáris világunk horizontjának felel meg. Azért lehet „világidőről” beszélni, mert van egy világmindenség, mely a mi egzisztenciánktól függetlenül létezik. Ezért a „világidő” nem egy emberi alkotás, hanem a valóságnak egy jellemzője, mely független az ember képességeitől és akarától. Fel lehet tételezni, hogy vannak más „világok,” melyek különböző térbeli és időbeli adottságokkal rendelkeznek, és amelyek létezését nem tudjuk felfogni és megérteni.

²⁵ „A társadalmi időszámítás azáltal lesz az integráció előmozdítója, hogy összevonja az azonos tevékenységek *szinkronizálását* a különböző de strukturálisan hasonló tevékenységek *összehangolásával* (mint például a szántás és szövés),” írja Pierre Bourdieu francia szociológus, majd így folytatja: „A csoport különféle kategóriái beilleszkednek minden pillanatban a tér és időt magába foglaló közös intézményeikbe, melyekben mindegyiknek helye és ideje ki van szabva: a praktikus szervezkedés zavaros logikája pontosan itt hoz létre csodákat, mivel eléri a csoport szociális és logikai integrálódását, amennyiben ez nincs ellentétben a munkafelosztásból eredő – a nemek, korok, vagy 'hivatásbeli' (kovács, hentes) szerinti – különbségekkel. A kollektivitásnak minél fontosabb érdekei forognak kockán, a rítusok és feladatok szinkronizálása annál inkább megfelel a térbeli szervezetnek.” Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*. Trans. R. Nice. Cambridge, Cambridge University Press, 1977, 163; (kiemelés az eredetiben).

Az idő végtelenségének következménye, hogy megmagyarázhatatlan és esetleges események történhetnek benne. Ezért egyes filozófusok, mint például Henri Bergson az emberi életet állandó, percről perce megismétlődő, időbeli változások láncának tartották, átformálva az emberi egzisztenciát pillanatnyi helyzetek végtelen sorává. Bergsonnak a *Teremtő fejlődés* című könyvében kifejtett nézetei a valóságos idő egzisztenciálisan töredékes tapasztalati élményeiről igen hasonló a buddhista hithez, melynek főtétele az „univerzális pillanatnyiségra” vonatkozik. E buddhista felfogás értelmében minden időtartam meghatározott pillanatok sorából áll, melyek egyidejűen és megállás nélkül követik egymást, s bármiféle mozgás tapasztalata nem más, mint ezeknek az egymást szorosan követő időbeli egységeknek, pillanatoknak a sorozata. A buddhizmus hívei számára az univerzális tér és idő nem mások, mint képzeletünk szüleményei, intellektuális játszadozások; ezért viszont az ő tételük az „univerzális pillanatnyiségről” a végső valóságot csak a transzcendentális vetületben tudja elképzelni, téren és időn túl.

Egy teljesen különböző időkonceptió uralkodik sok afrikai kultúrában. Egy jó példa erre az észak-ghanai Tallensi etnikumhoz tartozók felfogása, akik az időt nem mint az életvilágukban történő események egymásraépülő sorozatát látják, hanem úgy tekintik, mint a természetes idő ritmusának ciklikus változásait vagy mint a kozmikus évszakok és események örökösén visszatérő megismétlődését.²⁶ Ezzel szemben a Szudánban élő Nuerek időszámítása nemcsak a természetben végbemenő, hanem a társadalmi tevékenységekben megmutatkozó változásokon is alapul. Az idő múlása rövid távon a mindennapos tevékenységek egymásutánját jelenti, míg hosszú távon az élet fontos eseményeit – házasság vagy emberek és csordáik évszakonkénti vándorlását – jelzi. Következésképpen, a Nuerek számára az időnek nem ugyanaz az értéke az év váltakozó évszakjaiban, s a különböző csoportok időtudata saját életük ritmusának felel meg, kivéve azokat a különleges eseményeket, melyek a mindnyájuk számára fontosak tartott időtávlatot jelzik.²⁷ Az afrikai időszámítás tehát egy kollektíven kialakított, elbeszélési időfelfogáson alapul, melynek keretében a valóság – jelképes értelemben – az egyes temporális szakaszoknak megfelelően jelentkezik.

A kínai kozmológia egész más utakon jár, s egy dualista időkonceptiót képvisel. Először, a kozmikus vagy ciklikus idő perspektíva egy olyan folyamat, melynek nincs sem kezdete sem vége, s amelyben a világmindenségben lévő összes jelenségek és azok kapcsolatai egyidőben vannak jelen. Másodszor, a történelem folyásának lineáris iránya magában foglalja a múlt összes eseményeit, s ebben találhatók meg, mintegy halmozottan, az emberek által létrehozott kultúra termékei. Ez a temporális dimenzió a véges emberi létet is tükrözi. A Hindu civilizáció időfogalma minden más civilizációétól különbözik; ebben a civilizációban az idő tulajdonképpen nem létezik, mert mind az okot és annak okozatát kozmikus eredetűnek tartja, melyek egyidejűen vannak jelen az emberi lét dimenziójában. Erre a legjobb bizonyíték a szanszkrit nyelv okozati összefüggést kifejező módja: két fogalom vagy esemény közötti okozati összefüggést egy olyan összetett kifejezéssel jelez, mely arra utal, hogy az okozattal kell kezdeni a vizsgálódást és ezt követően megkeresni annak okát. Okozatilag összefüggő jelenségek teljes sorozatait ezért a hinduk úgy tekintik, mint egy szoros kapcsolatrendszer – vagyis az idő fogalmát az egyidejűség nagy mértékben kiterjesztett fogalma helyettesíti be. Végül meg kell említeni, hogy a kínai és hindu időfogalmakkal ellentétben Zoroaster vallása az időt tekintette a világ egyedüli nem teremtett dimenziójának. Az idő örökké van, nincs kezdete és nincs vége; végeredményben az idő a világ teremtő ereje.²⁸

Az emberre szabott, történelmi idő, melyet az „előtte” és „utána” kifejezésekkel jelzünk, a nyugati civilizációban az okozati összefüggésen alapul, tehát azon a feltevésen, hogy egy okozat semmiképpen nem előzheti meg annak okát. Az emberi sors bennünket visszavonhatatlanul a halál felé sodor; földi testünk ritmusa, organizmusunk életerejének eltűnése szerint élünk, senki nem törheti meg az idő feltartóztathatatlanságát. A mindennapi élet egy olyan folyamat, melynek tartamát elsősorban az ismétlődések határozzák meg. Időképzetünket szintén tükrözi a tapasztalat és az elvárás kettős fogalompárja, melyek egyszerre személyekhez és a közösséghez kötődtek. Ebben a temporális távlatban, a tapasztalat a már elmúlt jelen, míg az elvárás a jövő jelenné tévése. A tapasztalat magában foglalja a racionális magatartást és aktusokat, ösztönös mozdulatokat és kifejezéseket, melyek nem tudatosak számunkra, de amelyek befolyásolják a mások tapasztalatait, mert az egyének közötti közvetlen kapcsolatokon vagy a nevelés és kommunikáció csatornáin keresztül hatnak. Tapasztalatok egymásra halmozódnak, s egy tapasztalat meggazdagítja a másikat. Egy tapasztalat örök visszatérése viszont nem biztos, s végeredményben az

²⁶ M. Fortes, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*. London, Oxford University Press, 1945, x.

²⁷ E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology and Other Essays*. New York, The Free Press, 1962, 103-104.

²⁸ R. C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*. Oxford, Clarendon Press, 1955, 410.

ismétlődés nem ugyanazt, hanem egy más tapasztalatot is hozhat magával. Az elvárás, ami a még-meg-nem-történte vonatkozik részben független a tapasztalatoktól, de részben azok határozzák meg; az idő távlatában elvárások új tapasztalatokat is teremthetnek. A tapasztalat kizárólag a múltat tükrözi s a maga egészében emlékké és hagyománnyá válik; az elvárás viszont a jövő előrejelzése, mely egy új időhorizontot és a tapasztalatoknak új teret kínál, de abszolút korlátozottságát jelenti, hogy semmit nem vonatkoztathat bizonyossággal a múltra.

A modernitás korában a társadalom differenciálódása a múltnak és a jövőnek egyre nagyobb szétválasztását hozta magával, s ezzel együtt a távolság a tapasztalat és az elvárás között is egyre nőtt, mivel az elvárások egyre jobban elszakadtak a múlt tapasztalataitól. A temporális pluralitás következtében az idő folyása egyre inkább szaggatott lesz, vagyis egyre inkább egymástól független szakaszokra töredezik, s ennek következményeképpen az időbeni perspektívák lerövidülnek, ami azt jelenti, hogy a távolabbi múlt és jövő egyre irrelevánsabbá válik a jelen szempontjából. Az idő nemcsak egy ritkán rendelkezésre álló áruvá lett, hanem ezzel egyidejűleg a társadalmi élet legfontosabb feltételévé vált; a jövő horizontja dominálja életvilágunkat. Pontosan azért, mert társadalmunk egy technológiai társadalom, a jövő nem más, mint az előrevetített jelen eseményeinek sorozata, melyeknek feltételezett okozati vagy esetleges kapcsolata teszi lehetővé, hogy a jelen pillanatába lehessen integrálni őket. Ilyen módon az emberek beleélik magukat egy lánchoz hasonlítható, egymást követő eseményekből álló idősorozat tényleges létébe, és a temporális dimenzió komplexitása feloldódik ebben az egyre inkább elvont, egymásraható folyamatok hullámában.

Az idő fogalmának e modellje arra vezetett, hogy a „haladás” eszméjében egy széleskörű temporális integrációt érjen el. A haladás, a modernitás alapvető meggyőződése, a jövő események előrejelzésének folytán válik lehetségessé, mint a kereszténység eszkatológikus hitének profán ellentéte. A haladás ilyen eszméjének azonban nem sok értelme van, csak akkor válik hihetővé, ha kiegészíti az a teleológikus hit, hogy a haladás önmagát viszi előre, mint a történelmi fejlődés motorja, és ha azokat az eseményeket, melyek ezt a haladást félbeszakítják és irreálissá teszik, szándékosan figyelmen kívül hagyjuk. Pontosan ez tette szükségessé, hogy a haladás eszméjének érdekében a történelmi időt át kellett értékelni, s behelyettesíteni a teleológikus fejlődés egymást követő fázisaival az esetleges, de állandó változások egyszerű sorozatát. Az idő modelljének ez a rekonstrukciója a világ konkrét és végső rendjébe vetett hitet megsemmisítette, s ennek helyébe maga a fejlődés folyamata által előrevitt, átmeneti temporális távlatot teremtett a modern ember számára, melyben az állandóság látszatát kizárólag a történelmi haladás végnélküli jellege biztosította.

Az időt úgy határozhatjuk meg, mint a valóságnak a kultúra keretében létrejött különleges vetületét a múlt és a jövő különbségével kapcsolatban -- a jelen világnézete realitására vonatkoztatva. Ez a meghatározás nem veszi figyelembe a kronológiai kapcsolatokat és a történelmi események közötti időbeli távolság absztrakt mérésének szükségességét; de ugyanakkor aláhúzza annak elkerülhetetlen voltát, hogy a múltat és a jövőt összekössük a jelen helyes értelmezésén keresztül. Az ún. kronológikus időfogalommal szemben, mely egyszerűen feltételezi az idő azonosságát és folytonosságát és a temporális fázisok különbözőségét csak az időszámításban foglalt dátumoknak megfelelően ismeri el, addig az itt jelzett meghatározás elismeri a világetelmezéseknek és civilizációs világnézeteknek az idő folyásában is megmaradó folytonosságát. Következésképpen, az időszámításra vonatkozó nézeteket mindig az egyes korszakok kontextusában kell helyezni. A múlt és a jövő a jelen időhorizontjának felelnek meg, vagyis az idő nem más, mint a múlt, a jelen és a jövő együttesen, tehát egyszerre átfogja a jelent múltjának és jövőjének horizontjaival együtt -- így integrálva az egzisztenciális és történelmi időtávlatot. A temporális horizontok igen nagy szerepet játszanak az emberek életében, mert csak akkor lehet egyes történelmi eseményeket mint egyszeri alkalmakat az események folyásából kiemelni, ha feltételezzük, hogy a múlt és a jövő a jelennek mindig harmóniában maradnak. Ezek a horizontok maguk is tartalmaznak bizonyos korlátokat, mivel a jelen dimenziója természetesen a mindennapi valóságtól függ, s ennek következtében a múltnak és a jövőnek a jelenen keresztül való integrálását egy sor megkötöttség nehezíti meg.

A korabeli civilizációk közötti kommunikáció lehetőséget adhatna a közös jelenek egy sorozatának olyan kialakítására, mely egy új jövőt teremthet az egész emberiségnek. E közösen kialakított jövő azonban mindig egy jelen formájában ragadható csak meg, mert a dialógusban résztvevők perspektíváinak egyidejű integrálását teszi szükségessé a temporális dimenziók összjátékában.

Az idő és a hagyományok

A múlt és a jövő tehát a jelenen keresztül tartoznak egymáshoz. Ezért azt lehet mondani, hogy a múltnak akkor van értelme, ha tükröződik a jövőben és ennek ellenkezőjeként, a jövőnek akkor van értelme, ha elvárásaink meghatározzák a múlt értelmét. A hagyományok így -- nemzedékről nemzedékre továbbadva -- a jelen valóságában gyökereznek, de ugyanakkor az egy közösséghez tartozó nemzedékek egymást követésének során egy soha meg nem szűnő újító és kreatív tevékenység formálja őket. Bár a biológiai és környezetbeli hatások által meghatározott tényezők általánosak, a hagyományok egymástól különbözők és a kulturális pluralizmus részei. A hagyományok egy meg nem változó világértelmezést foglalnak magukban, s ezért a kultúra egyik legfontosabb elemét alkotják, mert a genetikai háttér és a természeti környezet által megszabott határok között irányítást adnak egyéneknek és embercsoportoknak az élet nehézségeinek és problémáinak megoldására.

A hagyomány az emberek magatartása és cselekedetei térbeli és időbeli teremtményének összjátékának eredménye, egy kulturális közösség történelem folyamán felhalmozott tapasztalatainak összességét jelenti, mely egyszersmind a népek kollektív memóriájának a legtartósabb elemét is alkotja. A társadalom a hagyományok keretében határozza és oldja meg -- minden vonatkozásban -- az emberi egzisztencia alapvető problémáit, az élet és a halál kérdéseit. Ennek következtében, bár az állandóan változó jelenhez vannak kötve, a hagyományok egy fontos stabilizáló funkciót töltenek be minden társadalom életében. A hagyományok magukban foglalják egy kultúra kognitív, szimbolikus, etikai, esztétikai, mitikus és rituális összetevőit, a mindennapi élet szokásait, valamint a civilizációban uralkodó szociális, politikai, gazdasági és más tevékenységek vonásait, melyek fennmaradnak az emberek emlékezetében, elbeszéléseiben, és nemzedékről nemzedékre továbbadott történeteiben. Minden hagyományban van egy annak középpontját jelentő kulturális hagyaték, bár egyes hagyományok bizonyos különleges szempontokra is súlyt fektethetnek. A konfuciánus hagyomány például központi értéknek tartja a társadalmi egyetértés fenntartását, a közösség életének morális egyensúlyát, míg a klasszikus görög hagyományban a kognitív elem volt túlsúlyban. A legtöbb hagyományban sok egymásnak ellentmondó ideál és szabály található, melyek annak ellenére, hogy feszültséget teremtenek a kultúra körén belül, összhatásukban egymást mégiscsak erősítik. Jól illusztrálja az egy kultúrán belül feszültséget teremtő ellentmondást a Hindu kultúra kettős ideálja, a brahmanikus, világban élő, és a világról lemondó magatartások, vagy a középkori kereszténységben a monasztikus eszmény és az egyháznak a világot megjobbítani kívánó erőfeszítései között. Érdekes módon a japán civilizációt a társadalmi struktúrák nagyfokú differenciálódása, s ezzel ellentétben egy igen kismértékű kulturális differenciálódás jellemezi; ennek eredménye az adott kulturális értékek és társadalmi rend megőrzése szükségességének tudata.

A hagyományok átöröklődnek és egyszersmind újratemtetődnek. A bennük történő változások az átöröklés folyamata alatt mennek végbe, amikor a hagyományokat átöröklő nemzedék újra tolmácsolja. vagyis saját tapasztalatainak és elvárásainak fényében átforgatja őket. Mivel a hagyományok nem tudják önmagukat megújítani, azért csak élő nemzedékek tudják vagy fenntartani vagy megújítani őket. A hagyományok tehát, az idő perspektívájában, átöröklött, adott témáknak, eszményeknek és értékeknek apránkénti való változásainak sorozatát képviselik, melyeket integrál a közös eredet tudata s a közösség által elfogadott elveknek és értékeknek mindent átfogó összessége.

A hagyományok négy alapvető tulajdonságát lehet megkülönböztetni: a hermeneutikus, a normatív, a legitimáló, és az identitást kifejező funkciókat.²⁹

- (1) A hagyományok elsősorban a világ értelmezésében játszanak fontos szerepet, mert ezeken alapulnak a közösség minden tagja által elfogadott meggyőződések, melyek az események megértését és a mindennapi életben való megfelelő magatartást vonják maguk után.
- (2) A hagyományokat normatívnak nevezhetjük, amikor a jelenben útmutatóul szolgálnak, s az elvek és tevékenységek helyességét a hagyományokra való hivatkozás igazolja; ebben az esetben a hagyományokra támaszkodó aktusok sokszor rutinná válnak.

²⁹ John B. Thompson, "Tradition and Self in a Mediated World," in Paul Heelas, Scott Lash és Paul Morris, eds. *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. Oxford, Blackwell, 1996, 89-108.

- (3) A hagyományok legitimáló funkciója akkor látható a legjobban, amikor ezek a tekintély vagy a hatalon forrásai.
- (4) Talán a legfontosabb a hagyományoknak mind egyéni, mind kollektív identitást kialakító szerepe. Mivel a hagyományok elvek, meggyőződések, értékek és magatartási szabályok összességét foglalják magukban, így értelmet adnak az embert körülvevő világnak. Ugyanakkor szimbólumokon és rituálékon keresztül lehetőséget teremtenek egyének és emberi közösségek számára a kozmoszra és a társadalomra vonatkozó véleményük kifejezésére. Az öröklött hagyományok legalapvetőbb funkciója tehát, hogy az egyénben saját létét és egy embercsoporthoz való tartozásának érzését tudatosítják, -- de nem mindig ugyanazon mértékben, hanem a mindenkorinak kontextusnak megfelelően.

A hagyományok normatív és legitimáló szerepe a modern fejlődés folyamán elhalványult, de világértelmezési, valamint identitást formáló s egyben egy közösséghez való tartozás tudatát megerősítő funkciójuk máig is fontos a társadalom integrálásának szempontjából. A hagyományokban a legmélyebb változást korunkban a múlt térbelileg körülhatárolt világának eltűnése okozza, annak a világnak, amelyben mindenki személyesen ismerte egymást, s amelyben a társadalmi együttműködés egy a közös meggyőződésekre, szimbólumokra és értékekre alapozott helyi környezetben történt. Ennek a helyzetnek megfelelően a hagyományokat -- sokszor kisebb módosulásokkal -- új és eddig ismeretlen kontextusokba és körülmények közé ültették át, mivel sok hagyomány a gyakorlati élet szempontjából nélkülözhetetlen. Így az is lehetséges, hogy egyes hagyományokat majdnem egyidejűleg megfosztják jellegzetességeiktől és rituáléiktól, de ugyanakkor egy megújult formában felruházzák őket e jellegzetességekkel és újra hozzájuk kapcsolnak bizonyos rituálékat. Korunkban a médiák jelentik a hagyományok eltüntetésének leghatalmasabb eszközeit pontosan azért, mert egyrészt szétfeszítik a tér és idő megszokott kereteit, a világot egy mindenki által ismert helyé alakítva át, másrészt pedig a végsőkéig kihangsúlyozzák az egyes helyi valóságok, egymástól eltérő környezetek különleges fontosságát.

A hagyományok, melyek bár egymástól radikálisan különböznek kulturális formáik és normatív értékeik szempontjából, ugyanakkor sok közös elvet, értéket, szokást és viselkedési normát megosztanak egymással. Minden hagyomány rendelkezik -- egzisztenciájának minden szakaszában és mindig a saját világát értelmező keretben -- egy racionális megokolással, de nincs lehetősége egy olyan független, racionális nézőpontra, mely az egymással szembenálló s a különféle civilizációkhoz tartozó hagyományok közötti ellentétet semleges módon meg tudná ítélni. A civilizációs hagyományok relativitása az élet egyszerű ténye és csak egy dialógikus egymásratalálás keretében lehet különbségeiken felülemelkedni. A hagyományok a környezethez való nem-racionális adaptálódásnak, vagy ahogy Friedrich Hayek kifejezte, „az ismeretlenhez való adaptálódásnak”,³⁰ a gyümölcsei. Ebben rejlik a hagyományok különlegesen fontos szociális integrációs szerepe. Egy csoportnak, közösségnek vagy társadalomnak a kohéziója csak azoknak a szoros kapcsolatoknak révén lehetséges, melyek a már nem élő, a jelenleg élő, vagy a jövőben megszülető tagjaikat összekötik. Így lehetséges az is, hogy egy csoport, közösség vagy társadalom kiválassza a hagyományokból azokat az átöröklött kulturális elemeket, amelyek szükségesek az új körülményekhez való adaptálódásához -- megelőzve és kiegészítve az egyének hasonló döntéseit.

