Tanulmányok, cikkek,

beszédek és előadások

Vol. II. 2001-2006

Segesváry Viktor

Mikes International

Hága, Hollandia

2006.

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-10: 90-8501-094-2** **NUR 694**

ISBN-13: 978-90-8501-094-4

© Mikes International, 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006, All Rights Reserved

A KIADÓ ELŐSZAVA

A mai napon kiadtuk Segesváry Viktor 1994 és 2006 között megjelent tanulmányait, cikkeit, beszédeit és előadásait két kötetben. Ez a második kötet a 2001 és 2006 között kiadott tanulmányokat, cikkeket, beszédeket és előadásokat foglalja magában.

A szerző következő művei jelentek meg eddig a Bibliotheca Mikes International keretében :

- DIALOGUE OF CIVILIZATIONS – An Introduction to Civilizational Analysis
- CIVILIZÁCIÓK DIALÓGUSA – Bevezetés a civilizációk tanulmányozásába (A 'Dialogue of Civilizations' magyar fordítása)
- INTER-CIVILIZATIONAL RELATIONS AND THE DESTINY OF THE WEST – Dialogue or Confrontation?
- EXISTENCE AND TRANSCENDENCE – An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology
- WORLD STATE, NATION STATES, OR NON-CENTRALIZED INSTITUTIONS – A Vision of the Future in Politics
- FROM ILLUSION TO DELUSION – Globalization and the Contradictions of Late Modernity
- A KÖZÉP-KELET-EURÓPAI FÖDERÁCIÓS ESZME TÖRTÉNETE A 18. SZÁZADTÓL 1945-IG
- L'ISLAM ET LA REFORME - Etude sur l'attitude des réformateurs zurichois envers l'Islam, 1510-1550
- AZ ISZLÁM ÉS A REFORMÁCIÓ – Tanulmány a zürichi reformátorok Iszlámmal szembeni magatartásáról, 1510-1550 (A 'L'Islam et la Réforme' magyar fordítása)
- LE RÉALISME KHROUCHTCHÉVIEN – La politique soviétique à l'égard du nationalisme arabe, 1953-1960.
- A RÁDAY KÖNYVTÁR 18. SZÁZADI TÖRTÉNETE
- THE HISTORY OF A PRIVATE LIBRARY IN THE 18th CENTURY HUNGARY – The Library of Pál and Gedeon Ráday
- REFORMÁTUS PRÉDIKÁTOROK RÁKÓCZI FERENC SZABADSÁGHARCÁNAK IDEJÉN – Kéziratban megmaradt 18. századi prédikációs kötetek alapján készített tanulmány
- IFJÚKORI VERSEK ÉS ÍRÁSOK, 1951–1953
- THE RED CROSS / LA CROIX-ROUGE / LA CRUZ ROJA – WRITINGS / ECRITS / ESCRITOS
- ESSAYS, ARTICLES AND LECTURES, 1957 – 2005
- 21. SZÁZADI KONZERVATIVIZMUS. –Tanulmány egy új világkép és társadalom kialakításának szükségességéről
- A GLOBALIZÁCIÓS ÁLMOK UTÁN EGY SZÉTTÖREDEZETT VILÁG FELÉ

Hága (Hollandia), 2006. szeptember 13.

MIKES INTERNATIONAL

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

PUBLISHER'S PREFACE

Today we publish studies, articles, speeches and lectures of Victor Segesvary from the years 1994 through 2006. The present volume contains his studies, articles, speeches and lectures from the period between 2001 and 2006.

Other works of Victor Segesvary published by Mikes International :

- ♣ DIALOGUE OF CIVILIZATIONS – An Introduction to Civilizational Analysis
- ♣ CIVILIZÁCIÓK DIALÓGUSA – Bevezetés a civilizációk tanulmányozásába (Hungarian version of *Dialogue of Civilizations*)
- ♣ INTER-CIVILIZATIONAL RELATIONS AND THE DESTINY OF THE WEST – Dialogue or Confrontation ?
- ♣ EXISTENCE AND TRANSCENDENCE – An Anti-Faustian Essay in Philosophical Anthropology
- ♣ WORLD STATE, NATION STATES, OR NON-CENTRALIZED INSTITUTIONS – A Vision of the Future in Politics
- ♣ FROM ILLUSION TO DELUSION – Globalization and the Contradictions of Late Modernity
- ♣ HISTORY OF THE FEDERATIVE IDEA FOR CENTRAL-EASTERN EUROPE FROM THE LATE 18th CENTURY UNTIL 1945 (in Hungarian)
- ♣ L'ISLAM ET LA REFORME – Etude sur l'attitude des réformateurs zurichois envers l'Islam, 1510-1550 (*ISLAM AND REFORMATION – A Study Concerning the Zurich Reformers' Attitude towards Islam, 1510-1550)*
- ♣ *AZ ISZLÁM ÉS A REFORMÁCIÓ* – Tanulmány a zürichi reformátorok Iszlámmal szembeni magatartásáról, 1510-1550 (Hungarian version of *L'Islam et la Réforme)*
- ♣ LE RÉALISME KHROUCHTCHÉVIEN – La politique soviétique à l'égard du nationalisme arabe, 1953-1960.
- ♣ A RÁDAY KÖNYVTÁR 18. SZÁZADI TÖRTÉNETE
- ♣ THE HISTORY OF A PRIVATE LIBRARY IN THE 18th CENTURY HUNGARY – The Library of Pál and Gedeon Ráday
- ♣ REFORMÁTUS PRÉDIKÁTOROK RÁKÓCZI FERENC SZABADSÁGHARCÁNAK IDEJÉN – Kéziratban megmaradt 18. századi prédikációs kötetek alapján készített tanulmány
- ♣ IFJÚKORI VERSEK ÉS ÍRÁSOK, 1951–1953
- ♣ THE RED CROSS / LA CROIX-ROUGE / LA CRUZ ROJA – WRITINGS / ECRITS / ESCRITOS
- ♣ ESSAYS, ARTICLES AND LECTURES, 1957 – 2005
- ♣ 21. SZÁZADI KONZERVATIVIZMUS. Tanulmány egy új világkép és társadalom kialakításának szükségességéről
- ♣ A GLOBALIZÁCIÓS ÁLMOK UTÁN EGY SZÉTTÖREDEZETT VILÁG FELÉ

The Hague (Holland), 13 September, 2006

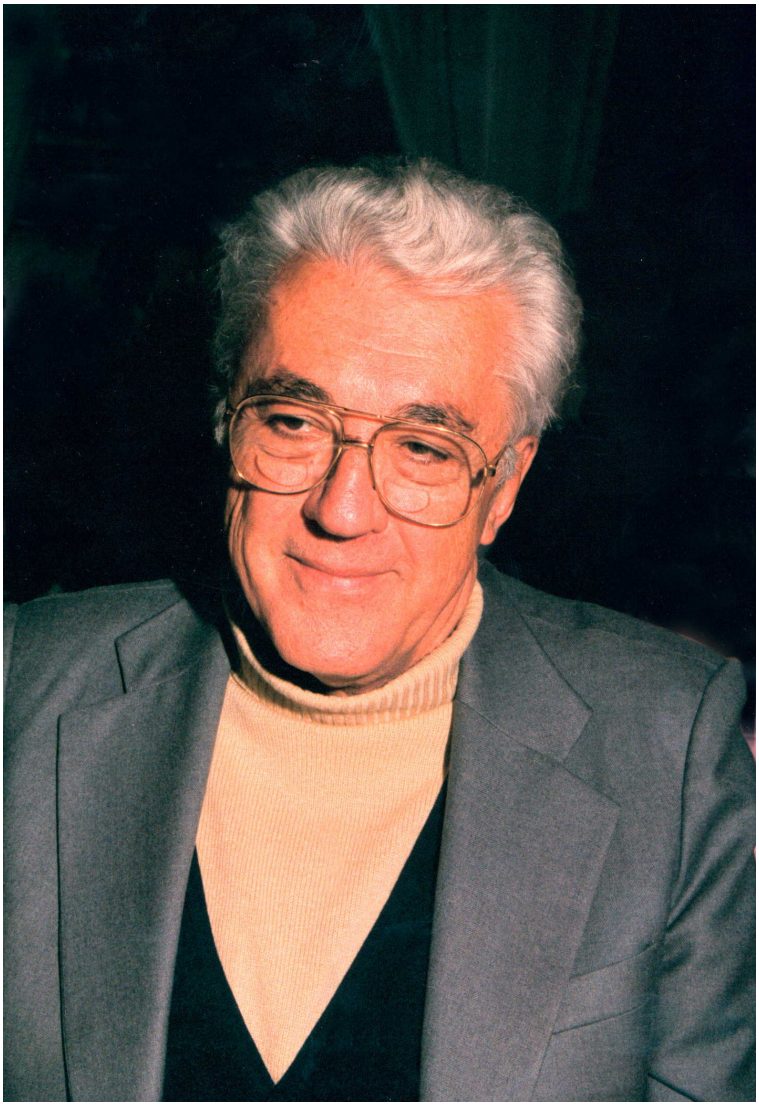
MIKES INTERNATIONAL

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

FARKAS FLÓRIÁNNAK,

ŐSZINTE HÁLÁVAL ÉS BARÁTSÁGGAL

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006



Segesváry Viktor

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

TARTALOMJEGYZÉK

A Kiadó előszava ... *III*

Publisher's Preface ... *IV*

Tanulmányok és cikkek ... *1*

2001: A civilizációk dialógusának éve* ... **2**
1. TÖRTÉNETI HÁTTÉR ... 3
2. CIVILIZÁCIÓS DIALÓGUSOK ÉS A GLOBALIZÁLÓ FOLYAMAT ... 4
(a) *Mi a civilizáció és a civilizációs pluralizmus értelme?* ... 4
(b) *Globalizáció és a civilizációk dialógusa* ... 6
3. A CIVILIZÁCIÓS ANALÍZIS SZÜKSÉGESSÉGE ... 9
4. A CIVILIZÁCIÓS DIALÓGUSOK SZERVEZÉSÉNEK EGYES KÉRDÉSEI ... 11
(a) *A dialógusok témái és formája* ... 11
(b) *A dialógusok szervezési szempontjai* ... 12
(c) *A résztvevők kiválasztása* ... 13

Hazatérés Erdélyországba* ... **14**

Útinapló ... **14**

Ézsaiás könyve egyes fejezeteinek magyarázata* ... **24**

Valóság, igazság és racionalitás a tudományfilozófiában* ... **38**
1. A MODERN TERMÉSZETTUDOMÁNYOK FILOZÓFIÁJA ... 38
2. REALIZMUS ÉS RELATIVIZMUS AZ ANGOLSZÁSZ ANALÍTIKAI FILOZÓFIÁBAN ... 44
3. A POSZTMODERN TUDOMÁNYFILOZÓFIA ... 49

Közérdek és közjó* ... **62**

Gondolatok korunk egyik legnehezebb társadalmi és politikai kérdésével kapcsolatban ... **62**
1. A KÖZÉRDEK FOGALMA ELTORZULÁSÁNAK ÉS A KÖZJÓ ELFELEJTÉSÉNEK OKAI ... 62
(a) *Kollektivista ideológiák* ... 63
(b) *Liberális-individualista ideológiák* ... 64
2. A KÖZÉRDEK ÉS A KÖZJÓ KLASSZIKUS ÉRTELMEZÉSE ... 66

Amerika válaszúton* ... **72**

A 2001. szeptember 11-ei tragédia politikai következményei ... **72**
1. ELVI ÉS MORÁLIS ALAPOK ... 72
2. AMERIKA HEGEMÓNIÁJA ÉS UNIVERZALISTA TÖREKVÉSEI ... 74

Hatalom és kiszolgáltatottság* ... **82**

Agnosztikus gondolatok a tudományos haladásról, az élet minőségéről és a modern ember jövőjéről ... **82**
1. A TUDOMÁNY HATALMA ÉS AZ EMBER KISZOLGÁLTATOTTSÁGA ... 83
2. AZ ÉLTECHNOLÓGIÁK VESZÉLYEI BILL JOY ÉS A LOVINS FIVÉREK MEGLÁTÁSA SZERINT ... 89
3. NÉGY PÉLDA A TUDOMÁNYOS KUTATÁS ÉS MODERN TECHNOLÓGIÁK ÁLTAL TEREMTETT VESZÉLYEKRE ... 92
(i) *Modern nukleáris, kémiai és biológiai fegyverek*: ... 93
(ii) *Közegészségügy* ... 94

A terrorizmus elleni háború* ... **96**
1. A TERRORIZMUS MEGHATÁROZÁSA. ... 98
2. KI MINŐSÍTHET EGY SZEMÉLYT VAGY SZERVEZETET TERRORISTÁNAK? ... 100

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

3. FÜGGETLENSÉGI HARC ÉS TERRORIZMUS. 101
4. TÁRSADALMI, KULTURÁLIS ÉS POLITIKAI GYÖKEREK 104

Globalizáció, hegemónia és a harmadik évezredpolitikai ujjárendeződése;és ezek egyes regionális vonatkozásai* 107
1. A TERÜLETILEG MEGHATÁROZOTT NEMZETÁLLAM HANYATLÁSA 108
(a) *A globalizáció jelentősége* 108
(b) *A területi nemzetállam hanyatlása* 109
2. EGY NEM-CENTRALIZÁLT DEMOKRATIKUS POLITIKAI ELRENDEZŐDÉS FŐBB VONÁSAI 111
(a) *Az új egységek konstitutív elemei* 112
(b) *Törvényhozás és kormányzás* 113
(c) *Gazdaságpolitika és a gazdaság irányítása* 115
(d) *A planetáris koordináció szükségessége* 116
3. AZ ÚJ POLITIKAI EGYSÉGEK EGYÜTTMŰKÖDÉSÉNEK TECHNOLÓGIAI LEHETŐSÉGEI 116
(a) *Információ, információs társadalom és virtuális valóság* 116
(b) *Információs társadalom és közösségi network hálózatok* 117
4. TECHNOLÓGIÁK ÉS A SZÜKSÉGES INFRASTRUKTÚRA 119
(a) *Infrastrukturális adottságok és virtuális közéleti szférák* 119
(b) *Információs és kommunikációs rendszerek* 120

Az információs és kommunikációs kor ideológiája* 126

Az ideológia fogalma az információ újjáteremtő erejében hívő világ gyakorlatában 126
1. AZ IDEOLÓGIA FOGALMA 126
2. AZ INFORMÁCIÓS KOR IDEOLÓGIÁJÁNAK NÉGY ANTINÓMIÁJA 132

Egy széttöredezett világ felé* 136

A hegemónikus politika következményei geopolitikai perspektívában 136
(a) *A hegemonikus törekvés sikertelensége* 137
(b) *A geopolitikai perspektíva értelmezése* 140
(c) *Hegemónia, krízis és széttöredezés a geopolitikai perspektívában* 143

Civilizáció vagy civilizációk* 146

A késői modernitás alapvető problémája 146
1. AZ UTOLSÓ ÉVTIZEDEKBEN BEKÖVETKEZETT TÖRÉS A NYUGATI CIVILIZÁCIÓ KERETÉBEN 147
2. CIVILIZÁCIÓ ÉS KULTÚRA 147
3. A GLOBÁLIS ÉS A LOKÁLIS FOGALOMPÁRJA 150
4. HASONLÓ VONÁSOK ÉS ALAPVETŐ KÜLÖNBSÉGEK CIVILIZÁCIÓK KÖZÖTT 152
5. CIVILIZÁCIÓS PLURALIZMUS VAGY VILÁGKULTÚRA? 156
EXCURSUS 159
AZ EGYES CIVILIZÁCIÓK POLITIKAI RENDSZEREINEK KÜLÖNBÖZŐSÉGÉRŐL 159

Valóság, igazság és racionalitás a huszadik század egyes filozófiai irányzatai kiemelkedő képviselőinél* 160
1. A HEIDEGGERI HERMENEUTIKA: A LÉT ÖNFELTÁRÁSA 160
2. HABERMAS: KOMMUNIKÁCIÓS KÖZÖSSÉG ÉS A VILÁGNÉZETEK KÜLÖNBSÉGE 162
3. A PRAGMATISTÁK EMPIRICIZMUSA ÉS ÉLETKÖZELSÉGE 164
(a) *Charles Sanders Peirce és William James* 164
(b) *John Dewey* 166
4. A LÉTEZŐ ÉS A LÉNYEGES ELVETÉSE LYOTARD POSZTMODERN FILOZÓFIÁJÁBAN 169

Radzsasztán: a maharadzsák országa* 172

Indiai útinapló, 2004. 172

Amerika és Irak* 179

Ki a polgár tulajdonképpen?* Vitaindító gondolatok egy aktuális témához 182

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Iszlám és politika* **191**

A civilizációk közötti első konfliktus alapjainak elemzése **191**
1. AZ ISZLÁM DOKTRINÁLIS ALAPELVEI, MELYEK A POLITIKAI TEVÉKENYSÉGET BEFOLYÁSOLJÁK 192
(a) *Az iszlám radikális monotheizmusa* 192
(b) *Egy radikális közösségi perspektíva* 194
(c) *Radikális szabadság fogalom* 195
2. AZ ISZLÁM ORSZÁGAINAK POLITIKAI BERENDEZKEDÉSE 196
3. AZ ISZLÁM FELÉBREDÉSE ÉS REFORMOK KERESÉSE/ 198
4. A FUNDAMENTALIZMUS MEGSZÜLETÉSE AZ 1970-ES ÉVEKBEN 200
5. CIVILIZÁCIÓS KONFLIKTUS, TERRORIZMUS ÉS SZABADSÁGHARC 202

Az iszlám és a reformáció* **206**

A zürichi reformátorok iszlámmal szemben való magatartása (1510-1550) **206**
Első rész 207
A TÖRTÉNELMI ÉS INTELLEKTUÁLIS KONTEXTUS 207
Második rész 211
A ZÜRICHI REFORMÁTOROK MAGATARTÁSA AZ ISZLÁMMAL SZEMBEN 211
Harmadik rész 216
THEOLÓGIAI PROBLÉMÁK ÉS ÚJ PERSPEKTÍVÁK 216

Vissza a zsákutcából* **220**

Segesváry Viktor az ég és az ember útjáról, az áthidalható távolságról **220**

A Ráday Könyvtár 18. századi története* **224**
1. A KÖNYVTÁR SZEREPE A MAGYAR KULTÚRÁBAN 224
2. A KÖNYVGYŰJTŐ RÁDAYAK 225
3. RÁDAY PÁL – RÁKÓCZI HÍVE, KURUC DIPLOMATA ÉS HÍVŐ KERESZTÉNY 227
4. RÁDAY GEDEON – AZ EURÓPAI MŰVELTSÉGŰ IRODALMÁR ÉS TUDÓS 229
(a) *A gyűjtés területei* 230
(b) *A beszerzői kör* 230
(c) *Aukciók és könyvkereskedők* 231
5. A KÖNYVTÁR KÜLSŐ KÉPE 233

Virradat Keleten és a Nyugat alkonya: Két modernitás szembenállása* **235**
1. MI A MODERNIZÁCIÓ ÉRTELME? 236
2. A NYUGATI ÉS MÁS CIVILIZÁCIÓK KÖZÖTTI ALAPVETŐ KÜLÖNBSÉGEK 239
3. MODERNIZÁCIÓ KÍNÁBAN 242
(a) *Konfucius és a kínai civilizáció* 242
(b) *Konfucius, Mao és Deng* 246
4. MODERNIZÁCIÓ INDIÁBAN 247
(a) *Vallási identitások és gazdasági egyenlőtlenségek az indiai államszövetségben* 247
(b) *A kasztrendszer alapvető szerepe* 251
5. A GAZDASÁGI FEJLŐDÉS SIKEREI ÉS VESZÉLYEI KÍNÁBAN ÉS INDIÁBAN 255
6. AZ ÁZSIAI MODERNIZÁCIÓ JÖVŐJE 258
EXCURSUS 263
KÍNAI MŰVÉSZET: KÖLTÉSZET ÉS FESTMÉNYEK 263

Melyik Európa?* **265**

Kisebbség és államiság* **267**

Integráció és hatalmi viszonyok* **269**

A hruscsovi realizmus* **272**

A szovjet külpolitika és az arab nacionalizmus, 1953-1960 ..... **272**
1. A SZOVJET KÜLPOLITIKA ÚJ IRÁNYZATA A HARMADIK VILÁGBAN 273

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

2. A 'NEMZETI DEMOKRÁCIA' PRAKTIKUS JELENTŐSÉGE 276
3. AZ ÚJ SZOVJET KÜLPOLITIKA MEGVALÓSÍTÁSA A KÖZELKELETEN 277
(a) *Védelmi szerződések megkötésének és katonai szövetségek kialakulásának megakadályozása* 277
(b) *Az arab nacionalizmus feltételnélküli és nyílt támogatása* 279
(i) Fegyverek és katonai berendezések szállítása 279
(ii) Az arab államok és a nyugati hatalmak közötti konfliktusokba való beavatkozás 280
(iii) Az Eisenhower Doktrína 280
(iv) A Szuezi Csatorna nacionalizálása 281
(v) A libanoni polgárháború 282
4. A GAZDASÁGI EGYÜTTMŰKÖDÉS POLITIKÁJA, MINT AZ ÚJ KÜLPOLITIKA RÉSZE 283
5. AZ ÚJ SZOVJET KÜLPOLITIKA LEGFŐBB PROBLÉMÁI A KÖZELKELETEN 284

Az Isten jelenlétében élni egész életünkben* 287

Európa szkizofréniája vagy az 'európai' ember tragédiája* 290

Ámokfutás és karikatúrázás* 295

Az ezredéves európai kultúra állapota a késői modernitás korában 295

Dobos Marianne beszélgetése Segesváry Viktorral* 299

A történelem sodrában* 311

BESZÉDEK ÉS ELŐADÁSOK 315

Prédikáció 2001 Pünkösdjén egy new yorki magyar református gyülekezetben* 316
MI A SZENTLÉLEK MUNKÁSSÁGA? 316
A SZENTLÉLEK HOZZA LÉTRE A KOINONIÁT, VAGYIS A HÍVŐK KÖZÖSSÉGÉT 317

Civilizáció vagy civilizációk?* 319

Gondolatok a globális kor alapvető jellegéről és kihívásáról 319
1. FOGALMAK MEGHATÁROZÁSA 321
(a) *Civilizáció és kultúra* 321
(b) *Univerzalizmus és partikularizmus* 323
(c) *Globális és lokális* 323
2. HASONLÓ VONÁSOK ÉS ALAPVETŐ KÜLÖNBSÉGEK CIVILIZÁCIÓK KÖZÖTT 326
3. CIVILIZÁCIÓS PLURALIZMUS VAGY VILÁGKULTÚRA? 331
EXCURSUS 335
AZ UNIVERZALIZMUS FAJTÁIRÓL ÉS AZ UNIVERZALIZMUS ÉS GLOBALIZÁCIÓ KÜLÖNBSÉGÉRŐL 335

Ünnepi beszéd az 1956-os Magyar Forradalomra való megemlékezés alkalmával* 337

Lugano, 2003. október 23. 337

Terrorizmus és iszlám* 340

A Ticinói Magyar Egyesületben 2004. január 27.-én tartott előadás. 340
1. CIVILIZÁCIÓ ÉS KULTÚRA 340
2. GLOBALIZÁCIÓ ÉS CIVILIZÁCIÓK 341
3. AZ ISZLÁM TANÁNAK ALAPELVEI 342
4. AZ ISZLÁM ALAPVETÖ TANÍTÁSA A TÁRSADALOMRÓL ÉS A POLITIKÁRÓL 343
5. AZ ISZLÁM FELÉBREDÉSE ÉS REFORMOK KERESÉSE 344
6. POLITIKAI INTÉZMÉNYEK: 'UMMAH ÉS A KALIFÁTUS VAGY IMÁMSÁG 346
7. A FUNDAMENTALIZMUS MEGSZÜLETÉSE A 70-ES ÉVEKBEN 346

A SZERZŐRŐL 348

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Tanulmányok és cikkek

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

2001: A civilizációk dialógusának éve*

Az Egyesült Nemzetek Közgyűlése 1998 november 4.-én egyhangúlag megszavazott határozatával (A/RES/53/22) a 2001.-ik évet Az Egyesült Nemzetek Civilizációk Közötti Dialógusa Évének nyilvánította. E határozat meghozására szóló indokai között a Közgyűlés a következőket jelentette ki: [1]

"Tudatában lévén a különféle civilizációk által elért eredményeknek, melyek a kulturális pluralizmus valóságáról és az emberiség kreatív képességeinek különféle formáiról tanúskodnak,

Tudva azt, hogy a türelmetlenség, a különféle konfliktusok és háborúk ellenére, az emberiség történetét a civilizációk pozitív és kölcsönösen előnyös együttműködése jellemzi,

Kiemelve a türelem nagy fontosságát a nemzetközi kapcsolatokban és a dialógus által játszott hasznos szerepet egymás megértésében, a békét fenyegető tevékenységek elkerülésében és a civilizációk közötti együttműködésben és kölcsönös megértésben,

Tudomásul véve, hogy 1995 'Az Egyesült Nemzetek Türelmet Előmozdító Éve' volt, és tudatában lévén annak is, hogy a türelem és az emberek között lévő különbségek tisztelete az emberi jogok univerzális védelmét és kiterjesztését és a civil társadalom, a szociális egyetértés és a béke ügyét is szolgálják,

Megerősítve azt a felismerést, hogy a különféle civilizációk által elért eredmények az emberiség örökségét képviselik, melyek az egész emberiség számára a haladás megvalósítására való ösztönzés forrását jelentik,

Megelégedését fejezve ki a nemzetközi közösség egymás megértését szolgáló és egy a civilizációk közötti konstruktív dialógust kialakító kollektív erőfeszítései felett a harmadik évezred hajnalán,

* Valóság, Budapest, 2001 január, XLIV. évf. 1. szám.

[1.] Az Egyesült Nemzetek határozatának szövegét az angol eredetiből a szerző fordította.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Kinyilvánítja megingathatatlan elhatározottságát a civilizációk közötti dialógus megkönnyítésének és előmozdításának érdekében."

Határozatának értelmében a Közgyűlés felkérte a tagállamok kormányait, az Egyesült Nemzetek Szervezetének egyes szerveit, elsősorban az UNESCO-t, valamint a többi, érdekelt nemzetközi szervezeteket, beleértve a kormányoktól független működőket is (NGO), a civilizációk közötti dialógusra vonatkozó kulturális, nevelési és társadalmi programok és események megvalósítására. A határozat felkéri mindazokat, akik ilyen programokat és eseményeket szerveznek, hogy ezekről informálják az ENSZ Főtitkárát, akinek a határozat értelmében 2000-ben egy ideiglenes, 2001-ben pedig egy végleges jelentést kell benyújtania a Közgyűlésnek (a magyar fordítás a szerző munkája).

1. TÖRTÉNETI HÁTTÉR

A történelem folyamán mindig voltak a királyságok és birodalmak határait nem tisztelő népvándorlások, eszmék vagy hittételek továbbadása, s áruknak vagy az emberi teremtőképességet bizonyító népművészeti értékeknek a világ egyik részéből a másikba való szállítása. Csak gondoljunk arra, hogy miként jutott el az első ábécé az akkor ismert, földközitengeri világ egyes részeibe az arám Szíria Ugarit nevű városából; miként terjedt el a matematikában az indiai tudósok által bevezetett nulla más kultúrákba, Európába az arab tudósok közvetítésével. Vagy emlékezzünk a népek vándorlásának emberemlékezet óta igen nagy tömegeket megmozgató jelenségére az ázsiai sztyeppéken keresztül; vagy éppenséggel a Selyem Útjára, mely Kínát kapcsolta össze Európával, s amelynek útvonalán az ókor olyan híres kereskedelmi központjai játszottak nagy szerepet, mint Palmyra a szíriai sivatagban.

Ezek a határokat átívelő vándorlások és mozgalmak semmiképpen sem hasonlíthatók ahhoz a jelenséghez, melyet ma globalizációnak nevezünk. A kor technikájának megfelelő akkori szállítási eszközök és kommunikációs lehetőségek, s a világ más részeinek növekvő ismerete ellenére, a világ e kapcsolatokban résztvevő vidékei egymástól mégis izolálva maradtak. Kína a világ közepében, az Ég és a Föld között, elhelyezkedő teret uralta (a 'Közép Királysága,' ahogyan régebben a kínaiak a maguk országát hívták), s mindazok a népek, melyek nem a Mennyei Birodalomban, hanem a többi régiókban (a 'Föld') éltek, a kínai császár alattvalói voltak – legalább is elvileg.

A határokon keresztüli népvándorlások és mozgalmak csak az ipari forradalom és a nyugati tudományok és technológia 19. századi hatalmas fejlődése óta, mellyel párhuzamosan a nemzetállam lett a nyugati világ domináló politikai intézménye, növekedtek meg exponenciális módon. Ezeket a kor felfogásának megfelelően tehát átkeresztelték, s nemzetközi vándorlások és mozgalmak lettek belőlük. Ezzel szemben a transznacionális kapcsolatok kifejlődését, mely a világ legtávolabbi zugait is elérte, a szállítási, elektronikus kommunikációs és információs technikák eleddig szinte elképzelhetetlen vívmányai tették lehetővé a huszadik század négy utolsó évtizedében. Ezek teremtették meg a mi világunkat minden szempontból jellemző globalizációs folyamatot.

A határokon keresztüli vagyis transznacionális vándorlások és mozgalmak egyidejűleg mindig transz-civilizációs jelenségek is voltak, de jelentőségükben soha nem váltak *civilizációs*

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

összetalálkozásokká (*civilizational encounters* Benjamin Nelson kifejezésével), vagyis egy dialógus vagy egy konfrontáció alkalmává. Azt persze nem lehet tagadni, hogy az egyes kultúrák közötti kapcsolatok folyamán eszmék és értékrendszerek eljutottak az egyik civilizációtól a másikig, de ebből az anthropológiában u.n. diffúziós elterjedésből soha nem lett dialógus. Tekintve azt, hogy minden civilizáció magvát egy vallásos hit alkotja, konfrontációkra bőven volt alkalom az egyes vallások képviselői között, különösképpen akkor, ha ezek egy monotheisztikus vallás hívei voltak.

Korunkban 'civilizációs összetalálkozásokra' sokkal több lehetőség van, mert a különféle civilizációkhoz tartozó emberek közötti kapcsolatok természete megváltozott az információk oly nagyméretű, eleddig elképzelhetetlen eljutásával a világ minden részébe, mely a mai technológia médiái nélkül lehetetlen lett volna. Ennek következtében egyesek még egy világkultúra hamaros kialakulásáról is meg vannak győződve. Ennek az utópikus meggyőződésnek az alapja az a félreértés, mely a civilizációk természetére és a globalizáció lényegére vonatkozik. Ez annak tudható be, hogy elkötelezettjei egy univerzális civilizáció ideológiájának híveiként lépnek fel – persze a saját, jól felfogott érdekeik szolgálatában. Emiatt a civilizációs dialógusok gondolatának és gyakorlatának felvázolását a civilizáció, a globalizáció, a pluralizmus és a civilizációs dialógus fogalmainak átvilágításával kell kezdeni.

2. CIVILIZÁCIÓS DIALÓGUSOK ÉS A GLOBALIZÁLÓ FOLYAMAT

(a) *Mi a civilizáció és a civilizációs pluralizmus értelme?*

Talán meglepőnek látszik, hogy a civilizáció fogalmának ma általában nem sok jelentőséget tulajdonítanak, mert a nemzetközi viszonyok, valamint az egész világra kiterjedő pénzügyi piacok virtuális létrejötte, a feledés fátylába burkolták azt a tényt, hogy az emberi exisztenciát meghatározó, az élet minden aspektusát magukba foglaló, legkiterjedtebb egységek a civilizációs világok. Ugyanakkor természetes az, hogy a nemzetközi kapcsolatok résztvevői, akikkel a képernyős híradások vagy az újságok oldalai tele vannak, a civilizációk létezéséről nem akarnak tudni, mert azt hiszik, hogy ezek az emberi élet szempontjából való alapvető fontosságának elismerése megfosztaná őket a világ színpadán játszott szerepüktől. Vajon az Iszlám civilizációjának világa, a hívők közössége, az *'ummah*, nem foglal magában több tucatnyi államot, vagy a modern, nyugati civilizáció nem három kontinensen elhelyezkedő államok sorából áll? És a Buddhista civilizációhoz tartozó népek nem nagyszámú ázsiai ország határai között élnek, melyeknek eredeti kultúráját meggazdagították eszméikkel és életstílusukkal?

A földünkön koexisztáló civilizációk a legnagyobb egységeket alkotják, melyeket egyes emberek és egyes emberi közösségek hoztak létre egy vallásos vagy metafizikai, valamint kulturális mag körül. A kultúra (Cicero fogalmának, *cultura mentis*, értelmében) magában foglalja a vallásos hitet és az azon alapuló világnézetet, a tudományos és művészi kreativitást, a gondolkodási és érvelési formák rendszerét, s a magatartást és tevékenységet kormányzó etikai elveket. Ezen túl a civilizáció egy sajátos életformát jelent, mely magában foglalja a technológiát, a civilizációs adottságoknak megfelelő életviszonyokat, társadalmi szokásokat, politikai intézményeket, gazdasági szervezeteket és termelési módokat, s a földi életnek minden más materiális elemét, melyeket a kultúra tartalma határoz meg. Így a civilizációk ténylegesen a nemzetközi rendszer felett helyezkednek el, melyet ma az emberi

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

együttműködés legmagasabb kifejezésének tartunk. Éppen ezért teljesen jogos civilizációs világokról beszélni, melyeknek térbeli és időbeli dimenziói vannak.

Ebben a perspektívában tehát a kultúra egyrészt minden civilizációnak a magját képezi, másrészt ezekből a kultúra által meghatározott alapokból nő ki minden emberi tevékenység szférájának társadalmi gyakorlata. Minden kultúra központjában pedig egy Istenhit vagy metafizikai vallás áll, mely e civilizációs világot a kozmikus valósághoz köti, az itt és most világán túl. Az egyetlen kivétel ez alól a leírás alól a Nyugat modern civilizációja, mely tagad bármilyen e világon túli megalapozottságot (Max Weber *Entzauberung*ja), bár keresztény alapjai még a mai késői modernitás korában is nyilvánvalóak. Ennek következtében a nyugati civilizáció mai állapotát a többi civilizációkkal szemben (Anthony Giddens kifejezésével) a *leválás* vagy *elválasztódás* fogalmával jellemezhetjük. Ennek a fogalomnak ebben a vonatkozásban egy kettős értelme van: *először*, a nyugati modernitásnak a sajátmaga múltjától való leválását, mely az utóbbi négy évszázad alatt következett be; *másodszor*, az ezt követő s a többi nagy, egykorú civilizációtól való elválasztódást.

A civilizációs világok sokrendűsége csak egy pluralista megközelítést tesz lehetővé. Bár minden civilizáció kulturális magja a vallásos hit vagy kozmikus perspektíva, *a civilizációs pluralizmus problematikája nem a különféle transzcendens világképre vonatkozik, hanem az emberiség más egyénei és csoportjai világának megértésére*. Ebben az értelemben a pluralizmust sokszor összetévesztik a relativizmussal, vagyis olyan értelemben fogják fel, hogy a pluralizmus a hagyományok, értékrendszerek, elvek, etika, magatartás és világnézet relativitását jelenti. Evvel a felfogással ellentétben ki kell hangsúlyozni, hogy a civilizációs pluralizmus nem az, mint amit relativizmus alatt értünk, mert nem relativizálja az egyes embervilágokat, hanem azt jelenti, hogy teljes mértékben elfogadjuk ezeknek a világoknak a miénktől különböző, az emberre és a mindenségre vonatkozó nézeteit, társadalmi rendjét és közösségi tevékenységét. A civilizációs pluralizmus elfogadása tehát egy alapvető realizmust jelent azokkal az utópiát hirdetőkkel szemben, akik az embervilág egységében és egy világkultúrában hisznek.

Érvelésünknek ezen a pontján szükséges röviden arra kitérni, hogy a civilizációs pluralizmus valósága alapjában különbözik a ma oly sokat vitatott multikulturalizmus fogalmától. A civilizációs pluralizmus a földtekénken koexisztáló, hatalmas civilizációs egységek viszonyára vonatkozik, míg a multikulturalizmus különféle kulturális világok (melyek nem feltétlenül egy másik civilizációs körhöz tartoznak) egy ország keretén belül való egyidejű jelenlétére utal. Ezért a multikulturalizmus mint fogalom más valóságot takarhat a változó kontextusoknak megfelelően. Így, például, az Amerikai Egyesült Államokban, melynek eredeti lakóit majdnem teljesen megsemmisítették s népessége a századok folyamán bevándorlókból tevődért össze, a multikulturalizmus egy természetes jelenség. A régebbi és új bevándorlók kultúrái egymás mellett léteznek, annál is inkább, hogy a többségi angolszász kultúra egyre inkább veszít jelentőségéből. Európa országaiban az idegen vagy más kultúrákhoz tartozó bevándorlók integrációja vagy asszimilációja viszont igen nagy nehézségekbe ütközik, mert az ott már évszázadok óta letelepült népek a legnagyobb ellenállást tanúsítják kultúrájuk védelmében. Végül azt is el kell ismerni, hogy a multikulturalizmus nem egy új jelenség: az európai középkor idejével párhuzamosan, például, a konfucianizmust és később a buddhizmust vezették be Japánba, s ezek lassan beilleszkedtek a japánok eredeti, Shinto kultúrájába. Ez a civilizációs összetalálkozás igen eredményes volt, s Japán lett az az ország, ahol a későbbi századok folyamán a neo-konfucianizmus a legjobban kivirágzott, s a buddhizmusnak is új, a körülményekhez igazodó változatai születtek.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(b) *Globalizáció és a civilizációk dialógusa*

A globalizáció, az én meglátásom szerint, egy kulturális jelenség. A kifejezés nem mint egy 'globális falut' írja le világunkat Marshall McLuhan 40 évvel ezelőtt meghirdetett jelszava szerint, mert nemcsak a kommunkációs lehetőségeknek az egész világra való kiterjesztésére utal. Roland Robertson meghatározása szerint,[2] a globalizáció a világ színpadán lévő jelenségek kompresszióját, vagyis összesűrítését jelenti, amit Anthony Giddens a 'tér és idő fogalmának széthúzódása' (*space and time distanciation*) által fejezett ki, melyet a különféle eszméknek, nézeteknek, szokásoknak és életstílusoknak a világ minden szögletébe való eljutása egészít ki. Ebben az értelemben modern korunk 'globális körülményei' jelentik Robertson szerint azt a keretet, amelyben többrendű emberi világok együttes jelenléte földtekénken lehetségessé vált.

Az előzőkből nyilvánvaló, hogy a globalizáció nemcsak az információknak a világ egyik pontjáról a másikra való ugyanabban a pillanatban való átjuttatását jelenti, vagy az áruk a régebbinél gyorsabb szállítását a világkereskedelem high-tech csatornáin keresztül, vagy éppen a személyeknek egyre gyorsabb átvitelét egyik kontinensről a másikra. A kommunikációk átadásának és az információk szétszórásának elképzelhetetlen gyorsasága, még egy pillanaton belül való elvégzésük sem változtatja meg az egyes gazdasági, technikai vagy másfajta műveletek jellegét, pontosan azért, mert semmiben nem változtatja meg ezeknek a specifikus műveleteknek a lényegét. Egy pénzátutalás pénzátutalás marad akkor is, ha két másodpercbe vagy két napba telik ez a művelet; az export/import cseréknek meghatározása, tehát a szóban forgó áruk természete és minősége, ugyanaz marad, ha két hónapba telik szállításuk az óceánokon keresztül vagy 24 órán belül át lehet repültetni őket e nagy távolságokon keresztül egy Boeing 747-es repülőgépen.

A globalizáció valóságos értelmét csak Robertsonnak az univerzális és a partikuláris dialektikájába beillesztett meghatározása fejezi ki, mely szerint a globalizáció nem más, mint a partikularizmus univerzalizmussá és az univerzalizmus partikulárissá való tétele.[3] A globalizálós folyamat így magában foglalja, egyrészt az univerzális tendenciákat (mint, például, a nyugati konszumerista társadalom egész világra való kiterjedése), másrészt partikularista identitásoknak és életmódoknak a feléledését és öntudatos megvalósítását (mint, például, a nemzeti öntudat és más kollektív identitások globális felértékelése).

Az univerzalizmus a globalizációval szemben a világot, mint egy egységet fogja fel. Ez abban tükröződik, hogy úgymond univerzálisan elfogadott meggyőződésekben, értékekben és társadalmi tevékenységekben hisz, valamint univerzálisan érvényes intézményes struktúráknak az egész világra való kiterjesztését akarja keresztül vinni. A globalizáció, szemben az univerzalizmussal, elismeri a kontextus fontosságát, s ezen keresztül magába olvasztja tulajdonképpeni bipoláris ellentétét, a helyet, a lokálisat. A lokális fogalma, éppúgy, mint a kontextusé, elismeri a partikuláris elsőrendűségét. A kontextus, mint a globális egy perspektívája, minden absztrakt formalizmust, minden előre kigondolt

---

[2] ROBERTSON, Roland, *Globalization – Social Theory and Global Structure*. London, SAGE Publications, 1992.

[3] "*The interpenetration of the universalization of particularism and the particularization of universalism*". *Ibid*., 100.l. (kiemelés az eredetiben)

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

feltevést eltüntet a világnézetből, és a dolgok és események lehetségességét és partikularitását helyezi előnybe. A globális trend a helyinek és a kontextusba ágyazott valóságnak sok aspektusát felveszi magába, míg partikuláris helyzetek gyakran átvesznek magukba globális vonatkozásokat, vagy saját céljaik megvalósításának érdekében eszközként használnak fel globális elemeket. Fundamentalista világnézetekben, mint azt a radikális iszlámban és az amerikai evangelizálók megnyilvánulásaiban láthatjuk, globalizációs elemek rendszeresen jelen vannak, elsősorban érvelésük formáiban, valamint a megfelelő technológiai vívmányok (például a televízió) felhasználásában.

A fentebbiek alapján megállapíthatjuk, hogy a késői modernitás korában két egymásnak ellentmondó irányzat uralkodik egyidejűleg, melyeknek megvan a maguk sajátos dialektikája. Egyrészt az egyre inkább kiszélesedő globalizáló folyamat, melyet a 'tér és idő széthúzódása' jellemez; másrészről a hely, a kontextus egyre növekvő fontossága, mely egyes emberek sokrétegű együttműködésének színhelye, amely szükségessé teszi egyéneknek a jelenlétét, vagyis ezek együttlétét és összetalálkozásuknak lehetőségét. A hely, a lokális, nemcsak egy specifikus kontextust határoz meg, hanem egyúttal tükrözi emberi nemzedékek hosszú tapasztalatait és lerögzíti a kollektív memóriában a történelmi múlt eseményeit is. Ezzel a hely válik azzá a kontextussá, amelyben tér, tapasztalat és idő egymásbaolvadnak létrehozva egy specifikus kulturális és civilizációs világot.

A globálisnak és a particulárisnak egymásra való hatása a következő három tényező összjátékán alapszik:

– *Először*, a technológiai fejlődés két generációja, melyek a legutolsó száz év termékei. Az első generációt a vasút, légi közlekedés, és a drótnélküli távíró által lehetővé tett kommunikáció alkotják, a másodikat pedig az, amit információs forradalomnak hívunk, komputerhálózatok, az értékpapírok automatizált adása/vevése, a szatelliteken keresztül történő hírközlés, stb. A technológiának ez a történelemben egyedülálló és nagysúlyú szerepe persze nagyban befolyásolta az univerzalista és partikuláris elemek közötti összhatást.

– *Másodszor*, a technológia mindig azokat szolgálja, akik manipulálni tudják, természetesen saját, jól felfogott érdekükben. Ezalatt azt értem, hogy a technológia – minden kor technológiája – a hegemonikus hatalmi politikának az eszköze. Következésképpen, a globalizációs folyamat legfontosabb hordozója, ahogy ezt Nietzsche mondta volna, a hegemonikus hatalomra törő akarat. A régi stílusú hegemonikus politika direkt módon, vagyis, ha kellett, erőszakkal próbálta befolyásolni mindazokat, akik hatalmi befolyása alá kerültek. A globalizáció korában a hegemonikus politikának pontosan azért, mert a technológiai fejlődés egy általános transzparenciát teremtett a közéletben, nemcsak a kulturális, társadalmi, politikai és egyéb különbségekkel kell számolnia, hanem befolyását gyakorolnia kell, külön-külön, az élet mindezen szférájában. Stuart Hall angol társadalomtudós fejezte ki ezt a legjobban, amikor így ír: "A globális az uralkodó partikularitás önbemutatásának eredménye," mert a globális nem jelent mást, minthogy "az uralkodó partikularitás lokálissá válik [és egy adott kontextusban] meghonosíttatja magát."[4] A hegemonikus szándék nem a különféle partikularitások eltűnését vagy teljes kipusztítását célozza meg, hanem arra törekszik, hogy a kulturális fejlődés folyamán a különféle és sokrétű identitásokat és partikularizmusokat a hegemonikus identitásba és partikularitásba integrálja.

[4.] "The global is the self-presentation of the dominant particular" ... [it is the manner in which] "the dominant particular localises and naturalises itself." HALL, Stuart. *The Local and the Global: Globalization and Ethnicity*, in: KING, Anthony D. ed. *Culture, Globalization and World-System – Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, 27. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– *Harmadszor*, szükség van egy a megfelelő tartalmat és koherenciát biztosító globalizációs ideológiára, melyet a médiák szétszórnak a világ minden részébe azért, hogy a technológia be tudja tölteni a globalizációs folyamatokban játszott szerepét, s azért is, hogy a technológiára alapozott hegemonikus politika befolyásolni tudja és a maga képére formálni a világ megszámlálhatatlan partikuláris vonását anélkül, hogy megsemmisítené őket. Dialektikusan kifejezve, egyrészt a globalizáció ideológiájából születik meg a globalizáló folyamat s ezt mindvégig az ideológia támasztja alá; másrészt, a globalizáció ideológiáját maguk a globlizációs folyamatok teremtik meg.

Ennek következtében a globalizációs trend nem más, mint a nyugati civilizáció más civilizációk körébe való átültetésének eszköze és ideológiai hegemóniájának hordozója, mely a nyugati értékrendszer és életforma elterjesztésében láthatólag sok sikert ér el – bár legtöbbször a régi hagyományok és értékek teljes elpusztításának árán. Az széleskörű urbanizációs folyamat; a politikában a nemzetállami intézményes forma elfogadtatása azokban az országokban, melyek a kolonializmus alól szabadultak fel; a nyugati típusú törvényalkotási és jogszabályozási eljárások exportja; vagy a konszumerista társadalom győzelme a nem-nyugati civilizációk köréhez tartozó területeken, mely a legfontosabb eszköze a hagyományos szokások és életmódok kiirtásának, – mindezek a jelenségek a globalizáció terjedését jelzik.

Ennek ellenére az a benyomás, amit a mi civilizációnk feltarthatatlannak látszó világhódítása kelt[5] a legtöbb esetben csalóka, mert csak a más népek életének a felszínén megmutatkozó jelenségekre vonatkozik. Ez a vitathatatlan tény nem változott a második világháború óta, és az u.n. dualisztikus gazdasági és politikai elméletek, melyek szerint a nem-nyugati civilizációk körében a társadalmak egy kettős világban élnek – a modern és a hagyományos – máig sem vesztették el érvényüket. Ezek az elméletek azt a valóságot fejezik ki, hogy az alapvető civilizációs adottságok és az importált fogalmak, értékek, és magatartási módozatok között egy mély szakadék tátong.[6] Ezt az összeférhetetlenséget a régi és az új között a nem-nyugati kultúrák a modernitás elözönlésével szembeni önmegvédési akciói is bizonyítják. Ezek közé kell sorolni, többek között, a fejét mindenütt felütő vallásos fundamentalizmusokat egy laikus és racionalista világnézet támadása ellen, vagy az újraszületö etnikai szolidaritás egyre gyakoribb feltűnését, – mindkettő nem lévén más, mint a népek kollektív identitásának védelmére irányuló mozgalom.

A globális kor tehát nem tekinthető a 'Nyugat világhódító forradalma' korának pontosan azért, mert a globalizáció meghatározása magában foglalja a civilizációs dialógusok megvalósításának elkerülhetetlenségét. Ezért, a római Janus példája szerint, *a civilizációk dialógusa a globalizációs trend másik arcának tekinthető*. A civilizációknak ez a szembetalálkozása nem jelent feltétlenül egy konfrontációt, mint ahogy ezt Samuel Huntington megjósolta,[7] hanem ez a találkozás egy nagy eredményeket hozó dialógus alkalma is lehet. Egymás létének kölcsönös tudata, egy mély érzékenység

---

[5.] Laue, Theodore von. *The World Revolution of Westernization – The Twentieth Century in Global Perspective*. Oxford, Oxford University Press, 1987.

[6.] Lásd például: BADIE, Bertrand. *L'Etat importé – Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris, Fayard, 1992.

[7.] HUNTINGTON, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Schuster, 1996.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

mindazzal szemben, amit más népek gondolnak, éreznek, hisznek és értékelnek, és, mindenekfelett, egy akarat, mely arra irányul, hogy a mások hitét és tetteit nem a magunk, hanem az ő saját mértékei szerint tolmácsoljuk és ítéljük meg, – ezek a tulajdonságok tennék lehetővé e nagy hagyományok, hit- és értékrendszerek békés együttélését. Egy ilyen magatartás a résztvevők részéről nem oda vezetne, hogy kételkedjenek saját kultúrájukban és saját civilizációjuk értékeiben, de mindenképpen feltételezné azt, hogy minden résztvevő hajlandó legyen a másik meggyőződéséből és tapasztalataiból tanulni, és integrálni a saját helyi, kontextuális világába más civilizációknak azokat az elemeit, melyek megkönnyítik egyes emberi problémák megoldását vagy egyes közös célok elérését.

3. A CIVILIZÁCIÓS ANALÍZIS SZÜKSÉGESSÉGE

Az előzőkben mondottakból az a következtetés vonható le, hogy a civilizációs találkozásokban való részvétel alkalmával elkerülhetetlen a másik oldal kulturális világának és civilizációs adottságainak ismerete, mely lehetővé teszi a résztvevők számára egy párbeszéd, egy dialógus folytatását. Egy ilyen tudás magában foglalja, legalábbis részlegesen, a másik embervilág következő vonásainak ismeretét:

(i) A vallásos hitet, mely a civilizáció magját képviseli, és ennek fontosabb elemeit;

(ii) A világnézetet, vagyis azt, hogy milyen módon értelmezik, milyen módon magyarázzák meg a világmindenség és az élet jelenségeit;

(iii) Azokat az etikai elveket, melyek egy meghatározott civilizáció kulturális fejlődése folyamán alakultak ki;

(iv) Az uralkodó szimbolizmus, mitológia, rituálék (és ritualizáló folyamatok) vonásait;

(v) A temporális perspektívát, mely e civilizáció hagyományaiban tükröződik;

(vi) Az egyén és a közösség, melyek kölcsönösen feltételezik egymást, viszonyát és egymásra hatását; és, végül,

(vii) A modernizációs folyamatok befolyását (melyek ma a nyugati civilizáció vívmányainak elfogadását jelentik) a társadalomra, politikai intézményekre, gazdasági tevékenységekre és, különösképpen, a mindennapi életre.

A *gondolkodási stílus* fogalma, melyet *először* Ian Hacking, a tudományok filozófiájának egy nemzetközileg elismert kanadai képviselője, vetett fel az egyes tudományos korok analízisének során,[8] illusztrálja legjobban a civilizációs elemek közötti különbségeket, ha ezt a fogalmat kiterjesztjük a tudományos körön túl a civilizációs egységekre. A civilizációs világok közötti különbségeket egyszerűen megmagyarázza az, hogy különféle gondolkodásmódjaik határozzák meg különböző kozmikus perspektíváikat, vagyis a természetes és emberi világokra vonatkozó tudásukat. Egy független megfigyelő nem tud megkülönböztetést tenni gondolkodási stílusok között, mert "a helyes értelmezése annak, hogy egy stílus milyen gondolkodásmódot teremthet, pontosan magától a stílustól függ." Különféle gondolkodási stílusok többfajta lehetséges igazságot vagy világértelmezést eredményezhetnek, melyek

[8.] HACKING, Ian. *Styles of Scientific Reasoning*, in: RAJCHMANN, John és WEST, Cornel. eds. *Post-Analytic Philosophy*. New York, Columbia University Press, 1985, 145-165. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

objektíven igazak lehetnek az adott gondolkodási stílus keretében. Ez azt jelenti, hogy különböző gondolkodási stílusok különféle, új lehetőségeket nyithatnak fel. Mivel ezek a stílusok a civilizációk hosszú távú, történeti fejlődéséből nőttek ki az, hogy az általuk kitermelt eszmék és elvek igazak-e vagy sem, szintén ennek a fejlődésnek következményei. Ebben az értelemben egy gondolkodási stílusban felismerhetők egy civilizáció vallásos/transzcendens és kulturális magjának vonásai. *Egy gondolkodási stílus nemcsak egy gondolkodásmódot jelent, mely értelmezi a valóságot, hanem része magának az elemzett valóságnak*.

A gondolkodási stílusok különbségére sok példát lehet felhozni. A hindu logikai és filozófiai gondolkodás komplex volta és formái jól ismertek; egyes tendenciái, és a modern gondolkodásban uralkodó néhány vonás között több hasonlóságot lehet felfedezni. Ezzel szemben a buddhista gondolkodásmód nem minősíthető nyugati szemmel racionalistának, hiszen nagyobb hangsúlyt helyez az emberi intuícióra, mint a gondolati formák ésszerűségére, elsősorban azért, mert a valóság megismerésének exisztenciális útját helyezi előnybe. A buddhista gondolkodás alapja a 'pillanatnyi újratermelődés' tana, vagyis az, hogy minden pillanat más a megelőzővel és az utána következővel szemben; a valóság nem egy állandó, megállás nélküli folyamat, hanem csak a pillanat jelentőségében tapintható ki. Dolgok és tárgyak minden pillanatban újraszületnek, és máris elmúlnak; nincs okozási összefüggés közöttük a nyugati gondolkodás értelmében. Az idő folyása megváltozhatatlan, nincs maradandóság; a dolgok és tárgyak létét csak hatásukon keresztül lehet megismerni, s múltjuk és jövőjük pillanatnyi jelenük része.

A kínai dialektikusoknál már évszázadokkal ezelőtt az ókor legkülönösebb metafizikai spekulációit találhatjuk meg. A kínai civilizációban a legrégibb idők óta két teljesen különböző gondolkodásmód uralkodott, a konfucianizmus és a taoizmus. A civilizációs gondolkodásmódok közötti különbségeket legjobban a kínai és más, elsősorban nyugati, gondolkodás fogalmának összehasonlításán keresztül lehet illusztrálni. Amint ezt Chad Hansen, a kínai kultúra kitűnő amerikai ismerője, megmutatta,[9] a fogalmak tartalmát elsősorban a nyelv természete és struktúrája határozza meg. Ennek értelmében a szívet jelentő kínai ideogrammot a 'szív-gondolkodás' kifejezésével fordítja le, hogy pontosan visszaadja eredeti értelmét. A nyelvi és kulturális ellentmondások Hansen által való áthidalása, amint ezt kimutatja a gondolkodásra és érzelemre fektetett hangsúly különbségein keresztül, kitűnő példáját adja annak, hogyan és miért kell egy civilizációs dialógus keretén belül a másik, tehát különböző, kulturális világ, minden aspektusának ismeretével rendelkezni.

Egy másik alapvető különbség a civilizációk, de mindenekelőtt a nyugati és a többi civilizációk között, mely útjaik szétválásához vezet, az embernek és világának az univerzumban elfoglalt helyére vonatkozik. Megint a kínai kultúrára hivatkozva, igen meglepő, hogy festészetükben mely csodálatos módon tükrözi az ország vidékeinek szépségeit, az ember mindig csak, mint egy egészen kicsi, szinte a végtelen kozmoszban elvesző alakként szerepel. Az ember és a mindenség ebbe a perspektívába való helyezése (amit a japán világnézetben szintén meg lehet találni) világosan utal arra a különbségre, mely az embervilágra vonatkozólag a különféle civilizációkat elválasztja a modernitástól, hiszen ez utóbbi a természeti világot az ember uralma és tekintélye alá sorolja.

[9] HANSEN, Chad. *Language in the Heart-mind*, in: ALLISON, Robert E. ed. *Understanding the Chinese Mind –: The Philosophical Roots*. London, Oxford University Press, 1989, 75-124. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Az embernek a túlvilághoz való viszonyára vonatkozólag az iszlám felfogásával való összehasonlítás még nehezebb, mert a különbség sokkal kihangsúlyozottabb. Az iszlám az egyetlen monotheisztikus vallás, mely az evilági és a túlvilági élet közötti teljes folyamatosságot vallja. Eszerint a felfogás szerint nincs különbség az ember élete és tevékenysége között itt és most, és a túlvilágban – a paradicsomban vagy a pokolban. Az összekötőszálakat nem lehet elvágni. A hit egysége egységet követel meg azok között, akik hisznek Istenben, prófétája, Mohamed, tanítása szerint. A hívőknek ez az egysége az *'ummah*. A muzulmán világ vallásos ideálját tehát a társadalmi renddel organikus szálak kötik össze, hiszen ez utóbbi teljesen az előzőtől függ. Mohamed Iqbal, a nagy pakisztáni költő, tétele szerint; ennek következtében mindenféle nacionalista ideológia, mely a muzulmán szolidaritást, vagyis a földi és túlvilági lét egységét megkérdőjelezné, elfogadhatatlan Mohamed követői számára. Innen származik a muzulmán világban található nagy feszültség az univerzális és partikuláris tendenciák között, az *'ummah* és az egyes nemzetek öntudatos tagjai viszonyában. Ennek értelmében a politikai intézményes formára vonatkozó bármely változást kizárólag ebben a perspektívában, a hívők közössége és a nemzeti, etnikai vagy kulturális közösségek közötti különbségek, fényében lehet csak megvitatni.

Annak ellenére, hogy a gondolkodási stílus és más alapvető vonások megkülönböztetik egymástól a különböző kultúrákat és civilizációkat, bizonyos a biológiai fejlődésnek tulajdonítható közös fizikai tulajdonságok, valamint a szellemi vonásokban és érzelmi/pszichológiai állapotokban található szintén közös jellegzetességek, tagadhatatlanul összekötik az emberi nem minden egyes tagját. E közös vonásoknak példái az anyát és gyermekét egymáshoz kapcsoló szeretet, vagy egy szerelmes párt összekötő szerelem; de ide kell sorolnunk a mindennapi élet problémáinak azonos megoldását a világ különböző részeiben, vagy az egymáshoz részben hasonló, de mégis másképpen megfogalmazott vagy felvázolt művészi kifejezéseket az embervilág és a világegyetem megértésében és ábrázolásában. Ez utóbbi hasonlóság a művészetekben arra utal, hogy földtekénk minden részén a művészek meglátásai az emberi sorssal kapcsolatban, vagy a rendelkezésükre álló kifejezési stílusok és anyagok, csak bizonyos határok között változhatnak.

4. A CIVILIZÁCIÓS DIALÓGUSOK SZERVEZÉSÉNEK EGYES KÉRDÉSEI

(a) *A dialógusok témái és formája*

A civilizációs pluralizmus különbözik a pluralizmus minden más formájától, elsősorban a civilizációkon belül megmutatkozó pluralizmusoktól. *A civilizációs pluralizmus több, különböző civilizáció együttes jelenlétére utal a világ színpadán, így ez a pluralizmus tulajdonképpen nem más, mint az emberi különbözőségek elismerése*. A pluralista világ ilyen értelemben egy 'rendezett heterogenitás'-sal egyenlő, tehát nem egy káosz, nem egy zűrzavar, de alapjában véve más, mint egy uniformizált világkultúrának az utópiája.

Az egyes civilizációkban visszatérő kulturális vonások vagy társadalmi gyakorlat formái, ugyanúgy, mint a környezet hatása alatt és a történelmi fejlődés folyamán létrejött feltételek, vitathatatlanul hasonló ritmusban jelentkeznek és hasonló képet mutatnak fel, vagy egyidőben – kortársi parallelizmusok – vagy hosszabb időszakok egymásrakövetkezése során – történelmi perspektíva, – a nélkül tehát, hogy egy közvetlen kapcsolatot lehetne megállapítani a civilizációs egységek között a fejlődés megismétlődő

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

szakaszainak következményeképpen. A civilizációs pluralizmus ennek következtében annak megoldását követeli tőlünk, hogy miként lehet a különböző civilizációkhoz tartozó egyének kölcsönös megértését és dialógikus kommunikációját elősegíteni és megkönnyíteni, a különböző civilizációk életvilága közötti elválasztódás hátterének tudatában.

Egy civilizációs dialógus létrejöttéhez így a dialógusban résztvevő partnerek civilizációjának alapos ismeretére van szükség. Ezért ezeket a dialógusokat egy alapos civilizációs analízis révén elő kell készíteni, különösképpen összpontosítva az előkészítést a dialógusban résztvevő civilizációk minden olyan vonására – a vallásra és kulturális identitásra, vagy a társadalmi és mindennapi életre vonatkozó különleges jellegzetességekre – melyek a dialógus tárgyát fogják képezni. A *dialógusok tartalmát* tehát vagy úgy lehet megfogalmazni, hogy az magában foglalja (i) a résztvevő civilizációk összes vonását, vagy úgy, hogy (ii) egyes specifikus témákat választunk ki mint, például, a transzcendensnek a szerepét a mindennapi életben; a társadalmi rendszert és annak morális feltételeit; a politikai intézményeket, mint a nemzetállamot; vagy a civilizációk együttműködésének akadályait az élet egy meghatározott szférájában. Az első esetben a legjobb megoldás a dialógust csak két civilizáció képviselői között megszervezni azért, hogy a résztvevők képesek legyenek a teljes civilizációs képet a maga egészében átfogni. A második esetben több civilizáció képviselőinek a dialógusban való részvételét kell lehetővé tenni. A civilizációk dialógusának 'összetalálkozások' sorozatát kell képeznie egy hosszabb időszakon keresztül, hogy kézzelfogható eredményei legyenek, ha még csak részlegesek is.

(b) *A dialógusok szervezési szempontjai*

A dialógusok megszervezésnek szempontjai sikerük egyik legfontosabb elemeit képezik. Elsősorban, civilizációk dialógikus eszmecseréje az egyes emberi világok legmagasabb nívón való találkozása, ezért nyilvánvaló hogy teljes sikertelenségre vannak ítélve, ha a mai nemzetközi intézmények keretében jönnek létre. Mivel minden civilizáció magában foglal több, sokszor több tucatnyi, szuverén államot tekintve, hogy a mi világunk, a globalizációs folyamatok eredményeképpen, a transz-nacionális vándorlások és mozgalmak világa lett, hogyan lehetne elképzelni, hogy sikeres civilizációs dialógusok jöjjenek létre egy olyan környezetben, melyben specifikus, sokszor hegemonikus, törekvések szolgálatában álló, politikai érdekek uralkodnak? Az államközi rendszer valójában nem akar a civilizációs különbségekről hallani, pontosan azért, mert az ilyen különbségek elismerése veszélyeztetné a tagállamok és az azokat kormányzó körök érdekeinek elsőbbségét és mindenek fölött álló voltát.

Egy egyedülálló alkalmat jelentett az Egyesült Nemzetek 1998 szeptemberi közgyűlése, ahol az iráni Iszlám Köztársaság elnöke, Mohamed Khatami, felvetette a civilizációs különbségek problémáját és a civilizációs dialógusok elkerülhetetlenségét, hiszen pillanatnyilag nincs világvonalon más, magasabb fórum, mint ez a Közgyűlés. A nemzetközi közösség tagállamainak máig is el nem hangzott válasza erre a javaslatra a legvilágosabban rámutat arra, hogy a nemzetállamok milyen negatív módon viszonyulnak az eljövendő civilizációs dialógusok perspektívájához.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(c) *A résztvevők kiválasztása*

Amellett, hogy a civilizációs dialógusok résztvevőknek teljesen nyitottnak kell lenniük a más civilizációk képviselőinek elveivel, meggyőződésével, világnézetével és életstílusával szemben, kimondhatatlanul fontos, hogy ilyen összetalálkozási alkalmakkor egy civilizáció vallásos és filozófiai felfogása, művészete, tudománya, valamint társadalmi vezetői, vállalkozói és munkavállalói rétegei képviselve legyenek, tehát gondolkodók, intellektüellek és a mindennapi, gyakorlati élet ismerői, nem pedig politikusok, diplomaták és bürokraták. Egy szóval: ezeknek szabad embereknek kell lenniük, ez alatt azt értve, hogy szabadok legyenek mindenféle politikai megkötöttségtől és partikuláris érdekek felé való elkötelezettségtől, szabadok bármilyen ideológiai és egyéb szellemi alávetettségtől, szabadok bármiféle hatalomnak való, önkéntes vagy kierőszakolt, kiszolgáltatottságtól. Mindezekkel a megszorításokkal azt akarom jelezni, hogy a különféle civilizációk képviselőinek

(i) Szabadon kell véleményüket és eszmei állásfoglalásukat a vitában kinyilatkoztatni;

(ii) Teljes autonómiájukról kell tanúságot tenniük a civilizációs világukban politikai vagy gazdasági hatalmakat képviselőkkel szemben; és

(iii) Abszolút őszintének kell lenniük abban a vonatkozásban, hogy a többi civilizációk képviselőivel közösen elért eredményekre akarnak jutni a dialógus folyamán.

Ebből a szempontból a legmegfelelőbbnek látszik, hogy a résztvevők személyi alapon kapják meghívásukat, de olyan esetekben, ahol az látszik a megfelelő megoldásnak, a meghívásokat azokon az intézményeken keresztül kell megtenni, amelyekhez a meghívandó személyek tartoznak. Ilyen intézmények között lehet megemlíteni a vallásos szervezeteket, egyetemeket és más nevelésügyi szerveket, kulturális egyesületeket (mint, például, írók vagy művészek szövetségeit) vagy bármi más társadalmi tömörülést (mint, például, nők és fiatalok szervezeteit).

A résztvevők kiválasztásával kapcsolatban újra kell hangsúlyozni, hogy a legfontosabb szempont egyrészt személyes kiválóságuk legyen, és, *másodszor*, az, hogy a szóban forgó civilizációnak minden tendenciáját képviseljék. Így, például, reformerek, konfuciánusok vagy taoisták Kínából; reformerek, brahmanok, jainisták és az egyes társadalmi kasztok képviselői Indiából; vagy reformerek, konzervatívok és fundamentalisták a muzulmán világból.

Az egyetlen reményt arra, hogy az emberiség elkerülhesse a súlyos civilizációs ellentéteket a 21. század folyamán, a civilizációs dialógusok minél hamarabb való elkezdése jelenti. Ezek a találkozók nemcsak a világ békéjét, hanem földtekénk sorsát is meg fogják határozni, mert az állandóan fejlődő fegyvergyártási technológiák, etnikai összetűzések és nacionalista háborúk, és környezetünk lpusztításának tragédiája, olyan globális veszélyeket jelentenek, amelyeket csak az egész emberiség egyöntetű elhatározottságával és közös erőfeszítésével lehet elkerülni.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Hazatérés Erdélyországba*

Útinapló

[*Emlékeztetőül*: Édesapám 1918-ban, mint Kolozsvár sz. kir. város tanácsnoka, nem tette le a hűségesküt a román államra. Ezért pár hónapra bezárták a Fellegvárba, majd 1919-töl 1926-ig kertészkedésből élt. A hatóságok zaklatásai miatt 1926-ban átmenekült Magyarországra. Én így Miskolcon születtem, s csak négy évet éltem Kolozsváron (1940-1944), amikor Édesapámat visszarendelte oda a belügyminiszter. 1944 nyarán menekültünk el, amikor a harcok már egészen a közelben folytak.]

1999 februárjában, Miamiban ünnepeltük 70. születésnapomat, s ekkor javasolta feleségem, Monika, hogy látogassuk meg Erdélyt születésnapi ajándékképen, – egy utazás, amiről már régen álmodtam. A nagy kérdés azonban az volt, hogyan lehet ezt az utat úgy megszervezni, hogy annyit láthassunk Erdélyből amennyit, csak lehet, mert feleségem, Monika, csak két hét szabadságot tudott kivenni, s ebből Budapesten töltöttünk három-három napot erdélyi utunk előtt és után.

Útiterveinkkel kapcsolatban azzal kell kezdenem, hogy elmondjam miként találtunk egymásra Zoltáni Csabával 55 éve elmúlta után. 1997 őszén kaptam egy nagyon udvarias levelet Csabától, aki a magyar kisebbségi kérdésekkel kapcsolatos kutatásai során talált rá egy munkámra (tanulmányom a kisebbségi csoportjogokkal kapcsolatban, mely egy nemzetközi folyóiratban jelent meg). Az Interneten keresztül találta meg címemet, s az irányban tudakolódott, hogy nem az a Segesváry Viktor vagyok-e, aki szüleivel 1994 nyarát a Kolozsvár melletti Szucságon töltötte, amint ö is saját családjával. Nagy meglepetést és egyben örömet okozott ez a levél, bár a névre már egyáltalán nem emlékeztem, de bizony én szüleimmel együtt 1944 nyarán Szucságon voltam Kolozsvár egyre erősödő bombázásai miatt, ahonnan Édesapám be tudott járni hivatalába. A levél kézhezvételének napján azonnal telefonáltam Csabának, mondván, hogy bizony ugyanarról a Segesváry Viktorról van szó. Ez az 55 év utáni összetalálkozás valóban jelzi, hogy a jó Isten útjai kiismerhetetlenek. Kapcsolatban maradtunk, Csaba küldött szép négy gyermekéről képeket, s meghívott bennünket, hogy töltsük náluk 1998 húsvétját Marylandban, hogy személyesen is 'újra' megismerhessük egymást. Nagypéntek reggel leutaztunk Baltimoreba ahol ö, feleségével együtt, az állomáson várt. Így kezdődött ennek a csodaszép, felejthetetlen, 'erdélyi' hétvégének a története.