Az egyéni és kollektív döntések dinamikus összjátéka mellett a hagyományok változnak az ún. „szinkretikus szintézis” következtében is. Ezt azt jelenti, hogy a világértelmezésnek egy új, mindent átható és különleges nézőpontja körül -- melynek kialakításában több tradíció is szerepet játszott -- ezek a tradíciók összeolvadnak és egy új hagyományt alkotnak. Világunk legtöbb nagy civilizációs hagyománya, mint a keresztény, az iszlám vagy a hindu, régebbi tradíciók hasonló összeötvöztetésének az eredménye.

Ami a társadalmi tevékenységet és intézményeket illeti, a hagyományok a múltban történt különleges akciók modelljét és embercsoportok komplex együttműködésének sorozatát adják tovább nemzedékről nemzedékre, azokkal az elvekkel és értékrendszerekkel együtt, melyek legitimálják -- megfelelő körülmények között -- ezeknek a modelleknek és együttműködési típusoknak további gyakorlatát. A legitimáló elveknek és értékeknek a kollektív memóriában való továbbélése sokszor arra is utal, hogy ezeket már előzőleg is úgy tekintették, mint a jövő emberének egzisztenciájára vonatkozó szabályokat. Eppen ezért a hagyományok sokkal többet jelentenek, mint kulturális elemeknek vagy intézményeknek egymást követő, ismétlődő,

³⁰ F. A. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism. /The Collected Works of F.A. Hayek. Vol. I./* Ed. W. W. Bartley III. Chicago, University of Chicago Press, 1989, 76.

statisztikailag is bizonyítható sorozatát, mivel normatív jellegük a már eltávozottak nemzedékeit a ma élők nemzedékéhez köti. Természetesen a hagyományok és más kulturális formák a társadalom bizonyos meghatározott intézményei körül csoportosulnak, mert ezek az intézmények egy civilizáció struktúrális-szervezeti dimenzióját alkotják. Uralkodó hagyományok intézményes kifejezései változóak és semmiképpen sem szorítkoznak a már történetileg megvalósult intézményes struktúra továbbvitelére. Edmund Burke óta tudjuk, hogy a társadalmi és politikai tradíciók, melyekben az egymást követő nemzedékek által kipróbált tapasztalatok kristályosodnak ki, a társadalmi- és közélet stabilitásának megőrzésében nagy szerepet játszanak, pontosan azért, mert új intézményes és szervezeti formákkal való kísérletezésnek az útjában állanak, – annak ellenére, hogy az intézmények egyének fölött ívelő temporális dimenziója hosszú távon megváltoztatható.

A civilizációk gerincét alkotó hagyományok több ok miatt is eltűnhetnek a kultúra elemei közül. A történelem egyik legnagyobb rejtélye kulturális világok eltűnése vagy lassú elhalása, olyan civilizációknak, melyek korukban nagy mértékű intellektuális és materiális eredményeket értek el, mint például, az Indus folyó völgye nagy civilizációi, vagy hozzánk sokkal közelebb, a khmer nép civilizációja (melynek imponáló tanúi, például Angkor Wat vagy Bayon templomai, romjaikban máig is fennmaradtak). A legtöbb esetben nem tudjuk mi vezetett ezeknek a hagyományoknak vagy civilizációknak az eltűnéséhez. Nyilvánvaló, hogy sok tényező közrejátszhatott – genetikai erők, a természetes környezet leromlása, politikai és gazdasági okok, vagy, egyszerűen, az adott kultúra teremtő, megújító energiáinak teljes kimerülése – az emberiség történelmének folyamán az ilyen megrázó események bekövetkezéséhez. Amikor egy civilizáció eltűnésére vonatkozó okok kerülnek napvilágra – mint például a khmer birodalom 800 évvel ezelőtti összeomlásának okaira vonatkozó kutatások legújabb eredményei, melyek szerint a földalatti víztartalékok kimerülése okozta ezt – akkor bizony a félelem hidegének kellene csontjainkat áthatni, hiszen hasonló problémák jelentkeznek egyre intenzívebben a mi korunkban is.

Végül szeretnék itt még egy másik, a civilizációs hagyományok létét veszélyeztető okkal foglalkozni. Ez a társadalom atemporális, vagyis az időt megtagadó perspektívájának felmerülése. Egy hasonló nézet uralomrajutásának két változatát ismerjük. Az elsőnek legjobb példája a Hindu *dharma* tradíciója, mely végnélküli konfliktusokra vezethet más civilizációkkal. A *dharma* a világ töretlen, megváltozhatatlan és előreelrendelt rendjét jelenti, melyre nem hatnak a külső világban és a *dharmában* hívők közvetlen környezetében bekövetkezett változások. Ez a szemlélet azt követeli meg követőitől, hogy semmilyen módon ne feleljenek a külső világ változásaira és motiváló hatásaira. Ilyen módon a *dharma* dogmája egy alapvető feszültséget hoz létre a hindu kultúrán belül: egyrészt a *dharma* univerzális jellege szükségessé teszi az evilági problémák és kérdések rajta keresztül való felvetését; másrészt atemporális jellege megköveteli az embervilágban lévő jelenségektől való teljes visszahúzódot. A hindu hagyományt így a belső feszültségnek ez a különleges formája határozza meg; egy konfliktus két meglátás között: a világ valósága, amelyben e tradíció be van ágyazva, és a transzcendens perspektíva, amelyen keresztül a hagyomány az emberi egzisztencia alapvető problémáját óhajtja megoldani. Azt is lehetne mondani, hogy a hindu *dharma* tana a szentség és a mindennapi világ, a transzcendens és immanens valóság közötti szakadást fejezi ki. Ez a kettőszakadás megfosztja az immanens, mindennapi valóságot legitimációjától és érvényességétől. Ez aztán odavezet, hogy a transzcendentális rend követelménye szerint a világról lemondó hindu teljesen elfordul az itt és ma jelenétől. A hindu tradícióban végeredményben a két kozmikus szféra harmóniája megvalósíthatatlan.

Az atemporális világnézet második változatát az a társadalom alkotja, amelyben az emberek – a materiális jólétől elbűvölve és a domináns kulturális erőktől felbátorítva – a feledés homályába úzik átöröklött kultúrájukat és hagyományaikat. A nyugati civilizáció körén belül az időt megtagadó perspektívát a jelenre helyezett kizárólagos hangsúly jelenti, melyet a jövő képzeletben kialakított elvárásai hatnak át – a haladás eszméjének és a médiák befolyásának eredményeképpen. Ez az atemporalitás egy teljesen eltorzított történelmi képet képvisel; ez egy atemporalitás, mely egybeesik az a-historikus állásponttal. A képzelet által alkotott jövő egyik alapvető eleme az, hogy civilizációnk, mely a lehető legjobb életformát teremtette meg az emberiség számára, meghódítja az egész világot és magába olvasztja – egy globális kultúra formájában – az összes többi civilizációt. A nyugati időtlen időbe vetett hitet legjobban jellemzi a „történelem vége” ideológiája. Egyes arab gondolkodók már leírták a nyugati civilizáció korlátlan befolyásának hatását a saját civilizációjukra, nemcsak a gazdasági és katonai hatalom, hanem a Nyugat kulturális befolyásának szempontjából is. A muzulmán hagyományok lassan-lassan feledésbe merülnek egyidőben azzal, hogy az iszlám közösségét a modernizáció globális folyamata – „az emberiség történelme

egy belső követelménye"³¹ -- darabokra töredezi. Következésképpen, nyugati kulturális elemek és társadalmi szokások veszik át a helyét a hagyományos muzulmán életmódnak és intézményeknek. A nyugati civilizációnak ez a mindent elsőprő diadala, és a nyugati népek nagyrésznének meggyőződése, hogy az emberiség többi részének követnie kell a nyugati civilizáció példáját, jelenti a majdnem áthidalhatatlan szakadékot és akadályt a civilizációs dialógus keresésében.³²

Az egyén és a közösség

A kultúrában -- éppúgy mint a társadalomban -- egy állandó összjáték van az egyén és a közösség között. Teljesen jogtalan elválasztani az egyiket a másiktól egyes ideológiák nevében -- mint az individualizmus, mely az egyénnek a többi egyénektől való függetlenségét deklarálja, vagy a kollektivizmus különféle típusai, melyek az egyént a kollektív értékek és érdekek halmaza alá igyekeznek temetni. Az individualizmus vagy kollektivizmus dilemmája egy hamis dilemma, mert egy egyén nem exisztálhat anélkül a közösség nélkül, amelyhez tartozik, de ugyanakkor nincs olyan közösség, mely fennállhatna egyének, tehát a közösség tagjai nélkül. *Vannak egyének, de ezek léte elkerülhetetlenül beleszövődik egy közösség létébe, holisztikus de nem organikus módon; a közösségek léte viszont a nemzedékek sorában egymást követő egyének életéhez kötődik, akik újratereztik, megújítják, s ennek folytán fenntartják a közösségeket és megőrzik ezek hagyományait.* Egyének és közösségek között ezért van egy folytatódó, meg nem szűnő összjáték; az egyik átfomálja a másik egzisztenciáját alapvető és kölcsönös kapcsolatuk keretében.

A közösség és a társadalom közötti ellentmondást, melyek úgymond inkompatibilis intézményeket -- *Gemeinschaft* és *Gesellschaft* -- testesítenek meg, nem más tehát mint egy kitalálás. Embercsoportok életének e mindkét intézménye teljesen legitim, mert ugyanazt a jelenséget írják le két különböző megközelítés alapján. A közösség, mely a kultúra hordozója, a társadalom életének alapvető eleme. Ha úgy fogalmazzuk meg a társadalom mibenlétét, hogy ez olyan egyének összessége, akiknek az egzisztenciája egy hasonló életmódot képvisel, akkor a közösség kultúrája ennek az életmódnak a kifejezése. A társadalom fogalma a benne élők összességére és azok egymás közötti kapcsolataira helyezi a hangsúlyt. A civilizáció egy társadalom létének szervezeti, intézményes és materiális perspektíváit határozza meg, míg a társadalom tagjait egymáshoz kötő közösségi kapcsolatokat kifejező kultúra a társadalmi élet alapját képezi. A kultúra a világnak értelmet adó funkcióján és ethosán keresztül irányítja a társadalom életét, magába ölelve egzisztenciánk transzcendentális és evilági perspektíváit az előző nemzedékektől örökölt, de állandóan megújuló hagyományok keretében. A kulturális közösség a társadalom életének irányító fénye.

³¹ Érdemes itt Friedrich Tenbruckot idézni: „A haladás eszméje azt jelenti, hogy a történelemnek egy belső öncélúságot és evvel együtt egy végső pontot tulajdonítunk... Az emberiség története szemléletében bárhol is a belső öncélúság diadalmaskodott, ott a nemzetek és nemzeti kultúrák léte megzavarta a szekuláris ökumenicitás álmát. E szemlélet üressége (és korlátozottsága) megnyilatkozott ezeknek a történelmi adottságoknak a fejlődésben való szerepére vonatkozó megfontolások majdnem teljes hiányában... A fejlődés ideológiája ... teljesen elhomályosítja azt a tényt, hogy a történelem folyamán népek, nyelvek, kultúrák, nemzetek és államok jönnek létre majd pedig eltűnnek, s ez így fog folytatódni ma is a globális fejlődés korában... S amit ma észlelünk az a multikulturális hipotéziseknek egyre nagyobb száma, mely a kultúrák fennmaradása, megőrzése, dominációja, eltűnése és kihalása történelmi jelentőségű versenyéhez fog vezetni.” Friedrich H. Tenbruck, "The Dream of a Secular Ecumene: The Meaning and Limits of Policies of Development," in Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London, SAGE Publ., 1990, 193-206.

³² A nagy filozófus, Karl Jaspers, szavaival: „Bárkinek a történetisége, emlékezései, egyedülisége, az ami előtte áll a lét határán belül, nyilvánvalóan elválaszthatatlan egy közös hagyománytól. Ez a tradíció annál inkább elmélyül, élővé válik és koncentrálódik, minél inkább tükröz, saját emlékein túl, egy szélesebb történetiséget mely magába foglalja az emberi lehetőségek és aktualitások sokféleségét és feltarthatatlan dinamizmusát. De ezt a közös tradíciót nem szabad -- filozófiailag nézve -- egy egyetlen, abszolút, mindenki számára érvényes, világtörténetiség formájában kikristályosítani: először azért, mert más történetiségeknek *saját* jogaik vannak mivel saját forrásuk van, és szellemiségüket nem szabad elpusztítani, hanem meg kell nekik engedni, hogy az időben megállás nélkül folyó, mindent megkérdőjelező folyamatban hangukat hallathassák; másodsor pedig azért, mert az egyén pótolhatatlan történetisége eredetének közvetlen és autonóm, transzcendens forrását nem szabad a feledésbe merülni hagyni annak érdekében, hogy egy egyetlen és általános világtörténetiségnek adjon helyet.” Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*. Trans. and with an introd. by R. F. Grabau. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971, 86 (kiemelés az eredetiben).

A leszármazáson és a közösen vallott elveken és értékeken, tehát „egyetértésen” alapuló közösségek közötti megkülönböztetés sokkal jobban megvilágítja a különbséget *Gemeinschaft* és *Gesellschaft* között. A leszármazásra alapozott közösség mindig a múltba tekint vissza, s ebben találja meg eredetét. Így ez a közösség a helyi adottságokban, vagyis egy történelmi kontextusban gyökerezik, viszont a közös elveken és értékeken alapuló közösségek szándékosan jönnek létre, meggyőzés, missziós és más hasonló tevékenységek révén, melyeknek pontosan az a céljuk, hogy elfogadtassák emberekkel ezeket az elveket és értékeket.³³ Ezek az „egyetértésen” alapuló közösségek egyének által önkéntesen megteremtett egyesülések, melyeknek megalakítása és fenntartása egy szüntelen tevékenység, hiszen mindig valami újat hirdetnek meg, s így közösségük beteljesedését a jövőben keresik. A leszármazáson alapuló közösségek esetében az emberi kapcsolatok valóságosak, viszont az „egyetértésen” alapuló közösségek esetében metaforikusak, mert egy hit vagy egy ideológia tételeinek az egyes tagok által való elfogadásán alapszanak. Igen fontos annak meglátása, hogy az „egyetértésen” alapuló közösségeknek van egy totalitáriánus dimenziója, mivel a közösen vallott elvekbe és értékekbe adott kollektív beleegyezés megszünteti egy egyén egyedülálló véleményének lehetőségét, s így az új nemzedékek beleegyezése is magától értetődő, viszont a leszármazásra alapuló közösségek feltétlenül elismerik, mint veleszületett jogot, tagjaik saját egyéniségét és identitását. Ez utóbbi közösségek éppen ezért általában nem hierarchikusak, míg az „egyetértésen” alapuló közösségek igen csak azok, mert a közösség magasabb hierarchiái határozzák meg, hogy vajon az adott beleegyezés megfelel-e az előírt követelményeknek. Végül egy igen fontos szempont, hogy a leszármazáson alapuló közösségek öntudata és önmagyarázata egy a nyelvi, kulturális és társadalmi kapcsolatokat megelőző összefonódásából ered, s ezért tagjaik nem szembesülnek a más ágakból leszármazó közösségek tagjaival, míg az „egyetértésen” alapuló közösségek ha kell erőszakkal is megteremtik egységüket, s a legtöbb esetben tagjaik hite vagy ideológiája univerzalitását vallva, agresszívvá válhatnak más közösségekkel szemben.

Az egyén és a közösség összefonódott viszonyának illusztrálására a „háttér” fogalmát fogom röviden elemezni, mert a „háttér” minden emberi szándékosságot befolyásol. Emberi szándék csak akkor juthat kifejezésre gondolatfogalmazásban, eszmékben, meggyőződésekben, vágyakban és tapasztalatokban, ha az egyén által élete folyamán magáévá tett kulturális alapokban gyökerezik. Ez az öntudatlan kulturális „háttér” teszi lehetővé a mások gondolatainak, eszméinek, meggyőződéseinek, vágyainak és tapasztalatainak megértését és értelmezését, pontosan azért, mert az értelmezés, megértés és tolmácsolás mindig túlmegy a látszólagos, első pillanatra szembetűnő tartalmakon. A „háttér” tehát -- mint értelmezett eszmék, meggyőződések, vágyak és tapasztalatok hálózata -- egy holisztikus jelenség, mely az egyént ahhoz a közösséghez köti, amelynek tagja. Mások megértése, meglátásaiknak és tevékenységüknek értelmezése, a velük való kommunikáció csak azért lehetséges, mert egy egyén ugyanúgy mint a többi egyének az ő világában egy kulturális közösségnek a tagjai; ez a közösség teremti meg, a közös, holisztikus „háttér” keresztül a kommunikáció lehetőségét.³⁴ Embervoltunk csak embernek emberhez való viszonya teljességében nyilatkozhat meg, amit Martin Buber „interszónális” találkozásnak nevezett, mely az ő szemében, az egymással szembeni kölcsönös elkötelezettséget és az ennek kölcsönös háttérbe szorítását jelenti.³⁵ Emberi szolidaritás egy ilyen interszónális találkozásból születhetik meg.

A közösség az emberi lény interszónális világát alkotja, mely meghatározza a tudatalatti tartalmát, de tudatossá csak a megfelelő tapasztalat és meggondolás útján válik. Ennek az interszónális világnak az időbeli dimenzióját az egyidejűség, vagyis a jelen „itt és mostja” határozza meg. Ez az időtávlat azonban kiterjeszthető egyrészt visszafelé, a múltba, egyéni és kollektív visszaemlékezés révén, másrészt előre, a

³³ Lásd Paul Morris tanulmányát, "Community Beyond Tradition," in Paul Heelas, Scott Lash, és Paul Morris, eds. *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. Oxford, Blackwell, 1996, 223-249.

³⁴ James Baldwin egy meghatározó vallomásban, melyet majdnem egy félévszázaddal ezelőtt írt, mutatja meg a közösséghez való tartozás fontosságát:

„Kénytelen voltam elismerni, hogy a Nyugat korcs teremtménye vagyok: amikor leszármazásom nyomait követtem, nyilvánvalóvá vált, hogy nem Európából, hanem Afrikából jövök. S ez azt jelentette, hogy szinte észrevehetetlenül, de egy valóban mély értelemben, egy különös módon tekintettem Shakespeare-re, Bachra, Rembrandtra, Párizs köveire, a chartres-i katedrálisra, és az Empire State épületére. Ezek nem az én alkotásaim voltak, nem az én történelmemre vonatkoztak; örökre kutathatnám bennük, anélkül hogy megtalálnám, a saját magam tükörképét. Egy betolakodó voltam, mert ez nem az én örökségemhez tartozott... Én Afrikában vagyok, s figyelem ahogy a hódítók érkeznek.” James Baldwin, *Notes of a Native Son*. Boston, 1955, 6-7 és 165.

³⁵ Martin Buber, *Schriften über das dialogische Prinzip*. Heidelberg, Schneider, 1954, 15 and 78.

jövőbe, az egyének által kialakított, és a közösség által osztott reményekben és elvárásokban. Kisebb közösségekben a térbeli közelség szintén nagy szerepet játszik, mert a mozdulatok által közölt testi kifejezések a kommunikációs folyamat részévé válnak. Ezek a „szemtől-szembe” való kapcsolatok, melyeket a közösség tagjai által elfogadott fizikai és eszmei kifejezések alkotnak, nemcsak a külső világra vonatkozó tapasztalatokat tükrözik, hanem egyidejűleg egy bizonyos spontaneitást kölcsönöznek a kommunikációs folyamatban résztvevők viszonyának. Alfred Schutz jól ismert mondása szerint, „együtt nővünk bele az öregségbe.”

A közvetlen közelség viszont nem lehetséges nagyobb méretű embercsoportok keretében, mint például a megelőző és a jövőben megszülető nemzedékek közössége, de még azok között sem, akik a jelenben egy kulturális közösséghez tartoznak -- az egyeseket egymástól elválasztó nagy távolságok miatt. Ilyen körülmények között a lehetséges kapcsolatok csak akkor válnak valóságossá, amikor egyének szándékosan közvetlen kapcsolatot teremtenek egymás között például kommunikációs médiák révén. Még ezekben az esetekben is azonban az egymás megértése a közösen értelmezett eszméken, meggyőződéseken, vágyakon és tapasztalatokon múlik, mert egyrészt megértés mindig az értelmezett valóságra vonatkozik, másrészt csak az ami érthető, vagy ami érthetővé válik, lehet a gondolkodó értelmezés tárgya.

Csak egy közösség keretében születhet meg egy valóságos emberi szolidaritás a közösen értelmezett világ, a közös hagyományok és a közös társadalmi szokások alapján. Absztrakt módon meghatározott kollektív érdekek nem teremtik meg egy őszinte szolidaritás érzését. Egy olyan világban melyben a hagyományok és a közösen értelmezett világkép feledésbe merülnek, melyben az értékrendszerek irrelevánsá válnak, valóságos megértés emberek között nem jöhet létre, hiszen csak a közösségek biztosítják egyének egymás által való elismerését. És egymás elismerése pedig nemcsak a másságot tételezi fel, hanem egymás megértését is egy közös „háttér” -- a közösség kultúrája -- alapján.

Mai világunk egyre nagyobb számú transznacionális kapcsolatai teljesen más körülményekből erednek. A civilizációk közötti „egymásratalálások” és dialógus folyamán a kapcsolatok nem egy kulturális közösség -- esetleg nagy távolságok által elválasztott -- tagjait hozzák kapcsolatba, hanem egymástól különböző civilizációkat és embereket, akik különböző civilizációs világokban nőttek fel. Az ilyen civilizációk közötti kapcsolatokból eredő nehézségeket azoknak a nem-nyugati világokhoz tartozó nemzedékeknek a sorsa jellemzi, akik megpróbálták a magukévá tenni a modernitás egyes hasznos elveit és gyakorlatát, és az ezeknek megfelelő etikai elveket anélkül, hogy feladták volna civilizációs világuknak hagyományos kultúráját, amelyben születtek. Legtöbben nem tudhatták azt, hogy ha nincs „összehangolódás” az alapvető kulturális adottságok és azokba beillesztett importált fogalmak és módszerek között, akkor semmi remény nem lehet egy hasonló átültetésnek a sikerére. Ezek az intellektüellek nem értették meg, hogy nem lehet a nyugati civilizáció fogalmait és módszereit átvenni anélkül, hogy ennek a civilizációnak a világnézetét és értékrendszerét is át ne vennék -- és ez a tudatlanságuk végzetessé vált átöröklött kultúrájuk és hagyományaik számára. A modernizációs folyamat olyan, hogy nem lehet egyszerűen átültetni egy teljesen különböző civilizációs világból egy másik ilyen világba.

HARMADIK RÉSZ

Modernizáció és civilizációs életmódok

Kultúra és embervilágok

Kultúra és társadalom

A társadalom és közösség fogalmait sokszor nagyon összemossák, ezért mindenekelőtt szükséges egymáshoz való viszonyukat meghatározni a későbbi félreértések elkerülése végett. A közösség egy autonóm, szinte szervesen összefüggő embercsoport, melynek tagjait kultúrájuk közösen elfogadott és megvallott tételei integrálnak egy egységbe. Az nem lehet kétséges, hogy egy adott közösség létén alapszik minden emberi társadalom. Ugyanakkor egy társadalmat nemcsak a közös, legtöbbször íratlan, normatív szabályok, törvények és szokások jellemeznek, hanem intézményes, jogi és szervezeti vonások is, melyeket a közösség tagjai hosszú időn keresztül alakítottak ki.

Egyének mindig egy közösség tagjaként születnek és annak keretében nevelődnek fel, de nem mindig tartoznak a közösség alapját alkotó etnikai népcsoporthoz. Idegenek sokszor csatlakoznak egy közösséghez, bár nem válnak automatikusan annak tagjaivá, mert egy csatlakozás ehhez nem elégséges; saját maguk és leszármazottaik nemzedékei lassan asszimilálódnak azáltal, hogy magukévá teszik a közösség meggyőződéseit, értékrendszerét, szimbólumait, társadalmi szokásait és életmódját. Egy társadalom megszületésekor annak részeseivé válnak a társadalom alapjául szolgáló közösség tagjai; későbbi korokban a társadalomhoz való tartozást már nem a közösségből való származás határozza meg, hanem azok az intézményes és jogi szabályok, melyek a társadalom mindenkorai életének feltételeit tükrözik. Így, például, a múlt birodalmaiban és királyságaiban azok, akik különféle közösségek tagjai voltak, a császárok vagy királyok alattvalói lettek vagy erőszak által, vagy azáltal, hogy közösségük vezetői hűségnyilatkozatot tettek az uralkodók előtt, és így az általuk vezetett közösségekben élő egyének automatikusan tagjai lettek annak a társadalomnak, amely császár vagy király uralma alá tartozó területeken élt. Ma, idegenek -- menekültek vagy bevándorlók -- olyképpen válnak egy társadalom tagjaivá, mely egy nemzetállam keretében él, hogy megfelelnek az állam által alkotott és érvényben tartott törvényes előírásoknak és szabályoknak, melyek meghatározzák, hogy milyen módon válhat egy idegen az állam polgárává. *A közösséghez való tartozást tehát általában az abba való beleszületés határozza meg, míg egy társadalomhoz való tartozás politikai tényezőktől függ, vagyis attól, hogy egyének egy uralkodó alattvalói vagy egy nemzetállam polgáraivá válhatnak-e.*

A történelem perspektívájában ez a mód, hogy egyének egy társadalom tagjává válnak azáltal, hogy megkapják egy állam polgárságát, egy különleges esetet képvisel, mely csak a nemzetállamok megszületése óta lett általános gyakorlattá -- minden más társadalomban annak tagsága vagy a kulturális odatartozás következménye, vagy attól függ, hogy valaki az uralkodó alattvalója-e vagy sem. Névleges állampolgárság nem jelenti azt -- a nyugati civilizáció körén kívül -- hogy valaki egy társadalom tagjává lesz. Indiában például, jogos egy indiai társadalomról beszélni az ország modernizációs folyamatára utalva, bár a társadalom nyugati módra való differenciálódása kevésbé kifejtett; de ki mondhatná azt bármely más szempontból, hogy van egy indiai társadalom és nem olyan társadalmak, melyek a közösségekben való tagságon alapulnak. Ezt a meglátást könnyen be lehet bizonyítani: az indiai kasztrendszer egy kulturálisan meghatározott társadalmi hierarchiának felel meg, mely nem a hatalom hanem a rituális tisztaság hierarchiájára alapul. A vallásos és rituális tisztaságra alapozott társadalmi berendezkedés minden egyénnek és minden csoportnak megjelöli helyét a társadalomban, mint egy egészben, s így integrálja az egyes elemeket egy hierarchikusan összefüggő rendszerbe. Szociológiai szempontból az indiai kasztrendszer struktúrája annak modellje, hogyan lehet nem formális és exkluzív, teljesen asszimetrikus társadalmi kapcsolatokat olyan módon rendszerezni, hogy e rendszer a társadalomban elfoglalt státuszt tükrözze. Ugyanakkor ez a rendszerezés parallel egy másik társadalmi struktúrával, az ún. *jatik* rendszerével, mely ugyancsak nem egy formális, de a kasztrendszerrel ellentétben egy meghatározott genealógián nyugvó intézmény, amely az inkluzív testvériség érzésén alapszik. Az indiai *jatik* rendszere lehetővé teszi azoknak, akik bizonyos tulajdonjogokkal rendelkeznek, ezen jogoknak más hasonló jogokkal való kombinálását, elkerülve így a tulajdonjogoknak és társadalmi státuszoknak szétesztődését vagy széttöredezését. Az indiai társadalom tehát valójában leértékeli a társadalomhoz, mint egy hierarchikus rendszerhez való tartozást, sőt magát a társadalomban gyakorolt hatalmat is egy metafizikai eszmény

nevében; ez az egyénnek a társadalmi kötöttségektől, az ebben a világban érvényes törvényességektől való megszabadítását célozza a földi világ értékeiről való lemondás etikáján keresztül.³⁶

A társadalom életében való részvétel kulturális alapjainak egy másik példjaként az egész világon elterjedt rokonsági kötelékek rendszerét lehet megemlíteni. Ezek a társadalmi kötelékek az emberi egzisztencia univerzális jellemzői közé tartoznak: a nemi kapcsolatok rendezése, utódok nemzedékének létrehozása és azok felnevelése, mindenütt a kiterjedt családi környezet létrehozását követelik meg, de a rokonsági kötelékek természete, ahogyan ezek a világ különböző részeiben találhatók, nyilvánvalóan specifikus vallási és kulturális elemeket hordoznak magukban -- az univerzális alapokon túlmenően. A nem-nyugati civilizációk holisztikus világnézeteinek megfelelően viszont az is természetesnek tűnik, hogy a rokonsági kötelékek befolyásolják a vallásos és morális elveket és gyakorlatot, tükrözve e kultúrák világértelmezési meglátásait és ethoszát, éppen azért, mert nem egy töredezett hanem egy holisztikus világkép részei.

A legújabb szociológiai áramlatokban a társadalmi elrendezés szegmentációs szempontja felértékelődött az előző évtizedek irányzatához képest. Elismerést nyert az, hogy a társadalmi elrendeződés -- mely minden esetben a társadalom megőrzését és stabilitását s a társadalomból ki nem iktatható rizikó lecsökkentését szolgálja -- ezért a társadalmat megosztó, dialektikus erők hatásának ellensúlyaként fogható fel, azért mert

- (1) Fenntartja és megsokszorozza a társadalomban hasonló funkciót betöltő, egyenértékű de különféle jelleggel rendelkező struktúrákat, s ezáltal korlátok közé szorítja a homogenitás felé törekvő trendeket;
- (2) Lebontja a nagyobb struktúrákat a kisebb egységek érdekében, és ezzel egyidejűleg visszaszorítja a társadalmi hatalom központosítását célzó erőfeszítéseket;
- (3) Hasonló társadalmi formák sokrétűségét eredményezi, s ezzel a teljes integráció felé való törekvések sikerét megakadályozza.

A társadalmi rétegeződés -- például osztálytársadalom -- egy teljesen más problematikát jelent, mint a szegmentáció, mert a társadalom megosztására törekszik. Egy ilyen társadalmi stratifikáció a konfliktusok és a merev ellenállás megnövekedését jelenti a társadalmi tevékenységekben résztvevő elemek között, pontosan azért, mert anyagi és hatalmi érdekek uralják a társadalmi kapcsolatokat.

A mai társadalomelmélet harmadik főelemét tekintve, vagyis a társadalmi tevékenység egyre több funkció szerint való lebontását, ez a társadalmi rendeződés teljesen megtöri a valóság és annak kulturális alapjai között való harmóniát. Amikor a társadalmi rétegeződés növekvő ellentmondásokhoz vezet, a funkcionális alapokon fennálló társadalmi differenciálódás, éppen azért mert a funkcionális imperatívuszok korlátlan érvényesülésére törekszik, a társadalomra végzetes összecsapásokat hozhat létre a különféle társadalmi erők között. Ez a legtragikusabb következménye a társadalmi változások nyugati modelljének: egyrészt, a társadalom kulturális alapjai közötti harmóniának a felszámolása; másrészt, a társadalom egészének végsőkéig való feldarabolódása, mely az integráló erők teljes eltűnéséhez vezet. Az individualizmus, a közvélemény növekvő szerepe, és az ún. információs társadalom nem vehetik át ennek az elveszett harmóniának a szerepét.

Egy közösség kultúrája magában foglalja a társadalom létrehozására vonatkozó intézményes modelleket. Ezek a modellek határozzák meg a társadalmi tevékenység kereteit azok számára, akik a társadalom tevékenységeiben legitim módon vesznek részt, olyan tevékenységekben, amelyek az egyéni és kollektív célokat szolgálják. A kultúra egy ontológikus valóság jellegével ruházza fel a társadalmi tevékenységeket és az azokban szereplőket azon keresztül, hogy e tevékenységeknek értelmet, legitimitást és az uralkodó értékekrendszerrel egybehangzó célokat kölcsönöz. Kulturális meggyőződések és értékek uralják a személytelenségre alapozott és látszólagosan objektív magatartásokat és tetteket, a bármiféle szabályozási és szervezeti intézményeket, így lehetetlenné téve minden erőfeszítést, mely a kulturális befolyásoktól való megszabadulást célozza. Napjainkban, a globalizáció korában, pontosan ennek a társadalmi valóságnak a felismerése teszi lehetővé a civilizációk dialógusát.

³⁶ J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. Chicago, University of Chicago Press, 1985, 180-192.

Társadalom és modernizáció

A modernizáció az a kifejezés, mely a nyugati civilizációnak az egész világra való kiterjesztését jelenti, amit ma egyébként globalizációnak is hívnak, amely nemcsak a politikai és gazdasági szférát érinti, hanem a társadalmi tevékenységek egészét. A modernizáció alapvető problémája a kulturális alapoknak és a társadalmi valóságnak „összehangolása,” vagyis az utóbbinak az előbbivel való teljes harmóniája. Ez azt jelenti, hogy *a nyugati civilizáció életmódjának és valóságának egyes szociális, gazdasági és politikai vonásait kimondottan megújító, teremtő szándékkal a nem-nyugati civilizációk kulturális embervilágaiba kell beleilleszteni.* A modernizációs folyamat ebből a szémszögből egy az egész világra kiterjedő kulturális homogenezációt jelent, mely az egyre nagyobb hatalmi különbségekre támaszkodik, különösképpen egy hegemonikus világhatalom korában.

A modern és nem-modern kultúrákat négy fontos különbség választja el egymástól:

- (1) A *szekularizáció*, mely a vertikális transzcendencia hitének, vagyis egy kultúra vallási alapjainak teljes elvetését jelenti, amely minden nem-nyugati civilizációban egy elsőrendűen meghatározó tényező. A nyugati civilizációban a tudomány vette át a szentség helyét, s egy racionálisan transzcendens világnézetet hozott magával. A tudomány mintegy a szentség jellegét öltötte magára annak ellenére, hogy az emberi egzisztencia általunk nem kontrollálható eseményeivel – mint a halál vagy a tudományos technológiák eredményeként létrejött rizikók, stb., – semmit nem tud kezdeni.
- (2) Az *állam mindent elsöprő hatalma*, mely a nemzetállamok kialakításának és az ezzel parallel technológiai fejlődésnek köszönhető, mivel az állam a technológiák révén jutott azokhoz az eszközökhöz, melyek megengedték hatalmának megerősítését és kiterjesztését. Ennek ellenére, a mi késői modernitásunk korában, melyet a transznacionális kapcsolatok és összeköttetések jellemeznek, nyilvánvalóvá vált, hogy az állam, mint a társadalmi élet legfontosabb intézménye, már elvesztette eredeti legitimitását.
- (3) A *gazdasági szférának tulajdonított központi szerep* az emberi tevékenységek egészében. Ez persze nem jelenti azt, hogy a gazdasági jelenségek nem lehetnének egy világnézeti és szimbolikus értelmezésnek a tárgyai, hanem azt, hogy a gazdasági erők és eredmények adják meg a társadalmi élet minden más eseményének az értelmét, tehát a gazdasági szimbolizmus határozza meg a társadalmi struktúrák fejlődési folyamatát.
- (4) A minden kulturális és szociális korlátozástól megszabadított *individualizmus*, bár ez ma már csak a látszatban áll fenn, hiszen az egyén, mint állampolgár és mint fogyasztó, teljes mértékben alá van rendelve a politikai és gazdasági intézmények túlzott hatalmának. Ennek a fejlődésnek az lett a következménye, hogy miután a mindenható állam a saját maga és az egyének közötti közvetítésre képes és a civil társadalmat alkotó közösségek legnagyobb részét tönkretette, ma csak atomszerű, neki teljesen kiszolgáltatott egyénekkel áll szemben.

Így a nyugati és a nem-nyugati civilizációk közötti különbségek a fent említett szociológiai megkülönböztetésnek felelnek meg:

- (a) Egy funkcionálisan differenciált társadalom, melyben a differenciálódott szférák – gazdasági, szociális, politikai és ideológiai – másfajta szervezési modelleket követnek; különféle, a saját céljaiknak megfelelő társadalmi kapcsolatokon – piac, állam, politikai pártok – alapulnak; önnön racionalitásukkal és relatív autonómiával rendelkeznek;
- (b) Egy szegmentált társadalom, melyben azonban egy koherensen értelmezett világkép és az annak megfelelő szimbolizmus – beleértve a horizontális és vertikális transzcendens perspektívákat – integrálja a kultúra által befolyásolt összes társadalmi tevékenységeket.³⁷

³⁷ „Egy civilizáció perspektíváját a saját magáról, az időről és a transzcendens világról alkotott képe határozzák meg,” írja Edith Wyschgorod. „A civilizációk és a transzcendens világ viszonyának ez a felfogása mintha egy zsákutcába

A legtöbb nem-nyugati civilizációban a transzcendentális perspektíva megfogalmazása kizárta az olyan típusú strukturális pluralizmust a társadalmi fejlődésből, mint amilyen a középkori Európában látott napvilágot, s amelyet legjobban a sokrétegű kulturális megalapozódás és az autonóm társadalmi elitnek sokfélesége jellemzett. Egy a középkori Európához hasonló helyzetet csak *Indiában* találunk, annak ellenére, hogy a brahmanizmus elismeri a transzcendentális és evilági valóság közötti feszültséget. A hasonlóság abban áll, hogy Indiában is a politikai decentralizáció – egy több politikai-társadalmi központból álló rendszer állandóan változó határokkal és gazdasági struktúrával – érvényesül egy uralkodó, bár nem teljesen egységes, civilizáció keretében. Az evilági tevékenységek egy rituális hierarchiát alkotnak, mely a transzcendentális perspektívának megfelelően sorolja be a társadalom alapját képező és meghatározott jellemvonásokat felmutató szociális kategóriákat. Ugyanakkor a politika szférája, a többi civilizációkkal ellentétben, sokkal szekularizáltabb és tevékenysége nem esik a transzcendentális hit körébe. A kulturális hagyományok és identitás szimbólumok relatív autonómiáját a politikai hatalommal szemben csak egyes társadalmi csoportok – a kasztok, vidékek és falvak kibogozhatatlan komplexuma – és a kommunikációs hálókat hasonló autonómiája egészíti ki. A kasztrendszer és a hozzá kapcsolódó szociális hálózat viszont nemcsak egyszerű területi-szervezeti egységeket képviselnek, hanem egy kulturálisan sokkal inkább komplikáltabb társadalmi egészet, mely egyes csoportok alapvető jellegzetességeit egy magasabb rendű szimbolizmus révén fejezi ki.

A *konfucianizmust* sokszor nem vallásnak nevezik, hanem a társadalmi etika kidolgozott rendszerének, azért mert minden Konfucius által inspirált tanítás mindenekelőtt a társadalmi kapcsolatokra vonatkozik. A társadalmi tevékenységek leírásában – a kínai kozmikus felfogásnak megfelelően – minden jelenség, beleértve az embervilágot is, egymással egy meghatározott viszonyban áll, s ezeket a viszonyokat a természet működésének általános szabályai irányítják. Ebben a világképben a társadalmi rendnek három összetevője van:

- (1) A társadalmi szerepeknek, vagyis a hivatásbeli pozícióknak meghatározott száma;
- (2) Egy hierarchikus viszony ezek között a meghatározott társadalmi pozíciók között; és
- (3) A szociális viszonylatokban szükséges magatartások formális kódexe, mely a különféle hierarchikus csoportokat összeköti s azt garantálja, hogy a társadalom tagjai bizonyos, a kollektivitás által elfogadott értékek vagy erények szem előtt tartásával viselkednek.

Bár a konfucianus etika értelmében az egyének a „természet szabályai szerint” egyenlőek, a kínaiak nem hittek abban, hogy minden ember teljesen hasonló a máséhoz születése pillanatában. Inkább azt vallják, hogy kis természetes különbségek egyes egyének között nem befolyásolják alapvetően státusukat és eredményeiket a társadalomban, mert ezek elsősorban saját tetteiktől függenek. Az egyenlőségnek ez az elve tehát inkább a kölcsönösséget hangsúlyozza a társadalmi viszonylatokban a szociális hierarchiák ellenére, és nem a jogok és kötelességek egyenlőségét. A társadalmi és morális szabályok szorosan összefüggnek; a társadalom tagjainak kötelességük tetteikben pontosan követni a státusuknak és funkciójuknak megfelelő szabályokat és nem elbitorolni azoknak a funkcióit, akik más státust foglalnak el. A társadalmi élet hasonló felfogása két társadalmilag fontos vizsgálatra helyezte a hangsúlyt: először, azoknak a szociális tényezőknek a vizsgálatára, amelyek az emberek közötti morális különbségeket okozzák; másodsor, azoknak a nevelési és kiképzési lehetőségeknek a meghatározására, amelyek lehetővé teszik a nem megfelelő szokások és viselkedés megváltoztatását.