* Látó, Marosvásárhely, 2001 május, XII. évf. 5. szám.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– *Először* megpróbáltam erdélyi utunkat egy budapesti baráton keresztül megszervezni, de nem sikerült; azután próbáltam még egy new yorki magyar utazási ügynökségekhez is fordulni, eredmény nélkül. Utolsó lehetőségként írtam Nemes Árpád magyarrégeni lelkésznek, akinek a fiával egyszer találkoztam New Yorkban, amikor itt dolgozott, s aki itteni barátainkat, Zoltáni Csabáékat, vitte erdélyi útjukra 1998-ban. Árpád rögtön válaszolt beleegyezését adva ahhoz, hogy szeptember első két hetében bennünket körbe vigyen autóján és kalauzoljon Erdélyben. Én megírtam neki, hogy melyek azok a helyek, amelyeket feltétlenül látni szeretnék, mert szüleimmel együtt jártam ott, s még levélileg megegyeztünk a végleges útitervben. Ugyancsak adott gyakorlati tanácsokat utunkkal kapcsolatban.

Itt a helye tehát, hogy Árpádról és családjáról írjak. Annak ellenére, hogy csak rövid két hétig voltunk együtt (bár ez állandó együttlétet jelentett), annyira 'összenőttünk' – Árpád ízes magyar kifejezésével – hogy amikor elváltunk Kolozsvár pályaudvarán, mindketten úgy éreztük, hogy egy mély barátság és a hit és meggyőződés közössége köt össze bennünket. Árpád egy régi erdélyi lelkészi családból származik; apja Gernyeszegen, a Teleki család birtokán, volt lelkész. 1945-ben sok szenvedésen mentek át, s Árpád édesapja hamarosan meghalt. Így édesanyja 4 gyermekével igen nehezen tudta csak a családot fenntartani. Két évig a gernyeszegi kastély lakói voltak, ahol Teleki gróf rendelkezésükre bocsátott 2 szobát. Gernyeszegen járva Árpád sokat mesélt gyermekkoráról, nehéz életükről, – hiszen, még amikor már fiatal lelkész lett s ment első gyülekezetébe bemutatkozni, akkor is csak arra volt pénze, hogy egy rendes ruhát, inget, és egy pár cipőt vásároljon. A nehéz egyéni és nemzeti sors miatt Árpádnak hallatlanul jól kifejlett gyakorlati érzéke lett.

Ez a gyakorlati érzék egy jó humorral párosul és, ez a legfontosabb, hazájának, – Erdélynek, – szerelmével, melyet úgy ismer, mint kevesen; minden utat, minden fát, minden folyót, minden várost és falut ismer (mint diák, majd theológus, barátaival gyalog bejárták a vidékeket a havasoktól kezdve a völgyekig és síkságokig). Minden hellyel, tisztással, tóval, forrással kapcsolatban ismer legendákat, történelmi emlékeket, kis történeteket állatokra (különösképpen medvékre), s madarakra vonatkozóan; és, természetesen, mindenütt el tudta mesélni a legújabb kor oda vonatkozó szomorú eseményeinek részleteit. A legtöbb városban, ahová mentünk, megszervezte, hogy a helybeli református lelkész vagy gyülekezeti gondnok vezetett körül bennünket, s ismertetett meg a jelenlegi helyzet valóságával. Külön meg kell említenem, hogy nemcsak Árpádék, de mindanazok akiknek otthonában voltunk, annak ellenére, hogy nem ismertek, kimondhatatlan vendégszeretettel fogadtak. Az asszonyok az általuk készített különlegességeket szolgálták fel kedvünket keresve. És kevés olyan dolog van, ami hatásosabban fel tudja idézni a múlt emlékeit, mint a gyermekkorból ismert illatok és ízek, mint ahogy ez például Gyerőmonostoron történt, ahol a fiatal lelkész felesége rumos kuglival kínált meg, Édesanyám egyik kedvenc édességével, melyet már több mint félévszázada nem ízleltem.

Árpád egy háromszéki lelkész lányát vette feleségül, Editet. Két fiuk van. A fiatal Árpád, aki a baltimore-i egyetemen szerzett végzettséget, ma Budapesten egy nagy amerikai vállalatnál dolgozik, kitűnő fizetéssel; másik fiuk, Laci, Erdélyben járt egyetemre, építészeti meg városrendezési diplomája van, de mivel állást találni lehetetlen, Szászrégenben nyitott egy kis építőanyagokat termelő vállalkozást. Amit külön kell megemlíteni, mert oly kedves emléket jelent számunkra, Árpádékkal él apósa, Feri bácsi, aki már 90. évét járja. Egy aranyos ember, szellemileg még teljesen friss, aki most adta magát a román nyelv megtanulására. Vele is úgy 'összenőttünk,' hogy búcsúzásunkkor elsírta magát úgy érezve, hogy családtagoktól válik meg.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Igen fontos volt nekem, hogy német eredetű svájci feleségem, Monika, nagyon megszerette Erdélyt, a természetet és az embereket, annak ellenére, hogy csak ritkán tudott beszélni valakivel, mert nyugati nyelveket kevesen ismernek. Így én fordítottam neki állandóan mindazt, amiről magyarul beszéltünk. Erdélyhez, az erdélyiekhez, és különösképpen Árpádékhoz való kapcsolódására csak egy példát szeretnék megemlíteni. Emlékezve arra a kínai közmondásra, mely szerint egy férfiember életének teljességéhez három dolog szükséges: *először* az, hogy legyen egy fia; *másodszor* az, hogy írjon egy könyvet, és *harmadszor* az, hogy egy fát ültessen kertjébe, Monika egy vasárnap reggel eltűnt Árpád Laci fiával, s amikor visszajöttek, hoztak magukkal két kicsi fenyőcsemetét. Feleségem arra kért bennünket, Árpádot és engem, hogy ültessük el a két kis fenyőt annak a háznak az udvarába (a paplak utcájának másik oldalán), melyet Árpádék megvettek, hogy nyugdíjba menése után oda költözhessenek. Ez meg is történt, fényképeink vannak az eseményről. Így mindketten megfelelünk már a kínai életszemlélet követelményeinek.

Mielőtt még belekezdenék utunk leírásába, egy megrázó élményt akarok elmondani. Zoltáni Csabának, akinek van egy alapítványa melynek révén erdélyi gyermekek taníttatásának költségeit fedezi, Sáromberkén volt a nagyapja lelkész. Így e parókiához tartozó gyermekeket is támogat. Mivel üzenetet kellett számára hoznunk az ottani lelkésztől, szászrégeni tartózkodásunk egyik első szombatján elmentünk Árpád feleségével és Laci fiával Sáromberkére. A parókia teljes csöndben volt a késő délutáni napsütésben, kopogtatásunkra senki nem válaszolt, de mivel az ajtók nyitva voltak benyitottunk az előszobán keresztül a fogadóba, s onnan láttuk, hogy egy hölgy, a lelkész felesége, a televíziót nézi. Aztán felriadt, kedvesen fogadott, s mondta, hogy rögtön hívja férjét, aki a kertben dolgozott. Pár pillanat múlva belép egy magas, ősz férfi, felénk jön, s mikor kezemet nyújtva mondom, ki vagyok, rám néz, s mint egy nehéz sóhajtásban azt mondja: "Viktor, ez nem igaz, hogy te vagy. Nagy Géza vagyok. (Ekkor már én is ráismertem.) Emlékszel, hogy a kolozsvári református kollégiumban egy osztályba jártunk 1944-ig? S együtt szánkáztunk a Görögtemplom utcában, ahol laktatok?" Így 55 év után újra találkoztunk Gézával, akinek édesapja, Dr. Nagy András, theológiai professzor volt, s akivel fiatalkorunkban igen jóban voltunk. O azt mondja, hogy 1956 őszén még láttuk egyszer egymást pár pillanatra a budapesti Theológiai Akadémián, ahová akkor érkezett, mint fiatal lelkész, tapasztalatcserére, – de erre én nem emlékszem. Géza élete a háború után nagyon nehéz volt, évekig börtönben ült, mert elhurcolt református lelkészek és világiak családjainak megsegítésében vett részt, s ezért összeesküvéssel vádolták. Pár évig egy másik gyülekezetben segédlelkészkedett, majd Sáromberkébe megválasztották lelkésznek negyven évvel ezelőtt. A nyolcvanas évek elején, a kolozsmonostori gyülekezet is megválasztotta, de a Ceaucescu rendszer nem engedte meg, hogy közelebb kerüljön Kolozsvárhoz. O is hetven éves volt tavaly, s az idén fog nyugdíjba menni Sáromberkéről.

Erdélyi látogatásunkra szeptember 2.-án, csütörtök reggel indultunk Budapestről, az Ady Endre expresszvonattal, Aradon keresztül Kolozsvárra. Délután 4 óra után érkeztünk meg, ahol Nemes Árpád várt a pályaudvaron. Elvitt bennünket a református egyház diakonissza otthonába, ahol elszállásoltak bennünket (egyébként sok látogató odamegy lakni, mert tiszta és olcsóbb, mint a hotelek). Még aznap este egy kedves estét töltöttünk Kántor Lajoséknál, a *Korunk* főszerkesztőjénél, akinek Pomogáts Béla barátom jelentette be Budapestről érkezésünket. Lajos és felesége nemcsak megmutatták múzeumi gyűjteményüket erdélyi művészek munkáiból, de vendégszeretetükre jellemző, hogy egy különlegesen jó bort nyitottak fel tiszteletünkre.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Ekkor Kolozsváron csak egy napig maradtunk, mert péntek délután indulni kellett Szászrégenbe, mert Árpádnak mindkét hétvégén otthon kellett lenni egyházi feladatainak elvégzésére. De már ebben az egy napban is sokat láttunk. Persze *először* körüljártuk a város Főterét a Szent Mihály templommal, megcsodálva Mátyás királyunk gyönyörű szobrát; bementünk a városházára, ahol Édesapám dolgozott a negyvenes években; megcsodáltuk a Bánffy palotát, mely a Főtér legszebb épülete. Azután elmentünk a híres Farkas utcai templomba, a kolozsvári reformátusság központjába, ahonnan egy régi emlék maradt meg bennem: 1943 februárjában, amikor az Apaffy fejedelmek hamvait oda visszahozták eltemetni, én, mint a református cserkészcsapat tagja, díszőrségen álltam a szószékkel szemben, vagy 4-5 óra hosszat, mert a szónokok oly hosszan beszéltek. Szüleim, majdnem azt lehetne mondani, félholtan vittek be egy cukrászdába hogy életet öntsenek belém, annyira át voltam fázva. A Farkas utcai templom után meglátogattuk a kollégiumot is, ahol diák voltam.

A híres házsongárdi temetőben is hosszú látogatást tettünk egy kitűnő vezetővel, dr. Sipos Gáborral, aki az egyház levéltárosa és a Babes-Bolyai egyetemen tanít könyvtártudományt. Persze első dolgunk volt elmenni Ecsedi Kovács Gyula sírjához. Gyula bácsi anyai nagyapám testvére volt, a múlt század végén Erdély talán leghíresebb színésze, aki legnagyobb sikereit Shakespeare darabjaiban aratta. O Segesváron, 1899-ben, a segesvári csata 50. éves évfordulójának és Petőfi halálának emlékezetére tartott ünnepségen szavalta a nagy költő verseit, s napszúrás következtében ott helyben összeesett és meghalt. (Gyula bácsi az Áprily Lajos fia, Jékely Zoltán író által írott egyik regénynek a hőse). A sírban már nemcsak Gyula bácsi és lányai fekszenek, hanem egy másik nagy kolozsvári színész földi maradványai is. Ezekután sétálva a temető ösvényein, Sípos Gábor megmutatta a híresebb sírokat, Apáczai Csere Jánosét vagy Kós Károlyét, s mesélte a temető történetét. Egy megragadó részlet a majdnem jelenből: a második világháború után, sok magyar, aki oda temetkezett, ezt íratta sírkövére: "Született ekkor és ekkor, meghalt ekkor és ekkor, *élt 1940 és 1944 között*."

Megint egy kis személyes részlet házsongárdi látogatásunk végén. Felajánlottam Sípos Gábornak, mivel könyvtártudományt tanít, hogy megküldöm neki Budapestről a Ráday Könyvtár történetéről szóló munkámat. Erre azt felelte: "Nem tudtam, hogy te ugyanaz a Segesváry Viktor vagy, aki ezt a könyvet írta. Megvan a könyved, rendszeresen használom tanításom folyamán, mint kézikönyvet. De nagyon hálás lennék, ha küldenél nekem egy dedikált példányt."

Mielőtt elindultunk volna Szászrégenbe, meglátogattuk Tordát, királyok és fejedelmek ősi városát, ahol a 400 éves paplakban egy fiatal lelkész fogadott. Meglátogattuk a régi templomot, ahol 1571-ben (elsőnek a világtörténelemben) a rendek deklarálták a vallásszabadság elvét, láttuk kívülről a fejedelmi palotát, melyet nem lehetett meglátogatni, s indultunk Szászrégenbe.

Szászrégebben Árpád családja fogadott nagyon kedvesen. Két hétvégét töltöttünk ott, mivel Árpád szombatonként a fiatalokkal foglalkozott, vasárnaponként pedig prédikált. Az első vasárnap bemutatott bennünket gyülekezetének, s az istentisztelet végén 10 percig beszéltem családunkról, magamról, és életemről. Találkoztam a magyarrégeni cserkészcsapattal és parancsnokával is (hiszen én is voltam cserkész, mint már említettem), s megpróbáltam őket kapcsolatba hozni a Nyugaton működő magyar cserkészcsapatokkal.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Az első hétvégén Edittel és Lacival Marosvásárhelyen voltunk, bejárva a város erődjét a vártemplommal, a szép kultúrközpontot, s elmentünk a híres Teleki-tékába, ahol egy igen kedves történész tanár vezetett körül. Ez a gyönyörű könyvtár, bár régebbi a budapesti Ráday könyvtárnál, de ugyanolyan jellegű; ott is a 18. századi könyvespolcokon vannak a könyvek, s megmaradt a régi festmények és egyéb műtárgyak legnagyobb része is. A könyvtár megnézése után alkalmunk volt egy közeli kávézóban találkozni Gálfalvi Gyurkával, a *Látó* című irodalmi folyóirat egyik szerkesztőjével, akivel elbeszélgettünk sok közös témánkról. Bár *először* és rövid időre találkoztunk, mindjárt megértettük egymást, egy közös nyelvet beszélvén s egy világból jövén. E napnak másik nagy eseménye volt, hogy elmentünk Szovátára, ahol én szüleimmel több nyarat töltöttem. Sétáltunk a kis sóstó körül, csináltunk fényképet a szép villa előtt, ahol annakidején laktunk, s mindez nekem azt jelentette, hogy több mint félévszázad multán újra átélhettem a régmúlt nyarakat, amelyekről még van egy pár fényképem.

Vasárnap délután a báró Kemény család marosvécsi kastélyát látogattuk meg Árpáddal. Ez egy szép 17. századbeli kastély a Maros zúgó vizei fölött emelkedő, erdővel borított dombon. Most elmebetegek gyógyintézete. A legcsodálatosabb a kastély parkja százéves tölgyfákkal, melyek az alkonyati napsütésben mintha a régi időket idézték volna fel. Ebben a parkban van az u.n. Helikon-asztal, melyen 1926-ban, Kemény János meghívására, erdélyi magyar írók aláírták az Erdélyi Helikont alapító okmányt az erdélyi magyar kultúra fenntartásának és megvédésének céljából. Ebben a parkban nyugszik, a Kemény család mellett, a nemrég Floridában elhunyt magyar író, gróf Wass Albert is. Hazatértünkben még meglátogattuk, Marosvécs és Szászrégen között, Marosfelfalu majdnem ezeréves templomának romjait, melyek a paplak kertjében találhatók. A lelkipásztor, Vayda Domokos, egy tudós ember, sok magyarázattal szolgált. Összebarátkoztunk vele és családjával, s jól elbeszélgettünk egy kávé mellett. Ugyanaznap este pedig meg voltunk híva egy kitűnő vacsorára Fekete Zoltánékhoz, Árpádék barátai, akik a paplakkal szemben laknak, s akikkel szintén jó barátságot kötöttünk.

Az első hétfői napon Árpáddal és feleségével, kérésem szerint, Segesvárt látogattuk meg. Itt is a helyi lelkész volt a vezetőnk. Még soha nem voltam Segesváron (1940 és 1944 között Romániához tartozott), s így számomra nagyon nagy élmény volt látni azt a várost, melynek nevét viselem. A vár körüli óváros igen szép, az UNESCO által készített, az egész emberiség örökségét képviselő műemlékek listáján is szerepel. A vár egyik tornyából gyönyörű kilátás volt, de mindenütt nagy restaurálási munkálatok folytak. Segesvár egy szász település volt a legrégebbi idők óta, s szász templomában, érdekes módon, az első világháborúban elesett hősök emlékét megörökítő márványtáblán megtaláltuk egy Segesvári Frigyes nevét is. A szász templom előtt feleségem németül beszélgetett az ott lévő szász asszonyokkal, s igen meglepődött, hogy milyen kitűnően beszélik a nyelvet, pedig soha nem volt alkalmuk Németországban tanulni (ez is jó példája annak, hogy egy erős akaratú, etnikai népcsoport meg tudja őrizni nyelvét és kultúráját évszázadok viharain keresztül). A várdomb oldalában álló megyeháza melletti kertben volt az az ünnepség, ahol Gyula bácsink 1899-ben meghalt. Bebarangoltuk a várost, s utána jártunk a fehéregyházai síkon is, – a segesvári csata tulajdonképpen ott folyt le, – s tisztelegtünk a Petőfi emlékmű előtt.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Másnap indultunk egy 3 napos körútra, a Székelyföldre. Megint Szovátán keresztül, átmentünk Korondon, mely fazekasságáról híres, majd Farkaslakán Tamási Áron sírját láttuk, s így érkeztünk meg Székelyudvarhelyre. Itt Geréb Attila lelkész, költő, drámaíró (aki Jeremiás prófétáról írt egy színdarabot) fogadott,* körülvezetett a nagyhírű kollégiumban. Attila, mint az összes többi református lelkész, akikkel találkoztunk, Árpádot beleértve, éveket töltött vagy börtönben vagy a Duna deltabeli munkatáborokban (melyek talán rosszabbak voltak, mint egy börtön). Életének központi élménye volt, hogy faluját, ahol apja lelkészkedett és ahol ö született, elsők között pusztították el Ceaucescu idejében. Mikor erről értesült, azonnal ment oda, s csak a vízzel teljesen elöntött falut találta, – azt hiszem, ilyen megrázó, drámai tapasztalata kevés embernek van.

Itt kell kitérnem arra, hogy Árpád, látván mennyire szeretjük a jó forrásvizeket, mindenütt megállt, ahol emlékezete szerint vannak ilyen források. Így Szekelyudvarhely után megkóstoltuk Homoródfürdő, majd Hargitafürdő, vizeit. Hargitafürdőn, mint Erdély sok más helyén is, kénsavas vizek vannak, melyek gőzöket árasztanak, s a reumás, stb. betegek rendszeresen járnak oda kezelni magukat. Mi is beálltunk a hargitafürdői kénsavas gödör fölé, az ott lévő vagy húsz székely nagy ámulatára, de nem maradtunk sokáig. Este Csíkszeredára érkeztünk, ahol két napra megszálltunk a római katolikus egyház Jakab Antalról elnevezett tanulmányi központjában.

Másnap egész Sepsiszentgyörgyig jutottunk, ahol hosszasan időztünk meglátogatva a Székely Múzeumot, a vártemplomot, s a nagynevű Mikó kollégiumot, ahová – ez megint egy személyes élmény – Édesanyám járt. Innen Kovászna felé mentünk, ahol úgyszintén egy 'fortyogó' kénsavas forrást láttunk. Kovászna után Csomakőrösre mentünk, megnéztük a Kőrösi Csoma Sándor Múzeumot és elbeszélgettünk a lelkésszel, aki szervezi a nagy tudósunkkal kapcsolatos ünnepségeket. Majd Zágonban a Mikes kúriát látogattuk meg, ahol zágoni Mikes Kelemen, Rákóczi fejedelem halála és Rodostóból való visszatérése után meghalt. Kézdivásárhelyt egy pillantást vetettünk a főtérből szétágazó régi kis utcákra, melyek a századok folyamán mind egy-egy céhhez tartoztak, s arról nevezték is el őket. Innen Gelencére mentünk a már jól bealkonyodott, esős, szürke hangulatban, egy Árpádkorabeli, ezeréves katolikus templomot megnézni, 13-14. századi freskóival, melyek Szent László királyunk legendáit (például egy széplány megmentését egy lovas, kun rablótól) mesélik el. Igen megfogó hangulatot teremtett az, hogy a már besötétült templom félhomályában vagy 10-15 öregebb asszony, akik bár nehéz mezei munkából jöttek (ez a krumpli betakarításának ideje volt), de tisztességesen voltak öltözve, egyikük vezetésével, kérdés és felelet formájában, vecsernyére zsolozsmáztak.

A következő nap reggelén kedves élményben volt részünk, mert a csíksomlyói ferencesrendi kolostor rendfőnöke fogadott, akivel hosszan elbeszélgettünk a múlt és jelen nehézségeiről és a jövő kilátásairól. Albert atya, 73 éves kora ellenére, szinte elképzelhetetlen energiával rendelkezik, tisztán látja a dolgokat, s ma is jó humorérzékkel nézi ezt a felborult világot. O mutatta meg nekünk a nagy templomot, s beszélt az évi eseményekről, hiszen Csíksomlyó az erdélyi katolikusság egyik legfontosabb zarándoklati helye.

* Attila magyarázta meg, hogy a régi székely társadalomban mi különbség volt egy lófő és egy geréb között, mindkettő katonai méltóság lévén. A lófő tíz lovasnak volt a vezetője, míg a geréb tíz lófő, tehát száz lovas parancsnoka volt.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Utána kocsink felkapaszkodott a havasokba. Egy valódi őszi nap volt, s az úton a felhők csodálatos játékának lehettünk tanúi. Mintegy ki- és bementünk egyes felhőrétegekbe, az út egyik oldala még felhős volt, a másikon már a nap sütött. Így értünk fel a Szent Anna tóhoz, ahová kirándultam szüleimmel Szovátáról. A tó egy a magas havasokban, erdőkkel körülvett gyöngyszem, s mikor felértünk oda, láttuk ráereszkedni a felhőket lassan beburkolva a víz selymes felületét a környező erdőkkel együtt a maguk titokzatos leplébe. Sokaknak kiránduló helye a Szent Anna tó, s azt mondják, hogy éjszaka a medvék rendszeresen lejönnek a tó köré és keresnek ennivaló maradékokat a szemétkosarakban. Az erdők között van egy nagy hotel-szanatórium, s ott ebédeltünk. Az étlapon túrós puliszka is volt, ezt rendeltük előételként, s nem csalódtunk választásunkban. Megint régi emlékek öntöttek el, mert drága, jó Apám nemcsak szerette a puliszkát, hanem Miskolcon is, Kolozsváron is, saját maga készítette el születésnapi vendégeinek kedvenc ételét, tejjel, túróval, szalonnával. Mindig nagy sikere volt.

Ebéd után Csíkszépvizen keresztül meglátogattuk az ott működő árvaházat, melyet már évek óta átvett egy németországi karitatív intézmény. Röviden beszéltünk a német igazgatónővel, aki elmondta ottani jelenlétüknek történetétét és miértjét. A napot azzal végeztük be, hogy élveztük a gyímesi hágóról való jó kitekintést a csángóföldre.

Következő napunk megint tele volt számomra kedves-szomorú emlékekkel. Gyergyószentmiklóson át a Békás szoros és Gyilkos tó felé vettük utunkat, ahol szintén jártam 9-10 éves fejjel. A Békás szoroson végigmenve a moldvai határig jutottunk, megcsodálva közben a vidéket uraló nagy csúcsot, az Oltárkőt, majd a Gyilkostót jártuk körbe kocsival, ahol még ma is kiállnak a fatönkök maradékai a vízből ugyanúgy, mint ahogy én még emlékeztem rá. A magaslatokból leszállva a Maros forrásához mentünk. Árpádot nagyon meglepte, hogy míg az előző években minden nehézség nélkül meg lehetett közelíteni a forrást, ma csak nehezen lehet már hozzáférni. A környék teljesen beépült, s ezt a természeti szépségű helyet már tönkretették az új, modern házak, melyeknek mindegyike kerítésekkel határolta el területét. A rosszul felfogott modernizáció pusztító hatása már egy olyan vidéken is érezteti hatását, mint Erdély, ahol azt lehetne hinni, hogy a teremtett világ tisztaságát semmi sem zavarja. Egyébként itt említem meg mennyire élveztük mindketten, hogy az utakat nem csúfították még el a Nyugaton szokásos reklámhirdetések, s még közel érezhette magát az ember a természethez.

A hegyekből levezető utat követve egy kisebb faluban álltunk meg, mert Árpád tudta, hogy ott van egy régi (ma már nem használt) örmény templom. Megtaláltuk a templom őrét, aki kinyitotta és megmutatta nekünk a templomot. Innen Szárhegyre vezetett tovább utunk, ahol Kájoni János temploma után a Lázár grófok, akik a környező határvidék parancsnokai voltak, kastélyát néztük meg. Ez a kastély egy nagyon különös és szép építészeti emlék, részben restaurálva, s azt tudjuk, például, hogy Bethlen Gábor, mint árva gyermek, itt töltötte ifjúságának egy részét. Mivel már péntek volt, alkonyatkor visszatértünk Árpádékhoz Szászrégenbe.

Szombaton Edithtel és Lacival Parajdra mentünk a híres parajdi sóbánya meglátogatására. Ez a sóbánya évszázadokon át komoly jövedelemmel szolgált királyoknak és fejedelmeknek, s ma a föld gyomrában rejlő óriási termei nemcsak turisztikai kuriózumot jelentenek, hanem egészségügyi célokat is szolgálnak. Be vannak úgy rendezve, hogy van bennük kis vendéglő, játékterek gyermekeknek, asztalok, padok és székek azoknak, akik piknikelni akarnak; sok felnőtt és gyermek egész napra ott marad, mert a sós levegő gyógyító hatású asztmásoknak és egyéb betegeknek. Vasárnap délután

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

újra meglátogattuk Sáromberkén gyermekkori barátomat, Nagy Gézát, feleleveníteni a régi emlékeket, és este hamuban sütött pecsenyét ettünk Árpádéknél a Fekete házaspárral együtt.

A következő hétfőn Árpáddal és feleségével Besztercére mentünk, ahol a 85 éves Sárkány Feri bácsi, a dési református egyházmegye főgondnoka, kalauzolt. Van ott egy szép ház, ma a művészeti iskola épülete, melyben Mátyás király is megszállt egy félévezreddel ezelőtt. Nyomon követtük a régi bástyák vonalán még meglévő romokat, s végül megnéztük a szászok impozáns lutheránus templomát a város főterén. Itt megint egy meglepő családi adatra akadtam. A templom történetét felvázoló kis könyvecskében azt lehet olvasni, hogy a templom első nagy harangját "Segesvári János mester öntötte 1430-ban." Megkértem Feri bátyámat, nézzen utána lehet-e erre az adatra még valami részletet találni. Végül Czirmai Csaba lelkésznél ittunk meg egy kávét, akivel szintén felfedeztük, hogy egy időben jártunk a kolozsvári kollégiumba, de ö 2-3 évvel fiatalabb lévén egy másik évjáratú osztályba járt.

Másnap, búcsút mondva Árpád családjának és Szászrégennek, a Mezőségen át Kolozsvárra utaztunk. Ott alig volt időnk ruhát cserélni, s már fogadott bennünket Dr. Csiha Kálmán, az Erdélyi Református Egyház püspöke. Csiha Kálmánnal, aki maga is nyolc évet ült börtönben, egy félórát töltöttünk. Elsősorban arról beszélgettünk, hogy mi mit tehetnénk az erdélyi református egyházért. Csiha püspök három dologról beszélt: *először* arról, hogy mennyire szükséges lenne a nyugati sajtóban cikkeket közétenni ismertetve, hogy a meglévő törvények ellenére a román hatóságok mennyire halogatják a magyar kisebbségi egyházak tulajdonainak visszaadását. *Másodszor*, a Marosvásárhelyen felépítendő, a kolozsvárihoz hasonló diakonisszaotthon még részben hiányzó költségeinek fedezésére indított akciót említette; *harmadszor* pedig, a taníttatási programokról szólt, melyek az amerikai, svájci és más egyházak, valamint magánemberek, támogatását élvezik. Ezekkel a témákkal kapcsolatban sajnos nem sok eredményre vezetett beszélgetésünk. Én hangsúlyoztam, hogy a külföldi cikkek megjelentetése nemcsak a jó kapcsolatokon, hanem elsősorban a megfelelő, tényszerű anyagnak az érdekeltekhez való eljuttatásán múlik. Megígértem, hogy mindent megteszek ebben a vonatkozásban, ha megkapom a kért anyagot (pontos felmérést a protestáns és katolikus egyházak elvett tulajdonairól; a vonatkozó jogszabályok szövegét; a nehézségek részletes, objektív leírását, stb. stb.) Sajnos, sem akkor, sem az óta, az ígéretek ellenére semmiféle érdemes történelmi és híranyagot nem kaptam a püspökségtől. Az egyetlen érdekes, a tárgyra vonatkozó híranyagot Jenei Tamás adta, aki a Katechétikai Intézet igazgatója s az erdélyi református lelkészek egyesületének elnöke. Tamás lefénymásolta számomra, még ottlétünk alatt, a romániai magyar sajtóban megjelent cikkeket, melyek már egy reális, de nem eléggé részletes és rendszeres képet adnak a helyzetről, ami a református egyházat illeti. A többi magyar egyházakról azonban nincs bennük szó.

Itt akarom jelezni, hogy én egy teljesen másik irányban próbálok valamit tenni. Az amerikai szokásoknak megfelelően ma mindenki gyermekeken akar segíteni, de senki nem gondol azokra az erdélyi református lelkipásztorokra, akik sok szenvedés közben, hűen szolgálták egyházukat és népüket. Így megpróbálok egy alapítványt összehozni a nyugdíjba menő lelkészek, lelkészözvegyek és lelkészárvák érdekében az amerikai két magyar református egyház segítségével. A nyugdíjak, főleg azoknak, akik régebben mentek nyugdíjba, elenyészek, ugyanúgy az özvegyi nyugdíj vagy az árváknak való juttatások. Javaslatomhoz minden szükséges adatot megkaptam Jenei Tamástól és az erdélyi református egyház nyugdíjintézetének igazgatóságától. Az USA keleti-partján élő magyar református lelkészek egyesületét kértem arra, hogy ők hozzák létre ezt az alapítványt, mert náluk erre

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

megfelelőbb intézményt találni nem lehet (ők automatikusan megkapják az adakozók számára az adómentességi jogot). Persze arra nem is gondoltam, hogy az itteni magyar lelkészek egy jórészének nincs nyugdíja, s maguknak kell gondoskodni öregségükről. Így előterjesztésemet az itteni lelkészek a vártnál kevesebb lelkesedéssel fogadták, s ezért az össz-amerikai magyar lelkészek évi konferenciája elé fog kerülni jövő szeptemberben.

Kolozsváron sok időt töltöttünk el azzal, hogy meg akartuk találni azt a villát (melyről még vannak fényképfelvételeim), ahol a szüleimmel laktam. Sajnos, ez a törekvés semmi sikerrel nem járt, bár Nagy Géza tanácsát is követtük, aki szerint a Görögtemplom utcában laktunk. Kimentünk egy Kolozsvárhoz közellévő faluba is, Szucságra, ahová Édesapám 1944 nyarán menekített ki bennünket a bombázások elöl, s ahonnan ismerjük egymást Zoltáni Csabáékkal. Sok keresés után találtunk egy fatornácos házat, egy kicsit a falun kívül, mely talán az volt, ahol azokban a nehéz időkben laktunk. A gazdával, akié most a ház, elbeszélgettünk, s néztük, ahogy rakodták a szekereket szénával, míg az idegenek láttára felbőszült kutyák gazdájuk füttyentésére egyszerre elhallgattak. Feleségemet, aki már ismeri a magyar lovagiasságot, nagyon meghatotta, hogy búcsúzásunkkor a szucsági magyar gazda lehajolt és megcsókolta a kezét.

Elutazásunk előtti még hátralévő két napban elmentünk Nagyenyedre, amelynek csodálatos vártemploma máig is áll, s az azt körülvevő falon belül van a lelkészlak. Bementünk a híres Bethlen kollégiumba is. A lelkésszel, Pásztori Istvánnal, hosszan felidéztük a múlt hallatlanul nehéz korszakát, sok mindent elmondott a háború utáni eseményekről, s éppen ezért igen nagy értékűnek tartom egy humanitárius kezdeményezését. Létrehozott egy magánalapítványt, s ennek támogatásával a vártemplom falának egyik bástyaszerű épületében kinyitott egy kis klinikát, ahol orvos felesége mindennap fogad és gyógyít betegeket, ad ki orvosságot, *minden nemzetiségi és felekezeti megkülönböztetés nélkül*. Nem egy megragadó példája ez a keresztényi szeretetnek és szolgálatnak? Enyedről Gyulafehérvárra mentünk. Itt semmi más látnivaló nincs, mint a régi kathedrális, a város maga egy teljesen modern várossá lett, minden történelmi emlék eltűnt. Az impozáns kathedrálisban Lestyán Ferenc 85 éves kanonok, vezetett körbe, megmutatva egy pár híres ember ottani sírját. Sokat beszélt az erdélyi katholikus egyház életéről, szenvedéseiről és nehéz jövőjéről.

Innen Torockón keresztül tértünk vissza Kolozsvár felé. Ez a híres falu ma szinte kihalt, népművészeti dolgokat nem lehet látni. Torockó után azonban még volt egy szép élményünk, a Tordai hasadék. Ez egy csodálatos szoros, melyben csak gyalog lehet felmászni a hasadék másik végéig; néha nehéz és veszélyes ösvények vezetnek magasan a folyó felett. Árpád megint sok történetet mesélt az itt lezajlott eseményekről, például 1848-ból, s így megelevenítette a természetnek ezt a gyönyörű helyét múltunk fényében.

Erdélyi utunk utolsó napján Kalotaszegen jártunk, ahol Árpád barátom megajándékozta Monikát egy gyönyörű helyi kézimunkával. Többek között megnéztük a régi, de igen jó állapotban lévő gyerőmonostori templomot, ahol egy fiatal lelkész fogadott a vadonatúj, nagy paplakban. Elmondta, s ez a történet is mutatja, hogy mennyire a pap egyéni rátermettségétől függ még egy kis gyülekezet (180 lélek) sorsa is. A templom renoválását s az új paplak építését mind abból fizették, hogy a lelkész kapcsolatba jutott egy német filmrendezővel, aki egy dokumentációs filmje számára pontosan egy ilyen kis községet és egy gyülekezetet régi templomával keresett. Megegyeztek az árban, s létrejött egy mindenki számára előnyös üzlet. A filmrendezőnek még felébe sem került az ottani jelenetek felvétele, mert a színészeket és más személyzetet a lakosoknál szállásolták el (akik így maguk is jól kerestek), s a gyülekezetnek fizetett összegből fedezték a templom renoválását és a paplak építését,

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– amelyhez persze a gyülekezet tagjai még saját munkájukkal is hozzájárultak. Ez a történet nagy port vert fel az erdélyi reformátusságban, sok irigységet okozott, s Árpád (aki az egyház igazgató- és felügyelőszervének tagja) maga is szerette volna látni az eredményeket.

Bánffihunyadon a lelkész felesége mutatta meg az ősi templomot, a város maga már teljesen elvesztette magyar jellegét, a lakosság fele cigány. Innen egy kis, eldugott helységbe, Zsobokra vezetett utunk, ahol egy meglepő és nagy benyomást keltő intézményt látogattunk meg: az árvaházat és iskolát. Ezt egy kolozsvári theológiai tanár és lelkész felesége teremtették meg, akik kapcsolataik révén sok nyugati, elsősorban svájci és holland, segítséget kaptak. Az egész intézmény igen modern, önellátó – alig kell valamit a piacról venniük, mert mindent maguk termelnek, teheneik és egyéb állataik vannak – s az árvaház mellett egy bentlakásos iskola is működik. Mindezt lelkészi és más református családok árváinak és serdülőben lévő fiataljai számára. Az igazgatón mindenütt körbevitt bennünket, feleségemnek két szép kézimunkát ajándékozott, s másnap telefonált a kolozsvári püspökségre kérve, hogy adják át nekünk bocsánatkérését, mert elfelejtett nagy izgalmában egy kávéra meghívni. Mi a legnagyobb hála érzésével hagytuk el Zsobokot, hogy még vannak olyan magyarok Erdélyben, akik képesek ilyen alapvetően fontos intézményeket megteremteni.

Utolsó napunkat Árpáddal a kolozsvári Fellegvárban fejeztük be, ahol a Panorama nevű vendéglőben vacsoráztunk. Szemünk előtt terjedt ki a város fényeivel és a homályban árnyékot vető tornyaival, s átéreztük, hogy milyen mély barátság köt ezentúl bennünket össze.

Elutazásunk napjának reggelén Árpád el volt foglalva, mert Csiha püspök 70. születésnapját ünnepelte az egyház s ott kellett lennie a fogadáson. De hamar otthagyta a ceremóniát, s még együtt tudtunk ebédelni a város főterén egy igen jó vendéglőben, mely a gyönyörű Bánffy palotában van, s onnan vitt ki bennünket az állomásra, ahol könnyesen mondtunk búcsút egymásnak.

Azt hiszem ez a hosszú beszámoló is tanúskodik arról, hogy mit jelentett számomra ez az erdélyi út, valakinek, aki a földteke legnagyobb részét bejárta és bizony már majdnem egy félszázada a messzeségek távolában él, de mindig hazavágyott. *Visszatértem oda ahonnan jöttem, – lelkileg és szellemileg, – visszataláltam létem gyökereihez, az erdélyi patakok és folyók zúgásához, az erdők fáinak susogásához, gyermekkori felejthetetlen emlékeimhez. Életutam végre visszavezetett azok közé az emberek közé akikhez, mint a magyarság egy részéhez, tartozom.*

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Ézsaiás könyve egyes fejezeteinek magyarázata*

Textus:

Ézsaiás próféta könyve 1. része, különösképpen a 18. és 27. versek.

Az elkövetkezendő hetek és hónapok folyamán Ézsaiás próféta könyvének mondanivalójáról és hozzánk való üzenetéről fogunk e rövid elmélkedésekben szólni. Minden alkalommal a nagy próféta könyvének egy-egy fejezetét vesszük számba, de mindig e fejezetnek egy pár versére összpontosítva mondanivalónkat.

Ézsaiás az ótestamentumi próféták legnagyobbika. Magas alakja, szakállal körülövezett arca, izzó hitét kifejező hatalmas hangja, ma is ott tornyosul az emberi történelem évezredei felett, akkor is, ha az emberek már mintha elfelejtették volna Mert, amit mond, az nem kellemes, nem korunk ideológiáival egybehangzó. Ézsaiás könyörtelenül ostorozta népét, mert elhagyta mindenható Istenét, és jó sorsában bálványokhoz fordult, olyan bálványokhoz, amelyeket maga tett saját magának. Ebben Ézsaiás Jézus előfutára, annak a Jézusnak, aki ostorral verte ki a templomból a kereskedőket, azokat az embereket, akik azt hitték, hogy az anyagi jólét, a pénz hatalma mindenek felett álló. S egy halvány képe Ézsaiás alakjának az elmúló középkor végén az a Savonarola Jeromos dominikánus szerzetes, aki Firenze népét fellázította a materiális értékek bálványként való tisztelete ellen, s aki szent hevületében oly végletekig ment, hogy végül is a máglyán, életével fizetett a fennálló társadalmi rend ellen való lázításáért.

Ézsaiás hallatlanul szenvedett népének magatartása miatt. Annak az Izraelnek magatartása miatt, melyet Jahve saját népének választott, s mely ahelyett, hogy hűségesen szolgálta volna Urát, elpártolt Tőle s a bűnös élet útjára lépett. Ebben a fejezetben Ézsaiás különösképpen két bűnt emel ki népének életéből: az igazság elhagyását és a rossznak cselekvését. Az igazság elhagyása Istennek elhagyása, mert Ő maga az igazság és az élet (ahogy ezt később János evangéliuma is tanítja), s a jó cselekedetek elhagyása, vagyis a rossz cselekvése, az Ö parancsolatai ellen való lázadás.

Ézsaiás forradalmár volt, az Isten forradalmára. Izráel Istenének, Jahvenak, nevében ítéli el népe tévelygéseit (színes, a korabeli társadalom körülményeinek megfelelő képekben): *Az ökör ismeri gazdáját, és a szamár az ő urának jászlát; Izráel nem ismeri, az én népem nem figyel reá!* Mert a nép bűnössé vált, bálványok után fut és rosszat cselekszik, ezért *tetőtől talpig nincs e testben épség, csupa seb és dagadás és kelevény ... Országotok pusztaság, városaitokat tűz perzselé föl, földeteket szemetek láttára idegenek emésztik*, hangzik a próféta hangja a pusztuló nép és pusztuló ország fölött.

* Elmélkedések, melyek megjelentek a new yorki, 82. utcai magyar református egyház sokszorosított, havi körlevelében a 2001. év folyamán.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Már könyve első fejezetének olvasásakor ki kell emelni mennyire szociális gonolkodású volt Ézsaiás (ahogy ma mondjuk), ugyanúgy, mint a többi ótestamentumi próféták, mint, például, Ámós próféta, akinek egész próféciáját a társadalmi bűnök ostorozása jellemzi. Az életben elkövetett individuális bűnök mind az Úr elhagyásából fakadnak, s ha a maguk voltában is ostorozzák ezeket a bűnöket a próféták, mindig visszavezetik e bűnök elkövetését az Isten elhagyására. Nyelvükben, meggyőződésükben azonban a bűnös tevékenység mindig a mások ellen való bűnös magatartásra vonatkozik. Nem hangsúlyozza-e a 17. versben, hogy *vezessétek jóra az erőszakoskodót, pártoljátok az árvák és özvegyek ügyét*? A bűnnek, mint társadalmi bűnnek felfogása abból a szemléletükből fakad, mely szerint a nép Istenével szemben, mint egy közösség áll, s az Istennel szembeni felelősség az egymásért való felelősséget is jelenti. Mert minden közösség szolidáris, vagyis egymással törődő embertársak közössége, ha nem az, akkor nem lehet közösségnek tekinteni. Ennek a prófétai meglátásnak magunkévá való tétele különösképpen fontos a mi korunkban, amikor a végsőkig fokozott individualizmus uralma alatt élünk, s amikor a közösség fogalmát száműzzük világképünkből. Ebből a hitből következik az is, hogy azt hisszük, a kor hatása alatt, hogy Istenhez való viszonyunk kizárólagosan a mi, egyéni ügyünk, s ahhoz a körülöttünk élő embertársainknak semmi köze. A prófétai figyelmeztetés viszont megmutatja, hogy mi nem csak, mint egyének, mint egyenkénti bűnösök, állunk az Úr előtt az ítélet napján, hanem mint hitközösségünk tagjai is.

De a próféta forradalmiságának végső kicsendülése mindig az Isten kegyelmének kihangsúlyozása, annak az Istennek megbocsátó magatartására való utalás, aki várja, hogy népe bűnbánó fejjel visszatérjen hozzá kegyelmét kérve, s akkor, *ha bűneitek skárlátpirosak, hófehérré lesznek*, – mert a Mindenható szereti az Ö gyermekeit. De a szerető Isten büntető Isten is, s csak azokat a gyermekeit menti meg súlyos ítéletétől, akik megtérnek hozzá az igazság elfogadása által.

Az igazság elfogadása számunkra azt jelenti, hogy higgyük és elfogadjuk az Úr Jézus Krisztus megváltó áldozatát, s csak ezen az áron, csak ennek az igazságnak erejénél fogva, részesülhetünk az Úr Isten üdvözítő kegyelmének ajándékában.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Textus:

Ézsaiás könyve 2. fejezete, különösképpen annak 10 és 11. versei

Ézsaiás könyvének aktualitását pontosan az jelenti, hogy a mi korunk igen hasonlít az ő korához. Vajon nem ugyanaz a helyzet a mi világunkban, mint amilyet a próféta elítélő szavaiban ostoroz? Vajon nem ugyanúgy a pénz, a hatalom, a hazudozás, a mások megvetése uralkodnak közöttünk, mint a próféta Izráeljének népében? De ugyanakkor nem igaz-e az is, hogy a mi korunk bűnei még sokkal inkább magunk ellen gerjesztik az Isten haragját, mert mi saját magunkat, az embert és az ember tudományát akarjuk bálványként felállítani az egész emberiség számára, hogy azt imádja a földkerekség minden lakója?

Az Isten haragja elől senki sem menekülhet, mert a Seregek Ura a *bálványokat teljességgel elveszti*, tönkreteszi mindazokat a hamis szentségeket, amelyeket a megtévedett nép, a mai Anti-Krisztusok hatása alatt, istenekké magasztosít fel. De elsősorban megbünteti az Isten azt, aki az emberből akar Istent csinálni. Az emberből, a világmindenségnek ebből a porszeméből, akit mi ma szentté akarunk tenni, minden módon 'szakralizálni,' s a világmindenség uraként tisztelni.

Nehogy félreértés essék, nem azt akarom itt mondani, hogy az emberi tudománnyal van baj, mely oly sok áldást hozott az emberiség számára, s amely a mi keresztény hitünk szempontjából az isteni kegyelem adománya. Nem, nem a tudomány, mint olyan a tárgya az Isten ítélete megemésztő haragjának, hanem az a magatartás, az az ideológia, mely ezt a tudományt az Isten méltóságával akarja felruházni, mely az emberi szellem végtelen lehetőségeit ruházza fel a Mindenhatóság szent köntösével.

De nemcsak a tudományra lehet vonatkoztatni az embert bálványként imádó, 'szakralizáló' magatartást, hanem minden más olyan tévhitre, hiedelemre is, mely az embert a teremtés koronájának, a természetes fejlődés tökéletességét jelképező teremtménynek tartja. Ez a mi modern korunknak egy igen fontos vonása, amit sokszor 'voluntarizmusnak' hívnak, hiszen azt fejezi ki, hogy az ember – a legtökéletesebb teremtmény – saját akaratából mindenre képes. Pedig az ember csak azt teszi, azt viheti végre, amit az uralkodó Isten neki lehetővé tesz, amit a Mindenható neki megenged.

Az ember bálványozásának sok formája van ma éppúgy, mint a régi idők Izraelében, a próféta idejében. Bálványozzák a politikusokat, bálványozzák a színészeket, bálványozzák a sportolókat vagy más híres embereket, és sokszor bálványozzák a fiatalemberek – s melyikünk nem volt fiatal? – a szép lányokat és asszonyokat. A legtöbb esetben ezt rajongásnak lehet nevezni, s ez egy általános emberi vonás. Baj csak akkor van, amikor ez az emberileg természetes rajongás bálványozásba csap át, vagyis amikor olyan magasságba emeli a rajongott személyiséget, mely már istenkáromlásnak számít.

Egy már több mint negyven évvel ezelőtti tapasztalatommal szeretném illusztrálni, melyik az a pont, melyen a rajongás, akarva-akaratlanul is, de bálványozássá válik. 1958-ban a genfi egyetem nemzetközi tudományokkal foglalkozó intézetében készítettem elő doktorátusomat. Mint az ottani diákszövetségnek elnökét meghívtak egy diákkongresszusra Spanyolországba, Barcelonába, majd Madridba. Egyik este Madridban sétálva barátaimmal kedvünk lett egy pohárka herezt – a spanyolok portószerű aperitívjét – meginni, s bementünk egy bárba, ahová lépcsőn kellett lemenni, mert az alagsorban volt. A lépcső fordulójában láttam, hogy egy oltárszerű, oszlopos bútordarab van, virágokkal, zöld levelekkel körülvéve, az egésznek a közepén egy fényképpel. Nyilvánvalóan a fénykép azt a személyt ábrázolta, akinek a tiszteletére az egész oltárszerű építmény szolgált. Óriási meglepetésemre a fényképen egy magyart

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

ismertem meg, Puskás Öcsit. Puskás, minden idők leghíresebb magyar futballistája 1956-ban elhagyta az országot, az 1954-es majdnem világbajnok magyar csapat többi tagjával együtt, és Spanyolországban, Olaszország mellett a futball másik nagy hazájában, telepedett le. Éveken át a Real Madrid híres játékosa volt. A spanyolok ebben a bárban, mint sok más helyen is, imádatuknak kifejezést adva állítottak neki egy ilyen megemlékezést szolgáló oltárszerűséget. Bár meg kell mondanom hízelgett magyar voltomnak, hogy egy honfitársam ilyen nagy népszerűségnek örvend, éreztem, hogy a madridiak a rajongás határát túllépték, s a semmiképpen sem megengedhető, embert bálványozó, szenvedély áldozataivá lettek.

Az emberi bálványok tisztelete miatt kell nekünk is ma a 'kősziklába bemenni,' és *a porba elrejtőzni az Úr félelme elől, és az □ nagyságának dicsősége előtt*. Mert a huszadik századi ember azt hiszi, hogy ő lehet a mindenség ura, s ahogy a német filozófus, Nietzsche, mondotta: 'Az Isten meghalt,' nincsen már Isten!

Ennél nagyobb bűnt elkövetni nem lehet, mint az Istent megtagadni, az Ö nevét porba tiporni, hiszen az emberi lény bálványozása nem más, mint az Isten megtagadása, az Ö dicsőségének porba tiprása. Jaj annak, aki ezt teszi, mert a Mindenható haragjának tüze emészti el!

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Textus*:*

Ézsaiás könyvének 3. fejezete, különösképpen a 11. és 12. versek.

Az előző fejezethez kapcsolódva a próféta újra ösztönzi népét, hogy ne bízzon az emberben, az emberi hatalomban, hanem hagyatkozzon a Mindenható kegyelmére. Miért? Azért, mert az Úr ítéletét hirdeti meg azok feje felett, akik az Isten népét sanyargatják, a hatalmon lévőket, az uraskodókat, a szegényeket még szegényebbé tévőket. Ez a fejezet mutatja, hogy milyen nagy jelentőséget tulajdonított a próféta, egész igehirdetése során, a szociális kérdésnek. Aláhúzza azt, hogy Izráel Istene védi és támogatja azokat – a társadalom nagy többségét – akiknek nem sikerült életüket anyagi szempontból jobbá tenni, akiknek nem sikerült társadalmi sikereket elérni, akik a mai világ szempontjából nem jelentenek egy 'success story-t,' de akik, mint Jézus is mondotta, Isten gyermekei, talán még inkább mint a gazdagok, a sikeresek, éppen azért, mert az utóbbiakat anyagi jólétük, sikereik, önbizakodókká tesznek, s ezáltal eltávolítanak az Úrtól.

De a szegényekre ugyanúgy érvényes a törvény, hogy csak azok tagjai Isten népének, akik az Ö törvényeit követik. És Isten törvényei megszegői közül a próféta, többek között, itt a hivalkodó asszonyokat pellengérezi ki, azokat az asszonyokat, akiket csak szépségük, jól öltözöttségük, az ékszerek és ajándékok érdekelnek, melyek révén nemcsak a férfiakra tehetnek nagyobb hatást, hanem még inkább a többi asszonyokkal szemben hivalkodhatnak. Nem hiszem, hogy bárki is mondhatná Ézsaiásról, akit beszédei nagy emberismerőként jellemeznek, hogy ezekben a versekben valamiféle anti-feminista magatartásról tenne tanúságot. Szó sincs róla, hiszen mint ismerője az emberi léleknek igen is tudja, hogy egy asszony nem lenne egy asszony, ha nem érdekelnék a szép dolgok, ha nem gondoskodna magáról, s nem jelenne mindig meg a nyilvánosság előtt tisztességes módon. A próféta csak azokat az asszonyokat ítéli el, akik e természetes hajlamosságaiknak szolgáivá válnak, akiket csak ezek érdekelnek az életben, s akik ezekért a hivalkodó dolgokért minden más feladatukat elhanyagolják családjukkal és a közösséggel szemben.

A hivalkodó asszonyok mellett Ézsaiás külön említi még a katonákat, a hivatalnokokat, a kezük ügyességét felhasználókat, tehát a mesterembereket, s valamint a varázslókat is, akik, úgy értelmezhetjük a próféta szavait, elkábítják a népet szép szavaikkal (mintha a mai politikusokról beszélne nem?). Voltaképpen az akkori társadalom minden vezetőrétegét a bűnözők közé sorolja, akikre egyaránt vár az ítélet az utolsó napon, mert *Mi dolog, hogy népemet összezúzzátok, és a szegények orcáját összetöritek? ezt mondja az Úr, a seregeknek Ura*. Az ítélet rettenetes voltát aláhúzza a 'Seregek Ura' kifejezés, mellyel Ézsaiás meg akarja értetni az érteni nem akarókkal, hogy az Isten a hatalom minden eszközével rendelkezik, melyek hatalmasabbak, mint a legnagyobb földi seregek pusztító ereje.

A 'Seregek Ura' tehát minden földi úrnál hatalmasabb. Ezt nem akarta megérteni Sztálin sem, amikor a Mindenható és a katholikus egyház hite szerint Isten földi helytartójával, a pápával kapcsolatban azt kérdezte: "Hát neki hány hadosztálya van?" Ugyanakkor a hatalmas Isten léte még a hitetlenekben is valahogy földereng. Ennek voltam én tanúja akkor, amikor Budapesten, az ötvenes évek elején, behívtak katonának, bár a Református Theológia diákja voltam. Több tucatnyi diákkal történt ez meg akkor, állítólag annak következtében, hogy a kommunista rendszer által támogatott püspök, Bereczky Albert és az Egyházügyi Hivatal elnöke, Horvát János között viszály tört ki, s ezért több theológiáról be akartak sorolni diákokat. Többen hónapokig ott maradtak, sokan, mint munkaszolgálatosak (mert ilyen volt a kommunista időkben is!), de nekem szerencsém volt. Azon a besorolási állomáson, ahová nekem

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

jelentkeznem kellett, egy kapitány, akihez többször bementem napközben (mielőtt még elszállítottak volna bennünket egy vidéki kaszárnyába) kérve, hogy ne felejtse el diákvoltomat, a délután vége felé behívatott magához, s legnagyobb meglepetésemre átadta irataimat s más holmikat, amiket le kellett adnom, s rám kiáltott: "Menjen haza!" De takarodjon gyorsan!" Máig is meg vagyok győződve, hogy azért engedett el, mert azt gondolta magában, hátha van Isten, s akkor nekem bajom lesz, ha egy theológust itt tartok, – mert senki nem tudta mi lesz a sorsunk. A Seregek Urának neve ezt a félelmet kelti a bűnösök és hitetlenek szívében.

A próféta szavai szerint az Isten törvényeit követők az *igazak*, igazak, mert az Úr akaratát szolgálják, nemcsak az Ö tiszteletére vonatkozó prófétai felszólítások tiszteletbentartásával, hanem az Isten többi gyermekével, elsősorban a szegényekkel, árvákkal, betegekkel, öregekkel, védtelenekkel szemben előírt magatartási szabályok betartásával. Azoknak a budapesti katonatiszteknek, akik akkor engemet, éppúgy, mint több jó barátomat s más kollégámat is, elengedtek, valahol a legbelsőjükben ez a vallási parancs hangzott fel. Soha sem tudtam a Mindenhatónak meghálálni ezt a kegyelmét, amellyel megszabadított ebből a nehéz helyzetből.

Az igazak közé számítani a mi református hitünk megfogalmazásában azt jelenti, hogy a megigazultak, az Isten által szeretetettek közé soroltatunk. Ézsaiás így már előrejelzi a krisztusi intést, Pál apostol szavaiban megfogalmazva, a szeretet mindenekfelett való elsőbbségéről.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Textus:

Ézsaiás próféta könyvének 4. része

Ez a rövid, öt versből álló, fejezete a próféta könyvének az Úr kegyelmének jeleit írja le a Messiás által hozott üdvözülés idején. Sok ilyen leírás van az Ótestamentumban arról az időről, amikor a Messiás eljövetele Izráel népének s a megigazultaknak Isten kegyelmébe való befogadását jelzi. Ez a nap a szentté válás órája – *a ki Sionban meghagyatik, és Jeruzsálemben megmaradt, szentnek mondatik* – s a szentté válás az élők közé soroltatást jelenti. A szent az, akit Isten, az ítélet napja után, befogadott a maga népének időtlen közösségébe, a láthatatlan, de győzedelmes egyházba, hitének és szeretetbéli magatartásának alapján. A szentek közössége azoknak a közössége, akik nem találtattak 'hijjával,' ahogyan ezt Dániel próféta mondotta. Dániel kifejezésére gondolva, *mene, mene, tekel fares*, 1951 Szilveszterén írott versemben így sóhajtottam fel:

De ne mondd még ki az ítéletet:
Pusztulás lesz a véged,
Elosztatol a földnek, víznek, levegőnek.
Ne mond még ki a végső szót,
Ne nézd,
Hogy a keresztről hulló vércseppeket
Elboruló szemem csak néha látja meg,
S a tövissel koszorúzott fejet, ott fenn
Akkor régen, a Golgotán
Néha elfeledem.

Ne mondd még ki az ítéletet,
Bocsáss meg azért ki értem is vérzett,
S ezen a borús, esős Szilveszter-éjen,
Mikor egy évtől búcsúzunk,
Reménnyel lépve át az újévbe,
Uram, fogd meg a kezem,
Adj erőt, hitet és szeretetet,
Hogy mindazt elvégezzem
Amit rám bíztál,
És nyugodtan álljak ama nagy napon
Eléd, hogy megméressem.

Isten ítélete, Ézsaiás szavai szerint, a megégettetéssel egyenlő. Az ótestamentumi próféták szemében Isten haragja és az Ö ítélete olyan, mint az égető, lángoló tűz, mely megsemmisít, de az, aki ezen átmegy és megmarad, olyanná válik, mint a tiszta fém, a tiszta arany, melyből minden bűnt, az életben ráragadt minden szennyezettséget kiégetett az Úr félelmetes tüze, – ez a megigazulás követelménye, s az igazak megdicsőülésének folyamata.

Érdemes párhuzamot vonni, mivel ószövetségi prófétáról van szó, a bűnöknek, vagyis az Isten parancsai ellen való szegülésnek, mint a mindennapi élet által okozott beszennyeződésnek ótestamentumi leírása és a hinduizmus különféle áramlatainak felfogása között. Köztudomású, hogy a

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

hinduizmusban, még annak legspirituálisabb megnyilvánulásában, a brahmanizmusban is, a világ beszennyeződésétől való megtisztulás milyen nagy szerepet játszik. Ennek a megtisztulásnak azonban teljesen más a folyamata, mint az ótestamentumi próféták prédikációiban vagy a kereszténységben, mert a hinduk a megtisztulást kizárólag rituális módon képzelik csak el. A rituális tisztaságnak semmi köze a spirituális megtisztuláshoz, mely a mi hitünk szerint az egyetlen út a megigazulás felé.

A Messiásra való utalás Ézsaiásnál éppen úgy, mint a többi prófétánál mindig arra vonatkozik, aki még nincs itt, de aki eljön a jövőben. Ez a Messiás Jézus Krisztus, bár Öt saját népe nem fogadta el, akinek helyét és tisztét sok más Messiás, az Anti-Krisztusok, is megpróbálták és megpróbálják magukévá tenni (magyarán mondva, elsajátítani). Az igazak azonban mindig meg tudják különböztetni az igaz Messiást a hamis messiásoktól, azoktól, akikkel ma is tele van a világ. Ezek a hamis messiások, ezek a mai Anti-Krisztusok, az élet minden terén jelen vannak. Nem úgy, mint a próféták idején, hazug és értelmetlen üzenetüket prédikálva a népnek. A mai hamis messiások a tudományok, a politika, a művészet, az emberiesség köntösébe bújva próbálják meggyőzni kortársainkat a maguk fél- vagy egészében hamis igazságáról. Egy példa az ilyen csalogató messiásokra: azok, akik az emberiesség álcája alatt, egy új humanizmus jelszavával akarják velünk elhitetni, hogy minden ember jó, rossz ösztönök és jellemvonások nélkül, csak a társadalom rontja el azokat, akik rosszat tesznek, rosszul élnek, – így megtagadva hitünk tanítását minden emberi lény eredeti bűnösségéről.

Az Isten szava félreérthetetlen: mindannyian bűnösök vagyunk, csak a Mindenható Isten kegyelme igazolhat bennünket s menthet meg az ítélet napján.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Textus:

Ézsaiás próféta könyvének 5. fejezete, különösképpen 15, 16. és 20. versei

A próféta fenyegető szavai a hálátlan nép sorsáról, Jahve haragjáról és ítéletéről egyre élesebbé válnak ajkain, s e hosszú fejezet hangja valóban megremegtető azoknak, akik megértik az Úr üzenetét. Ebben a vonatkozásban, mint már jeleztem egy előző írásomban, Ézsaiás igehirdetése a mi korunkban különösen aktuális.

A fejezet az Úr terméketlen szőlőjéről való példázattal kezdődik. Ez nyilvánvalóan egy logikus kezdet volt Ézsaiás szemében, mert e példázat által érzékeltette hallgatóival milyen súlyosan megalapozott Izráel Istenének fenyegetése, ha a nép továbbra is a bűnök útján jár. Mert az Úr mindent megtett, hogy szőlője jó gyümölcsöt teremjen – *Mit kellett volna még tennem szőlőmmel, mit meg nem tettem vele? Miért vártam, hogy jó szőlőt terem, holott vadat termett?* – s szembesíti Jeruzsálem és Júda népét saját felelősségükkel romlásukért s nem várt vesztükért. A szőlő termése, mint a búza aratása vagy az élet fenntartására elengedhetetlenül szükséges termékek betakarítása, a legrégibb időktől kezdve, bármely nép számára, az isteni gondviselést jelentette; ezért a terméketlen szőlő példázata minden idők emberére érvényes, azokra, akik nem igazak, akik nem hisznek, akik szembefordulnak a Mindenhatóval. Különösképpen aktuális ez a példázat most, amikor október 31.-én nemcsak a 16. századi reformáció korszakalkotó eseményére emlékezünk hanem, régi magyar szokás szerint, az új bor szüretelésének évente ismétlődő, a jóságos Isten áldását megjelenítő, eseményére is. Mindkettő elmúlt évi életünk – egyesek élete és a gyülekezet élete – megmérettetésének alkalma. Vajon reformátor elődeinknek az igazi Igét tükröző tanításai szerint élünk és tevékenykedünk-e, vajon életünk megfelelt-e az elmúlt év folyamán az Úr akaratát kifejező követelményeknek?

Ézsaiás, a saját látomására-hallására hivatkozva, konkrét példákkal teszi megfoghatóvá hallgatói számára az Isten haragjának leírását. A 20. vers, mely ezeket összegezi, rámutatva arra, hogyan változtatta át a bűnös nép a gonoszt jóra, a keserűt édesre és a sötétséget világosságra. A végletek szembeállítása igen világosan rajzolja elénk a próféta kortársainak turpisságát, s ugyanakkor tetteik és életük megromlásának súlyosságát. Lehet-e nagyobb ostobaság, mint ha valaki a fehéret feketének s a feketét fehérnek akarja kinyilvánítani? Lehet-e nagyobb bűn, mint a teremtett világ valóságát megváltoztatni akarni, a sötétséget világosságnak s a világosságot sötétségnek tekinteni? Mintha a mai embernek szólna itt a próféta. Mintha hozzánk intézné figyelmeztető szavait: ne próbáljuk az Isten teremtett világát megváltoztatni, ne próbáljuk a mindenséget az ember képére formálni, mely egy olyan csábító lehetőségnek látszik, mert ez csak az Úr haragját vonhatja maga után.

Nem ehhez hasonló eljárás-e az, amikor ma azt olvashatjuk egy igen tudós munkában, egy yale-i professzor tanulmányában, hogy minden idők egyik legnagyobb zeneszerzője, Johann Sebastian Bach, zenéjével Isten létét akarta bebizonyítani? Az a Bach, akinek a művei a Mindenhatóba vetett őszinte, alázatos hitnek a legszebb bizonyságai? Ezt az értékelést nem lehet mással magyarázni, mint azzal, hogy a kitűnő yale-i zenetörténész a modernitás nietzschei ideológiájának követőjeként nem akarja, nem tudja elfogadni, hogy hinni lehet bizonyíték nélkül is, ahogy már ezt a középkorban kifejezte a nagy katolikus theológus, Tertullianuis, "Hiszek, mert ésszerűen nem lehet hinni" – *Credo, quia absurdum est*.

A hitetlen népet Isten száműzetésbe hajtja – *ezért fogságba megy az én népem* – s ki tudja milyen sorsot szán az Úr azoknak megbüntetésére közöttünk, akik nem váltatnak meg Jézus Krisztus áldozata által, mert tetteikkel mintegy visszautasítják az isteni kegyelmet. Azt találgatni, hogy Isten mivel bünteti

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

meg a mai emberiséget sok és egyre számosabb vétkeiért, nem lehet. De mégis csak el kell gondolkozni azon, miért van az, hogy egyre több jelét láthatjuk az Isten haragjának környezetünk katasztrofális pusztulása bekövetkeztében, mely az ember munkájának az eredménye. Ha valaki csak egy kicsit is figyel arra, amit az újságok és jelentések egyre jobban aláhúznak, akkor látnia kell, hogy az u.n. ökológiai válság, a bennünket körülvevő mindenség drámájának ritmusa egyre gyorsul, s magunk tapasztalhatjuk mindennapi életünkben a válság tüneteinek ezt a gyorsulását. Mindnyájan olvastunk arról, hogy mi történt egy pár hónappal ezelőtt Magyarországon, ahol a mi szőke Tiszánkat elárasztották mindenféle mérgező anyagokkal – nem természeti okok miatt, hanem az emberi hanyagság, gondatlanság, és pénzvágy következtében. Mindenki tud arról, ami az utóbbi években történt és történik a volt Szovjetunió atom által hajtott és atombombákkal felszerelt tengeralattjáróival, melyek közül már több a tenger mélyén nyugszik, s csak idő kérdése hogy a fémek rozsdása folytán, mikor fog gyilkoló nukleáris tartalmuk az óceánok vizébe szívódni, esetleg egy világkatasztrófát okozva.

Ki tud mindezekre a tragikus jelenségekre magyarázatot adni? Ki bízhat még az emberi tudományban és technológiában, mely ezeket a veszélyeket el tudná hárítani? Hiszen még a csernobili áramfejlesztő nagyüzem két egysége még ma is működik, s ha végleg le is zárják őket, akkor sem tudja senki, miképpen lehetne ezeket a földszínéről eltüntetni, minthogy máig sem tudja senki, mit tegyenek az üzem azon részeivel, melyek a modern kor eddigi legnagyobb nukleáris katasztrófáját okozták!

Isten ítélete az Ő igazságosságának bizonyítéka – *a szent Isten megszenteli magát igazságban* – és neve felmagasztaltatik ezen az igazságosságon keresztül. Igazságos csak az Isten, az emberi igazságosság mindig csak részleges, de sohasem teljes, sohasem mentes tévedéstől. Csak az Isten lehet magasztos, mert csak Ő az, aki igazságos; az embert s az embernek hatalmát magasztalni a leghalálosabb bűn.

A Mindenható Isten által teremtett gyönyörű mindenség tönkretétele annak minden szépségével, vajon nem az Ő ítéletének kezdete?

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Textus:

Ézsaiás próféta könyvének 6. és 7. fejezetei.

A nagy próféta könyvének több fejezete szorosan Izráel és Júda történetéhez kapcsolódik. A 6. fejezet, bár a próféta elhívásáról szól, ezeknek a történeti eseményeknek bevezetéseként fogható fel – a kiválasztott népnek adott ígéret fényében. Jelentőségét azonban a próféta drámai elhívásának szemeink elé vetítése adja meg. A 7. fejezet Izráel és Júda népének az előző fejezetben bejelentett szenvedését írja le, de ugyanakkor az ígéret nagy üzenetének is tartalmat ad, megjósolva a Megváltó, Immánuel, eljövetelét a pusztulás közepette. A két fejezetet tehát az ítélet és ígéret prófétai üzenetének egysége köti össze.

Ézsaiás szent révületében megjelent látomása szerint, emberi kifejezésekkel leírva, amit látott, az Úr egy magas székben ült, szeráfoktól körülvéve, akik hatalmát és dicsőségét hirdették. Palástja betöltötte a templomot: Ézsaiás ezzel is a Mindenhatónak az emberi világtól eltérő, alapvetően más lényét és jellegét akarta éreztetni, hiszen a templom az egész világot jelentette. A próféta háza, ahol e fenséges látomásában volt része, megremegett, mint a földrengéskor és betelt füsttel a Seregek Urának jelenlétét húzva alá. Ézsaiás ekkor ébredt rá, hogy az Úr szól hozzá, s ennek megértése hozta magával népe bűnösségének megsemmisítő érzését, annak a népnek, melynek ő is fia volt, s melynek bűnösségéért felelősséget viselt.