Ha a világmindenség morális törvényeknek engedelmeskedik, és ha a természet megmutatja, hogy melyek a bármilyen helyzetnek megfelelő emberi kapcsolatok és hogyan kell ezekben a helyzetekben

vezetne, mert egyrészt azt állítja, hogy a civilizációs perspektívát csak a transzcendens világra vonatkozó koncepcióján keresztül lehet megérteni, másrészt azt is vallja, hogy a transzcendens világ témájával nem lehet egy civilizáció perspektíváján kívül foglalkozni. Ez az ellentmondás azonban csak látszólagos, mert a két perspektíva kölcsönösen egymás részét alkotja. A transzcendens világ képének megragadása egy civilizáció utólagos megértéséből ered, míg egy civilizáció alapvető elemeinek megragadását transzcendens világképének megértése teszi lehetővé.” Edith Wyschgorod, "The Civilizational Perspective in Comparative Studies of Transcendence," in Alan M. Olson, és Leroy S. Rouner, *Transcendence and the Sacred*. /Boston University Studies in Philosophy and Religion. II./ Notre Dame, Ind., Notre Dame University Press, 1981, 58-59.

viselkedni, akkor minden ember feladata az, hogy a lét és a cselekvés természetes módjait sajátítsa el. A *lí* képviselte azt az univerzálisan érvényes, kozmikus törvényt, mely az embereket a társadalmi élet kérdéseiben eligazítja.³⁸ A *lí* tulajdonképpen az egyén belső törvényeinek felel meg: minden egyénben megtalálható kötelességeinek alapvető tudata, melyet saját énje (*í*) diktál számára, de ugyanakkor követnie kell az égből jövő parancsokat is (*ming*), s a kettő egymást feltételezi. Végül az emberi lény egyedüli kiválóságát a *jen* fogalma fejezi ki, mely az ember veleszületett szívbeli jóságának felel meg. A konfuciusi világképben a *jen* egy ideált jelent, az emberrel veleszületett belső kötődését a hozzátartozókhoz, s ez a gyermeknek és a fiatalnak az idősebbekkel szembeni magatartásában nyilvánkozik meg, tehát a szülőkkel és az idősebb fivérekkal szemben tanúsított engedelmisségben. A későbbi fejlődés folyamán a *jen* egy általános erénnyé vált, mely a humanizmus etikáját fejezi ki, vagyis a többi emberrel szemben tanúsított együttérzést és odaadást, melyek a megértő cselekvésben öltenek testet. Minden ember közös vonásain alapuló testvérisége természetessé teszi, hogy közös érdekeiket ki tudják együtt elégíteni. Ezért van az, hogy az emberiség, az állatokkal szemben, létre tud hozni egy a közös morális érzéken alapuló társadalmi szervezetet. Ez a társadalmi szervezet a társadalmi megkülönböztetéseken és státuson alapul, és az egyének morális érzékük által diktált társadalmi kötelességeiket tiszteletben tartják. A morális törvények az ember veleszületett öntudatának (*hsing*) részei, de az egyén szabadságának jele, hogy saját döntésétől függ vajon tiszteletben tartja-e őket. Konfucius híres elve az „én nevelésével” kapcsolatban, mely a kínai etikában mindig nagy szerepet játszott, az én fent megjelölt szabadságával függ össze, s azt jelenti, hogy minden egyén kötelessége tudatosan életének és viselkedésének megjavítására törekedni.

Az emberben lévő bűnös szándékokért elsősorban a társadalmi környezet felelős, főleg a gazdasági javak nélkülözése. Ezzel szemben morálisan viselkedni és cselekedni nem materiális előnyök miatt kell, hanem azért, mert a természet megadta az embernek azt a lehetőséget, hogy meg tudja különböztetni a természetben fennálló hierarchikus rendet, vagyis a morálisan jót a morális rossztól. Az emberi adottság a jónak a rossztól való megkülönböztetésében igen fontos szerepet játszott a konfuciusi etikában, mert képviselői tisztában voltak azzal, hogy az evilági törvények szabályai nem terjednek ki minden elképzelhető esetre, s ennek következtében az általánosságban meghozott, személytelen törvényes intézkedéseket nem lehet mechanikusan végrehajtani; így a társadalmi problémák megoldására az egyetlen lehetőséget abban látták, hogy az egyénnek kell eldönteni mi a kötelessége, esetről esetre és az általános szokások szabályait követve.

A taoista világképben a társadalmi viszonyok elrendezése két alapvető elven nyugszik: Először az, hogy az emberi faj nem a mindenség középpontját jelenti, hanem csak egy része a természeti világnak. Másodsor az, hogy mind a természeti, mind az emberi világokat az állandóság és a változás egymást felváltó tulajdonsága jellemzi. Az állandóságot a *Tao* jelképezi, mely minden dologban jelen van. Ugyanakkor a *Tao* a változásnak is megtestesítője, s ennek következtében a dolgok változásának rendjét is állandónak lehet tekinteni egy minden célt nélkülöző mindenségben. Az embereknek tudatában kell lenniük a változó valóság törvényeinek s ezekhez szabni cselekvéseik módozatait. Következésképpen, az emberi szabadság a *Tao* minden külső kötelezettség vagy szabály nélküli követésében áll; társadalmi struktúrákra és intézményekre nincs szükség, mert ezek csak megakadályoznák az embereket a velük született szabályok szerinti spontán cselekvésben. A céltudatos cselekvést (a modernitás eszközszerű racionalitásának megfelelően) a taoizmus elveti, mert a legmagasabb morális célnak a világ megértését, nem pedig az emberi faj kitűnőségét tartja.

A társadalom és modernizáció kínai felfogásával szemben érdemes röviden áttekinteni a japán kultúra idevonatkozó megítélésait. A japán világnézetben nincs alapvető ellentét a transzcendentális és evilági jelenségek, az istenek és emberek, az élet és a halál, a rend és a káosz, a természet és a kultúra, vagy a jó és rossz között. Ezeknek a más kultúrákban jelenlévő ellentéteknek a hiánya csak egy egészen speciális, az immanens világ szimbólumai által kifejezett gondolkodásmódban volt lehetséges; egy olyan gondolati rendszerben, amely szerint a kozmoszban minden külső befolyás nélkül létrejövő tárgyak és dolgok harmonikus szintézise uralkodik. Ez a felfogás a mi embervilágunk bizonyos fokú „megszentelődését,”

³⁸ „A *lí* az az erő, mely az Eget és a Földet egyesíti, mely sugárzóvá teszi a napot és a holdat, mely a négy évszakot szabályozza, mely meghatározza a csillagok pályájának ívét, mely a folyók folyását lehetővé teszi, mely jólétet kölcsönöz az összes dolognak, mely lehűti a szerelem és a gyűlölet szenvedélyeit, s melynek folytán az öröm és a harag nem kerülnek túlzásba. Az alacsonyabb társadalmi csoportokat ez indítja az engedelmisségre, s a felsőbb szociális kategóriákat hírességüknek megfelelő viselkedésre; a változások végtelen száma révén megakadályozza, hogy az élet folyása a nem kívánt irányba forduljon. De ha elhagyjuk ezt az elvet, akkor ez elpusztul. Hát a *lí* nem a leghatalmasabb az összes elvek közül?” *The Works of Hsüntze*. Trans. H. H. Dubs. London, Probsthaim, 1928, 223-224.

magasabbra értékelését is magával hozza anélkül, hogy a transzcendentális dimenziót elhanyagolná, mely a régi Shintoizmusban és a császár istenként való tiszteletében formálódott ki. A természetnek és kultúrának kölcsönös összefüggése azonban nem jelentette azt, hogy a valóság teljesen homogén lenne, mert a környezet és az egyes különleges kontextusok állandóan változó jellegét a japán gondolkodók nem tagadták. Az viszont nyilvánvaló volt, hogy a társadalom élete – egy meghatározott valóság keretében – nem más, mint a természet összefüggő valóságának egy része. A társadalmi tevékenységeknek két összetevőjét tartalmazta ez a világkép: először, a funkcionális elemet, mely e tevékenységek intézményes és szervezeti keretére vonatkozik, és másodsorban, a japán személyiségét, mely adott körülmények között, a belső és a külső világ, a spontán és a fegyelmezett magatartások feszültségének megoldásában nyilatkozik meg. Az adott kontextus a japán gondolkodás szempontjából különleges fontossággal bír, mert ebben a világképben univerzálisan érvényes elveknek, vagy az egyének autonómiájába vetett hitnek nincs helye, s az egyének tevékenységüket mindig a különféle társadalmi helyzetek követelményeihez igazították, így akarva elérni ezekben az adott helyzetekben elérhető céljait. Az individuális motiváció ezért sokkal kisebb szerepet játszik, mint az egyes egyének arra való törekvése, hogy képességeiket oly módon fejlesszék, mely megengedi a társadalomban számukra kijelölt feladatok legsikeresebb betöltését. Ebben a perspektívában a szándéknak és a tettek a legnagyobb mértékben egybe kellett esnie, hogy így az egyén magatartásának ösztönösége nyilvánvalóvá legyen.

Mindez az egyes körülményekben érvényes moralitás elismeréséhez vezetett, vagyis egy olyan moralitáshoz, mely szerint egy adott helyzetben érvényes szabályok határozzák meg egy egyén magatartását, nem pedig a helyzeti adottságoktól függetlenül érvényes univerzális és formális szabályok. A társadalmi moralitásnak ez a formája a társadalmi kategória vagy csoport normáival és kontextuális szabályokkal való konformitást hangsúlyozta ki, mely viszont a nem normális vagy addig meg nem tapasztalt helyzetekben az egyének teljes megzavarodottságához vezetett viselkedésükre és tevékenységükre vonatkozóan. A konformitás követelménye arra is mutat, hogy az egyének közötti viszonyok a múlt különleges körülményei között létrejött kölcsönös elkötelezettségekre támaszkodtak, s ezt az ajándékok kicserélésének általános szokása fejezte legjobban ki. Ezek a múltból átöröklött, kölcsönös elkötelezettségek a társadalmi kategóriákon vagy csoportokon belül uralkodó igen erős lojalitás érzéséről tanúskodnak.

Ha Japáné az egyetlen nem-nyugati civilizáció, amelyben a modernizáció sikerrel járt, ennek az volt az oka, hogy a modernizációs folyamat nem tette szükségessé a kulturális alapok teljes megváltoztatását, hanem a rajtuk alapuló társadalmi és szimbolikus rendbe „ágyazódott be.” A japán civilizáció a szigetország története folyamán még a 19. századi Meiji kor előtt is, többször magába olvasztott már idegen eszméket, fogalmakat és értékeket, mint például a konfuciánusi értékrendszert. Asszimiláció nem jelentette a régi hit, eszmék és értékrendszer újakkal való behelyettesítését, hanem ez utóbbiaknak a meglévő kulturális keretbe való integrálását. Ezt „a szinkronisztikus együttélését a hagyományos japán értékrendszerek különböző rétegeinek,”³⁹ az egyes kulturális tradícióknak ezt az egymást legitimáló funkcióját az tette lehetővé, hogy a különféle korokban átvett kulturális elemeket egymásra halmozták olyan módon, amit Hans-Georg Gadamer „a horizontok fúziója” fogalmában rögzített le. Ezenkívül az is nyilvánvaló, hogy a társadalmi kategóriák vagy csoportok lojalitása szintén nagy szerepet játszott a japán modernizáció sikerében. Minden ilyen lojalitás alá volt rendelve a nemzet iránt érzett kötelező lojalitásnak, mely a császár személyén keresztül egy transzcendentális vetületben jelent meg. A modernizációs folyamat tehát csak egyes kulturális elemekre vonatkozott, elsősorban a nagy méretű intézményeket és szervezeteket érintette, de a meglévő értékrendszer és a közösségek élete megmaradt ugyanolyan formában, ahogy az előző korok idején létezett.

Az *iszlám* civilizációjában, melynek kultúrája egy monotheisztikus vallás körül alakult ki, a kultúra alapjainak és a társadalmi életnek „egybehangolása,” vagy harmóniája elkerülhetetlen. A vallás és az abból eredő kulturálisan megalapozott világkép és szimbólumok uralják a társadalmi tevékenységek összességét. Ennek következtében a társadalmat nem lehet a kultúrától elválasztani, mert az emberi tevékenységek minden szféráját a vallási parancsok és az azokból levont törvények irányítják. Egyrészt az átöröklött kulturális hagyományok újraformálása vagy ezek meggazdagítása más kultúráktól átvett elemekkel előmozdíthatja vagy felgyorsíthatja a társadalmi változásokat, de nem vezethetők le a múlt hagyományaiból; másrészt az esetleges kulturális fejlődés „befagyasztása” elkerülhetetlenül a társadalmi változások későbbre halasztását vagy teljes elhagyását jelentheti. Éppen ezért a társadalmi, elsősorban kulturális modernizációt

³⁹ David A. Dilworth, "Jitsugaku as an Ontological Conception: Continuities and Discontinuities in Early and Mid-Tokugawa Thought," in Theodore de Bary és Irene Bloom, eds., *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*. New York, Columbia University Press, 1979, 471-514.

nem lehet felülről, parancssal létrehozni, ahogy ez eddig történt. Ez egy olyan helyzetet teremt, amelyben a kulturális hagyományok és a társadalmi változások között egy óriási szakadék keletkezik, és egy bizonyos kulturális elernyedtség -- a durkheim-i *anomie* -- jöhet létre. Pontosan ez történt, amikor a kormányok dekrétumokkal ráerőszakolták alattvalóikra a szekularizáció folyamatát és olyan rendelkezéseket hoztak, amelyek elindították a társadalom funkcionális differenciálását, esetleg egyszerű gazdasági reformok meghozatala révén. Modernizáció nem lehetséges egy intézményes és szervezeti struktúra felépítése és a lakosság teljes mértékű részvétele nélkül; hasonló esetben a modernizáció csak a politikai élet elsorvadását és a népesség muzulmán hagyományokhoz ragaszkodó részének radikalizálódását eredményezheti.

Egy igazi civilizációs dialógusnak a felszínre kell hoznia minden különbséget az egyes kultúrákban élő emberek társadalmi elképzelései és elvárásai között, megmutatva mely pontokon van megegyezés vagy eltérés közöttük, hogy ezen a módon el lehessen érni a transz-civilizációs (és nem nemzetközi) problémák egész sorának megoldását.

Kultúra és politikai rendszer

Minden társadalom létrehoz egy a saját kulturális alapjainak megfelelő társadalmi rendet, amellyel megvédeni óhajtja az egyéneket az emberi egzisztencia bizonytalanságaitól, tehát az ontológikus bizonytalanság állandóan felbukkanó érzésétől. Egy társadalmi rend a kultúra világot értelmező nézetein és a szimbolikusan kifejezett alapokon nyugszik, melyek az egyéni és kollektív identitások részévé válnak, mert magukba foglalják a szimbolikusan elhatárolt kategóriák révén a közösség tagságának ismerveit univerzális biológiai tények -- kor, nemzedék, nemi különbségek -- vagy a területi hovatartozás alapján.

Ez a leírás persze nem lenne elég a társadalmi rend feladatainak körvonalazásához, melynek feladata nemcsak a rend reprodukálásának biztosítása, hanem a szociális élet keretein belül jelentkező deviáns magatartások vagy erőszakkal végbevitt változások, valamint külső támadások elleni védekezés is. Ilyen külső beavatkozásokra vagy támadásokra egyszerűen egy meghatározott identitás szembeállítása más népek kulturális és szociális önmeghatározásával is alkalmat adhat. Innen származik a politikai intézmények szükségessége megfelelő intézményes formában, beleértve az erőszak használatát a kollektivitáson belül és határain kívül, a társadalmi rend fenntartásának vagy általánosan kívánt megváltoztatásának céljából. Egy politikai intézményes rend kialakulásának azonban semmi köze sincs a funkcionális differenciálódáshoz, hiszen a történelem folyamán a politikai vezetés mindig azok feladata volt, akikre ugyanakkor a kulturális hagyományok továbbadása és a társadalmi rend fenntartása is hárult.

A politikai szféra minden civilizációban a kulturális alapokkal való harmóniában teremtdött meg:

- (1) A monotheisztikus vallásokon felépülő civilizációkban az evilági politikai rend általában a transzcendentális tekintélyek által adott parancsokon alapul.
- (2) A világtól elforduló civilizációkban, mint a hindu vagy buddhista, melyek illúzióként elvetik ezt a földi életet, bármely nehézség és szenvedés csak ahhoz a következtetéshez vezethet, hogy ezt a világot el kell hagyni; így a politikai rend felépítése nem játszik nagy szerepet.
- (3) A konfucianusi civilizáció, melynek evilági kötődése igen erős, hiszen itt képzelet el az egzisztenciális nehézségek megoldásának lehetőségét, a társadalmi és politikai szféra kialakítását egy kvazi-transzcendentális keretben integrálja.⁴⁰

⁴⁰ Az ősi Kínában, mielőtt a császári kormányzás bürokratikussá vált volna, egy paktum kötötte össze a kínai társadalom egyes csoportjait, mely összefogta a közösségi életformákat a császári udvar életformájával. Ez nem egy Hobbesian paktum volt, hanem a társadalmi béke és harmónia fenntartásának és a császári dinasztia fennmaradásának eredeti eszköze. Ennek következtében a politikai szféra nemcsak a közélettel volt egyenlő, hanem a társadalmi tevékenység terébe integrálódott be. Bertrand Badie, *L'Etat importé: L'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris, Fayard, 1992, 77-78.

- (4) Az iszlám civilizációjában egy alapvető feszültség van egyrészt a muzulmán hit követelménye, vagyis hogy minden hívőnek egy egységben, az *'ummá*-ban, kell egyesülnie, és másrészt a három kontinensen élő muzulmán közösségek megosztottsága között területileg meghatározott, szuverén nemzetállamok formájában, teljesen ellentmondva a *Qur'an* parancsainak.
- (5) A Nyugat szekularizált civilizációjában az emberek evilági egzisztenciája létfeltételeinek megjobbítása a politikai rendszer célja, nem egy transzcendentális tekintély parancsainak nyomán, hanem az emberek anyagi jólétének a tudomány és technológia elemzésében és bizonyos ideológiák által inspirált meglátása szerint.

A civilizációs dialógus konkrét politikai problémákra vonatkozó nehézségei megint csak a nyugati politikai intézmények elterjesztéséből származnak -- a modern állam és a liberális, a lakosságnak a választási mechanizmusban való részvételén alapuló demokrácia -- mert ezeket a bármely más civilizációkhoz tartozóknak el kellett fogadni, függetlenül attól, hogy ezek a politikai intézmények összeegyeztethetők-e kulturális hagyományaikkal.

A területileg megalapozott nemzetállam

A többi civilizáció világán belül, mint a középkori Európában, a politikai szervezetségnek és intézményeknek sokféle formája lehetséges. Ilyenek például a patriarchális vagy matriarchális modellt elfogadó kisméretű közösségek, vagy olyan törzsi szervezetek, melyek hatalmas területeket hidalnak át törzsi konföderációk formájában -- e szervezeti formák mindkét esetben a rokonsági kötelékekre voltak alapozva; városállamok; és végül birodalmak, különféle politikai intézményekkel rendelkező és különféle kultúrkörökben élő közösségek lazán összefüggő, nagy egységei, melyeknek mindegyike alávette magát a legfelső hűbérúr uralmának. Az egyes politikai rendszerek a közös kulturális hagyományokon, etnikai összetartozáson, vagy területek birtoklásán alapultak, kivéve a birodalmat, melyet mintegy a földi világ fölött álló, szinte isteni jogon alapuló intézménynek tartottak az alattvalók, s nagyrészt ez a hit fogta össze a birodalom egyes részeit és népeit. Éppen ezért a birodalom volt az egyetlen olyan politikai szervezet, mely megvalósította az egységet a sokféleségben, egy egységet a népek, kultúrák, társadalmi intézmények, és egymástól eltérő életformák pluralitásában.

Az egymással békében élő közösségeknek, melyeknek mindegyike megtartotta saját kulturális identitását, volt konkrét példája a hindu tamil és a buddhista szingaléz közösségnek együttélésében a mai Sri Lankában. A tamilok a sziget északi és keleti részeit foglalták el, míg a szingalézek a középső és nyugati vidékeket; az egyének állandó helyváltoztatása az egyes közösségek között nem okozott semmiféle konfliktust, mert a másik közösségből jövők minden nehézség nélkül beintegrálódtak az új társadalomba a kasztrendszeren keresztül. E közösségek békés együttélésének az vetett véget, amikor az angol gyarmati hatóságok európai módra újrászervezték -- területi alapon -- a sziget lakosságának hagyományos politikai rendjét és evvel egy állandó konfliktus forrását hozták létre. A hindu társadalomnak Indiában csak ritkán voltak a lakosság nagy részét átfogó politikai intézményei, a történelem során legtöbbször a politikai kapcsolatok kisebb közösségek vagy feudális egységek között jöttek létre; így a hindu társadalom egy pluralista társadalom volt, melyben sok spirituális, szociális vagy politikai irány nézett szembe egymással.

Az iszlám világában nincs különbség az uralkodó evilági birodalma és a földi világon túleső birodalom között; az evilági életet, éppúgy mint a halálon túli létet, a Koránban és a prófétai hagyományokban leírt törvények és szabályok kormányozzák. Isten és az emberek között természetesen van kapcsolat, de ez a kapcsolat nem az egyes ember és a transzcendens hatalom között áll fenn, hanem egyrészt a közösség, másrészt az Isten között. A muzulmán világkép értelmében a tekintélyt és a hatalmat el kell választani pontosan azért, hogy az emberi társadalom mindig Isten akaratát kövesse; a hatalom az uralkodóé, de a tekintély, melyből ez a hatalom származik, csak az Istené lehet.

A nyugati, területileg meghatározott állam kezdetben egy közös etnikai eredetű népességre alapozódott -- a nemzetre -- és minden olyan közösséget, mely az emberek lojalitását az állam helyett magához tudta volna vonzani igyekezett felszámolni. A modern állam fejlődését az individualizmus ideológiája egészítette ki. Az állam egyénenként álló népességének egy heterogén kollektivitást kellett alkotnia, melyben minden egyén izolálódott a többitől, mert semmiféle mély, közösségi vagy kulturális kapcsolat, hanem csak az államhoz

való hűség kötötte őket össze. Így született meg az állampolgárok állama. Ez az intézmény a nép szuverénítésének elvére s ennek az állampolgári jogokban való kikristályozódására alapult; az állampolgári jogok viszont az egyes ember univerzális jogain és nem az egyesek és közösségek identitásán alapulnak. Az állampolgári státus, bármilyenek legyenek is azok az ismérvek, amelyeken egy állam lakosságához való tartozás nyugszik, a demokratikus politikában való részvétel előfeltétele. Ennek következtében úgy is lehet fogalmazni, hogy a népi szuverénítés elkerülhetetlenül feltételezi az állami szuverénitást.

A modern államnak ezeket a jellemzőit kiegészíti még két vonás, amelyek az idők folyamán egyre nagyobb fontosságot nyertek. Először, mivel az állam kulturális alapjai legnagyobb részben megsemmisültek s ezeket a tudományba és technológiába vetett hit helyettesítette be, minden társadalmi tevékenységet törvények által kell szabályozni. Ez azért szükséges, mert az átöröklött etikai elvek feledésbe merültek, ezért transzcendentális gyökereik eltűntek, s így a társadalmi rend fenntartását és az egyének morális magatartását nem lehet másképpen biztosítani, mint a nép képviselőinek törvénykezése által. Az új, univerzális érvényességgel felruházott normáknak és szabályoknak demokratikus legitimálása azért volt fontos, mert ezzel lehetett a közösségi normák és etikai hagyományok felszámolását igazolni. Ez a helyzet azonban a társadalmi kapcsolatokban a biztonság érzésének elvesztéséhez vezetett, mivel a törvényeket emberek csinálják és emberek megváltoztathatják, amikor akarják. A legalista morális rendszerek nagy gyengeségeinek legjobb bizonyítékaként a huszadik századi diktatórikus és autokratikus rendszerekre lehet hivatkozni, melyeknek mindenre igent mondó parlamentjei bármilyen a hatalmon levők által akart törvényt vagy szabályzatot helyben hagytak.

Ez a fajta legalizmus az egyének és embercsoportok jogaival való nagy mértékű visszaélésekhez vezetett még a demokratikusan megválasztott állami hatóságok esetében is; az állampolgárok jogainak még nagyobb fokú védelmére volt tehát szükség saját államuk erőszakával szemben. Ezért volt elkerülhetetlen az univerzálisan érvényes emberi jogok tanának kidolgozása, így a késői modernitás államának egy ugyancsak kiegészítő vonása a régi természeti jogi elmélet felújítása. Ezeket a jogokat nem egy állam törvényhozása hozza létre, hanem az egész emberiség által elfogadott, humanitárius gondolkodásnak képezik részét. A baj azonban evvel a doktrínával az, hogy az ún. „nemzetközi közösség,” mely feltételezhetően minden egyén jogait meghatározza, nem létezik, és ma azt tekintik emberi jogoknak, amelyeket az államok egy, a világ legnagyobb katonai hatalma által vezetett csoportja annak minősít. Ezen a módon az emberi jogok tana és gyakorlata egy hegemonikus szándékú politika eszközévé vált, s ezáltal alapvető fontosságuk homályba kerül. Ez a helyzet arra is jó példával szolgál, hogy a késői modernitás korában az egyének és embercsoportok mennyire ki vannak szolgáltatva a mindenható állam hatalmának.

A politikai szféra megszervezése a nemzetállami modell szerint a modernizációs folyamat egyik legfontosabb összetevője a nem-nyugati civilizációkhoz tartozó országokban. Ezt elkerülhetlenné teszi a mai államközi rendszer jellege -- a nemzetállamok világának híres weszfáliai átszervezése -- melynek értelmében csak annak az újonnan függetlenné lett államnak szuverénitását ismerik el az államrendszer többi tagjai, amelyiket az Egyesült Nemzetek Szervezete elfogad tagjának. Az államközi rendhez való tartozásnak ez a kötelezettsége teljesen megváltoztatta az önrendelkezésre alapított dekolonizációs folyamat jellegét -- az önrendelkezés azon elvének, amelyet Woodrow Wilson elnök körvonalazott az első világháború után. Ami a dekolonizációs folyamat jellegét megváltoztatta az az államközi rendszer beiktatása volt ebbe a folyamatba (a demokráciának azon modellje szerint, amely egyes országok politikai intézményeit jellemzi), mely tulajdonképpen nem volt más, mint a nyugati mértékek ráerőszakolása az újonnan függetlenné lett országok politikai életének kialakítására.

A szuverén nemzetállamok intézményének átültetése a nem-nyugati civilizációkhoz tartozó országok életébe csak ún. kvázi-államokat hozhatott létre, vagyis olyan államokat

- (1) Amelyeknek exisztenciája semmiképpen nem felel meg a kulturális vagy társadalmi valóságnak, mert például a régmúltban meghatározott határvonalak (ott ahol „két gyarmatosító hadsereg csapatai találkoztak”) csak a véletlennek köszönhetők, de a függetlenség elnyerésének pillanatában nem lehetett őket megváltoztatni; és
- (2) Amelyek a legtöbb esetben gazdaságilag nem életképesek. Ennek következtében exisztenciájuk teljesen a nemzetközi „jóléti rendszertől” függ, s ez a függés, bár egy sokkal finomabb módon mint az előző gyarmati rendszer, egy újabb kiszolgáltatottságnak adott helyet. Ez a helyzet tehát alapvető ellentmondásban áll a népek önrendelkezésének követelményével, mely a késői modernitásban általánosan elismert joggá vált.

Végül az is igaz, hogy a nemzetállam léte egyre inkább megkérdőjeleződött a huszadik század utolsó évtizedeiben, mert univerzális jellege, legitimitása és tagadhatatlan sikere a politikai szféra követelményeinek kielégítésében az utolsó kétszáz év folyamán arra alapult, hogy biztosítani tudja az állampolgárok számára a gazdasági jólétet, a fizikai biztonságot és kulturális identitásuk megőrzését. A legutóbbi időszak fejlődésének sok eleme viszont kérdésessé tette, hogy a politikai rend nemzetállami formája vajon megfelel-e a jelenlegi körülményeknek. Ezek közé az elemek közé sorolhatjuk, (i) a gazdasági globalizáció egyes formáit, például annak lehetetlenségét, hogy az államok kontrollálni tudják a finansiális világpiacot, többek között a jövedelem egyre nagyobb differenciálódását a társadalom egyes csoportjai között; (ii) az atomfegyverek egyre szélesebb körű elterjedését, és végül (iii) a médiának az egész világra kiterjedő hatalmát. A népesség transznacionális vándorlásai úgyszintén azt mutatják, hogy a nemzetállam és a lakosság közötti kapcsolatok meggyengültek. A globalizáló trend tehát ellentmondást nem tűrően szükségessé teszi a politikai szféra újraszervezését – pontosan azért, mert földünk folyamatos tere mondhatnánk darabokra töredezett, mivel más és más életformák uralkodnak az egyes térségek sokrétű összességében.

A liberális, néprészvételi demokrácia

A nyugati civilizáció államaiban a liberális, és a lakosságnak a közéletben való részvételére alapuló demokrácia politikai intézménye uralkodik. Ez azt jelenti, hogy az emberek – az olyan gondolkodók mint Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau vagy John Locke 18. századi kontraktuális elméleteinek értelmében – szuverénitását az időnkénti választásokon megválasztott képviselőik személyére ruházzák át, akik így a törvényhozó szervet, a parlamentet alkotják, s akiknek felelőssége a választások időpontjai között kormányzó végrehajtó hatalom felelőseit kijelölni. Ezt a reprezentatív demokráciát azért nevezik liberálisnak, mert elvben biztosítja az egyének szabadságát és a szabadpiacra alapított gazdaság zavartalan működését, s azért nevezik néprészvételi demokráciának, mert elvben biztosítja a lakosság részvételét a politikai döntések meghozatalában. A reprezentatív demokrácia megfelelő működését csak a politikai pártok, érdekképviselők, szakszervezetek, szakmai egyesületek, és más tömegmozgalmak, mint például a női egyenjogúságért küzdő vagy környezetvédő szervezetek léte és az azok közötti versengés teszi lehetővé. A jelenleg uralkodó ideológiai tétel szerint a kormányzásnak csak a demokratikus formája biztosítja egyrészt az egyén jogainak tiszteletben tartását és az emberi méltóság megőrzését, másrészt pedig a mindenható állam korrekt működését. Ebben az értelemben a demokrácia és a szabadpiaci gazdaság egymás létét feltételezik, és az a meggyőződés uralkodik, hogy az egyik nem jöhet létre a másik nélkül.

Ennek eredményeképpen a demokratizálódás a modernizációs folyamat második legfontosabb összetevője: minden államnak, mely politikai rendszerében a nyugati modell követését fogadja el vezérőelvül, politikai intézményeit meg kell reformálni és egy demokratikus, a lakosság részvételét biztosító közéletet kell létrehozni. De ez az ideológiai követelmény sokat veszített hiteléből annak következtében ami Kelet-Európában, különösképpen Oroszországban történt a kommunista totalitárius rendszer összeomlása, valamint sok afrikai és ázsiai országban a függetlenség elnyerése után. Ezért azt lehet mondani, hogy az utóbbi évtizedek eseményei arra utalnak, hogy a demokratikus rendszer bevezetése és kielégítő működése bizonyos társadalmi, politikai és gazdasági feltételek meglététől függ. Még azt a kérdést is fel kell tenni, hogy vajon a reprezentatív és néprészvételi demokrácia a politikai rend egyetlen lehetséges formáját jelenti-e a transznacionális kapcsolatok és kommunikáció világának minden részében, abban az új évszázadban melyet az „Információ Korának” nevezünk? E kérdésfeltevés teljesen legitim a következő okok miatt:

- (1) A mai demokratikus politikai intézmények elválasztathatatlannak a nemzetállam lététől. A demokratikus rendszer nem funkcionálhat egy meghatározott terület hiányában és egy mindenható állam megléte nélkül, egy olyan állam nélkül, mely eléri mindazokat a célokat, melyeket a demokratikus elv egyszerű alkalmazása nem tud biztosítani. Ez persze nem jelenti azt, hogy egy közvetlen vagy reprezentatív demokratikus berendezkedés nem jöhet létre egy földrajzilag vagy demográfiaiilag szűkebb környezetben – például régiókban – különösképpen akkor, ha elfogadjuk azt a tételt, hogy egy decentralizált társadalmi és politikai rend a demokrácia legmagasabb formáját jelenti.

- (2) A demokratikus rendszer nem egy karizmatikus vezetésre épül, pontosan azért, mert a népi szuverénitás elvén nyugszik. A nyugati kultúrkörben a társadalmi és politikai egyenlőségre való törekvés lehetetlenné tette karizmatikus személyiségek kiemelkedő szerepét; ilyen személyiségeket nem találunk a nyugati politikában a második világháború és a közvetlenül azt követő korszak óta. A karizma nélküli politika egy előfeltétele tehát a demokratikus berendezkedésnek ahogyan azt ma ismerjük. A nem-nyugati civilizációkban viszont a karizmatikus személyiséget, aki a legtöbb esetben egy transzcendentális hitből eredő tekintélyre támaszkodik, a vezetésre való képességnek a demokratikus legitimitásnál sokkal magasabbra értékelt ismerveivel ruházza fel a hagyomány. Ennek sok példáját találhatjuk Afrikában és Ázsában, ahol a vezetőket az ún. „nemzetközi közösség” nyomása alatt demokratikusan választják meg ugyan, akik azonban azért kerültek valójában hatalomra, mert az adott kulturális kontextusban karizmájukat az emberek és közösségek elismerték.
- (3) Egy bizonyos életmű megléte – még a gazdasági modernizáció sikere nélkül is – elengedhetetlen előfeltétele a lakosság és a pártok részvételére alapuló reprezentatív demokráciának. Amikor az emberek szegénységben élnek, amikor teljesen ki vannak szolgáltatva a hatalmon lévők akaratának, akik hajlandók megfizetni szavazataikat, egy demokratikus politikai élet nem lehetséges. Az emberek szavazatának ilyen körülmények között nincs értelme, különösen akkor, ha nincs összhangban a kulturális és múltból öröklött hagyományokkal.
- (4) A demokrácia megfelelő működése elsősorban a népesség nevelési színvonalától függ. Nevelés alatt itt nemcsak a formális, iskolai nevelést értem, hanem azt a nevelést is, amelyet a fiatalok családjukban és közösségükben kapnak; vagyis egy olyan általános légkört, amelyben az új nemzedékek hozzászoknak a demokratikus ideológia követelményeihez, mint például a rendszeres szavazásokban való részvételhez. Először, hogyan lehet elképzelni, hogy olyan emberek akiknek kulturális hagyományaik nem ugyanazok, mint amelyeken a demokratikus elvek és magatartás alapulnak, öntudatosan vegyenek részt ezekben? Másodszor, hogyan lehet elképzelni, hogy olyan emberek, akik nem rendelkeznek a közügyekre vonatkozó minimális gyakorlati ismeretekkel – a politikai, gazdasági és társadalmi kérdésekben való jártassággal – meg tudják értékük szerint ítélni a pártok programját vagy a politikusok ígéreteit és teljesítményét? Valóban meglepő például az, hogy még olyan országokban is mint az Amerikai Egyesült Államok – melynek vezetői a demokrácia világszerte való bevezetésének elsőrendű bajnokai – sokan, azok között is akik nem a bevándorlók legújabb hullámaihoz tartoznak, nem ismerik a gazdasági élet legalapvetőbb elemeit, legfeljebb saját egzisztenciájuknak megfelelő egyszerű és korlátozott érdekeket? Ha az emberek a maguk rövidlátó, személyes elvárásai és vágyaik szerint szavaznak és nem közösségük és nemzetük jól felfogott érdekei szerint, hogyan valósíthatják meg a demokratikus államok céljukat, elérni a „legnagyobb jót a legtöbb ember számára”?

Ezért azt hinni, hogy a demokratikus berendezkedés korrekt módon funkcionálhat más civilizációk világában, nem más mint egy ideológiai elferdítése a valóságnak. Azokban a nemzetállamokban, melyek ilyen civilizációkhoz tartoznak, működésüknek alapvető feltételei nincsenek meg; a karizmatikus vezetőknek a politikai életben játszott szerepe éppolyan kiemelkedő mint a múltban; a gazdasági fejlődés – egy pár ország kivételével – még nem teremtette meg a demokratikus rend materiális feltételeit; és végül, a nyugati tudományt és technológiát közvetítő nevelési programok még nem változtatták meg lényegesen a kultúra által befolyásolt életfelfogást és mindennapi magatartást. El lehet-e azt képzelni, hogy demokratikus intézmények, melyek nagy értéket tulajdonítanak a földi életnek abban a hitben, hogy az ember képes minden problémára megoldást találni, a nyugati civilizációhoz hasonló sikert érhesse el egy buddhista társadalomban, ahol egy metafizikai hiten alapuló kultúra életvilágunknak mint egy illuzórius valóságnak az elvetését részesíti előnyben? Vagy el lehet-e azt képzelni, hogy a kínai világban, ahol a konfucianizmus különféle áramlatai máig is nagy befolyással bírnak, a demokratikus elveket össze lehessen hangolni az átöröklött tekintélyuralmi elvekkel, melyek nem tűntek el a gazdasági modernizáció előhaladása ellenére sem?

Az iszlám kultúrájában a demokratikus elvek és gyakorlat adaptálása egyes meghatározott esetekben lehetségesnek látszik. Ezt a lehetőséget részleteiben meg fogom vizsgálni, különösképpen azért, mert egy kiváló példája annak, hogy mi is a civilizációs analízis. A mai iszlám világában a vallásos ébredések mozgalmi és a demokratizálódás folyamata egymást kiegészítő erők; egyidejűleg mindkettő úgy jelenik meg az emberek szemei előtt, mint a közösségi identitás fenntartásának és a népi hatalomnak az eszközei.

Az iszlám tanítása szerint a földi uralkodók hatalma az Isten tekintélyéből származtatható le, akinek felelősséggel tartoznak; a társadalmat csak az isteni törvények kormányozhatják. Hogyan lehetne így elképzelni egy demokratikus politikai rendet muzulmán országokban? A demokrácia felemeli az embereket a törvényhozó tisztségére, s ez utóbbiak delegálják hatalmukat, időnkénti választások folyamán, azoknak akiket a kormányzás feladatával megbíztak. Az iszlám tudósai elvetették a népi szuverénitás gondolatát -- Abu al-Ala al-Mawdudi tette ezt a leghatározottabb módon -- és az iszlám politikai tanítását szembeállították a nyugati kultúra szekuláris demokráciájával, mely Muhammad Iqbal véleménye szerint, minden etikai és spirituális vonást nélkülöz. Ugyanakkor az iszlám gondolkodói arra is rámutattak, a *Qur'an* tanításával egyértelműen, hogy egyedül Isten szuverén az embervilág felett, melyben azonban az ember az ő helytartója (*Khilafah*). A kalifátusnak mint politikai intézménynek a tana azt bizonyítja, hogy Isten az ő tekintélyét nem egy személyre, hanem az őbenne hívők közösségére ruházta; de ez a közösség csak akkor gyakorolhatja az Isten helytartójának méltóságát a földön, ha szigorúan betartja a hit parancsolatait, amint azokat a Próféta összegezte. Így az iszlám társadalom -- mint a hívők közössége melyben az egyének teljesen egyenlők -- rendelkezik a kalifátus minden jogával és hatalmával, vagyis egy önmagát kormányzó egészet alkot.

Az iszlám politikai intézményes struktúrájának része még az a három a *Qur'an* által előírt szabály, melyek a nyugati demokrácia alapelveinek teljesen megfelelnek. Az első a problémák közösségben való megtárgyalásának (*shurah*), a második a közösségen belül létrejött konszenzusnak (*ijma*), végül a harmadik a független gondolkodásnak (*ijtihad*) szükségessége. A kölcsönös konzultáció elkerülhetetlen volta magától értetődik, ha a hívők közösségének kalifátusi funkcióját figyelembe vesszük, mely szerint minden felnőtt muzulmán személy, akik kollektíven az Isten földi helytartójának szerepét öltik magukra, átruházzák tekintélyüket az uralkodóra, de véleményüket a társadalom minden nagyobb problémájával kapcsolatban ki kell kérni.

A kölcsönös konzultáció szükségessége magyarázza meg azt, hogy miért tulajdonít a *Qur'an* oly nagy fontosságot a muzulmánok közösségében elért konszenzusnak, melyet a Próféta félreérthetetlenül így fejezett ki: „Az én közösségem nem juthat egyetértésre egy tévesen elhatározott dologban.” A konszenzust mint egy legitimáló tényezőt mindig elfogadta a muzulmán jogi gondolkodás, különösen a szunni iszlám körében. A konszenzus elve tehát alapját adja, és egyben legitimálja, a többség döntésének elsőbbségét ugyanazon módon mint a nyugati demokráciákban, különösképpen azért, mert az iszlám egyes konkrét politikai intézményeinek legitimációja nem található hitük szent könyveiben.

A független egyéni gondolkodás és megalapozott értékelés elve képezi az alapját az előzőekben idézett két szabálynak; ez az alapvető tanítás adja meg a lehetőséget Isten akaratának a valóságba való átültetésére bármikor és bármely kontextusban. Ez az egyik legfontosabb gyakorlati elv az iszlám parancsolatainak különféle helyzetekben való alkalmazására. A későbbi fejlődés folyamán az egyének helyett a közösség vált e gyakorlati elv megvalósítójává. Következésképpen a muzulmán politikai intézmények három legfontosabb eleme -- az egymással való konzultáció kötelessége, a konszenzus elérése, és a független gondolkodás és értékelés gyakorlata -- a hívők kollektivitásának joga volt; így ezek alkották az iszlám demokratikus berendezésének alapját.

Egy civilizációs dialógusnak tehát -- félretéve a kulturális felsőbbrendűségnek bármilyen követelését vagy egy kulturális hegemoniára való törekvést a dialógusban résztvevők bármelyikének részéről -- a politikai rend megalkotásának minden lehetőségét figyelembe kell venni, melyek harmóniában vannak egy adott civilizáció kulturális elemeivel, valamint megfelelnek a gazdasági fejlődés objektív követelményeinek. A nyugati civilizációs politikai intézményeinek más civilizációs világokba való átültetése -- mint például a modern, bürokratikus államszervezet, vagy a reprezentatív, néprészvételi demokrácia gyakorlatának bevezetése, mely a szavazási mechanizmusokra és az ideológiai nézeteket vagy különleges érdekeket védelmező pártok versengésére van alapozva -- természetesen mind kérdésessé válhat. Lehetetlen lenne azt elképzelni, hogy a politikai tevékenységek olyan módon rendeződjenek, amely megfelel a nem-nyugati civilizációk kulturális követelményeinek?