Ebben a lesújtott lelkiállapotában hívta el őt az Úr, hogy hirdesse Izráel és Júda népének a Mindenható ítéletét és ugyanakkor a jövőre vonatkozó ígéretét is. Miután egy angyal egy égő széndarabbal megérintette az ajkát, s ezáltal jelezte, hogy a jövőben csak az igazságot fogja hirdetni, mert bűnei megbocsáttattak és mintegy új életre született. Ézsaiás, aki egy más ember lett, mint aki azelőtt volt, révületében önmaga jelentkezik az Úr kérdésére, elvállalva az üzenet, az igazság hirdetésének egy életet betöltő feladatát. Külön fel kell figyelnünk arra, hogy a prófétát, mint embert az isteni hatalom változtatta meg, hogy 'új' emberré legyen, de ugyanakkor az Úr elvárta tőle, hogy szabad akaratából, tehát ne azért, mert másképpen nem tehetett, vállalja el a prófétai szolgálatot.

A régi világ más hagyományaiból és kultúrájából is ismert szavakkal fejezi ki Ézsaiás az Úr haragját: *Hallván halljátok és ne értsetek, s látván lássatok és ne ismerjetek*. Ebben a kettős formulában sűrűsödik az emberi lény bűnösségének és a Kálvin János által meghirdetett predesztináció tanának, az emberi ész által máig is megoldhatatlan rejtvénye. Mert a Mindenható az általa teremtett embernek megadta a lehetőséget, hogy halljon és lásson, tehát felruházta a szabad akarat képességével, de ugyanakkor megengedte azt is, hogy ez az ember, a saját akarata, vagyis saját megromlott természete, folytán mégse hallja meg az igazságot, mégse ismerje meg bűneinek valóságát és annak következményeit. Izráel és Júda népét kimondhatatlan bűnei miatt elítélte a Seregek Istene – ez egy tény a próféta halló fülei és látó szemei számára. Az ítélet a teljes pusztuláshoz vezet. Vajon nem ez az ítélet vár a mi világunkra is, amikor az emberek a környezetet pusztító tevékenységének következményei már beláthatatlanok s talán, az Úr akarata folytán, a minket követő nemzedékek életét is ez a prófétai intés fogja jellemezni – *és nagy pusztaság lészen a földön*? Az ítélet után elhangzik az ígéret, az elpusztult nép utolsó magja *szent mag lészen*, vagyis a nép utolsó megmaradt tagjaiból egy új nép, egy új ország fog világot látni.

A modernitás idején sokan meséknek tartották az Ótestamentumban elmondott történeteket, Izráel és Júda sorsával, a népnek bálványok oltárain való áldozásával kapcsolatban. Ezeket a megalapozatlan véleményeket mára már az archeológia és más tudományok egyre másra döntik meg. A legújabb

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

ásatások azt bizonyítják, hogy a bibliai történetek megfelelnek a valóságban lefolyt eseményeknek, – Baál az arameusok főistene volt, s századokon át tisztelte és imádta, különféle nevek alatt, a Kisázsiától az Egyiptomig elterülő vidék lakossága. A zsidó nép szenvedései az asszírok hatalmas seregei támadásának és pusztításának következtében szintén teljesen beillenek az ókori Közelkelet ma egyre jobban megismert történetébe.

Ézsaiás próféta a Krisztus Urunk előtti 8. század közepén élt. Ez volt az a kor, amikor az asszíriai birodalom III. Tiglat-Pilassar uralkodása alatt utolsó fénykorát élte. Ez az uralkodó hatalmát az egész akkori Közelkeletre kiterjesztette, elfoglalva Kisázsiának egy részét, s a mai Szíriától a Sinai félszigetig terjedő részeket. Az egyik kis arámiai királyságnak a neve, melyet III. Tiglat-Pilassar legyőzött és elpusztított, a korból megmaradt feliratok szerint 'Arpad' volt. A próféta által könyvének 7. fejezetében leírt események valószínűleg a Tiglat-Pilassar hadjárata alatt történtekre vonatkoznak, s áldozatuk, az Ótestamentumi szöveg szerint, elsősorban Júda lehetett.

Az Úr megbízásából Ézsaiás bizalmat akart kelteni Akházban, Júda királyában, népének jövőjére, sorsára vonatkozóan. De Akház, aki túlságosan magabiztos volt, s nyilván nem fogadta el a próféta üzenetét, hiszen nem tudta ki ez az ember, nem akart semmiképpen jelt kérni Jahvetól Júda sorsának zálogaként. Félt, hogy kérését az Úr megkísértésként fogadja majd. Ézsaiás nem félt, s Istenének utasítása szerint meghirdette a jó hírt Dávid házának a Megváltó eljöveteléről: *Íme, a szűz fogan méhében, és szül fiat, s nevezi azt Immánuelnek*. Ez a Júdának adott jel, ez a mi karácsonyi üzenetünk az Isten Fiának eljöveteléről. Ahogy ezt Malakiás próféta is kifejezte: *Íme, elküldöm én az én követemet, és megtisztítja előttem az utat, és mindjárt eljön az ő templomába az Úr, akit ti kerestek és a szövetségnek követe, akit ti kívántok; ímé, eljön, azt mondja a Seregeknek Ura*.

Annak ellenére, hogy a jövő hónapi elmélkedésünk tárgyát képező 8. fejezet 6. versében található, idézem itt Ézsaiásnak jól ismert, legcsodálatosabb próféciája a Messiás eljöveteléről:

> Mert egy gyermek születik nékünk, fiú adatik nékünk,
> És az uralom az ő vállán lészen, és hívják nevét:
> Csodálatosnak, tanácsosnak, erős Istennek, örökkévalóság atyjának,
> Békesség fejedelmének!

Ézsaiás az eljövendő Messiásnak az ember-Jézus előtti múltból való legnagyobb tanúja, annak a Jézus Krisztusnak, aki az ő számára még csak az Isten ígéretében élt, de aki a mi számunkra élő valóság, az emberré lett Isten, akiben maga a Mindenható szállott le közénk, hogy bűneinket eltörölje. A Messiás eljövetelének bejelentése, Immánuel küldetésének előrelátása, jelzi számunkra a prófétáknak, s különösképpen Ézsaiás, nagyságát, s egyszersmind annak is bizonyítéka, hogy ők valójában a Seregek Urának küldöttei voltak.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Textus:

Ézsaiás próféta könyvének 8. és 9. fejezetei, különösképpen a 8. fejezet 13.-tól a 18.-ig való versei

Izráel és Júda valóban 'gonosz időket' élt Ézsaiás idejében, aki állandóan visszatér népének nyomorúságára, az idegen hódítók által ráhozott szenvedésekre – melyeket azonban a nép saját bűneiből vezet le. A nyomorúság és szenvedések okozója, mint ahogy az elmúlt havi elmélkedésünkben láttuk, az asszíriai birodalom egyik legnagyobb, utolsó uralkodója, III. Tigrat-Pilassar, aki igájába hajtotta az egész közelkeleti arám világot, s az ebben megbújó kis zsidó államokat, Izráelt és Júdát is. A választott nép bűnei sem változtak, továbbra is azért ostorozza őket a próféta, mert idegen istenek hódolnak, de nemcsak idegen isteneknek, hanem idegen uraknak is ahelyett, hogy az egyetlen urat, a Seregek Istenét szolgálnák. A 8. fejezet második felének visszatérő refrénje – *Mindezekkel azonban haragja el nem múlt, és keze még felemelve van* – mutatja a helyzet súlyosságát, mert a szenvedések és üldöztetések ellenére sem a nép, sem vezetői nem térnek vissza az egyenes útra, s továbbra is hazudoznak ahelyett, hogy az igazság mellett állanának, továbbra is a gonosz cselekedetek rabjai és, főleg, továbbra is a Mindenható Úr akarata ellen szegülnek.

A próféta engedetlen népének bűneivel és szenvedéseivel az isteni üzenetet szegezi szembe, s bejelenti a Messiás eljövetelét. A Messiás fogja megmenteni az Úr rettenetes haragjától Dávid házát és népét, Ábrahám és Jákób leszármazottjait, és mindazokat a későbbi korokban élőket, akik hisznek a Megváltó, az Isten Fiának üdvözítő halálában.

Az Ézsaiás és a többi próféták által bejelentett Megváltó eljött Jézus Krisztus személyében, akinek 2000 évvel ezelőtti születését ünnepeltük elmúlt karácsonykor. Az ótestamentumi próféták előrejelzése visszhangzik mind Máté evangéliumában – *A mint meg van írva a prófétáknál: Imé én elküldöm az én követemet*, – mind Lukácsében (amikor az angyal szól Máriához) – *Ne félj, Mária, mert kegyelmet találtál az Istennél. És imé fogansz a te méhedben, és szülsz fiat, és nevezd az ő nevét Jézusnak*. Így íveli át a Messiásba vetett hit az ótestamentumi próféták és az újtestamentumi evangélisták közötti hosszú évszázadokat, így köti össze ez a hit az ókori zsidó nép történetét az újkori keresztény nép történetével egészen a mai napig.

Most a Krisztus utáni harmadik évezred elején (mely a 2001-es évvel kezdődik) el kell gondolkoznunk azon, hogy mit jelent számunkra a Messiás eljövetele, most és ma, a régi próféciák, az evangéliumi tanúságtételek és a keresztény, valamint református egyházunk háromezer éves történetének fényében. Mert a prófétai üzenetnek nemcsak hittartalma, hanem történetfilozófiai tanulsága is van, s a kettő alapjában összefügg, mert történetfilozófiai távlatunk is a hitünkből fakad.

Az Ézsaiás által meghirdetett üzenet a Messiás megváltó szerepéről ma ugyanúgy érvényes, a mi életünk és kortársaink élete szempontjából, mint Izráel és Júda lakosai számára. Ma is nagy veszélyek között élünk, éppúgy, mint a próféták kortársai, de a veszélyek ma nem egy külső ellenség támadása és pusztítása által szállnak fejünkre, hanem egy saját magunk tettei nyomán: az önmagunk által okozott veszélyek és bajok eredményeképpen. Gondolok itt a mi életvilágunkat tönkretevő emberi tevékenységekre; az ezek által okozott újfajta, eddig nem ismert betegségek, járványok pusztító terjeszkedésére; a nagy háborúkra és kis helyi konfliktusokra, beleértve a terrorizmus különféle fajtáit is, melyek a mai technológia révén egyre több vért és halált követelnek. Lehetne még hosszan felsorolni a mai ember bűneiből eredő katasztrófák és pusztítások sorát, de az alapvető tényen semmi nem változtat:

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

mindennek az az oka, hogy a modern ember egyre inkább elfordult Istentől, egyre inkább önimádásának és az önmagába vetett hitnek az áldozata lett.

Ami a legszembetűnőbb a mai keresztény ember világnézetében, hogy azt hiszi, hogy ő maga és világa összehasonlíthatatlanul jobb mind a saját múltjával, mind a jelenben a mienkkel együtt meglévő más világokkal összehasonlítva. Azt azonban nem ismeri el, hogy csak azért, mert az anyagi jólét és a társadalmi együttélés harmonikusabb formái szempontjából valóban nagy eredményeket ért el a mi világunk – az életnívó megjavulása, a biztonságban élés vagy a demokratikus önkormányzási rendszer – ez nem jelenti azt, hogy erkölcsileg vagy emberileg jobbá lettünk. Alapjában véve, nem vagyunk jobbak, s a mi világunk nem jelent haladást a nagy próféták korának eseményeivel szemben. Ez a történelemfilozófiai tanulság, amit Ézsaiás könyvének olvasásából levonhatunk.

De ami a legfontosabb nekünk, mint kereszténynek, hogy egy olyan árat fizettünk azért, ami jobb a mi mai világunkban, ami annak minden értékét meghazudtolja, minden eredményét semmivé teszi: ez a mai nyugati életformának az istentelensége. Hányan vannak, akik ma is Istenhívők? Hányan vannak, akik a Jézus Krisztus által támasztott életkövetelményeket komolyan veszik? Hányan vannak, akik tudják, hogy nem az ember a világ ura, hanem a Mindenható Isten? Azért hívták a mi világunkat egyes nagy tudósok a varázslatos mindenségből való 'kiábrándulás' világának, mert tudták, hogy azzal a fejlődéssel, amin világunk keresztül ment az utolsó párszáz év folyamán, ez az Istentől való eltávolodás elkerülhetetlenül együtt jár.

Értsük meg jól, nem arról van itt szó, hogy az idő kerekét vissza kell forgatni, mintahogy evvel vádolják sokan a mai hívő kereszténye ket, mert az igazi hit, az igazi vallásosság nem áll ellentétben, és soha nem állt ellentétben, a tudományos és technikai fejlődéssel, mai világunk egyetlen mércéjével. Az azonban elkerülhetetlen, hogy e fejlődés előmozdítóinak el kell fogadniuk, hogy a tudomány, a technika és a jobb élet mellett az Istenbe vetett hitnek nemcsak mindig ott van a helye, hanem ez a hit felette áll minden evilági mércének. Itt nem arról van szó, hogy kortársaink nagy része eleget tesz-e a vallásosság külső ismérveinek, hiszen lehet hívőnek lenni, a Mindenhatóban és a Messiás Jézus Krisztusban hinni akkor is, ha valaki egyedül élne egy szigeten, s nem lenne semmiféle közösségnek a tagja. Ma is vannak olyanok, akik az Isten közelségében élnek, majdnem azt lehetne mondani, hogy az Úrral szinte közvetlen kapcsolatban vannak (mint az elmúlt századok nagy misztikusai), bár nem vesznek részt a vallásos élet konvencionális alkalmain. Lehet egyszerre tudósnak és hívőnek lenni, lehet egyszerre az emberiséget szolgálni és ugyanakkor mélyen elköteleződni a Megváltóhoz való viszonyunkban. Mert az Isten, aki Jézus Krisztusban emberré lett, hogy bennünket megváltson, azt is megköveteli tőlünk, hogy szolgáljuk a másik embert, azokat, akik rászorulnak. A hit és szeretet egymástól elválasztathatlanok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Valóság, igazság és racionalitás a tudományfilozófiában*

1. A MODERN TERMÉSZETTUDOMÁNYOK FILOZÓFIÁJA

A 20. században a tudományfilozófia pozitivista és empirikus realizmusa majdnem kizárólag a metafizikai és tudáselméleti realizmusra alapozódott. Ez a metafizikai és episztemológiai realizmus azt a meggyőződést fejezte ki, hogy a tudomány olyan tudást eredményez mely hűen tükrözi világunk valóságos képét, bár a tudományos megfigyelő és a világ jelenségei között elkerülhetetlen egy kölcsönös egymásrahatás. A század utolsó évtizedeiben aztán a tudományfilozófia képviselői lassan kezdték megérteni, hogy ez a sokszor naivnak tartott realizmus nem egyezik meg koruk tudományos kutatása és gyakorlata egyes nagy képviselőinek nézeteivel, s ezért a realizmusnak egy u.n. 'gyengébb' változatát dolgozták ki. Voltak anti-realista irányzatok is, elsősorban az instrumentalista filozófiát vallók között. A valósággal kapcsolatos állásfoglalás egyben magában foglalta a tudósok és gondolkodók igazságra és racionalizmusra vonatkozó nézeteit is.

*Albert Einstein*nek, a filozófus tudósnak, a valóságra és igazságra vonatkozó eszméi már életében is nagy vita tárgyai voltak. Az ő felfogása máig is az egyik legmélyebb és legkoherensebb, de egyszersmind leglogikusabb összefoglalását képviseli a tudományos világképnek és filozófiai alapjainak, s világnézetét sokan metafizikai, okozati és determinisztikus realizmusként jelölik meg. Einstein nem írt filozófiai munkáiban a hagyományos ontológia kérdéseiről, de minden művéből világos, hogy meg volt győződve az univerzum létéről, mely bármilyen megfigyelő szubjektum tudatától függetlenül létezik, s amely a természettudományos kutatások egyetlen alapja és tárgya.[1] Éppen ezért nem akarta meghatározni, leírni, kategorizálni azt, hogy mi a valóság:

* Valóság, Budapest, 2001 július, XLIV. évf. 7. szám.

[1.] "Physics is an attempt conceptually to grasp reality as it is thought independently of its being observed," vagy, másképpen kifejezve, "the real is not given to us, but put to us (by way of a riddle)," írta önéletrajzszerű vallomásában 1949-ben. SCHILPP, Paul Arthur, ed. *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*. /The Library of Living Philosophers, VII./ 3. ed. La Salle, Illinois, Open Court, 1970, 81. és 680. lapok. (Minden e tanulmányban idézett angol szöveg magyarra fordítása a szerző munkája).

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

> "A fizika számára alapvető," írta 1955-ben, "hogy feltételezünk egy való világot, mely független minden megfigyelés aktusától. Ezt persze nem *tudjuk* csak, mint tudományos kutatásaink programjának előfeltételeként tartjuk szem előtt. E program természetesen nem a tudományos világképre alapozódik, mert már a mindennapi nyelv is ezt tükrözi (kiemelés az eredeti szövegben)."[2]

Einstein nem keresett végső válaszokat a lét kérdéseire és tudatában volt annak, hogy a tudósok realista programjaiban szereplő ontológiák mind alapvető változásokon mentek át Kopernikusz óta, a newtoni elmélet elemeitől Maxwell és Lorenz folytatólagos síkjaiig és a saját maga relativitásra alapozott világképéig. Ezért vallotta, egyrészt azt, hogy "meglátásaink a természeti valósággal kapcsolatban soha nem lehetnek megváltoztathatatlanok," másrészt pedig azt, hogy egyes koordinátarendszerek "csak egy meghatározott problémakörben alkalmazhatók (vagyis a kanti kategóriák sem tarthatók véglegesnek)."[3]

Einstein realizmusának alapja tehát (i) az okozati összefüggések elsőrendűségébe vetett hite volt (erre utal a kvantumfizikai elmélet védelmezőivel való hosszú vitája is); (ii) a tér és idő viszonyának megfogalmazásáról való tétele, és (iii) a valóságnak a megfigyelőtől való független volta. Bár intellektuális fejlődésének folyamán a tér és idő viszonyára vonatkozó elgondolásai részben megváltoztak, az okozati összefüggések elkerülhetetlen fontosságát élete végéig hangoztatta: "Nem az okozati viszonyok központi jelentőségűek, hanem a valóban létező (*realen Existierens*) [jelenségek problematikája], s az a kérdés, hogy vannak-e szigorúan érvényes, nem statisztikai törvényszerűségek az elméletileg kialakított világkép valóságára vonatkozólag."[4]

Einstein konceptuálisan felépített valóságképe tulajdonképpen egy hármas megkülönböztetésre alapul tehát: *először*, a külső, tőlünk független természetes világ; *másodszor*, a megfigyelő elképzelése erről a külső világról; *harmadszor*, az emberek között uralkodó, ezzel az univerzummal kapcsolatos, általános elképzelések. Relativitás elméletének elmaradhatatlan összetevője az a meggyőződés, hogy a

---

2. "It is basic for physics that one assumes a real world existing independently from any act of perception. But this we do not *know*. We take it only as a programme in our scientific endeavors. This programme is, of course, pre-scientific and already our ordinary language is based on it." Letter to M. Laserna, January 8, 1955; idézve: Arthur FINE *The Natural Ontological Attitude*-ról írt tanulmányában a 114. lapon, mely a Jarrett LEPLIN által kiadott, *Scientific Realism* című tanulmánykötetben (Berkeley, Cal:, University of California Press, 1984) jelent meg. Tehát a megfigyelések egyaránt objektív és szubjektív jellegűek: "There is such a thing as a conceptual construction for the grasping of the inter-personal, the authority of which lies purely in its validation. This conceptual construction refers precisely to the 'real' (by definition), and every further question concerning the 'nature of the real' appears empty." SCHILPP, *op. cit.* 380 l. Lásd ezenkívül még a 673. és 674. lapokat.

3. "Our notions of the physical reality can never be final," és "[conceptual systems] will have validity only for a special field of application (i.e., there are no final categories in the sense of Kant)." EINSTEIN, Albert, *Ideas and Opinions* . Based on *Mein Weltbild*, edited by Carl Seelig, and other sources. New transl. and rev. by S. Bargmann. 1954. New York, Crown Publishers, 1982; 266. és 292. lapok.

4. "The question of 'causality' is not actually central, rather the question of real existents (*realen Existierens*), and the question of whether there are some sort of strictly valid laws (not statistical) for a theoretically represented reality." Michele Bessohoz 1950. április 15.-én írott levelében. In: SPEZIALI, P. ed. *Albert Einstein/Michele Besso Correspondence, 1903-1955*; idézi: FINE *op. cit.*, 120 l. – Egy M.C. Coodallhoz írott levélben, melyet 1945. szeptember 10.-én keltezett, hasonló bizonyossággal fejezi ki véleményét, mint a Besso-hoz írottban: "I don't believe that the fundamental physical laws may consist in relations between *probabilities* for the real things, but for relations concerning the things themselves." *ibid.* (kiemelés az eredetiben)

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

tudomány megállapításainak igazságát és helyességét vagy a valóságnak nem megfelelő voltát ki lehet mutatni, vagyis ezek nem mások, mint önkényesen kidolgozott definíciók; a világunkat leíró különféle koordinátarendszereknek ezek a változó meghatározói adják az alapját. A tudomány alapvető tételeinek ez a leíró-meghatározó jellege teszi lehetővé, hogy az összes a világról alkotott fogalmaknak és gondolati rendszereknek egyenlő értéket tulajdonítsunk; ennek következtében a relativitás értelme az, hogy egy természeti törvény vagy természettudományi magyarázat jellege csak egy bizonyos leíró-meghatározó koordinátarendszer keretében érvényes. Minden ilyen gondolatrendszer végső bizonyítékát tehát kizárólag egy globálisként felfogható, logikusan felépített világképre való vonatkozásában, az evvel való összefüggésében nyeri el:

> "Egy tétel akkor igaz, ha egy logikai rendszeren belül levezethető, általánosan elfogadott logikai szabályok szerint. Egy gondolatrendszernek akkor van igazság-értéke, ha bizonyossága és teljessége összehangolható a tapasztalatok egészével. Egy helyes tétel igazságát ama gondolatrendszer igazság-értékének köszönheti, amelyhez tartozik."[5]

Ez a megfogalmazás a legjobban tükrözi Einstein tudományos holizmusát, vagyis mindig a világegyetem egészét szem előtt tartó világnézetét.

Objektivitás, Einstein meglátása szerint, egy elméletnek vagy egy gondolatrendszernek elmaradhatatlan része, mely egy u.n. a valósággal összefüggő, ideális keret egyes formális tulajdonságainak felel meg. Így az objektivitás nem más, mint a fizikai törvények megváltozhatatlansága, melyek közé a tér és idő fogalma nem sorolhatók. Az objektivitásnak ilyen megfogalmazása kizárja azt, hogy a filozófiai és tudományos gondolkodás változásainak megfelelően új meglátásokat ígérő nézetek reifikálódhassanak, s az ontológiai értelemben vett valóságot fejezzék ki; tehát kizárja, hogy ezek az új meglátások alkossák kizárólagosan azt, ami a valóság.

Az einsteini racionalitás, melynek objektív meghatározása a tapasztalatok egészével összefüggő koordinátarendszerekkel függ össze, egyrészt egyes tudományos elméletek jellegzetességeiben és leírásaiban rejlik, másrészt az egyetemesen érvényes természeti törvények valóságának felfedezésében. Ennek értelmében a múlt privilegizált, fizikában használt referenseit – mint az állandó és korlátolt térfogású testek, valamint a mozgásnélküli rendszerek – sutba kell dobni, mivel az igazi permanenciát egyedül a megváltozhatatlan törvények és szabályok képezik.[6] A fentiek értelmében az alacsonyabb rendű racionalitás a specifikus referensekre alapozott rendszerekhez vezet, míg a magasabb rendű racionalitás univerzális fizikai törvények felismerését eredményezi.

---

5. "A proposition is correct if, within a logical system, it is deduced according to the accepted logical rules. A system has truth-value according to the certainty and truth-value of its coordination-possibility to the totality of experience. A correct proposition borrows its 'truth' from the truth-value of a system to which it belongs." SCHILPP, *op. cit.* 13 l.

6. "The expression of the universal physical laws is freed from any connection with a particular system of coordinates or with a certain group of such systems. To be expressed the laws of nature always require some definite system of reference; but their meaning and value is independent of the individuality of this system and remains self-identical whatever change the latter may undergo." CASSIRER, Ernst, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*. Auth. transl. by W.C. Swabey and M.C. Swabey. 1925; Reprint: New York, Dover Publications, 1953. 379 l. – Cassirer egy kitűnő áttekintést ad Einsteinnek az egységes világképbe vetett hitéről és ennek megvalósítására irányuló erőfeszítéseiről is. *ibid.* 374-375 lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Mindezekből világossá válik, hogy Einsteinnek nem volt egy igazságra vonatkozó 'elmélete,' mert nem volt szüksége ilyenre. Igaz az, ami a tapasztalatok egészével tökéletesen összefügg, vagyis megegyezik a természet örök vagy egymással egyidejűleg változó törvényeivel. Az igazság, Einstein világképében, viszonyokat fejez ki, meghatározásoktól függ, és a realisztikus tudományos kutatási programok esetében, még a hasznosság elvének is meg kell felelnie, mivel csak így lehet a program céljait elérni. A végtelenül nagyszámú lehetséges gondolatrendszerek sokasága nem esik egybe az általuk létrehozott meghatározhatatlan értékek, elvek és értelmezések végtelen sokaságával; ezeket a rendszereket a mindnyájukat kormányzó törvényszerűségek, melyek a bennük végbemenő folyamatok kifejezései, és a tapasztalatok összességére vonatkozó végső törvények kötnek össze.

Einstein filozófiai nézeteit meglepően már a posztmodern tudományosság számos elve jellemzi, így például a 20. század utolsó évtizedeiben oly sok vitára alkalmat adó meglátás, mely szerint minden megfigyelés, minden tudományos fogalom a rávonatkozó elmélet tételeitől függ, vagy a megfigyelőtől független valóság feltételezése.

Werner Heisenberg gondolkodása, mely a Koppenhága címkével fémjelzett kvantumelméletet megalapozó filozófiai elveket tükrözi, egy fontos lépést jelent a posztmodern filozófia realizmusra vonatkozó felfogása felé. Heisenberg, Descartes-tal ellentétben, tagadja a tudományos szakember megfigyelő szerepét a világgal szemben, mert meg van arról győződve, hogy minden egyén résztvevője a világ és az ember közötti kölcsönös viszonylatoknak: "A világ és az én teljes szétválasztása lehetetlen," írta egy 1958-ban megjelent filozófiai munkájában.[7]

Heisenberg szemében a realizmusnak két változata van: a dogmatikus realizmus vagy kartéziánus metafizika, és a praktikus realizmus. A dogmatikus vagy metafizikai realizmus a Descartesi *res- extensá*-ra alapozott világképen nyugszik, s a klasszikus fizika és az utolsó négyszáz év tudományossága ezt a realizmust tükrözi. Ez egy természetes magatartás, hiszen minden tudományos kutató olyasmit keres, amit objektívan létezőnek és igaznak lehet tekinteni. Ennek a realizmusnak a megismerése nem függhet attól, hogy bebizonyításának feltételeivel rendelkezünk-e vagy sem, különösképpen akkor ha, mint a kartéziánus világképében, a természet egyszerű matematikai törvényeknek engedelmeskedik, melyek olyan valóságot fejeznek ki, amely független az emberi képzelettől. Heisenberg szerint csak egy látszólagos különbség van a dogmatikus és metafizikai realizmus között, mivel az első feltételezi, hogy a világ olyan, amilyennek a tudományos kutatás eredményei mutatják, míg a másik egyszerűen vallja, hogy a dolgot és tárgyak ténylegesen léteznek (Descartes szavaival 'Isten nem csalhatott meg bennünket'). A dogmatikus és metafizikai realizmus értelmében nincsenek olyan tudományos tételek, melyeket nem lehetne objektívan bebizonyítani; evvel ellentétben a praktikus realizmus szerint "vannak olyan tételek, melyek objektívnak bizonyulnak és valójában a gyakorlati életben szerzett tapasztalataink legnagyobb része ilyen tételeknek felelnek meg."[8] Heisenberg álláspontja szerint, a kvantumfizika bizonyította be, hogy természettudományos kutatások lehetségesek anélkül, hogy a dogmatikus vagy metafizikai realizmust elfogadnánk alapvető tételül.

[7.] HEISENBERG, Werner, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. New York, Harper & Row, 1962, 81. l. – Lásd Heisenberg álláspontjával kapcsolatban Wignernek az öntudatra és az elsődleges és másodlagos valóságra vonatkozó elméletét. WIGNER, Eugene P., *Symmetries and Reflections – Scientific Essays of Eugene P. Wigner*. Woodbridge, Connecticut, Oxbow Press, 1979, 186-197 lapok.

[8.] "Practical realism assumes that there are statements which can be objectivated and that in fact the largest part of our experience in daily life consists of such statements." HEISENBERG, *op. cit*. 82. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A természettudományok zárt és koherens összefüggést dolgoznak ki fogalmak, axiómák, meghatározások és törvények egy csoportja között, melyeket egy idealizált, matematikai modell összegez, s megkönnyíti ezeknek a viszonylatoknak a megértését. A tudomány maga sem tudja, hogy mennyire hűségesen írja le a modell a valóságot, ugyanúgy, mint ahogy egy művészeti stílus formális szabályai sem garantálják azt, hogy például egy képzőművészeti munka mennyiben tükrözi a valóságot, melyet a művész meg akar örökíteni:

> "A művészet mindig egy ideális képet ábrázol," írja Heisenberg, "és az ideál különbözik a valóságtól – legalább is az árnyékok valóságától, ahogy ezt Plato mondaná – de az idealizálás szükséges a megértés megkönnyítésére ... Egy stílus mindig a közöttünk és a világ közötti kölcsönhatásokat tükrözi vagy, pontosítva, a kor szelleme és a művész közötti kölcsönhatásokat. A kor szelleme valószínűleg ugyanannyira egy objektív tény, mint amennyire egy tény objektív a természettudományokban, és ez a szellem a világ olyan vonásaira utal, melyek még az időtől is függetlenek, és ebben az értelemben örökkévalók."[9]

Heisenbergnek a kvantumfizikából eredő realizmusában a kanti *a priori* fogalma sokszor előtérbe kerül, ha negatívan is. Világosan kifejti, hogy e fizikai irányzat gyakorlatában Kant *a priori* kategóriái – tér, idő és okozati összefüggés – igen hasznosak az atomvilág jelenségeinek magyarázatában, és ebben az értelemben *a priori*-nak lehet ezeket a kategóriákat tekinteni. Egy tudományos kísérletet folyamán, például, a szakembernek fel kell tételezni egy okozati összefüggést, egyrészről az atomok között végbemenő folyamatok, másrészről a kísérletben használt eszközök reakciója és a megfigyelő észrevételei között. Ugyanakkor a kanti *a priori* fogalmak csak korlátozott mértékben alkalmazhatók a kvantumfizikában, mert az atomnál kisebb részecskék világában nem relevánsak. Következésképpen, *a kvantumfizika a kanti szintetikus, a priori megfogalmazások helyett csak relatív igazságokat ismer*.

A kanti *a priori* kategóriák ilyen formán való újraértelmezése végeredményben azt jelenti, hogy a *Ding-an-sich* nem más, mint egy matematikai formula, melyeket a tudomány a tapasztalatokból indirekt módon vezet le. Heisenberg az embernek ezt az alapvető intellektuális vonását – az *a priori* kategóriákban való gondolkodást – az emberi elme évezredek alatti végbement fejlődésére vezeti vissza, de úgy véli, hogy azoknak a fogalmaknak, amelyek az ember és a környező világ egymásrahatását írják le, nem lehet határozott értelmet tulajdonítani. Ezért soha sem tudjuk pontosan meghatározni alkalmazhatóságuk határait, – még azon fogalmak esetében sem, mint a tér, az idő vagy lét – és ezért az emberi racionalitás soha nem produkálhat abszolút igazságokat. Ellentétben ezzel a valóságra vonatkozó meghatározatlanság elvével, bármely fogalom élesen meghatározható kapcsolataira és viszonylataira

---

9. "Art is always an idealization, the ideal is different from reality – at least from the reality of shadows, as Plato would have put it – but idealization is necessary for understanding ... The style arises out of the interplay between the world and ourselves, or more specifically between the spirit of the time and the artist. The spirit of a time is probably a fact as objective as any fact in natural science, and this spirit brings out certain features of the world which are even independent of time, and are in this sense eternal." *ibid*. 108-109. lapok. – A kor szellemével kapcsolatban érdemes Heisenberg tudományfilozófiájának egy másik aspektusára utalni, mely az objektivitásra és az értékrendszerekre vonatkozik. Heisenberg elismeri, hogy egy tudós soha nem tudja magát megszabadítani kora elvi- és értékrendszereitől, melyeket nevelése folyamán magáévá tett. Egy tudós integráns része kora kultúrájának és társadalmi valóságának, vagyis nem szabadulhat meg a közös nyelv és a közösen vallott etikai értékek által teremtett világból; bár egyes alkalmakkor ellentmondhat ezeknek a közös vallott eszméknek, értékeknek és normáknak, de nem vetheti el kulturális örökségét és azt az exisztenciális keretet, amelyben egész léte gyökerezik. *ibid*. 139-141. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

vonatkozóan. A természettudományos módszer egyes fogalmai részévé válnak "az axiómák és meghatározások egy olyan rendszerének, melyet következetesen ki lehet fejezni egy matematikai formulában," és ha nem is lehet őket definiálni abszolút pontossággal, "miután pillanatnyilag az emberi gondolkodás végső produktumait tükrözik," a gyakorlatban *a priori*-nak tarthatók. "Viszont alkalmazhatóságuknak további korlátaira is rábukkanhatunk a jövőben," állapítja meg Heisenberg.[10]

A gyakorlati realizmus, Heisenberg gondolkodásának tükrében,[11] összeegyeztethető a relativitással. Ennek bizonyítására Heisenberg az idő perspektívájának elemzéséhez fordul.[12] Erre vonatkozóan a kvantumfizika álláspontja az, hogy a természettudományokban a múlt mindazokat az eseményeket magában foglalja, melyeket megismerhetünk, míg a jövő magában foglalja mindazokat, amelyeket elvben befolyásolhatunk, – egy szokatlan meghatározása ezeknek a fogalmaknak, de egybeesik a mindennapi élet gyakorlatával. Ezt az új nézőpontot az különbözteti meg a klasszikus, newtoni elmélettől, hogy ez utóbbi szerint a jelen, a múlt és a jövő csak egy végtelenül rövid időköznek számít, míg az einsteini relativitástól viszont az választja el, hogy a relativitás elméletében "a jövőt és a múltat egy olyan időszak választja el, melynek hosszúsága attól függ, hogy a megfigyelő milyen távol van a megfigyelt eseménytől."[13] Ennek az időszaknak a hosszúságát két fajta módon lehet meghatározni, a relativitás elvei szerint, egy megfigyelő szempontjából, aki a térben két meghatározott pont között helyezkedik el: (i) a fény elterjedésének gyorsaságához viszonyítva, mely bármely jelenség elterjedése gyorsaságának abszolút határa; (ii) a jelent úgy tekintve, mint azt az időszakot, mely alatt vagy a megfigyelt jelenség által kibocsátott fényjelzés elér a megfigyelőhöz, vagy pedig az ez utóbbi által adott fényjelzés eljut a másik ponton megnyilvánuló jelenséghez. Az egyidejűség, e magyarázat szerint, nem más, mint egy jelenség egyidejűsége a megfigyelés aktusával két meghatározott időpont között – tehát, Einstein véleménye szerint, két egyidőben lezajló esemény egyidejűsége, melyek a tér ugyanazon pontján történnek, nem lehet kétséges. E második meglátásnak az a legfontosabb következménye, hogy két esemény, melyek egyidejűek egy megfigyelő számára, nem feltétlenül egyidejűek egy másik szempontjából, ha a második megfigyelő mozgásban van az elsőhöz képest. Csak akkor lehet mindkét megfigyelő számára egyidejűvé tenni a fentebbi eseményt, ha az időszak meghatározására vonatkozó keretet megváltoztatjuk.

[10.] "This is actually the fact when the concepts become a system of axioms and definitions which can be expressed consistently by a mathematical scheme ... Even if we realize that the meaning of a concept is never defined by absolute precision, some concepts form integral part of scientific methods, since they represent for the time being the final result of the development of human thought in the past ... In this sense, they can be practically *a priori*. But further limitations of their applicability may be found in the future." *ibid*. 92. l.

[11.] *ibid*. 81-83. lapok.

[12.] *ibid*. 114-116.lapok.

[13.] "Future and past are separated by a finite time interval the length of which depends on the distance from the observer." *ibid*. 115. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

2. REALIZMUS ÉS RELATIVIZMUS AZ ANGOLSZÁSZ ANALÍTIKAI FILOZÓFIÁBAN

W.H. Newton-Smith, egy kanadai születésű filozófus, aki hazájában a Queen's és St. Andrews egyetemeken, valamint a New York állambeli Cornellen és Oxfordban tanult, s ez utóbbi városban folytatta egyetemi karrierjét. Meg kell említeni, hogy 1980-ban, Csehszlovákiában egy nem hivatalos szemináriumban olvasta fel készülő (1981-ben megjelent) könyve, *The Rationality of Science*, első fejezetét, s ezért a kommnista hatóságok kiutasították. Az analitikai filozófiának a realizmusra és relativizmusra vonatkozó tételeit az ő könyveinek alapján fogom bemutatni, mert Newton-Smith a fiatalabb nemzedék nagyon hiteles képviselője az angolszász filozófia ezen irányzatának.

A tudományos realizmus Newton-Smith számára azt jelenti, hogy minden tudományos tételnek vagy igaznak, vagy hamisnak, kell lennie, aszerint, hogy megfelel-e az univerzum tőlünk független valóságának, kizárva minden olyan elméletet, melyek a valóságot tükröző, lefestő vagy reprezentáló hasonlatokat használnak a tudományos realizmus értelmezésében; így tehát elveti még az einsteini és heisenbergi világképet is. Newton-Smith nem törekszik minden esetben egy globális perspektíva megteremtésére, s ezért realizmusát nem holisztikus, hanem minimális realizmusnak nevezi, mely egy ontológiai meglátáson alapszik.[14] A realizmus ontológiai magva azért fontos, mert a tudomány célja nemcsak előrejelzés és jövőbelátás, hanem a világ jelenségeinek megmagyarázása, s ezért a tudományos kutatás igazságát csak az bizonyíthatja, ha a kutatás tárgya a valóságban létezik (még ha nem is tudjuk konkréten megtapasztalni). Ennek következménye, hogy az analitikai filozófiában sokszor használják az u.n. episztemológiai vagy szemantikai instrumentalizmust. A minimális realizmus második magva (az einsteini állásponthoz hasonlóan) az okozati összefüggések alapvető fontosságának elismerése pontosan azért, mert annak bizonyítéka, hogy egy tudományos elmélet igaz (vagy megközelítően igaz), nem lehet más, mint annak bizonyossága, hogy a kutatás tárgya valóban létezik. Az okozati összefüggés tehát az ontológiai realizmus bebizonyításának eszköze. Newton-Smith minimális realizmusának harmadik összetevője a kritikai racionalista álláspont, mely szerint a tudományos kutató két vagy több elméleti lehetőség között racionálisan választhat, – vagyis annak megállapítása, hogy mi igaz, az ésszerűség kritériumán nyugszik. Ebben az értelemben Newton-Smith Karl Poppernek az abszolút igazságot behelyettesítő *verisimilitude*-ra vonatkozó tézisét[15] fogadja tulajdonképpen el, és a tudományok egy irányba mutató realizmusára utal.

[14.] NEWTON-SMITH, W.H. *The Rationality of Science*. Boston, Routledge & Kegan Paul, 1981, 29. l.

[15.] Popper különböző írásaiból kitűnik, hogy az objektív igazság abszolút ideálját nem tartja elérhetőnek, s ezt az ideált, mint 'szabályozó elvet' fogja fel. Nincsenek általános kritériumok, melyeket követve el tudnánk jutni az igazsághoz (kivéve a tautológiát), de olyan eredményeket ér el a tudományos kutatás, melyek jelzik, hogy közeledik az igazság felismeréséhez. Ezért viszont Popper elegendőnek tartja egyes munkákra vonatkozó kritikai viták folytatásához azt a feltételezést, hogy elméleteinkben és fogalmainkban közelebb juthatunk a keresett igazsághoz. Az igazságra vonatkozó vitákban kifejlődik kritikai gondolkodásunk, s kialakuló racionalitásunk a feltételezett igazságra vonatkoztatva formálódik, de csak akkor ha az igazságra és értékekre való hívatkozás releváns az adott témához, az adott probléma megoldásához. POPPER, Karl és ECCLES, John C. *The Self and Its Brain – An Argument for Interactionism*. London, Routledge & Kegan Paul, 1983, 26. l.

Popper az igazság fogalmát a *verisimilitude* fogalmával helyettesíti be, mely alatt a megközelített igazságot érti, melynek szintén szabályozó szerepe van, s mely akkor fontos, amikor két elmélet igaz vagy nem-igaz voltát akarjuk összehasonlító alapon eldönteni. Elismeri, hogy a *verisimilitude* fogalmának hasznossága egyes elméletek és

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A valóságban létezőre való vonatkoztatással kapcsolatban, mint a fentebbiekből is világossá vált, Newton-Smith az okozati összefüggésekre alapított tudományos magyarázat híve: "Az a mechanizmus, mely lehetővé teszi számunkra a referensre és megjelölésére való vonatkoztatást úgy működik, hogy pontosan rámutat arra a referensre és megjelölésére mely egy meghatározott módon létrehoz bizonyos jelenségeket."[16] Ezt az álláspontot nem okozati-történeti összefüggésnek nevezhetjük, Hilary Putnam (akiről e tanulmány második részében szólunk) u.n. történeti-okozati érvelésével szemben, aki a valóságban létezőre vonatkozó kifejezések időben első használatához tér vissza, s így keresi az okozati összefüggések magyarázatát. Az okozati vonatkozások állandósága a megfigyelt jelenségek változása folyamán azon az elven alapul, hogy egy természeti törvényhez hasonló viszony kapcsolja össze a valóságra vonatkozó egyes kifejezéseknek eredeti, valamint mai használatából eredő, meghatározását. A valóságra való vonatkozások szükségszerűen igazak, nem azért mert a világ olyan, amilyennek ezek az igaznak bizonyult vonatkozások megjelenítik, hanem egy általánosan elterjedt nyelvi gyakorlat következményeképpen. A nyelv az, amely meghatározza a természeti jelenségeket leíró kifejezéseknek valóságra való vonatkoztatásait.

Így Newton-Smith állástfoglal a múlt század második felének nagy, a nyelv szerepére vonatkozó vitájában is, és fenti tételének alapján kritizálja a radikálisan változó értelmezések és magyarázatok tézisének védelmezőit, mint, például, W.V.O. Quine, akik szerint a megfigyeléseket összegező kifejezések elméleti meghatározása vezet az összehasonlíthatatlan tudományos tételek feltevéséhez.[17] Szerinte, ha egy tudományos elmélet meghatározza a keretében használt leíró és magyarázó kifejezéseket, és ha ez az elmélet bármiféle változáson megy keresztül, akkor az összes hozzákapcsolódó kifejezések természetszerűleg megváltoznak, s ezek a változások logikusan nem vezethetnek összehasonlíthatatlansághoz vagy inkompatibilitáshoz. Ha nem így lenne, akkor a tudományos elméletek realizmusa és igazság tartalma elveszne, s nem lehetne racionális döntésről beszélni, amikor kutatók a fentálló elméletek között egyiket vagy másikat választanák megfigyeléseiktől függően.

Newton-Smith perspektívájában az igazság fogalmának elsősorban szabályozó szerepe van; *egy tudományos tétel igaz, ha adott körülmények között, azt racionálisan igaznak vagy valószínűleg igaznak tarthatjuk*, és hamis, ha ugyanezt a tételt racionálisan, más körülmények között, hamisnak ítéljük meg.[18]

Mindebből logikusan következik, hogy a relativizmus nem más, mint egy a kutató elméletére és eredményeire ható 'társadalmi' (ideológiainak is lehetne mondani) meggyőződés befolyásának eredménye. Ezért van az, hogy az igazság tartalma korról korra vagy társadalomról társadalomra változik. Newton-Smith megkülönböztet a relativizmus két fajtája között: (i) az első az u.n. triviális relativizmus, mely, a változó kontextus szerint, különféle értelmezést tulajdonít különféle tudományos tételek

---

elgondolások összehasonlításában kimeríti ennek egyetlen szerepét a kritikai racionalizmus keretében. POPPER, Karl, *Conjectures and Refutations – The Growth of Scientific Knowledge*. New York, Harper & Row, 1965, 234. l.

16. "I have referred to the above account of the meaning of theoretical terms as a theory of causal realism: causal because the scheme which allows us to determine reference or extension does so by specifying the referent or extensions as that which causes a certain phenomenon in certain ways." NEWTON-SMITH, *op. cit.*, 174. l.

17. *ibid*. 154-156. lapok.

18. *ibid*. 35. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

kifejezéseinek, vagyis az igazság az értelmezések változásainak megfelelően módosul; (ii) a nem triviális relativizmusban nem a tételek kifejezése, hanem azok tartalma a döntő, vagyis az, amit a kifejezések kifejeznek. Newton-Smith szerint a relativizmusnak ezek a fajtái hamis érvelésen alapulnak, mert ahhoz, hogy két egymástól különböző kifejezés egy azonos és igaz tartalmat fejezzen ki, az kell, hogy mindkettő az igazságnak ugyanazon feltételein nyugodjon.[19] Különösképpen a nem triviális relativizmus álláspontja inkoherens és érthetetlen, állítja Newton-Smith, még akkor is, ha elismerjük a kulturális különbségeket, mert

> "A különböző gondolkodási rendszerek pluralitásának elismerése *feltételezi* az igazság fogalmának változatlanságát ezekben a különböző perspektívákban. Ha abból a radikális előfeltételezésből indulnánk ki, hogy lehetetlen számunkra a gondolkodási rendszerek különbözőségéről számot adni (vagyis, ha nem tudnánk megállapítani, hogy meggondolásaik különböznek-e vagy sem a miénktől), akkor nem is alakíthatnánk ki érvelésünk során a relativizmus nem triviális tézisét."[20]

Persze evvel a megállapítással, ahogy saját maga is elismeri, Newton-Smith nem tett mást, mint azt, hogy egy más formában fejezte ki Quine tételét a 'kulturális relativizmus paradoxonjáról,'[21] és hozzátehetjük, hogy Newton-Smith érvelése igen hasonlít Davidson-éhoz is.[22]

Végül össze kell foglalnunk Newton-Smith racionalitás modelljének lényegét. Szerinte két összetevője van a tudományos észszerűség követelményének: Az első a tudomány célja, míg a második a tudomány módszere (vagyis rendező elveknek egy meghatározott összessége), mely lehetővé teszi a különféle elméletek összehasonlítását empirikus tények fényében. E két tétel értelmében a racionalitás a tudományon belül rejlő erők hatása révén magyarázza meg a változásokat a tudományos elméletben és gyakorlatban, míg a nem racionális modell magyarázatai kizárólag külső tényezőkre támaszkodnak, mint, például, pszichológiai feltételek és szociológiai erők hatása.[23] A metafizikai realizmussal egyhangban álló racionalista modelljének ellenére Newton-Smith elismeri, egyrészt, hogy a tudományos munka alapjául egy sor *a priori* fogalom, vitatott, de egyszerűsítő feltételezések szolgálnak, és, másrészt, hogy a

---

[19.] "To specify the truth-conditions of a sentence is to specify what would make it true and to specify what would make it false.., If their truth-conditions differ they say different things – they say that different conditions obtain – and hence they do not express the same proposition." *ibid*. 35. l.

[20.] "The acknowledgment of this plurality of diverse belief systems *presupposes* the invariance of truth across the perspectives. If we were to make the radical assumption that we cannot recognize the diversity of belief systems (that is, we cannot tell whether their beliefs are the same as ours or not), we cannot even formulate a non-trivial thesis of relativism." *ibid*. 36. l. (kiemelás az eredetiben)

[21.] Lásd a kulturális relativizmus paradoxonjának Quine-i tételére ez utóbbi következő műveit: QUINE, W. V. O. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press, 1969, 1. fejezet; *On the Reasons for the Indeterminacy of Translation.* Journal of Philosophy, LXVII. évfolyam, 1970, 178-183. lapok, és *On Empirically Equivalent Systems of the World.* Erkenntnis, 9. évfolyam, 1975, 313-328. lapok.

[22.] *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*. 1974. In: DAVIDSON, Donald, *Inquiries Into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1985, 183-193. lapok.

[23.] NEWTON-SMITH, *op. cit.*, 4-7. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

tudományos munka értéktelenné válna, ha bebizonyosodna hogy a tudományos kutatás nem ezt a racionalista modellt követi.[24]

Newton-Smith mellett a tudományok filozófiájának még sok más képviselőjét lehetne idézni, mint, például, Richard Boyd *The Current Status of Scientific Realism* című tanulmányát,[25] vagy Larry Laudan több munkáját, többek között *Science and Values: The Aims of Science and Their Roles in Scientific Debate* és *Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science.*[26] Mindezek az okozati összefüggésekre épített realizmust tárgyaló munkák azt mutatják, hogy a mult század közepe óta egy lassú folyamat indult meg, mely kétségbe vonja ennek a realizmusnak az alaptételeit. Egyre világosabbá vált, hogy ez a modern korban született realizmus nem más mint, *először*, egy normatív dogma, egy összefoglaló tézise a tudományos kutatás céljainak és módszereinek; *másodszor*, az e dogma szerinti metafizikai realizmus csak leírja és összehasonlítja az egyes tudományos elméleteket, vagyis kifejezése annak a ténynek, hogy a tudomány céljai szükségessé teszik mindig újabb és újabb, s a kor felfogásában mindig igazabb és igazabb, elméletek megszületését a természetes világ megmagyarázására. Így az a meggyőződés lett úrrá, hogy "a módszertani szabályok nem képviselnek mást, mint olyan eszközöket, melyeket megfelelőnek hittek egyesek kognitív céljainak megvalósítására; más szóval, a tudomány szabályait annak szem előtt tartásával dolgozzák ki, hogy kognitív célok elérésére vagy bizonyos feladatok elvégzésére szolgáljanak."[27] Viták megoldására vagy egymásnak ellentmondó paradigmák összeegyeztetésére a módszertani szabályok kiigazítása jelenti tehát a legmegfelelőbb megoldást. Az az előzőleg vallott felfogás, hogy kognitív célokat csak bizonyos meghatározott módszertani szabályok szerint lehet elérni, melyek közös és racionálisan megalapozott axiómákat követnek, teljesen elvesztette hitelét. Következésképpen a racionalitás fogalma, mely a normatív, kognitív célokat egy empirikus episztemológia keretében vezette le a megfelelő kutatási szabályok alkalmazásán keresztül, szintén elavulttá vált. A tudományfilozófiának ezt a posztmodern felé való fejlődését csak felgyorsították az olyan felismerések, mint, például, a tudományos elméleteknek és fogalmaknak meg nem határozható értelme és jelentősége

Ha a tudományos célok és axiológiai tételek kognitív módon nem teljes bizonyossággal határozhatók meg, ha a kutatás céljait egyesek önkényesen határozhatják meg, akkor viszont egy bizonyos tudományos relativizmus elkerülhetetlen:

> "Ha (konszisztens) kognitív célok összefüggő sorát nem lehet legitim módon és racionálisan előtérbe helyezni, szembe kell néznünk annak lehetőségével, hogy a 'tudománynak'

[24] *ibid*. 13-17. lapok.

[25] In: LEPLIN, *op. cit*. 41-82. lapok.

[26] *Science and Values: The Aims of Science and Their Role in Scientific Debate*. Berkeley, Cal., University Press of California, 1984; *Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science*. Chicago, University Press of Chicago, 1990.

[27] "Scientists presumably have the methodological rules they do because they suppose that following the rules in question will bring about, or at least bring them closer to, the realization of their cognitive or doxastic aims. So conceived, methodological rules are nothing but putative instrumentalities for the realization of one's cognitive ends; in a word, the rules of science are designed simply as means to cognitive ends or tools for performing a task." LAUDAN, 1984, 34. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

> megszámlálhatatlan alternatív formája lehetséges, mindegyik bizonyos meghatározott célok elérésére létrehozva, melyeknek mindegyike ugyanazon legitimitással rendelkezik. Röviden, a tudományok radikális relativitásának tétele elkerülhetetlenül együtt jár annak elfogadásával, hogy (a) különböző tudósoknak különböző céljaik vannak, (b) racionális érvelés révén nem lehet a különböző célok megfelelő voltát eldönteni, és (c) célok, módszerek és empirikus követelmények kivétel nélkül mindig egy kovariáns csoportban jelentkeznek."[28]

A tudományos célok és módszerek relativizálásának elhárítására két magyarázathoz folyamodik több tudományfilozófus. Az első, logikailag megtámadhatatlan, bár célját el nem érő magyarázat azzal érvvel, hogy a tudomány fogalmai, elméletei, törvényei és hipotézisei a kor tudományos gondolkodásának keretében születnek és így kell értelmezni őket; vagyis a tudományos tételek olyan gondolkodási módokat fejeznek ki, melyek megfelelnek a kor által elismert empirikus valóságnak. A másik magyarázat az u.n. szemantikus- vagy kvazi-realizmus formulájához fordul, mely szerint a tudományos elméletek, Suppe szavaival, "a nyelven kívül eső megfogalmazásokra vagy éppenséggel egymásnak nem megfelelő nyelvi kifejezésekre alapulnak." A legtöbb esetben a szemantikus realizmusra való utalás azzal egészítődik ki, hogy igaznak vélt elméletek "idealizált leírásai annak hogyan viselkednének egyes rendszerek, ha izolálva lennének."[29]

Befejezésül röviden meg kell említeni egy, szintén a posztmodern tudományfilozófia felé vezető, elképzelést Arthur Fine a Northwestern University volt filozófiai professzorának tollából, melyet, mint 'Természetes Ontológiai Magatartás'-t írt le.[30] E természetes ontológiai magatartás kidolgozásával Fine a tudományfilozófia realista és anti-relista irányait akarta egymással kiegyeztetni. Bár ez a meglátás kimondottan realista alapokon épül fel, – igaz az, ami megegyezik a világban valóban létezővel, – nem fogadja el sem a konvergens realizmus, sem a progresszívizmus tételeit, s átveszi Thomas Kuhntól a paradigmatikai változások gondolatát, melyek a vonatkoztatások teljes mértékű megújítását hozzák magukkal. Ennek következtében nem kell a vonatkoztatások állandóságában hinni s a kutató szabad ítélete szerint dönthet összemérhetetlen vagy összehasonlíthatatlan álláspontok között. Fine nem bocsátkozik vitába a kor filozófiai problémáival kapcsolatban s elfogadja a konvencionális (a lengyel fizikus és gondolkodó Tarski nevéhez fűződő) igazságfogalmat, az általánosan használt vonatkoztatási

---

[28.] "If no set of (consistent) cognitive goals can legitimately be held to be rationally preferable to any other, we seem forced to face the prospect that there may be indefinitely many alternative forms of 'science,' each tailored to meet different ends and each entirely legitimate in ts own right. In short, radical relativism about science seems to be an inevitable corollary of accepting (a) that different scientists have different goals, (b) that there is no rational deliberation possible about the suitability of different goals, and (c) that goals, methods, and factual claims invariably come in covariant clusters." *ibid*. 50. l.

[29.] "It will be recalled that the semantic conception construes theories as extralinguistic entities that admit of alternative and even inequivalent linguistic formulations ... Accordingly, when propounded as true, the semantic conception of theories provides idealized characterizations of how actual systems *would* behave were they isolated." SUPPE, Friedrich, *The Structure of Scientific Theories*. Ed. with a critical introduction and an afterword. 2. kiadás. Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1977, 710. l. (kiemelés az eredetiben)

[30.] FINE, Arthur, *The Natural Ontological Attitude*. In: LEPLIN, *op. cit.*, 83-107. lapok. Lásd ugyancsak Fine *The Natural Ontological Attitude* című tanulmányának egy átdolgozott változatát két évvel később megjelent mukájában: FINE, Arthur, *The Shaky Game – Einstein, Realism and the Quantum Theory*. Chicago, University Press of Chicago, 1986, 112-135. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

viszonyokat és episztemológiai elveket, melyek a perceptuális aktusra alapulnak. Elmélete "levonta a következtetéseket a 20. század analitikus és kontinentális filozófiájának történetéből arra vonatkozólag, hogy nem állnak rendelkezésünkre azok a módszeri és filozófiai eszközök, melyek megengednék hasonló kérdések eldöntését." Végeredményben azonban helyet ad a relativista álláspontnak, amikor kijelenti, hogy "konkrét történelmi körülmények határozzák meg az egyes igazságra vonatkozó véleményeket." [31]

3. A POSZTMODERN TUDOMÁNYFILOZÓFIA

A tudományfilozófiában az utolsó 30 év során bekövetkezett nagy változások, melyek természetszerűleg az uralkodó pozitivista trend elleni támadásokra összpontosultak, egyszersmind teljesen új perspektívákat nyitottak meg a realizmussal, igazsággal és racionalizmussal foglalkozó gondolkodók előtt. Az első, aki az uralkodó orthodoxia ellen fordult Norwood R. Hanson volt,[32] Az ő munkájához kapcsolódott annak a szükségességnek a felismerése, hogy a kutatás új irányzatainak céljait rendszeresen újra kell maghatározni a megváltozott körülményeknek megfelelően. Hanson kutatásainak eredményei a természettudományok konceptuális alapjaira vonatkozóan közvetlenül leszármaztathatók Einstein tételeiből. Nemcsak a korában uralkodó wittgensteini filozófiával szegült szembe, mely a fogalmi rendszereknek a nyelv által való meghatározása mellett foglalt állást,[33] hanem elsősorban azzal a tudományfilozófiával, mely az u.n. bécsi filozófiai iskola tanításaira épült, s amely a megfigyelési protokollok, és az ezekre alapozott elméleti rendszerek, közötti különbségeket hangsúlyozta.[34] Hansonnak köszönhetjük az 'elméleti megterhelésre' és az elméletileg megterhelt kifejezésekre' (*theory-ladenness*) vonatkozó kitételeket, s máig is használt híres megkülönböztetése 'amit látunk' és 'ahogy látunk' között (*seeing that* és *seeing as*). Végül Hanson újította fel a múlt század nagy filozófusának Charles S. Peircenek abdukciós, vagyis levezető módszerét, amikor az empirikus irányzat indukciós túlzásait kritizálta.[35] A tudományfilozófia ez első posztmodern korszakának megkoronázása volt Thomas Kuhn korszakalkotó munkája, *The Structure of Scientific Revolutions*, mely a University of Chicago Press kiadásában, 1970-ben jelent meg.

[31.] NOA [the natural ontological attitude] "takes to heart the great lesson of twentieth-century analytic and Continental philosophy, namely, that there are no general methodological and philosophical resources for deciding such things ... the concrete historical circumstances [are those] that ground a particular judgement of truth." FINE, 1984, 97-101. lapok.

[32] HANSON, Norwood R., *Patterns of Discovery – An Inquiry Into the Conceptual Foundations of Science*. 2. ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1961

[33.] "It is not language with which we are concerned. It is the concepts underlying this language." *ibid*. 50. l.

[34.] A bécsi iskola tanítását elsösorban Carnap képviselte, de ehhez az irányzathoz tartozik kisebb mértékben még Karl Popper első korszakalkotó műve is, *The Logic of Scientific Discovery*.

[35.] Lásd következő műveit: PEIRCE, Charles Sanders, *Philosophical Writings*. Selected., ed. and introduced by J. Buchler. New York, Dover Publications. 1940, és *Essays in the Philosophy of Science*. Ed. and introd. by V. Thomas. New York, Bobbs-Merrill, 1957.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A posztmodern tudományfilozófia igen sokrétegű és képviselőinek munkássága bizonyos individuális vonásokkal jellemezhető. Ezért nyolc kiválasztott filozófus tételeinek analízisén keresztül fogom e filozófia jellegzetességeit bemutatni, akiknek munkájában az álláspontok egész színskálája tükröződik.

A fiatalon elhunyt *Dudley Shapere* alapvető munkájában, *Reason and the Search for Knowledge: Investigations in the Philosophy of Science*,[36] egy a végleteket elkerülő, kiegyensúlyozott álláspontot dolgozott ki. A 'tudományos területek'-re vonatkozó alapvető gondolatát már az 1974-ben tartott a tudományos elméletek struktúráját megvitató konferencián kifejtette.[37] Ezek a tudományos területek bizonyos típusú információk összességén alapulnak (feltételezett tények és már elfogadott törvényszerűségek és elméletek), melyeknek egymáshoz való megalapozott viszonya jelentősebb és mélyebb összefüggésekre utal.[38] Ennek ellenére ezek a tudományos területet képező információk számos problémát vetnek fel s a szakemberek ezek megoldásával foglalkoznak. Shapere szerint:

> "A terület fogalma arra szolgál, hogy a régi 'megfigyelési-elméleti' megkülönböztetés helyét vegye át, mint egy konceptuális eszköz, a tudományok természetének megvilágításában ... A 'megfigyelés' és 'elmélet' fogalompárjának jellemzése, a tudományok filozófusai megfogalmazásában, hiányos volt. Egyrészt azért, mert amit 'megfigyelés'-ként jellemeztek az az általános tudományos használatban mindig 'elméletileg megterhelt' volt, részben pedig azért (bár ezt a szempontot e tradíciónak sok kritikusa nem húzta alá), mert amit 'elmélet'-nek minősítettek az sokszor nem volt más, mint 'tény' vagy 'megfigyelés' ('adottság'). Egyébként, ez a tudományok filozófusai által használt megkülönböztetés, nemcsak hiányosnak bizonyult, hanem, amennyiben érthető volt, kevés vagy semmi belátást nem nyújtott a tudományos gondolkodás érvelésébe, sőt inkább érthetetlenné tette ennek az érvelésnek a jellegét."[39]

Következésképpen Shapere a megfigyelés és elmélet egymástól függését hangsúlyozza, mely nem veszélyeztetheti a tudomány objektivitását. Avval a céllal, hogy elkerülje a – szerinte Kuhn és Feyerabend nézeteiből eredendő relativizmust – Shapere azzal érvvel, hogy (i) a megfigyelésnek függetlennek kell

---

[36.] Dordrecht, D. Reidel, 1984.

[37.] SHAPERE, Dudley, *Scientific Theories and Their Domains*. In: SUPPE, *op. cit.*, 518-565 lapok.

[38.] "Relative to the state of science at any given time, the relationships of importance in science – those which are the basis of domain-generation – serve as good reasons for suspecting the existence of further relationships, and also of more comprehensive and deeper relationships ... And the more relationships are found between the items of the domains, or between two domains between which some relation has been found, the stronger the suspicion will be that there is a more comprehensive and deeper relation [between them]. The significance of the relations, like their well foundedness, is a matter of degree." *ibid*. 526-527. lapok.

[39.] "The concept of a domain is intended to replace the old 'observational/theoretical' distinction as a fundamental conceptual tool for illuminating the nature of science ... As conceived by philosophers of science, the distinction between 'observation' and 'theory' has proved to be unclear, partly because what they considered 'observational' is found, in actual scientific usage, to be 'theory laden,' but also – a point not usually emphasized by critics of that tradition – because what they considered to be 'theories' are often treated in science the way 'facts' or 'observations' ('the given') are. But furthermore, not only did the distinction, as considered by philosophers of science, prove unclear, but also, even to the extent to which it was clear, it provided little or no insight into scientific reasoning, but even, in its philosophical form, obscured the character of that reasoning." *ibid*. 528. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

lennie attól az elmélettől, melynek igazolására szolgál, és (ii) egy megfigyelés csak akkor releváns, ha egy elmélet keretében talál értelmezésre.

Shapere tudományos területekre vonatkozó elképzelését kiegészítik ezeknek 'érvelési módjaira' és 'saját racionalitására' vonatkozó fogalmai. Ezek egy speciális gondolkodási folyamat eredményei, melynek egymást követő részei: *először*, már előzőleg ismert, jól megalapozott és a témára vonatkozó eszmék integrálása a gondolkodás keretébe; *másodszor*, az örökölt fogalmaknak és elméleteknek lépésről lépésre való új formulákba öntése a szerzett tapasztalatok fényében; és, *harmadszor*, egy összefüggő és a kutatott témának minden aspektusát magában foglaló argumentáció kidolgozása, melyet "az egyes érvek releváns volta köt szorosan össze."[40] Shapere minden eddigi tudományfilozófusnál inkább kihangsúlyozza annak nagy szerepét, ami releváns a racionalitás keretében, a 'siker' vagy eredményesség, és a 'kétségektől mentesség' jellegével együtt, túl azon amennyiben a formális logika eszközeivel ezeket ki lehet fejezni. Szemében a releváns a tudományos területhez tartozó, azon 'belüli,' és az ezen kívül álló vagyis 'külső meggondolások' elhatárolását jelenti. Azt, hogy egyre inkább a 'belső' elemek számbavételére alapul az érvelés: "Ami racionálisnak *számít* az, egyidejűleg, az 'ésszerűség' *fogalmának* tisztázását is magával vonja."[41] A fenti meggondolások keretében Shapere elveti a racionalitás fogalmának csak a jelen kutatási eredményeire való vonatkoztatását, elhanyagolva a múlt racionális érveit azért, mert az új információk tükrében nem látszanak igazolhatónak.[42]

Shapere valóság fogalma, mely igán hasonlít Einsteinéhez, a relevánsságra és a racionalitásra vonatkozó meggondolásaira épül. Az ő realizmusa a felfedezések és az új tudományos tudás megszerzése lehetőségeinek beigazolódásában, valamint új ontológiai jelenségek felismerésében áll, anélkül, hogy a tradicionális realistákat követve garanciákat keresne arra, hogy az új tudományos tételek korrektek és univerzálisan érvényesek. Dudley Shapere nem a konvergens realizmus híve, és nem hisz abban, hogy valaha is egy egységes, a világ összes jelenségeit megmagyarázó, és a tényleges világot hűen tükröző elméletet lehessen kidolgozni.[43]

Hilary Putnam, a Harvard egyetem emeritus matematika és filozófia professzora, legújabb írásaiban az u.n. 'belső összefüggésekre alapuló realizmus' mellett tör lándzsát a metafizikai realizmussal szemben.[44] Ez a belső összefüggésekre alapuló realizmus,[45] mely sok posztmodern és poszt-empirikus

---

[40.] "Tightly bound by considerations of relevance." SHAPERE, 1984, 396 l.

[41.] "What *counts* as a reason constitutes at the same time a clarification of the *concept* of 'a reason' itself." *Ibid*. 407. l., 6. számú lábjegyzet (kiemelés az eredeti szövegben).

[42.] *Ibid*. 254. l.

[43.] *ibid*. 230 l.

[44.] Lásd következő műveit: *Meaning and the Moral Sciences*. London, Routledge and Kegan Paul, 1978; – *Philosophical Papers*. 2. ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Vol. 1. *Mathematics, Matter and Method*, Vol. 2. *Mind, Language and Reality*; – *Reason, Truth, and History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981; –*The Many Faces of Realism*. /The Paul Carus Lectures./ La Salle, Illinois, Open Court, 1987, és, végül, *Representation and Reality*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.

[45.] A metafizikus realizmus perspektívájában, Putnam szerint, "the world consists of some fixed totality of mind-independent objects. There is exactly one true and complete description of 'the way the world is.' Truth involves some sort of correspondence relation between words and thought-signs and external things and sets of things. I shall

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

filozófiai irányzatra jellemző, elismeri a relativizmus valamilyen formájának elkerülhetetlenségét. De Putnam számára a relativizmus a fogalmak relativitásában jelentkezik:

> "A belső összefüggésekre alapuló realizmus valójában nem más, mint annak elismerése, hogy a realizmus teljesen kompatibilis a fogalmak relativitásával. Egyszerre lehet realistának és a konceptuális realizmus hívének lenni ... [mivel] a logikailag primitív fogalmak önmaguk, különösképpen a tárgy és az exisztencia fogalmai, igen sokféleképpen használatosak, vagyis nem lehet őket abszolút módon értelmezni."[46]

Ismerjük a külvilág jelenségeit, de nem tudjuk, hogy ezek a jelenségek milyenek, ha nem tükröződnek a mi konceptuálisan megalapozott gondolatvilágunkban, s ezért Putnam számára a kanti *Ding-an-sich*-nek semmi értelme nincs. Nem azért, mert nem tudjuk hogy egy *Ding-an-sich* micsoda, hanem azért, mert nem tudjuk miről beszélünk, amikor egy *Ding-an-sich*-ről szólunk. A tárgy és az alany, vagy a külső és belső adottságok kettőssége értelmetlen, ha a konceptuális relativitás nézetét elfogadjuk. A valóság leírása mindig érdekektől és egyéni döntésektől függ, "okozati összefüggéseket mindig érdekekre és háttéri feltételekre kell vonatkoztatni," elhagyva az objektív okozati összefüggés illúzióját. A konceptuális relativitás, Putnam szemében, nem egy a nyelv által okozott jelenség, hanem a világkép különféle változataitól függ, a formális logika szabályai által alkotott keretben, az exisztenciálisnak helyzetről helyzetre változó újraértelmezésének megfelelően.[47] Ezt tehát azt jelenti, hogy nincs u.n. archimédeszi pont, ahonnan objektívan meg lehetne ítélni mi a való, a létező. A referensek nem vonatkoztathatók minden további nélkül a tárgyakra, csak abban az értelemben, ahogyan egy bizonyos emberi közösség ezeket a referenseket használja és ezt a használatot jogosítja. Bár a tudás kísérletek folyamán megszerzett információkon alapul, ezt a tudást mégis a mi fogalmi és kifejezési lehetőségeink határozzák meg, hiszen csak az elmélet belső koherenciájának és logikai szabályainak van alávetve.[48]

Az igazságra vonatkozóan Putnam egy éles megkülönböztetést von egy olyan tétel igazsága, melynek igaznak kell lenni, bármilyen legyen is az igazolására irányuló kísérleteknek az eredménye, és

---

call this perspective the *external* perspective, because its favorite point of view is a God's Eye point of view." PUTNAM, 1981, 49. l. (kiemelés az eredti szövegben).

46. "Internal relativism is, at bottom, just the insistence that realism is not incompatible with conceptual realitivity. One can be both realist and conceptual relativist … [taking into account the fact] that logical primitives themselves, and in particular the notions of object and existence, have a multitude of different uses rather then one absolute meaning." PUTNAM, 1987, 19. l.

47. [Descriptions of reality reflect interests and choices], "realativity of causes to interests and to background conditions." *ibid*. 35. l. A konceptuális relativitás védelmével kapcsolatban lásd még Putnam tanulmányát, *Truth and Convention: On Davidson's Refutation of Conceptual Relativism*. In: KRAUSZ, Michael. ed. *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989, című kötetben.

48. "What makes a statement, or a whole system of statements – a theory or a conceptual scheme – rationally acceptable, is, in large part, its coherence and fit; coherence of 'theoretical' or less experiential beliefs with one another and with more experiential beliefs, and also coherence of experiential beliefs with theoretical beliefs. Our conceptions of coherence and acceptability are ... deeply interwoven with our psychology. They depend on our biology and culture; they are by no means 'value-free.' But they are our conceptions, and they are conceptions of something real. They define a kind of objectivity, objectivity for us, even if it is not the metaphysical objectivity of the God's Eye view." PUTNAM, 1981, 54-55. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

ugyanennek a tételnek racionális elfogadhatósága között. A kettő nem lehet azonos, mert a racionális elfogadhatóság a kortól, valamint a kutató személyétől és annak kultúrájától függ és, nem lévén abszolút, az elfogadhatóság fokozataiban is megnyilvánulhat. Így az igazság a racionális elfogadhatóság idealizálásává válik, vagyis egy olyan igazság, melyet be lehet bizonyítani bizonyos episztemikusan ideális körülmények között. Ha viszont, Putnam érvelése szerint, a racionális elfogadhatóság az idő, a személy és a kultúra függvénye, ez azt jelenti, hogy racionalitásunk attól a világtól függ, amelyben élünk, vagy amelyet megteremtünk a magunk számára.[49] Putnam evvel kapcsolatban John Dewey-ra, az amerikai pragmatizmus nagy alakjára hivatkozik, akinek az igazságra és a relativizmusra vonatkozó nézetét így foglalja össze: "Egyes dolgok igazak – *objektíven igazak* – bizonyos adott körülmények között, és nem igazak – *objektíven nem igazak* – más körülmények között, s a kultúra és a környezet alkotják a releváns körülményeket."[50] Tehát Putnam relativizmusa elismeri minden érték – történelmileg létrejött vagy a természetből fakadó – relativitását, de csak az abszolút igazság-követelményével szemben. Objektivitás az, amikor az igazabbnak vagy a valóságtól eltérőbbnek látszó változatok között mérlegelünk és választunk, amikor az ember állandóan viszonyítja magát az őt körülvevő világhoz egy a normáknak és gyakorlati megoldásoknak, a percepcióknak és értékeknek, kölcsönös egymáshoz igazodási igen érzékeny folyamatának során.[51]

Végülis Putnam ahhoz a következtetéshez jut, hogy intézményesített normák és értékek azok, amelyek meghatározzák mi az, ami racionálisan elfogadható, – a racionalitás a ma kultúrájának és a múlttól öröklött hagyományoknak a függvénye, – s ezt a nézetét, mely végeredményben tagadja az igazság és a racionalitás teljes függetlenségét az adott körülményektől, a racionalitás kritikai fogalmának hívja. Ezért a racionalitás első követelménye hogy releváns legyen az adott helyzetben, vagyis a racionalitás fogalma Putnamnál egy *Grenzbegriff,* az igazságot leszűkítő felfogásának megfelelően.[52]

Ian Hacking, a tudományok kanadai származású filozófusa,[53] akinek praktikus irányú érdeklődését az is bizonyítja, hogy érvelését általában kísérleti eredményekre alapozza, élesen kritizálta Putnam belső összefüggésű realizmusát, bár egyetért Thomas Kuhnnal, hogy "nincs egy kizárólagosan érvényes kategorizálása a természet egyetlen aspektusának sem."[54] Hacking filozófiai antropológiáját arra alapítja,

---

[49.] PUTNAM, 1987, 43. l.

[50.] "Certain things are right – *objectively right* – in certain circumstances and wrong – *objectively wrong* – in others, and the culture and the environment constitute relevant circumstances." PUTNAM, 1981, 162. lap (kiemelés az eredeti szövegben).

[51.] PUTNAM, 1987, 77 és 79 lapok.

[52.] PUTNAM, 1981, 110., 201. és 216. lapok.

[53.] Hacking művei közül a következőket kell megemlíteni: *Why Does Language Matter to Philosophy*? Cambridge, Cambridge University Press, 1975; – *Scientific Revolutions* (melynek szerkesztője). Oxford, Oxford University Press, 1981; – *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983, és *Styles of Scientific Reasoning*. In: RAJCHMAN, John – WEST, Kornel, eds. *Post-Analytic Philosophy*. New York, Columbia University Press, 1985, 145-165. lapok.

[54.] "There is no uniquely right categorization of any aspect of nature." HACKING, 1983, 110. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

hogy emberi lények, természeti adottságaiknak megfelelően, mindenekelőtt a dolgok reprezentációs visszaadása felé hajlanak, tehát az ember inkább *homo depictor*, mint *homo faber*. Hacking megfogalmazásában a különféle reprezentációk az emberen kívüli világban, vagyis az emberiség közös terében lehetségesek, de nem feltétlenül vizuálisak, hanem a bárki számára és bármely érzék által jelzett benyomásokat foglalnak magukba. A reprezentáció a hasonlóságon alapul, s egy reprezentált tárgy, vagy esemény, maga határozza meg viszonyát szerzőjével vagy más reprezentációkkal. A reprezentáció elsődleges a valósággal szemben mert, Hacking szempontjából, a valóság konceptuális megragadása egy másodrendű jelenség.[55] Így tehát logikusan arra a következtetésre jut, hogy egy tényt, vagyis a valóságot, többféle módon lehet kifejezni, reprezentálni. Relativista világképében csak úgy lehet valaminek a valóságáról megbizonyosodni, hogy az, amit valóságnak tartunk, egy okozati összefüggést hozzon létre egy a materiális világban létező másik tárggyal, vagyis amely kölcsönhatásban áll egy másik létezővel. Az reális, ami hatással van ránk, vagy amit fel tudunk használni arra, hogy befolyásoljuk a világ valóságát. A *homo faber*, mint egy valóságos emberi lény, ezért inkább egy *homo actor*, aki annak megfelelően cselekszik, amit és amiben hisz.

Hacking relativizmusa egy másik fontos tételében is kifejezésre jut. Szerinte minden kultúrában, minden társadalomban egy bizonyos 'ésszerűségi modell' (*pattern of reasoning*) dominál, s e kultúra, e társadalom racionalitása ebből a modellből vezethető csak le. Senki nem tud kitörni ebből a modellből, ezért a más kultúrákban élők felfogásának, világnézetének megértése, nehéz de nem lehetetlen, mert minden emberi lényben van az emberségnek egy közös (nemcsak biológiai, hanem kognitív-érzelmi) magva, mely a dialógus alapjául szolgál.[56]

W.V.O Quine és *Donald Davidson* tudományfilozófiájával azoknak a felfogására utalok, akik az u.n. nyelvi fordulatot képviselik ebben a filozófiai irányzatban. Quine-t legjobban, mint kognitív realistát lehet jellemezni,[57] mert az ő világképében az ontológia teljesen a gondolkodó konceptuális rendszerének terméke, anélkül, hogy ezt konceptuális megfogalmazást bármi módon is bizonyítani kellene.

> "Ontológiai ténymegállapítások" – írja – "a mindennapi élet tényeinek okozati összefüggéseiből következnek," s egy ontológiai felfogás kialakítása nem más, mint egy (valamiféle) racionális döntés eredménye, "egy olyan legegyszerűbb konceptuális rendszerre vonatkozólag, melybe a közvetlen tapasztalat széttöredező részeit be lehet illeszteni és rendbe szedni."[58]

---

55. "First there is a representation and much later there is a creating of concepts in terms of which we can describe this or that respect in which we have similarity ... If reality were just an attribute of representation, and we had not evolved alternative styles of representation, then realism would be a problem neither for philosophers nor for aesthetes. The problem arises because we have alternative systems of representation." *ibid*. 139. l.

56. HACKING, 1985.

57. Ide vonatkozó művei: *From a Logical Point of View – Logico-Philosophical Essays*. 2. rev. ed. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980, és *Word and Object*.Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983.

58. "Ontological statements follow immediately from all manner of causal statements of commonplace facts ... [one has to seek out] the simplest conceptual scheme into which the disordered fragments of raw experience can be fitted and arranged." QUINE, 1980, 12-13 és 16. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Quine ontológiai relativizmusa szorosan kapcsolódik az empiricizmust elítélő kritikájához, melynek legfontosabb terméke a *Two Dogmas of Empricism* című tanulmánya, amelyben az analitikus-szintetikus megkülönböztetést és az igazság reduktív tanát támadja. Szerinte fizikai tárgyak vagy 'Homérosz istenei' egy kultúra által posztulált valamik, melyeknek episztemológiai alapjai csak "fokban de nem lényegben különböznek." A tudományok számára az egyetlen elfogadható álláspont a pragmatikus, mely "egy adott tudományos örökségen és az érzékek által stimulált benyomások állandó folyamatán" alapul.[59]

Donald Davidson számára az igazság fogalmát csak nyelvi, vagyis szemantikus alapon lehet megvédeni.[60] Kommunikáció és a másik megértése egy közösség tagjai által közösen vallott elvektől, világnézettől (eltekintve attól, hogy megfelel-e a valóságnak vagy sem) és az egymással való eszmecsere sikeres voltától függ, mely utóbbi bizonyítéka a közösen vallott és látszólag igaz világképnek. A kommunikáción keresztül nyert bizonyítékot az jelenti, hogy a beszéd során elhangzottakat – melyek nyelvi kifejezései a közösen vallott elveknek és világképnek – valónak tartjuk. Ebből azt a következtetést lehet levonni, hogy egy nyelv általános vonásai tükrözik a valóságot. Ez a szemantikus dimenzió határozza meg egyes mondatok, elhangzott vagy írott kifejezések igaz vagy nem-igaz voltát, s ebben az értelemben egy nyelv szemantikus tulajdonságainak analízise alapján lehet meghatározni az igazság ismérveit vagy feltételeit."[61] Davidson tehát egy u.n. a szótól a világhoz vezető elméletet hirdet meg, s evvel relativizálja az igazság fogalmát:

> "Az igazság (egy adott természetes nyelvben) nem a mondatok jellemzője, hanem a mondatok, azok kimondói és a vonatkozó időpontok közötti kapcsolatok révén alakul ki. Ennek a meglátásnak nem az a következménye, hogy elfordulnánk a nyelvtől valamiféle beszéd nélküli, örök fogalmak felé, mint, például, javaslatok, megállapítások és állítások, hanem az, hogy a nyelvet és a lehető igazságot összekapcsolni igyekezünk egy elmélet felállításának céljából."[62]

Davidson megállapítja, hogy a kulturális relativizmus paradoxona érvényes a Quine-féle ontológiai relativizmusra, valamint a referenseknek az elméleti vagy nyelvi háttérre vonatkozó relativitására is. Ugyanakkor elismeri, hogy a referensek, vagyis vonatkozások, meghatározhatatlanok, tehát elfogadja a kommunikációs partnerek egy kulturális környezethez, vagy a kérdésben lévő személy szándékaihoz, kapcsolódó relativizmus elkerülhetetlenségét. Ennek következménye, hogy "mivel egyes elméletek

---

59. [The epistemological foundation of which] "differ only in degree and not in kind;" [a thorough pragmatism based on] " a given scientific heritage plus a continuing barrage of sensory stimulation." *Ibid*. 35-37 és 44-46. lapok.

60. Következő munkái a legfontosabbak: *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press, 1980; *Inquiries Into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1984, és *The Myth of the Subjective* című tanulmánya, in: KRAUSZ, *op. cit*. 159-172. l.

61. DAVIDSON, 1984, 199-201. lapok.

62. "Truth (in a given natural language) is not a property of sentences; it is a relation between sentences, speakers, and dates. To view it thus is not to turn away from language to speechless eternal entities like propositions, statements, and assertions, but to relate language with the occasions of truth in a way that invites the construction of a theory." *Ibid*. 43-44. lapok. Később hozzáteszi, hogy "a number of significantly different theories will fit the evidence equally well." *Ibid*. 62. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

nyelvhez való relativizálása elkerülhetetlen, hasonlóképpen elkerülhetetlen minden igazság-elméletnek a relativizálása is."[63]

Bár a gondolatok és a nyelv kölcsönös összefüggésben vannak, annak következtében, hogy a gondolkodást az elvek és meggyőződések összessége határozza meg, két különböző nyelvet beszélő személy megértheti egymást a közös elvek és meggyőződések alapján. A nyelvnek nincs sem episztemológiai, sem konceptuális, elsőbbsége a gondolkodással szemben, melyet a kulturális háttér – elvek és meggyőződések – határoz meg, s így Donaldson teleológiailag köti a racionalitást a tettekhez, a cselekvéshez:

> "Az elveknek és a vágyaknak, amelyek megmagyarázzák egy tett rúgóit, olyannak kell lenniük, hogy bárki, akinek hasonló elvei és vágyai vannak, racionálisan hasonlóképpen cselekedne. Továbbmenve, az elvek és vágyak általunk adott, egy teleologikus magyarázat keretében megfogalmazott, leírásának fel kell tüntetnie a cselekvésnek azokat az okait, azt a racionalitást, melyek a jelzett elvek lényegének és a vágyak tárgyának következményei."[64]

John Searle amerikai professzor tanulmányozta a legrészletesebben az emberi szándékosság jelenségét, mint az emberi természet egyedülálló tulajdonságát.[65] Elméletét bemutatva *D.C. Dennett*[66] egyes kiegészítő megjegyzéseire is fogunk utalni.

A szándékosság egy meghatározott dologra való irányultság, mely, mint az emberi elme tulajdonsága, lehetővé teszi az ember számára, hogy a világban észlelt dolgokat reprezentálja. Mivel a szándékosság egy alapvető vonása az ember szellemi képességeinek, nem pedig egy kognitív, logikailag felépített konstrukció, lehetetlen semleges, objektív módon leírni és a jelenségtől független kifejezésekkel meghatározni.[67]

Searlének a szándékosságra vonatkozó nézetei két alapvető újítást tartalmaznak. Az első a háttér fogalma. Megfogalmazásában a háttér a nem-reprezentációs gondolkodási képességek összességét

---

63. [Two theories of truth can both be acceptable] "because theories are relativized to a language, as all theories of truth are." *Ibid*. 234 és 239. lapok.

64. "The belief and desire that explain an action must be such that anyone who had that belief and desire would have a reason to act in that way. What's more, the description we provide of desire and belief must, in teleological explanation, exhibit the rationality of action in the light of the content of the belief and the object of desire." *Ibid*. 159. l.

65. Searle legfontosabb munkái: *Intentionality– An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983; – *Minds, Brains, and Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984; –*The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992; és egy rövidebb tanulmánya: *The Mystery of Consciousness*. The New York Review of Books, 1995, I. rész, november 2.-i szám, 60-66 lapok, és november 15.-i szám, 54-61 lapok.

66. Alapvető műve: DENNETT, Daniel C. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1981.

67. "[There is] no neutral standpoint from which we can survey the relations between Intentional states and the world and then describe them in non-Intentionalist terms. Any explanation of Intentionality, therefore, takes place within the circle of Intentional concepts." SEARLE, 1983, 26. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

jelenti, melyek mind a reprezentációs elképzeléseket, mind a szándékosságot lehetővé teszik. A háttér tulajdonképpen két részből áll: az első az u.n. 'mély' háttér, mellyel minden ember rendelkezik, mivel ezt biológiai eredetünknek köszönhetjük; a második az u.n. 'lokális' háttér,' vagy 'lokálisan meghatározott kulturális adottságok,' melyek egy ember nevelésén keresztül elsajátított szokásokból és hagyományokból állnak. A racionalitás éppúgy, mint a mindennapi élet közvetlen realizmusa az emberi szándékosság hátteréhez tartozik. Dennett, Searlével ellentétben, a szándékosságot, bár intuitívan, a racionalitáshoz köti. Érve az, hogy amikor az ember más emberi lényeknek vagy egyes állatfajtáknak ugyancsak szándékos magatartást tulajdonít, ezt azért teszi, mert feltételezi, hogy ezek is racionálisan cselekednek.[68]

Searle gondolatvilágában a háttér semmiképpen sem függ szemantikai reprezentációktól és kifejezésmódoktól, mert csak a biológiai-kulturális alapok teszik lehetővé a nyelvi kifejezések tartalmának megértését: "A megértéshez sokkal több kell, mint a kifejezett tartalom helyes értelmezése; durván megfogalmazva, amit megértünk, az túl megy a tartalmi értelmezésen."[69] Mindezek ellenére Searle nem hisz abban, hogy a háttér határozza meg a szándékosságot: "A háttér jelenti a szándékosság számára a szükséges, de nem elégséges, feltételek összességét a megértéshez, meggyőződéshez, vágyakozáshoz, szándékossághoz, stb., és ebben az értelemben szerepe a lehetővé tevés de nem a meghatározás."[70]

Searle másik alapvető újítása a szándékosság megnyilvánulását jelző állapotoknak egy igen komplikált hálózathoz való tartozása, melynek minden egyes része a nem-mentális és nem-szándékos képességek hátteréhez viszonyul, mert ez a háttér határozza meg a szándékok elérésének feltételeit. Searle e hálózati összefüggést majdnem Heidegger módjára jellemzi:

> "A háttér azoknak a viszonyoknak teljességéből származtatható le, melyek egy biológiailag és szociálisan meghatározott lényt az őt körülvevő világgal összekötnek ... De mindezek a biológiai, társadalmi, fizikai viszonyulások, ez az egész 'beágyazódás' ebbe a világba, csak azért relevánsak a háttér megalkotásában, mert rám hatnak, különösképpen az agyamra-elmémre gyakorolt befolyáson keresztül. Én és a világ kölcsönös egymásrahatásban élünk, s a világ ezért releváns az én hátteremhez."[71]

Mindezek a gondolatok a realizmussal kapcsolatban azt jelentik, hogy végső fokon a realizmus a háttér része; a realizmus nem egy hipotézis arra vonatkozólag, hogy a világ van, nem egy elméleti ontológiának bizonyításra szoruló tézise, hanem a világban való exisztencia gyakorlati feladatainak és

---

68. "The assumption that something is an intentional system is the assumption that it is rational." DENNETT, *op. cit*. 10 l.

69. "There is more to understanding than to grasping meanings because, to put it crudely, what one understands goes beyond meaning." Searle 1983, 146. l.

70. "Background provides necessary but not sufficient conditions for understanding, believing, desiring, intending, etc., and in that sense it is enabling and not determining." *Ibid*. 158. l.

71. "The Background is indeed derived from the entire congeries of relations which each biological-social being has to the world around itself ... But all of these relations, biological, social, physical, all this embeddedness, is only relevant to the production of the Background because of the effects it has on me, specifically the effects that it has on my mind-brain. The world is relevant to my Background because of my interaction with the world." *Ibid*. 154. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

elkötelezettségének elfogadása és átélése. Így az ellentét realizmus és anti-realizmus között egy hiábavaló intellektuális vita terméke.[72]

Searle realizmusa egy különleges okozati összefüggést jelez a szándékosság élményével kapcsolatban. Valaminek az oka egy valóságos kapcsolatot jelent a valóságos világgal abban az értelemben, hogy egy okozati összefüggés két eseményt hoz kapcsolatba – de csak az okozati összefüggésnek az eseményekre vonatkozó relevánssága miatt. Ha egy ok szándékossággal függ össze, akkor a szándékosság iránya és tartalma fejezi ki, egyidejűleg, az okozati összefüggést és az okozati kapcsolat egyik részét. Ez a kettősség a szándékosság egy okozati összefüggésében játszott szerepe folytán csak azért lehetséges, mert nem megfigyelésekből és törvényszerűségekből vezethető le, hanem a mindennapi élet tevékenységeinek során szerzett tapasztalatokból. Ezért Searle nem fogadja el az univerzális okozati összefüggésekre alapozott tudományos felfogást:

> "Egyes okozati összefüggések nem bizonyítékai annak, hogy van egy egyetemes okozati törvényszerűség, melynek egyes esetek a példái; a hatékony okozás fogalma, szándékos vagy nem, csak egy olyan univerzumban alkalmazható, amelyben feltételezzük az okozati összefüggések egy magas fokát."[73]

Joseph Margolis még tovább ment a tudományos objektivizmus megkérdőjelezésében és egy elkerülhetetlen relativizmus elfogadásában.[74] Az episztemológiai, valamint ontológiai, realizmust analizáló elméletének jellegzetességét úgy lehet legjobban kiemelni, ha azt a realizmus relativista felfogásának tekintjük. Margolis szerint, minden tudományos elmélet, mely nem ragaszkodik az olyan logikai elvek érvényességéhez, mint, többek között, a *tertium non datur*, helyet ad be nem bizonyítható feltevéseknek, vagyis annak, amit a posztmodern filozófia (bár Margolis által nem használt) kifejezésével összehasonlíthatatlanságnak lehet minősíteni, s így a relativizmus egyik változatát képviseli.[75] Bizonyos logikai kategóriák elvetése mellett, a relativizmus nem fogadhatja el a klasszikus ontológia elvét a világ rendjének megváltozhatatlanságára vonatkozólag, tehát a dolgok belső lényegében vetett hitet is sutba kell dobnia. Margolis szemszögéből a valóság nemcsak a létezőt jelenti, hanem elsősorban a létezővé válás folyamatát. Ez egy minimális realizmus, mely összefér az általa képviselt 'vaskos' relativizmussal, és amely új kapcsolódásokat igyekszik találni a logikai, vagyis formális, és ontológiai elvek között. E

---

72. "Contemporary discussions of realism are, for the most part, strictly senseless, because the very posing of the question, or indeed of any question of all, presupposes the preintentional realism of the Bakcground." *Ibid*. 159. l.

73. "Singular causal statements do not entail that there is a universal causal regularity which they instantiate, but the concept of efficient causation, whether Intentional or not, only has applicability in a universe where a high degree of causal regularity is presupposed." *Ibid*. 135. l.

74. Margolis e tanulmányban használt munkái: *Pragmatism Without Foundations – Reconciling Realism and Relativism*. Chicago, University Press of Chicago, 1986; – *The Truth About Relativism*. In: KRAUSZ, *op. cit*. 232-255. lapok; – *The Methodological and Metaphysical Peculiarities of the Human Sciences*. In: FRENCH, P.A. – UEHLING, Th.E. – WETTSTEIN, H.K. eds. *The Philosophy of the Human Sciences*. /Midwest Studies in Philosophy. XV./ Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1990, 167-182. lapok; és *The Truth About Relativism*. Oxford, Blackwell, 1991.

75. MARGOLIS, 1991, 18-19. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

minimális realizmusnak vannak negatív és pozitív jellemzői. A negatív jellemzők közé kell sorolni, *először*, a természet kognitív transzparenciájának, tehát az univerzalizmusnak és esszencializmusnak tagadását, *másodszor* a szkepticizmus és objektivizmus elvetését (ez utóbbit abban az értelemben, hogy a jelenségek összehasonlíthatóságnak nincsenek univerzálisan alkalmazható kritériumai) és, *harmadszor*, a tudományos haladás elvének, elsősorban az igazság megközelítését szolgáló, popperi falszifikációs módszer visszautasítását. A 'vaskos' relativizmus pozitív jellegzetességei között kell megemlíteni egyrészt a tudománynak és a kultúrának parallel és diakronikus fejlődésébe vetett hitet, másrészt pedig a holizmusnak azt a Margolis által vallott nézetét, mely szerint az ember kognitív elsőbbségét és az alapvető igazságokat felismerő képességét minden valós tényre való vonatkoztatás nélkül el kell fogadni.[76] Ilyen értelemben a holizmus nem jelent mást, mint a mindennapi életben megtapasztalt sokrendű valóság minden bizonyíték nélkül igaznak való elfogadását, bármely a tudományfilozófia által megkövetelt empirikus igazolás hiányában. A realizmus hasonló felfogásának keretében igazságról nem lehet szó; így a tudományos kutatás különféle területein kizárólag csak az egymástól eltérő episztemológiai és ontológiai követelményeknek kell eleget tenni.[77] Ebben a holisztikus perspektívában, Margolis relativizmusa kizárólag az általa kulturális relativitásnak nevezett magatartásra vonatkozik, vagyis exisztenciánk alapvető tényeinek bizonyíték nélkül való elfogadására, míg az u.n. másodrendű tényeket, vagy legitimáló érveket, nem lehet egyes különleges perspektívákra vonatkozóan relativizálni.[78]

A 'vaskos' relativizmus tehát elfogadja a koherens, de egymással össze nem egyeztethető megítéléseket és igazságokat. E különböző megítélések és igazságok elfogadása, ellentétben a maximalista-realista nézőpont bipoláris modelljében az igaz vagy nem-igaz elkerülhetetlen ellentétességével, azért lehetséges, mert "a kiválasztható igazság-értékek sokkal gyengébb logikára támaszkodnak, mint a kizárólagos és teljességgel kimerítő igazság-párok [igaz/nem-igaz]."[79] Meglepő ezért az, hogy Margolis bizonyos korlátokat állít fel a saját maga által kidolgozott relativista elmélettel kapcsolatban, amikor úgy érvel, hogy a relativista álláspontot nem kell minden tudományos kutatás területén alkalmazni, bár egyes meghatározott területeken ez az álláspont jelenti az egyetlen lehetséges módszert a problémák megoldására. Következésképpen nem globális vagy mindent magában foglaló az ő relativizmusa, hanem az igazság-követelmények u.n. szétosztását alapul vevő, relativizmus tételén alapszik.

[76.] MARGOLIS, 1986, 116. l. 1991-ben kiadott művében a 'vaskos' relativizmust így foglalja össze: "Bivalent values are systematically replaced in a formal way by a logically weaker set of many-valued truth-values or truth-like values; so that, where, on the bivalent model, logical inconsistency or contradiction obtains, now, on the replacement model and in accord with appropriate relevance constraints, such logical incongruencies (as we may call them) need no longer be treated as full logical inconsistencies, incompatibilities, contradictions, or the like. On the first model, certain well-known fatal paradoxes or self-reference inevitably arise; on the second, they do not." Margolis, 1991, 8-9. l.

[77.] "In every cognitive undertaking we are in the grip of conceptual schemes whose systematic boundaries, essential rules of internal orderliness, relationship to the world independent of our linguistic access, relationship to other similar such conceptual schemes, propensity and capacity for change and evolution, we cannot ever finally fix or fully fathom." MARGOLIS, 1986, 198-199. lapok.

[78.] MARGOLIS, 1991, 14. l.

[79.] "Because the eligible truth values assigned are logically weaker than the exclusive and axhaustive pair." MARGOLIS, 1986, 16-17. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Végső következtetésként azt mondhatjuk, hogy Joseph Margolis nézetei a realizmussal, relativizmussal és az igazság nem-bipoláris természetével kapcsolatban azt bizonyítják, hogy igen közel áll a Thomas Kuhn által képviselt álláspontho z, tehát az egymással versenyző és a történelmi hagyományok eredményeképpen relativizált tudományos paradigmák előtérbe helyezéséhez a klasszikus felfogással szemben, mely a 'gondolkodó elmék szabályozó szerepet játszó, univerzális közösségének feltevésén' alapul. Margolis számára a minimális realizmus, a 'vaskos' relativizmus, az univerzális racionalitás és a kötelezően vallott, bipoláris igazságkép tagadása, éppen azért érvényes a természettudományos kutatás területén, mert a legtöbb posztmodern filozófussal együtt az a véleménye, hogy a tudományos gondolkodást és kutatást a társadalmi gyakorlat, s ezért ideológiai és kontingens meggondolások, alapvetően befolyásolják.

Alasdair MacIntyre a posztmodern filozófia egy, a katolikus gondolkodásból fakadó, humanista és moralista irányát képviseli.[80] Sokat foglalkozik a relativizmus és racionalitás kérdéseivel, s így nézeteinek rövid összefoglalásával fejezem be tanulmányomat. MacIntyre az arisztotelészi gyakorlati bölcsesség és igazságosság eszméinek alapján analizálja az egyes hagyományok egymást való követését a görög-zsidó-keresztény alapokon nyugvó nyugati kultúrában, s e hagyományok értékelésében jut el az ő sajátos kulturális relativizmusának álláspontjához.

A realizmus problematikájával nem foglalkozik különösképpen, mert perspektívájában a különféle tradíciók egymást követő formái az antik világ és a középkori Európa mindennapi életének valóságából nőttek ki. A nyugati kultúrát alkotó kultúrális és morális hagyományoknak nincsen különálló történetük:

> "Nem lehet őket megkülönböztetni és nem lehet őket megérteni a társadalmi és gyakorlati élet egyes formáinak történetén kívül, de ez utóbbiaknak nemcsak egyszerű függvényei ... A társadalom intézményei, szervezetei és szokásai kisebb vagy nagyobb mértékben mindig világnézetek társadalmilag megtestesült formái és, ennek a ténynek megfelelően, kisebb vagy nagyobb mértékben ésszerűnek mondhatók annak a bizonyos hagyomány racionalitásának mértéke szerint, melyet a kutatás alapjául szolgáló filozófiai gondolkodás előfeltételez."[81]

Ezért van az, hogy bár különféle hagyományokban találhatunk közös elveket, meggyőződéseket és fogalmakat, a valóságot kifejező képeket vagy morális értékeket, mégis radikálisan különböznek alapvető világnézeteikben. MacIntyre szemében tehát minden, egy társadalomban uralkodó és történelmileg kontingens, hagyománynak van fejlődése egyes fázisainak megfelelően, saját racionalitása, s ettől független, semleges nézőpontot az e társadalomban élők nem képviselhetnek.[82] Ahogy ezt már Ian Hacking kifejezte, ahogy az előzőkben láttuk, e hagyományok 'ésszerűségi modellje' határozza meg

---

[80.] Művei közül meg kell említeni a következőket: *After Virtue – A Study in Moral Theory*. 2. ed. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press; 1984. – *Whose Justice? Whose Rationality?* Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1988; és *Relativism, Power, and Philosophy*. In: KRAUSZ, *op. cit*. 182-204. lapok.

[81.] [The intellectual-moral traditions] "have a history neither distinct from, nor intelligible apart from, the history of certain forms of social and practical life, nor are mere dependent variables ... Forms of social institution, organization and practice are always to greater or lesser degree socially embodied theories and, as such, more or less rational according to the standards of that type of rationality which is presupposed by tradition-constituted inquiry." MACINTYRE, 1988, 390. l.

[82.] *Ibid*. 351. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

racionalitásukat, ezért ezt az alapvető relativizmust megkerülni nem lehet, s ezért írhatja MacIntyre, hogy az, aki nem tartozik egy bizonyos hagyománykörhöz, nem is értheti meg egy más hagyomány világában élőket.

E relativista kihívás mellett, MacIntyre szemszögéből, még az u.n. perspektivista kihívással is számolni kell, mely azt jelenti, hogy egyik hagyomány igazságát sem tarthatjuk általános érvényűnek. Ha bármely hagyománykörhöz tartozók tudatában az igazságot a saját hagyományukban uralkodó racionalitás legitimálja, és nem lehet közösen vallott igazság-kritériumokra támaszkodni, akkor egy hagyomány követői sem tagadhatják meg a más hagyományok követőinek igazságát – a saját igazságuk kizárólagos érvényére hivatkozva. A különféle tradíciók logikai inkompatibilitása és egymással való összehasonlításuk lehetetlensége bármely univerzális igazságba vetett hitet elfogadhatatlanná tesz. Az egymással versengő és dialektikusan szembenálló hagyományok egymás közötti megértésére és dialógusára csak az vezethet, ha a különféle hagyományok képviselői a más hagyományokat a valóságról alkotott saját világképük kiegészítő perspektívájaként fogják fel – annak a valóságnak, mely minden hagyomány, minden sajátos embervilág gondolkodásának tárgya.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Közérdek és közjó*

Gondolatok korunk egyik legnehezebb társadalmi és politikai kérdésével kapcsolatban

A közérdek – a közös érdek – szolgálata és a közjó – egy közösség vagy társadalom egésze által elérendő célnak és állapotnak tartott életforma – megfogalmazása a társadalmi élet alapvető problémáját jelentik. A kettő teljes mértékben összefügg, elválaszthatatlan, mert *a közjó víziója határozza meg azt, hogy mi egy társadalom közös érdek*e. Szinte megfoghatatlan, hogy a modern fejlődés folyamán a közérdek értelme teljesen eltorzult, míg a közjó fogalma szinte feledésbe ment. A modern gazdasági (kapitalista) és társadalmi (polgári) fejlődés hozta magával, hogy minden szempontból az érdek került előtérbe – mint az egyén (önzés), vagy egyes társadalmi kategóriák (szak- vagy egyes hivatásokat tömörítő szervezetek), vagy egy ország és lakossága (nemzet vagy állam) érdekei. Az érdek ilyen döntő jelentőségű azért, mert minden más szemponttal, elsősorban az etikai és morális szempontokkal szemben, kizárólagos érvényességet tulajdonít neki a társadalom. Az érdek minden más megközelítést elsöprő fontosságának viszont legfőbb oka az, hogy érdek alatt kizárólag anyagi érdeket ért a modern ember, anyagi érdeket, mely magában foglalja a hatalmi érdeket is, mivel a hatalom anyagi jóléthez, maggazdagodáshoz vezet. Ezt bizonyítja, hogy morális érdekről aligha esik szó, hiszen az erkölcsiség éppúgy, mint bármilyen más eleme a társadalom közös életének, nem sorolható az érdekek közé.

Ennek a tanulmánynak tehát az a célja, hogy életformánknak e két alapvető összetevőjét figyelmünk középpontjába állítsa.

1. A KÖZÉRDEK FOGALMA ELTORZULÁSÁNAK ÉS A KÖZJÓ ELFELEJTÉSÉNEK OKAI

A nyugati civilizáció legújabb történetében e kettős fejleménynek két okát találhatjuk. Ezek közül az első a kollektivista szocializmus és kommunizmus, a második a felvilágosodás korából származó liberális és individualista ideológia. Mi ezeknek a lényege?

* Valóság, Budapest, 2001 október, XLIV. évf. 10. szám.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(a) *Kollektivista ideológiák*

A kollektivista ideológiák egy bizonyos társadalmi csoport érdekeit azonosítják a közérdekkel – legyen az a munkásosztály, a párt, a társadalom (csak a beavatottak által ismert) élcsapata, a nép, a szegények, a kizsákmányoltak, s így folytathatnánk még *ad absurdum*. Ehhez a megfogalmazáshoz hozzá kell tenni, hogy azok a társadalmi csoportok, melyeknek érdekei úgymond a közérdeket képviselik, vagy nem valóságos társadalmi osztályokat vagy gazdaságilag meghatározott kategóriákat jelentenek, hanem az ideológia képviselői által megjelölt, egyedül az ő képzeletükben élő, embercsoportokat. A kommunista rendszer tíz évvel ezelőtti eltűnése óta ezt nem kell bizonyítani, még azoknak sem, akik máig is a múlthoz tartozó ideológia bűvöletében élnek. Ezért a kollektivista világnézet végeredményben nem jelentett mást, mint az uralmon levők – a párt, az állami és gazdasági bürokrácia (a kapitalista rendszerekre alkalmazott kommunista terminológiával élve: a szocializmus országaiban uralmon lévő katonai-ipari komplexum), és a munkásosztály egyes 'kiemelt' tagjai – saját érdekeinek a közérdekkel való azonosítását. Vagyis a hatalom megőrzését és a gazdasági forrásoknak saját érdekükben való kihasználását.

A fentiekből kifolyóan, a kollektivizmus korában nem lehet szó más közjóról, mint amit az uralkodóréteg tagjai tekintenek saját számukra jónak és célravezetőnek. Ez az önző felfogás persze nemcsak a kollektivista ideológiákat jellemzi, hanem minden diktatórikus (gondoljunk a hitleri Németországra), tirannikus (gondoljunk Polycratesre vagy Nerora), vagy despotikus egyeduralkodói (mint a Habsburgok magyarországi uralma) rendszerre. Mindezekben az, ami jó lehet a lakosságnak, az, amit az akkori és az ottani kultúra a legmegfelelőbb életformának – a közös jó megvalósításának – tartott, semmi fontossággal nem bírt.

A kollektivista felfogásnak egy külön esetét jelenti a szociáldemokrata irányzat. A szociáldemokráciának két válfaját hozta magával a huszadik század. Az első, amit klasszikus szociáldemokráciának lehetne nevezni, elvi alapjaiban nem különbözött az előzőkben felvázolt kollektivista elképzeléstől, hanem, elsősorban, reformista módszerei, és a politikai demokrácia szabályainak többé-kevésbé való betartása jellemezte. A reformista orientáció mindenekelőtt gazdasági téren nyilvánult meg: (i) a kapitalizmus embertelen következményeinek felszámolásában, és (ii) a piaci visszásságokat és az ezekből fakadó emberi tragédiákat kiegyensúlyozó jóléti állam létrehozásában. A szociáldemokrácia második változata, mely a második világháború után alakult ki a liberális és individualista világfelfogás egyre erősbödő hatása alatt, a kollektivista szocializmusnak a liberalizmussal és individualizmussal való ötvözetét jelenti – mely az amerikai demokrata párt és a nyugateurópai baloldali pártok radikális vonulataitól a Ludwig Erhardt nevével fémjelzett 'piaci szocializmus' koncepciójáig, a színskála minden változatát magában foglalja. Mára ez a liberalizálódott szociáldemokrata irányzat majdnem teljesen uralkodóvá vált a nyugati kultúrkörön belül az Egyesült Államok politikai és gazdasági hegemóniájának következményeképpen. Ebben az értelemben lehet azt mondani, hogy a legtöbb nyugati típusú szociáldemokrácia, különösképpen a harmadik utas, Tony Blair és Anthony Giddens által megteremtett, változata is alig különbözik a liberális-individualista ideológiáktól, elsősorban azok baloldali vetületeitől.

Itt meg kell jegyezni egy különlegességet: ez a kollektivizmusból indult gondolkodásmódoknak és politikai mozgalmaknak nemcsak a liberalizmusba, hanem ennek végsőkig fokozott individualizmusába (majdnem azt mondhatnánk fájdalomnélküli) való besimulása. Ennek a meglepő jelenségnek a volt szocialista országok új, liberális társadalmaiban végbemenő folyamatok adják a legjobb bizonyítékát,

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

ahol, mint, például, Oroszországban, a kollektivizmus a legvadabb típusú és az amerikai és nyugateurópai szociáldemokraták által elítélt individualizmusba csapott át.

A szociáldemokrata pártok liberalizálódása, mely ma már szinte lehetetlenné teszi a két ideológia egymástól való megkülönbözetését, vezet át érvelésünkben a liberális-individualista felfogásnak a közérdekkel és a közjóval kapcsolatos álláspontja vizsgálatához.

(b) *Liberális-individualista ideológiák*

A felvilágosodást követően és a polgári társadalom kialakulásával párhuzamosan, az egyén lelkiismeretének, akaratának, jogainak és lehetőségeinek egyre nagyobb elismerése jellemezte az európai népek és államok fejlődését. A modernitásnak ez az alapvető vonása a középkori szellemmel és mentalitással való szembefordulást jelentette, melyben az egyén kizárólag valamilyen társadalmi kategória tagjaként érvényesíthette nézeteit és törekvéseit. Ez a középkori szellemmel szemben való lázadás volt a felvilágosodás nagy gondolkodói, mint Voltaire, Diderot vagy D'Alembert, munkásságának egyik legfőbb ismérve, melyet a tudományok előhaladása s a newtoni világkép kialakulása csak alátámaszthatott, hiszen a középkorral kapcsolatban mindent a katolikus egyházzal hoztak összefüggésbe, s ez utóbbinak uralmát a tudomány látszott megdönteni.

A filozófiai, tudományos és világnézeti individualizmus egyre nagyobb tért nyert a XIX. század folyamán, s a XX. században teljes uralomra jutott a nyugati kultúrkörben. Így tehát a nyugati civilizáción belüli fejlődésben az inga teljesen a másik végletbe lendült, mert mindennek egyetlen jogosult alapja, mindennek egyetlen érvényes magyarázata, az egyén akarata és tettei lettek. Közérdekről ilyen körülmények között nem lehet szó: *a közérdek nem lehet más, mint az egyéni érdekek összessége* (ahogy ezt már Jeremy Bentham megállapította a XVIII. században), *s a közjó fogalmát csak úgy lehet elképzelni, mint az individuumok által jónak tartott életformák legalacsonyabb közös nevezőjét*. Ezért vitathatatlan, hogy a közérdek és közjó fogalma teljes mértékben elvesztette valódi tartalmát, mert nem lehet közérdek az, amit millió egyéni érdek összességéből, s nem lehet közjó az, amit csak az egyének által jónak látott életformákból lehet, ha ez egyáltalán lehetséges, levonni.

Példaként véve a liberális-individualista világnézet egyik legismertebb moralistájának John Rawls felfogását, aki szerint, mivel az egyének lelkiismereti szabadságának és személyük sérthetetlenségének elvét és gyakorlatát nemcsak a vallásos hit követői, hanem a vallásos meggyőződéseket elvető emberek is elfogadják, és tiszteletben tartják, a megfelelő politikai és társadalmi intézmények keretén belül a jogszabályoknak egy olyan rendszere alakítható ki, mely a kölcsönös, békés együttélést biztosítja. Ez Rawls politikai liberalizmusának lényege,[1] s ez magyarázza azt a meglepő tényt is, hogy minden liberális-individualista elkerülhetetlenül szükségesnek tartja az államnak a közjót meghatározó szerepét. Vagyis egy felső hatalomnak kell az egymással szembenálló közjóra vonatkozó elképzeléseket egymással egyeztetni, s az egyeztetés folyamán elért minimális nevező elfogadását mindenkire rákényszeríteni.

A közérdek és közjó liberális-individualista felfogásának az az alapja, hogy az individuumot, mint egy egyedülálló atomot kezelik. Egy ilyen izolált lénynek nincs egy meghatározó, öntudatát kifejező identitása,

[1] RAWLS, John, *Political Liberalism*. 2. kiadás. New York, Columbia University Press, 1996.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

hanem egyénisége sokfajta, az idő múlásával változó identitások összetevője – például, katolikus, futball-rajongó, az indiai filmeket kedvelő, s ugyanakkor, esetleg, nacionalista is. Az egyén nem tartozik, s nem tartozhat, individuális szuverenitásának következményeképpen egy emberi közösség körébe, melynek tagjaival megosztja a közösség hitét, értékrendszerét, világnézetét, és a jó életről (tehát a közjóról) való felfogását, mert identitásainak elemeit szabad akaratából választja meg.

Ugyanakkor ennek a liberális-individualista felfogásnak vannak más, rejtett előfeltevései is, melyeket, mint adottságokat szokás kezelni. Ilyen például az objektív, a közérdekre és közjóra vonatkozó miriádnyi nézet kiegyensúlyozására képes, teljhatalmú államnak a feltételezése. Vagyis a közjó fogalmának és a közérdek meglátásának ténye végeredményképpen nem a társadalom tagjaitól függ, hanem egy külső, bürokratikus, vagy despotikus intézménytől. Ez a felfogás nemcsak egy súlyos tévedést tükröz, hanem sok kisebbségi közösség számára létük végét, identitásuk szétrombolását jelenti, amikor egy másik embercsoport által uralt államban, a demokratikusan kifejezett többségi akarat (mondjuk meg őszintén) pusztító elnyomása alatt élnek.

Egy másik változata a közjó meghatározásának és a közérdek szolgálatának szintén az emberen kívül eső, de nem intézményes, hanem mechanikus elképzelése, vagyis a piac szerepe, melyet Adam Smith óta a 'láthatatlan kéz' szimbolizmusával fejeznek ki. Ez a nézet (az újkori mechanikus világképnek teljesen megfelelően) azt tételezi fel, hogy a piaci ármechanizmusok, a kereslet és kínálat egymást kiegyenlítő játéka az egyéni érdekek és a legmegfelelőbb életmódról való felfogások összegezését végzi el a többségi elv értelmében. Ennek az egyszerűsítő feltételezésnek a csalós volta még ma, a szabadversenyen alapuló piac ideológiája egyeduralmának idején sem, tagadható le, hiszen mindenki a saját tapasztalataiból vonhatja le a tanulságot, hogy a piaci mechanizmusok semmiképpen sem játszanak kiegyenlítő szerepet, hanem a többség, vagy még inkább az uralmon lévő kisebbség, érdekeinek engedelmeskednek.

A mi korunkban a piac szerepét egyébként is a médiák vették át, melyek, befolyásuk révén, a közvélemény kialakítói. A társadalom többsége a médiák által teremtett, de tiszavirág életű, mert állandóan változó divatok, életstílusok és példaképek (sportolók, színészek, muzsikusok) szerint ítéli meg, hogy mi az ő érdeke, s mi az ő körülményeinek legjobban megfelelő 'jó élet.' A médiák által befolyásolt közjó és közérdek fogalmai pedig, az ezekben szereplőkön keresztül (akiknek egyénisége nem igen esik latba), tudatosan vagy öntudatlanul, de mindenképpen bizonyos gazdasági vagy hatalmi érdeket fejeznek ki, s ilyen érdekek szolgálatában állnak.

Mint már az előzőkben mondottakból is kinyilvánult, a közérdek és közjó liberális-individualista elképzelése egy logikai lehetetlenséget is magában foglal. Hogyan lehet, például, azoknak, akik az almát s másoknak, akik a narancsot szeretik, a jóra vonatkozó meghatározását közös nevezőre hozni? Tehát, hogyan lehet a különböző kategóriákban gondolkodó emberek, a különféle erényeket, életstílusokat, vagy javakat előtérbe helyező embercsoportok jó életre vonatkozó elképzeléseit közös nevezőre hozni? Szinte hihetetlen, hogy ezt a logikai lehetetlenséget, ezt a logikai értelmetlenséget, az individualizmus védelmezői nem akarják elismerni, természetesen azért, mert akkor egész elméleti kártyaváruk (melynek az exisztenciális valósághoz semmi köze nincs) összeomlana.

E logikai lehetetlenség meglétét nem cáfolja meg az Amerikai Egyesült Államokban s egyes nyugateurópai demokráciákban uralkodó, látszólagos társadalmi béke és egyensúly megléte sem. Jól ismert szociológia tény az, hogy egy társadalmi elrendeződést a hatalom mindaddig fenn tud tartani, amíg a társadalomban élő népesség kizárólag materiális szempontból, tehát a többi társadalmakhoz hasonló életszínvonal fenntartásának ténye alapján, határozza meg a közjó értelmét, s ítéli meg saját helyzetét.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A liberális-individualizmus tehát csak egy kizárólag az anyagi szempontokat, a materiális jólétet értékelő társadalomban érvényesülhet, mely minden transzcendentális vonatkozást, minden emberi-etikai (vagyis nem a pénz értékrendszerére támaszkodó) dimenziót elvet.

A felvilágosodás univerzalizmusával szemben, mely az emberi ész minden embert jellemző szerepén alapult, a mi korunk univerzalizmusa a materiális, etikátlan és minden spiritualitást tagadó világnézeten nyugszik. Ezért van az, hogy a többi, nyugatitól különböző, kultúrák és nagy civilizációk létét a mi kultúránk, ha nem is tagadja, de a nyugati világnézet és társadalmi élet képére való formálásának szükségességét elkerülhetetlennek tartja az anyagi jólét délibábjának elérésére.

2. A KÖZÉRDEK ÉS A KÖZJÓ KLASSZIKUS ÉRTELMEZÉSE

Mivel a közjó fogalma az, mely meghatározza, amit közérdeknek minősíthetünk, mindkét fogalom klasszikus értelmezését a közjónak a nyugati kultúrkörön belül kialakult felfogásával kell kezdenünk.

A közjó vagy közös jó értelmezésének legfontosabb ókori forrása Aristotelész *Nichomachosi* és *Eudemiai Etikái*. A peripatetikus görög filozófia megteremtőjének, a középkori szkolaszticizmus legfőbb ihletőjének, aki az ókori filozófusok közül talán a legnagyobb hatással volt a nyugati civilizáció gondolkodására, közjóra vonatkozó gondolatait a tevékenység (*praxis*) és a cselekvés (*poiesis*) közötti megkülönböztetéssel kell kezdenünk.[2] Az arisztotelészi *praxis* az emberi tevékenység egyetlen morális formája, mert egy meghatározott cél megvalósítására törekszik, míg a *poiein* nem foglal magában egy ilyen meghatározott célt, hanem csak egy eszköz egy tőle független, rajta kívül álló cél (vagy célok) elérésére.[3] Az etikailag motivált ember saját maga választja ki *praxis*-ának célját, mert azt jónak tartja, s éppen ezért minősíthető erényes embernek. Az erény így a jó célok megvalósításához vezető tevékenységben áll s a 'jó élet' forrása.

A 'jó élet' lényegét vagy az egyén fogalmazza meg saját benső énjében, vagy egy közösség körében alakul ki évtizedek vagy évszázadok folyamán. Mindkét esetben azonban a 'jó élet,' vagyis a közjó, fogalmának forrása nem az elméleti gondolkodás, hanem a praktikus bölcsesség (*phronesis*), mivel a közjót csak az élet elmúlására, tehát arra vonatkoztatva, ami e földi életen túl van, lehet egy morális meggondolás eredményeképpen meghatározni.[4] Ebben az arisztotelészi perspektívában az *eudaimonia*, a jó követése és megvalósítása, egy olyan célszerűséget, teleológiát mutat fel, mely

---

[2] Arisztotelész etikájára vonatkozó fejtegetéseim lényegét először *From Illusion to Delusion – Globalization and the Contradictions of Late Modernity* című munkámban foglaltam össze (2. kiadás. Lanham-New York-Oxford, University Press of America, 2001), 88-89 lapok

[3] *Nichomachosi Etika*, VI 2 1139b,1-4 és 1140b,1-7.

[4] "Szigorú értelemben véve, nem lehetséges erkölcsileg jó egyénné válni praktikus bölcsesség nélkül, s nem lehetséges praktikus bölcsességgel bírni annak, aki morális szempontból nem erényes" (*Nichomachosi Etika*, 1144b31-32; Arisztotelész minden szövegének fordítása a szerző munkája). Amint ezt fent idézett könyvemben írtam: "A célokat az erkölcsi erények vagy valamiféle intuíció határozzák meg, s a gyakorlati bölcsesség feladata, hogy az ezek megvalósításához szükséges eszközöket azonosítsa." *Ibid*. 24. jegyzet, 285. lap.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(i) Egyrészt, az egyén egész életfolyamatának az erényesség és az etika követelményeinek szolgálatába való állítását követeli meg;

(ii) Másrészt, a morális életnek ez a kihangsúlyozása nem zárja ki, sőt kimondottan magában foglalja az emberi lehetőségek realizálását a nemzedékek egymást követő során, és a 'jó élet' megvalósítása szintén magában foglalja az egyén természetes adottságainak teljes kivirágzását.[5]

John M. Cooper 1975-ben megjelent munkájában, *Reason and Human Good in Aristotle*, világosan utal a célok és eszközök összefüggésére Arisztotelész gondolatvilágában:

> "Arisztotelész fogalma az 'eszközökkel' kapcsolatban, amikor a morális döntések meghozataláról ír, oly átfogó, hogy nemcsak a célok elérésére egyáltalán szükséges instrumentális eszközöket foglalja magában, hanem olyan komplex célok és az ezekkel összefüggő tevékenységek összetevőit is, melyek már egyes átmeneti célok megvalósítását jelentik. A morál szerinti erényes tett ilyenformán lehet egy 'eszköz' a végső célként elismert virágzó élet [Cooper kifejezése, mellyel a jó életet jelöli meg] elérésére. Nem abban az értelemben, hogy egy ilyen tett magával hozná ezt az életet, mint, például, ha egy köztisztviselő befolyásos ismerősei számára megfelelő szolgálatokat tesz, s ennek eredményeképpen meggazdagodhat, hanem abban az értelemben, hogy ez a tett része a virágzó élet fogalmának, melynek elérése az erényes személy végső célja... Mert a végső cél önmagában és önmagáért kívánatos (vagyis *egyedül* önmaga jelenti a végső célt), és ha egy morális szempontból erényes tett ennek eléréséhez hozzájárul, e tett maga is – más hasonló tettekkel együtt – önmagáért kívánatossá válik.".[6]

Az arisztotelészi elmefuttatással egyértelműen, a közjó meghatározása az egyén és a közösség viszonyának általam vallott komplex összefüggéséből következik. Minden egyén maga határozza meg, mit tekint saját maga számára 'jó életnek,' s milyen életet akar élni és családja számára teremteni, – de ugyanakkor el kell ismerni, hogy az egyén vágyai, sóhajai, akarata nem szuverének, mert nagymértékben a történelem eseményeitől, a természeti világ alakulásától függenek. Nemzedékem példáját hozva fel bizonyítéknak, bár igen sokan szerettek volna világot látni, más népeket, más kultúrákat megismerni, soha nem tudták volna a 'jó élet' hasonló ideálját megvalósítani, ha a huszadik századi magyarság szomorú története nem hozza magával az 1956-os dicsőséges forradalom kirobbanását, melynek következtében külföldre kerülve, én is sok kortársammal együtt, megérhettük ennek az ideálnak a valóra válását. Vagy azok, akiket természeti katasztrófák tesznek tönkre, például folyók, tavak, vagy tengerek áradása –itt különösen az utóbbi évek szinte rendszeressé vált tiszai áradásaira gondolok – akiknek

---

[5] Az *Eudemiai Etikában*, 1219b5 és 1219a38-39, ezt úgy fejezi ki, hogy a 'jó élet' az, melyben "a teljes élet tevékenysége összhangban áll az egyén minden adottságával." Erre vonatkozólag lásd a *Nichomachosi Etika* I 7 1098a18-20 részeit is.

[6] "The conception of 'means' to end with which Aristotle works in developing his theory of deliberation is broad enough to include among 'means' not merely things instrumentally related to their ends, but also constituent parts of complex ends and particular action may then be a 'means' to the ultimate end of flourishing, not in the sense that it tends to bring it about, as doing favors for the right people makes a government functionary rich, but in the sense that it is one constituent part of the conception of flourishing which constitutes the virtuous person's ultimate end ... For the ultimate end is desired for its own sake (indeed it is desired for itself *alone*), and if morally virtuous action is one of the constituent parts of this, it – along with other parts – will thereby also be desired for its own sake". COOPER, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975, 81-82. lapok; (kiemelés az eredetiben) (a szerző fordítása).

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

mindenét elvitte, elmosta a víz, vajon ezeknek az embereknek a 'jó életről' való elképzeléseit nem mossa-e el az áradat múltjuk emlékeivel, kis házacskájukkal, kertjükkel és állataikkal együtt? Az egyén által maga számára kialakított elképzelése a 'jó életnek,' ha visszanézünk a történelem sodrában, bizony nem más, mint egy ideál, amelyre sokszor csak fájdalmasan emlékezünk.

De nemcsak egyéneknek, hanem embercsoportoknak – népeknek, egy kultúrán, civilizáción belül élőknek, egy világnézetet követőknek – is vannak a századok során kialakult elképzeléseik arról, amit együttesen 'jó életnek' tartanak, de ezek az ideálok is elkerülhetetlenül változnak az idők folyamán a nemzedékek egymást követő sorának életében. Az ilyen embercsoportok, közösségek által kialakított elképzeléseket arról, hogy milyen a 'jó élet,' nevezzük közjónak, melynek megvalósítása az adott közösség célja – hitével, értékrendszerével, világnézetével, társadalmi szokásaival egybehangzóan, és történelmi tapasztalatainak, valamint a természet által meghatározott helyzetének fényében. *A közjó tehát egy* sui generis *fogalom, mely nem az egyének 'jó életről' való elképzeléseinek az összege, hanem egy közösség, egy embercsoport által kialakított, kulturális hagyományainak és történelmi sorsának megfelelő perspektíva, mely a minden egyén által osztott 'jó élet' ideálját fejezi ki.* Ahogy ezt már Machiavelli, a nagy reneszánsz politikai gondolkodó, kifejezte félévszázaddal ezelőtt, s aki az erkölcsi magatartást szintén a közjó szolgálatában, a közösség érdekeinek a saját érdekek fölé való helyezésében látta: "Non il bene particolare, ma il bene commune è quello, che fa grande la cittá" (*I discorsi, II. 2)*.[7] Quentin Skinner kommentárja szerint:

> "Machiavelli osztja a közjó fontosságába vetett hagyományos hitet. Egyetért azzal, hogy ha nem gyakorolja mindenki az állampolgári erényeket, s ennek következtében nem helyezi minden egyéni törekvés és pártokhoz fűződő lojalitás fölébe a saját közösségének javát, akkor sosem válhat valóra az állampolgári nagyság."[8]

Az egyén elképzelését a 'jó életről' annak a csoportnak vagy közösségnek, amelyben él, a közjóról való nézetei döntően befolyásolják. *Mint ahogy az egyén és a közösség viszonyát a teljes mértékű egymásrahatás, vagy kölcsönhatás jellemzi, ugyanúgy a közjó társadalmi fogalma és az individuális 'jó élet' elképzelése is minden szempontból összefonódnak*. Semmiképpen sem lehet a közjó és az egyéni 'jó élet' viszonyát egymástól elválasztva meghatározni, az egyik feltételezi a másikat, s a kettő minden szempontból összefügg. Ezt a szimbiózist semmisítette meg, törte darabjaira a modern liberális és individualista felfogás, mely nemcsak, hogy szétválasztja a közösség javát az egyénétől, hanem szembeállítja őket, s végeredményben kizárólag az egyéni 'jó élet' ideálját ismeri el. Ugyanakkor, s ez egy szintén alapvető ellentmondás a liberális-individualista ideológiában, a modern individualizmus teljes mértékben a demokratikus politikai rendszer mellett tör lándzsát, ezzel mintegy elismerve a közös célok és közösen hozott határozatok fontosságát az egyén szempontjából, akinek a demokrácia adja meg a lehetőséget (legalább is elméletileg), hogy saját érdekeit érvényesíthesse. Egyébként a demokratikus felépítést, Dahl nyomán, sokan az érdekcsoportok küzdőterének tekintik, s evvel a jellegzetességgel magyarázzák a demokratikus politika sok hiányosságát és tévelygéseit – annak ellenére, hogy ebben a küzdelemben az egyén 'jó életre' való elképzeléseiről szó sem esik. Persze itt megint avval a fikcióval

---

[7.] Erre vonatkozólag lásd a Valóság 1998 szeptemberi számában megjelent tanulmányomat *Az igazi republikánizmus lényege* címmel.

[8.] SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 1. kötet, 138 l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

találkozunk, hogy a demokratikus politikai döntések az egyének vágyainak és akaratának az összességét tükrözik, s ugyanez a feltevés magyarázza meg az érdekcsoportok szerepének elismerését (pedig ha, például, a mai szakszervezetek helyzetét vizsgáljuk meg a demokratikus államok politikájában, ez a feltevés mindenképpen hamisnak bizonyul).

A közérdek meghatározását tehát a közjónak az egyes közösségek vagy társadalmak által kialakított fogalma határozza meg. Ilyen módon a közérdek egy bizonyos embercsoport kulturális hagyományainak keretében jelentkezik és nem az egyéni érdekek összességéből adódik. Ahol a szóban forgó embercsoport – nép, nemzet, vagy állam – különálló individuumokból áll, melyeknek mindegyike csak a saját érdekét nézi, ott nem lehet a fenti meghatározás értelmében közérdek. Közérdekről ott beszélhetünk, ahol az embercsoport egy kulturális egységet képez, tehát a nép, a nemzet vagy az állam valóban egy közösséget alkot, vagyis egy közös értékrendszerrel, múlttal, hagyományokkal és életformával rendelkezik, egy történelmi sorsnak a részese és jövőjét közös várakozásokra alapozza. Viszont az is igaz hogy, egyrészt, az egyének érdeke és a közösség vagy társadalom érdekei nem feltétlenül állnak ellentétben, másrészt, több közérdeknek tartott feladat egymással ellentétes lehet, vagy lényegüknél fogva vagy a megvalósításukhoz szükséges anyagi eszközök hiánya miatt (mint, például, a szociális juttatások és az elkerülhetetlen infrastrukturális beruházások esetében). Ha pedig ilyen ellentét jelentkezik több különféle közérdekűnek tartott tevékenység között, akkor az egyetlen magyarázat csak az lehet, hogy a társadalomban nincs alapvető egyetértés a közjó meghatározása tárgyában.

Persze van a közérdeknek egy hétköznapi, banális értelme is, ez az, ami az életfeltételek biztosítására vagy a lakosság különféle tevékenységeinek lehetővé tételére vonatkozik. Az, hogy egy falu vagy város lakosságának iható vízre van szüksége, mert enélkül exisztencája veszélyben forog, egy közérdek, amelyet senki sem vitat, mely magától értetődik. Ugyancsak az, hogy egy vidéknek utakra, hidakra, hajózható folyókra van szüksége (a modern korban ezekhez a villanyszolgáltatást vagy a kommunikációs infrastruktúrát is ide kell számolni), mert ezek nélkül a gazdasági tevékenységek nem lehetségesek s a lakosság megélhetése veszélybe kerül, megint egy közhely jellegű közérdek.[9]

De még az ilyen mindenki által elfogadott közérdekek területén is igen jelentőssé válhat egyrészről a helyi és csoportérdekek, másrészről az általános közérdeket védő egyének és szervezetek összecsapása – korunkban elsősorban a környezetvédelem területén. Az Amerikai Egyesült Államokban, például, a szövetségi állam tulajdonában lévő, milliónyi hektárokat kitevő erdők és más ökológiailag pótolhatatlan területek gazdasági felhasználása körül folynak nagy viták. Ilyen elsősorban Alaszka északi része ahol még bennszülött lakosság lakik régi szokásait követve, s amely a karibú nevezetű állatok ma ismert egyetlen lakóhelye, vagy a Csendes Óceán partján, elsősorban Kaliforniában és Oregonban fekvő óriás, vöröses törzsü fenyőkből álló erdők. Alaszka északi partján a földolaj kitermelése a vita tárgya; a nyugati parton fekvő erdőkben a faipari vállalatok és az ebben dolgozó szakszervezetek érdekei forognak kockán; végül pedig a többi védett területeken (kivéve a nemzeti parkokat) útépítési és más infrastrukturális jellegű munkákról van szó, melyek egyes iparágazatok mellett a helyi lakosság bizonyos

[9.] Következésképpen a nemzetközi technikai asszisztencia programoknak egyik fővonása, hogy a fejlődésben lévő országokban elsősorban az infrastrukturális beruházásokat vállalják magukra (beleértve még az iskolák vagy orvosi rendelők felállítását is), mert a helyi kormányoknak ezekre nincs lehetősége. Arra pedig nem lehet számítani, hogy az infrastrukturális beruházásokat helyi vagy nemzetközi magántőke végezze el, hiszen ezek csak az egyéni hasznot jelentő vállalkozásokban játszanak szerepet, s a közérdeket szolgáló infrastrukturális beruházások iránt természetszerűen nem érdeklődnek.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

csoportjainak érdekeit is szolgálnák s életüket megkönnyítenék. A Bush adminisztráció kimondottan hajlik az üzleti és szakszervezeti érdekek támogatása felé, míg a különféle természetvédő szervezetek s a lakosság egy jó (anyagilag nem érdekelt) része ellenzi ezeknek a területeknek a gazdasági érdekek oltárán való feláldozását.

Nyilvánvaló, hogy ma az egész világon a környezetvédelem területe az, ahol a közérdek meghatározása a legnagyobb problémákkal jár, mert az ökoszisztéma megőrzése, melytől az emberiség jövője függ, még nem integráns része a nyugati társadalmak értékrendszerének.

De vannak a mai társadalom közérdekeinek meghatározásában felmerülő nehézségeknek más fontos területei is, elsősorban a kultúra és a spirituális/intellektuális hagyományok megvédésével kapcsolatban. Ilyen például a különféle civilizációkhoz tartozó, és sok esetben kipusztulóban lévő kultúrák védelme. Ezzel kapcsolatban az európai, az iszlám és általában a fejlődésben lévő országok helyzetére fogok utalni – mivel Északamerikában nemcsak egy multikulturális, hanem saját kultúrával nem rendelkező, és jelenleg óriási változásokon keresztül menő, társadalomról van szó.

Az európai országoknak jelenleg legnehezebb problémája az Ázsiából és Afrikából eredő nagyszámú bevándorló. Nehéz problémáról lehet szólni az immigráció kérdésével kapcsolatban, mert kevés objektív, de számos érzelmi-politikai érvet hoznak fel mellette. Az objektív érvek közé tartozik a munkaerő hiánya egyes országokban, vagy az ősnépesség elöregedésének tagadhatatlan ténye, de mindkét esetben kizárólag egyes csoportok anyagi érdekekeiről van szó, s nem az összlakosság érdekéről, mert a kulturális és történelmi szempontokat ez az érvelés teljes mértékben elhallgatja. Ami a munkaerő kérdését illeti, sokan furcsának találják az érintett országokban is, hogy a hiányzó munkaerőt külföldiekkel akarják pótolni, mikor a legtöbb európai országban igen nagy a munkanélküliek száma, melyeket, ha kell, át lehet képezni a keresett szakmák munkahelyeinek betöltésére. Ugyanakkor azt sem szabad elfelejteni, hogy a technológiai fejlődés folytán az ipar és a mezőgazdaság minden területén nagyfokú automatizáció ment már végbe vagy várható a közeljövőben: így a munkaerőhiány el fog tűnni, s akkor mi lesz a sorsa a bevándorlott népességnek? Az európai lakosság elöregedésével kapcsolatban az érv tulajdonképpen nem objektív, csak annak látszik, mert semmiféle szabály nem írja elő, hogy egy adott ország népességének mindig egy bizonyos szinten kell maradnia, vagy, s ez még inkább megkérdőjelezhető, állandóan növekednie kell. A népesség elöregedésének fontosságát – gazdasági és politikai-hatalmi szempontból – pontosan a technológiai fejlődés már elért, s még beláthatatlan következményei teszik nem jelentős tényezővé a jövő perspektívájában.

Az immigráció legfontosabb következménye azonban kulturális. Az ázsiai vagy afrikai bevándorlók egy teljesen más civilizációs világból jönnek, más életformában szocializálták őket, országuk elhagyásának egyetlen célja, teljesen érthetően, a munka, a pénzkeresés és ennek révén egy jobb élet maguk és övéik számára. Mint a Németországban élő, több mint két millió, török bevándorló esete bizonyítja, életstílusukat nem tudják, és nem akarják, megváltoztatni, új országuk állampolgárságára csak kevesen áhítoznak; a kábítószerekkel való kereskedés is azt bizonyítja, hogy csak a minél hamarabb való meggazdagodás érdekli őket. Közérdek-e ilyen körülmények között a bevándorlás elősegítése?

Az európai bevándorlás kérdése egy teljesen illogikátlan magatartásra mutat a kormányok és a lakosság egy részének magatartásában. Az európai integráció akadozik, ez egy tagadhatatlan tény, mert nincs olyasvalami, mint európai identitás, de egyes európai népeknek van saját identitásuk, ami egy közös múltban és közös értékekben gyökerezik. A közös értékek, – az, hogy Magyarországon éppúgy tanítják Shakespeare műveit, mint Voltairét, Goethéét vagy Tolsztojét, s még az agnosztikusok felfogása is alapjában véve az európai keresztény múlt közös adottságain alapul, – viszont arra utalnak, hogy lehet

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

remény egy minimális európai identitás kialakítására. Erre azonban a más kultúrákban szocializálódott bevándorlók esetében nem lehet semmi remény. Ezért a helyzet megmentésére az az elmélet lett uralkodóvá, hogy az identitás csak az állampolgárság tényén nyugodhat, egy államhoz tartozás, egy alkotmány cikkelyei szerint való élés, elégségesek az európai identitás kialakítására (amint erre szolgál a német szociológus Habermas által kitalált 'konstitucionális patriotizmus' normális ember számára érthetetlen fogalma is).

Az európai liberálisok (akik teljesen az amerikai 'bevándorlók országának' mintájára akarják az Európai Uniót is formálni) és a szocialisták (akik tulajdonképpeni identitásukat már régen elvesztették, hiszen a piacgazdaságra esküsznek és a közjó helyett az egyén mindenekfölé való helyezését vallják), egy új 'humanitáriánus' (a klasszikus humanista állásponttal szemben) világnézetet képviselnek, melynek főtétele a bevándorlók kritikátlan befogadása az emberi jogok és a demokratikus államberendezés nevében. A liberálisok azért, mert ez a mai (még a roosevelti múlttal is összeegyezhetetlen) amerikai ideológia, a szocialisták pedig azért, mert üressé vált ideológiájukat humanitáriánus jelszavak hangoztatásával akarják feléleszteni. Az európai kultúra értékrendszerének sorsára viszont sem az egyik, sem a másik politikai irányzat nem gondol. Bár az érthető, hogy az európai vállalkozóréteg csak a saját hasznát keresi új és olcsóbb munkaerőforrásokat követelve (hiszen a helyi munkaerő átképzésének költségeit nekik kellene fedezniük), a politikusok, és a lakosság egy ideológiailag doktriner részének hamis érzelmekre alapított magatartása tragikus következményekkel járó rövidlátásra utal.