Ezek a kérdések a nyugati demokráciák alapvető paradoxonjának problémáját vetik fel: az egyén autonómiájának vagy a közösségek önmeghatározásának elvén alapulnak-e ezek a demokráciák? Mi a különbség demokrácia és nemzeti függetlenség között? Ha a kettő között konfliktus támad, melyiket kell előnyben részesíteni? Lehetséges-e azt vallani, amint ezt Rousseau követelte, hogy a demokratikus mechanizmusok a nép „általános akaratának” megvalósítására törekednek, s ha igen, akkor legitim lehet-e a demokrácia főjellemvonását úgy megfogalmazni, hogy az olyan kulturálisan meghatározott és társadalmilag intézményesített célok megvalósítását akarja elérni, amelyek egyes népek és nem egyének érdekeit

szolgálja? Lehetséges-e egy semleges álláspontot elfoglalni kulturálisan meghatározott világnézetek és értékrendszerek között kizárólag az állampolgárság és a demokratikus egyenlőség elveire hivatkozva? Magával hozza-e a liberális, néprészvételi demokrácia elterjedése a teljes uniformizálódást egy globalizálódó világban, amelyben a sokszínűség és a pluralizmus egyre inkább uralják a társadalmak életét egy nyilvánvalóan globális trend ellenére?

Kultúra és gazdasági tevékenység

A gazdasági globalizáció, mely egyesek szerint eltünteti a földrajzi távolságokat (ezt az elképzelést „a földrajz végének” nevezik) és kiterjeszti a világ minden részére a nyugati technológia vívmányait, a gazdasági vezetés gyakorlatát és a termelő tevékenység, valamint az áruk és szolgáltatások kicserélésének módozatait, a globalizáció világszerte uralkodó trendjének a legsikeresebb megnyilvánulása. A legtöbb ember számára ez a fogalom az egész világra kiterjedő árukereskedelmet és a pénzügyi piacok ún. világméretű integrációját jelenti.

A gazdasági globalizáció érméjének másik oldala a világ minden országának gazdaságára kiható befolyásából áll. A globalizációs trend a nemzetgazdaság terén oda vezet, hogy

- (1) Egyrészt megfosztja az állami hatóságokat attól a lehetőségtől, hogy országuk különleges helyzetének megfelelő gazdaságpolitikát kövessenek, mert a nemzetközi síkon bekövetkező gyors tőkemozgások és az állandóan változó világpiaci körülmények szinte lehetetlenné teszik egy ország gazdasági életének megfelelő szabályozását;
- (2) Másrészt nagy mértékben felerősíti a nemzetgazdaságban rejlő ellentéteket, elsősorban azért, mert az új nemzetközi munkamegosztás a hazai és nemzetközi termelés hajlékony megszervezését és megfelelő technológiák alkalmazását teszi szükségessé, ami természetesen megváltoztatja egy ország munkaerőjének összetételét.

Ez az oka annak, hogy a gazdasági éppúgy mint a kulturális globalizáció nem integrációt vagy homogeneizációt hoz létre, hanem az előzőleg összefüggő egységek széttagozódását, felbomlását, és ennek következményeképpen, heterogeneitást – amit mint „strukturált egyenlőtlenséget” is lehet tekinteni, hiszen gazdasági és politikai hatalmi pozíciókat tükröz. Így a gazdasági globalizáció a demokratikus rendszerek legitimációs krízisét okozza, mert a kormányokat nem lehet demokratikus módon felelősségre vonni gazdaságpolitikai döntéseikért a gazdaságban uralkodó körülmények miatt. De mindaddig, amíg a polgárok azt hiszik, hogy a gazdaságpolitika globális összefüggéseinek következményeit nemzetközi és államok közötti egyezményekkel ellensúlyozni lehet, addig a legitimációs kihívás nem válik legitimációs krízissé. Ennek ellenére a planetáris gazdaság által felvetett alapvető kérdések megmaradnak, mert egy ilyen globális gazdaság kikerülhetetlenül problematikusá teszi embercsoportok kollektív identitását, kulturális és civilizációs hagyományait.

Nem tagadható persze az, hogy a gazdasági szférában, éppúgy mint a természettudományokban, sok tevékenység jellege technikai és nem függ kulturális elemektől. Anélkül, hogy tagadnánk új vagy más módszerek kitalálásának és alkalmazásának lehetőségét egyes gazdasági tevékenységek körében, amelyek jobban megfelelnek bizonyos környezeti kontextusoknak, nyugodtan lehet állítani, hogy termelési technikák az érckohászatban vagy a repülőgépek gyártásában például változatlanok és nem függenek a termelés helyén uralkodó kulturális hagyományoktól. Valószínű azonban, hogy ugyanezt nem lehet elmondani a legtöbb fogyasztói termék vagy gyógyszerek, s bizonyosan nem élelmiszerek vagy általában az ízléstől és szokásoktól függő áruk előállításával kapcsolatban.

Civilizációs különbségekre hivatkozni a gazdasági szférában sok nehézségbe ütközik. Az alapvető kérdés az, hogy meg lehet-e kérdőjelezni a nyugati gazdasági fogalmak és módszerek világszerte való elfogadását és alkalmazását. Ezek a koncepciók és módszerek a történelem folyamán a legsikeresebbek voltak a legkiegészítőbb életfeltételek biztosításában egyre több ember számára – elsősorban az éhínségek

megszüntetésében és a járványok által okozott pusztításban, melyek kimondhatatlanul sok ember halálával jártak. (Persze nem szabad elfelejtenünk arról, amikor a modern technikák hallatlan vívmányait elismerjük, hogy ezek a technikák az emberi nyomorúságnak milyen más új forrásait hozták létre, mint például, a különféle szennyeződések vagy az élelmiszerek kémiai anyagokkal való kezelése megőrzésük céljából, melyek mind az élet minőségének megromlásával jártak.) De azok számára, akik Afrikában, Ázsiában vagy Dél-Amerikában szenvednek a nyomortól, járványoktól és természetes katasztrófáktól, az egyetlen és legfontosabb dolog elérni azt az életnívót, és az életnek azt a minőségét, amelyeket a nyugati civilizációhoz tartozó népek élveznek, vagyis kikerülni abból az állapotból, amit gazdasági nyelven (a nyugati állapotokhoz való összehasonlításban) „relatív nélkülözésnek” neveznek. Ez a legyőzhetetlen vágy teszi lehetetlenné arról vitatkozni velük, hogy esetleg lennének más lehetőségek a gazdasági tevékenységek megszervezésében, mint a Nyugatról behozott koncepciók és módszerek, s ezek egyidejűleg azt is lehetővé tennék, hogy a gazdasági fejlődés útjára lépett országok elkerüljék azokat a nehézségeket, amelyektől a modern világ lakói már ma szenvednek.

Ezt azt jelentené, hogy a gazdasági tevékenységek legfőbb technikai és technológiai vonásait úgy vennék át a Nyugattól, hogy azokat a helyi körülményekhez, tehát az ott érvényben lévő civilizációs kerethez adaptálnák, -- egy olyan átültetése az idegenből behozott elképzeléseknek és módszereknek, melyre csak azok vállalkozhatnak, akik az adott kultúrának hitbeli és értékbeli világnézetébe és életkörülményeibe születtek bele. Egy pár esetben már voltak hasonló próbálkozások, de ezeket nem a megfelelő emberek vitték végbe, s így sikertelenek maradtak. A tény azonban az, hogy ezek a Nyugatról behozott intellektuális és gyakorlati elemek másutt való felhasználása csak akkor lehetséges, ha hozzáigazítják őket a helyi szokásokhoz és kulturális adottságokhoz; az utolsó félszázadban megpróbált gazdasági és társadalmi modernizációs kísérletek sikertelensége a legjobb bizonyítéka annak, hogy a gazdasági fejlődés nyugati modelljének „szőröstül bőrtől” való átültetése más civilizációk világába lehetetlen.⁴¹

A közelmúlt szomorú tapasztalatai világosan megmutatták, hogy sem a földrajzi, sem a gazdasági determinizmus nem képes számot adni a gazdasági tevékenységek kulturális meghatározottságáról. Ez a meghatározó keret kulturális elemek sokrétűségéből áll, mint például a települések nagysága, sűrűsége és stabilitása egy bizonyos területen; a föld és más javak tulajdonjogának átvitelét szabályozó helyi szokások és hatósági rendelkezések; a társadalmi stratifikáció és kapcsolatok; kormányzati szervek szerepe; a vallásos élet és szertartások, és így tovább.⁴² Mindezek a tényezők befolyással vannak komplex gazdasági tevékenységekre. Ezért ezeket a tevékenységeket a legjobban lehet megvizsgálni ha analizáljuk

- (a) Az ország erőforrásainak a gazdaság egyes területei, úgymint a termelés, elosztás és kereskedelem közötti felosztását;
- (b) Az egyes gazdasági egységek (vállalatok és egyének) döntései meghozatalának módozatait, és
- (c) Az egymással összefüggő különböző piacok együttműködését.

A következőkben egy pár példát sorolok fel, amelyek nyilván megmutatják, hogy a nyugati koncepciók és módszerek más civilizációk körébe teljes egészében való átültetése miért lehetetlen:

⁴¹ Nem szabad elfelejtenünk Frank Canciannak a gazdasági modernizációs erőfeszítések kulturális függőségére vonatkozó félreérthetetlen szavait: „Meg vagyok győződve arról, hogy ha a kulturális tényezők befolyása az egyének magatartására a modern gazdasági életben elismerésre kerül, akkor e magatartások összehasonlításának a kulturális értékrendszerekre támaszkodó értékelése mindenki előtt nyilvánvalóvá lesz... A 'gazdasági ember modellje' mindig egy kulturális keretben helyezkedik el, s ez a keret logikusan megelőzi e modell meglétét, mert a kulturális értékrendszer határozza meg azt, hogy ez az ember milyen alapon gazdálkodik. Ez egy közhely anthropológusok és közgazdászok számára; és nem más mint egy újabb kifejezése annak a tételnek, hogy egy gazdasági rendszer 'adott' intézményes kerete változhat. Konklúzióként tehát azt lehet mondani, hogy a gazdasági ember modellje nem létezik; vagyis, nincs olyan ember, akinek a gazdasági tevékenységét kultúrája ne határozná meg.” Frank Cancian, "Economic Man and Economic Development," in John J. Poggie és Robert N. Lynch, *Rethinking Modernization: Anthropological Perspectives*. Westport, Conn., Greenwood Press, 1974, 145.

⁴² A gazdasági tevékenységeket befolyásoló tényezők sokrétűségével kapcsolatban lásd Daryll C. Fortes, *Habitat, Economy and Society*. London, Methuen, 1949.

- (1) A nyugati gazdasági elméletnek az az alapvető szabálya, hogy a gazdasági tevékenységek minden résztvevője saját érdekeinek maximális kielégítésére törekszik, egy adott kultúrában érvényes értékrendszertől és az ésszerűség szabályainak megfelelő racionális értékelésektől függ. Mivel, egyrészt egy modernizálódó gazdaságban az értékelések állandóan változnak, milyen más értékeket, mint az alapvető szükségleteket lehet maximálisan kielégíteni? Másrészt, lehet-e a gazdasági nyereség maximumának elérésére törekedni, amikor a maximizálás fogalma egyáltalában nem releváns?
- (2) A fogyasztói választás lehetősége, mely a nyugati gazdaságokban talán valóságos, a nem-nyugati civilizációhoz tartozó népeiségek számára nem létezik. A választás lehetősége csak a gazdag országokban van meg, és ahol a szegénység az úr, a választás csak egy kiskörű csoport privilégiuma.
- (3) A gazdasági -- általános vagy részleges -- egyensúlyra való törekvés a modernizáció ösvényén haladó országokban nem realizisztikus,⁴³ különösképpen nem olyan helyzetekben, ahol senki nem tudja mi egy gazdasági problémának az optimális megoldása. Mit jelent egyébként az általános gazdasági egyensúly elméleti tétele más civilizációs körülmények között? A nyugati határozathozókat és makrogazdasági stratégiákat kidolgozó szakembereket az az egyszerű elv vezeti, hogy amikor egy gazdaság nincs egyensúlyban, akkor egy egyensúly felé törekszik. Ez persze igaz, kivéve azon eseteket, amikor nem.
- (4) Adam Smith megállapítását követve, a szabad piac működése azon az elven alapul, hogy abban egy „láthatatlan kéz” irányít minden gazdasági tevékenységet. Az már viszont régen bebizonyosodott, hogy a „láthatatlan kéz” irányításában nem lehet bízni, -- még Adam Smith sem tette ezt, aki egyébként csak a kis, helyi vagyis szomszédsági piacok esetében beszélt erről a kézről.
- (5) A sokat emlegetett „külső hatásokról,” tehát egyes gazdasági döntéshozók döntésének hatásáról más gazdasági döntéshozókra nyilvánvalóan nem lehet beszélni a nem-nyugati civilizációk körülményei között.
- (6) A gazdasági elméleteinkben oly gyakran használt elv, a *ceteris paribus* feltételezése egyszerűen elfogadhatatlan más civilizációs világokban. Mi lehet például az értelme a *ceteris paribus* használatának, amikor beruházási vagy munkaerőpolitikai kérdésekről van szó az Amerikai Egyesült Államokban, Németországban, Indiában, Kínában vagy a nyugatafrikai Gabonban? A hasonló hipotetikus vonatkozások használata a valóság teljes félreismeréséhez vezet.
- (7) Amit a tapasztalat bebizonyított, az elméleti eszmefuttatások ellenére is, az az, hogy a nem-proporcionális fejlődés modellje felel meg legjobban más civilizációs világok modernizációs erőfeszítéseinek. Ebben az értelemben a nem-proporcionális fejlődés azt jelenti, hogy egyik vagy másik termelési ág, egyik vagy másik gazdasági szektor -- infrastrukturális beruházások vagy az elosztó hálózat felépítése és kiterjesztése -- valamint az ország egyik vagy másik vidéke a többiekkel szemben előnyben részesül.
- (8) A gazdaságpolitika kialakításában -- beruházások, teljesítmények, piacok fejlődése -- az előrejelzések mindig nagy szerepet játszanak. Milyen empirikus alapon lehet hasonló előrejelzéseket kidolgozni olyan körülmények között, melyek egyáltalán nem hasonlítanak azokhoz, amelyekben sikeres előrejelzések születtek meg. Lehet-e megváltozott körülmények között megállapítani trendeket, többé kevésbé állandó folyamatokat vagy időlegesen érvényes feltételeket? Például mi az értéke történelmi trendek kivetítésének abban az esetben, amikor olyan futóhomokhoz hasonlítható valóságokról van szó, mint a zavaros és állandóan változó társadalmi és gazdasági feltételek egy modernizálódó gazdaságban?

A fentebb felsoroltak még csak nem is említik a gazdasági modernizáció másik nagy problémáját, tehát azt a tényt, hogy a nem-nyugati kulturális hagyományokkal rendelkező, szegény országokban a kizárólagosan gazdasági növekedésnek nincs sok értelme; a gazdasági modernizációt sokkal inkább mint egy általános fejlődést kell elképzelni, mely magában foglalja a társadalom összes követelményeinek kielégítését is.

⁴³ Lásd Nicholas Kaldor, "The Irrelevance of Equilibrium Economics." *The Economic Journal*, Vol. 82, 1982, 1237-1252.

NEGYEDIK RÉSZ

A civilizációs analízis módszere

A dialógikus módszer célja: mások megértése

Megértés és tolmácsolás

Egy másik emberi lény, vagy egy más kultúrában felnőtt emberek csoportja gondolkodásának és magatartásának megértése és tolmácsolása csak akkor lehetséges, ha nem egy megfigyelő álláspontja szemszögéből, hanem egy olyan összetettség kontextusában történik, amelyben a kölcsönös megértésre törekednek a dialógusban résztvevők. Ez egy elkerülhetetlen előfeltétele bármely civilizációs dialógusnak, s a jelen tanulmány ebben a perspektívában íródott. A megfigyelés szempontja teljesen elegendő a természettudományokban, de semmiképpen sem felel meg az emberek és emberi társadalmak tanulmányozására. A kölcsönös részvétel fontosságát mutatja a megértés és tolmácsolás szempontjából, hogy míg a természettudományok kizárólag tárgyakat tanulmányoznak, az embereket és társadalmakat tanulmányozó kutatások a kultúra és a történelmi hagyományok által befolyásolt alanyokkal, azok életének eseményeivel és azok kapcsolataival foglalkoznak. Ez azt jelenti, hogy a humán- és társadalomtudományok tárgyai azok az emberek, akik mindennapi életük folyamán állandóan igyekeznek megérteni nemcsak önmagukat, de elsősorban a többi emberi lényt, s ezért az ezek által érthető tetteken és kifejezéseken keresztül igyekeznek behatolni világukba, ugyanakkor tolmácsolva saját maguk számára a többiek megérthető magatartását, azok kifejezését és cselekedeteit.

A dialógusban való kölcsönös részvétel így lehetővé teszi a megértését és helyes tolmácsolását

- (1) Egyrészt az emberi tapasztalatok történelmileg meghatározott voltának, beleértve ezekbe az emlékezés minden még megmaradt nyomát;
- (2) Másrészt egy egyén vagy közösség saját világértelmezésének megfogalmazását annak a társadalmi és kulturális világnak szempontjából, amelyben él.

A gadameri megkülönböztetés „szituáció” és „horizont” között -- az egyik korlátozván a valóság értelmezésének lehetőségeit -- a másik magában foglalván az összes perspektívát, melyeket egy bizonyos szemszögből át lehet fogni -- nagyon hasznos e tanulmány szempontjából.⁴⁴ Ennek a különbségnek megfelelően, egy a dialógus formájában megnyilvánuló kölcsönös megértésre való törekvés a „Másik” világértelmezésének minden közvetítés nélküli intellektuális „megragadását” jelenti, az így megragadott világfelfogás „tolmácsolása” pedig e világértelmezésnek megfelelő horizont kognitív és érzelmi megértését. Éppen ezért mind a megértés, mind a tolmácsolás a horizontok egy részleges vagy teljes fúziójával egyenlő.

A megértés és tolmácsolás módszere az emberi élet arisztotelészi vízióján, s annak a praktikus bölcsességet kifejező meglátásán alapszik. A praktikus bölcsesség egy reflektív magatartást tükröz, mely a mindennapi élet valóságától való eltávolodásnak felel meg avval a céllal, hogy az emberi egzisztencia legfontosabb, legmélyebben fekvő jelenségeit próbálja felfogni. A dialógikus-kommunikációs viszonyban való kölcsönös részvétel átváltoztatja a tárgy és az azzal szembenálló alany viszonyát, mely egy megfigyelő helyzetét jellemzi, a különböző civilizációkhoz tartozó emberek sokarcú viszonyává. Ennek következtében a nyugati kultúrának az a tipikus nézőpontja, melyet a tárgy és alany dichotómiájával fejezünk ki, eltűnik. A dichotómikus viszony behelyettesítése egy sokrétegű, és egymással összefüggő kapcsolatok hálózatával kizárja e sokrétű viszony egyik résztvevője álláspontjának általános érvényűvé tételét, mert a dialógus és kommunikáció csak az azokban résztvevők szándékos megnyilvánulásain alapulhatnak. A praktikus bölcsesség, mely a „Másik” világában való részvételt lehetővé teszi, az emberi egzisztenciának mint egy egységnek meglátását eredményezi a kozmikus és evolúciós perspektívákban. A mindenség érthetlenségének érzése eloszlik, amikor a kozmikus egymásrautaltságnak és civilizációs pluralizmusnak,

⁴⁴ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. New York, Crossroad, 1985, 269.

a biológiai fejlődés által meghatározott keretben megvalósuló, szabályozó szerepét teljes mértékben megértjük.

A fentiek következtében érthetővé válik, hogy a civilizációs analízis folyamán miért csak a „Másik” világa megértésének és tolmácsolásának módszere vezet eredményre, mely ha szükséges, a „Másik” kifejezéseinek, magatartásának és tetteinek újjáteremtő magyarázatát is magában foglalja. A megértés momentumában egy jelenség maga kerül napfényre. Tárgya bármiféle értelmet kölcsönző kifejezés – szavakban, gesztusokban, művészi alkotásokban, vagy bármely más ember által létrehozott műben, mint például egy írott dokumentum, egy intézményes vagy szervezeti elrendezés, s akármilyen kommunikációs magatartás vagy tett. Megértés és értelmezés mindig feltételezik egymást, mert a megértésre való törekvés csak egy értelmezett jelenség felé irányulhat, vagy másképpen kifejezve, csak egy megértett jelenség adhat értelmet egy dialógusnak. Hasonló módon más emberek átélt tapasztalatainak tolmácsolása mindig a tolmácsoló személy saját átélt tapasztalataira való hivatkozással történik. Ha meg akarunk érteni és tolmácsolni egy jelenséget, ez úgy lehetséges, ha nem csak ezt a különleges értelmezést értjük meg és tolmácsoljuk, hanem az evvel összefüggő értelmezett jelenségek összességét, melyek egy meghatározott világképet alkotnak. A megértés aktusa tehát egy értelmezett jelenség megragadását jelenti, míg a tolmácsolás egy kettős erőfeszítéssel jár:

- (1) A megértés tárgyának egy meghatározott helyzetben való megragadását, vagyis nemcsak a megértett jelenség fizikai és emberi környezetének, hanem a dialógus kontextusát alkotó interaktív magatartásnak tolmácsolását is;
- (2) A „Másik” által adott értelmezést a dialógusban résztvevőknek saját világképüknek az adott helyzetben érvényes elemeire is kell vonatkoztatni, vagyis a „Másik” által értelmezett jelenségnek be kell illeszkednie az ő saját világképükbe.