A közérdek szempontjából pedig azt a kérdést is fel lehetne tenni, hogy mely közösségnek, mely népnek az érdekéről van szó? Az európai humanitáriánusok gondolnak-e egyáltalán azoknak az országoknak és azok lakosságának érdekére, ahonnan a bevándorlók jönnek? Vajon az immigránsok hazájának érdeke-e (vagyis ott közérdeknek számítható-e), hogy sokan, elsősorban fiatalok vagy már valamilyen képzettséggel bírók, elhagyják az országot, ahelyett, hogy országuk fejlődéséhez járulnának hozzá minden erejükkel és tudásukkal? Vajon ez a megoldás a fejlődésben lévő országoknak a közérdeke?

A közjó meghatározása és a közérdek ennek következményeképpen való értelmezése különösképpen fontos egy republikánus demokráciában. Egyeduralkodói vagy despotikus politikai rendszerekben az uralkodó önkényesen határozza meg mi az ország érdeke, míg egy oligarchiában egy szűk társadalmi csoport megegyezése a döntő; egy republikánus demokráciában a közjó és a közérdek csak a népközösség által egyhangúlag elfogadott és támogatott értékrendszer és az ennek megfelelő életforma értelmében alakulhat ki. A mai agonikus, tehát az ellentétes politikai erők versenyére alapozott, demokratikus államokban pontosan azért van többféle elképzelés arra, hogy mi a közjó és a közérdek, mert nincs egy a kulturális adottságoknak megfelelő egyetértés (legkevésbé a multikulturális társadalmakban), s e különféle elképzelések az egyének és érdekcsoportjaik változó hatalmi súlya szerint alakulnak.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Amerika válaszúton*

A 2001. szeptember 11-ei tragédia politikai következményei

Az Egyesült Államokban 2001. szeptember 11-én lezajlott megrázó és tragikus eseményeket Budapesten láttam a különféle televíziócsatornák műsoraiban. Már az első pillanatban megerősödött bennem az az érzés, hogy ezek az események elkerülhetetlenül válaszút elé állítják Amerikát. Máig is ez a véleményem, s immár nem is vagyok egyedül vele, némely amerikai gondolkodó is kezd meggyőződni róla. E tanulmányban azt szeretném megmutatni, hogy mik az okai és a részletei a válságból kibontakozó útkeresésnek.

Mielőtt arról a hatásról szólnék, amelyet a new york-i World Trade Center ikertornyainak (és más, környező épületeknek) az elpusztítása, valamint ártatlan emberek ezreinek meggyilkolása tett az Egyesült Államok politikájára és az államközi politikai rendszer jövőjére, szeretném a perspektívámat meghatározó öt elvet a következőkben rögzíteni.

1. ELVI ÉS MORÁLIS ALAPOK

(a) *A terrorakciók bűncselekmények*. Minden ilyen tett, amely bármely számú ártatlan ember megölésével jár, az emberiség közös moráljának értelmében a legsúlyosabban büntetendő bűncselekménynek minősítendő, s ebben az értelemben a Bush elnök által a nemzetközi terrorizmus ellen meghirdetett háború teljesen jogos. Ugyanakkor nem szabad elfelejteni, hogy terrorcselekményeket nemcsak egyének vagy titkos terroristaszervezetek követnek el, hanem államok is, ezért beszélnek ma állami terrorizmusról. Ez azt jelenti, hogy, még ha egy állam hadserege követ is el ily tetteket a demokratikusan megválasztott kormányzó körök parancsára, akkor is a legszigorúbban büntetendő terrorcselekményeknek kell minősíteni őket. Egy emberéleteket követelő támadás terroristának minősítése csakis az emberiség közös erkölcsi ítéletén alapulhat, nem pedig bizonyos államok vagy embercsoportok vezetőinek döntésén.

(b) *A tálibok hatalmának megdöntése Afganisztánban erkölcsileg jogos tett volt*. A tálibok uralma – mindazok, akik valamennyire is ismerik az iszlám lényegét, tudják – e vallás legfőbb tanításainak ellentmondó, önkényuralmi diktatúra volt, amely kimondottan szemben állt a muzulmán hit elveivel és gyakorlatával. Legfőbb bűne nem a nők társadalmi szerepéről vagy a puritán módon tiltott

* Valóság, Budapest, 2001 december, XLIV. évf. 12. szám.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

mulatságokról szóló szabályozás voltak, hanem az, hogy e radikális fundamantalisták szószerint tönkretették népüket, a gazdaság elhanyagolásával (amelyhez, persze, semmit sem értettek) és így az éhhalálba taszítással veszélyeztették a nép életét. A mai nyugati ideológia következményeképp azonban százezrek éhhalálával és a menekülttáborokban élő tízezreknek a nélkülözéstől való elpusztulásával szemben a nyugati közvélemény és média a nők társadalmi helyére és a szórakoztatási típusú élettapasztalatok visszaállítására helyezi a hangsúlyt. Ugyanakkor arra is rá kell mutatni, hogy az Egyesült Államok 1996, a tálib mozgalom uralomra jutásának éve óta, soha semmit sem tett a diktatúra megdöntéséért. A legendás tadzsik vezetőnek, Masszudnak minden segítségkérése süket fülekre talált nemcsak Amerikában, hanem a többi nyugati országban is. Nyilvánvaló tehát, hogy a tálib rezsim szétzúzása nem más, mint a terrorakcióval gyanúsított Al-Qaeda mozgalom elleni támadás 'mellékeredménye.'

(c) *Amikor a világ legnagyobb katonai hatalma megsemmisítő bombázást indít a világ egyik legszegényebb országa ellen, az a szeptember 11-ei terrorcselekmény megbosszulására adott aránytalan válasznak minősíthető*. Ez a megítélés nemcsak a Föld legerősebb országának a leggyengébbel szembeni magatartására vonatkozik, hanem két másik tényre is. *Először*, az afgán népnek semmi köze sem volt a terrorakciókhoz, hiszen még a pasthu lakosság többsége sem azonosítható a tálibokkal. *Másodszor,* az Egyesült Államok nem üzent hadat Afganisztánnak, mondván, hogy támadása az ottani rendszer által befogadott terrorszervezet ellen irányult. Ezért, akárhogy nézzük is a dolgot, a nemzetközi jog érvényben levő szabályai szerint Afganisztán amerikai bombázása csakis agressziónak minősíthető. A legfontosabb konklúzió azonban ezzel a tétellel kapcsolatban az, hogy egy hegemonikus rendszerben, különösképpen olyanban, ahol a hegemónnak és legfőbb vazallusainak, vagyis az Egyesült Államoknak és a hozzá kötődő államoknak hatalmas katonai fölénye a világ összes többi országával szemben, az erőszak aránytalan használata egyre gyakoribbá válik. Ennek visszataszító jellegzetessége az is, hogy az erősebb hatalom nem akarja feláldozni saját embereit, s inkább zsoldosokra vagy kisegítő erőkre támaszkodik, így az utóbbiak harcosai pusztulnak el a küzdelemben vagy a 'baráti' bombázásokban.

(d) *Amikor az államoknak és az államközi szövetségeseknek elképzelhetetlen túlereje van saját lakosságával vagy idegen népekkel szemben, az utóbbiaknak, ha változást akarnak elérni a dolgok meglevő rendjében, nem marad más lehetőségük, mint a forradalom vagy a terrorizmus*. Ez régóta közismert jelenség. Egy országon belül a demokrácia hiányára és a diktatórikus uralomra, forradalom vagy népfelkelés a válasz (ilyen volt például a magyarság 1956-os forradalma), amely jelzi az erőviszonyok kiegyenlítetlen voltát, bizonyos körülmények között azonban terrorizmusba is átcsaphat. Az államközi rendszerben a terrorakciók az erőviszonyok közötti óriási és áthidalhatatlan szakadékot próbálják megkerülni. A terrorizmus tehát nem autonóm jelenség, hanem mindig kiváltja valami: egy elnyomó vagy egy annak vélt rendszer (lásd az anarchisták terrorakcióit a múltban), vagy egy népnek és kultúrájának hosszú történelmi korszakon át tartó hanyatlása okozta elkeseredés (lásd az iszlám radikális fundamentalistáit), vagy egy több állam területén élő nép kétségbeesett erőfeszítése szabadságának és nemzeti egységének elérésére (lásd a kurdok vagy a Koszovóban élő albánok küzdelmeit). Különlegesen tragikus változata az utóbbi helyzetnek, amikor két nép követeli magának ugyanazt a területet, mint ma az izraeliek és a palesztinok, s amikor az egyik fél gyakran önfeláldozó, egyéni terrorakcióira a másik aránytalan katonai eszközökkel véghezvitt, állami terrorakciókkal válaszol.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(e) *Korunkban, a modern fejlődés eredményeképpen, ez a konfliktus – egyrészt az állami-hegemonikus rendszer, másrészt a vallási vagy etnikai kisebbségek között és, hasonlókppen, az alapvető kulturális különbségek által motivált ellenállás, amely terrorcselekményekbe torkollhat, – civilizációs síkra helyeződött át, ezért veszélyei felmérhetetlenek*. Bár még nem tartunk ott, hogy a harvardi professzor, Samuel Huntigton által a civilizációk összecsapásáról felvázolt kép megvalósulásáról beszélhetnénk, a jelek mégis arra mutatnak, hogy ha a hegemonikus hatalom, az Egyesült Államok, nem próbál meg más utat választani, mint az erőszakra támaszkodó, hadműveleti megoldásokét, akkor a világpolitikai helyzet hamarosan kíméletlen összeütközések, vallási és kulturális ellentétek színterévé válhat. Ennek elkerülésére csak egy lehetőség van: a civilizációs párbeszéd, amely mindenekelőtt alapos önvizsgálatot követel a részvevőktől. Bár úgy látszik, hogy ez igen nehezen érhető el, még a mai túlzottan soviniszta hangulatban is utalnak jelek az Egyesült Államokban arra, hogy némelyek már ezt az utat keresik.

2. AMERIKA HEGEMÓNIÁJA ÉS UNIVERZALISTA TÖREKVÉSEI

A mai fenyegető világpolitikai helyzet kulcspontja a tudomány, a technológia révén elért, erőszakra támaszkodó hegemónia és az univerzalista törekvések ötvöződése. Ez egy XX. századi a modernitás kialakulásához fűződő jelenség. Ha arra gondolunk, hogy a török hatalom több száz éves uralmának idején a Balkánon és Közép-Európában a diadalmas török császár, Szulejmán, területeket akart ugyan hódítani, s az uralma alatt álló népeket gazdaságilag kizsákmányolni, de azzal már mit sem törődött, hogy alattvalói miben hisznek, milyen jelképeket használak, s milyen társadalmi rendet alkotnak, tehát milyen az életformájuk, akkor a mai helyzettel való összahasonlítás igen tanulságossá válik.

A nyugati univerzalizmus, amelynek napjainkban az Egyesült Államok az első számú képviselője, azt jelenti, hogy a világ fejlődése minden országot elkerülhetetlenül a modernizációban megjelenő 'nyugatosítás' felé vezet. Ezt fejezte ki a már elhunyt yale-i professzor, Theodore von Laue, amikor a XX. század politikai történetét elemezve a 'nyugatosítás' világforradalmáról szólt.[1] Újabban is sokan mutatnak rá Amerikának erre a szerepére, például John Gray, a London School of Economics and Political Science filozófiaprofesszora (Karl Popper kései utódja). Gray így ír egyik legújabb munkájában:

> "A náci rezsimnek a szövetségesek általi megdöntése új életet lehelt a felvilágosodás ideológiája által teremtett hitbe, amely az univerzális civilizáció eljövetelét hirdette. A háború után uralkodó globális világrend felszámolásának egyik legfőbb eredménye viszont az, hogy a világ legnagyobb része ma elveti ezt az ideáltY Az európai országok legnagyobb részének fejlödését a felvilágosodás gondolatvilága határozta meg, de mára már mind elhagyták ezt az ideológiát. A globális civilizációba vetett hit kizárólag az Egyesült Államokban él még ma is, mint hatékony politikai meggyőződés. A hidegháború idején ez a felvilágosodásból eredő

[1] LAUE, T. H. von, *The World Revolution of Westernization -- The Twentieth Century in Global Perspective.* New York, Oxford University Press, 1987.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

hit az amerikai antikommunizmusban öltött testet. A posztkommunista korban pedig ez a hit jelenik meg az univerzális szabadpiac programjában."[2]

Graynek ehhez a frappáns meglátásához azonnal hozzá kell tenni, hogy a felvilágosodásból eredő univerzalizmusba vetett hit nemcsak a globális piac ideológiájában lelhető fel, hanem abban a meggyőződésben is, amely szerint a demokrácia, különösen annak amerikai típusa, a világ bármely társadalmának kizárólagosan legjobb politikai rendszere. S még tovább kell mennünk. A globális piac és az univerzális demokratikus rendszer csak egy bizonyos kulturális keretben valósulhat meg. Egyedül ez a keret, a Nyugatnak a szekularizált, a tudományba és a technológiába vetett hitre alapozott, teljes társadalmi egyenlőséget hirdető és így az emberi szabadság megvalósítására hivatott, a médiák által is hordozott kultúrája teszi lehetővé az univerzalista ideál megvalósítását.

Ebben az értelemben beszélhetünk amerikai mitológiáról, mert a felvilágosodás ideálja be van építve az Egyesült Államok alkotmányába, s elveit időtlennek és univerzálisan érvényesnek tartják az amerikai vezetők és gondolkodók. Ez az alapja az amerikai konstitucionalizmusnak, amelyben csak az alkotmányos elvek és tételek tolmácsolásáról vitatkoznak, s az alkotmány elveinek univerzálisan alkalmazható igazságába vetett hiten alapul az igazságszolgáltatásnak az amerikai közéletben játszott óriási szerepe. A konstitucionalizmus tulajdonképpen átvette az erkölcs szerepét: egy szekularizált világban az erkölcs helyére az érdek lépett. Az egyenlőségen, valamint az egyén korlátlan jogain és követelésein nyugvó társadalmi felfogás vette át a régi keresztény morál helyét, s ez elkerülhetetlenül a társadalmi rend felborulására és az ország kormányozhatatlanságára vezet.

Az amerikai ideológia univerzalista jellege miatt egyetérthetünk Graynek azzal a véleményével, amikor azt a következtetést vonja le fejtegetéseiből, hogy "az Egyesült Államokban, mint bárhol másutt, a fundamentalizmus nem a hagyományokhoz való visszatérés, hanem a modernitás vonásainak teljes kiéleződése."[3] Annál is inkább, mert a modernitást önmagára vonatkoztatva határozza meg, vagyis az a modern, ami az Egyesült Államokban van,[4] s ezzel tagadja az embervilág pluralitását, tehát azt a tényt, hogy univerzális emberi értékek teljesen különböző társadalmi és politikai rendszerekben is testet ölthetnek.

---

[2] "The destruction of the Nazi regime by the Allies gave the Enlightenment faith in an emerging universal civilization another lease of life. The most significant outcome of the unravelling of the post-war global settlement is the rejection throughout much of the world of this Enlightenment ideal Y Most European countries have been partly shaped by Enlightenment thinking, but all are now post-Enlightenment cultures. Only in the United States is the Enlightenment project of a global civilization still a living political faith. During the Cold War this Enlightenment faith was embodied in American anti-communism. In the post-communist era it animates the American project of a universal free market." GRAY, J.: *False Dawn – The Delusions of Global Capitalism*. New York, The New Press, 1998, 101. l.

[3] "In the United States, as elsewhere, fundamentalism is not a return to tradition. It is an exacerbation of modernity." *Ibid.*,106. l.

[4] "Annak felfedezése, hogy az amerikai út olyan egyedi jelenség, amely semmilyen értelemben sem jelöli ki az egyetemes történelem haladásának irányát a modern világban, nagy kulturális változások katalizátora lesz. Mindennek eredményeként az Egyesült Államok kénytelen lesz feladni eddigi önképét, s többé nem tekintheti magát a modernség paradigmájának." *Ibid.*, 127. l. Ezért írhatja Gray teljes joggal Francis Fukuyamának a történelem végére vonatkozó tézisével kapcsolatban, hogy "Fukuyama összetévesztette a modernizációt a nyugatosítással." *Ibid.*, 121. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Az univerzalizmus követelményének megfelelően – meggyőződve arról, hogy az amerikai társadalmi rend és életmód a legnagyobb áldás a világ bármely népe számára, de elsősorban katonai hatalmának és technológiai fölényének következtében – az Egyesült Államok az államközi rend hegemónja, hatalmánál fogva a nemzetközi élet irányítója, a nemzetközi rend őre és ezért az amerikai kultúra értékeinek propagálója lett az utóbbi évtized folyamán.[5] Henry Kissinger még a szeptemberi események előtt írt nagyszerű cikkében (*Amerika a csúcson: Birodalom vagy vezető szerep?*)[6] mutatja meg a hegemóniára való törekvés mozgatórúgóit, s vázolja fel a hegemonikus helyzet veszélyeit szinte prófétai meglátással:

> "Az 1990-es évek öröksége paradoxonra vezetett. Egyrészt az Egyesült Államoknak elég nagy hatalma van ahhoz, hogy érvényesítse véleményét az ellenkezőkkel szemben, persze, gyakran a hegemónia vádjának téve ki magát. Másrészt Amerikának a világhelyzet jobbítására tett javaslatai sokszor belpolitikai követelményeket tükröznek, vagy a hidegháborús tapasztalatból leszűrt elvek alkalmazásán alapulnak. Ennek eredményeképpen az ország kiemelkedő jelentőségét annak valós lehetősége fenyegeti, hogy irrelevánssá váljon azoknak a folyamatoknak szempontjából, amelyek nemcsak befolyásolják, hanem végeredményben meg is változtatják a globális rendet. A nemzetközi helyzet ma különös keverékét mutatja az Amerika hatalmával szemben tanúsított tiszteletnek és más államok alárendelődésének, ugyanakkor Amerika javaslatainak, erőfeszítéseinek és hosszú távú céljainak esetenkénti meg nem értésének. Y Hatalmának tetőpontján az Egyesült Államok ironikus helyzetben találja magát. A legmélyebb és legnagyobb mértékű változások közepette, amelyeken a világ valaha is keresztülment, nem hozott létre olyan új, konceptuális megközelítési módszert, amely megfelelne az újonnan felmerülő valóságnak."[7]

Kissinger tehát arra helyezi a hangsúlyt, hogy az Egyesült Államokat sem történeti tapasztalatai, sem a két óceán közötti megtámadhatatlansága (ne feledjük, hogy a cikk 2001 nyarán jelent meg) nem készítette elő vezető szerepre abban a jelenlegi helyzetben, amelyet az eddigiekhez semmiképpen sem hasonlítható komplexitás jellemez. Nemcsak azért, mert a belpolitikai

[5] Erre elég egy jellemző esetet megemlíteni. Amikor az amerikai kongresszus törvényileg súlyos büntetéseket szabott ki azokra az országokra, amelyek kereskedelmet folytatnak az Egyesült Államok által valamilyen oknál fogva tilalmi listára helyezett államokkal, a kanadai külügyminiszter, Lloyd Axworthy nyilvánosan kijelentette: "Ez a politika nem más, mint mások fenyegetése, de ezt Amerikában 'globális vezető szerepnek' nevezik." Idézi: LEAD, Patrick, S. *Follow, or Get Out of the Way -- America=s Retreat from Multilateralism*. Current History, 2000. december, 433. l.

[6] *America at the Apex: Empire or Leader*? The National Interest, 2001. náyr, 9B17. l.

[7] "The legacy of the 1990s has produced a paradox. On the one hand, the United States is sufficiently powerful to be able to insist on its view and to carry the day often enough to evoke charges of American hegemony. At the same time, American prescriptions for the rest of the world often reflect either domestic pressures or a reiteration of maxims often drawn from the experience of the Cold War.The result is that the country=s pre-eminence is coupled with the serious potential of becoming irrelevant to many of the currents affecting and ultimately transforming the global order. The international scene exhibits a strange mixture of respect for C and submission to C America=s power, accompanied by occasional exasperation with its prescriptions and confusion as to its long-term purposesY At the apogee of its power, the United States finds itself in an ironic position. In the face of perhaps the most profound and widespread upheavals the world has ever seen, it has failed to develop concepts relevant to the emerging realities." *Ibid.*, 9B10. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

meggondolások ellentétesek a vezető szerep által megkövetelt irányvétellel, s nemcsak azért, mert a mindenütt jelen levő és mindent meghatározó médiák 'a külpolitikát a közönség szórakoztatásának alárendelt részlegévé tette,'[8] hanem elsősorban a három nemzedék közötti generációs véleményeltérések miatt (amelyeket a történelmi tapasztalatok határoznak meg). Az első nemzedék tagjai a hidegháború ma is élő főszereplői, a másodikba a vietnami háborúnak a hatvanas években felnőtt ellenzéke tartozik, míg a harmadik, a legfiatalabb nemzedék, képtelen megérteni az előzök felfogását, mivel az utóbbi húsz év tapasztalatai alapján ítélve, az oktatásban elhanyagolt történelmi ismeretek hiányában veszélyes illúziók áldozatává válik. Ezek az illúziók, amelyek egy általános világkonfliktus elképzelhetetlenségén (s ma hozzátehetjük, az Egyesült Államok sérthetetlenségén) alapulnak, a gazdasági érdekek szolgálatának Amerikában elért sikerére alapozott nemzetközi politikát részesítik előnyben. Ez végeredményben azt jelenti, hogy a külpolitika vagy gazdasági politikává egyszerűsödik le (a globális piac ideáljával), vagy az amerikai életstílusnak és az ehhez fűzöd értékeknek a világméretű propagálójává válik[9] (az amerikai civilizáció beköszöntésével a történelem végén). Kissinger végső tétele szerint egyik nemzedék sem törekszik arra, hogy kidolgozza "a nemzeti érdekek felvilágosult koncepcióját," amely az Egyesült Államok külpolitikájának iránytűje lehetne.

Az Egyesült Államok önmagáról alkotott képe és a világ nagy részében más országokkal és kultúrákkal szemben hegemonikusnak tartott szerepe közötti ellentmondást domborította ki az amerikai közvélemény szemében a szeptember 11-ei terrortámadás. Ezt összegezte világosan Dimitri Simes, a Nixon Center elnöke és a *The National Interest* című folyóirat társkiadója:

> "A szeptember 11-i támadás eredete és megdöbbentő sikere pontosan az amerikai politika és a mi nemzeti önképünk alapvető ellentmondásából származik. A külföld által hegemonikusnak minősített politikánk és az Egyesült Államok területi védelmében megmutatkozó hihetetlen hanyagság keverékének (nem feledve az óriási, de nem elegendő amerikai katonai hatalmat) nyilvánvalóan katasztrófára kellett vezetnie."[10]

A természetes és – hozzátehetjük – jogos hegemóniának nem az az ismérve, hogy megtámadhatatlan, hanem éppen az, hogy semmiféle támadás nem semmisítheti meg hegemonikus hatalmának képét.[11] Ezért tették a szeptemberi események az amerikaiak fegyveres, nemzetközi

---

[8] "Simultaneously, ubiquitous and clamorous media are transforming foreign policy into a subdivision of public entertainment." *Ibid.*, 15. l.

[9] "A mai Egyesült Államok C írja Kissinger C elvetette az erőegyensúlyt, mint irányelvet, abban a meggyőződésben, hogy sem a többi nemzet viszályaitól nem tud távol maradni, sem az egyetemes békét nem tudja megteremteni saját értékeinek, azaz a demokráciának és az önrendelkezésnek az érvényre juttatásához ragaszkodva." *Ibid.*, 13. és 14. lapok.

[10] "The origin and shocking success of the September 11 attacks derived precisely from this fundamental contradiction between American policy, on the one hand, and our national self-image on the other. The combination of what is perceived as hegemonic conduct abroad with a remarkable laxity in defending the U. S. homeland (with the notable but insufficient exception of predominant U. S. military power) was a prescription for disaster." SIMES, D. K.: *What War Means*. The National Interest, /Special Issue on 'The Terror'/ 36. l.

[11] Paul Schroeder megfogalmazásában a stabil, tehát a többi állam által elfogadott és hatalmi eszközei folytán legitimált hegemóniának "megtámadhatatlannak kell lennie, de nem abban az értelemben, hogy

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

jogilag és morálisan is igencsak vitatható válaszát elkerülhetetlenül szükségessé. Ezért látszik ma, hónapokkal a terrortámadás után is, tagadhatatlannak, hogy az Egyesült Államok elkerülhetetlen válaszút előtt áll politikájában. S ezért vezetnek bizonyos amerikai gondolkodók meglátásai újabb perspektívák felé, bár a hivatalos politika berkeiben ezeket még nem akarják elismerni.

A szeptemberi események által Amerikában kiváltott önkeresésnekaz első jele egy rövid, de mély értelmű cikk volt a *The New York Review of Books* november 15-ei számában (amelyet amerikai szokás szerint már október első felében terjesztettek), Tony Judtnak, a New York-i Egyetem Remarque Intézete igazgatójának, az újabbkori európai történelem professzorának tollából. Judt egyébként rendszeres munkatársa a világhírű folyóiratnak. A cikk *Amerika és a háború* címmel jelent meg, s meglehetősen nagy visszhangot keltett.

A szerző elítélőleg idéz néhány, a *London Review of Books* október 4-ei számában megjelent véleményt. Így például Terry Eagletonét, aki szerint a terrortámadás által okozott válság a polgári szabadságjogok megsemmisítésére fog vezetni az Egyesült Államokban, amely már ma is "egypárti állam." Megemlíti Thomas Laqueur kaliforniai professzornak, a közel-keleti terrorizmus egyik szakértőjének cikkét is, amelyben a szerző azt merte írni: "Sajnos, a gonoszság skáláján a New York-i bombázások nem rendkívüli fokot jeleznek, s a mi kormányunk sok olyan tettért felelős, amely e skálán valószínűleg sokkal rosszabb minősítésre számíthat." Ugyanakkor – történeti távlatot adva az amerikai politikát kritizáló magatartásoknak Judt idézi a francia szocialistának, Pierre Buchez-nak a megítélését 1840-böl: "Amerika az egoizmus legrendszeresebben megszervezett formáját képviseli, magának a szervezett és rendszeres gonosznak a megtestesítője."[12]

Judt nem ért egyet ezekkel a véleményekkel, inkább azt hangsúlyozza, hogy minden amerikai, aki ismeri a világot, olykor Amerika-ellenességgel, az amerikai arroganciát elítélő magatartásokkal szembesül, s ezeket a megnyilvánulásokat a szegénységben élőknek a jólétben dőzsölőkkel szembeni természetes reakciónak tartja. Azt is elismeri, hogy minden nagyhatalom arrogáns, de megjegyzi, hogy pillanatnyilag csak egy ilyen van a földtekén: az Egyesült Államok. Ugyanakkor rámutat arra is (ahogy az előzőkben John Grayt idézve láttuk), hogy manapság az amerikaiak a morális univerzalizmus retorikájának címkéjével, de nem mindig annak megfelelően viselkednek, éppen azért, mert érdekeik szerint cselekszenek. Mindemellett, azzal a szándékkal, hogy az amerikai olvasókat önmagukra vonatkozó kérdések felvetése felé vezesse, Judt számos jogos kérdést is feltesz. Ki a terrorista? Egy kurd Irakban (Amerika ellensége) szabadságharcos, de Törökországban (Amerika szövetségese) terrorista? Mi a 'banditaállam?' Ilyen volt-e Irak akkor is, amikor támogatta az Egyesült Államokat Irán elleni háborújában? S az Al-Qaeda szervezet tagjai már akkor is terroristák voltak, amikor az Egyesült Államok által támogatott háborúban harcoltak a szovjet megszállók ellen? A csecsenek felkelése az orosz uralom ellen ma már nem az emberi jogok eltiprása? Végül Judt azt is

---

semmiféle agresszió nem érheti, hanem úgy, hogy semmiféle csapás nem érintheti alapjaiban, nem veszélyeztetheti, mint hegemóniát, s következményei pusztítóbbak lesznek azok számára, akik a hegemónt megtámadják." SCHROEDER, P. W.: *The Risks of Victory – A Historian=s Provocation*. The National Interest, 2001/2002. (Winter), 33. l.

[12] Thomas Laqueur szövege angolul így hangzik: "On the scale of evil the New York bombings are sadly not so extraordinary and our government has been responsible for many that are probably worse." Pierre Buchez idézete: "America is solidly organized egoism, it is evil made systematic and regular." The New York Review of Books, 2001. november 15., 4. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

elismeri, hogy az izraeliek és a palesztinok között évtizedek óta tartó konfliktus, amelyben az Egyesült Államok mindig Izrael oldalán állt, az Európában és a Közelkeleten uralkodó Amerika-ellenes hangulat legfőbb forrása.[13]

Tony Judt világosan fogalmazza meg konklúzióját:

> "Az Egyesült Államoknak alapjában revideálnia kell a világhoz való viszonyát. Azok, akik gyűlölnek bennünket 'értékrendszerünk' miatt (amely, persze, a nyugati civilizációé, nem pedig kizárólagosan amerikai), sokkal kevesebben vannak, mint azok, akik külpolitikánkat vetik elY Nekünk az Egyesült Államokban kényelmetlen kérdéseket kellene feltennünk magunknak. Az amerikaiak politikai kérdésekre koncentrált figyelme köztudomásúan rövid; az atrocitások és a félelmek ellenére kevesebb változott [mentalitásunkban], mint gondoljuk. Egy mély, kollektív ösztön ezért hamarosan arra vezet majd bennünket, hogy minél előbb visszatérjünk a normális élethez. Ez óriási hiba lenne."[14]

Az Egyesült Államok külpolitikájának alapvető átértékelésére tett javaslatot a nagyhírű amerikai folyóirat, a *The Atlantic Monthly* 2002. januári számában Benjamin Schwarz és Christopher Layne is.[15] *A New Grand Strategy* című cikkük a szám első részének (*The Hard Questions*) bevezető tanulmánya. A két szerző kiindulópontja, ahogy már Kissinger is javasolta, egy új amerikai stratégia kidolgozásának szükségessége az új évszázad elején. Megállapítják, hogy az elmúlt évtizedek folyamán az Egyesült Államok világpolitikai stratégiájának célja túlnyomó katonai, gazdasági és politikai súlyának fenntartása és megőrzése volt, elsősorban más hatalmak kialakulásának lehetetlenné tételével, mint az a Pentagon számára készített 1992. évi *Védelemtervezési irányvonalak*ban is világosan olvasható.[16]

Schwarz és Layne egy paradoxonnal okolja meg az új stratégia kidolgozásának szükségességét a 2001 őszi események után, arra hivatkozva, hogy az amerikai hatalom túlsúlya az elkövetkezendő

---

[13] "In my reading of European and Near Eastern sentiment today, the Israel-Palestine conflict and America's association with Israel are the greatest single source of contemporary anti-US sentiment, crossing political, ideological, and national boundaries." *Ibid.*, 5. l.

[14] "The US needs thoroughly to reassess its relationship to the rest of the world. Those who hate us for our 'values' (which in any case are Western, not American) are vastly outnumbered by those who resent us for our foreign policy ... we in the US should be asking uncomfortable qustions of our own. The American political concentration span is famously short; and despite the atrocities and the anxieties, less may have changed here than people say C there will be a deep collective urge to get back to normal once the crisis has passed. That would be a grave mistake." *Ibid.*, 5. és 6. lapok.

[15] The Atlantic Monthly, 2002. január, 36B42. lapok.

[16] A *Defense Planning Guidance* szerzője az a Paul Wolfowitz volt, aki ma a Pentagon második embere. Ennek az akkoriban kiszivárogtatott és nagy feltűnést keltő dokumentumnak a fő passzusa így hangzott: Az Egyesült Államoknak továbbra is dominálnia kell a nemzetközi rendszert, hogy így elbátortalanítsa "azokat a fejlett iparú nemzeteket, amelyek az amerikai vezető szerep kihívására vagyY fontosabb regionális vagy globális szerep eljátszására törekednének." Ennek elérésére Washingtonnak meg kell őriznie az Egyesült Államok "elsődleges felelősségét azoknakY a válságoknak az elhárításában, amelyek nemcsak saját érdekeit veszélyeztethetnék, hanem szövetségeseit vagy barátait is fenyegethetnék, vagy amelyek nagymértékben destabilizálhatnák a nemzetközi kapcsolatokat". *Ibid.*, 37. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

évtizedekben nemhogy biztosabbá, hanem épp ellenkezőleg, bizonytalanabbá tenné az ország egzisztenciáját.[17] Példaként a szeptember 11-ei terrortámadásra hivatkoznak, amely bebizonyította az úgynevezett aszimmetrikus háború elméletének helyességét.[18] Éppen ezért céljuk egy olyan stratégia javasolása, amely csökkentené az amerikai hatalom globális szerepét és az egész világban való jelenlétét. A szerzők elismerik, hogy az országukban uralkodó hitnek (és a felvilágosodás univerzalista eszméinek) az értelmében az Egyesült Államok geopolitikai elsőbbsége nem kelt félelmet más népekben, hiszen mindenki tudja, hogy Amerika nemcsak a liberális-demokratikus ideológia védelmezője, hanem egy szinkretikus kultúra hordozója is, így csak olyan célokat követ, amelyek az emberiség, nem pedig saját jól felfogott érdekeiket szolgálják. Röviden: Schwarz és Layne az általuk kitalált kifejezéssel a hatalmi befolyásokat kiegyensúlyozó stratégia mellett tör lándzsát, amely egy multipoláris világ megteremtését célozná, elhagyva a mai gyakorlatot, amely szerint Washington – a 'nemzetközi közösség' elmaradhatatlan támogatásával – önmaga deklarálja jogát a más országok belső ügyeibe való beavatkozásra.[19]

> "Ahelyett, hogy félelemmel tekintene egy multipoláris világ kialakulására, ez a stratégia pontosan erre alapozódik. Elismeri, hogy a stabilitás hiánya – amelyet a nagyhatalmak felemelkedése és hanyatlása, valamint a megoldhatatlan regionális konfliktusok hoznak magukkal – a geopolitikai valóságban gyökerező tény. Az *offshore balancing* stratégiájának az a lényege, hogy az Egyesült Államok nem tudja megakadályozni új nagyhatalmak felemelkedését sem az amerikai érdekszférán belül (az Európai Unió, Németország, Japán), sem azon kívül (Kína, az újjászületető Oroszország). Ahelyett, hogy kimerítené erőforrásait, s kritikáknak vagy elkerülhetetlen támadásoknak tenné ki magát a fenti államalakulatok megerősödését akadályozó erőfeszítései miatt, az Egyesült Államok nem ellenezné, hogy az utóbbiak kifejlesszék saját katonai hatalmukat, nemzeti és regionális biztonságuk megőrzésének eszközeként. Ezek az új hatalmak [a XIX. század mintájára] gondoskodnának az egymás közötti egyensúly fenntartásáról. Mindig sokkal biztosabb és olcsóbb, ha másoknak kell gondoskodniuk a földgolyó nyugtalan régióinak

[17] A szerzők Kissingernek arra a tételére hivatkoznak, amely szerint: "A hegemonikus birodalmak szinte automatikusan univerzális ellenállást provokálnak ki. Ezért van az, hogy a hasonló pozíciókra törekedők előbb vagy utóbb kimerülnek erőfeszítéseikben." *Ibid*., 38. l.

[18] Az aszimmetria ebben az értelemben azt jelenti, hogy a legnagyobb katonai erejű államnak is szenvednie kell a hasonlíthatatlanul gyengébb, de terror-, gerilla- és partizáneszközöket is felhasználó ellenség támadásaitól.

[19] Az úgynevezett nemzetközi közösség fogalmáról Coral Bell megállapította, hogy a nemzetközi együttműködés látszata integráns része az amerikai hegemonikus stratégiának. "Olyan stratégia ez, amelyet már a Clinton-kormányzat is magáévá tett: úgy kell irányítani az egypólusú világot, mintha egyetértésben járnának el a hatalmak. A diplomáciának a második világháború utáni 'intézményesedése', amely az ENSZ, a NATO, a G8-ek, a Világkereskedelmi Szervezet, a Világbank, a Nemzetközi Valutaalap, valamint az Európai Biztonsági és Együttműködési Szervezet révén valósult meg, több-kevésbé e stratégiát kényszerítette a politika letéteményeseire. A Biztonsági Tanácsnak kell meghoznia a határozatokat, s egyetértésre kell jutni a többi nemzetközi szervezet fórumán az Egyesült Államok nemzeti érdekeit szolgáló politika 'legitimálása' végett. E politikát természetesen a 'nemzetközi közösség' általi legitimálás híján is érvényre lehetne juttatni, de az annak megszerzésével járó előnyök megérik a befektetett munkát és diplomáciai erőfeszítéseket." BELL, C.: *American Ascendancy and the Pretense of Concert*. The National Interest, 1999. (Őszi szám), 60. l. A 'nemzetközi közösség' kiépítésére az Atlanti Szövetség formájában, lásd: KURTH, J.: *The Next NATO – Building an American Commonwealth of Nations*. The National Interest, 2001. ősz, 5–22. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

> stabilizálódásáról. Y Az *offshore balancing* stratégia legfontosabb jellemzője az, hogy a felelősség terhét a megosztás helyett átutalja más hatalmak körébe." [20]

A Schwarz és Layne által ajánlott stratégia tehát egy multipoláris világ koncepciójára épül, s őszintén amorális és opportunista, vagyis elismeri, hogy bármely hatalomnak saját állami érdekeit kell szolgálnia, nem pedig világmegváltó célokat.[21] A szerzők Nixonnak az első megválasztásakor mondott beszédét idézik, amelyben az új elnök kijelentette: "Nem számíthatunk arra, hogy mindenkit barátunkká tegyünk, de megpróbálhatjuk, hogy senkit ne tegyünk ellenségünkké."[22]

Jelenleg úgy látszik, hogy George W. Bush elnök kormánya a válaszúton azt az irányt választotta, amely a terrorizmus elleni harccal (hiszen a nemzetközi jog máig is elfogadott értelmében háborúról szó sincs) az Egyesült Államok hegemóniájának fenntartását és megerősítését, valamint a felvilágosodás által teremtett illuzionista univerzalizmusnak az amerikai életformában való megtestesülését akarja védeni. Ugyanakkor az e tanulmányban vázolt útkeresés arra utal, hogy egyre több amerikai gondolkodó a másik irányába való áttérést keresi, lemondva a hegemonikus világhatalmi szerepről és az amerikai életstílus univerzalista megvalósíthatóságába vetett hitről. Ez a másik út a többi civilizációnak a nyugatival való egyenjogúságának elismerését jelenti, s a más embervilágokban élő népek életformájának megértését és elfogadását tételezi fel. Az első út a huntingtoni civilizációs konfliktusok felé vezet, a második viszont a civilizációs világok békés együttélése felé tart.

---

[20] "Rather than fear multipolarity, this strategy embraces it. It recognizes that instability C caused by the rise and fall of great powers, and messy regional conflicts C is a geopolitical fact of life. Offshore balancing accepts that the United States cannot prevent the rise of new powers, either within the present American sphere (the European Union, Germany, Japan) or outside it (China, the resurgent Russia). Instead of exhausting its resources and drawing criticism or worse by keeping these entities weak, the Unted States would allow them to develop their militaries to provide for their own national and regional security. Among themselves, then, these states would maintain power balancesY It=s always safest and cheapest to get others to stabilize the turbulent regions of the globe ... the central feature of the offshore balancing strategy is: it allows for burden shifting, rather than burden sharing." *Ibid.*, 38B39. lapok.

[21] E felfogással kapcsolatban nem szabad elfelejteni, amit Walter Lippmann, a második világháború utáni korszak nemzetközi helyzetét legvilágosabban látó politikai kommentátor 1965-ben írt: "Egy érett nagyhatalom csak korlátozott mértékben használja fel hatalmát. Y El kell kerülnie az elméletileg hangsúlyozott globális és univerzális kötelezettségeket, amelyek nemcsak bevonják a[z e célokat szolgáló] beavatkozások által keltett háborúkba, hanem áthatják perspektíváját is az igazságosság győzelméért vezetett keresztes hadjárat illúziójával. Y Én híve vagyok annak, hogy megtanuljuk, miképp kell egy nagyhatalomnak viselkednie, hogy elvessük a globalizmus délibábját, amely csak bevonna bennünket a világ bármely táján előálló viszályokba, s amely azon a teljesen hiábavaló fogalmon alapul, hogy ha nem tesszük rendbe a világot bármely áldozat árán is, akkor nem élhetünk biztonságban benne." *Ibid.*, 42. l.

[22] "We cannot expect to make everyone our friend, but we can try to make no one our enemy." *Ibid.*,. 40. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Hatalom és kiszolgáltatottság*

Agnosztikus gondolatok a tudományos haladásról, az élet minőségéről és a modern ember jövőjéről

"A tudományos módszerbe és a racionális gondolkodásba helyezett bizalom teljes mértékben átvette az emberi elme minden más … garanciájának szerepét."

Werner Heisenberg

A 17. század és a 18. századi felvilágosodás óta a modern kor a tudományos haladás bűvöletében él. A nyugati világ értelmiségének jó részéről azt lehet mondani, hogy számukra a tudományba vetett hit lépett a vallásos hit helyébe. Jogosan beszélhetünk a tudományba vetett hitről, mert sok kimondottan tudományos problémákról szólva, de elsősorban az emberi lét 'végső' kérdéseiről, mint a halál elkerülhetetlen volta, a tudomány válaszai egyszerűen arra való utalások, hogy ezekre is meg fogja hozni a választ a jövőben csak legyünk türelemmel (vagyis higgyünk a tudomány mindenhatóságában). Ezt a tudományba vetett hitet nevezte, több mint egy félszázaddal ezelőtt, Friedrich Hayek, 'tudományos ideológiának."[1]

Ebben a tanulmányban nem erről a hitről lesz szó, hanem a tudományos eredmények alapján kidolgozott technikák/technológiák a mai ember mindennapi életére való hatásáról, az ember jövőjét fenyegető veszedelmeiről. Ki vonhatná kétségbe az alapvető tudományos kutatás tagadhatatlan eredményeit, a mögöttük rejlő rengeteg munkát – meggyőződésből fakadó reményt és elkeseredett kilátástalanságot – és ezeknek az emberi törekvéseknek az őszinteségét? Ki támadhatná Einstein felfedezéseit, s az általános relativitás elméletének a newtoni világképpel szembeni felsőbbségét? Ki tagadhatná a Bohr, Heisenberg és Schrödinger által kidolgozott, új kvantum-mechanikus világmagyarázat eredményeit? – bár a mindennapi ember számára mind a relativitás, mind a kvantumfizika elvei és tételei érthetetlenek, s a mindennapi életben ma is a newtoni világkép keretében gondolkozik az emberiség legnagyobb része. Ki vonhatná kétségbe az euklideszi geometriának Bójai által megkezdett és Hilbert által véghez vitt forradalmi átformálásnak fontosságát?

* Valóság, 2002 június. XLV. évf. 6. szám.

[1] HAYEK, Friedrich A. von, *The Counter-Revolution of Science*. Economica, 1941, Vol. 8, February, 9-36 lapok (Part I); May, 119-150 lapok (Part II); August, 281-320 lapok (Part III). Hayek cikk sorozata könyv formában is megjelent: *The Counter-Revolution of Science -- Studies on the Abuse of Reason*. Indianapolis, Liberty Fund, 1979.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Meggondolásaimnak tárgya így most nem az emberi elme e nagy felfedezéseinek értékelése lesz, hanem az ezekre alapozott vagy ezekből származtatott, a gyakorlatban alkalmazott s az emberi élet minden területére kiható technikai vívmányok és technológiai megoldások. Vizsgálódásaim kiindulópontja az a sok korunkbeli pszichológus által hangoztatott tétel lesz, amely szerint a modern embert egyrészt az emberi elme és tudomány mindenhatóságába vetett hit, másrészt, és egyidejűleg, a legteljesebb kiszolgáltatottság érzése jellemez. Ennek a kiszolgáltatottságnak az érzése a mindenkori politikai, gazdasági és társadalmi hatalommal szemben jelentkezik, súlyosbítva azáltal, hogy e hatalomnak pontosan az a tudomány és az a technológia jelentik legfőbb támaszát, amelyekbe vetett hit adja az emberi képességek mindenhatóságában szinte vallásosan hívő modern ember legyőzhetetlenségének érzését. Ezzel kapcsolatban fogom idézni Hans Magnus Enzensberger, német filozófus-író, gondolatait, melyeket a modern embrionális technológiával Németországban dűlő vitában, fejezett ki a *Der Spiegel* egyik legújabb számában.

Utána Bill Joy[2] világszerte nagy port felkeverő cikkének: *Why the future doesn't need us? Our most powerful 21-century technologies – robotics, genetic engineering, and nanotech – are threatening to make humans an endangered species*[3] főbb tételeit fogom összefoglalni, hiszen ez a cikk egy a mai éltechnológia képviselőjének megdöbbenéssel bevallott kételyeit az ember jövőjével kapcsolatban fejezi ki, egy a tudományok és technológiák által teljesen átformált világban.

Végül pedig egyes konkrét, mindnyájunk exisztenciáját érintő, problémákat fogok röviden ismertetni (anélkül, hogy ebben az ismertetésben a teljességre törekednék), olyan problémákat, melyek nem a természetes világ erőinek és hatásának eredményei, mert káros hatásaik kimondottan a tudományok és a technológia számlájára írhatók.

1. A TUDOMÁNY HATALMA ÉS AZ EMBER KISZOLGÁLTATOTTSÁGA

A tudományok 17. századi newtoni és a felvilágosodás 18. századi kulturális forradalma óta (melyeknek a francia forradalom csak egy halvány politikai kifejezése volt), a nyugati kultúrkörben élő emberiség egyre inkább a tudomány és a technika hatalma és kábító hatása alá került. Ezt az élesen megfogalmazott kitételt nem azért használom, mert nem ismerném el a 19. és 20. század folyamán bekövetkezett igen nagy haladást, egyrészt az emberi élet anyagi vonatkozásainak megkönnyítésében, másrészt testi alkatunk épségének, mely ember lényének integráns része, hiszen bennünket a materiális világhoz kapcsol, vagyis fizikai és mentális egészségünknek megőrzésében.

A 20. századi tudományos és technológiai fejlődés azonban fokozatosan egy fontos változást hozott magával, amennyiben

---

[2.] Bill Joy a *Sun Microsystems* egyik megalapítója és tudományos kutatásainak vezetője, aki a *The Java Language Specification*, egy új komputernyelvet alkotó mű társszerzője, a SPARC és MAJC mikroprocessorok, valamint a JINI nevű számítógépes technológia feltalálója.

[3.] Wired, 2000. április, 238-262 lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(i) A tudományos álláspontot és technológiai követelményeket egyeduralkodóvá tette kultúránk szempontjából, vagyis minden emberi vonatkozásban,[4] nemcsak a fizikai világgal kapcsolatban, a tudomány lett mindennek végső fokú döntőbírójává – vagyis a tudomány meghatározó szerepe kiszélesült az egyén és a társadalmi intézmények minden problémájára vonatkozóan, beleértve a kulturális tevékenységeket, a filozófiai gondolkodást, a művészetet, s exisztenciánk transzcendentális és ontológikus vetületét is.[5]

(ii) Az egyének tudományos és technikai munkásságát, valamint ez utóbbiak teljes intézményes rendszerét hozzákötötte a mindenkori hatalom szolgálatához. Egyrészt azért, mivel a tudományos kutatás egyre több pénzügyi támogatást követelt meg, másrészt azért – s ezt úgy kell elfogadni, ahogy Nietzsche mondaná 'Óh, emberi, mennyire emberi' – mert a tudományok, de főleg az ezek eredményeit technológiailag kidolgozó és értékesítő ipari vállalatok képviselői, nemcsak hozzászoktak a hatalom kiváltságaihoz, hanem tudatosan arra törekedtek, hogy a mindenkori politikai hatalom képviselőit saját szándékaik kiszolgálójává tegyék.

Ulrich Beck német szociológus véleménye szerint, a modern korban az egyén a társadalmi standardizálás és intézményesítés részévé válik és, egyidejűleg, egyre nagyobb fokú kontroll alá vetik a társadalomban uralkodó hatalmak által irányított intézményesítés folyamán.[6] Ennek az lett az eredménye, hogy az intézményesen kötelezővé tett normák és a társadalmon belül automatikusan kibontakozó normák egyre inkább más irányokban fejlődnek, s így az őket elválasztó szakadék egyre szélesebbé válik. A tudományok által intézményesen létrehozott rizikók egyre jobban fenyegetik az egész emberiség jólétét, – folytatja Beck, – mivel olyan jelenségeket hoznak létre, mint a nukleáris veszély (háborúban vagy az energiát termelés folytán), ökológiai katasztrófák, terrorizmus, vagy az egyre jobban elterjedő elszegényesedés társadalmi erőket pusztító hatása nemcsak Afrikában, Ázsiában vagy Délamerikában, hanem magában a nyugati civilizációhoz tartozó sok országban is. Elkerülhetetlen konklúziója ennek a gondolatmenetnek, hogy az egyén, a modern társadalmak atomszerű részecskéje, egy igen nagy függetlenséget és látszólagos, de csak áttételesen (a tudományos és állami intézmények közvetítésével) gyakorolható, hatalmat nyert a modern kor beköszöntésével. Viszont ez az egyéni függetlenség, ez a mindenre-képes-embernek elképzelt hatalmától való megszédülés a 20. század második részében a múlt emlékévé vált. A tudományos és technológiai fejlődés önmagától kibontakozó szabályai szerint, a függetlenség érzete és az önmagában bízás lassan átformálódtak egy sokrétegű,

---

4. "The fundamental function of world-maintaining interpretive systems is the avoidance of chaos, that is, the overcoming of contingency," írja Habermas. "The legitimation of orders of authority and basic norms can be understood as a specialization of this 'meaning-giving' function ... If world-views have foundered on the separation of cognitive from socially integrative components, if world-maintaining interpretive systems today belong irretrievably to the past, then what fulfils the moral-practical task of constituting ego- and group-identity?" HABERMAS Jürgen, *Legitimation Crisis*. Transl. by Th. McCarthy. Boston, Beacon Press, 1975, 118. l.

5. Az én nyelvhasználatomban a transzcendentális/ontológikus vetület a vallásos és metafizikai hitek, s az azokból következő etikai értékrendszerek összességét jelenti.

6. BECK, Ulrick, *Risk Society -- Towards a New Modernity*. Transl. by M. Ritter. Newbury Park, Cal., SAGE Publications, 1992a, és BECK, Ulrich, *From Industrial Society to Risk Society – Questions of Survival, Social Structure and Ecological Enlightenment*, 1992b, in FEATHERSTONE, Mike (ed)., *Cultural Theory and Cultural Change*. Newbury Park, Cal., SAGE Publications, 97-123. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

absztrakt, autonóm, csak önmagára támaszkodó intézményes rendszerré, melynek kizárólagossága és függetlensége az egyén exisztenciáját egyre megsebezhetővé tette.[7]

A tudomány és technológia az emberi exisztencia minden részletét irányító és értékelő szerepe a tudományos racionalitás mindenekfelett álló igazságába vetett hiten alapul, mert, Beck szavaival, "minden, ami a tudománnyal érintkezésbe kerül megváltoztatható, kivéve a tudományos racionalitást magát."[8] Pontosan ez az univerzálisnak tartott racionalitás megköveteli azt, hogy csak a tudomány igazsága lehet igaz, mint ahogy ezt Paul Ricoeur, a chicagói egyetem emeritus professzora, is megállapította.[9] Ricoeur szerint a Reneszánsz pluralizmusa után a nyugati gondolkodás fejlődése egy 'mindent összefogó,' totalizáló irányába tért el. Ricoeur meglátásában egy specifikus racionalitás ráerőszakolása az egész kultúrára két hatalom a műve volt: "A történelem folyamán az igazság [változatainak] erőszak révén való egységesítése mindig két hatalom munkája volt, a spirituális hatalomé és a világi hatalomé."[10] A középkorban a katolikus egyház, a 16. századtól a 18. századig a katolikus egyház és a Reformációból származó protestáns egyházak képviselték a spirituális hatalmat, míg ma a spirituális hatalom politikai és gazdasági hatalmakkal szorosan együtt dolgozó tudomány és a hozzákapcsolódó technika és technológia kezében van.

Persze lehetséges az igazság fogalmát úgy felfogni, mint Niklas Luhmann, a nemrég elhunyt német szociológus, aki az igazság instrumentális értelmezését vallotta. Luhmann tagadta, hogy az igazságnak lenne bármiféle ontológikus vonatkozása, s ezt csak, mint tárgyak vagy megállapítások 'jellemzőjeként' tekintette: "[Az igazság nem más, mint] a kommunkáció egy szimbolikusan kifejezett, általános eszköze, melyet változó társadalmi körülmények között lehet felhasználni ... [Éppen ezért] az igazság eszköz arra,

---

7. " 'Reflexive modernization' – írja Beck egy másik munkájában – "means the possibility of a creative (self) destruction for an entire epoch: that of industrial society. The 'subject' of this creative destruction is not the revolution, not the crisis, but the victory of Western modernization ... The category of risk stands for a type of social thought and action that was not perceived at all by Max Weber ... It is post-traditional, and in some sense post-rational, at least in the sense of being no longer instrumentally rational (*post-zweckrational*). And yet risks arise precisely from the triumph of the instrumentally rational order." BECK, Ulrich – GIDDENS, Anthony – LASH, Scott. *Reflexive Modernization -- Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford, Cal., Stanford University Press, 1994, 2. és 9. lapok.

8. "Everything that comes into contact with science is planned to be *changeable, except scientific rationality itself*." BECK (1992a), 164. l. (kiemelés az eredetiben)

9. "The *realized unity of the true is precisely the initial lie*." RICOEUR, Paul, *History and Truth*. Transl. with an introd. by Ch. A. Kelly. Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1965, 176. l. (kiemelés az eredeti szövegben).

10. "Historically the temptation to unify the true by violence comes and has come from two powers, the spiritual power and the tehporal power." *ibid*. 166. l. Ricoeur gondolatainak ezt a tolmácsolását bizonyítja a tudományos gyakorlatnak egy másik kritikája is: "Science proceeds to the reduction of the objects of culture at the same time as to that of perceived objects. Moreover, it reduces man to the same measure of objectivity, man who is the bearer of this culture; biology, psychology, and sociology are departments of natural science in which man has, as an object of science, no privilege whatsoever. And yet this science, which resorbs man as an object, *presupposes* scientific activity and man as a subject, the sustainer and author of these activities. The very reduction of man to the status of an object is only possible within a cultural life which encompasses him in his total praxis." *ibid*. 168. l. (kiemelés az eredetiben).

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

hogy másokkal közölje azokat a sok közül kiválasztott tapasztalatokat, melyeknek szelektálhatóságát a világ felépítésének köszönhetjük."[11]

Végeredményben az igazságnak ez az instrumentalizált használata, és nem egyszerűen relativizálása, vezet azokhoz az óriási rizikókhoz korunk társadalmában, melyek exisztenciánkat veszélyeztetik, s amelyeknek oka elsősorban az, hogy a tudomány és technológia nemcsak a természetes világot formálták át saját képzeletük szerint, hanem az embervilágot is. Anthony Giddens, a London School of Economics igazgatója, s egyben Tony Blair miniszterelnök főtanácsadója, ezt a helyzetet így foglalta össze:

> "A modernitás nagy korának társadalmában élni a kockázatok és a rizikó körülményei között való élést jelenti, melyek elkerülhetetlen velejárói az ember természet fölött való uralmának és a történelem reflexiven alakított folyamatának. A végzet és a sors nem játszhatnak semmiféle elismert szerepet egy ilyen rendszerben, mely (az elfogadott elvi meggyőződéseknek megfelelően) csak ... a természetes és emberi világok ember által való dominálása eredményeképpen állhat fenn. A jövő események univerzuma nyitott az emberi akarat előtt – de csak olyan határok között, melyek, amennyire csak lehetséges, a rizikók előzetes felmérésének értelmében szabályozhatók... A rizikó fogalma központivá válik egy olyan társadalomban, mely búcsút mond a múltnak, a dolgok elintézése hagyományos módjainak, és amely teljesen nyitott egy problematikus jövő előtt... Ez a helyzet része egy olyan az idő kontrollálását célzó jelenségnek, amelyet *a jövő kolonizálásaként* jelölök meg."[12]

Giddens a következő konklúziót vonja le: "Az apokalipszis mindennapivá vált, egy a mindenki exisztenciáját meghatározó statisztikai jelzők sora."[13] Vagyis, ha a valóság a tudományok által véghezvitt rekonstrukciója kétségbe vonható, akkor

(i) A tudomány által kiválasztott kritériumok, döntő imperatívuszok és a nyilvánosság elkerülésével meghozott határozatok mögött nyilvánvalóan ideológiai, a mindenkori divatnak megfelelő, vagy más, hasonló meggondolások állnak és, ennek következtében,

---

[11.] [Truth is] "a symbolically generalized communication medium, which operates under changing social conditions ... Truth [then] is a medium for conveying experienced selections, whose selectivity is attributed to the world." LUHMANN, Niklas, *The Differentiation of Society*. Transl. by S. Holmes and Ch. Larmore. New York, Columbia University Press, 1982, 360-361. lapok.

[12.] "To live in the universe of high modernity is to live in an environment of chance and risk, the inevitable concomitants of a system geared to the domination of nature and the reflexive making of history. Fate and destiny have no formal part to play in such a system, which operates (as a matter of principle) via ... open human control of natural and human worlds. The universe of future events is open to be shaped by human intervention – within limits which, as far as possible, are regulated by risk assessment ... The notion of risk becomes central in a society which is taking leave of the past, of traditional ways of doing things, and which is opening itself up to a problematic future ... it is part of a more general phenomenon concerned with the control of time which I shall term the *colonization of the future*." GIDDENS, Anthony, *Modernity and Self-Identit --: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, Cal., Stanford University Press, 1991, 109, 111-112. lapok (kiemelés az eredetiben).

[13.] "Apocalypse has become banal, a set of statistical parameters to everyone's existence." *ibid*. 183. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(ii) A tudomány képviselői és az általuk szükségesnek tartott technológiák a felelősek azokért a kalkuláltan felvállalt vagy előre nem látott rizikók megteremtéséért, melyek nemcsak a helyi közösségek hanem, a legtöbb esetben, az egész emberiség sorsát veszélyeztetik.[14]

Hans Magnus Enzensberger mindig liberális nézeteket képviselt, senki sem vádolhatja tudományellenes, haladásellenes magatartással, mégis egy igen erős hangú állásfoglalásban fordult legújabban a tudományok és technológiák embertelen tevékenysége ellen.[15] A modernitás előző történelmi fázisával szemben, melyet, lélektani hasonlattal élve, depressziósnak nevez, Enzensberger a mai kort mániákusnak tartja elsősorban a kommunista ideológia uralma megbukásának következtében, mely egy ideológiai vákuumot vont maga után. A mániákus magatartást elsősorban az jellemzi, hogy elveszti valóság érzetét. Ennek legjobb bizonyítéka, hogy a mániákus világképében a történelmi tapasztalatok összemosódnak utópiájának elemeivel, amint ez a Szovjetunióban is történt, ahol a dialektikus materializmus emberekre ráerőszakolt ideológiája egy a történelmi múltat sutba dobó, a valóságtól messze álló felfogást képviselt – persze a tudomány nevében. Ezt a mániákus magatartást azonban Enzensberger nem tulajdonítja minden tudomány képviselje jellemzőjének, hanem azokénak, akik a pénz és a szenzáció utáni futásban, mely nélkül hegemonikus helyzetük fenntartását nem tudnák biztosítani, minden eszközt megragadnak, hogy mindenhatóságukat egyre jobban megszilárdítsák.[16] A hamis utópiákat meghirdető tudományágak közé sorolja az elméleti fizikát a 20. században, s a kognitív és komputeres módszerekre alapozott informatika és kommunikációs tudományokat a 21. században. Enzensberger, s ez szempontunkból nagyon fontos, az egyes tudományok sorsában bekövetkezett változásokat, elsősorban az utolsó 100 évben, az ideológiai világkép változásaihoz köti. Az utópikus világfelfogás védelmezőinek különösképpen az amerikai tudomány képviselőit tartja, mert "nem véletlen, hogy legtöbbször az amerikai tudósok állnak ennek a folyamatnak az élén. Az endemikus optimizmus, a misszionáriusi tudat és az amerikai szuperhatalom hegemonikus uralma adják meg ennek a magatartásnak a hátterét."[17]

Az utópikus irányzat, Enzensberger szemszögéből, nem önzetlen, mert a tudomány és technológiák érdekei az utóbbi évszázad folyamán egyre inkább összekötődtek a gazdasági és politikai érdekekkel

---

[14.] "In modern social conditions, however, crises become more and more endemic," írja Giddens, "both on an individual and a collective level. To some extent this effect is rhetorical: in a system open to continual and profound change many circumstances arise which loosely can be thought of as 'crises.' But it is not *just* rhetoric. Modernity is inherently prone to crises, on many levels. A crisis exists whenever activities concerned with important goals in the life of an individual or a collectivity suddenly appear inadequate. Crises in this sense become a 'norml part' of life, but by definition they cannot be routinised." *ibid*. 184. l. (kiemelés az eredetiben)

[15.] ENZENSBERGER, Hans Magnus, *Putschisten im Labor -- Über die neueste Revolution in den Wissenschaften*. Der Spiegel, 2001. No. 23, 216-222. lapok.

[16.] Enzensberger a theológia, az irodalomtudomány és az archeológia példáját hozza fel, mint olyan tudományokét, melyek ma aligha jönnek számításba, s amelyek "nur noch eine marginale, nicht zu sagen dekorative Rolle spielen. Sie werden eben jene Harmlosigkeit wegen geduldet, ja geschätzt, die man ihnen von Seiten des Staates und der Wirtschaft zuscheribt." *ibid*. 217. l.

[17.] "Nicht von ungefähr sind es oft amerikanische Wissenschaftler, die dabei das grosse Wort führen. Der endemische Optimismus, das missionarische Bewusstsein und die hegemoniale Stellung der Supermacht USA liefern dafür den ideologischen Hintergrund." *Ibid*.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(például a munkahelyek megvédése 'szentnek' minősített politikája érdekében). Ennek folytán a tudományos világnézet teljesen elvesztette függetlenségét, s objektivitásában már aligha lehet bízni. Bármilyen kételyt, bármilyen támadást avval hárítanak el, hogy ezek a tudományos kutatás szabadságát veszélyeztetik. A tudományos köröknek ezt a magatartását csak felerősíti a médiák teljesen kritikátlan magatartása, melyek minden új tudományos bejelentést, elsősorban az orvostudományok köréből, szenzációként kezelnek anélkül, hogy fel hívnák a figyelmet arra, hogy az újdonságokat már esetleg holnap megcáfolhatják új kutatók eredményei.

Ugyanakkor Enzensberger utal a tudományok és a technológiák abszolút uralmának még egy alapvetőbb és veszélyesebb következményére is. Rámutat arra, hogy a mai tudósok nemzedékének jó része nem rendelkezik széleskörű kultúrával, s összekeveri a tudományba vetett hitet a 'science fiction' képzeletbeli valóságával. "Nem véletlen," írja, "hogy napjaink tudományos kutatói nemzedéke egy részének kulturális horizontját, különösképpen az Egyesült Államokban, a *Star Trek* című televíziós programsorozat perspektívája határozza meg."[18] Ennél a már szomorú helyzetjellemzésnél is továbbmenve, Enzensberger egy még sokkal súlyosabb posztmodern jelenségre is rámutat. Arra, hogy a tudományok és a gazdasági erők összefogásának s a médiák hatásának köszönhetően, korunk publikumának nagy része mindent elhisz, ami a tudományos körökből ered, s amiről csak a médiák révén értesül. Hiszen sem megfelelő nevelési háttere, sem kulturális érdeklődése nem engedi meg, hogy kritikával fogadhassa a tudományos eredményekről való híreket; vagy saját maga is észrevehesse az új technológiai 'csodákkal' járó, de a tudományos elittől akarva-akaratlan fel nem ismert, emberek egészségét és létét fenyegető mellékhatásokat. Ebben a megállapításában Enzensberger csak követi a 20. századi eleji angol író, Bernard Shaw, meglátását: "Az átlagember ma éppoly hiszékeny, mint a középkor átlagembere volt," melyhez Neil Postman, a New York University Európai Kultúra Intézetének igazgatója, aki Shawt idézi, hozzátette, hogy "a középkorban az emberek vallásuk tekintélyében hittek, bármi szóljon ellene. Ma, korunk tudományában hiszünk, bármi szóljon is ellene."[19]

Ezért Enzensbergernek igaza van, amikor a mai tudományok álláspontját egyöntetűen a mindenkori utópiák – a középkorvégi Tommaso Campanellától Thomas Moore-on és Robespierren, a francia forradalom eszméinek sírásóján, keresztül Sztálinig – fantazmagóriáihoz hasonlítja, melyek kivétel nélkül az emberiség és az egyes ember érdekeire való hivatkozással követték el, ha nem maradtak csak papírra vetett elképzelések, rémtetteiket. Minden emberi kívánság a társadalom imperatívumává válik, "egy gyermek kívánságát abszolút emberi jogként tekintik,"[20] de ugyanakkor a tudományos kutatások élvonala, mint, például, a mesterséges intelligencia bajnokai, az emberi faj végére spekulálnak ahhoz az érvhez folyamodva, hogy munkásságuk a kozmikus fejlődés magasabb céljait szolgálja. Etikai konszenzus már nincs, a tudományos haladás bármely hatása vissza már nem fordítható, s a modern társadalomban élők, minden bizalmukat elvesztve, már nem delegálhatják, a demokrácia szabályai szerint, az exisztenciájukat

---

[18.] "Es ist gewiss kein Zufall, dass ein Teil der heutigen Forschergeneration, besonders in den Vereinigten Staaten, ihren kulturellen Horizont durch Fernsehserien wie 'Star Trek' definiert." Később hozzáteszi: "Es kann nicht überraschen, dass die Evangelisten der künstlichen Intelligenz, der Gen- und der Nanotechnik eine einaugige Lektüre dieser Visionen bevorzugen." *ibid*. 219. l.

[19.] POSTMAN, Neil, *Technopoly -- The Surrender of Culture to Technology*. New York, Vintage Books, 1993, 57-58. lapok.

[20.] " ...der Kinderwunsch stellt sich als absolutes Menschenrecht dar ..." *ibid*. 220. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

érintő alapvető döntések jogát semmiféle társadalmi intézményre.[21] A polgárok magukat megvédeni nem képesek a tudomány által okozott veszélyektől és katasztrófáktól, amiket mai kifejezéssel élve a döntésekkel 'együtt járó károknak' (*Kollateralschaden*) neveznek, s ezért az emberiség egy egyre inkább az erőszakkal járó népi tiltakozások felé halad.

Enzensberger gondolatmenetének konklúziója kristálytiszta módon világítja meg mai helyzetünket:

> "Mindent összevéve itt nincs másról szó, mint hideg fejjel kigondolt puccskísérletekről, melyek a demokratikus döntési eljárások teljes eltüntetését célozzák. Az iparival egybemosódó tudományos tevékenység az erőszakosságot képviselő legfelsőbb hatalmi intézményként lép fel, amely a társadalom jövője felett rendelkezhet."[22]

2. AZ ÉLTECHNOLÓGIÁK VESZÉLYEI BILL JOY ÉS A LOVINS FIVÉREK MEGLÁTÁSA SZERINT

Bill Joy szerint a késői modernitás új korszakát a robotika, a molekuláris és az ezt továbbfejlesztő nanotechnológiák feltalálása, valamint a fizikai tudományok és a genetika óriási mértékű haladása tette lehetővé. Ezek kombinációja a valóságos világ emberi akarat szerint való teljes átformálásához vezethet:

(i) A robotokkal kapcsolatban Joy szakértőket idéz,[23] akik szerint az 'intelligens' robotok már 2030 felé meg fognak születni, s ezek az embert és az emberi agyat minden szempontból felül fogják múlni, s egyúttal saját újratermelésüket is biztosítani fogják tudni. Következésképpen a robotok e fajtája fogja átvenni a földünkön az emberfajta helyét.

(ii) A géntechnológiák forradalma baktériumok, növények, vírusok, és állatok sok ezer új fajtáját fogja magával hozni, s az egyes fajták természetes reprodukcióját a kloning technikája helyettesíti majd be. Ezek a perspektívák, emberi egyéniségek replikálásának mintájára, nemcsak alapvető etikai kérdéseket vetnek fel, hanem létünket is fenyegetik. A gén manipulációval kapcsolatban Amory és Hunter Lovins *A Tale of Two Botanies* című tanulmányára hivatkozik Joy. A szerzők hangsúlyozzák, hogy a természetes fejlődés minden új mutációt hosszú ezredévek során próbál ki természetszerű jellegüknek megfelelően. Viszont a modern technológia nem a természetes funkciójuknak megfelelő kritériumok, hanem kizárólag gazdasági, vagyis profitot termelő lehetőségeik szerint ítéli meg az új fajtákat és jelenségeket ("a legnyugtalanítóbb az, hogy a növénygenetika átváltozása nem a biológiai fejlődés normális ritmusát követi, hanem olyan gyorsan próbálják létrehozni, hogy eredményei már a következő

---

21. "Auch der Gesetzgeber, hin- und hergerissen zwischen tief sitzenden Vorbehalten und den Imperativen des globalen Wettbewerbs,ist nur zu Ad-hoc-Entscheidungen fähig, die schon im Augenblick ihrer Verkündung von neuen Eingriffsmöglichkeiten des Wissenschaft überrolt werden." *ibid*. 222. l.

22. "Alles in allem handelt es sich dabei um eine Serie von kalten Putschversuchen, mit dem Ziel, alle demokratischen Entscheidungprozesse auszuhebeln. Die mit der Industrie verschmolzene Wissenschaft tritt als höhere Gestalt auf, die über die Zukunft der Gesellschaft verfügt." *ibid*. 220. l.

23. MORAVEC, Hans, *Robot -- Mere Machine to Transcendent Mind*; DYSON, George, *Darwin among the Machines*; KURZWEIL, Ray, *The Age of Spiritual Machines*.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

negyedév profit mérlegében szerepelhessenek").[24] Az amerikai Mezőgazdasági Minisztérium már több mint 50 genetikusan átformált növényi termék korlátlan használatát engedélyezte, s az egyes vállalatok és egyetemek kutatói pedig még 4,500 mesterségesen megváltoztatott géneket tartalmazó növényfajtával kísérleteznek. A világ szójabab termelésének több mint fele, és a kukoricatermelés harmada genetikusan manipulált:

> "A hivatalos álláspont az, hogy bár eléggé különböznek az eredeti termékektől s így szabadalmazhatók, de mégiscsak annyira hasonlítanak ezekhez, hogy ugyanazon ételek elkészítésére alkalmasak; ezért az európaiak követelését olyan [kötelező] felírásokkal kapcsolatban, amelyek lehetővé tennék a fogyasztónak, hogy maga válassza meg, amit enni akar, a szabadkereskedelem megakadályozására vonatkozó irracionális korlátozásnak tartja ez a hivatalos álláspont."[25]

A természetes fejlődési folyamatokkal szemben, melyekben egyes növények vagy állatok génjei olyan más növényeket vagy állatokat termékenyítenek meg, amelyekkel közös genetikus vonásaik vannak, és ennek folytán az újonnan létrehozott fajták a természeten belüli összefüggéseket és struktúrát nem változtatják meg, – a gének más típusú növényekre és állatokra való mechanikus átvitele a természetes összekapcsolódásokat nem veszi tekintetbe. A mechanikus genetikai manipulációk olyan kombinációkat hoznak létre, melyek a természetes folyamatok keretében soha nem keresztezett fajtákat hoznak össze. Egy halfajtának a génjét, például, mely a halban meghatározott célokat szolgál, átültetik az eperbe olyan technikai szakemberek, akiknek az evolúciós biológia és az ökológia legalapvetőbb elemeiről fogalmuk sincs. Ez az eljárás az evolúciós elméletből ismert okozati összefüggéseket teljesen figyelmen kívül hagyja, és a tudományos kutatók nem értik azokat a folyamatokat, melyekben a gének egymással és környezetükkel való kölcsönös hatása folytán, új vonásoknak, új jellegzetességeknek lesznek kifejezőivé. Ezek az u.n. 'transzgenikus' manipulációk úgy jönnek létre, hogy a technikai szakemberek kísérletezéseik folyamán a géneket mintegy sorshúzás alapján kiválasztott, más befogadó növényekbe vagy állatokba ültetik át, s aztán azt vizsgálják, hogy mi lett a manipulációnak az eredménye.

A nagy veszély ezekkel a manipulációkkal kapcsolatban nemcsak az, hogy elkorcsosult, a természetes rendbe be nem illő új fajtákat hoznak létre, hanem elsősorban az, hogy ezek a fajták, melyek a rossz mutációk egy változatát képviselik, véletlenek folytán – mint, például, abban az esetben amikor egy erős szél messze visz és egy egész vidéken szétszór egy mutált gént – teljesen önállóak lesznek. Vagyis a kísérletek eredményei a kezdeményezők szándékán messze túlmenőleg befolyásolják a növény- vagy állatvilág fejlődését. Ennek konkrét példái a gyomot és gazt valamint a rovarokat pusztító, a mezőgazdaságban használt termékek, de azt még senki nem tudja, hogy mi lesz hatásuk ökológiai szempontból.[26]

[24.] "Most worryingly, the transformation of plant genetics is being accelerated from the measured pace of biological evolution to the speed of next quarter's earnings report." *Ibid*.

[25.] "The official assumption is that they're different enough to patent but similar enough to make identical food; Europe's insistence on labeling, to let people choose what they're eating, is considered an irrational barrier to free trade." *Ibid*.

[26.] Joy Eric Dexlert idézi evvel a ponttal kapcsolatban, aki a következőket írta *Unbounding the Future -- The Nanotechnology Revolution* című munkájában: " 'Plants' and 'leaves' no more efficient than today's solar cells could out-compete real plants, crowding the biosphere with an inedible foliage… omnivorous 'bacteria' could out-compete

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Egy különösen fontos megállapítása a két Lovins fivérnek az, hogy a jövő az eddig felismert veszélyeknél sokkal nagyobbakat tartogat az emberiség számára, melyeknek első megnyilvánulásai már jelenünkben is feltalálhatók:

> "Úgy látszik, hogy egyes fajták elválasztása a természetes fejlődésnek eszköze a patogének egy dobozban való tartására, melyben megfelelően kell viselkedniük (megtanulják, hogy rossz stratégia az, amelynek értelmében kiölik a nekik otthont adó fajtákat). A transzgenetikai manipulációk folytán ezek a patogének átugorhatják az egyes fajtákat elválasztó korlátokat és új területeket foglalnak el, ahol nem tudják, hogyan kell viselkedni."[27]

Arról nem beszélve, hogy az emberi társadalom sem morális, sem törvényhozási szempontból nincs felkészülve a bio-manipulációs korszak által teremtett problémákkal való szembenézésre.[28]

(iii) A nanotechnológiák, mint a pusztítás eszközei. Joy szerint a nanotechnológiák hallatlan fejlődése óriási veszélyeket rejt magában, mert felhasználásuk pusztítóbb lehet, amikor nem az emberi haladást szolgálják. Míg a 20. század tömegpusztító fegyvereit – melyeket nukleáris, biológia és kémiai alapon fejlesztettek ki egy állam ellenőrzése alatt álló vállalatok, a gén- és nanotechnológiákra, valamint robotokra alapozott 21. századi fegyvereket kizárólag magánvállalatok fogják gyártani üzleti céllal, vagyis eladva azoknak, akik meg tudják fizetni az előállításukkal járó óriási kiadásokat, a vállalatok által elvárt hatalmas profittal együtt. Ez a veszély annál inkább fenyegetőbb, mert e technológiák pusztító hatásától azok, akik ezeket felhasználják, meg tudnak menekülni, mivel hatékonyságukat korlátozni lehet egy bizonyos térségre, vagy olyan embercsoportokra, melyeknek egy meghatározott, közös génfelépítésük van. A robotokhoz hasonlóan a génmanipulációk és a nanotechnológiák is rendelkeznek újratermelésüket biztosító képességgel (másolva a génsejtek mechanizmusát, melyek képesek magukat a bennük lévő programok szerint újraprodukálni). Joy, Carl Sagant idézve, állapítja meg, hogy korunk a föld

---

real bacteria. They could spread like blowing pollen, replicate swiftly, and reduce the biosphere to dust in a matter of days. Dangerous replicators could easily be too tough, small, and rapidly spreading to stop – at least if we make no preparation ... We cannot afford certain kinds of accidents with replicating assemblies ... [which] would surely be a depressing ending to our human adventure on Earth, far worth than mere fire or ice, and one that could stem from a simple laboratory accident." JOY, *op. cit.* 248. l.

[27.] "Division into species seems to be nature's way of keeping pathogens in a box where they behave properly (they learn that it's a bad strategy to kill your host). Transgenics may let pathogens vault the species barrier and enter new realms where they have no idea how to behave." LOVINS & LOVINS, *op. cit.* 247. lap.

[28.] A morális és törvényes felkészületlenségre vonatkozólag lásd: Die Gen-Revolution: Forschern ist es gelungen, die menschliche Erbgut-Sequenz komplett zu entschlüsseln. Nun hoffen Mediziner, Manager und Spekulanten auf Milliardengewinne mit der Biotechnik. Doch trotz grosser Chancen ist die Gesellschaft auf das Biotech-Zeitalter schlecht vorbereitet. Juristische und ethische Fragen sind ungeklärt, der Geschäftserfolg ist ungewiss. Der Spiegel, No. 26, 2000, 78-90 lapok. Persze mára már – pár hónappal az ember génösszetételének kidolgozását nagy hűhóval bejelentő, és a médiák által szenzációként kezelt hírverése után, bebizonyosodott, hogy nemcsak az emberi génsorozat leírása nem teljes, hanem e történelminek mondott esemény nem ad válasz azokra az alapvető biológiai kérdésekre, amelyekre a tudományos körök választ vártak. A génösszetétel kidolgozásának kritikai felmérésére lásd Richard LEWONTIN cikkét a The New York Review of Books 2001. július 19.-i számában, *After the Genome, What Then*?, 36-37. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

történelmének "az az első pillanata, amikor egy species, saját jószántából, önmaga elpusztítására teremt veszélyt – s ugyanakkor nagyszámú más fajták eltüntetésére is."[29]

Amit az emberiség elvesztett az a természet és az élet rendjének a tudata, és annak öntudatossá válása, hogy nekünk ezzel a renddel összhangban kell élnünk. S ez az igazság keresésének a következménye, amint már ezt Nietzsche is meglátta a 19. század végén:

> "A tudományba vetett, tagadhatatlan hit eredetét nem lehet a hasznossági számításokban találni; *annak ellenére* jött létre, hogy hasonló elveknek, mint az 'igazságra való törekvés,' az 'igazság minden áron való megtalálása,' hasztalanságát és veszélyességét a gyakorlat állandóan bebizonyítja."[30]

3. NÉGY PÉLDA A TUDOMÁNYOS KUTATÁS ÉS MODERN TECHNOLÓGIÁK ÁLTAL TEREMTETT VESZÉLYEKRE[31]

A tudományok és technológiák tévedéseire – mint, például, az energiát termelő, békés célú atomművek működése és az ott elkerülhetetlenül bekövetkező baleseteknek a hatalmon lévők által való jól ismert eltussolása – vonatkozólag oly sok példa van, hogy itt csak egyes tipikus eseteket említhetünk meg. De egy igazságot már e nem teljes lista felsorolása előtt alá kell húznunk: *a felelősök mindig kibújnak felelősségük alól az u.n. szakértők véleményére való hivatkozással, akik, persze, mi mások lehetnének, mint tudományos szakemberek*. Ennek következménye, hogy amikor a szakértőket megkérdezik egy fenyegető veszély elkerülésének lehetőségeiről, akkor mindig ugyanaz történik. Egy tudományos vagy technikai tévedést egy később újabb tévedésnek bizonyuló tudományos vagy technikai döntéssel igyekeznek korrigálni. Ugyanúgy, mint ahogy a mai politikai életben, ha valami nem megy jól és politikai katasztrófával fenyeget, egy kormánybizottságot alakítanak elintézésére vagy elhárítására, s ha ennek munkája sem hoz eredményeket, akkor egy új kormánybizottságnak kell a dolgot tanulmányoznia, és így *ad infinitum.* Közben a szegény, demokratikus állampolgár és választó nem tehet mást, minthogy reménykedik abban, hogy a következő választáskor okosabb politikusok kerülnek uralomra.

---

[29] "This is the first moment in the history of our planet when any species, by its own voluntary actions, has become a danger for itself – as well as to vast number of others." JOY, *op. cit*. 248. lap. Joy idézi John Lesliet is, aki szerint az emberi nem földről való végleges eltűnésének valószínűsége, a mai körülmények között, legalább 30 százalék. LESLIE, John, *The End of the World – The Science and Ethics of Human Extinction*. London, Routledge, 1996, 1. kötet, 3: 145. lap.

[30] "Faith in science, which after all exists undeniably, cannot owe its origin to the calculus of utility; it must have originated *in spite of* the fact that the disutility and dangerousnessof the 'will to truth,' of 'truth at any price' is proved to it constantly." Joy's idézete, forrás megjelölése nélkül, *op. cit*. 253-254 lapok. (kiemelés az eredetiben)

[31] A tudomány és politikai hatalom képviselőinek gazdasági és társadalmi ügyekben való etikátlan viselkedését, mely a közéleti tisztségviseléshez kapcsolódó felelősség teljes eltűnését jelzi, legjobban az a tény jellemzi, hogy a nyugati demokráciákban a politikusok jórésze a korrupció áldozatául esik, mert addig, amíg hatalmon vannak, annyi pénzt akarnak összeszedni, amennyire csak lehetőségük van. Ugyanezt lehet elmondani sok mai tudósról és, természetesen, gazdasági vezetőről is. Ezt a témát azonban ebben a tanulmányban nem érintem. Lásd erre vonatkozólag a Der Spiegel igen érdekes és szemetfelnyitó tanulmányát *Ordnung im Chaos* címmel, a *Die Welt im 21. Jahrhundert* sorozatban. Der Spiegel, No. 14, 2000.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(i) *Modern nukleáris, kémiai és biológiai fegyverek*:

Ennél a témánál, mely jól ismert mindenki által, csak egyes, a közelmúltban napvilágra került megdöbbentő tényekre szeretnék hivatkozni. Megdöbbentő az a hír, – mert annak bizonyítéka, hogy az emberiséget ma is fenyegető veszélyeket már félévszázaddal ezelőtt is igyekeztek a tudósok és politikusok a közvélemény előtt eltitkolni, – hogy az amerikai és angol tudományos intézetek nagy titokban foglalkoztak az atomkísérletek emberek számára káros hatásával már 1950 és 1970 között.[32] Mivel az atombombára vonatkozó, az atmoszférában végrehajtott kísérleteket elsősorban a Csendes Óceán térségében folytatták, az amerikai és angol tudományos körök elküldették maguknak Ausztráliából csecsemők, gyermekek és felnőttek – 39 éves korig – csontjaiból a hamvasztás után megmaradó port, hogy ezek alapján megvizsgálhassák milyen az emberi exisztenciát fenyegető nukleáris eredetű lerakódások észlelhetők bennük. A most nyilvánosságra hozott eredmények azt jelezték, hogy e vidékek lakosságának maradványaiban a strontium-90 igen káros elemének komoly felhalmozódása történt, s máig is fel nem fedezett hatásokkal járhatott.

A bakteriológiai fegyverek Szovjetunióbeli kutatásával kapcsolatosan a *Der Spiegel* 2000. évi 41. számában jelent meg egy hosszú cikk, mely arról szólt, hogy a középázsiai szovjet utódállamok területén, de különösképpen az Aral tó körül, a múltból megmaradt s a kutatásban felhasznált toxikus anyagok maradványai milyen pusztító hatással vannak az ott élő népekre. Ezeknek a bio-háborút előkészítő kutatási intézeteknek titkai nyilvánosságra kerültek, mert Kanatjan Alibekow, az egyik vezetőkutató a középkori 'fekete halált' előidéző baktériumok háborús felhasználásának terén, aki az Aral tó egyik szigetén működő intézetben dolgozott, Nyugatra menekült s az Egyesült Államokban telepedett le. Beszámolója a legrémesebb 'horror' filmeknél is elrettentőbb képet fest le nemcsak arról, hogy milyen hanyagság uralkodott ezeknek a környezetre és az ott élő népességre óriási veszélyt jelentő baktériumoknak a kezelésében, hanem az éveken keresztül ilyen munkát folytató tudományos kutatóknak tudati változását is jelezte, mert teljesen érzéketlenné váltak munkájuknak az emberiségre való teljesen kiszámíthatatlan hatásával kapcsolatban. A kísérletekhez szükséges alanyokként Afrikából behozott majmokat használtak, s Alibekow vallomásának talán legmegrázóbb része (melyet saját maga szerint soha nem tud elfelejteni) az volt, amikor leírta, hogy a majmok szeméből, melyek ösztönösen tudták mire szolgálnak, miként folytak a könnyek a kísérletek előtt.

Egy a legújabb történelemi eseményekre vonatkozó veszély az amerikai hadipar által feltalált (e lövedékeket csak az amerikai Fairchild A-10 megjelölésű repülőgépek használják), s a koszovói háborúban még a NATO csapatok által elfoglalt részeken is felhasznált, u.n. leredukált uránium tartalmú lövedékek rákos betegségeket előmozdító hatása. Ezek azért lettek népszerűek a katonai vezetés számára, mert az uránium tartalom igen nagy mértékben felerősítette a lövedékek tankok és más katonai járművek páncéljának átfúró hatását. Ez az ügy nagy port vert fel a nyugati országokban. Olaszországban a hadsereg folytatott egy kivizsgálást, s a NATO vezetősége is állást foglalt. Mindennek egyetlen eredménye, hogy a felelősök, tudományos jelentésekre hivatkozva, teljesen mértékben tagadták a leredukált urániumot tartalmazó lövedékek rákot és más súlyos betegségeket okozó hatását. Persze

[32] New York Times, 2001. június 8, A6 l. Az ilyen közlések azért váltak lehetségesekké, mert az országos levéltár egy félévszázad elmúltával megengedi a kutatóknak eleddig szigorú titokként őrzött iratok nyilvánosságra hozását.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

ennek ellenére, például Olaszországban, nyolc a koszovói akcióban résztvett katona halt meg 'ismeretlen' okok miatt, és senki sem tudja, hogy a civil lakosságból kinek és hányaknak tette tönkre az életét az e lövedékek által szétroncsolt fémelemekből áradó, radioaktivitásos por, mely a szelek szárnyán egész vidékeket is megfertőzhet. Ez a példa is jól mutatja, különösen az amerikai haditechnika élenjáró politikai és katonai felelősei részéről, hogy az emberi jogok hangoztatása és a nemzetközi igazságosság elvének kürtölése ellenére, a civil lakosság sorsával a NATO országok kormányai és katonai felelősei egyáltalán nem törődtek – a tudományok képviselőinek védőszárnyai alá húzódva. Pedig a televíziós műsorok és a folyóiratok mind közöltek képeket a tank- és autóroncsokon játszó koszovói gyermekekről.

(ii) *Közegészségügy* [33]

A mai közegészségügy egyik legnagyobb problémájára, az AIDS járványra vonatkozólag, kevesen ismerik azt a vitát, mely nemcsak kiadványokban, hanem a bíróságok előtt is dúl sok tudományos szakértő részvételével.[34] A vita két újságírónak az AIDS eredetét kideríteni akaró kutatásai robbantották ki, hiszen e pusztító betegségnek egy évtizeddel ezelőtti kitörését máig sem tudja senki sem megmagyarázni. 1992-ben, Tom Curtis, egy amerikai újságíró, írt egy megrázó beszámolót a *Rolling Stones* folyóiratban arról, hogy az AIDS a gyermekbénulás gyógyítására vonatkozó kutatások és kísérletezések következményeképpen tört ki Afrikában. Az ötvenes évek végén, az akkori Belga Kongóban, 215.000 gyermeket és felnőttet oltottak be egy a polio megelőzését szolgáló új gyógyszer kipróbálása folyamán. Ezt az oltószert, melyet Chat-nak neveztek, Hilary Koprowski, a filadelfiai Winstar .intézet kutatója, készítette kutatásai eredményeképpen. Curtis elmélete szerint innen ered az AIDS, mert azt a vírust, melyet az oltószer előkészítése folyamán használtak, majmok veséjében termelték ki, s így ez a vírus, mely az emlősök e legfelső (s az emberhez legközelebb álló) képviselőjének immunitásrendszerét semmisíti meg, valósággal 'átugrott' az emberi speciesre. Így jött létre az általunk HIV-1 alatt ismert vírus.

Curtis elmélete nagy feltűnést keltett, s a sajtó más képviselői is nyomozni kezdtek az AIDS eredetével kapcsolatban a legjobb amerikai újságírói hagyományok szellemében. Edward Hopper életének hét évét szentelte az AIDS eredetére vonatkozó kutatásoknak, miután tanúja volt 1986-ban, egy ugandai községben, e járványos betegség első nagyméretű, egy egész közösséget tönkretevő jelentkezésének. Könyvében[35] Curtis elméletét támasztotta alá egy a különféle kontinenseken készített 600 interjú alapján. Hopper megállapította a kutatások protokolljainak tanulmányozása révén, hogy több mint egy millió gyermeket és személyt oltottak be az ötvenes évek vége kísérletezéseinek során. Ugyanakkor azt is kiderítette, hogy az Afrikában 1980 előtt előforduló szerpozitívos betegeknek 87 százaléka azokról a vidékekről származik, ahol a Chat oltóanyagot kipróbálták, s a megmaradó

[33.] Itt csak az AIDS eredetének problémájáról fogok szólni, de lehetne például hosszan írni az angol tudományos (és politikai) körök hallatlan felelősségéről a 'bolond marháról' (*mad cow*) emberre is átterjedő, és Creuzfeld-Jacob néven ismert, betegség európai elterjedéséről is.

[34.] Lásd, például, a Panorama című olasz folyóirat 1999. december 2.-i számát.

[35.] Hooper, Edward, *The River*.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

13 százalék olyan helységekből, amelyek nincsenek messzebb, mint 150 kilométerre az előzőktől. Így az az általános felfogás, hogy az AIDS az Egyenlítő-körüli afrikai vidékekről ered, teljesen bebizonyítottnak látszik.

Curtis és Hopper elméletét a tudományos folyóiratokban megjelent tanulmányok legnagyobb része teljesen alaptalannak nyilvánította, bár állítólag Luc Montagnier, a nagyhírű francia kutató, vagy Simon Wayn-Hobson világhírű virológus, hihetőnek találták állításaikat.[36] Ezek után természetes volt, hogy, például, Bill Hamilton angol kutatónak a Curtis-Hopper elméletet hitelesnek tartó cikkét egy tudományos folyóirat sem volt hajlandó leközölni. John Moore nyíltan megvallotta, s ebben Wayn-Hobson is egyetértett vele, hogy az AIDS eredetére vonatkozó kutatások feltevései a tudományt rossz fényben tüntethetik fel, mint a társadalom bajainak egyik okozóját, s ezért cáfolni kell őket. Persze, a felelősök – Koprowski és a Winstar intézet – pert indítottak Curtis és a *Rolling Stones* ellen diffamáció miatt, s ezeket a bíróságok súlyos pénzbüntetésre ítélték.

Az igazságot azonban máig sem sikerült kideríteni, s kérdéses, hogy valaha is megtudhatja-e az emberiség honnan ered a modern kornak ez a legnagyobb járványa, s hogy volt-e megjelenésében a tudományos kutatásnak és kísérletezésnek valami szerepe.

[36.] Erre vonatkozólag lásd a Panorama idézett cikkét.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A terrorizmus elleni háború*

Az Amerika elleni drámai merényletnek 2001 szeptemberében pontosan azért volt oly nagy hatása, mert nemcsak az amerikaiak, hanem az egész világ azt hitte, hogy az Egyesült Államok – földrajzi elszigeteltségüknél fogva és katonai túlerejük elrettentő hatásaként – megtámadhatatlanok. Ez a terrorista cselekmény egy szinte hihetetlen nacionalista légkört teremtett az országban. New Yorkban máig is mindenütt lobognak a zászlók, sokan még mindig kokárdákat viselnek mutatván együttérzésüket és a lakosság többi részével való összetartásukat a külső veszéllyel szemben, s állandó készülődés folyik az esetleges újabb terrortámadások elhárítására.

A múlt szeptemberi tragédia ugyanakkor arra vezette az Egyesült Államok kormányát, hogy egy nemzetközi háborút indítson a világon bárhol található terroristák ellen. Ez a háború az Afganisztánban uralkodó talibán rezsim és védettje, az Al Qaeda terrorista hálózat, elleni harccal kezdődött. Azóta folytatódik a középázsiai diktatórikus rendszerekkel való együttműködésen és támogatásukon keresztül a Fülöpszigetekre és Georgiába küldött amerikai speciális egységek tevékenységéig az ezekben az országokban már régóta működő, terroristának minősített, radikális Iszlám felkelők (Abu Sajjaf és az abkháziai függetlenségi mozgalom) elleni küzdelem eredményesebbé tételére. De az eleddig felmérhető legfőbb kimenetelét ennek a széles vonalon keresztülvitt antiterrorista akciónak a Bush adminisztráció Irak megtámadására irányuló tervei képezik.

Az egész antiterrorista stratégiát azonban, melynek földrajzi középpontja a Közelkelet és elsőrendű katonai célpontja mindenütt a muzulmán fundamentalisták frontjának megtörése és támadási képességük megsemmisítése, egy igen komoly akadályba ütközött a palesztinai Intifada és az Ariel Sharon által vezetett izraeli kormány hatalmas katonai erővel erre adott válasza miatt. A mindkét oldal által elszenvedett, szokatlanul nagyarányú emberélet veszteségek, a palesztinai autonóm területek városainak nagy mértékű lerombolása s ezek adminisztrációs struktúrájának teljes elpusztítása, mely minden megfigyelő szemében szükségtelennek látszik, a közelkeleti arab országokban, de világszerte is a muzulmán népek tömegeiben, akkora ellenállást váltott ki, hogy a terroristák elleni háború általános stratégiájának és a terrorizmus állami támogatásával vádolt Irak elleni támadásnak perspektíváját egyelőre megvalósíthatatlanná tette.

Mielőtt a terrorizmussal problematikáját tárgyalnám, egy rövid történeti visszapillantással szeretném tanulmányomat kezdeni Paul Wilkinson, a terrorizmus és az államok viszonyának egyik legkitűnőbb elemzője nyomán. Wilkinson szerint,[1] a történelem első terrorista akciói vallási üldözésekhez vagy vallási

* Valóság, Budapest, 2002 augusztus, XLV. évf. 8. szám.

[1] WILKINSON, Paul, *Terrorism Versus Democracy – The Liberal State Response*. London, Frank Cass, 2001.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

háborúkhoz kapcsolódtak. Az első, a történészek által ismert, terrorista tevékenységet az u.n. *Sicarii* (a görög *sikaroi*ból mely 'tőrös embereket' jelent) folytatták, akik egy radikális zsidó szektához tartoztak, és K.u. 66 és 70 között az imperialista, római hatalom ellen harcoltak. Gyilkolási és terrorista tevékenységük azonban nemcsak a rómaiak ellen irányult, hanem saját népük azon tagjai ellen is, akik együtt működtek a rómaiakkal. A Krisztus utáni 73. évben pedig ennek a szektának azok a tagjai, akik a Masada nevű erősséget védték, inkább öngyilkosok lettek, mintsem feladják az erősséget a római légiósoknak.[2] A terrorista csoportoknak egy másik prototípusa az iszlám kisebbségi irányzatát képviselő Shi'ita, Ismaili mozgalomhoz tartozó, 'Gyilkosok' szektája (ma ismert fejük Aga khan), mely a 11. századtól kezdve ismert. Ezek a francia *Assassin* néven ismert terroristák (az ő nevükből eredt a gyilkosokat minden nyugati nyelvben jelző 'assassin' szó) szintén tőrökkel vagy handzsárokkal támadtak, s köztudomású volt, hogy életüket minden további nélkül feláldozták céljaik elérésére.[3] A legújabb időkből pedig mindenki emlékszik még az angol fennhatóság alatt álló Palesztinában a különféle terrorista csoportok működésére (a Stern csoportnak a későbbi miniszterelnök, Menachem Begin, volt a vezetője), s a legújabb időkben zsidó fundamentalista terrorizmus legutolsó tettére, Ytzhak Rabin legendás tábornok, későbbi miniszterelnök, 1995-ben való meggyilkolására.[4] Wilkinsonnak természetesen igaza van abban, hogy teljesen igaztalan volna a hitükre hivatkozó radikális, muzulmán terroristákat az iszlám vallással és az által létrehozott civilizációval azonosítani, mint ahogy ugyancsak igaztalan lenne a kereszténységet Torquemada Inquisitiójával és a judaizmust annak különféle terrorista szektáival egy kalapba tenni.

A terrorizmus elleni harc, ami magában véve teljesen jogosult és szükséges, igen komoly problémákat vetett fel a nemzetközi politikában és, középtávon, a nyugati civilizáció és a többi civilizációk, elsősorban az iszlám civilizációja közötti összecsapásra vezethet. A problémák a következő négy kérdés körül csoportosíthatók:

(i) Mi a terrorizmus?

(ii) Melyik állam vagy milyen szervezet vagy intézmény jogosult meghatározni, hogy ki vagy kik a terroristák?

(iii) Egyes népek nemzeti függetlenségi harcában vagy egyes államok egyeduralmi rendszerei elleni felkelésekben elkövetett, a civil lakosság ellen véghezvitt akciókat, lehet-e terrorizmusnak tekinteni?

(iv) Végül, mik ennek a legújabb kori jelenségnek, az egyre szélesebb körűvé vált terrorista akcióknak, társadalmi, kulturális és politikai gyökerei?

[2.] LAQUEUR, Walter. 1977. *Terrorism*. London, Weidenfeld & Nicholson. Idézve:in: *ibid*., 58. l.

[3.] LEWIS, Bernard. 1979. *The Assassins -- A Radical Sect in Islam*. London, Al Saqi Books. Idézve in: *ibid*., 58-59. lapok.

[4.] MARCUS, Raine, *Jewish Terror Group was Behind Assassinations*, Jerusalem Post, 1995. november 10, és COCKBURN, Patrick, *We have Seen the Enemy and it is Us. The Assassination of Yitzhak Rabin Exposed the Deep Divisions within Israeli Society*, Independent, 1995. december 26. Idézve in: *ibid*., 59. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

1. A TERRORIZMUS MEGHATÁROZÁSA.[5]

A terrorizmus egyik legjobb meghatározását egy izraeli politológus, Yehezkel Dror, fogalmazta meg két évtizeddel ezelőtt:

> "[A terrorizmus] az erőszak szelektív alkalmazását jelenti kis csoportok által, melyek a demokratikus kormányzatok politikáját akarják aláásni avval a céllal, hogy a politikai rendszerben és a társadalomban (általában kevéssé kidolgozott) változásokat vigyenek végbe, arra kényszerítve a kormányokat, hogy elfogadják az általuk diktált politikai és gazdasági természetű döntéseket."[6]

A terrorizmus megfogalmazásának egy hivatalos amerikai változata, melyet a nemzetközi terrorizmusra vonatkozó statisztikák összállításánál használnak, kiegészíti a Dror által adott fogalmat. Eszerint egy terrorista akció

> "Nem-fegyveres, a népesség ellen, kisebbségi csoportok vagy titkos ügynökök által elkövetett, előre megfontolt és politikai célokat szolgáló erőszakos tettet képvisel, rendszerint egy bizonyos közvélemény befolyásolásának céljából."[7]

A terrorizmus tehát a civil lakosság és annak anyagi javai ellen közvetlenül irányuló tevékenységet, vagyis egy határozott szándékot és előre megfontolt cselekvést jelent, melynek (vallási vagy ideológiai ellentétek által motivált) politikai céljai, mint Dror megfogalmazásában is, makro-vonatkozásúak, mert a társadalmi rend vagy a politikai intézmények megváltoztatására irányulnak. Ez a meggondolás vezette arra Christopher Blakesley-t, aki elismeri az erőszak alkalmazásának 'megengedhető,' vagyis legitimálható formái közötti megkülönböztetést, hogy a 'bűnös,' tehát a kriminológiai kategóriába eső

---

5. Itt kell megemlíteni, hogy több nagy nemzetközi jogász mint, például, Richard Baxter, ellene vannak a terrorizmus jogi fogalma meghatározásának, amint ezt Christopher Blakesley kimutatja: "Bármilyen jelenség jogi meghatározásának nincs értelme, kivéve azokat az adott helyzeteket, amelyben alkalmazhatók" ["No legal definition of anything makes any sense, except in terms of the purpose for which it is applied."] E nemzetközi jogi állásfoglalás szerint a terrorizmus megítélésében mindig egy specifikus magatartásról vagy cselekményről kell szólni, nem pedig egy nagy általánosságban felvázolt elképzelést követni. BLAKESLEY, Christopher L. 1992. *Terrorism, Drugs, International Law, and the Protection of Human Liberty -- A Comparative Study of International Law, its Nature, Role, and Impact in Matters of Terrorism, Drug Trafficking, War, and Extradition*. Ardsley-on-Hudson, N.Y., Transnational Publishers, 42. l.

6. "'Terrorism' here refers to the use of selected intense violence by small groups to undermine democratic government, to bring about changes (usually ill-defined) in regime and society, and to force governments to adopt dictated decisions of a political and/or economic nature." DROR, Yehezkel, *Terrorism as a Challenge to the Democratic Capacity to Govern*. In CRENSHAW, Martha. (ed.) *Terrorism, Legitimacy, and Power -- The Consequences of Political Violence*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1983, 68. l.

7. [Terrorism means] "premeditated, politically motivated violence perpetrated against noncombatant targets by subnational groups or clandestine agents, usually intended to influence an audience." RIELLY, John E. (ed.) *American Public Opinion and U.S. Foreign Policy 1999*. Chicago, Council on Foreign Relations, 1999, 15-16. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

terrorizmusról írjon.[8] Így a bűnöző terrorizmus tettei közé sorolja, kimondottan a késői modernitás tapasztalataira utalva, a repülőgépek céljuktól való eltérítését, túszok elfogását, az emberi jogok és a háború törvényeinek nemzetközi vagy civil konfliktusok esetén való megsértését.

A bűnöző magatartás elítélésének szükségességét még a nemzetközi jog által is elismert erőszak, tehát a háború idején, Blakesley Abu Bakr-nak, az iszlám birodalma második kalifájának, a keresztény Szíriát elözönlő csapatai számára 634-ben adott intelmeivel illusztrálja: "Ne kövessetek el árulást, és ne hagyjátok el a helyes magatartás ösvényét. Nem szabad megcsonkítanotok embereket, sem gyermekeket vagy idős férfiakat és asszonyokat megölnötök."[9]

Mindezek a meghatározások azonban két szempontot figyelmen kívül hagynak. Az első a terrorizmus tudatának, veszélyének fontossága, mert egy ilyen veszély tudata – már maga is terrorizmus.[10] A második elhanyagolt szempont pedig az u.n. állami terrorizmus fogalma, azért, mert a terrorizmus körülhatárolásának bármely változata csak a demokratikus állam ellen irányuló cselekvéseket veszi számba, s nem foglalja magában az egyes államok, nemcsak a diktatórikus vagy tekintélyen alapuló rendszerek, hanem a demokráciára alapuló társadalmak és politikai intézmények által elkövetett vagy szponzorizált terrorizmus lehetőségét.[11]

A terrorizmus különféle típusait Dror a következőképpen kategorizálja:

(i) *Lokális terrorizmus*, melyet egy bizonyos vidék, ország, vagy régió belső feszültségei váltanak ki, s egy kormány ellen irányul;

(ii) *Importált terrorizmus*, melyet kizárólag a lakossághoz nem tartozó idegen csoportok követnek el egy állam területén;

(iii) *Külföldi terrorizmus*, mely olyan akciókból áll, melyeket nem egy állam népességéhez tartozó egyének vagy csoportok visznek végbe, s amelyek nem ennek az államnak a politikai vagy társadalmi rendje ellen irányulnak;

---

8. BLAKESLEY, 34. l. A terrorizmus kriminalista elméletének szükségességét Blakesley így okolja meg: "A 'bűnös' terrorizmus egy semleges meghatározásának elfogadása, mely bármely csoportra vagy nemzetre alkalmazható, ideológiájukra való tekintet nélkül, szükséges egy konzisztens, globális politika fenntartására a terrorizmussal szemben." ["The adoption of a neutral definition of criminal terrorism applicable to every group or nation, regardless of ideology, is necessary to maintain a consistent global policy towards terrorism"]. *Ibid.*, 33. l.

9. "Do not commit treachery, nor depart from the right path. You must not mutilate, neither kill a child or aged man or woman." KHADDURI, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*, 1955, 102. l. Idézve in: *ibid.* 39. l.

10. PILLAR, Paul R. *Terrorism and U.S. Foreign Policy*. Washington, D.C., Brookings Institution Press, 2001, 14. l.

11. Ezt már csak azért is elkerülik, hogy netalán a saját szervezeteik által elkövetett terrorista cselekmények révén őket elítéljék. Erre utal Pillar idézett munkájában: "Fontos az, hogy az Egyesült Államok a terrorizmusnak bármely koncepcióját fogadják el, azt ne lehessen eredeti értelmétől eltérően olyan akciókra alkalmazni, amelyeket saját maguk biztonsági érdekeinek szolgálatában követnek el." ["It is also important that whatever concept of terrorism the United States uses not be capable of being twisted to apply to actions the United States itself may take in pursuit of its security interests."] *Ibid.* 15. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(iv) *Társadalmi terrorizmus*, mely egy adott állam keretében a társadalom egyes csoportjai követnek el egymás, de nem a hatóságok ellen; és,

(v) *Idegenben elkövetett terrorista cselekmények*, melyek más államok területén játszódnak le egy bizonyos állam képviselői, polgárai, javai vagy szimbólumai ellen.[12]

Fontos Drornak az a megállapítása is, mert e tanulmány perspektíváját összefoglalja, hogy a terrorizmussal szembeni politika egy demokratikus ország politikai érettségének és kormányozhatóságának egyik legfontosabb próbaköve.

2. KI MINŐSÍTHET EGY SZEMÉLYT VAGY SZERVEZETET TERRORISTÁNAK?

Evvel a kérdéssel kezdődnek a nehézségek a terrorizmus elleni harccal kapcsolatban. A szuverén államok mai, u.n. vesztfáliai rendszerében (így megjelölve az 1648-as vesztfáliai békeszerződés után, mely a modern kor államrendszerének alapjait rakta le), az egyes államok – demokratikus államok éppúgy, mint diktatórikus vagy tekintélyelvi rendszereken alapuló államok – határozzák meg, milyen cselekményeket minősítenek terroristának. Ez az elvi tétel azonban a mi késői modernitásunk korában már aligha alkalmazható. Azért, mert a fegyverkezési technológia fejlődése s az ez által szükségessé tett óriási beruházások és kiadások csak a nagyhatalmaknak teszik lehetővé, hogy a technológiai fejlődés legújabb nívójának megfelelő fegyverekkel és katonai erővel rendelkezzenek. Ennek következtében ezek a nagyhatalmak határozzák meg a befolyási körükbe eső kisebb, bár elméletileg független államok számára, hogy milyen akciókat szükséges terroristának nyilvánítani. Ez azt jelenti, hogy a terrorizmus megfogalmazásának és egyes tevékenységek terroristává való minősítésének kérdése a hatalmi kapcsolódások függvénye lett. A Szovjetunió és az u.n. szocialista tábor eltűnése óta kialakult helyzetben, melyben csak egyetlen egy ország rendelkezik a minden szempontból elismert világhatalmi pozícióval, az Amerikai Egyesült Államok, a terrorizmus meghatározása és a terrorista cselekmények olyanná minősítése az USA politikájától függ.[13] Mivel a 2001. szeptember 11.-i támadás óta a Bush adminisztráció bármely állam – demokratikus vagy látszólagosan demokratikus – kormánya elleni egyéni vagy csoportos támadást terroristának minősít, a terrorizmus elleni küzdelem bármilyen, a helyi politikai és társadalmi adottságokból levezethető, vagy egy a civilizációs ellentéteket tükröző ellenállási mozgalmat, terroristának tekint. Éppen ezért a radikális iszlámot képviselő csoportok, melyek mindkét az előzőkben említett kritériumot kielégítik, az USA által vezetett terrorizmus elleni küzdelem elsődleges célzottjai.

Az a bevezetésben említett, és minden demokrata gondolkodású embert felháborító tény, hogy az Egyesült Államok által vezetett s a demokratikus államokat tömörítő koalíció tekintélyelvű politikai rendszerrel bíró államokat is magában foglal, pontosan annak a naiv és mindent leegyszerűsítő gondolkozásnak a következménye, hogy azokat a kormányokat, amelyeket az iszlámista radikálisok

[12] DROR, *op. cit.* 69. l.

[13] Itt emlékeztetni kell az u.n. 'Schultz doktrínára,' melynek értelmében az Egyesült Államok katonai erővel jogosultak terrorista cselekményeket megelőzni, vagy terrorista mozgalmak s az őket támogató államok ellen fellépni. E doktrína ellen Schultz elődje, Caspar Weinberger, tiltakozott azért, mert szerinte ennek alkalmazása 'kollaterális károkat,' vagyis asszonyok és gyermekek megölését is magával vonhatja. BLAKESLEY, *op. cit.* 45. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

támadnak, nyilvánvalóan a terrorizmus elleni harc részeseivé kell tenni. Ez magyarázza meg tehát, hogy a középázsiai országok –- Üzbekisztán, Kazakisztán vagy Türkmenisztán – amelyeket a kommunista párt demokratikussá és tiszteletre méltó politikusokká átvedlett előző főtitkárai és diktatórikus államfői vezetnek, ma nemcsak az anti-terrorista koalíció tagjai, hanem amerikai katonai támogatásban, s evvel együtt nemzetközi elismerésben részesülnek.

Bár nincs más lehetőség a vesztfáliai államrendszeren belül, mint az, hogy az egyes államok (vagy az őket irányító hegemonikus állam) minősítsék terroristának azokat a mozgalmakat vagy azokat az egyéneket, akiket ők akarnak, ez a helyzet annál inkább egy megoldhatatlan problémát teremt, mert az államok maguk sokszor folyamodnak terrorista módszerek alkalmazásához. Ezt Paul Wilkinson, is elismeri:

> "El kell ismernünk hogy, a világtörténelem folyamán pontosan politikai rendszerek és államok, kényszerítő hatalmuk óriási fölényét kihasználva, a legnagyobb hajlandóságot mutatták a tömegterror használatára, egyrészt a belső elnyomás és kontroll eszközeként, másrészt a külső agresszionak és más népek leigázásának fegyvereként."[14]

Az új jelenség tehát, mely csak a modernitás folyamán lett igen elterjedt, az állam által szponzorizált terrorizmus, ami azt jelenti, hogy *egyes államok a hozzájuk ideológiailag, vallásilag vagy politikailag közelálló mozgalmakat pénzzel, fegyverekkel és a legmodernebb terrorista módszerekben való kiképzés és gyakorlat lehetőségeivel látják el, ha ezek a szponzorizáló államok politikájával ellenkező nézeteket valló országok területére összpontosítják akcióikat*. Nyugodtan lehet állítani, hogy ma az iszlámista terrorista szervezetek nem rendelkezhetnének a legkorszerűbb kommunikációs hálózatokkal, a legkorszerűbb fegyverekkel és a nemzetközi médiákhoz való kapcsolatokkal, ha nem lennének olyan államok – mint a talibán uralom alatt szenvedő Afganisztán – akik segítenék őket. Az államok által támogatott terrorizmus fokozott veszélyt jelent a megcélzott országok népessége számára, (i) a rendelkezésükre álló nagy mértékű fegyverellátás miatt, (ii) mivel fegyverzetük, a mai technológia révén, sokkal inkább pusztítóbb, mint a múltban, s ehhez csak államok támogatásával juthatnak hozzá, és (iii) az államok támogatásával rendelkező terrorista akciók államok közötti, tehát nemzetközi, konfliktusokhoz vezethetnek.

3. FÜGGETLENSÉGI HARC ÉS TERRORIZMUS.

A mai helyzetben, az Egyesült Államoknak a terrorizmus ellen vezetett u.n. háborúja idején és Izráelben a második *intifada* véres elnyomása után, a legvitatottabb kérdés, hogy mennyiben lehet nemzeti függetlenségi harcokat, valamint tirannikus és diktatórikus uralmak elleni szabadságharcokat terroristának minősíteni. E kategorizálás helyességének eldöntése nemcsak azért fontos, mert az izráeli-palesztinai konfliktus egyre pusztítóbb szakaszába lépett, hanem azért is, mert a mai terrorizmus elleni küzdelem a legtöbb esetben olyan mozgalmak ellen irányul, melyeknek iszlámista jellege miatt

[14.] "We need to recognise that throughout history it is regimes and states, with their overwhelming preponderence of coercive power, which have shown the greatest propensity for terror on a mass scale, both as instrument of internal repression and control and as a weapon of external aggression and subjugation." WILKINSON, *op. cit.*, 41. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

senki nem akarja észrevenni, hogy vallási motivációik mellett kimondottan önkényuralmi rendszerek és zsarnokok ellen folytatják lázadásukat. Ilyenek, például, az üzbékisztáni, kazakisztáni vagy türkmenisztáni népi és, egyúttal, a radikális iszlám tanait követő mozgalmak. Ezen kívül figyelembe kell venni a vallásos indíttatású megmozdulások legitimitását is, mint az iszlámista felkelés például a Fülöp-szigeteken, vagy a keresztény kisebbségek önállóságra s a saját maguk hite szerinti élésre való törekvései, például Indonéziában vagy Szudán déli részén, ahol az afrikai eredetű, keresztény népesség küzd szabadságáért több, mint harminc év óta. Különösképpen meg kell vizsgálni azt, hogy az Izráelben saját életüket feláldozó a békés, civil lakosság köreibe bombákat vető fiatal palesztinaiak terroristának tekinthetők-e vagy sem?

Blakesley szerint "a kormányok terroristává válnak a terrorizmus elleni harcban és [a terrorista] csoportok elnyomókká válnak az elnyomók elleni küzdelmükben," s ez utal arra, hogy milyen nehéz a felelősséget meghatározni.[15] De amikor az ártatlanok, az erőszakos cselekmények áldozatainak megkülönböztető jegyeit akarja meghatározni, már akkor is nehézségekbe ütközik, mert, egyrészt, a terrorizmus áldozatainak ismérveként státusukat és megelőző cselekedeteiket tekinti, tehát azt, hogy civilek és fegyvertelenek-e, másrészt pedig azt, hogy ezekkel a tényezőkkel kapcsolatban a terrorista erőszakot elkövetőknek milyen a lélektani kapcsolódása és viszonyulása áldozataik státusához és cselekedeteihez.[16] Blakesley habozásának oka pontosan a nemzeti függetlenségi küzdelmeknek és az erőszakos hatalom elleni szabadságharcoknak nagy fontossága világunk legújabb történelmében.[17] Ezekben az esetekben az elnyomó hatalom képviselői ellen elkövetett terrorista akciók általában a népesség legnagyobb részének támogatását élvezik; ezt lehet elmondani még a mai izráeli-palesztinai konfliktusról is, mert az arab terroristák mögött áll a palesztinaiak összessége, s ugyanakkor az izráeli hadsereg terrorista akcióit (például lakóházak szükségtelen lerombolását) az izráeli nép nagy része helyesli.

A nemzeti függetlenségi és elnyomás elleni szabadságharcok, valamint a vallásilag motivált mozgalmak esetében is, a terroristák szándékai nem csak a stratégiai-eszközi célok megvalósítására szűkíthetők le. Meg kell érteni e cselekedeteknek Max Weber-i értelemben vett 'érték-racionális,' tehát a jogmegfosztás hosszú tapasztalatából eredő növekvő elégedetlenséget, vagy a tömegpszichológiából jól ismert 'újjáteremtő,' katartikus voltát is. Sok esetben azonban legfontosabb szimbolikus voltuk, mint, például, a múlt évi szeptember 11.-i, a new yorki World Trade Center elleni támadás esetében, mert ez utóbbi a nyugati civilizáció hatalmának és a más civilizációs világokba való behatolás lehetőségének volt a szimbóluma.

[15.] "Governments become terroristic to fight terrorism and groups become oppressors to overcome oppression." BLAKESLEY, *op. cit.* 33. l.

[16.] "Justifiable violence traditionally has been distinguished from unjustifiable violence by the status of the victim ... Culpability is based on the object's action or status, in conjunction with the perpetrator's mental state vis-á-vis that object and its action or status." *Ibid.*, 47. és 29. lapok.

[17.] Ezeknek kitűnő analízisét adja: BELL, J. *On Revolt: Strategies of National Liberation* című művében Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A nemzetközi jog, bár általában megtiltotta az erőszak alkalmazását az államközi viszonylatokban,[18] kivételt tett a nemzeti függetlenségért folytatott harcok folyamán elkövetett erőszakos cselekményekre vonatkozóan.[19] A nemzetközi jog a népi és nemzeti felkelések egyes formáit, mint az emberi jogok előbbre vitelének módozatait tekintette, mert a despotizmus ellen való szembenállást fejezték ki. Ugyanakkor az is világos ezekből a nemzetközi jogi tételekből, hogy egyes felkelések vagy függetlenségi harcok legitimitása nem jelenti egyúttal az erőszak egyes, meghatározott formáinak automatikus legitimálását, mert a *sui generis* emberi jogok mindenkor elsőbbséget élveznek, hiszen egyes emberi egyének mindenképpen jogosultak az egész emberiség védelmére, amikor egy állam jogaikat tiporja. Ebben a megvilágításban, végeredményben arra a következtetésre kell jutnunk, hogy, egyrészt, el kell ismerni a felkelések és szabadságharcok egyes esetekben kimutatható jogos jellegét (a nyugati civilizációban gyökerező hagyományainknak megfelelően), de, másrészt, meg kell különböztetnünk, a nemzetközi jog tételeinek értelmében, a felkelések és szabadságharcok legitim és illegitim formáit.

Nyilvánvaló, hogy minden jogi és racionális kategorizáláson és megítélésen kívül esnek a terrorizmusnak azok a formái, amikor egyes egyének saját életük feláldozásával követnek el a civil népesség elleni terrorista akciókat, s amelyeket ma a palesztinai 'öngyilkos bombázók' képviselnek. Ezek valósága nem szorítható be a modern gondolkodás formáiba, mely a múlt és jelen keserűségei, de ugyanakkor bizonyos eszmények által is, kiváltott heroizmust nem ismeri el, mert nem felel meg a modern kor által racionálisnak fémjelzett magatartásnak. A terrorista akciónak ez a formája annál inkább nem illeszthető bele a mai nyugati világképbe, mert az ezekre elszánt egyéneket sem egy demokratikus kormány, semmiféle más hatóság és semmiféle 'racionális' meggondolás nem tudja megfékezni vagy megakadályozni tetteik elkövetésében, mert ezek az egyének csak saját belső törvényeiknek engedelmeskednek, nem pedig állami, vagy párt, vagy mozgalmi hatóságoknak. Ez a magatartás, mint ahogy a hasonló akciókat elkövetők közvetlen környezetének magatartása is (például, a palesztinai *shahid*-ok családjának magatartása) egy meghatározott vallási és kulturális keretben magyarázható csak meg, s nem jogi érveléssel, vagy a nyugati államokban uralkodó felfogásra való utalással.

[18.] Lásd, többek között, az Egyesült Nemzetek Közgyűlésének 1985. december 9.-én hozott, a terrorizmusra vonatkozó határozatát, valamint a Tokiói Egyezményt (1963), a Hágai Egyezményt (1970), a Montreali Egyezményt (1971), az 1975-ös Helsinkiben aláírt megegyezést, és az 1979-ben érvénybe lépett 'A túszok elfogása ellen kötött' nemzetközi egyezményt.

[19.] Ezt a kivételt avval igazolta, hogy ez "a népek önrendelkezési és állami függetlenséghez való jogából ered, melyek kolonialista és racista rendszerek és az idegen elnyomás más formái alatt nyögnek, s amelyek küzdelmei, különösképpen a nemzeti felszabadítási harcok, teljesen legitimek az Egyesült Nemzetek Kartája és a szervezet egyes orgánumai ide vonatkozó határozatai céljainak megfelelően és ezek elveivel egybehangzóan." Az 1973-as ENSZ Közgyűlés a Nemzetközi Terrorizmus Problémájával Foglalkozó Ad Hoc Bizottságának jelentése: Louis René BERES, *The Question of Terrorism within the Framework of International Law*. In KÖCHLER, Hans (ed.), *Terrorism and National Liberation*. Proceedings of the International Conference on the Question of Terrorism. Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang, 1988, 53. és 54. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

4. TÁRSADALMI, KULTURÁLIS ÉS POLITIKAI GYÖKEREK

Ezeket a gyökereket a modern kulturális, társadalmi, gazdasági és politikai fejlődésben kell keresni. A 18. századvégi forradalmak által létrehozott demokratikus politikai intézmények azt a reményt ébresztették fel a nyugati világ népeiben, hogy a demokratikus rend el fog tüntetni minden erőszakot a civilizációnkban létező társadalmak körében, mert biztosítja a politikai rendszer nem-erőszakos megváltoztatásának lehetőségét. Ez a hit még ma is sokakban él, mert a nyugati civilizációban uralkodó ideológia részévé lett, elsősorban a francia forradalom tanainak és az amerikai alkotmány elveinek elterjedésével. Mára már tarthatatlanná vált ez az optimizmus, mely arra alapult, hogy a társadalom tagjai, pontosan a demokratikus eszmények elfogadásának eredményeképpen, a törvényhozás és a kormány döntéseit magukra nézve kötelezőnek és végrehajtandónak ismerik el. Ez a tétel abból következett, hogy az ideológiai érvelés szerint minden nemzetállamot egy közös származású és kultúrájú népesség alkot, s így a konszenzus a többségi szavazat természetes következménye. Ennek ellenére már a 19. század első felében voltak gondolkozók, mint John Stuart Mill és Alexis de Tocqueville, akik nagy veszélyt láttak a többség uralmában. Nemcsak abban az esetben, ha ez a többség egy bizonyos társadalmi vagy ideológiai csoportot képvisel, hanem azért is, mert a többség az államban élő etnikai, nemzeti, vallási vagy bármily más kisebbséget, a demokratikus szabályok betartására hivatkozva, elnyomhat (ezt nevezi Tocqueville a többség diktatúrájának).

Ezekre a meggondolásokra való tekintettel minden demokratikus rendszer elismeri a civil ellenállásnak a jogosultságát, amikor ez egy bizonyos probléma megoldását célozza meg, vagy egy bizonyos törvényes rendelkezés ellen irányul. Ebben a formájában a civil ellenállás a politikai kommunikáció egy maghatározott formájának tekinthető. De a civil ellenállás nem megengedhető, ha a törvényes hatalom teljes elvetését vagy az államnak az alkotmányba foglalt alapjait veszélyezteti. Egy ilyen széleskörű ellenállás már forradalmi jelleget ölt fel, mert, egyrészt, a teljes hatalom átvételre törekszik, másrészt, az állam feldarabolását akarja elérni; mindkét esetben a politikai rendszer békés megváltoztatására való törekvésekkel egyet nem értő, vagy még határozatlan elemek erőszak által arra való kényszerítését célozva, hogy magukat alávessék a forradalmi akaratnak.[20]

A legutóbbi 30 év eseményei által felvetett kérdés viszont az, hogy miután a nemzetállami egysége mindenütt illuzórikusnak mutatkozott, milyen konszenzusra alapul vagy alapulhat egy demokratikus többség uralma – az etnikai, nemzeti, vallási kisebbség felett?[21] Amikor ezeknek a kisebbségeknek

[20.] Paul Wilkinson egy régebbi munkájában a demokratikus felfogást igen jól fogalmazza meg: "Egy szabad társadalomban mindenkinek megvan az a joga, hogy egy a törvény elleni cselekedetet kövessen el. De a politikai erőszak és megfélemlítés alkalmazása ellentétes a törvényes rendszerrel és a liberális, demokratikus elmélettel. A törvénnyel szembeni engedetlenség és erőszak alkalmazása fenyegeti a demokratikusan megválasztott kormány tekintélyét, és annak helyére egy illegálisan hatalomra került csoport uralmára törekszik." ("In a free society there is surely an implicit right to choose to break the law. But the resort to political violence and intimidation *is* incompatible with the rule of law and with liberal democratic theory. Coercive civil disobedience threatens to subvert the authority of the legally elected government and replace it by the will of an illegal authority." WILKINSON, Paul. *Terrorism and the Liberal State*. 2. ed. revised, extended and updated. London, Macmillan, 1977, 27. l.

[21.] "Minden nagy modern demokráciában vannak nagyszámú, ottlakó kisebbségek abban az értelemben, hogy a lakosság sok csoportja kisebbségi etnikai, kisebbségi vallási, kisebbségi nyelvi irányzathoz, és kisebbségi

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

pontosan a demokratikus gondolkodás nyitotta fel a szemét, és adta meg a lehetőséget, hogy elnyomott helyzetükön változtathassanak? Végeredményben az emberi természet hallatlan ellenálló képességének tulajdonítható az, hogy minden elnyomást és abból eredő nélkülözést el lehet viselni addig, amíg nincs remény arra, hogy a helyzeten változtatni lehet, de mihelyt e remény megszületik, az elnyomás és az indulatok feszültsége elviselhetetlenné válik. Természetesen ahhoz, hogy egy a felszabadulásba és a társadalmi, politikai és kulturális körülmények megjavulásába vetett remény egy szabadságharcot váltson ki, vagy terrorista cselekmények elkövetéséhez vezessen, megszámlálhatatlan más elem is hozzájárulhat. Ezek közé lehet sorolni, például, egy karizmatikus vezető fellépését, vagy a modernizációs folyamatoknak a már úgyis keserű valóságot súlyosbító hatását, vagy, egyszerűen, a népességben élő radikális hagyományok felújulását. Abban az esetben pedig, amikor egy kisebbséget az állam, amelynek területén élnek, nem tekint polgárainak, még a demokratikus felfogás szerint sincs semmi erkölcsi kötelezettségük a hatalom iránt való engedelmességre.

Ezt a problematikát abba a perspektívába kell helyeznünk, melyet a modern fejlődés által teremtett társadalom képvisel. Ezt a társadalmat az jellemzi, hogy a mindenható állammal szemben atomszerűen egyedül álló egyének tömege áll, melynek nem sok lehetősége van az állam kényszerítő hatalmával szembeszegülni. Ezt a késői modernitásban különösképpen nyilvánvalóvá lett jelenséget, a demokrácia elmélete nem ismeri el, azt vallván, hogy egyedül a modern, demokratikus állam biztosítja a társadalmi és politikai rend békés megváltoztatásának lehetőségét. Pedig pontosan az államhatalom és individuum közötti hallatlan szakadéknak megteremtését szolgálta a közvetítő társadalmi intézményeknek, melyeket a különféle alapokon létrejött közösségek alkottak, s ezekkel együtt a civil társadalom nagy részének is teljes kiiktatása a társadalmi és politikai folyamatokból. Ez magyarázza azt a tényt, hogy egy demokratikus rendszerben a hatalom által elfogadható, a nyilvánosan gyakorolt nyomások, valamint a törvénytelen erőszak közötti választóvonalak lassan elmosódtak. Yehezkel Dror már 1983-ban előre vetítette mindezeket a veszélyeket a Martha Crankshaw által szerkesztett tanulmánykötetben, szinte prófétailag előre látva a George W. Bush által meghirdetett, terrorizmus elleni háborút:

---

politikai párthoz tartozik, vagy pedig a szinte számtalan foglalkozásbeli, hivatásbeli, vagy ipari érdekeket képviselő szervezeteket. De a liberális demokráciák valóságos természetének megfelelően ezek a kisebbségek beilleszkednek az általános célokat követő, nagy politikai pártok kereteibe, résztvesznek azok tevékenységében és rájuk szavaznak, s ezek a pártok kormányokat hoznak létre, vagy kormány koalíciókban vesznek részt. Ezért a liberális demokrácia elméletében és gyakorlatában minden állampolgár, attól függetlenül, hogy életének nem-politikai vetületében milyen kisebbségekhez tartozik, a politikai többség részévé válhat." ("Every large modern democracy contains scores of 'permanent minorities' in the sense that there are many who belong to minority ethnic groups, minority religions, minority language groups, minority political parties, and an almost infinite number of special occupational, professional and industrial interest groups. But by the very nature of liberal democracy these minorities coalesce and participate in, and vote for, major political parties with more general aims, political parties which may form the government or become part of the governing coalition. Thus in theory and practice it is open for every citizen in a liberal democracy, regardless of any minority status they may enjoy in their non-political lives, to become part of the political majority.") *Ibid.*, 40. l. Ma már nyilvánvaló mindenki előtt, hogy ez az elmélet hamis két oknál fogva: *Először* azért, mert a nem-politikai tényezők fontosabbak a politikainál; *másodszor* azért, mert a nem-politikai jellemvonások elsőbbségének következtében még ha egy kisebbségi párt egy kormány koalíciónak tagja is, az nem jelenti feltétlenül azt, hogy követeléseiket megvalósítják. Ennek legjobb példája Románia, ahol az RMDSZ kormányban való részvétele nem hozta meg az ebbe a magatartásba vetett remények valósággá válását.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

"A terrorizmusnak szinte mind feltétele valószínűleg még súlyosabb lesz fog rövid- és hosszú távon. Az értékeket elvető nihilizmus (e kifejezésnek technikai értelmében), új hitek keresése különösképpen a fiatalabb nemzedékek által, a fennálló rendszerből való kiábrándulás és egy széleskörben átérzett csalódás viszont minden valószínűség szerint növekedni fognak ... Nélkülözés, munkanélküliség, etnikai feszültségek, a nukleáristól való félelem, súlyosbodó ökológiai problémák, és a jóléti elvárásokhoz fűződő csalódások, mind növekedni fognak a legtöbb demokráciában. Az embereket elválasztó értékrendszerek és a fokozódó egymást megnemértés, amelynek folytán egyes csoportok erősen elköteleződnek egymásnak ellentmondó nézetekhez, szintén megnövekedhetnek. Nemzetközi terrorizmus, ellenségeskedések és fanatizmus egyre jobban el fognak terjedni... [s ezeknek] nem-konvencionális formái egyes országokat radikális ellenakcióra késztethetnek a terrorizmus ellen."[22]

[22.] "Nearly all conditions thought to breed terrorism will probably aggrevate in the short and medium future. Value nihilism (in the technical sense of the term), the search for new beliefs, especially by the younger generation, disappointment with the established order, and broad public malaise will probably increase. Scarcities, unemployment, ethnic tension, nuclear *Angst*, acute ecological problems, and the frustration of welfare aspirations are sure to increase in most democracies. Value cleavages and intense disconsensus, with groups strongly committed to contrary views, may well grow. International anarchism, hostilities, and fanaticism will expand ... Unconventional terrorism could shock countries into radical action to eliminate terrorism." CRANKSHAW, *op. cit.* 76-77. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Globalizáció, hegemónia és a harmadik évezredpolitikai ujjárendeződése;és ezek egyes regionális vonatkozásai*

Nagy megtiszteltetés számomra, mint külföldön élő magyarnak, a Magyar Tudományos Akadémia Településtudományi és Regionális Tudományos Bizottságainak felkérésére előadást tartani a magyar kulturális élet e fellegvárában, melyet a legnagyobb magyar, Széchenyi István, alapított majdnem kétszáz évvel ezelőtt. Különös örömet jelentett számomra, hogy az általam javasolt témáte e két bizottság vezetői elfogadták, s így alkalmat adtak arra, hogy arról a problémáról beszéljek Önök előtt, amely legújabb kutatásaim és reflexióim eredményeit összegezi. Ezek a gondolatok csak a jövő év tavaszán, az Egyesült Államokban megjelenő könyvemben fognak nyomtatásban napvilágot látni.

Meg vagyok győződve arról, hogy ma legfőbb ideje új ösvényeket keresni, új megoldásokat találni a késői modernitás társadalmának problémáira. Ez különösen sürgősnek látszik a politikai szférában, ahol máig is a felvilágosodás, a francia és azt követő forradalmak kora folyamán kialakult nemzetállamok keretében élünk. A világon szétszórtan élő kisebbségek megoldhatatlan kérdése, a felkelések, polgárháborúk, belső viszályok s a minden demokratikus államhatalmat fenyegető bürokratizálódás elkerülhetetlenné teszi, hogy egy nem-centralizált politikai elrendeződés formáit dolgozzuk ki a harmadik millennium századai számára.

Előadásom tárgya tehát *egy olyan politikai rendszer víziója, amelyet a nemzetállamoknál sokkal kisebb egységek alkotnak, s amelyek együttműködését és politikájuk összehangolását a ma rendelkezésre álló információs és kommunikációs technológiák teszik lehetővé*. Ugyanakkor a politikai szféra ilyen módon való újrarendeződése a demokratikus stabilitás megerősítését is eredményezné, mert közelebb hozná egymáshoz a döntéshozókat és azokat, akik a politikai, gazdasági és társadalmi kérdésekben hozott határozatok következményeit viselik. Eltüntetné tehát azt a távolságot, mely elválasztja egymástól a döntéshozókat és az utca emberét.

Tudatában vagyok annak, hogy a politikai rendszer jövőjére vonatkozó gondolataim és javaslataim sokakban, talán legtöbb hallgatómban, ellenérzést és elítélést fognak kiváltani, vagy legalábbis a virtuális kor egyik kuriózumának fogják tartani, hiszen a nemzetállamok léte mindennapi életünk szerves része lett évszázadok óta. Ezért hangsúlyozom azt, hogy előadásom tárgya nem más, mint a jövővel kapcsolatos egyes gondolatok felvetése, s legfőbb célja az, hogy szokatlan kérdések felvetésére és a mindennapitól eltérő gondolkodásra kényszerítsék azokat, akiket foglalkoztatnak a jelen politikai intézmények megoldhatatlan problémái.

* Tér és társadalom, 2002. 4. szám.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Előadásom három részből fog állni:

– *Először*, a nemzetállam hanyatlásának tüneteit fogom megvizsgálni;

– *Másodszor*, a jövő politikai rendjének alkotóelemeit kísérlem meg felvázolni, előrevetítve a lazán összefüggő, kisebb politikai egységek jellegzetességeit; és,

– *Harmadszor*, az információs és kommunikációs technológiák kiemelkedő szerepét fogom értékelni, melyek ezeknek az egységeknek létrejöttét lehetővé teszik.

1. A TERÜLETILEG MEGHATÁROZOTT NEMZETÁLLAM HANYATLÁSA

(a) *A globalizáció jelentősége*

Témámat először korunk egyik alapvető dialektikájának – a globalizáció és a kozmopolitaizmus dialektikájának – keretében fogom elemezni. A világ globálissá válásának folyamata egy igen komplex, sok vetületet felmutató folyamat. Sajnos a médiákban és a közvéleményben csak egy nagyon szűken értelmezett felfogása uralkodik. A globális világ megértésének analízise négy, egyre táguló perspektívához vezet:

– Az *első* a gazdasági folyamatok leegyszerűsített képe, mely a pénzügyi piacok összeműködésére és a világkereskedelemre vonatkozik. Ezt a változatot ennek megfelelően sokan a piac integrációjaként értelmezik. Eszerint a globalizáció a piac tevékenységének logikus és elkerülhetetlen következménye, s ez által egy önmagát megvalósító célt testesít meg. John Brohman megfogalmazásában: "A piac ideológiailag kidolgozott fogalma helyettesíti be a különféle, a történelem folyamán kialakult piacokat a világ különféle országaiban" (p. 314).

– A globalizáció *második* értelme egy a mindenki által könnyen érzékelhető, tömeges jelenség, mely a transznacionális (tehát nem nemzetközi) mozgalmak formájában jelenik meg.

– Kortársaink közül kevesen látják azt, hogy a globalizáció – a *harmadik* perspektívában – nem más, mint a nyugati civilizáció, s ennek különösképpen amerikai változata, hegemonikus törekvése.
A globalizáló folyamatnak ezt a formáját tulajdonképpen egy ideológiának lehet tekinteni, mert azon alapul, hogy korunkban ennek nincs alternatívája, ha más civilizációkhoz tartozó népek modernizálódni akarnak – egy ideológia, melyet Theodore von Haue, a Yale egyetem volt professzora, 1988-ban megjelent könyvében 'az elnyugatosítás világforradalmának' nevezett (*The World Revolution of Westernization*). Éppen ezért a globalizáció eme formájának a világkultúra és az egész világra kiterjedő egy és ugyanazon civilizáció fogalmai szerves részei. Nagy-Britannia katonai akadémiája egyik professzorának Simon Murdennek ez év nyarán megjelent tanulmánya, *Islam, the Middle East, and the New Global Hegemony*, rámutat ennek az ideológiának kérdéses külpolitikai következményeire, különösképpen a Közelkeleten, átvéve John Agnew és Stuart Corbridge kifejezését a 'transznacionális liberalizmus hegemóniájára' vonatkozólag.

Végül, a *negyedik* perspektívában, a globalizáció nem más, mint annak öntudatosodása, hogy e folyamatnak van egy elkerülhetetlen alapvető vetülete, tulajdonképpen a globalizáció másik arca,

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a világban koexisztáló civilizációk dialógusa. Ebben az értelemben a globalizáció egy az összes 'embervilágokat' egybefogó, planetáris látomással egyenlő. Ez azt jelenti, hogy bizonyos civilizációs vagy kulturális vonások elvesztik területi kötöttségeiket. Ugyanakkor a globalizációnak ez a felfogása helyet ad annak a jelenségnek, amely a globális hódításának egyenlőtlen voltára utal. Tehát arra, hogy a globális kiterjedése elsősorban hely, idő, társadalmi osztály és a társadalom által elfogadott életmód kérdése; így, például, a harmadik világra vonatkoztatott 'digitális hiány' divatossá lett jelszava (azt persze senki sem kérdezi, hogy az afrikai vagy az indiai paraszt szempontjából mit jelent ez a hiány?). Ezért van teljesen igaza Robert Coxnak, amikor úgy véli, hogy "a világ jövő rendjét két alternatíva közötti választás dönti majd el: az univerzális globalizáció vagy a más típusú gazdasági, társadalmi és kulturális fejlődés közötti választás" (p. 219).