A tolmácsolás szerepe nagyon fontos egy civilizációs dialógus esetében, hiszen azt célozza, hogy a résztvevők egy különleges helyzet vagy a világ általános állapotának közös megértése alapján egy mindnyájuk által elfogadott magyarázathoz jussanak el. Egy ilyen megértés még ahhoz is vezethet, hogy a résztvevők önmeghatározásukat és elveiket is revidéálják, mert a „Másik” világképének tolmácsolása logikailag és történetileg is ezektől függ. Következésképpen, amikor a közösen megtapasztalt mindenségnek egy közösen értelmezett megértésére jutnak el a civilizációs dialógus résztvevői, akkor a legtöbb esetben elkerülhetetlenné válik, hogy ezek saját világképüket és önmeghatározásukat az új értelmezéshez igazítsák.

Megértés és tolmácsolás nem jelentik azt, hogy a „Másik” világnézetét magunkénak elfogadjuk; a világnézetek összemérhetetlensége és össze nem egyeztetetősége sok szempontból nem változik meg egy civilizációs dialógus folyamán. Ha a megértés azt jelentené, hogy a „Másik” nézeteit tennénk a magunkévá, akkor a dialógusban résztvevőkkel szemben a kulturális relativizmus kritikája helyes lenne; ez azonban egy teljes lehetetlenség pontosan azért, mert senki nem láthatja a holdat egy másik ember helyzetéből és senki nem változtathatja meg akarata szerint nézeteit, amelyekben gyermekkora óta felnevelkedett. A civilizációs pluralizmus a létebeli különbségeken alapuló relativizmus, mely mindig jelen volt a természetes és emberi világokban. Az emberi különbségek megértése és elfogadása vezet szintén el ahhoz a meggyőződéshez, hogy nincs semmiféle univerzális tekintély, mely meg tudná határozni miként kell a valóságot felfogni és átélni, mik az ember életének jogos céljai, vagy az emberi társadalomnak legmegfelelőbb rendje. A kultúrák az emberi egzisztencia valóságos keretei, melyekkel nem összeegyeztethető az a felfogás, amint ezt egyesek oly sokszor hangoztatják a nyugati világ körében, mely szerint az emberi természet és racionalitás téren és időn túl elkerülhetetlenül a civilizációk konvergenciájához és uniformizálódásához vezet.

A megértés és tolmácsolás folyamatában a „Másik” által használt jelek és szimbólumok is nagy szerepet játszanak, mert mindkettő – amellet hogy valamit jelez vagy reprezentál – a dialógusban résztvevők világnézetére, meghatározott szellemi magatartására, vagy bizonyos szándékaira utal. Ebben az értelemben a tolmácsolásnak ez a típusa egy „kettős tolmácsolással” egyenlő, hiszen a jelek és szimbólumok maguk is már a valóságnak a „Másik” által tolmácsolt képét fejezik ki. A jelzések és szimbólumok összefüggő rendszere tehát egy értelmezési egészet alkot; bár szigorú értelemben véve ezek az értelmezési egészek nem jelzéseket és szimbólumokat kötnek össze, hanem azokat a részleges meglátásokat, melyekből egy adott világkép kialakul, s amely végeredményben azoknak az embereknek tapasztalatát fejezi ki, akik a jeleket és szimbólumokat kitalálják, használják, és tolmácsolják. Így az egyes

jelek és szimbólumok különleges értelmét csak egy közvetítő elemen -- az értelmezések egészén -- keresztül lehet valóban megérteni.

Egy dialógusban résztvevők legfontosabb szimbolikus eszköze a nyelv, melynek három funkcióját lehet megkülönböztetni:

- (1) Egy kulturális világ megteremtése és a hagyományok fenntartása;
- (2) Egy társadalom szellemi és anyagi követelményeinek integrálása a kultúra keretében, és e követelmények kielégítése az adott civilizációs világ körülményeinek megfelelően; és
- (3) Az egyének és csoportok magatartásának és cselekedeteinek koordinálása a társadalmi együttműködésben.

Minden nyelvi kommunikáció magában hordja ezt a három elemet; éppen ezért elengedhetetlen egy világértelmezést a törekvések és indítékok holisztikus hátterének ismeretében megközelíteni. Ez azt is jelenti, hogy egy állítás csak akkor válik érthetővé, amikor a megértés részét képezi az is, ami nem hangzott el, ugyanúgy mint az, ami szavakban is kifejeződött.

A fentiek következtében a megértésnek és tolmácsolásnak elmaradhatatlan része a „Másik” gondolkodási módja különlegességének megragadása is.⁴⁵ Amikor a „Másik” gondolkodási típusát megértettük és a saját gondolkodási típusunkkal összefüggésbe hoztuk, akkor sokkal könnyebbé válik egy másik kultúra világképének megértése, mert egy meghatározott gondolkodási mód köti egymáshoz -- mint az építkezésekben használt cement -- az értelmezett egész egyes részeit. Pontosan evvel kapcsolatban válik nyilvánvalóvá, hogy nincsenek a racionalitásnak univerzális normái, amelyek szerint értékelni lehetne az egyes gondolkodási típusokat; a dialógus csak akkor lehetséges, ha az abban résztvevők elfogadják, hogy bármely érv vagy tolmácsolás racionális, ha megfelel az adott kulturális világban érvényben lévő normáknak. Ez azt is jelenti, hogy minden emberi lény gondolkodása a gyakorlati életben állandóan arra irányul, hogy kultúrája világképének részleteit egy adott időpontban és egy különleges kontextusban értelmezze. Ez a természettudományok módszerével teljesen ellentétben áll, ahol a logikai gondolkodás állítja fel az elméleti tételek közötti viszonyokat, vagy állapítja meg a tudományos teorémák empirikus igazságát vagy hamisságát.

Típusok felismerése és analízise

A civilizációs analízis keretében más civilizációk megértése és jelenségeinek tolmácsolása jelentős típusok felismerésén és vizsgálatán alapul. Ezek a típusok egy meghatározott rendszer egyes részeinek viszonyát fejezik ki, tehát a részek összefüggését a rendszer uralkodó jellemzőinek keretében. Az egyes civilizációk tanulmányozásában a típusok e civilizációk különleges kulturális elemeinek és formáinak állandóságát jelzik, teljesen függetlenül a konkrét részleteknek a valóságban történő igen nagyszámú variációi ellenére. A típusok, melyek lehetnek szimmetrikusak vagy aszimmetrikusak, a biológiai, fizikai, társadalmi, és természetkörnyezeti problémákra adott azonos vagy hasonló válaszokat foglalják magukban, néha teljesen hasonló módon megismétlődve különböző civilizációkban. A különféle kulturális típusokban jelentkező hasonlóságok között meg lehet például különböztetni a szelektív preferenciákat vagy az állandóan jelenlévő, egymásra következő sorozatokat képviselő, vagy az egyes vonásokat kihangsúlyozó trendeket.

⁴⁵ A megértés és tolmácsolás hermeneutikai módszerével ellentétben áll a természettudományok módszere, melynek lényege a formális tételeket kifejező modellek használata. A formális módszer a logikai viszonylatoknak a világ empirikus tényeiből való absztrakciójában áll, a valóságból lezármaztatott posztulátumok és meghatározások specifikus -- szükségszerű vagy lehetséges -- viszonylatainak megállapításán keresztül. Ezért a formalizáció módszere rendszermodellek kidolgozásához vezet. A vonatkoztatási szabályok egy egész sorozata biztosítja a formális modell és a valóság közötti kapcsolatot. E szabályok az absztrakt jelenségek szükségszerű viszonyának előre meghatározott előfeltételein alapulnak avval a céllal, hogy logikusan le lehessen vezetni belőlük az óhajtott törvényszerűségeket és empirikus általánosításokat.

Világértelmezéseinek összessége strukturál minden kultúrát. Ezért tehát nem a fizikailag és társadalmilag lehetséges, funkcionális szempontból kielégítően működő elveknek és értékeknek véletlenül összekerült gyűjteménye, hanem egy összefüggő részekből álló, autonóm egészet képvisel. Az egésznek részeitől való elválasztása és elrendezése olyan módon történik, hogy megfeleljen e kultúrát létrehozó emberek vagy embercsoportok világképének. A kultúrák részei vagy horizontálisan kötődnek egymáshoz, vagy egy vertikális rangsorolás szerint, hierarchikusan függenek össze. Megértésükhöz a civilizációs egészről szükséges kiindulni, mert a részletek, bár jellegük mindenki számára érthető, egymás létét és vonásait nem magyarázzák meg. Holisztikus kulturális egészek -- úgymint a típusok -- legtöbbször dialektikusan függenek össze. Egy ilyen dialektikus viszony azt jelenti, hogy amikor a kultúra egy bizonyos összetevője egy másik részre való vonatkozásában annak ellenkezőjeként tűnik fel, mert úgy látszik hogy a másik jogosságát tagadja vagy kizárja: ezt úgy kell érteni, hogy az előzővel ellenkező, második összetevő tulajdonképpen az első létének előfeltételét képezi, mert a különféle részek kölcsönös jogosultsága és gyakorlatban való alkalmazhatósága teszi szükségessé a velük ellenkező kulturális elem létét.

MELLÉKLETEK

**APPEAL
OF THE UNITED NATIONS
ORGANIZATIONS IN FAVOR OF
A DIALOGUE AMONG CIVILIZATIONS**

*Resolution adopted by the General Assembly at
its fifty-third session on the 4th of November 1998*

53/22. United Nations Year of Dialogue among Civilizations

The General Assembly,

Reaffirming the purposes and principles embodied in the Charter of the United Nations, which, *inter alia*, call for collective effort to strengthen friendly relations among nations, remove threats to peace and foster international cooperation in resolving international issues of an economic, social, cultural and humanitarian character and in promoting and encouraging universal respect for human rights and fundamental freedoms for all,

Recognizing the diverse civilizational achievements of mankind, crystallizing cultural pluralism and creative human diversity,

Aware that positive and mutually beneficial interaction among civilizations has continued throughout human history despite impediments arising from intolerance, disputes and wars,

Emphasizing the importance of tolerance in international relations and the significant role of dialogue as a means to reach understanding, remove threats to peace and strengthen interaction and exchange among civilizations,

Noting the designation of 1995 as the United Nations Year for Tolerance, and recognizing that tolerance and respect for diversity facilitate universal promotion and protection of human rights and constitute sound foundations for civil society, social harmony and peace,

Reaffirming that civilizational achievements constitute the collective heritage of mankind, providing a source of inspiration and progress for humanity at large,

Welcoming the collective endeavour of the international community to enhance understanding through constructive dialogue among civilizations on the threshold of the third millennium,

1. *Expresses its firm determination* to facilitate and promote dialogue among civilizations;

2. *Decides* to proclaim the year 2001 as the United Nations Year of Dialogue among Civilizations;

3. *Invites* Governments, the United Nations system, including the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, and other relevant international and non-governmental organizations, to plan and implement appropriate cultural, educational and social programmes to promote the concept of dialogue among civilizations, including through organizing conferences and seminars and disseminating information and scholarly material on the subject, and to inform the Secretary-General of their activities;

4. *Requests* the Secretary-General to present a provisional report on activities in this regard to the General Assembly at its fifty-fourth session, and a final report to the General Assembly at its fifty-fifth session.

TEHRAN DECLARATION ON DIALOGUE AMONG CIVILIZATIONS

Islamic Symposium on Dialogue Among Civilizations

Tehran, 3-5 May 1999

THE ORGANIZATION OF ISLAMIC CONFERENCE

In the name of God, the Compassionate, the Merciful

Praise be to Allah and peace and blessing be upon His prophet and kin and companions;

The representatives of Heads of State and Government of OIC member states participating in the Islamic Symposium on Dialogue among Civilizations, held in Tehran, Islamic Republic of Iran, 3-5 May 1999,

Recalling relevant OIC resolutions and declarations, and in particular the relevant provisions of the Tehran Declaration adopted by the Eighth Islamic Summit,

Recalling further the United Nations General Assembly resolution 53/22, designating the year 2001 as the United Nations Year of Dialogue among Civilizations,

Guided by the noble Islamic teachings and values on human dignity^{1/} and equality^{2/}, tolerance^{3/}, peace^{4/} and justice^{5/} for humankind, and promotion of virtues and proscription of vice and evil^{6/},

Drawing upon the Islamic principles of celebration of human diversity^{7/}, recognition of diversified sources of knowledge^{8/}, promotion of dialogue and mutual understanding^{9/}, genuine mutual respect in human interchanges^{10/}, and encouragement of courteous and civilized discourse^{11/} based on reason and logic^{12/},

Reaffirming the commitment of their Governments to promote dialogue and understanding among various cultures and civilizations, aimed at reaching a global consensus to build a new order for the next millennium founded in faith as well as common moral and ethical values of contemporary civilizations,

Expressing their profound appreciation for the initiative of President Khatami, the Chairman of the Eighth Islamic Summit, to proclaim the year 2001 as the UN Year of Dialogue among Civilizations, as well as for convening the Islamic Symposium on Dialogue among Civilizations as a first step to coordinate the efforts of the OIC in launching dialogue with contemporary civilizations,

Noting with appreciation the efforts of the Secretary-General of the OIC in this regard, and *having reviewed* with satisfaction his report on the subject,

1. *Decide* to adopt the following guidelines for dialogue among civilizations;
2. *Request* the Secretary-General of the OIC to submit this declaration for endorsement to the Chairman of the Eighth Islamic Summit and to the 26th Islamic Conference of Foreign Ministers for appropriate action.

A. General principles of dialogue among civilizations

1. Respect for the dignity and equality of all human beings without distinctions of any kind and of nations large and small;
2. Genuine acceptance of cultural diversity as a permanent feature of human society and a cherished asset for the advancement and welfare of humanity at large;
3. Mutual respect and tolerance for the views and values of various cultures and civilizations, as well as the right of members of all civilizations to preserve their cultural heritage and values, and rejection of desecration of moral, religious and cultural values, sanctities and sanctuaries;

^{1/} Holy Qur'an, 17:70; ^{2/} Holy Qur'an, 49:13; ^{3/} Holy Qur'an, 60:8; ^{4/} Holy Qur'an, 2:208, 8:61; ^{5/} Holy Qur'an, 4:58, 16:90; ^{6/} Holy Qur'an, 3:110; ^{7/} Holy Qur'an, 49:13; ^{8/} Holy Qur'an, 2:269; ^{9/} Holy Qur'an, 3:63; ^{10/} Holy Qur'an, 6:108; ^{11/} Holy Qur'an, 20:44; ^{12/} Holy Qur'an, 16:125

4. Recognition of diversified sources of knowledge throughout time and space, and the imperative of drawing upon the areas of strengths, richness and wisdom of each civilization in a genuine process of mutual enrichment;
5. Rejection of attempts for cultural domination and imposition as well as doctrines and practices promoting confrontation and clash between civilizations;
6. Search for common grounds between and within various civilizations in order to face common global challenges;
7. Acceptance of cooperation and search for understanding as the appropriate mechanism for the promotion of common universal values as well as for the suppression of global threats;
8. Commitment to participation of all peoples and nations, without any discrimination, in their own domestic as well as global decision-making and value distribution processes;
9. Compliance with principles of justice, equity, peace and solidarity as well as fundamental principles of international law and the United Nations Charter.

B. Areas of dialogue among civilizations

1. Responding to the common longing of humanity for faith and ethics;
2. Enhancement of mutual understanding and knowledge about various civilizations;
3. Cooperation and mutual enrichment in various fields of human endeavor and achievement: scientific, technological, cultural, social, political, economic, security...
4. Promotion of the culture of tolerance and respect for diversity;
5. Cooperation to arrest threats to global peace, security and well-being: environmental degradation, conflicts, arms, drugs, terrorism...
6. Confidence-building at regional and global levels;
7. Promotion and protection of human rights and human responsibility, including the rights of minorities and migrants to maintain their cultural identity and observe their values and traditions;
8. Promotion and protection of the rights and dignity of women, safeguarding the institution of family, and protection of the vulnerable segments of the human population: the children, the youth and the elderly.

C. Participants in dialogue

1. Representatives of contemporary civilizations should be enabled to participate in the process of dialogue, mutual understanding and mutual enrichment;
2. Scholars, thinkers, intellectuals, scientists, economists, and people of arts and culture are the primary engines for the initiation and sustaining of dialogue;
3. Governments and their representatives should play the primary role in encouraging and facilitating dialogue among civilizations;
4. Representatives of civil society can play an instrumental role in promoting the culture of dialogue within various societies and should also participate in such dialogue;
5. International organizations, particularly the United Nations system, provides suitable frameworks for promotion, initiation and sustaining of dialogue;
6. The Organization of the Islamic Conference must play a leading role in promoting the culture of dialogue within the Islamic world and at the global level through adoption of innovative initiatives in this regard.

D. Promotion of the culture of dialogue among civilizations

1. Engagement of the governments and civil societies of member-states, non-governmental organizations inside and outside the Islamic world, educational and cultural bodies as well as the Secretariat of the OIC and affiliated and subsidiary bodies to promote dialogue and tolerance as the new paradigm of international relations, which must be applied both within the Islamic world as well as in the global scene at large;
2. Holding and sponsorship of conferences and symposia designed to encourage dialogue and promote mutual understanding and tolerance among contemporary civilizations;
3. Production, individually or jointly, of various cultural products, including books, articles, documentaries and audio-visual products, projecting the true message of Islam and depicting the numerous historical instances of constructive interaction between Islamic and other civilizations;
4. Encouraging civil society and non-governmental organizations to develop cultural and educational programs fostering understanding among civilizations;
5. Incorporating programs designed to enhance understanding and tolerance of various cultures and civilizations in the educational curricula, including the teaching of various languages;
6. Enhancing inter-cultural studies and exchanges at institutions of higher learning;
7. Utilizing the technology revolution, through audio, video, printed press and multimedia technology, to disseminate the message of dialogue and understanding throughout the globe;
8. Utilizing historical and cultural tourism as an instrument of dialogue and understanding among civilizations;
9. Conducting studies on ways and means of enhancing exchange, interaction, and understanding among various cultures.

E. Application of dialogue among civilizations to critical areas of international relations

1. Determination of various actors at the international scene to build a global order based on inclusion, dialogue, mutual understanding and respect instead of the outdated doctrines of exclusion, rivalry, power politics and selfish pursuit of narrow interests;
2. Non-resort to war and the threat or use of force in international relations, except in self-defense;
3. Global commitment to peaceful settlement of disputes in accordance with principles of justice and international law;
4. The imperative of respect for justice and the rule of law in international relations and rejection of policies of discrimination and double standards;
5. Recognition of the right of peoples under alien domination or foreign occupation to self-determination;
6. The speedy withdrawal of Israel, in accordance with the relevant UN General Assembly and Security Council resolutions and international law, from the occupied Palestine, Syrian and Lebanese territories, in particular Al-Quds Al-Sharif, and enabling the Palestinians to establish their independent states with its capital Al-Quds Al-Sharif, which has historically been and should once again become the cradle of dialogue and the epitome of tolerance, inclusion, and understanding;
7. Commitment to a world free from all weapons of mass destruction, through global cooperation to eradicate those weapons and prevent their proliferation without any discrimination between states;
8. Eradication of the global menaces of all forms and manifestations of terrorism, organized crime and drug trafficking through serious, comprehensive, and non-discriminatory global cooperation;
9. Application of the principles of equity, transparency and democratic representation in various global institutions.

F. Contribution of OIC Member-State to the programs of the UN Year of Dialogue Among Civilizations

1. The OIC shall take the initiative in inviting other contemporary civilizations to join in a search for common moral and ethical values for a new global order based on dialogue, inclusion, and mutual enrichment;
2. A draft Universal Declaration of Dialogue Among Civilizations shall be prepared, incorporating such common moral and ethical values including those enumerated in this document. The draft shall be submitted after consultation with various interested states and international organizations to the 56th Session of the United Nations General assembly for adoption during the commemoration of the UN Year of Dialogue among Civilizations in 2001;
3. The declaration should be accompanied by a 10-year program of action to be followed at the national, regional, and global level in order to promote and institutionalize dialogue among civilizations and a new global order based on such a paradigm;
4. The member-states and the OIC Secretariat shall take initiatives in line with recommendations in section D above and report these activities undertaken in pursuit of promoting dialogue to the United Nations Secretary-General in accordance with paragraph 3 of the GA resolution 53/22;
5. This document shall be communicated to the United Nations and other international and regional organizations for circulation among their respective member states.

G. Methodology, mechanisms, structures and financing of the dialogue

1. The OIC shall be guided by fundamental Islamic precepts, including the principles enumerated above, in its quest to promote the culture of dialogue and to engage representatives of other contemporary civilizations in dialogue;
2. Member-States would be encouraged to establish permanent national committees to promote dialogue;
3. The Secretary-General of the OIC shall designate a focal point within the Secretariat to actively pursue dialogue among civilizations;
4. The OIC shall also draw upon the resources and potentials of existing national bodies dealing with this issue in various member-states through regular consultations and coordination of activities;
5. A high-level group of governmental experts shall be convened through consultations of the Chairman of the Eighth Summit with member-states and the Secretary-General of the Conference in order to prepare and negotiate the above documents in close cooperation with Permanent Representatives of OIC member-states at the UN headquarters in New York;
6. The work of the OIC on dialogue among civilizations shall be pursued in an open-ended and transparent fashion.