A globalizáció folyamata tehát az identitások és jelenségek egymáshoz viszonyuló szövetévé válik. A globalizációnak ezt a vetületét Roland Robertson fejezte ki mesterien 1992-ben megjelent alapvető munkájában, amikor úgy jellemezte a globalizációt, mint a partikularizmus univerzálissá és az univerzalizmus partikulárissá válását, mely kölcsönös egymásra hatásuknak eredménye (p. 100). Ez a robertsoni formula, az én véleményem szerint, máig is a legjobb jellemzése a globalizálódó folyamatnak mert, egyrészt, világosan rámutat a globális világban uralkodó univerzalista trendre – a nyugati konszumerizmus egész világra való kiterjedésére, – másrészt, teljes mértékben elismeri az 'embervilágok' különleges voltát és életstílusaik különbözőségét, mint, például, a nemzeti öntudat vagy más kollektív, kulturális identitások feléledését és globális felértékelődését. Amint Jürgen von Hagen kifejezte, népek, régiók, etnikai csoportok és kultúrák csak a különbségek elismerése révén tudják a maguk identitását meghatározni (p. 180).

Kulturális pluralizmus jellemez minden a nyugatitól különböző civilizációt, ugyanúgy a múlt politikai rendszereit is mint, például, a régi, multi-etnikus birodalmakat, s ez bizonyítéka annak, hogy más megoldások is lehetségesek a jövő politikai újjárendeződésére, mint a kozmopolitanizmus által előrevetített világkultúra és világállam. Ezért ma is érvényes Hedley Bull értékelése a középkorra vonatkozóan, amikor annak alapvető jellegét, a megosztott szuverenitás elvét és a 'sokrétű, egymást lefedő intézmények' és az 'egymást keresztező' lojalitások lehetőségét emeli ki (pp. 254-255).

A globalizációs folyamat tehát hangsúlyozza a tér és a hely dialektikáját, s ezen keresztül a lokális bizonyos mértékben meghatározza a globálist. Ebben az értelemben a globalizáció egyre nyilvánvalóbbá teszi azt, hogy a hatalom, bármely hatalom, nem a területi megalapozottságon nyugszik, s nem egy egyedüli, privilegizált politikai intézményen – az államon – hanem kulturális adottságokon és egyes konstitutív elemek egymástól való függésén.

(b) *A területi nemzetállam hanyatlása*

Ha a területiség egy közösség életének fizikai jellemzője, akkor e közösség identitásának is része. A modernitás korában az emberek viszonya a területhez, amelyen élnek, teljesen megváltozott abban az értelemben, hogy identitásukban a területiség szerepét az állam vette át, mert az állam lett a területiség elvének kifejezője, s a határok ezért szimbolikus jelentőséget nyertek. Ugyancsak ennek a fejlődésnek a következményeként egy állam lakosságának identitásában külön helyet kapott államuknak az államközi rendszerben elfoglalt helye. Az államközi rendszer befolyása viszont gyengítette a területi állam szerepét.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A nemzetállam politikai intézményes formájának válságát egy pár fontosabb vonással szeretném illusztrálni. Összehasonlítva a modernkorban kialakult helyzetet az előzőleg uralkodó viszonyokkal meg kell állapítani, hogy a nem–modern társadalmakban a terület nem játszott szerepet a politikai rendszer felépítésében, mert az adott kulturális keretben a terület a társadalmi közösség tulajdona volt. Az uralkodó vagy törzsfőnök adminisztrálta közössége nevében az általuk bírt területet, s ez utóbbi nem lett a nép kulturális identitásának integráns része. Ezzel szemben a késői középkor Európájában, a fejlődés a rokonsági és hűbéri kötelékekre alapozott társadalmi viszonyok helyett egy komplex, hierarchikusan felépített társadalom felé haladt, melyben a területiség meghatározott határokkal körülvett térséggé vált, bár ez még nem feltétlenül jelentette a területileg megalapozott modern állam megszületését. A területiség a modern fejlődésnek ebben az első szakaszában egy adminisztratív fogalmat alkotott kijelölve a feudális környezetből magát kiemelő uralkodó hatalmának határait, de a modern nemzetállam beköszöntésével az állam meghatározott területe a nemzeti identitás elválaszthatatlan részévé vált.

Persze ez nem azt jelenti, hogy a modernitás beköszöntése előtt nem voltak határok, hiszen a területi elhatároltságok nemcsak politikai, hanem társadalmi szerepet is játszanak, például egyes közösségek elkülönítését vagy összekötését szolgálják, mint ahogy ez történt Afrikában évezredek óta, a különféle tereket áthidaló zónák esetében. A modernitás eljövetele tehát egy bizonyos fajta kozmopolita rendet tüntetett el, izolálva az egyes politikai egységeket egymástól. Exkluzív fennhatóság a határokon belül, függetlenség a határokon túl lévőkkel szemben –- ezt jelentette a nemzetállami szuverenitás.

A nemzetállamok határai elméletben a nemzeti közösségek kiterjedésének határaival estek egybe. Ez lett az újkor minden nacionalista mozgalmának célja, annak ellenére, hogy alig volt olyan nemzet, melynek tagjai egy kompakt területen éltek volna. Az etnikai kötelékeket egy politikai elkötelezettség egészítette ki, a saját államával bíró politikai nemzet fogalma. Ahogy Bertrand Badie, a párizsi Politikai Tudományok Intézetének professzora, világosan megfogalmazta:

> "A territorialitás elvének elterjedése nem az univerzális győzelmét jelentette a partikuláris fölött, csak egy univerzálisnak látszó elv formájába öntötte a világot meghódító partikuláris követelményét." (p. 53)

A modern államnak feltétlenül szüksége volt arra, hogy lakosait ne csak állampolgári viszonyuk kösse az államhoz, hanem az etnikailag és kulturálisan meghatározott nemzetben való tagsági voltuk is, másképpen nem tudta legitimitását érvényesíteni és a népesség lojalitását biztosítani. A Hobbes, Locke és Rousseau által a 18. században kidolgozott kontraktuális elmélet, mely szerint a lakosság tagjai egy mindkét félt kötelező, társadalmi szerződés keretében átruházták szuverenitásukat az államhatalomra, egy intellektuális fikció minden reális alap nélkül (Niebuhr, *op. cit.* pp. 55-56). Legújabban Friedrich Kratochwil professzor analizálta részleteiben a társadalmi szerződés elméletét (p. 183), s az ő kritikája szerint a társadalmi szerződés legitimitását csak az állam territoriális hatalmára lehet alapozni. A demokráciák krízise a nemzetállam hanyatlásának egyik legfőbb vonása. Jürgen Habermas már 1975-ben 'legitimációs krízisről' írt (pp. 36-37), éppen azért, mert az állam és a civil társadalom közötti egyre mélyedő szakadékot jelzi. Egyébként az is figyelemre méltó, hogy az önrendelkezés jogát, mely a demokratikus jogoknak el nem kerülhető része, csak a gyarmati sorsból felszabadult népek javára ismerték el az államközi rendszer tagjai a második világháború után, de azokra a kisebbségekre, amelyek szuverén államokban éltek, elsősorban az európai kontinensen, ezt

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

az alapvető demokratikus követelményt elfelejtették alkalmazni. A szuverén, területileg meghatározott nemzetállamok vesztfáliai rendszerének a múlt hagyatékává való válása tehát integráns része a globalizálódó világnak, s egy poszt-vesztfáliai rendszer kezd lassan-lassan kialakulni, mely nem területileg meghatározott politikai és gazdasági egységekből fog állni. Amint ezt Anthony McGrew kifejezte, "a demokratikus felelősséggel való felruházás területi bázisa már nem felel feltétlenül meg a hatalom térbeli kisugárzásának" (pp. 12-13 és 21), mert a globalizáció túlhaladottá teszi a nemzetállamok politikai rendszereit.

A politikai újjárendeződés szükségességét igazolja a civilizációs pluralizmus is. Civilizációk nem területileg, hanem exisztenciálisan és kulturálisan meghatározott 'embervilágok,' melyeket egymástól különböző spirituális, intellektuális, művészi és tudományos teljesítmények, valamint egymástól eltérő társadalmi szokások és tevékenységek jellemeznek. Amint Camillieri és Falk megfogalmazták, a jövő civil társadalmait egyidejűleg "két lehetséges és egymással ellenkező trend fogja jellemezni: a kulturális identitások megújult fontossága és a kulturális pluralizmus elfogadása" (p. 255). A világállam létrehozásának tehát nem a nemzetállamok elhalványuló szerepe, nem a federalista törekvések, mint az Európai Unió, nem a jelenlegi hegemonikus államközi rend a legfőbb akadálya, hanem a földünkön ko-exisztáló nagy civilizációk léte, melyek alapvetően meghatározzák minden egyes egyén exisztenciáját.

Mindezekkel a különbségekkel azonban nem számolnak a világállam létrehozásának hívei. Ennek az illuzórikus és megvalósíthatatlan megoldásnak szükségességét elsősorban az örök emberi álomra alapozzák, mely a különféle 'embervilágok' egyesítését képzeli el, s a globalizáló trend lényegének félreértése folytán azt hiszik, hogy ez álom megvalósításának órája elérkezett. A világállam létrehozását az emberi teremtőerő és képzelet teljes elhanyagolásával, kizárólag a nemzetállam intézményes struktúráinak és funkcióinak planetáris megismétlésével képzelik el. Eszükbe sem jut ennek végzetes következménye a demokratikus rendszer létére vonatkozóan, mely minden várakozás ellenére megsemmisülne és a legnagyobb politikai, gazdasági és társadalmi nehézségekhez és krízisekhez vezetne.

2. EGY NEM-CENTRALIZÁLT DEMOKRATIKUS POLITIKAI ELRENDEZŐDÉS FŐBB VONÁSAI

Nem-centralizált politikai egységekről beszélek, mert ha a decentralizált kifejezést használnám, avval feltételezném egy centralizált egység létét – amint ma egyes szövetségi államok decentralizált rendszeréről szólunk. Szóhasználatom Henry Kissinger pár évvel ezelőtt elhangzott megállapításának végső következtetését vonja le, melyben a volt amerikai külügyminiszter a decentralizációt a demokrácia legmagasabb fokának minősítette.

Az új politikai szervezetek és intézmények egy a mai állam fogalmával egyáltalán nem egybeeső politikai egységeket fognak alkotni. Ezeket, mint kisebb vagy nagyobb régiók hálóját – networkjét – lehet elképzelni, melyek lazán függenek össze, de egy koordináló központhoz kapcsolódva minden tevékenységüket össze tudják hangolni. Képük tehát megfelelne a folytatólagos kormányzási kontinuum elvének, az Arend Lijphart által propagált konszenzusra épülve vagy a középkorihoz hasonló konszociális demokráciák formájában. Ezeknek az egységeknek eredetisége és autonómiája egy meghatározott kulturális kontextushoz fog kapcsolódni egy szélesebb, civilizációs keretben, de

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

csak egy korlátozott szuverenitás formájában, megvalósítva egy új multilateralista együttműködést, melynek keretében a civilizációk közötti dialógus létrejöhet.

(a) *Az új egységek konstitutív elemei*

Ezeket a politikai intézményeket kulturális, etnikai-nemzeti, és vallási közösségek hoznák létre, sok esetben több egymással harmóniában élő közösség. Még a múlt században is voltak jó példái annak, hogy egy ilyen békés együttélés lehetséges különféle közösségek között. Gondoljunk, például, Boszniára, ahol ortodoxok és muzulmánok egy sokrétegű kulturális egységet alkottak mielőtt a szerb és horvát nacionalizmusok nem hiúsították meg békés együttélésüket. Meg vagyok győződve arról is, hogy Erdélyben a magyarok és románok egy pluralista és autonóm politikai szervezet keretében együtt tudnának élni. Mindez pontosan azért lesz lehetséges, mert az uniformizálásra való törekvések a múlt emlékei lesznek, hiszen a nemzeti szuverenitás zászlójára írt 'egy állam, egy nemzet' jelszava eltűnik a tömegek szótárából.

Hivatkoznom kell itt a régiók tudományos tanulmányozása svéd specialistájának, Björn Hettné-nek nézeteire is. Hettne kifejezetten aláhúzta a régiók és a kulturális pluralizmus összefüggését a modern társadalomtudományokban nagy szerepet játszó funkcionalizmussal szemben. Hettne a régió alatt országok olyan csoportját érti, melyeknek egy közös politikai programjuk van, s ebből a kulturális perspektívából vezeti le a politikai intézményesítést. Finn gondolkodók, mint Anssi Paasi és Jouni Häkli, a régiónak ugyancsak egy kollektív és intézményes jelleget tulajdonítanak, melynek szimbolikus jelentőségét az adja, hogy "a tér és idő specifikus kapcsolatának és struktúrájának kifejezése" (Häkli, p. 28).

Az én perspektívámban regionalizmus és regionalizáció között teszek különbséget. Regionalizmus alatt egy *sui generis* jelenséget értek, egy a lakosság köréből eredő kezdeményezést a regionális együttműködés megteremtésére, mely végeredményben annak felel meg, amit e témakörben javasolok; míg a regionalizáció egy regionális együttműködés megteremtése a nemzetállamok kormányainak kezdeményezésére – mint az Európai Unió. A regionalizmus része egy globálizálódó világ több dimenziós képletének, már csak azért is, mert mindkettőben többszörösek a politikai-hatalmi struktúrák. Így a regionalizmus, mely a civil társadalom kezdeményezése, nyitott a környező világ felé, melyhez az élenjáró technológiák révén kapcsolódik.

Még azt is el lehet képzelni, hogy egy bizonyos egységhez tartozó közösségek nem laknak összefüggő területeken, hanem több részből – régiókból vagy egyes régiók különféle közösségek által lakott részeiből – tevődnek majd össze. Ezt a lehetőséget már a kanadai David Elkins is feltételezte, aki kondominiumról vagy 'szabályozott anarchiáról' írt pár éve megjelent munkájában (p. 145). Elkins szerint

> "Nem-exkluzív és nem-összefüggő területek a területiség felnyitását jelentik... Egy nem territoriális szervezet sokkal több hajlékonysággal bír, mint bármely territoriális szervezet... Ilyen esetekben a szervezeti struktúrákat kevésbé hierarchikusnak lehet elképzelni, vagy sokrétű hierarchiákat lehet feltételezni, melyeket inkább egy hálózatnak vagy networknek lehet minősíteni." (pp. 139-140)

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Nyilvánvalóan egy ilyen helyzetben az egyes egységek politikájának koordinációja rendkívüli módon fontos. Egyébként a nem-centralizált politikai rendeződés elleni legmeggyőzőbbnek látszó kifogás természetesen az, hogy a centralizáció a harmonizált és egymást kiegészítő politikai döntések miatt szükséges – hozzáadva ennek elkerülhetetlen voltát a mai hatalmas népességű országokban. Mondanom sem kell, hogy a környezetvédelem, a rendelkezésre álló munkaerő piaca, a gazdasági infrastruktúrák, mint utak, hidak építése és fenntartása például, vagy a világszerte terjeszkedő bűnöző tevékenységek – kábítószerek kereskedelme, prostitúció, pénzhamisítás, stb. – visszaszorítása mind csak közösen keresztülvihető feladatok.

Pontosan ezen a téren nyernek hallatlan jelentőséget a ma rendelkezésünkre álló információs és kommunikációs technológiák, melyek az új politikai egységek regionális és szubregionális központjait kötnék össze, felhasználva a kommunikációs *feedback* által nyújtott lehetőségeket. Minden ilyen központ egy meghatározott területet fedne le, s a problémák természete szerint – többek között szektorális, környezetvédelmi, szociális, nevelésügyi, vagy bevándorlási problémák – lenne megszervezendő. Személyzetük korlátozott számú, de kitűnő képességekkel rendelkező személyekből állna, s tevékenységükre egy az általuk koordinált egységek képviselőiből álló bizottság ügyelne fel.

(b) *Törvényhozás és kormányzás*

Az új egységek törvényhozási szervei, ha egyáltalán lesznek ilyenek, helyi, egykamarás gyűlésekből fognak állni, de a legfontosabb döntések meghozatalában lehetséges lenne az érdekelteknek, tehát a lakosságnak a véleményére is támaszkodni referendumok útján. Ezeket igen megkönnyítené a mai technológia eszközeinek kiterjedt alkalmazása, hiszen ma már több helyen is kísérleteznek az elektronikus szavazás vagy véleménynyilvánítás megszervezésével. A kormányzási és igazgatási szervek nemcsak konzultálni tudnák, amikor erre szükség lenne, a lakosság egészét vagy annak egy érdekelt részét, hanem a *feedback* révén rendszeresen kaphatnának véleményeket, egyes intézkedéseknek a valóságban elért eredményekre vonatkozó jelentéseket, sőt még egyesek tiltakozását is.

Visszatérve Lijphardt konszociális vagyis konszenzusra épített demokratikus államának jellegzetességeihez, ezeknek alkalmazása kisebb vagy nagyobb egységekre egyaránt lehetséges. Ebben a vonatkozásban meg kell emlékeznem Szűcs Jenő tanulmányáról, *Vázlat Európa három történeti régiójáról*, melyből kitűnik, hogy az előadásomban javasolt nem-centralizált politikai intézményeknek előfutára volt az európai feudalizmus kora:

> "Mindezeken túl a hűbériség territoriális következménye, a sok-sok kis, saját szokásjoggal élő tartomány, az interkommunikáció adott szintjén sokkal alkalmasabb talaj volt a közvetlen jogszerűség kifejlődésére és a jog, mint szokás (*mos terrae*) minuciózus érvényesülésére, mint a nyersen és felülről tagolt, elnagyoltan tágas és uniformizált politikai-kormányzati keretek. Ez volt az a közeg, mely lehetővé tette, hogy a jog és kormányzat 'alulról felfelé' ható elvei a lokális szinteken minél több ponton áttörjenek a hatalomgyakorlás 'felülről lefelé' érvényesülődő mechanizmusán... A kifejlett hűbérszerkezetben az állam igazgatási, katonai, fiskális, bíráskodási funkciói szintén maradéktalanul elszakadtak az uralkodó hatalomtól, hogy lesüllyedve mintegy lépcsőzetesen eloszoljanak a 'hűbértársadalomban,' ahol aztán minden szinten külön-külön integrálódtak, egybeolvadva a földbirtoklás ugyancsak

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

> lépcsőzetes rendszerével ... A 'szabadság kis köreinek sokasága,' amiben Bíbó István joggal látta a nyugati fejlődés alapvetését, végeredményben a maga territoriális és rendi tagoltságában is néhány alapmodell köré szerveződött; a sokaságban az egység abban állt, hogy hovatovább a 'szabadságjogok' váltak a struktúra belső szervező elvévé" (pp. 31-32).

Ez az idézet is mutatja, hogy az itt javasolt politikai ujjárendeződés, különösképpen a nem-centralisztikus elv alkalmazása, nem újdonság a történelemben. A többségi elvre épített demokratikus rendszerrel teljesen ellenkező a centralizmus elve – nincs demokratikus centralizmus – s a mai demokráciák elsősorban a bürokratikus centralizmus fellegvárai. Végeredményben ennek a bürokratikus centralizmusnak a megszüntetése elkerülhetetlen feltétele a demokrácia megfelelő működésének, mivel

(i) Egy nem-centralizált intézményes struktúra, mely a döntéseket meghozó hatalmat visszajuttatja a helyi hatóságokhoz és a lakossághoz, kizárja a bürokrácia beavatkozását milliók életébe pontosan azért, mert a közügyek *személytelen* elintézésének vet véget, és

(ii) A nem-centralizált intézményes struktúra biztosítaná a szubszidiaritás elvének következetes alkalmazását. Ennek az elvnek az alkalmazását hiába várni azoktól, akiknek hatalma kiterjed nagy területek számtalan lakosára, s akiknek ez persze nem érdeke. Az érdekelt lakosok maguk vennék kezükbe a döntések jogát kisebb egységek keretében. Így a döntések demokratikus legitimitással bírnának, mert ahogy Lynn Miller megfogalmazta, "a legjobb társadalmi rend csak a kiterjedt helyi ellenőrzéssel és politikai autonómiával egyeztethető össze, amely ugyanakkor összekötne mindenkit a társadalmi szolidaritás globális networkjében" (p. 89).

Az adóügyi adminisztráció és a jóléti rendszer problémáinak megoldásában lehet a szubszidiaritás elve alkalmazásának legjobb példáira utalni. Röviden: az adóügyi politikának a célja kizárólag a helyi szükségletek kielégítése lenne, s a bevételi forrásokat ehhez igazítva lehetne megállapítani. Míg a jóléti rendszerben nemcsak a helyi, kisebb közösségekben lehetséges kontrollok járulnának a kiadások lecsökkentéséhez hanem, s ez a legfontosabb, a hatóságok beavatkozása nélkül a lakossági szolidaritás segítene egyes szerencsétlen helyzetek és bajok orvoslásában vagy állandó szociális nehézségek rendezésében is.

Itt kell szólnom a jogi pluralizmus kérdéséről is, mely a sokrétű politikai újrarendeződés esetén elkerülhetetlen. A jogi pluralizmusnak a planetáris civil társadalom lesz a hordozója anélkül, hogy bármiféle egységesített jogrendszer megalkotásáról lenne szó. A világszerte alkalmazott jogi pluralizmus alapját társadalmi, konszenzuális mechanizmusok fogják alkotni, amint ezt Günther Teubner egy újabb munkájában világosan megfogalmazta, s így egy önmagát szabályozó jogalkotást képez a közjogi és magánjogi szereplők álláspontjának egyeztetése révén. Ebben az autonóm jogrendszerben a jogi aktusok és struktúrák kölcsönösen fognak egymásnak életet adni és egymást áthatni. Nem lesznek alapvető szabályok, melyek egy u.n. meta-rendszernek felelnek meg – mint Kelsen elméletében a *Grundnormen*, – nem lesznek szankciók, mert a szimbolikus jogrend egy ismétlődő jogi aktusok folyamatának keretében minden egyes különleges eset lokális, regionális, vagy globális jellegét fogja tükrözni. Így

> "A jogi pluralizmust nem, mint egymásnak ellentmondó és konfliktusban lévő jogszabályok sorát lehet meghatározni, hanem egy bizonyos társadalmi problémakört rendező, sokrétű kommunikációs dialógus eredményét, melyek a társadalmi tevékenységet a törvényes-törvénytelen bináris kódja alapján kategorizálják" (p. 14).

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(c) *Gazdaságpolitika és a gazdaság irányítása*

Miután az információs és kommunikációs technológiák egy új gazdasági szervezet létrehozása nélkül nem lehetnek kihasználhatók, két különösen fontos szervezeti változatot kell kiemelnem: az első a *térbeli restrukturálás* általános gazdasági és vállalati vonalon egyaránt. Ez az új szervezési forma a munkaerő teljesen revideált térbeli elosztásán és az összes gazdasági tevékenységeknek a régiók közötti ujjászervezésén fog alapulni. E restrukturáció jó példáit képviselik, a gazdasági tevékenységek általános szempontjából, a kölcsönösen összefüggő munkaerő piacok új adottságoknak megfelelő, tehát regionális kialakítása, lehetővé téve a megtakarítások skálájának lényeges megnövekedését. A magángazdaság szempontjából az a vállalati decentralizációs modell jelent nagy előnyt, melyben az eddig gyárban végzett munkákat a vállalat központjától messze lakó bedolgozóknak is ki lehet adni. A struktúrák változásának ezeket a példáit egészíti ki az u.n hajlékony specializálódás programja.

A *hajlékony specializálódás* lényegét, melynek eddigi legjobb példájaként Olaszország központi és északi vidékeit idézik, a következőkben jellemezhetem:

– Kis- és középnagyságú vállalatok integrálódása a termelési folyamatok egyes részeinek egymással való megosztása és ezen a módon egy flexibilis, folyamatos összeköttetésben álló termelési network létrejötte;

– Az áruk minőségének és a lokális kultúrát kifejező design elsődlegessége, mely a mesterségek újra élesztését és a munkaerőnek feladatok szerint való specializálását követeli meg;

– Egy könnyen megváltoztatható és átszervezhető, tehát rövid előállítási folyamatokra beállított termelési program, mely nem a tömegtermelést célozza, hanem nagy mértékben specializált termékek előállítását, s így a helyi piacok rövid távú fluktuálását is követni tudja. Ez a követelmény teszi szükségessé a komplex – kiképzett munkásokból, technikusokból és specialistákból – álló munkacsoportok kialakítását.

– Vállalatok közötti kooperációs szerződések megkötése és regionális ügynökségek létrehozása, melyeken keresztül a technológiai újításokról és megváltozott piaci lehetőségekről való információk azonnal szétszórhatók;

– A társadalom tagjainak lokális és regionális nívón való együttműködése, felhasználva a már meglévő network kapcsolatokat, melyeken keresztül biztosítani lehet a természeti környezet megvédésére vonatkozó erőfeszítésekbe vetett kölcsönös bizalmat.

Ebben a teljesen megváltozott gazdasági környezetben, ahol 'a kicsi a szép' schumpeteri elve lesz uralkodó, mindenkor a helyi és a régión belüli lakosság szükségleteinek kielégítése lesz elsődleges a jelen versenyképességre törő erőfeszítéseivel szemben, melyre az egyre nagyobb, de egyre kevésbé menedzselhető vállalatok megteremtésének lidércnyomásos álma készíti a vállalati vezetőket. A fentebb mondottakra egyébként a schumpeteri 'vezető szektorok' elmélete (Schumpeter, 1939 és 1942) is alkalmazható; ezek a szektorok az újításokat létrehozó vagy azonnal átvevő és a megfelelő kereslettel bíró árupiacokra specializálódó vállalatokból állnak, melyek ezen kívül az energia felhasználás és a szállítás olcsóbb lehetőségeit is ki tudják használni.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Monetáris szempontból nyilvánvalóan a regionális koordináló központoknak lesz feladata a regionális pénzegység megfelelő mennyiségben való kibocsátásának biztosítása és garantálása annak a monetáris politikának irányvonalai szerint, melyet a résztvevő egységek közös szerve határoz meg. A világ egyes pénzegységeinek mai instabilitását a monetáris piacnak ez a feldarabolása sokban le fogja csökkenteni.

(d) *A planetáris koordináció szükségessége*

A nem-centralizált politikai átrendeződés új világában is megmarad, egyes problémakörökben, a planetáris koordináció szükségessége. Ennek lehetőségét az információs és kommunikációs technológiák fogják biztosítani anélkül, hogy az államközi rendszer szinte elképzelhetetlenül bürokratizált szervezeteit újra kellene teremteni. Mivel a szükséges információk mindenkinek egyidejűleg rendelkezésére fognak állni, hosszú távú kérdésekben éppen úgy, mint a jelen sürgős problémáinak esetében, egy összehangolt akció kezdeményezése a 'virtuális' vitát lezáró határozatok eredményeképpen lesz lehetséges.

A két legfontosabb probléma, melyeket planetáris nívón lehet csak kezelni, egyrészt a biztonság és a béke fenntartásának kérdése, másrészt pedig a természeti környezet és az ökológiai egyensúly megvédése az ipari civilizáció pusztító hatásaival szemben. E planetáris problémák széles körben ismertek, s mivel tárgyalásuk messze meghaladná ennek az előadásnak a kereteit, nem foglalkozom velük.

3. AZ ÚJ POLITIKAI EGYSÉGEK EGYÜTTMŰKÖDÉSÉNEK TECHNOLÓGIAI LEHETŐSÉGEI

(a) *Információ, információs társadalom és virtuális valóság*

Egy információnak csak akkor van értéke, ha van értelme és jelentősége, melyet csak embercsoportok és egy kulturális környezet kölcsönözhetnek neki. A társadalom, az emberi történelem hajnala óta, mindig rendelkezett információkkal több, sokrétegű dimenzióban, melyek mindig emberek, vagy emberek és intézmények, emberek és a természeti környezet közötti kapcsolatokra vonatkoztak. Ami változott egyik kortól a másikig az a rendelkezésre álló információknak tulajdonított értelem és annak társadalmi értéke volt, melyeket az adott kultúra határozott meg. A késői modernitás korát viszont az jellemzi, hogy az információ önmagában jelent értéket, még akkor is, ha nincs értelme, azért mert információval rendelkezni a haladással egyenlő.

Ma a digitális információ korában élünk, s társadalmunkat azért nevezzük információs társadalomnak, mert minden társadalmi tevékenység az információk és a kommunikáció folytonos és megszakíthatatlan közegében helyezkedik el. Bár az is tagadhatatlan, hogy az információs társadalomban sem elkerülhetetlen a tudatlanság, az információ hiánya, vagy még a digitális információ esetében is annak helytelen értelmezése. Az információs társadalom számára csak a jövő számít, a jelen vég nélküli folytatódásának formájában. Ennek értelmében az információs társadalom fogalma azt fejezi ki, hogy az új technológiák révén feltárult lehetőségek átformálják a társadalom

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

életét, amint ezt Nicholas Negroponte kifejezte, "a digitális világban olyan lehetőségek nyílnak fel, amelyek előzőleg megvalósíthatatlannak látszottak" (p. 231). Ez a megfogalmazás feltételezi a múlttal való szakítást, egy történeti folyamatosság felszámolását. Az információs társadalomnak ezt a jellegét Manuel Castells fejezte ki a legtömörebben:

> "Bár a technológia *per se* nem határozza meg a történelmi fejlődést és a társadalmi változásokat, a technológia birtoklása lehetővé teszi a társadalmak számára önmegváltoztatásukat, s azt is, hogy a társadalmak, melyekben mindig konfliktuális folyamatok állnak egymással szemben, hogyan használják fel a gyakorlatban technológiai potenciáljukat" (Castells, p. 7).

Az információs társadalom fogalma szorosan összefűződik a virtuális valóság elképzelésével, mert lehetségessé teszi képzeletbeli helyzetek összjátékát s ezek vég nélküli újrateremtését az u.n. cybertérben. A virtuális valóság különbözik az utópiától, mely a világ egy ideálisnak tartott állapotát írja le a jelen szomorú állapotával szemben. Mind a virtuális valóság, mind az utópia a jövőre vonatkozik, de míg az utópia egy olyan világot ír le, melyben az általa meghatározott értékekre való elkötelezettség elengedhetetlen, a virtuális valóság teljesen nyitott a jövővel szemben és megengedi a jövőben létrehozott állapotok állandó újraformálását. A virtuális valóság nyitottságát az teszi lehetővé, hogy benne a tér és az idő fogalmai teljesen relatívak és a terükben vagy temporális folyamataikban való mozgás független az 'embervilágokban' uralkodó tér és idő koncepcióitól.

(b) *Információs társadalom és közösségi network hálózatok*

Az emberi közösségek egy közös világnézeten alapulnak, mely nemcsak a közösség hagyományaiban és történelmi tapasztalataiban, hanem elsősorban nyelvükben gyökerezik s világképüket meghatározza. Ezért fontos a helynek, a fizikai és kulturális összefüggőségnek, és a nem messze terjedő térbeli világnak a kihangsúlyozása. John Dewey, az amerikai pragmatizmus legnagyobb alakja, már régen elismerte, hogy a közösségek kialakulását kizárólag a kommunikáció tette lehetővé – "konszenzus nem lehetséges kommunikáció nélkül" (pp. 5-6) – ha a kommunikációnak legegyszerűbb meghatározását fogadjuk el, vagyis azt, hogy a kommunikáció nem más, mint eszméknek, gondolatoknak és események hírének térben és időben való továbbadása. A kommunikáció történhet, egyrészt, az egyre fejlettebb technológiák révén, – például üzenetek továbbítása nagy távolságokon keresztül, – de lehetséges, másrészt, a hagyományos, rituális módon is, amikor nem információk továbbadását szolgálja, hanem a közösség világnézetének szimbolikus megjelenítését és megerősítését, ahogy ezt már Émile Durkheim leírta *A vallásos élet elementáris formái* című korszakalkotó művében. A kommunikációnak ez a kettős értelme fontos az intézményesített politikai networkszerű közösségek esetében is, mert az információs és kommunikációs technológiák nemcsak az átadás és szétszórás feladatait viszik végbe, de a rituális és szimbolikus funkciót is betöltik, ha nem is közösség-teremtők, de mindenképpen közösség-fenntartók.

Vitatott kérdés, hogy miképpen jön létre egy közös célokat elérni óhajtó network részét képező komponensek együttese. A legtöbben azt állítják, hogy ezek a network-közösségek a komputer által közvetített kommunikáción [*computer-mediated communication* – CMC] keresztül, tehát az elektronikus kapcsolatnak köszönhetően jönnek létre, míg más vélemények szerint a cybertérben

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

létrejött közösségek nem újak, hanem a valóságban már meglévő közösségeket tükrözik. Itt idéznem kell Steven Jonest, aki világosan állást foglalt a második változat mellett:

> "A valóságnak on-line társadalmi konstrukciója nem a komputer által közvetített kommunikációk networkjén keresztül jön létre, hanem magában a networkben testesül meg. Sokkal könnyebb megérteni azokat a fizikai kapcsolatokat, melyek a társadalmi együttműködést szolgálják, mint az azokból megszülető szimbolikus kapcsolatokat... Senki nem tudja megmagyarázni, hogy mi voltaképpen a komputereknek, mint eszközöknek, a szerepe e kapcsolatok és közösségek megteremtésében... Egy kapcsolat nem feltétlenül vezet egy közösség megteremtéséhez, sőt nem feltétlenül vezet sem információk kicseréléséhez, sem értelmezések átadásához..." (pp. 5 és 7).

Végeredményben a médiák által létrehozott társadalmi struktúrák nem teremtenek egy közösen átélt valóságot. Egyes eseménynek a tömegmédiákon keresztül való látása minden egyes nézőben teljesen más élményt kelt, mert minden néző magával hozza az esemény értékelésének elemeit nem a virtuális, hanem az igazi valóság világából. A komputeren keresztül való kapcsolatteremtés azért lehetséges, mert a komputer, mint média egyszerre jelenti a kontextust, amelyben a kapcsolatok létrejönnek és azt az eszközt, amelyen keresztül a cybertér megnyílik előttünk. Ezzel egyidőben a komputerek elhatárolják egymástól a network hálózat résztvevőit, és hierarchiákat teremtenek azáltal, hogy felerősítik az identitásokat és kihangsúlyozzák a networkben résztvevők közötti különbségeket, hiszen szimbolikus és rituális folyamatok magukkal hozzák a nem-virtuális világból származó meggyőződéseket és elképzeléseket. A komputerek által közvetített kommunikáció sokkal inkább személytelen, mint az írott szöveg, s így az Interneten keresztül teremtett kapcsolat nem feltétlenül kommunikáció. A cybertérben létrehozott kapcsolatoknak ez a vonása határozza meg a politikai-intézményes közösségek komplex voltát, s a komputeren keresztüli kommunikációban egyes csoportok pontosan ezért mindig a való világban már előzőleg létező közösségekhez tartoznak.

A jövő általam javasolt politikai újjárendeződése, mely nem területi alapokon fog nyugodni, hanem kulturális közösségeken, a mai államoknál kisebb egységeket fog magában foglalni. Ezek esetében, de különösképpen akkor, ha ezeknek az egységeknek részei nem összefüggő településeket alkotnak, az információknak a cybertéren keresztüli továbbadása és szétosztása a politikai tevékenység elmaradhatatlan feltétele lesz. Ebben a perspektívában, a mai állami berendezkedésnek, például a reprezentatív demokráciának vagy a hatalom hármas megosztásának, nagyfokú átalakuláson kell keresztül mennie. Így a reprezentativitás elve nem fog eltűnni, hiszen még az önkormányzó lakossági intézményeken belül sem lehet minden kérdést, kivéve a legfontosabbakat, szavazások formájában eldönteni, s így nem lesz elkerülhető a hatalom bizonyos fokú delegálása. Viszont valószínű, hogy az elektronikus szavazási módszer szükségtelenné teszi majd a törvényhozó szervek létét, hiszen a törvényhozást az amúgy is kisebb egységek lakossága a maga egészében fogja elvégezni. Ebből a szempontból a legfontosabb az lesz, hogy a többség diktatúrájának elkerülésére megfélő garanciák biztosítsák a kisebbségi szavazók érdekeinek és jogainak tiszteletben tartását.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

4. TECHNOLÓGIÁK ÉS A SZÜKSÉGES INFRASTRUKTÚRA

(a) *Infrastrukturális adottságok és virtuális közéleti szférák*

Az Internet és a World Wide Web, mint autonóm és sokrétegű funkcióra alkalmas politikai-közéleti terek, biztosítják a közösségeken belüli és a közösségek közötti egyre számosabb network hálózatok lehetőségét. Ha a megfelelő infrastruktúra még nem is létezik minden esetben, biztosak lehetünk abban, hogy ha egyszer egy új technológiai szükséglet jelentkezik, akkor ezt specialisták hamar ki fogják elégíteni. A legfontosabb szempont az, hogy a technológiai fejlődés a kollektivitás érdekeit szolgálja.

Melyek a politikai-közéleti cybertér alapvető jellemzői? Anthony Wilhelm öt ilyen jellemzőt sorol fel (pp. 155-159):

Az *első*, topografikus, meghatározását adja annak a térnek, melyben a résztvevők vitázhatnak, információikat és terveiket kicserélik;

A *második*, tárgyszerű, összefoglalja azokat a kérdéseket, melyeket a résztvevők dialógusukban megtárgyalhatnak;

A *harmadik*, teljesség, mely azt a demokratikus elvet tükrözi, hogy bárki résztvehet a topografikusan meghatározott térben folytatott politikai megbeszélésekben és vitákban;

A *negyedik*, design, mely nemcsak a demokratikus szavazási eljárásokat teszi lehetővé, hanem különféle, más komponensek beiktatását is, például kritikai véleménycseréket;

Az *ötödik*, tanácskozás, mely végeredményben a demokratikus politikai élet lényegét jelenti, hiszen semmiféle politikai-intézményes elrendeződés nem hozhatja meg az elvárt eredményeket, ha a fent említett négy jelleg, de elsősorban a design és a technológiai infrastruktúra felépítése nem biztosítják és nem könnyítik meg a politikai kérdések megvitatását.

Az új politikai egységek esetében az információs és kommunikációs technológiák által kialakított környezet változó lesz nagyságuknak, részeik összefüggésének vagy egymástól való távolságának, valamint az uralkodó gazdasági és társadalmi feltételeknek megfelelően. De ezek a változó környezetek nem befolyásolják sem a szervezeti felépítés által létrehozott sokrétegű funkciókat vagy a technológiai hálózatot s annak használati feltételeit, sem a tartalom helyességét és a továbbítás megfelelő voltát.

A szervezési-infrastrukturális alapokat elsősorban a pluralizmus követelményének kielégítése fogja jellemezni. Ebben az értelemben a pluralizmus a médiák pluralizmusát és az információ tartalmának sokrétűségét jelenti. Az információk vagy általános jellegűek lesznek, vagy a közéleti kérdések egyes különleges szempontjait érvényesítik, mindenekelőtt helyet adva a döntésre váró politikai és intézményes problémáknak. A legtöbb gyakorlati, adminisztrációs probléma – költségvetés, adópolitika, a fizikai infrastruktúrára vonatkozó programok, mint hidak, csatornák és utak építése, vagy kórházak létrehozása a helyi közösségek szükségleteinek kielégítésére – ebbe a kategóriába fog esni, míg a regionális biztonság kérdése, a környezetvédelem vagy az egyes egységeket összekötő fizikai infrastruktúra létrehozása, az egységeket koordináló szervek hatáskörébe kerül.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A politikai közélet cyberterének tartalmi pluralizmusa azt fejezi ki, hogy az információk magukban fogják foglalni a helyi, szub-regionális és regionális partikularizmusok és kulturális identitások kifejezését, ugyanakkor helyet biztosítva a lokális kontextusokhoz kapcsolódó ellentétes véleményeknek és ideológiai vagy más különbségeknek. Featherstone szavaival, a jövő pluralizmusa "egy olyan egységes keretet fog alkotni, melyben a különbözőségek minden további nélkül megférnek egymással" (p.2).

A szerkezeti pluralizmus következményeképpen, egyrészt a résztvevők száma hatalmasan meg fog növekedni, másrészt az egyes egységek és szférák közötti átfedés nagy mértékű lesz, például a technológiailag fejlettebb és fejletlenebb részek között. Ezt az is lehetővé fogja tenni, hogy az Internet és World Wide Web kettősége meg fog maradni, de ezeket ki fogják egészíteni eddig még nem ismert online infrastruktúrák is. Ez azt jelenti, hogy az információkat és kommunikációkat a magántulajdonban lévő infrastruktúrák fogják közvetíteni; viszont az infrastruktúrát irányító és szabályozó szervekben a közösségek képviselőinek kezében lesz a kontroll. A piaci verseny elvét azonban ezek a szervek sem törölhetik el éppen azért, hogy ne lehessenek a bürokratikus kísértéseknek kitéve.

(b) *Információs és kommunikációs rendszerek*

Ezeket a rendszereket egyrészt a bennük használt közvetítő elem – a leírt vagy mondott szó, grafikák és más kisegítő ábrázolások használata – másrészt a résztvevő csoportok szerkezete és nagyságrendje határozza meg. Az elektronikus kommunikációban a leírt szó lehetővé teszi a kommunkációk hosszát és gyakoriságát kontrollálni, s a komputer az egyetlen közvetítő berendezés, mely memóriájában mindent meg tud őrizni, ami a kommunikációs folyamatban kifejezésre jutott. Az u.n. hypertextek esetében a komputerek nemcsak strukturálják, hanem integrálják is a programokat és folyamatokat, s ezenkívül más szükséges funkciókat is ellátnak, mint, például, a résztvevők számára szükséges anyagok összegyűjtése, rendbe szedése, kiszűrése, formába öntése, a *feedback* közléseknek a megfelelő csatornába való irányítása, vagy a kommunikációs elemeknek a memóriában való megkeresése.

A fenti tulajdonságokkal rendelkező különféle információs rendszerek között megemlítem azokat, amelyek a politikai kommunkáció szempontjából a leghasználhatóbbak lesznek (minden ide vonatkozó információ forrása Lenk, *op.cit.*):

– *Először*, a témák és problémák kategóriáin alapuló rendszerek (IBIS – *issue-based information systems*). Mivel nem minden információ áll rendelkezésre egy politikai döntéseket célzó eszmecsere és vita kezdetekor, e rendszerek az információk kategóriába való osztásával és azok egy egészbe való betagolásán keresztül biztosítják, hogy a világosan megfogalmazott témák minden résztvevőhöz eljussanak, s így a kérdések feltevése és a megoldások megtalálása könnyebbé váljon. Minden résztvevő hozzászólása kérdések, válaszok, és érvek kategóriáiba kerülhet, s a végeredmény az, hogy egy specifikusan a problémák irányában orientált network jön létre.

– *Másodszor*, a döntéseket megkönnyítő rendszerek (DDS – *decision support systems*), melyek egy racionális, probabilista és formális módszerrel dolgoznak, néha vizuális kifejezéseket is felhasználva. Bármilyen elméletre vagy feltételezésre történik hivatkozás, ezeket a rendszer

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

analizálja, értékeli, és következményeikkel együtt bocsátja a résztvevők használatára. Az egyes variációknak a végső döntésre való esetleges befolyását is jelezve a software ezeket kiértékeli, s a megbeszélés és vita eredményeit újra átvilágítja.

– *Harmadszor*, a csoportdöntéseket megkönnyítő rendszerek (GDSS – *group decision support systems*) kimondottan egy csoport által meghozandó döntésekre specializálódnak, mint, például, egy ügyrend elkészítése, *brainstorming*, kommentárok megírása, szavazás vagy a viták lefolyásának dokumentálása, hiszen az ilyen csoportok munkájának lényege, hogy megfelelően strukturáltak legyenek technikai és tartalmi szempontból.

Az előzőkben említettekkel szemben vannak specifikus célok megvalósítására létrehozott network típusok is. Ezek között találhatjuk a komputer által lehetővé tett kooperatív együttműködésre (CSCW
– *computer-supported cooperative work*) vonatkozókat, melyek nemcsak strukturálják a vitákat, hanem még azt is meghatározzák, hogy a résztvevők közül kinek mennyi témát lehet felhozni a vitában vagy kommentálni a mások által megjelölt problémákat. A közösségeket informáló szervezeti network típusok fókuszában (CIN – *community information network*) helyi körülmények és az azokban élők állnak, így ezek a szélesebb körű közösségi együttműködés előmozdítását szolgálják. Sikerük azt mutatja, hogy csak akkor funkcionálnak jól, ha információik helyi forrásokból erednek, vagyis ha széleskörű, decentralizált és elsődleges kézből való információkra támaszkodnak. Legjobb példái az ilyen network típusoknak a *The Democracy Network* (DNet) Kaliforniában (Docter és Hutton, *op. cit.*), valamint *The Institute of Global Communications* (IGC – Friedland, *op. cit.*), mely nem földrajzilag, hanem szektorális szempontból specializált – mezőgazdasági kérdésekre – és, végül, egy európai példa, a *Network Pericles* Görögországban (Tsagarousianu et al., pp. 43-52). Ez utóbbinak érdekes vonása, hogy az állampolgárok elidegenesülését és a demokratikus politikai rendszerből való kiábrándulását akarja megállítani felelevenítve a klasszikus athéni demokrácia emlékét, s bátorítva a polgárokat a politikai életben való aktív részvételre és ezen keresztül az önkormányzatok megerősítésére.

Végül szólnom kell röviden a cybertér pluralista működésének jogi feltételeiről. A cybertér működését egyrészt a privát működtetők önfegyelme garantálja de, másrészt, a benne résztvevő közösségek által létrehozott szerveknek kell felette szigorú felügyeletet gyakorolniuk. Erre elsősorban szükség van az Internet, a World Wide Web és általában a tömegmédiák u.n. tartalmi relativitása miatt. Minden kereskedelmi vállalkozásban a tulajdonosok és működtetők anyagi, esetleg ideológiai, érdekei határozzák meg a tartalom milyenségét és minőségét, míg a politikai kommunikációban a tartalmat a közösségnek kell meghatároznia s a tartalom relativizálása elfogadhatatlannak minősül a közérdek szempontjából. Ebben az értelemben az információk tartalma térbeli, tehát horizontális, és időbeli-történelmi, vagyis vertikális jelleget mutat fel ellentétben a mai információs folyamatok nagy részének térbelileg absztrakt és időbelileg ahistorikus jellegével. A globális információs trendeket végeredményben egyes érdekek túlsúlya és ezért egy centralizált orientáció jellemzi, elsősorban az események minősítésében és magyarázatában, valamint a nyilvános vita kontextusának meghatározásában.

A cybertér szabályozása nemcsak a helyi és regionális kultúrák szerepére vonatkozhat. A globális és lokális trendek ki fogják egymást egészíteni a politikai közösségek network hálózataiban azon keresztül, hogy a helyhez kötött nézetek és szándékok globalizálódnak, viszont a globális perspektívák és szempontok beleágyazódnak a kommunkációs kontextusba. A természetes

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

többnyelvűség ehhez nagymértékben hozzá fog járulni, ami persze azt is szükségessé teszi majd, hogy globálisan homogén és interaktív komputer nyelvek, mint például a Java, álljanak rendelkezésre.

Mindez aláhúzza a cybertér szabályozásának szükségességét az információs és kommunikációs technológiák helyi, regionális és globális követelményeivel egybehangzóan. A politikai kommunikáció terén tehát nem lehet szó egy network szuverenitásáról (Reidenberg, *op. cit.*), mert a network hálózatok szuverenitását csak az érdekelt politikai közösségek gyakorolhatják. Az alkalmazott technológiára vonatkozó döntések, azok normái és az egyes softwarek designja, kizárólag politikai döntéseken alapulhatnak, melyek változtatásokat követelhetnek meg a designban éppen úgy, mint az infrastruktúra felépítésében. Ilyen változások lehetnek, például, olyan algoritmusok beépítése, amelyek megengedik egyes kommunikációk nyilvánosságának lecsökkentését vagy az új, a kommunikációs folyamatok kontrolljához szükséges eszközök bevonását.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A TÉMÁRA VONATKOZÓ MŰVEK LISTÁJA

BADIE, Bertrand, *La fin des territoires: Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*. Paris, Fayard, 1995.

BROHMAN, John, *Economism and Critical Silences in Development Studies: A Theoretical Critique of Neoliberalism*.
The Third World Quarterly, Vol. 16. 1995, pp. 297-318.

BULL, Hedley, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*. 2nd ed. New York, Columbia Press, 1995.

CAMILLIERI, Joseph A. – FALK, Jim, *The End of Sovereignty? The Politics of a Shrinking and Fragmented World*. Aldershot, Hants., Edward Elgar, 1992.

CASTELLS, Manuel, *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. 1. *The Rise of the Network Society*. Oxford, Blackwell, 1997.

COOMBES, David, – REES, Nicholas – STAPLETON, John, *Territory and Function in Economic Development*. Administration, Vol. 39, 1991, pp. 107-132.

COX, Robert W. *Thinking About Civilization*. Review of International Studies /Special issue: *How Might We Live? Global Ethics in a New Century*./ Vol. 26, December 2000, pp 217-234.

DEWEY, John, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. New York, Macmillan, 1916.

DOCTER, Sharon – DUTTON, William H., *The Social Shaping of The Democracy Network (DNet)*, in HAGUE – LOADER, eds. *op. cit*. pp. 222-243.

ELKINS, David J. *Beyond Sovereignty: Territorial and Political Economy in the Twenty-First Century*. Toronto, University of Toronto Press, 1995.

FEATHERSTONE, Mike, ed. *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London, SAGE Publications, 1990.

FERNANDEZ, Alex E. Jilberto – MOMMEN, André, *Regionalization and Globalization in the Modern World Economy: Perspectives on the Third World and Transitional Economies*. London, Routledge, 1998.

FRIEDLAND, Lewis A. *Electronic Democracy and the New Citizenship*. Media, Culture, and Society, Vol. 18, pp. 185-212.

GEERTZ, Clifford, *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*, in: GEERTZ, Clifford, *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*. New York, Free Press, 1963, pp. 109-113.

GOLDEN, James R. *Economics and National Strategy in the Information Age: Global Networks, Technology Policy, and Cooperative Competition*. Westport, Connecticut, Praeger, 1994.

HABERMAS, Jürgen, *Legitimation Crisis*. Transl. By Th. McCarthy. Boston, Beacon Press, 1975.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

HAGEN, Jürgen von, ed. *Territoriality in the Globalizing Society: One Place or None*? Berlin, Springer, 1998.

HAGUE, Barry N. – LOADER, Brian D. *Digital Democracy: Discourse and Decision-Making in the Information Age*. London, Routledge, 1999.

HÄKLI, Jouni, *Territoriality and the Rise of the Modern State*. Fennia, Vol. 172, 1994, pp. 1-82.

HETTNE, Björn, *Development Theory and the Three Worlds: Towards an International Political Economy of Development*. 2. ed. London, Longman Scientific Publishers, 1995.

HETTNE, Björn, – INOTAI, András – SUNKEL, Osvaldo (eds.), *Globalism and the New Regionalism*. Vol. 1. New York, St. Martin's Press, 1999, p. 1-24.

JONES, Barry, *Globalisation and Interdependence in the International Political Econom –: Rhetoric and Reality*. London, Pinter, 1995.

JONES, Steven G. *Information, Internet and Community – Notes Toward an Understanding of Community in the Information Age*, in JONES, Steven G., (ed.), *Cybersociety 2.0 – Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*. London, SAGE Publications, 1998.

KAHIN, Brian – NESSON, Charles (eds.), *Borders in Cyberspace – Information Policy and the Global Information Infrastructure*. Cambridge, Massachussets, MIT Press, 1997.

KRATOCHWIL, Friedrich, *Citizenship on the Border of Order*, in LAPID, Yosef – KRATOCHWIL, Friedrich (eds.), pp. 181-197.

LAPID, Yosef – KRATOCHWIL, Friedrich (eds.), *The Return of Culture and Identity in IR Theory*. Boulder, Colorado, Lynne Rienner, 1996.

LENIK, Claus, *Electronic Support of Citizen Participation in Planning Processes*, in HAGUE – LOADER, (eds.), pp. 87-95.

LIJPHART, Arend, *Democracy and Plural Societies – A Comparative Exploration*. New Haven, Conn., Yale University Press, 1977.

MCGREW, Anthony G. (ed.), *The Transformation of Democracy? Globalization and Territorial Democracy*. Cambridge,
Polity Press, 1997.

MILLER, Lynn, *Global Order – Values and Power in International Politics*. Boulder, Colorado, Westview Press, 1994.

MUL, Jos de, *The Informatization of the Worldview*. Information, Communication and Society, Vol. 2, 1999, pp. 69-94.

MURDEN, Simon W. *Islam, the Middle East, and the New Global Hegemony*. London, Lynne Rienner Publishers, 2002.

NEGROPONTE, Nicholas, *Being Digital*. London, Hodder and Stoughton, 1995.

NIEBUHR, Reinhold, *Man's Nature and His Communities – Essays on the Dynamics and Enigmas of Man's Personal and Social Existence*. Berkeley, Cal., University of California, Press, 1965.

PAASI, Anssi, *The Institutionalization of Regions – A Theoretical Framework for Understanding the Emergence of Regions and the Constitution of Regional Identity*. Fennia, /Geographical Society of Finland/, Vol. 164. 1986.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

PRESTON, P.W. *Political/Cultural Identity – Citizens and Nations in a Global Era*. London, SAGE Publications, 1997.

REIDENBERG, Joel R. *Governing Networks and Rule-Making in Cyberspace*, in KAHN – NESSON (eds.), pp. 84-105.

ROBERTSON, Roland, *Globalization – Social Theory and Global Structure*. London, SAGE Publications, 1992.

RUGGIE, John Gerard, *Territoriality and Beyond – Problematizing Modernity in International Relations*. International Organization, Vol. 47. No. 1, pp. 139-174.

SCHULZ, Michael – SÖDERBAUM, Frederik – ÖJENDAL, Joakim (eds.), *Regionalization in a Globalizing World – A Comparative Perspective on Forms, Actors and Processes*. London, ZED Books, 2001.

SCHUMPETER, Joseph, *Business Cycles: A Theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalist Process*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1939.

SCHUMPETER, Joseph, *Capitalism, Socialism, Democracy*. New York, Harper and Row, 1942.

SHORT, John Rennie – KIM, Yeong-Hyun, *Globalization and the City*. London, Longman, 1999.

STORPER, Michael – THOMADAKIDIS, Stavros B. – TSIPOURI, Lena J. (eds.), *Latecomers in the Global Economy*. London, Routledge, 1994.

SZŰCS Jenő, *Vázlat Európa három történeti régiójáról*. Budapest, Magvető Kiadó, 1983, pp. 31-32 és 40; angol fordításban megjelent: KEANE, John (ed.), *Civil Society and the State: New European Perspectives*. London, Verso, 1988, pp. 291-332.

TAUBNER, Günther (ed.), *Global Law Without a State*. Aldershot, U.K.: Darthmouth, 1997.

TSAGAROUSIANOU, Roza, – TAMBINI, Damian – BRIAN, Cathy (eds.), *Cyberdemocracy – Technology, Cities and Civic Networks*. London, Routledge, 1998.

WILDEN, Anthony, *System and Structure – Essays in Communication and Exchange*. London, Tavistock, 1972.

WILHELM, Anthony G. *Virtual Sounding Boards – How Deliberate Is Online Political Discussion*? In: HAGUE – LOADER (eds.), *op. cit*. pp. 155-159.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Az információs és kommunikációs kor ideológiája*

Az ideológia fogalma az információ újjáteremtő erejében hívő világ gyakorlatában

"Tekintve, hogy a kommunikációs folyamatokról alkotott mai koncepcióink nem sokban különböznek azoktól, amelyek Konfucius idején uralkodtak (sőt, sok szempontból kevésbé előrehaladottak), nem csodálkozhatunk azon, hogy ez irányú erőfeszítéseink története pusztán bármiféle megoldás elérését célzó kutatás. A korunkra jellemző, a számítógépekbe és az információs rendszerekbe vetett hit, mint a tevékenységeink bajait orvosló megoldás nem más, mint az ilyen megoldásokra való történelmi törekvések folytatása" C írta a hatvanas évek végén Lee Thayer.[1]

E tanulmány bevezetéseképpen

– *Először* is tisztáznunk kell, hogy az ideológia fogalmának elemzése bármely ideológiára alkalmazható: a baloldali (marxist-leninista), a jobboldali (náci és fasiszta) és az úgynevezett polgári (az amerikai liberális-demokrata vagy az európai szociáldemokrata) ideológiákra is.

– *Másodszor*, az ideológiák fogalmát és meghatározását mindig a mai, az információ teljhatalmában bízó koron belül keresem, mellőzve az összehasonlítást más ideológiákkal.

1. AZ IDEOLÓGIA FOGALMA

Nehéz ideológia nélkül élnie az olyan embernek, aki – s ez alapvető feltétel – nem kapcsolódik létének transzcendentális oldalához, legyen az egy monotheista vallás (mint a kereszténység, az iszlám vagy a judaizmus) vagy metafizikai hit (mint a hinduizmus különféle változatai, a buddhizmus, a taoizmus vagy a konfucianizmus). Exisztenciánk minden egyén számára érthetetlen vagy megoldhatatlan problémákat hoz magával, elsősorban világunk és életünk jellemvonásainak értelmezésével kapcsolatban, mert minden ember élete és helyzete különleges, vagyis nem érthető és ítélhető meg általánosságok szerint. Ezért azok számára, akik nem képesek transzcendentális összefüggésbe helyezni létüket, az ideológia a vallás vagy a metafizikai világkép szerepét veszi át, hiszen mindenre magyarázatot ad, minden jelenséget értelmezni tud, s minden helyzetben képes

* Valóság, Budapest, 2003 augusztus. XLVI. évf. 8. szám; megjelent a magyar Írószövetség folyóirata, a Magyar Napló által 2004-ben kiadott kötetben, *Az év esszéi*, a 24-36. lapokon.

[1] THAYER, L. *Communication and Communication Sytems*. Irwin, Homewood, 1968, 88. l. (minden idegen nyelvbõl való fordítás a szerzõ munkája)

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

eligazítást adni az egyénnek a lehetőségek és a választások zűrzavarában arra vonatkozólag, hogy miként cselekedjen. Így az egyén – nem ismerve exisztenciájának különlegességeit, lehetőségeit és veszélyeit – az ideológia által adott vezérfonalat követve elkerülheti, hogy cselekedeteivel saját magának vagy másnak kárt okozzon, hogy életét veszélyeztesse, vagy hogy később lelkiismeret furdalásnak legyen kitéve tetteinek előre nem látott következményei miatt.

Minden ideológiát három szempontból elemezhetünk.

(i) Intellektuális szempontból, vagyis az igazsághoz és az empirikus valósághoz fűződő viszony szemszögéből. Egy ideológia csak azokat a tényeket veszi figyelembe, amelyek beleilleszkednek keretébe, míg elfelejti és az ismeretlenség fátylába burkolja azokat, amelyek ellentmondanak nézeteinek, s ha kell, új, a képzeletből elővarázsolt tényeket teremt. Intellektuális szempontból minden ideológia speciális nézőpontból válogatott halmaza az empirikus világ töredékes tényeinek, amelyeket különleges, érdekekhez kapcsolódó keret köt össze elválaszthatatlanul, legtöbbször egy szenvedélyesen vallott és védelmezett értékrendszer formájában. Egy ideológia egyszerű fogalmaknak és nagy szenvedélyeknek az ötvözete, ezért szükségképpen intoleráns és egyszersmind önmagának ellentmondó.[2] Ez adja bármely ideológia totalitárius jellegét. Ezen azt értem, hogy egy ideológia elkerülhetetlenül a különféle embervilágok alávetésére, teljes politikai hatalomra törekszik. Következésképpen minden ideológia, kivétel nélkül, kollektív hit- és értékrendszeren alapul; egyéni ideológia nincs, mert az ideológia lényegéhez tartozik, hogy kollektív tömegakciókat akar elérni.[3]

(ii) Épp ezért gyakorlati szempontból, vagyis a hatékonyság kritériumának szemszögéből az ideológia lehetetlenné teszi bármely, az elveitől eltérő meggyőződés, cselekvés vagy érv elismerését. Az absztrakt világképhez való hűség mindenekfölött áll, még akkor is, ha a gyakorlat egyértelműen ellentmond követelményeinek. Az ideológia fontos funkciója ugyanis éppen az, hogy a 'kívülről' jövő információkkal és hatásokkal szemben megőrizze világképének érintetlenségét. Ebben az értelemben az ideológia nem más, mint előre beprogramozott akcióterv, amelynek feladata az információk áramlásának szabályozása. Ennek következtében a társadalom politikai szférájában az ideológia a történelemben addig sosem látott fontossághoz jutott, mert minden modern politikai rendszer egy bizonyos ideológia révén legitimálja magát – intellektuálisan és morálisan.[4] Az ideológiának ezt a politikai funkcióját nevezte Hermann Lübbe "a hatalom ideológiai önigazolásának.".[5]

---

[2] Az ideológiát gyakran megszemélyesítik művészi alkotásokban, ilyen például a Nagy Inkvizítor személye Dosztojevszkij regényében, *A Karamazov testvérekben*.

[3] Ebben az értelemben írja Alexis de Tocqueville a francia forradalomröl, hogy "bár politikai forradalom volt, a vallásos forradalmak mintájára cselekedett." TOCQUEVILLE, A. de, *L=ancien régime et la révolution*. 1. könyv, 3. fejezet.

[4] Az ideológia politikai szerepérõl lásd: BRACHER, K. D.: *The Age of Ideologies -- A History of Political Thought in the Twentieth Century*. New York, St. Martin=s Press, 1984.

[5] Neue Zürcher Zeitung, 1978. október 28B29, 65. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(iii) Erkölcsi szempontból, vagyis a jó és a rossz közötti különbségtétel szemszögéből a jó és a rossz morális fogalompárját az ideológia a hozzá való hűséggel, intellektuális (mondhatni, hitbeli) követelményeinek szigorú betartásával és – mivel minden ideológia a tettre összpontosul – a tartalmi követelmények által előírt cselekvési szabályok végrehajtásával helyettesíti be.

Különösképpen frappáns példája az ideológia hatásának mai világunkban a tudomány ideológiaivá vált szerepe. Ennek az az oka, hogy a tudományos kutatás összefonódott a politikai és a gazdasági érdekekkel, sőt, a legtöbb esetben alá is rendelődött nekik.[6] Nem arról van szó, hogy ideológiának minősítem az egyes tudományágakban elengedhetetlen elméleti hátteret, amely a tudományos tevékenységnek, mint paradigmának az alapja, hanem arról, hogy a tudomány tekintélyét rajta kívül álló érdekeknek és mozgalmaknak a szolgálatába állították. Idetartozik a természettudományok mechanikus világképének ráerőszakolása az embervilággal foglalkozó tudományágak összességére, vagy a biológia evolúciós elméletének alkalmazása a társadalom életének bizonyos jelenségeire. Ennek a (hayeki értelemben vett) tudományos ideológiának a képviselői szakterületükön kívül eső téziseik megalapozásában és védelmében tudományos kutatásokra és kísérletekre hivatkoznak, de nem hajlandók alávetni ideológiai meggyőződésüket és tételeiket az objektív valóság próbájának, csak akkor, ha ez a (felületes) szembesítés meggyőződéseik, és tételeik bizonyítását szolgálja. Amíg a valódi próba be nem következik, addig a laikus társadalom a tudományos ideológia követője lesz, hiszen semmi lehetősége sincs objektív információt kapni az adott problémáról. Így a népesség legnagyobb része kognitívén és érzelmileg kötődik az ideológiához, hű támogatója lesz, s lemond szellemi szabadságáról és a köznapi élet legegyszerűbb tényeinek a saját értelmezése szerinti, tárgyilagos megítéléséről.

Mindehhez hozzá kell fűzni azt is, hogy a késői modernitás korának ideológiái, mivel nem áll rendelkezésükre semmiféle új konceptuális eszköz, a mai valóságot kizárólag a társadalom és a humán tudományoktól örökölt fogalmi eszközökkel és azok rendszerében képesek megmagyarázni. Jó példa rá a magán- és a közszféra mind hangsúlyozottabb szétválasztása az egyes ember életében, a demokratikus politikai élet és az emberi jogokat hangoztató szlogenek ellenére, noha a jelenlegi állampolgári koncepció nyilvánvalóan ennek ellenkezőjét tételezi fel.

Az információ legjobb meghatározását René Dubos mikrobiológus fogalmazta meg, aki élesen megkülönböztette az információt, mint adatok halmazát és az információt, mint tartalmat vagy tudást:

> "Az 'információ' kifejezés etimológiailag azt a folyamot jelzi, amelynek folytán kialakul a tudás, éppen ezért sokkal többet jelent, mint a tudás töredékeinek egyszerű továbbadása. Az a tény, hogy az információ etimológiai gyökere a formához kapcsolódik, arra utal, hogy a töredékes tudást rendszerben kell feldolgozni, csak ezáltal kap meghatározott értelmet."[7]

---

[6] Hans Jonas megfogalmazásában: "Ma a tudomány nagymértékben éppen technikai alkalmazásának intellektuális visszacsatolásából él. Onnan szerzi megbízatásait: milyen irányban kutasson, milyen problémákat oldjon meg. Céljait saját logikája helyett növekvõ mértékben külsõ érdekek határozzák meg, egyre kevésbé a kutatás szabad kíváncsisága." JONAS, H.: *A kutatás szabadsága és a közjó*. In: *A késõi újkor józansága*. Budapest, Göncöl Kiadó, 1997, 37–38. lapok.

[7] DUBOS, R.: *Reason Awake -- Science for Man*. Columbia Press, New York, 1970, 205. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Egy információs rendszer jelentősége viszont teljesen eltérő a Dubos által jelzett rendszerezéstől, hiszen az információs rendszer nem egyenlő a tudással, mert nem az információk tartalmára, hanem átadásukra vonatkozik, azt rendszerezi. Ezért beszélhetünk ezzel kapcsolatban 'technológiai misztikum'-ról.[8]

A mai információs kor technológiája tehát nem tudásra vezet, nem ismeretet ad, hanem töredékes adatokat nyújt bármiféle témáról. Szinte hihetetlen, hogy ennek az ideológiának a nagyszámú követője önmagát is, de másokat is meg akar győzni arról, hogy a kisebb-nagyobb adattöredékek, hírek, ellenőrizhetetlen közlemények és nagy hűhóval bejelentett, de néhány napon belül már el is felejtett események az emberi tudás előmozdítói és összetevői. A már Samuel Johnson által hangsúlyozott, a tudás két fajtája közötti megkülönböztetést – valamit tudni, illetőleg azt tudni, hogy e tudásra hol találunk forrásokat, részismereteket – az információs kor összemosta, s végeredményben manapság már csak a második johnsoni változatot tekintik tudásnak. Hol lelhetünk fel információt erről vagy arról a tárgyról az Interneten és más hasonló kommunikációs csatornákon? Arról nem is beszélve, hogy a tudás fogalma az információ korában leszűkült, s csak a jövőre vonatkozó előrejelzések összetevői a valódi tudásnak, mert hozzájárulnak a megcélzott és remélt társadalmi, gazdasági és politikai sikerek eléréséhez. Norbert Bolz német filozófiaprofesszornak ezért igaza van abban, hogy korunkban a legfontosabb tudás annak ismerete, mit kell tudni, mi a hasznos tudás, hiszen olyan korban, amikor az idő (képzelt) hiánya miatt senkinek sincs semmire ideje, ez a legkeresettebb portéka nem fecsérelhető el haszontalan tudás megszerzésére.[9] Ennek az ideológiai antinómiának az egyik következménye az, hogy az új technológiák kétséges szerepet kapnak a nevelésben, tehát nem egyértelmű, hogy mennyire hasznos felvételük a tanítási módszerek közé. Ez a kérdés annál is inkább fontos a mai neveléspolitika szempontjából, mert sokan azt hiszik, hogy ha a diák megtanulja az információs és a kommunikációs műveletek minden csínját-bínját, akkor már nincs is szüksége további tanulásra, hiszen az információs források révén minden olyan tudást könnyen megszerezhet és magáévá tehet, amelyre a jövőben szüksége lehet.[10]

A kommunikáció, mint a szó közvetlen értelme is kifejezi, valaminek a közlése a folyamatban résztvevő két vagy több partner között. Egy kommunikációs rendszerben az összetevők bizonyos értelemben egymástól függenek. A kommunikációs rendszereknek két fajtáját különböztethetjük meg.

– A természettudományos kommunikációs folyamatokban (amelyekben információn adatközlést kell érteni, olyan adatokét, amelyek felhalmozhatók az úgynevezett adatbankokban). A részvevők azonos magatartása logikusan feltételezhető, vagyis a különféle kommunikációs

---

8. THAYER, L., *op. cit.*,. 88. l.

9. BOLZ, N.: *Wirklichkeit ohne Gewähr – Das Internet liefert Informationen aus aller Welt, digitale Fernsehtechnik zeigt jeden Winkel des Globus. Doch wächst damit auch das Wissen, oder versperrt Infomüll den Blick aufs Wesentliche?* Der Spiegel, 2000/26., 130–131. lapok.

10. E kérdésben csak egy tanulmányra és egy interjúra utalok. Az elõbbi Todd OPPENHEIMER írása *The computer delusion* címmel, amely a The Atlantic Monthly 1997. júliusi számában jelent meg a 45–62. lapokon, míg az interjú Clifford STOLL amerikai csillagász-fizikussal készült a Der Spiegel 1999/42. számában, a 302–304. lapokon, *Ein faustischer Pakt – Der US-Astrophysiker Clifford Stoll über den Unsinn von Multimedia und Online-Unterricht, die Qualitäten guter Lehrer und den Teufel in Gestalt von Bill Gates.*

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

folyamatok ugyanazon tulajdonságú összetevőinek identitása és egyforma viselkedése nem vonható kétségbe.[11]

– Az emberek közötti kommunikációban viszont az egyes kommunikációs rendszerekben résztvevő ugyanazon egyének nem feltétlenül ugyanúgy viselkednek.