BIBLIOGRÁFIA

- Alexander, Jeffrey C. and Seidman, Steven, eds. 1990. *Culture and Society: Contemporary Debates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allinson, Robert E., ed. 1989. *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*. Oxford: Oxford University Press.
- Arnason, Johann P., 1990. "Nationalism, Globalization and Modernity," in Featherstone, Mike ed., *Global Culture*, 207-236.
- Badie, Bertrand. 1992. *L'Etat importé: Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris, Fayard.
- Barber, Bernard, and Inkeles, Alex, eds. 1971. *Stability and Social Change*. Boston: Little, Brown.
- Bary, Wm. Theodore de. 1981. *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Heart-and-Mind*. New York: Columbia University Press.
- . 1998. *Asian Values and Human Rights*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- , and Bloom, Irene, eds. 1979. *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*. New York: Columbia University Press.
- Beattie, J. H. M. 1970. "On Understanding Ritual," in Wilson, Bryan R., ed., 240-268.
- Bell, Cathrine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Bell, Daniel. 1965. "The Disjunction of Culture and Social Structure," in Holton, Gerald, ed., 236-250.
- . 1978. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- Bellah, Robert N. 1971. "Continuity and Change in Japanese Society," in Barber, Bernard, and Inkeles, Alex, eds., 377-404.
- . 1979. "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity," in Rabinow, Paul, and Sullivan, William M., eds., 341-363.
- . 1985. *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan*. New York: Free Press.
- Benedict, Ruth. 1959. *Patterns of Culture*. New York: Mentor Books.
- Beyer, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. London: SAGE Publications.
- Binder, Leonard. 1964. *The Ideological Revolution in the Middle East*. New York: John Wiley.
- Boeke, J. H. 1953. *Economics and Economic Policies in Dual Societies*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Boullata, Issa J. 1990. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Bowles, Samuel, and Gintis, Herbert. 1987. *Democracy and Capitalism: Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought*. New York: Basic Books.
- Braman, Sandra, and Srebreny-Mohammadi, Annabelle, eds. 1996. *Globalization, Communication and Transnational Civil Society*. Cresskill, N.J.: Hampton Press.
- Bull, Hedley. 1995. *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. 2nd ed. New York: Columbia University Press.
- Cassirer, Ernst. 1955. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Transl. R. Manheim. New Haven, Conn.: Yale University Press. Vol. 1. *Language*. Vol. 2. *Mythical Thought*. Vol. 3. *The Phenomenology of Knowledge*.
- Chan, Wing-tsit. 1973. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Transl. and compiled by Wing-tsit Chan. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- Chung-Ying Cheng. 1989. "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Daoist Insights Into the Nature of Reality," in Allinson, Robert E., ed., 167-208.
- Connor, Walker. 1994. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Cua, Antonio S. 1989. "The Concept of Li in Confucian Moral Theory," in Allinson, Robert E., ed., 209-235.
- Dahl, Robert A. 1982. *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy Versus Control*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- . 1989. *Democracy and Its Critics*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Dewey, John. 1958. *Experience and Nature*. New York: Dover.
- . 1994. *The Public and Its Problems*. New York: Henry Holt.
- The Dhammapada*. 1987. Transl. with general introd. by E. Easwaran. With chapter introductions by S. Ruppenthal. London: Arkana.
- Diesing, P. 1971. *Patterns of Discovery in the Social Sciences*. Chicago: Aldine Atherton.
- Dilworth, David A. 1979. "Jitsugaku as an Ontological Conception: Continuities and Discontinuities in Early and Mid-Tokugawa Thought," in Bary, Wm. Theodore de, and Bloom, Irene, eds., 471-514.
- Donohue, John J., and Esposito, John L., eds., 1982. *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Eckstein, Harry. 1988. "A Culturalist Theory of Political Change." *American Political Science Review*, 82, 789-804.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1977. "Sociological Theory and an Analysis of the Dynamics of Civilizations and of Revolutions." *Daedalus*, 106, no. 4, 59-78.
- ; ed. 1987. *Patterns of Modernity*. Vol. 2. *Beyond the West*. London: Frances Pinter.
- Esposito, John L. 1984. *Islam and Politics*. 3d ed. Syracuse, N.Y.: University of Syracuse Press.
- Featherstone, Mike, ed. 1990. *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: SAGE Publications.
- ; ed. 1992. *Cultural Theory and Cultural Change*. London: SAGE Publications.
- ; Robertson, Roland; and Lash, Scott, eds. 1995. *Global Modernities*. London, SAGE Publications.
- Forde, Daryll. 1941. *African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*. Oxford: Oxford University Press.
- Fung Yu-lan. 1983. *A History of Chinese Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. Vol. 1. *The Period of the Philosophers (from the beginnings to circa 100 B.C.)*. Vol. 2. *The Period of Classical Learning (from the Second Century B.C. to the Twentieth Century A.D.)*
- Furtado, Celso. 1976. *Le mythe du développement économique*. Paris: Anthropos.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

- Gellner, Ernest. 1985. *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1992. *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism*. Oxford: Blackwell.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Gong, Gerrit W. 1984. *The Standard of 'Civilization' in International Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Griffiths, Paul. 1986. *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*. La Salle, Ill.: Open Court.
- Hacking, Ian. 1985. "Styles of Scientific Reasoning," in Rajchmann, John; and West, Cornel, eds. *Post-Analytic Philosophy*, 145-165.
- Hadden, Jeffrey K., and Shupe Anson, eds., 1989. *Secularization and Fundamentalism Reconsidered. /Vol. III. Religion and the Political Order/* New York: Paragon House.
- Haferkamp, Hans, and Smelser, Neil J. eds. 1992. *Social Change and Modernity*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Hansen, Chad. 1989. "Language in the Heart-Mind," in Allinson, Robert E., ed., 75-124.
- Heesterman, J. C. 1985. *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. Chicago: University Press of Chicago.
- Held, David. 1995. *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- , and Pollitt, Christopher, eds. 1986. *New Forms of Democracy*. London, SAGE Publications.
- Herskovits, Melville J. 1973. *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*. New York: Vintage Books.
- Hirsch, Fred. 1976. *Social Limits to Growth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hirschmann, Albert O. 1958. *The Strategy of Economic Development*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Hollis, Martin. 1970a. "The Limits of Irrationality," in Wilson, Bryan R., ed., 214-220.
- . 1970b. "Reason and Ritual," in Wilson, Bryan R., ed., 221-239.
- Holton, Gerald, ed. 1965. *Science and Culture: A Study of Cohesive and Disjunctive Forces*. Boston, Mass.: Houghton-Mifflin.
- Horton, Robin. 1967. "African Traditional Thought and Western Science." *Africa*, 37. 50-71, 155-187.
- Huntington, Samuel P. 1968. *Political Order in Changing Societies*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- . 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Jackson, Robert H. 1990. *Quasi-States: Sovereignty, International Relations, and the Third World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaplan, Abraham, 1964. *The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science*. San Francisco: Chandler.
- Karp, Ivan, and Bird, Charles, eds. 1987. *Explorations in African Systems of Thought*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

- Kelley, Allen C., et al. 1972. *Dualistic Economic Development: Theory and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- King, Anthony D., ed. 1997. *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. 2nd ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- King, Winston L. 1964. *In the Hope of Nibbana: Theravada Buddhist Ethics*. LaSalle, Ill.: Open Court.
- Kohli, Atul. 1990. *Democracy and Discontent: India's Growing Crisis of Governability*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krausz, Michael, ed. 1989. *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Krishna, Dayan. 1991. *Indian Philosophy: A Counter Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Kroeber, A. L. 1963. *Anthropology: Culture Patterns and Processes*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- , and Kluckhohn, C. 1963. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York, Vintage Books.
- Lao-tzu. 1985. *Tao Te Ching: The Book of Meaning and Life*. Transl. and with commentary by R. Wilhelm. Transl. into English by H. G. Ostwald. London: Arkana.
- Larson, Gerald J., and Deutsch, Eliot. eds. 1988. *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton: N.J.: Princeton University Press.
- Laue, Theodore H. V. 1987. *The World Revolution of Westernization: The Twentieth Century in Global Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Levenson, Joseph R. 1958. *Confucian China and Its Modern Fate*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lewis, William A. 1982. *The Theory and Experience of Economic Development*. Boston: Houghton Mifflin.
- McGrew, Anthony G., and Lewis, Paul G. 1992. *Global Politics, Globalization, and the Nation-State*. Oxford: Polity Press.
- Madan, T. N. 1987. *Non-Renunciation: Themes and Interpretations of Hindu Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Matilal, Bimal K. 1989. "Ethical Relativism and Confrontation of Cultures," in Krausz, Michael, ed., 339-362.
- Mbiti, John S. 1969. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann.
- Migdal, Joel S. 1988. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Mote, Frederick W. 1971. *Intellectual Foundations of China*. New York: Knopf.
- Munch, Richard, and Smelser, Neil S., eds. 1992. *Theory of Culture*. Berkeley, Calif.: California University Press.
- Munroe, Donald J. 1969. *The Concept of Man in Early China*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Mynt, Hla. 1971. *Economic Theory and the Underdeveloped Countries*. New York: Oxford University Press.
- Myrdal, Gunnar. 1957. *Economic Theory and Underdeveloped Regions*. London: Duckworth.
- Olson, Mancur. 1965. *The Logic of Collective Action: Public Goods and Theory of Groups*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

---. 1982. *The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Piscatori, James P. 1986. *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rabinow, Paul, and Sullivan, William S., eds. 1979. *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

Radhakrishnan, S. S. 1989. *Eastern Religions and Western Thought*. London: Oxford University Press.

---, and Moore, Ch. A., eds. 1957. *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Rajchmann, John, and West, Cornel, eds. 1985. *Post-Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Riepe, Dale. 1982. *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Robertson, Roland. 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: SAGE Publications.

Rosenthal, Erwin I. J., 1965. *Islam in the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rougemont, Denis de. 1962. *Pour un dialogue des cultures*. Genève: Payot.

Sahlins, Marshall D. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

---, and Service, Elman S. 1982. *Evolution and Culture*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.

Schutz, Alfred. 1967. *The Phenomenology of the Social World*. Transl. G. Walsh and F. Lehnert. Evanston: Northwestern University Press.

Segesvary, Victor. 1995. "Group Rights: The Definition of Group Rights in the Contemporary Legal Debate Based on Socio-Cultural Analysis." *International Journal on Group Rights*, no. 3, 2, 89-107.

---. 1998a. *Inter-Civilizational Relations and the Destiny of the West: Dialogue or Confrontation?* Studies in World Peace, 7. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press.

---. 1998b. *L'Islam et la Réforme: Etude sur l'attitude des réformateurs zurichois envers l'Islam, 1510-1550*. 2nd ed., with English preface and summary. San Francisco: International Scholars Publications.

---. 1999a. *From Illusion to Delusion: Globalization and the Contradictions of Late Modernity*. San Francisco: International Scholars Publications.

---. 1999b. *Existence and Transcendence: An Anti-Faustian Study in Philosophical Anthropology*. San Francisco: International Scholars Publications.

Sharabi, Hisham B. 1966. *Nationalism and Revolution in the Arab World (The Middle East and North Africa)*. New York: Van Nostrand Reinhold.

Shils Edward. 1981. *Tradition*. Chicago: University Press of Chicago.

Singh, Balbir. 1987. *Indian Metaphysics*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

Smith, Anthony. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.

---. 1991. *National Identity*. London: Penguin.

Srinivas, S. M. 1967. *Social Change in Modern India*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

Staal, Frits. 1988. *Universals: Studies in Indian Logics and Linguistics*. Chicago: University of Chicago Press.

- Stcherbatsky, F. Th. 1962. *Buddhist Logic*. Vol. 1. New York: Dover.
- Steward, Julian H. 1972. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.
- Streeten, Paul. 1959. "Unbalanced Growth." *Oxford Economic Papers*. New Series. Vol. 11, no. 2, 167-190.
- . 1972. *The Frontiers of Development Studies*. New York: John Wiley.
- Tambiah, Stanley J. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1979. "Interpretation and the Sciences of Man," in Rabinow, Paul, and Sullivan, William M., eds., 25-71.
- Thompson, John B. 1990. *Ideology and Modern Culture*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Tibi, Bassam. 1990. *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Tönnies, Ferdinand. 1957. *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. Transl. and ed. Ch. P. Loomis. New York: Harper.
- Toynbee, Arnold J. 1948. *Civilization on Trial*. New York: Oxford University Press.
- . 1953. *The World and the West*. London: Oxford University Press.
- Turner, Bryan S., ed. 1990. *Theories of Modernity and Postmodernity*. Newbury Park, Calif.: SAGE Publications.
- Whorf, Benjamin L. 1956. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings*. Ed. and with an Intro. J. B. Carroll. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Wilber, Charles K., and Harrison, Robert A. 1978. "The Methodological Basis of Institutional Economics: Pattern Model, Storytelling, and Holism." *Journal of Economic Issues*, 12: 61-89.
- Wilson, Bryan R., ed. 1970. *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Wuthnow, Robert. 1987. *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Zimmer, Heinrich. 1974a. *Philosophies of India*. Ed. J. Campbell. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- . 1974b. *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. Ed. J. Campbell. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

NÉV ÉS TÁRGYMUTATÓ

A

Abbasszidok, 6
Alany & tárgy dichotómiája, 60
al-Mawdudi, Abu al-Ala, 55
Aquinoi Szent Tamás, 21
Arisztotelész, 10, 11, 60

B

Bacon, Francis, 14
Bergson, Henri, 35
Brahmanizmus, 20, 37, 47
Buber, Martin, 41
Buddhizmus, VIII, 20, 50, 51, 54, 75, 76, 78
& az idő fogalma, 35
Burke, Edmund, 39

C

Chad, Hansen, 11
Civilizáció
- eltűnése, 39
- meghatározás, 16
Civilizációk közötti dialógus, VIII, 9, 10, 20, 21, 22
Civilizációs felsőbbtség
& a kínai felfogás, 9
& a nyugati felfogás, 9
Civilizációs különbségek
- nyugati racionalizmus és kínai pragmatizmus, 5
- nyugati szellem és a kínai "szív és szellem"
ellentéte, 11
& gazdasági tevékenység, 56
& muzulmán és nyugati társadalmi szokások, 9
Civilizációs pluralizmus, 2, 3, 4, 5, 9, 60, 61
& globalizáció, 7, 8

D

Demokrácia
- meghatározás, 53
- nevelés szerepe, 54
& nem karizmatikus vezetés, 54
& univerzalizmus, 53
Dharma (a dolgok rendje), 39
Durkheim, Emile, 15

E

Értelem
- az értelmezés lényege, 16
- értelmezési egységek, 17
& megértés, 60, 61

& típusok felismerése, 62
Etika
- etikai normák, 19, 20
& evolúció, 14
Evans-Pritchard, E.E., 31
Evolúció, kulturális szemben a biológiaival, 13

F

Fundamentalizmus, 6, 23

G

Gadamer, Hans Georg, 26, 49, 60
Globalizáció, 7, 8
- gazdasági globalizáció, 56

H

Hagyomány
- individualizmus, 38
- jellegzetességei, 37
- meghatározás, 37
- relativizmus, 38
- társadalmi gyakorlat, 38
& időnkivüliség, 39
Haladás mint időbeni integrálódás, 36
Harun al-Rashid, 6
Hayek, Friedrich, 38
Hegel, Georg Wilhelm, 18
Herder, Johann Gottfried, 16
Hinduizmus, VIII, 3, 20, 37, 38, 39, 50, 51, 76
- az idő fogalma, 35
Hobbes, Thomas, 4
Hsing (szellem), 48

I

Ideológia, 18
Idő
- a hindu gondolkörben, 35
- a kínai perspektívában, 35
- a modernitás korában, 36
- az afrikai perspektívában, 35
- különféle változatai, 34
- meghatározás, 36
- mint a lét összetevője, 35
a buddhista felfogás szerint, 35
Ijma (konszenzus), 55
Ijtihad (a szabad gondolkodás kapuinak bezárása), 6, 55
Individualizmus
& közösség, 40

& szándékosság, 41
 Interszubjektivitás
 & értelmezés, 17
 & közösség, 41
 Iqbal, Muhammad, 55
 Iszlám, 3, 20, 38, 39, 49, 51, 54, 55
 - civilizációs hanyatlás, 6
 - muzulmán civilizáció & spirituális hagyományok, 20

J

Japán
 - kultúra, 37, 48
 - társadalom, 49
 Jelzések & szimbólumok
 - a jelzések változatossága, 24
 - a szimbolista formák jellegzetességei, 24
 - a szimbolizmus meghatározása, 23
 - szimbolizmus & közösség, 25, 62
 - szimbolizmus & művészet, 26
 Jog
 - a római és kínai meghatározások közötti ellentét, 5

K

Kant, Immanuel, 20, 34
 Kasztrendszer, 44, 47
 Kereszténység, 3, 16, 20, 29, 36, 37, 38
 Konfucianizmus, VIII, 3, 20, 47, 48, 54
 Közösség
 - meghatározás, 40
 & idő-perspektíva, 41
 & szolidaritás, 42
 & társadalom, 44
 Kultúra
 - meghatározás, 16
 & a "disszociáció" fogalma, 15
 & rokonsági kötelékek, 16
 Kulturális hasonlóságok, 3

L

Lévy-Brühl, Lucien, 31
Li (a jelenségek összefüggése), 5, 74
 Locke, John, 53

M

Mahabharata, 20
 Marx, Karl, 15
 Mítosz
 - időtlenség, 28
 - meghatározás, 27
 & a szakrális, 28
 & az ontológiai képzelet, 27
 & modernitás, 31
 & racionalizmus, 33
 Modernizáció, 14
 - Japánban, 49

- modern & nem-modern kultúrák közötti különbségek, 46
 - muzulmán társadalmakban, 49
 - nyugati gazdasági fogalmak átvétele, 57
 Multikulturalizmus, 2
 Multilineáris fejlődés, 3, 9

N

Nagy Károly, 6
 Nyelv mint szimbolikus kommunikáció, 25, 62

O

Omayyadok, 6

P

Parmenides, 21
 Parsons, Talcott, 15
 Partikularizmus, 8
 Pierce, Charles, 24
 Politikai rendszerezés
 - a modern állam jellemzői, 51
 - jogi megközelítés, 52
 - Kínában, 47
 - kvázi-államok és önrendelkezés, 52
 - muzulmán országokban, 54
 - változatok, 50
 Praktikus bölcsesség, 60
 Protestantizmus, 3

R

Reformáció, 20
 Relativizmus
 - objektivitás, 4
 - pluralizmus, 4
 Reneszánsz, 20
 Rituálék
 - meghatározás, 29
 - szimbolizmus & kommunikáció, 29
 Ritualizáció
 - funkciója, 30
 - mint társadalmi gyakorlat, 33
 Rokonsági kötelékek, 16, 45, 51
 Rousseau, Jean-Jacques, 53

S

Sajátmaga fölé való emelkedés, 21
 Sallustius, 27
 Schutz, Alfred, 42
Shurah (egymás megkérdése), 55
 Smith, Adam, 58
 Szabadság, 19
 Szekularizáció, 22, 32, 46

T

T'ien (az ég), 22

Taoizmus, 5, 20, 48, 76

Tapasztalat és elvárások, 35

Társadalom

- a muzulmán országokban, 49
- az indiai & középkori európai társadalmak közötti hasonlóságok, 47
- Japánban, 49
- osztódás & rétegződés, 45
- & közösség, 44

Tertullianus, 21

Thompson, John, 24

Többszörös embervilágok, 27

U

Udana-Varga, 20

Univerzalizmus, 8, 10

V

Van Gennep, Arnold, 29

Végső kérdések

az elmúlás, 21, 22, 23, 32

Vico, Giambattista, 10

Világkultúra, 7, 9

W

Weber, Max, 3, 4, 16, 22

Wilson, Woodrow, 52

Wittgenstein, Ludwig, 26

Z

Zoroastrianizmus, 20

- az idő fogalma, 35

A SZERZŐRŐL

A miskolci, kolozsvári és budapesti református gimnáziumokban végezte középiskolai tanulmányait. Budapesten a jogi karról 1949-ben, 3 félév után kizárták, s a budapesti Református Theológiai Akadémián nyert lelkészi oklevelet 1953-ban. A genfi egyetemen doktorált a politikai tudományokból, majd református teológiából. 1971 és 1994 között az Egyesült Nemzetek egyes gazdasági fejlesztési programjainak igazgatója - Algéria, Afganisztán, Mali, - majd korai nyugalomba vonulása után, mint konzultáns az ENSZ Fejlesztési Programjának főtanácsadója afrikai és ázsiai országokban. 1994 óta a civilizációk közötti viszony és elkerülhetetlen dialógusuk feltételeit, valamint a globalizáció problematikáját tanulmányozta; majd egy filozófiai-anthropológiai tanulmányt és a politikai rendszer jövőjéről szóló, a magyar kisebbségek sorsa által inspirált esszét írt. Hat könyve jelent meg az Egyesült Államokban, kettő Budapesten; 1994 óta rendszeresen publikál magyarországi és erdélyi folyóiratokban.