Thayer szerint

> "Mindig van valami, ami különleges vonással jellemzi az egyén részvételét egy kommunikációs folyamatban, s ez érvényes minden olyan kommunikációs rendszerre, amelyben az egyén résztvesz. Az emberi kommunikációs rendszerek részvevői egymástól függenek abban az értelemben, hogy egy bizonyos rendszerben lényegük csak egymáshoz való viszonyuk által határozható meg."[12]

A természettudományos kommunikációs rendszerekben tehát az információ az adatok átadását jelenti, vagyis az üzenet az adatokban ölt testet, míg a humán kommunikációs rendszerekben az üzenet tartalma a részvevők által feldolgozott és átformált információ. Ezért írhatta René Dubos, hogy "a kommunikáció hosszú távon valószínűleg akkor a legtermékenyebb és a leghasznosabb, ha kreatív válaszra készteti tartalmának címzettjét".[13] Persze, ez nem azt jelenti, hogy az emberi kommunikációs üzenet tartalmát nem határozza meg bizonyos mértékben a benne foglalt adatok természete, ám ez esetben az információ jellemzőit átformálja a továbbadó személy egyéni perspektívája és világnézete, amelyet alapjában befolyásol múltja, jelene, kultúrája, nyelve, tehát az a kontextus, amelyben él. Ebből adódik az ideológia nagy jelentősége, hiszen a kommunikációban részt vevők magatartásának az egyik meghatározója.

Az információs kor ideológiájának minden más nézetet elmosó hatására a leggyakrabban idézett példák a posztindusztriális társadalomban végbemenő gazdasági folyamatok. Az információs ideológia uralmának az információs társadalom fogalma felel meg,[14] melynek központi eleme az

---

[11.] Lásd erről: MACKAY, D.: *Information, Mechanism and Meaning*. Cambridge, MIT Press, 1969.

[12.] THAYER, L.: *Communication Systems*. In: LÁSZLÓ, E. (ed.), *The Relevance of General Systems Theory*. New York, Braziller, 1972, 19. l.

[13.] DUBOS, R., *op. cit*.,. 206. l. James Carey kritikája az amerikai szociológiában uralkodó kommunikációs elméletekkel kapcsolatban a kommunikáció igen fontos elemeire vet fényt, ezért hosszabb idézetet közlök tõle: "A kommunikáció rituális szemlélete korántsem bizonyult az amerikai tudományosság domináns elemének. Gondolkodásunk és tudományos tevékenységünk a kommunikáció közlési szemléletéhez tapad, mert ez áll összhangban az amerikai kultúra kútfõivel, a tudományos és közéletünket tápláló forrásokkal. Itt némi irónia rejlik. Azért nem tártuk fel a kommunikáció rituális aspektusát, mert a kultúra ingatag és illékony fogalom az amerikai társadalomtudományi gondolkodásban. A kultúra eszményétõl való idegenkedés részben megrögzött individualizmusunkból fakad, amely a lelki életet avatja a legfõbb valósággá, részben puritanizmusunkból ered, amely minden nem gyakorlati jellegű, nem a munkavégzés szolgálatában álló emberi tevékenység lekicsinylésére indít bennünket, részben pedig abból származik, hogy elkülönítjük a tudományt és a kultúrát. A tudomány kultúramentes igazsággal szolgál ott, ahol a kultúra etnikai vonatkozásokban gyökerezõ tévedésekre vezet." CAREY, J.: *A Cultural Approach to Communication*. Communication, 1975, No.1, 6B7. lapok.

[14.] Ian Cornelius így foglalja össze az információs kor ideológiájának a társadalomra vonatkozó próféciáját: "Az információs technológia átalakítja az egyéni és a társadalmi élet jellegét, s nekünk alkalmazkodnunk kell a gyökeres társadalmi változásokhoz, még mielõtt legyűrnek bennünket. E változások

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

információs kor technológiája által teljes mértékben átalakított gazdasági tevékenységek szférája: a 'new economy.'[15] Minden gazdasági szervezetnek és tevékenységnek alkalmazkodnia kell az információs követelményekhez, különben eltűnésre van ítélve. Az információs technológiák oly mértékben befolyásolják gondolkozásunkat az élet minden területén – ez az ideológiai alaptétel, hogy minden más gondolkodási módot, kulturális megalapozottságú, nem pedig az új technológiákra építő értékrendszert, el fognak tüntetni a társadalomból. Daniel Bell már negyed századdal ezelőtt hasonló perspektívában fogalmazta meg a posztindusztriális társadalom lényegét:

> "A posztindusztriális társadalom axiális elve az elméleti tudás központi fontossága, amely, amikor szerepe már elismert, a társadalmi változások irányítójává válik. Minden társadalom léte és megmaradása a tudáson alapult, de csak az utóbbi fél évszázadban alakult ki a tudománynak és a technikának olyan ötvöződése, amely lépésről lépésre magának a technológiának a jellegét is megváltoztatja."[16]

A gazdaság esetében – ugyanúgy, mint a társadalom tevékenységének többi szférájában – az ideológiai megközelítés teljesen összemossa az információ és a tudás fogalmát, valamint ennek megfelelően a gazdasági változások követelményeit. Ez az illúziót keltő stratégia Ian Cornelius nyomán[17] a következőképpen foglalható össze:

– *Először*, a gazdasági érték, vagyis a vagyon megteremtése a jövőben nem az anyagok feldolgozásából és a szolgáltatásokból ered majd, hanem kizárólagosan az információ, tehát a tudás birtokolásából és felhasználásából;

– *Másodszor*, a népesség foglalkozási kategóriái közül messze azok lesznek a legfontosabbak, amelyek az információs rendszerekkel, az információ továbbadásával és feldolgozásával állnak kapcsolatban;

– *Harmadszor*, a politika területén éppúgy, mint környezetünk erőforrásainak felhasználásában, már ma is az 'intellektuális' technológiák és tevékenységek (tehát azok, amelyek az információs rendszerek világához tartoznak) játsszák a legfontosabb szerepet.

---

a család jellegét, a politikai-közösségi élet szervezõdését és a hivatások már folyamatban levõ megszűnését érintik, továbbá olyan, az informatikai szakmákban észlelhetõ, a mindennapos gondokhoz közelebb álló kérdéseket is, mint, például, a könyvek jövõje és az információdömping problémájával küszködõ emberek stratégiái." CORNELIUS, I. *Meaning and Method in Information Studies*. Norwood, Ablex Publishing Corporation, 1996, 61. l.

[15.] Az információs kor ideológiájának a gazdasági tevékenységekre tett hatását világosan körvonalazza James Golden. Lásd: GOLDEN, J. *Economics and National Strategy in the Information Age – Global Networks, Technology Policy, and Cooperative Competition*. Westport, Praeger, 1994.

[16.] BELL, D. *The Coming of Post-Industrial Society – A Venture in Social Forecasting*. New York, Basic Books, 1979, 164. l. Bell a következõképpen határozta meg a tudás lényegét: "Tényállások vagy elgondolások okfejtésen nyugvó, ítéletként vagy kísérleti eredményként bemutatott szerves együttese, amelyet valamilyen kommunikációs közeg révén, rendezett formában tudatnak másokkal." *Ibid.*, 167. l.

[17.] CORNELIUS, I. *op. cit.*,. 60. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Mindezek a jövendölések – mert tényekről, vagy olyan tudományos elméletekről, amelyek Karl Popper érvelése szerint falszifikálhatók, nem beszélhetünk – nem egyebek, mint egy új, a technológiai determinációra épített 'hitnek' a tételei, amelynek követői és hirdetői a millenáris vallásos szekták lelkesedésével próbálják ügyüket előbbre vinni. Persze, azt senki sem tagadja, hogy a termelés és a fogyasztás terén, vagyis az emberi lét körülményeinek jobbításában az új információs technológiák nagy szerepet játszhatnak majd a jövőben. Ennek az elvárásnak azonban egyelőre csak a képzelet világában van jogosultsága.

2. AZ INFORMÁCIÓS KOR IDEOLÓGIÁJÁNAK NÉGY ANTINÓMIÁJA

Az információs kor ideológiája a médiavilág nyitottságát, a decentralizáció előnyeit, az új technológiák demokratikus potenciálját és az általuk nyújtott, eleddig elérhetetlen gazdasági lehetőségeket, valamint az új technológiák által teremtett világmegváltó korszak beköszöntését hangsúlyozza. Az információs ideológia nem más, mint a számítógépes és telekommunikációs technológiáknak az emberek létére és a kultúrájuk által meghatározott világra való alkalmazása, a társadalmi életet és az emberi exisztenciát alapjaiban megváltoztató és a múlthoz képest kétségtelenül jobbá tevő perspektívában.[18] Azt mondhatnánk, hogy az információs kor ideológiája a végsőkig kiélezi a modernitás kezdete, vagyis a felvilágosodás kora óta a hagyományos és a haladást szolgáló modern társadalmak közötti ellentétet. A tudományok és a technika korában, a racionális és a mechanikus folyamatok uralma folytán, a régi világban érvényes vélemény- és értékrendszerek, vallásos, etnikai és nemzeti előítéletek végérvényesen el fognak tűnni. Ebből az alapvető szempontból tehát az új ideológiai hullám nem hoz semmi újat, csupán a modernitás előző korszakának meggyőződését ismétli meg kiélezett formában. Az új technológiák által lehetővé tett ideológia egy világszerte elterjedt kultúrában egyesíti az egész emberiséget, éppen azért, mert az információs korban az emberiség elkerülhetetlenül homogénné válik.[19]

Az információs kori ideológiának az az elvi tétele, hogy nem valamilyen ideológiát képvisel, hiszen kizárólag az objektív tényeket tükrözi, még megcáfolást sem érdemel, annyira nyilvánvalóan

---

[18.] "A determinizmus legveszedelmesebb formája a technológia jelensége C írta harmincöt évvel ezelõtt Jacques Ellul. C Nem arról van szó, hogy meg kell szabadulni tõle, hanem arról, hogy felül kell emelkedni rajta, mintegy felszabadító aktusként." ELLUL, J. *The Technological Society*. London, Jonathan Cape, 1965, xxxi. l.

[19.] Herman Kahnnak a *The Coming Boom* című könyvét kommentálva René-Jean Ravault így összegzi ezt a 'világmegváltó' elhivatottságot: "Az információs korszak úgy áll elõttünk, mint a technikai társadalom által létrehívott korszak akkor, amikor e társadalom megpróbálta alkalmazni az exakt tudományok által kifejlesztett technológiákat az információ és az intelligencia humán szférájában. Más szóval az információs korszak nem más, mint a számítógép-tudomány és egyéb hírközlési technológiák alkalmazása emberi jellegű problémák megoldására, méghozzá a célból, hogy gyorsabban szülessenek meg jobb és hatékonyabb döntések ezen a téren, amely régebben többnyire megközelíthetetlennek bizonyult a tudomány és a technika számára. Kahn és az információs korszak szószólóinak többsége amolyan 'végsõ megoldás'-ként mutatja be ezt az új keletű szcientizmust vagy neopozitivizmust, amely megvált majd bennünket C és végsõ soron az egész világot is C attól a válságtól, amelyben vagyunk." RAVAULT, R. J.: *The Ideology of the Information Age in a Senseless World.* In: SLACK, J. D. – FEJES, F. *The Ideology of the Information Age*. Norwood, Ablex Publishing Corporation, 1987, 183. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

hamis. Ez az ideológia még a modernitás eddig ismert ideológiáinál is jobban adós marad annak bebizonyításával, hogy az új korszak, a mindenre megoldást hozó technológiák, az úgynevezett technológiai társadalom kora különbözik az elmúlt évtizedek és századok hagyományokon alapuló társadalmi rendjétől.[20] Sőt, nemcsak adós marad vele, hanem jelenünk eseményei, például Boszniában és Koszovóban, de a világ többi részén is, épp a modern ideológia kiélezett tételeinek az ellenkezőjét bizonyítják. Mindazok, akik egy megalapozatlan optimizmus prófétai lettek, hamis prófétáknak bizonyultak. Ilyen például Daniel Bell,[21] aki a modernitás végső győzelmének eredményeképpen már három évtizeddel ezelőtt bejelentette az ideológiák korának végét, vagy Francis Fukuyama,[22] aki a szovjethatalom és ideológia összeomlása után – arra utalva, hogy a jövőben csak az amerikai demokrácia és a szabadpiaci gazdasági tevékenység jellemzi majd az emberiség életét – a történelem végéről írt.

Az információs kor ideológiájának kialakulása folyamán az emberi kommunikációban résztvevők kontextuális meghatározottságát, ugyanannak az egyénnek egy bizonyos kommunikációs folyamatban való, de minden más kommunikációs viszonytól különböző részvételét egyre inkább figyelmen kívül hagyták, mert ezek az elemek nem kezelhetők mechanikusan. Az emberi kommunikációnak a természettudományos kommunikáció mintájára való formálása végül is arra vezetett, hogy egyrészt az információ és a tudás fogalma azonosult a köztudatban, másrészt az, amit bölcsességnek neveztek a történelem folyamán, feledésbe merült.[23] Ez az információs kor első nagy antinómiája. Klapp megfogalmazása szerint "az információk feldolgozásában az elmén kívül elért fejlődés nem feltétlenül vezet a szellemben végbemenő új értelmezési fogalmak kidolgozására".[24] Ez azt jelenti, hogy bár egyre több információval rendelkezünk, egyre kevesebbet tudunk, s az emberek egyre kevésbé értik meg mindazt, ami világában történik:

> "Az információk exponenciális mértékű felhalmozódása teljesen maga mögött hagyja az értelmezés funkciójának fejlődését, így egyre több olyan tudással rendelkezünk (a tudás

[20.] Még a modern technika következményeinek olyan kritikusa is, mint a francia gondolkodó, Jacques Ellul, szintén annak a meggyõzõdésének adott hangot, hogy a modern fejlõdés útja elkerülhetetlen minden ország számára (lásd: ELLUL, J. *op. cit.*). Az is igaz viszont, hogy Ellulnek ez a véleménye a több mint három évtizeddel ezelõtti helyzetre vonatkozik, s nem tükrözi a késõi modernitás fejleményeit.

[21.] BELL, D. *The End of Ideology*. Glencoe, Ill., Free Press, 1960. Lásd elõzõleg idézett munkáját is: *The coming of post-industrial society.*

[22.] FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. New York, Free Press, 1992.

[23.] "Voltaképpen az történt, hogy összetévesztettük a sokat markolást a sokat fogással" C írja Thayer. "A tudat modernizálódása azt a hiedelmet keltette, hogy az információ elfogadható helyettesítõje a tudásnak, az ésszerűen felhalmozott tudás pedig elfogadható helyettesítõje a bölcsességnek." THAYER, L. *Communication Systems*, 2. l.

[24.] KLAPP, O. E. *Meaning Lag in the Information Society.* Journal of Communication, Vol. 32, 1982, 65. l. Ezért írhatta Harold Innis pontosan fél évszázaddal ezelõtt, hogy "a kommunikáció nagymérvű tökéletesedése még nehezebbé tette a megértést." INNIS, H. *The Bias of Communication*. Toronto, University of Toronto Press, 1951, 30. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

> információs értelmében), amellyel nem tudjuk, mit tegyünk. Ez az egyre növekvő lemaradás a tudatunkban jelenik meg, és sok író az értelmezés válságaként határozta meg."[25]

Ehhez a folyamathoz kapcsolódik a reális világképnek egy virtuálissal való behelyettesítése, amely az információk hihetőségének és megbízhatóságának elvesztésével jár. Ez az információs kor ideológiájának második antinómiája. Végeredményben az, aki az Interneten vagy a médiák programjaiban keresi a valóság megértését és bármilyen kérdésben az igazságot, az szintén behelyettesíti a szellemi úton elért igazság fogalmát a kommunikáció nem kontrollálható tartalmával. Ezért írhatta Bolz professzor, hogy az információs kor emberét "a valóságos valóság megtalálásának" vágya jellemzi, mert "a digitális kifejezés a fel nem fedezhető hamisítás birodalma".[26] "Ami bizonyos, az nem informatív; ami informatív, az nem bizonyos. Ezért érvényes az a megállapítás, hogy minél több az információ, annál kevesebb az elfogadására való hajlandóság. "Az információk özönlése növeli a bizonytalanságot, s ezzel együtt kétségbe vonhatóvá teszi a saját maga által sugalmazott értelem megbízhatóságát."[27]

Az információk egyre nagyobb halmazában nemcsak tudásunk csökken, hanem maguk az információk is értelmüket vesztik.[28] Ennek az az oka, hogy nincs olyan közös kulturális háttér, amely – Dupuy szerint – lehetővé tenné az információk feldolgozását és kommunikációját:

> "Egy közös világ nélkül, amely azért közös, mert együtt csináltunk benne dolgokat, sem összetalálkozás, sem emberi történelem, sem közös tevékenység nem lehetséges. Az emberek között tehát nem lehet kommunikáció, ha egy közös világ nem egyesíti őket."[29]

Így aztán a harmadik antinómia az, hogy az információs kor ideológiája tudományos alapú technológiának minősíti magát, s a civilizációs és kulturális adottságoktól, értékrendszerektől függetlennek állítja be lényegét, tehát elveit és gyakorlatát univerzálisan érvényesnek és elfogadhatónak tartja. Ez viszont megint csak hamis állítás, mert a civilizációs különbségek ontológiai, vagyis exisztenciális különbségeken alapulnak, amelyek minden ideológiai irányt alapvetően meghatároznak és befolyásolnak. Ennek a hamis öntudatnak egyrészt az a nyugati civilizációban érvényesülő általános vélemény az oka, amely kultúránkat kizárólagosnak tekinti, s kulturális adottságainkat univerzális jelleggel ruházza fel. Másrészt a kommunikációs folyamatoknak és kapcsolatoknak a teljes félreismerése, a már említett meggyőződés következtében, éppen azért

---

[25.] KLAPP, O. E. *op. cit.*, 64. l.

[26.] BOLZ, N. *op. cit.*, 130. l. Bolz hozzáteszi még az elõzõkhöz: "Most már minden kép pusztán számítási műveletek eredménye," vagyis érdemi tartalom nélkül való.

[27.] *Ibid.*

[28.] "Olyan világban élünk, amelyrõl látszólag egyre több információ birtokába jutunk, ám amelyrõl egyre inkább úgy látjuk, hogy híjával van az értelemnek. Ivan Iljicshez hasonlóan állítom: ennek nem más az oka, mint az, hogy óhatatlanul kontraproduktív az a mód, ahogyan az információk elõállítását, feldolgozását és fogyasztását végezzük, s ez iróniára ad okot." DUPUY, J. P. *Myths of the Information Society*. In: WOODWARD, K. (ed.), *The Myths of Information – Technology and Post-Industrial Culture*. London, Routledge & Kegan Paul, 1978, 4. l.

[29.] *Ibid.*

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

meglepő, mert az információs kor az univerzális kommunikációt lehetővé tevő haladás korának tekinti saját magát. Ez az ideológia lényegéből eredő antinómiája végeredményben azt jelenti, hogy a gondolkodásból és a tudásból eredő igazságtudat szerepét a kommunikációs folyamatokban rejlő igazságfogalom váltja fel.

Dupuy aforizmája ("egyre több információ, de egyre kevesebb értelem")[30] a modern társadalomban az egyes ember elidegenedésére vezet, s ennek végső következményei a teljesen személytelen kapcsolatok és tapasztalatok az egyének életében. Hozzájárul mindehhez az emberi szabadság lassú elvesztése (ezt különösképpen Jacques Ellul hangsúlyozta), mivel nem élhetünk a technológia, az információs technológia és az ideológia rendszerén kívül.

> "Az ember választhat – írja Ellul, – de döntései mindig csak a másodlagos elemekre vonatkoznak, és sohasem az átfogó jelenségre. Döntéseit végső soron mindig a technológia kritériumai határozzák meg."[31]

Az információs kor ideológiájának a negyedik antinómiája tehát abban áll, hogy az információk növekvő tömege mindinkább lehetetlenné teszi a világ és a társadalom megértését, s ez automatikusan maga után vonja az egyén szabadságának elvesztését, mivel az egyes ember az uralkodó technológiák szolgájává válik.

---

30. *Ibid*., 16. 1.

31. ELLUL, J. *The Technological System*. New York, Continuum, 1980, 325. l. Elõzõleg Ellul kifejti azt a nézetét, hogy a szabadság elvesztése a technológiai (és a velejáró ideológiai) rendszer elkerülhetetlen uralmának a következménye (a Max Weber által használt 'vaskalitkához' hasonlóan): "Ez a technológiai környezet arra kényszerít bennünket, hogy mindent technológiai problémának tekintsünk, s ezzel egyidejűleg olyan környezetbe zárkózzunk be, amely már rendszerré vált" *Ibid*., 48. l. Ez abban is kifejezõdik, hogy az ember alanyból tárggyá válik: "Az ember nem lehet többé alany. A rendszer esetében ez azt jelenti, hogy C legalábbis a maga szempontjából C mindig tárgyként kell kezelnie az embert." *Ibid*., 11. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Egy széttöredezett világ felé*

A hegemónikus politika következményei geopolitikai perspektívában

A háború vége óta az új Irak 'megteremtésének' során bekövetkezett események semmiképpen sem egy globális világ létrejötte, hanem egy széttöredezett világ kialakulása felé mutatnak. Ennek legújabb jelei a majdnem mindennapos emberélet veszteségek a megszálló seregek, elsősorban az amerikai csapatok, részéről; az egyre gyakoribb olajvezeték és vízellátási vezetékek felrobbantása, a teljes bizonytalanság érzésének állandósulása a nép széles rétegeiben. A legújabb tragédia, az ENSZ képviselőjének és még máig sem tudni hány kollégájának halála, valamint a najafi mecset elleni terrortámadás, amely az egyik nagy ayatollah halálát is okozta – mindezek a dramatikusan felgyorsuló események a hegemonikus nagyhatalmi politika teljes csődjére mutatnak. Ehhez persze hozzájárul az izráeli-palesztiniai viszály lehetetlenné vált megoldása, hiszen a két nép közötti viszony már oly annyira elromlott, hogy semmiféle új békepróbálkozás nem vezethet eredményre.

Teljesen illuzórikus lett a világ egységéről beszélni, – a bagdadi támadás megmutatta, hogy a fundamentalisták vagy bármely más radikális irányzat szemében az Egyesült Nemzetek a hegemonikus politika stratégiájának részei (ami, persze, így nem igaz), – teljesen illuzórikus tehát egy globális világ létrejöttében hinni, mert ezt a hegemonikus uralomra való törekvés kezdeményezései lehetetlenné tették. Ehhez hozzájárul annak az általánosan elterjedt világképnek a csődje is, melyet csak gazdasági meggondolások uralnak, s amely csak a gazdasági érvek érvényességét ismeri el. Ugyanakkor bebizonyosodott a demokratikus rendszerek univerzális vonzóerejébe és a szekuláris társadalom elvének mindenütt való alkalmazhatóságába vetett hit képtelensége is.[1]

* Valóság, 2003 november, XLVI. évf. 11. szám

[1]. A szekuláris, piaci társadalom ideológiai hanyatlásának meglepő jelét adta Richard Falk princetoni professzor, a 'global governance' elméletének egyik legismertebb protagonistája, aki a következőket írta egyik legújabb könyvében: "A globális kormányzás lehetősége vallásos identitás nélkül minden társadalmi vagy politikai alapot nélkülöz, s ami még fontosabb, ilyen vallási alap nélkül nincs olyan spirituális jellege, mely sokkal nagyobb erőt jelent az emberek motiválásában és mozgósításában mint a piac, a szekuláris racionalitás, vagy a nacionalizmus bármelyik fajtája." FALK, Richard, *The Religion and Human Global Governance*. New York, St. Martin=s Press, 2001, 10. l. (minden idegen nyelvű szöveg fordítása a szerző munkája). Falknak ez a megfogalmazása nagy jelentőségű mert, ha nem is mondja ki, hiszen eddig még nem jutott el meggondolásaiban, mégis a civilizációs nézőpont elfogadása felé közeledik; s amint ezt már több, a Valóságban megjelent tanulmányomban is említettem, a nyugati civilizáció az egyetlen, melynek perspektívája teljesen szekularizált.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A világpolitikai helyzetben bekövetkezett törés, mely a globális egységre való törekvés és a globális fragmentáció együttes megjelenésében mutatkozik meg, a következő összetevők eredménye:

(i) A felvilágosodás illúziójának elhalványulása;

(ii) A de-kolonizáció;

(iii) A globalizáció dialektikája és a nagy migrációs folyamatok;

(iv) A diktatúrák kora után a hegemonikus kor beköszöntése s evvel együtt a nemzetközi összefogás álmának vége; és

(v) A nyugatitól különböző civilizációk növekvő súlya, követelései és törekvései, beleértve a radikális irányzatokat és a kollektív identiásokat védő terrorista cselekményeket, vagyis egy civilizációs dialógus elkerülhetetlenné válása.

Teljesen nyilvánvaló, hogy ez a világpolitikai helyzet egy átfogó válság egyre világosabban megnyilvánuló jelensége, – s a ma feladata ebből a válságból való kiutat keresni.[2] Minden attól függ persze, hogy e globális válságnak milyen jelentést tulajdonítunk. Ha a *krízis* görög értelmét vesszük figyelembe, a válság egy olyan korszakot jelez, amelyben az emberi exisztencia egy kritikai pontot ért el, s ennek öntudatosodása egy alapvető döntés meghozatalát tesz szükségessé. Ha viszont a *krízis* kínai értelemben való tolmácsolását fogadjuk el, akkor a válság egy szélesebb horizontra utal, egy eleddig nem ismert és tudatossá nem vált lehetőséget hordoz magában, vagyis, a mi problémánkkal kapcsolatban, a válság egy alternatív jövő lehetőségét villantja fel az emberiség szemei előtt.[3] De mindenképpen a legnehezebb kiszakítani magunkat a megszokott gondolkodás vagy az uralkodó ideológiák béklyóiból, hogy az emberi képzelet teremtő erejét felhasználva meglássuk és megvalósítsuk az új, felvillanó lehetőségeket.

(a) *A hegemonikus törekvés sikertelensége*

E a béklyóktól való megszabadulásnak első feltétele lenne a világ rendjének fenntartására szükséges hegemonikus hatalomba vetett hit félredobása. A majdnem 80 évet átölelő totalitáriánus szovjethatalom fázisa után (a nácizmus totalitáriánus uralma, bár a legborzasztóbb és a legkegyetlenebb uralmak közé tartozott a világtörténelemben, rövidsége és csak Európára való kiterjedése miatt nem jöhet számításba planetáris szempontból), az Egyesült Államok hegemonikus hatalma tulajdonképpen csak az utolsó 35 év folyamán valósult meg, bár sokan az egész 20. századot 'Amerika századának' tartják – ami történelmi perspektívában nyilvánvalóan nem igaz. A

[2]. "Hol a lényeg? Abban a holtpontban, nullpontban, kritikus pontban, ami a történelemben az ezredfordulóra kialakult," írja Vitányi Iván, s folytatja: AA földgolyó emberi társadalma olyan helyzetbe jutott, amelyből nehéz tovább lépni. A holtpont egyszerre gazdasági, környezeti, társadalmi, kulturális és világpolitikai. A 20. század második felének minden addigit felülmúló fellendülése a század végéig tartott. Ott megállt. Olyan ponton, amely önmagában hordja a veszélyt." VITÁNYI, Iván, *Új világrend B új világtrend*. Népszabadság online, 2003. június 14.

[3]. JOHNSTON, R.J. B TAYLOR, P.J. eds. *A World In Crisis? Geographical Perspectives*. 2. ed. Oxford, Blackwell, 1982, 4-5. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

hegemonikus hatalom történelmi szakaszának hosszúságát természetesen senki nem határozhatta meg előre, hiszen más körülmények között, mint a mai világban uralkodó viszonyok, ez eltarthatott volna egy évszázadig is, mint ez történt Nagy-Britannia esetében a 19. század folyamán. Ez azonban lehetetlenné vált a következő öt tényező miatt:

– *Először* azért, mert a kapitalista szabad piac ideológiájának értelmében a katonai, kommunikációs és információs technológiák vívmányait a vállalatok, részvényeseik és a vállalati vezetőik minél nagyobb haszna érdekében, mindenkinek eladták, aki meg tudta fizetni őket.

– *Másodszor* azért mert, egyrészt, a nyugat-európai államokban uralkodó, s a jóléti állam hangulatával összefüggő, pacifista nézetek az európai haderőket feladataik betöltésére alkalmatlanná tették (lásd Boszniát és Koszovót); másrészt, az amerikai demokratikus rendszer következményeképpen a politikai és katonai vezetés csak a legkevesebb emberáldozatot hajlandó hozni saját csapatainak rovására, s mindenekfelett technológiai fölényének hatékonyságától várja a megfelelő eredmények elérését.

– *Harmadszor* a miatt az eddig általában el nem ismert tény miatt, hogy a világon legfejlettebb stratégiai eszközökkel rendelkező hadsereg nem tudta, kevés kivételtől eltekintve, katonáit úgy kiképezni, hogy azok harcképessége a technológiai nívónak megfelelő legyen és a hegemonikus uralom fenntartásához szükséges pszichológiai és fizikai adottságokkal rendelkezzen (lásd, többek között, az 1976-os szerencsétlen vállakózás sikettelenségét a Teheránban elfoglalt amerikai nagykövetség túszainak felszabadítására).

– *Negyedszer* azért, mert az amerikai politikai és katonai stratégia teljesen számításon kívül hagyta a kulturális elemek – kollektív identitások védelme, ösztönös ellenállás minden kívülről jövő beavatkozással szemben – fontosságát; és,

– *Ötödször* azért, mert a nyugati hatalmak, elsősorban az Egyesült Államok, valamint a nemzetközi szervezetek, teljesen félreismerték a globalizáció által érvényre juttatott civilizációs hovatartozások tényének meghatározó voltát korunk geopolitikai vonatkozásaiban.

Ennek ellenére sokan vannak, akik máig is abban a hiedelemben élnek, hogy csak egy erős katonai hatalom, mint az Egyesült Államok, képes a mai destabilizálódott világ rendjét fenntartani és a mindenütt felbukkanó helyi konfliktusokat – Koszovó, Libéria és ki tudja hol még a jövőben – parancsszóval és katonai beavatkozással megoldani. Ezt a magatartást, mely azt a régi igazságot tükrözi, hogy a múlt mindig visszajár, három a nyugati világban uralkodó szemléletre lehet bontani:

Az elsőt a *változatlan mentalitás*sal lehet megjelölni. Ez azoknak az álláspontját jellemzi, akik egy kommunista pártállami múltból átvett mentalitást máig sem tudnak levetkezni, s ezért a mai valósághoz való alkalmazkodásuk egyetlen módja csak az lehet, hogy az előző, szinte szentnek tartott centrummal szemben tanúsított magatartásukat átruházzák egy másik központi hatalomra. Ebben az esetben Moszkvát behelyettesítik Washingtonnal, s így sem a mentalitásukon, sem a magatartásukon nem kell változtatni. Miként lehetne egyébként megmagyarázni az olyan kijelentéseket, mint a mai Lengyelország elnökéét, aki az elmúlt ősszel egy a New York Times által idézett szavai szerint, azt mondta: "Ami a Bush elnök perspektívája az az én perspektívám is; ami Bush elnöknek jó, az jó nekem is." Ez a magatartás tehát különbözik az egyszerű opportunizmustól, mert kimondottan pozitívan viszonyul az új 'vezér' gondolkodásához és politikájához.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A második szemléletet, *egy idejét múlt nézethez* lehet hasonlítani. Akik ezt vallják, azok mintha ma is a hidegháborús világhelyzetben élnének, s meg vannak győződve arról, hogy csak az Amerikai Egyesült Államok tudják a nyugati világot megmenteni a körülötte ólálkodó veszedelmektől. E nézet vallóinak öntudatába tehát még nem jutott el az a tény, hogy az elmúlt másfél évtized folyamán a világ teljesen megváltozott, s ma egy alapjaiban felforgatott helyzettel állunk szemben, melyben egy katonai világhatalom van, de a politikai és gazdasági téren viszont egy több pólusú világ kezd kialakulni. Az e szemléletet vallóknak, és az amerikai nagyhatalom felelőseinek, hoztak felmérhetetlen segítséget az Al Qaeda terroristái, akiknek sikerült az amerikai gazdasági és politikai hatalom egyik szimbólumát – a new yorki World Trade Center két híres felhőkarcolóját – megsemmisíteni. Ez a megállapítás olyan értelemben érvényes, hogy, egyrészt, a hidegháborús helyzet eltűntével vajon milyen veszélytől kellene bennünket megvédeni Amerikának, vagy, másrészt, mi legyen a szerepe az egyedülálló katonai nagyhatalomnak egy olyan világban, ahol nincs a régi szovjethatalomhoz hasonlítható veszély és fenyegetés. Nyilvánvaló, hogy az amerikai stratégiai ellentámadás elsősorban a merénylet és annak áldozatai feletti jogosult, morális felháborodásból fakadt, de az amerikai vezetők persze hamar felismerték, hogy a szeptember 11.-i tragikus események számukra egy új lehetőséget adtak a világban való szerepük megújítására, mert ezek révén egy új, globális ellenséget tudtak magukkal és szövetségeseikkel szemben felmutatni: a planetáris terrorizmus fenyegető árnyékát.

A harmadik szemlélet, mely sok szempontból összefügg az előzővel, a *kiválasztottság* sokrétegű hitét tükrözi, mert az amerikai köztársaságot és az amerikai népet, mint a világ színpadán egy meghatározott történelmi küldetésre elhívott államnak és népnek tartja. Ennek a szemléletnek két változata van. Eredeti, alapjaiban keresztény formájában egy a 18. század óta meglévő hagyomány folytatója, mely szerint Isten Amerikát hívta el a bűnös, feudalista, gyarmatosító és az emberi egyént nem tisztelő európai hatalmakkal és kultúrával szemben a Bibliában adott ígéretek beteljesítésére, egy örökkévaló, boldog társadalom létrehozására. Ez a gondolkodás, melyet a mai tudományos kutatásokban 'American exceptionalism'-nak – 'az amerikai lét kizárólagosságának' – neveznek, különös hangsúlyt kapott a 19. század első felében Jackson elnöksége alatt, és újraéledt a második világháború után, Amerikának a két európai konfliktusban játszott döntő szerepe következtében. Ez nyilvánul meg abban a kifejezésben is, mely a 20. századot 'Amerika századának' tekinti.

E szemlélet második változata szekuláris, tehát nem vallásos alapokra helyezi a kiválasztottságon alapuló érvelést, s a legújabb amerikai politikai ideológiában játszik nagy szerepet. Amerika történelmi jelentősége és küldetése mindenekelőtt a demokratikus közélet megvalósításán és a világban mindenütt való meghonosításán nyugszik, s az egyenlőség elvének teljes módon való érvényesítését jelenti. Ezt egészíti ki a szabad piac egyedül hatásos voltára vonatkozó meggyőződés. Ez a szekuláris kiválasztottságon alapuló szemlélet a lényege a globalizáció feltartózhatatlan hódítását tükröző ideológiának is, mely szintén a demokratikus politikai rendszer és a szabadpiaci gazdaság egyedül boldogító voltának tételét hirdeti. Ma a nyugati kultúrkörben feléledő nagy vita Amerika szerepére vonatkozóan elsősorban e szemlélet körül forog, hiszen az európai kontinensen, beleértve természetesen Kelet-Közép-Európát is, az amerikai-angol nyelv, valamint az amerikai kultúra, szokások, gazdasági és politikai felfogás egyre nagyobb mértékben uralkodóak.

Ugyanakkor, egy vékony, a mai modern kultúrába belesimuló társadalmi rétegen, vagy a nyugati gazdasági segítségből hasznot húzókon kívül, a többi civilizációs világokban az Amerikával szemben tanúsított magatartás kimondottan helyi érdekektől függ, s a múlt nem játszik nagy szerepet az Egyesült Államokkal kapcsolatos érzelmi vagy politikai állásfoglalásokban, mert az USA pillanatnyilag

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

nagyhatalmi szerepe motiválja őket. A legutóbbi két év eseményei viszont egyre nagyobb ellenállást váltanak ki az amerikai politikai és modernizációs törekvésekkel szemben, nemcsak a muzulmán országokban, hanem a többi, a nyugatitól eltérő kultúrkörökben is, pontosan azért mert az 'amerikai kizárólagosság'-ba vagy elhívatottságba vetett hit kizárja annak elismerését, hogy mások másként foghatják fel a dolgokat, mint azok, akik New Yorkban, San Franciscóban vagy Oklahomában élnek.

Kevesen vannak bárhol is azok, akik megpróbálják, bár saját perspektívájukban, de valami tárgyilagossággal Amerika kétségtelenül nagy technikai és politikai vívmányait, és sokkal nagyobb, a kiválasztottságba vetett hitből eredő, fogyatékosságait számba venni, egyszersmind fenntartva saját kultúrájuk értékrendszerének érvényességét és a maguk szellemi és politikai függetlenségét.

(b) *A geopolitikai perspektíva értelmezése*

A geopolitika és geokultúra fogalmait az utóbbi évtizedekben Immanuel Wallerstein, a State University of New York professzora, vetette be a köztudatba,[4] bár a 'geopolitika' kifejezést már használták egyesek a 20. század első fele óta. Legegyszerűbb értelmezésében a geo- nem más, mint egy térségbeli meghatározó s nagyjából a planetáris fogalmával egyenlő. Ez a statikus értelmezés azonban még nem meríti ki a szó teljes tartalmának dinamikus jellegét. Ez csak akkor nyilvánul meg világosan, ha a teret és az emberi magatartásokat és cselekvéseket összefüggésbe hozzuk, vagyis ha a tér egyes vonásainak hatását vizsgáljuk meg a hozzájuk kapcsolódó emberi tevékenységekre. Ebben az értelemben a geopolitika és geokultúra tulajdonképpen nem különböznek, mert a tér – vagy Németh László kifejezésével a 'táj' – a kulturális és civilizációs keret emberi és társadalmi meghatározója a természeti adottságok mellett. A geokultúrát hasonló módon határozta meg Vladimir Annenkov is, az Orosz Tudományos Akadémia munkatársa, aki szerint a "geokultúra az emberi magatartásoknak a földrajzi kontextushoz való alkalmazkodását vagy azoknak szem előtt tartását jelenti. A kontextus fogalma az adott hely ['táj'] társadalmi és természeti jellemzőit, valamint az ökológiai jelenségekkel és más helyek hasonló jellemzőivel való összefüggéseket fejezi ki."[5] Ezért lehet bizonyos témákkal kapcsolatban 'geopolitikai regionalizációról' beszélni, s a geopolitika fogalmát, mint 'kritikai' geopolitikai megközelítést használni, mely a posztmodern típusú dekonstrukciós elméletek közé tartozik.[6] Érdekes de érthető módon, senki nem szól geo-gazdaságról. Egyrészt azért, mert a világgazdaság térbeli és dinamikus meghatározását ma a globális fogalma fejezi ki; másrészt azért, mert – ha nem is akarja senki sem elismerni – a gazdasági folyamatok és események még ma is elsősorban az egyes államok hatáskörében hozott döntésektől függenek.

---

[4]. WALLERSTEIN, Immanuel M., *Geopolitics and Geoculture – Essays on the Changing World-System*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

[5]. ANNENKOV, Vladimir, *Virtual Glossary of Geoculture for Sustainable Development*. Az idézet egy Helsinkiben tartott előadásának szövegéből származik, mely az Interneten található meg: http: //www.valt.helsinkifi/vol/cosmopolis/papers/annenkov.html.

[6]. Lásd például: REUBER, Paul, *Conflict Studies and Critical Geopolitics – Theoretical Concepts and Recent Research in Political Geography*. Geojournal, 2000, Vol. 50, 37-43 lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A geokultúra, tehát a geopolitika, fogalmának ilyen meghatározását támasztja alá az UNESCO által pár éve elfogadott *Universal Declaration on Cultural Diversity*. Ennek az alapvető dokumentumnak két első cikkelyét, melyek az 'Identitás, különbözőség és pluralizmus' részt vezetik be, itt idézem:

1. cikkely. Kulturális különbözőség: az emberiség közös öröksége

"A kultúra különböző formákban jelentkezik az időben és a térben. Ezt a különbözőséget fejezi ki az emberiség egyes csoportjai és társadalmai identitásának kizárólagossága, mely ugyanakkor egy plurális világot hoz létre. A kulturális különbözőség, mint a tapasztalatok kicserélésének, az újításnak és a teremtőképességnek közege, éppúgy szükséges eleme világunknak, mint a biológiai különbségek a természetnek. Ebben az értelemben az egész emberiség közös örökségét jelenti, s ezért létét el kell ismerni a jelen és a jövő nemzedékeinek érdekeit tartva szem előtt."

2. cikkely. Kulturális különbözőségtől kulturális pluralizmusig

"Egymástól egyre jobban eltérő társadalmainkban elkerülhetetlen az egymástól különböző és dinamikus kulturális identitással rendelkező egyének és csoportok közötti harmonikus együttműködésnek és az ilyen együttélésre vezető akaratnak a biztosítása. Az összes polgárok beilleszkedésére és részvételére irányuló politika garantálja a társadalmi kohéziót, az életképes civil társadalmat és a békét. Ebben a meghatározásban a kulturális pluralizmus elfogadása a kulturális különbözőség valóságának politikai kifejezése. A kulturális pluralizmus nemcsak elválaszthatatlan a demokratikus életkerettől, hanem a kulturális értékek kicseréléséhez és a teremtőképességek virágzásához vezet, melyek viszont hozzájárulnak a közéletet fenntartásához."[7]

[7]. Az angol eredetiben a két idézett paragrafus szövege így hangzik

"IDENTITY, DIVERSITY AND PLURALISM

Article 1 – Cultural diversity: the common heritage of humanity. Culture takes diverse forms across time and space. This diversity is embodied in the uniqueness and plurality of the identities of the groups and societies making up humankind. As a source of exchange, innovation and creativity, cultural diversity is as necessary for humankind as biodiversity is for nature. In this sense, it is the common heritage of humanity and should be recognized and affirmed for the benefit of present and future generations.

Article 2 – From cultural diversity to cultural pluralism

In our increasingly diverse societies, it is essential to ensure harmonius interaction among people and groups with plural, varied and dynamic cultural identities as well as their willingness to live together. Policies for the inclusion and participation of all citizens are guarantees of social cohesion, the vitality of civil society and peace. Thus defined, cultural pluralism gives policy expression to the reality of cultural diversity. Indissociable from a democratic framework, cultural pluralism is conducive to cultural exchange and to the flourishing of creative capacities that sustain public life." http://www.unesco.org/culture/pluralism/diversity/html_eng/index_en.shtml

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A tér dialektikus jellegéhez tartozik, hogy benne a távolság és az intenzitás fordított arányban jelentkeznek. Ennek a jellegnek befolyása az emberi társadalmak intézményeire és tevékenységére igen nagy, de a politikai gondolkodásban nem mindig részesül elég figyelemben. A távolság és intenzitás térben ellentétes arányának legjobb példáját a demokratikus politikai intézmények adják. Egy demokrácia csak akkor funkcionál jól, ha a távolság a kormányzók és kormányzottak között nem von magával egy törést, egy szétszakadást a kettő között. Amint ez a távolság egy bizonyos 'töréspontón' túl megy, a demokratikus folyamat illuzórikussá válik. Így az u.n. reprezentatív demokrácia ezen a 'töréspontón' innen, míg a nemzetközi intézményekben, mint az Egyesült Nemzetek Szervezete, s még inkább egy képzeletbeli világállamban, ezen már jóval túl van. Ezt a törést semmiféle bürokratikus és áttételes,[8] demokratikusnak hitt rendszer sem tudja áthidalni, mert a távolság miatt, egyrészt, ezekben az intézményekben ülő reprezentánsoknak semmiféle demokratikus legitimitása nincs, másrészt, az óriási távolságok következtében a kormányzók és a kormányzottak között viszonyokat a teljes elszakadás jellemzi. Hogyan tudná egy New Yorkban székelő ENSZ főtitkár vagy világ-államfő eldönteni, hogy mi a pillanatnyi szüksége egy indiai vagy zimbabwei parasztnak, chilei bányásznak vagy magyarországi ipari munkásnak? Még a mai éltechnológiák ellenére is, minden áttételes információs csatorna, alulról felfelé és felülről lefelé, csak az abban résztvevő személyek által átszűrt információkat továbbítja, vagyis az információk tartalma minden átszűrési nívón módosul. Ez a tény volt, a tér adottságainak következtében, a régi birodalmak bukásának egyik legfontosabb oka is.

Gondolatmenetemnek ezen a pontján a geo fogalmának még egy további vonását kell kiemelnem, amelyet senki sem hangsúlyozott eddig. Ez a jelleg a geo megjelölés időperspektívájára vonatkozik, mely értelemszerűen következik a tér kulturális-civilizációs meghatározottságából. Végeredményben a tér perspektívája nem választható el az idő perspektívájától, mely nemcsak az emberi és társadalmi, hanem a természeti vonások elkerülhetetlen függését jelenti a történeti fejlődéstől. A tér és idő összefüggéséből következik, hogy a többrétegű, plurális térszerkezet lehetővé tesz sorozatos, de ugyanakkor egyidejű időbeli folyamatokat. Ez azt jelenti, hogy egy meghatározott kor keretében és egy összefüggő térségben – például a planetáris tér – egyes jelenségek, melyek mindig egy meghatározott sorrendet követnek, egyidejűnek tekinthetők, bár egymástól eltérő időpontokban jelentkeznek, mert egyidejűségük a mindent átfogó temporális folyamat keretében nyilvánvaló, még ha rövid időbeli eltolódások választják is el őket. Elég ebből a szempontból az évszakok által meghatározott emberi tevékenységekre utalni, vagy a modernizációs törekvések egyes szakaszainak sorozatosságára és kvázi-egyidejűségére.

Immanuel Wallerstein egyik újabb írásában, *The Time of Space and the Space of Time – The Future of Social Science,* az ö általa teremtett 'IdőTér' fogalomnak, mely a fent kifejtett nézettel azonos, négy fajtáját különbözteti meg:

– A *ciklikus-ideológiai IdőTért*, mely a közelmúlt eseményeire vonatkozik, de azt egy hosszabb temporális perspektívába helyezi;

– A *strukturális IdőTér* kategóriáját, mely pontosan erre a hosszabb perspektívára utal és arra a történeti rendszerre vonatkozik, amelyben élünk, kijelölve ennek határait az időben és a térben;

[8]. Áttételes demokratikus képviselet alatt azt értem, hogy ennek a képviseletnek a tagjai nem közvetlen választás révén kapják megbízatásukat, hanem a közvetlenül megválasztottak választják meg vagy nevezik ki őket. Ennek a folyamatnak a során többszörös áttétel is lehetséges.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– Az *örök IdőTér* gondolati formáját, mely tulajdonképpen pontosan az idő és a tér tagadására, vagyis e két, az emberi gondolkodást meghatározó, képesség teljes irrelevanciájára alapul; és,

– Az *átalakuláshoz vezető IdőTér* Wallerstein által létrehozott fogalmát, mely valamely történés különleges minőségére hívja fel a figyelmet és arra, hogy ez az esemény a világ minden részén, vagyis planetárisan észlelhető hatást hoz magával, s ebben az értelemben egy átalakuláshoz vezet. E meglátással kapcsolatban írja Wallenstein:

> "Ami végeredményben fontos az az a mély átformálódás vagy törés, melynek bekövetkeztéhez nem fér kétség, s ami minden utána következő eseményre hatással volt. És bár az a különleges tér és időpont, amelyben ez az átformálódás vagy törés történt tulajdonképpen nem számít, mivel nem része a rávonatkozó magyarázatnak, az átalakuláshoz vezető IdőTér pontosan akkor és ott jön létre, ami számára a legmegfelelőbb idő és tér kombinációja, s ebben az értelemben az egyetlen idő és tér, amelyben ez a kombináció létrejöhetett."[9]

Következtetésként azt vonhatjuk le, hogy Wallerstein negyedik kategóriája magában foglalja az előző három kategóriát, hiszen sem a rövid és sem a hosszabb távú perspektívák nélkül az átalakuláshoz vezető idő és tér együttes feltételeinek megléte nem érhető el. Sőt még az örök vagy megváltozhatatlan kategóriának is, mint, például, a hit vagy a civilizációs identitásoknak, jelen kell lennie ebben a kombinációban, mert ez a kategória minden különleges idő és tér kontextusnak része – ha nem lenne része, akkor nem lenne örök és megváltozhatatlan. A mai geopolitikai helyzet, melyet ebben a tanulmányban analizálunk, ennek a wallersteini transzformációs IdőTér kategóriának a legközvetlenebb példája.

(c) *Hegemónia, krízis és széttöredezés a geopolitikai perspektívában*

A fentiek értelmében a nyugati civilizáció globalizációs, értsd hegemonikus, törekvése és az Amerikai Egyesült Államok nyíltan hegemonikus magatartása geopolitikai perspektívában a következőképpen elemezhető:

A hegemonikus törekvések feltételezik a planetáris tér egységét, vagyis már elért egységesítését politikai, katonai, gazdasági és kulturális értelemben, akarva vagy akaratlanul, de mindenesetre teljesen elfelejtve és félreismerve a különféle civilizációs terek meg nem szüntethető, fel nem számolható különállóságát. Ebből logikusan következik, hogy a hegemonikus hatalom és planetáris kiterjedésre törő civilizáció nem ismerik, nem ismerhetik fel a politikai, gazdasági és kulturális szférákban újra és újra jelentkező konfliktusok, de elsősorban a nemzetközi terrorizmus valódi gyökereit, melyek az eddig megszokott módon nem kezelhetők, tehát amelyekkel szemben sem az erő használata, sem a modernizáció csodáinak csillogtatása nem hatékony. Ennek pontosan az az oka, hogy e konfliktusoknak a gyökerei – bármely példára gondoljunk is a radikális iszlámista terrorizmus köréből, tehát Irakra, Csecsniára, Izráelre vagy Palesztinára – sokkal mélyebbre nyúlnak vissza, az egyének és népek belső identitásához és évszázados hagyományai által szentesített

[9]. WALLERSTEIN, Immanuel, *The Time of Space and the Space of Time: The Future of Social Science*. 1997. http: //fbc.binghamton.edu/iwtynesi.htm, 3. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

értékrendszereihez kapcsolódnak, így felületes kezeléssel semmiképpen nem lehet őket kiküszöbölni. A katonai beavatkozás pedig, a legutóbbi századok tanúsága szerint, csak felületes kezelésnek minősülhet. Ennek nem felismerése annál inkább megdöbbentő, mert a terrorista cselekmények, melyek a sok esetben a terrorista fiatalok életének feláldozásával járnak, maguk is arra mutatnak, hogy ezekben az esetekben nem valóságos politikai terroristákról van szó, mint például az anarchisták voltak a 19. században, hanem exisztenciálisan, sőt, bizonyos értelemben, transzcendens módon motivált terrorista cselekmények elkövetőiről.

Geopolitikai szempontból a hegemonikus törekvések annak félreismerését is mutatják, hogy csak a többrendbeli térbeli rétegeződés – a koexisztáló terek pluralitása – biztosíthatja a különféle civilizációs értékrendszerek, hagyományok, intézmények és életmódok harmonikus együttélését. Erre mutatnak az u.n. pre-modern világ politikai elrendeződésének tapasztalatai is, mint a birodalmak, a városállamok, vagy éppenséggel maga a feudális térbeli széttöredezés Szűcs Jenő által elemzett valósága. Röviden: a pluralista terek léte a legnagyobb akadálya minden hegemonikus politikai terjeszkedésnek. Viszont a hegemonikus törekvések szempontjából az egységes planetáris tér ideológiájának elmaradhatatlan kiegészítője a globális civilizáció meglétébe vagy lehetőségébe vetett hit, amint ezt Simon Murden, a brit Katonai Akadémia professzora is kifejezte 2002 nyarán megjelent tanulmányában:

> "[A hidegháború utáni világban]... A nyugati vezetők nem akarták a különféle civilizációk létét valójában elismerni, amikor a liberális eszmét követték. A Nyugat számára sokkal megfelelőbb volt a civilizációt akként meghatározni, hogy a jó univerzális normájának feleljen meg, vagyis úgy, hogy a civilizáció egybeessen a liberalizmus univerzális standardjával, bár fontos volt, hogy ez a meghatározás ne legyen nyilvánvalóan azonos a nyugati civilizáció meghatározásával."[10]

Ugyanakkor geopolitikai szempontból minden hegemonikus politika egy alapvető gazdasági motivációt is rejt magában s ez, Irak esetében, a második legnagyobb olajtartalékokkal rendelkező ország legfontosabb természeti kincsének az Egyesült Államok vállalatai és fogyasztói számára való biztosítása. Senki sem tudja pontosan azt, hogy mi történik valójában, senki nem állíthatja, hogy ismeri a be nem vallott szándékokat, de minden jel arra mutat, hogy a gazdasági érdek nagy szerepet játszott a terrorizmus elleni háború ez újabb szakaszának, az iraki háborúnak, véghez vitelében.

Geopolitikai szempontból nemcsak a civilizációs terek összeolvasztásának sikertelensége jellemzi a hegemonikus politika és a globalizációs törekvések eredményét, hanem, ezen túlmenően, egyes civilizációs térségek esetleges széttöredezése is. Ez a széttöredezés, feldarabolódás jelenti a legnagyobb veszélyt a jövő szempontjából, mert egy olyan perspektívát nyit fel, melynek végső következményeit nem tudjuk felmérni. Ezen a széttöredezésen azt értem, hogy egy adott civilizáción belül szétbomlási folyamatok kezdődnek el pontosan azért, mert a hegemonikus geopolitikának ellenálló radikális irányzatok lendületükben már nem állíthatók meg s szétfeszítik a civilizáció társadalmi, morális és vallási kereteit, eltúlozzák egyes vonásait, felborítják a történelmi fejlődés folyamán kialakult belső egyensúlyt az egyes civilizációs elemek között. Ennek jó példáját szolgáltatta a talibánok uralma, akik a Koránnak saját maguk által adott értelmezésével nemcsak

[10]. MURDEN, Simon W., *Islam, the Middle East, and the New Global Hegemony*. London, Lynne Rienner Publishers, 2002, 38. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

vandalizmusukról tettek tanúságot a bamyani Buddha szobrok elpusztításával, hanem vallásuk alapvető követelményeit is sutba dobták, hiszen népük megélhetésének biztosításáról, tehát fizikai szükségletének kielégítéséről, elfelejtkeztek.

A civilizációs térségek széttöredezésével kapcsolatban az iszlám univerzalizmusának és a muzulmán országok nacionalizmusának ellentétét kell még megemlíteni, mert ennek kifejezetten geopolitikai vetülete is van. A kulturális és civilizációs vonások meghatározók a politikai intézmények kialakításában, mert a transzcendens és evilági elemek súlya döntően megváltoztatja a hatalom és tekintély szerepét a társadalom mindennapi életében. Az iszlám hanyatlása a 11. század közepén kezdődött, amikor az írástudók megtiltották a szabad gondolkodást (>*ijtihad*), mondván, hogy már semmi újat nem lehet elgondolni vagy elmondani, ami a Koránban vagy a prófétai könyvekben ne lenne már megírva. Az iszlám civilizációjának hosszú álmából való felébredés a 19. század második felében kezdődött, amikor egy reformnemzedék megpróbálta az alapvető dogmák közül azokat, amelyeket nem tartott lényegesnek, megkérdőjelezni. E nemzedék tagjai kezdték megvitatni az iszlám univerzalizmusának és a török birodalom igájából felszabaduló országok nacionalista mozgalmainak a viszonyát. A nacionalistákkal, akik elsősorban a közelkeleti arab országok népeihez tartoztak, az ulémák és a vallásos tömegek álltak szemben. Az iszlám radikális univerzalizmusának képviselői a nemzeti érzéseket éppúgy elítélték, mint a demokratikus politikai rendszereket, mert a Korán tanítása szerint semmiféle népi vagy nemzeti szuverenitás nem állhat az isteni szuverenitással szemben; és az evilági rendet és a transzcendentális világ rendjét nem lehet szétválasztani, vagyis az állam és vallás szétválasztásának politikai elvét nem ismerték el. Minden hívő muzulmán az iszlám népeinek egységébe, az >*umma*ba, tartozik, s a muzulmán szolidaritás kötelező voltát nem tagadhatja meg. Így egy geopolitikailag kisebb tér és az iszlám civilizáció részét képező, különleges kultúrájú ország identitása került szembe a planetáris teret képviselő iszlám univerzalizmusának az egész emberi exisztenciát átfogó identitásával.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Civilizáció vagy civilizációk*

A késői modernitás alapvető problémája

"Men are we, and must
Grieve when even the shade
Of that which once was
Great, is passed away."

Wordsworth, Sonnet III

Mindenekelőtt azt szeretném elmondani, hogy mi vezetett el a civilizációk közötti viszonyok tanulmányozásához és a civilizációk közötti dialógust előmozdító törekvéseimhez. A sors úgy hozta, hogy életem egy nagy részét – pontosan huszonöt évet – az afrikai és ázsiai országok gazdasági fejlődésének szenteltem, mint az Egyesült Nemzetek Szervezete fejlesztési programjainak igazgatója, vagy mint kormányok főtanácsadója. Éltem hosszabb ideig Algériában, Afganisztánban és a nyugatafrikai Maliban, kilenc évig rendszeresen jártam Ghanába, s bejártam Afrika és Ázsia jórészét és a Közelkeletet. Legutolsó kiküldetésem, 1994 januárjában és februárjában, Kambodzsában volt, s ennek végén meglátogathattam a régi Khmer birodalom csodálatos romjait, Angkor Vatot is beleértve. Máig is hálás vagyok a Mindenhatónak ezért a meggazdagító életért, melynek folytán szembekerültem, napról napra, a mienktől különböző kultúrákkal és civilizációkkal, hiszen nem egy nagykövetség hűvös irodájában ültem, s küldtem onnan jelentéseket hazám fővárosába, hanem közvetlenül az ország lakosaival dolgoztam együtt. Röviden ez a rengeteg tapasztalat késztetett arra, hogy az utóbbi 20 év folyamán, még akkor is, amikor rendszeresen jártam New Yorkból Afrikába és Ázsiába, a különböző civilizációk tanulmányozásának szenteljem minden időmet, beleértve a globalizációt éppúgy, mint a biológiai és kulturális fejlődések közötti párhuzamot.

Az is igaz azonban, hogy már régtől fogva érdeklődöm az európai-amerikai világon kívül eső kultúrák iránt. Nagy meglepetésemre szolgált, amikor néhány hete megtaláltam egy a fiatal keresztény-demokraták európai uniójának konferenciáján 1963-ban elmondott előadásom szövegét, melyben harminc évvel Samuel Huntington harvardi professzornak a *Foreign Affairs*-ben megjelent, nagy port felverő cikke előtt, korunkról, mint a civilizációk konfliktusának vagy dialógusának koráról beszéltem. Az iszlám civilizációja iránti régi érdeklődésemet mutatja az is, hogy a genfi Kálvin Akadémián megvédett theológiai doktori disszertációm tárgyául az iszlám és a reformáció témáját választottam, mely a Korán latin szövegének baseli, 1543-as kiadása körüli vitát tárgyalta, s az első alkalommal a svájci theológiák történetében a genfi egyetem arab nyelv- és irodalom professzora volt munkám vezetője. A genfiek biztonság okáért a vizsgáztató bizottságba a nagy theológiákról – Bern, Zürich, Basel – is felkértek professzorokat. S ez a munka megjelent egy új kiadásban, francia szöveggel, még Amerikában is.

* A Hollandiai Mikes Kelemen Kör 2003. évi, 44. Tanulmányi Napok konferencián elhangzott előadás szövege. ("ÚJ ATLANTISZ – Jelenünk és jövőnk kultúrvilágaink távlataiban," 2003. szeptember 11-14, Elspeet, Hollandia).

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

1. AZ UTOLSÓ ÉVTIZEDEKBEN BEKÖVETKEZETT TÖRÉS A NYUGATI CIVILIZÁCIÓ KERETÉBEN

Az utolsó félévszázadban, de különösképpen az utóbbi két évtizedben, bekövetkezett egy törés (latin kifejezéssel *caesura*), a nyugati civilizáción belül. Végeredményben ez a törés, a globális egységre törekvés és a globális fragmentáció között, egy mindent átfogó krízisnek a jele, ha ezt a kifejezést eredeti görög értelmében fogjuk fel. Ebben az értelemben a *krízis* egy olyan korszakot jellemez, amelyben az emberi exisztencia egy kritikai pontot ért el, s ez a helyzet egy alapvető döntés meghozatalát teszi szükségessé. Ha viszont a szó kínai értelmét vesszük figyelembe, akkor azt látjuk, hogy a krízis egy szélesebb horizontra utal, egy eleddig nem ismert lehetőséget rejt magában, vagyis egy kritikus helyzet melyben egy alternatív jövő lehetősége nyílik fel az emberiség előtt.[1] Ennek a kritikus helyzetnek a jellemzői a következők:

– A felvilágosodás illúziójának lassú elhalványulása;

– A de-kolonizáció;

– A globalizáció és a nagy migrációs folyamatok;

– A diktatúrák kora után a hegemonikus kor beköszöntése (lásd az iraki háborút) és, evvel együtt, a nemzetközi összefogás álmának vége, – egy olyan destabilizáció, mely a világ rendjét teljesen felborította; és, végül,

– A nyugatitól különböző civilizációk növekvő súlya, követelései és törekvései, beleértve a radikális irányzatokat és a terrorizmust, vagyis egy civilizációs dialógus elkerülhetetlenné válása.

Mindezek a történelmi események szükségessé teszik a civilizáció, a kultúra és a globalizáció fogalmainak megvizsgálását.

2. CIVILIZÁCIÓ ÉS KULTÚRA

Civilizációk, amelyeket 'embervilágoknak' is nevezek (csak az egykorú civilizációkat és kultúrákat véve figyelembe) az általam elfogadott értelemben a következők:

– A nyugati civilizáció, mely magában foglalja a klasszikus görög és római hagyományokat és a judeo-keresztény örökséget,

– Az iszlám, a buddhizmus és a hinduizmus által teremtett civilizációs egységek,

– A kínai civilizáció a maga kettős – konfuciánus és taoista – ágaival, és, végül

– A különféle afrikai kultúrák által alkotott civilizáció.

Egy civilizáció közös vonásai miatt nem lehet, például, európai és amerikai civilizációkról beszélni, hanem csak kulturális sajátosságaikat megkülönböztetni. Délamerikára vonatkozóan pedig nem lehet egy ennek a térségnek megfelelő civilizációra utalni, mert a múltban virágzó ottani nagy

[1] JOHNSTON, R.J. – TAYLOR, P.J. (eds.), *A World In Crisis? Geographical Perspectives*. 2. ed. Oxford, Blackwell, 1982, 4-5. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

kultúrákat a hódító és gyarmatosító hatalmak majdnem teljesen eltüntették, s ezen a földrészen fekvő országok ma a nyugati kultúrához tartozónak számíthatók.

A civilizációk és kultúrák alapjait kutatva arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a történelem tanúsága szerint, az emberi exisztenciának van egy elmaradhatatlan transzcendentális/kozmikus vetülete, s ezért minden kultúra és minden civilizáció egy vallás körül alakult ki. Az egyszerűen vallási megjelölés helyett a transzcendentális/kozmikus meghatározást használom, mert nem minden civilizációnak egy monotheisztikus, vagyis egy Istenben hívő vallás – mint a kereszténység, judaizmus vagy iszlám – a teremtő ereje, de a belső impulzus mindegyikben az evilágon túli, az ezt a világot felülmúló valósághoz és a természethez, mint a kozmikus mindenséghez kapcsolódik. Ezért kell a hinduizmus változatai vagy a buddhizmus esetében *meta*-fizikai vallásokról beszélni, míg a konfucianizmus vagy shintoizmus esetében a társadalmi valóságból kiinduló, de elsősorban az emberi lény halandóságára alapozott világképet, mely a vallás szerepét játssza, a civilizáció központjának tekinteni.

A civilizációk és kultúrák vallási magjának ilyen meghatározása világosan mutatja, hogy mindezek a természetnek az emberi lénnyel szembeni összehasonlíthatatlanul nagyobb, hatalmasabb voltát tükrözik. Erre jó példa a kínai festészet, mely legnagyobbrészt délkelet Kína csodálatosan szép karsztos vidékén született, amelyben az emberek vagy állatok mindig elenyészően kisebbek az őket körülvevő természet kozmikus nagyságához viszonyítva. A transzcendentális/kozmikus világkép tehát a kultúráknak és civilizációknak a térhez és időhöz való viszonyulását fejezi ki, ezért játszanak benne nagy szerepet a mitológiák és szimbólumok.

Egy *kultúra* – Cicero *cultura mentis* fogalmának megfelelően – magában foglalja az alapjait képező vallást, az uralkodó világnézetet, a művészeti és tudományos alkotásokat, a biológiai és kulturális létfeltételek által meghatározott gondolkodási módszereket, tehát a kultúrának megfelelő racionalizmust, valamint a magatartást és a tevékenységeket irányító morális elveket. Egy kultúra tehát autonóm, minden más 'embervilágtól' független, s az e kultúrát hordozó közösségek, vagyis azok egymást követő nemzedékeinek és egyéni tagjainak közös szellemi tevékenységéből születik meg egy hosszú történelmi fejlődés folyamán.

A *civilizáció* egy adott kultúra körül alakul ki, s magában foglalja e kultúra mellett a társadalmi, politikai és gazdasági intézményeket és gyakorlatot (például, államformák vagy termelési módszerek), a technológiai fejlettség jellemzőit, valamint a természeti környezet által meghatározott életfeltételeket, tehát az élet szellemi és materiális perspektíváit.

Ebben az értelemben írta Robert Cox a *Gondolatok a civilizációról* című, 2000. decemberében megjelent tanulmányában,[2] hogy

> "Egy civilizáció mindennapi megnyilvánulása nem a hovatartozás érzésében nyilatkozik meg. Inkább abban a szinte öntudatlan, magától értetődő *józanság*ban áll, mely az emberek valóságról alkotott közös képét fejezi ki. Ez a világkép magában foglalja azt is, hogy mit tartanak helyesnek és helytelennek a mindennapi magatartásban. A mindennapi, józan gondolkodás egyrészt egy normatív útmutató a cselekvésben, másrészt az objektív

[2] ROBERT W. Cox, *Thinking About Civilizations*. Review of International Studies, Vol. 26, December 2000, 217-234. l..(kiemelés az eredtiben) Ennek a különszámnak a témája a következő volt: *Hogyan fogunk élni? Az új évszázad globális etikája*. /*How Might We Live? Global Ethics in a New Century*./

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

> valóságról alkotott képet tükrözi ... Szavaknak csak történelmi kontextusukban van értelme ... A földrajzi adottságok alkotják, többek között, a civilizációk alapját. Különféle népek ugyanabban a földrajzi helyzetben másképpen látták a valóságot ... [ezért a világ megértése] különbözik az egyes népeknél" (217 és 220. lapok).

A civilizációk közötti különbséget Ian Hacking, a tudományok kanadai filozófusa, a gondolkodásmódokról való elméletében elemzi.[3] Hacking abból indul ki, hogy az egyes korokban és kultúrákban elért tudás milyenségét az azokban uralkodó gondolkodásmódok határozzák meg. Ezeket a különféle gondolkodásmódokat nem lehet egy független nézőpontból megítélni, mert annak értelmét, hogy egy gondolkodásmód milyen tudást produkálhat maga a gondolkodásmód határozza meg. Különféle gondolkodásmódok lehetséges igazságokat eredményezhetnek, melyek az adott gondolkodásmód keretében objektíven igazak. Mivel gondolkodásmódok egy történelmi fejlődés eredményei az, hogy mi igaz szintén egy történelmi és kulturális fejlődés eredménye. *Egy gondolkodásmód nem valami, ami megvizsgálja, analizálja és megmagyarázza a valóságot, hanem része magának a valóságnak*. Ugyanakkor Hacking elismeri, hogy nemcsak az egész emberiségre vonatkozó biológiai adottságok univerzálisak, hanem azt is, hogy a különféle emberi gondolkodásmódok között van valami, amit egyesek 'kulturális univerzálisoknak' neveznek, egy közös mag, mely bizonyos felismerések laza összefüggéséből áll.

Civilizációk és kultúrák, bár emberi személyek és közösségek alkotásai a természet világának részét képezik, s éppen ezért mindig a tér és az idő perspektívájában helyezkednek el. Az emberi alkotóerő e művei egy hosszú fejlődés folyamán jönnek létre, melyet több e folyamattól független tényező is befolyásol. Ezek a tényezők három kategóriába sorolhatók: *először*, a természeti környezetnek, mint a civilizációs fejlődés keretének hatása; *másodszor*, a nemzedékről nemzedékre átöröklött hagyományok, és *harmadszor*, a más emberi közösségek és egyének cselekvéseinek előre nem ismert következményei, melyek egyúttal az egyes civilizációs "embervilágok" térben és időben körülhatárolt voltát is jelzik.

Az egyes fentebb felsorolt civilizációkat különféle ismérvek alapján szokás jellemezni: *etnikai* – mint a kínai, *vallásos* – mint az iszlám, vagy *földrajzi* – mint az afrikai, ismérvei alapján. A nyugati civilizáció egy különleges esetet jelent, azért, mert a *modern* megjelölés fejezi ki egységét és identitását, mely azt jelenti, hogy világnézete a természettudományokon alapul, jellege pedig szekularizált, mert hagyományos vallási gyökerei a feledés homályába vesznek el. A modern civilizáció az összes többi civilizációkat a saját maga kulturális és politikai normái szerint méri meg, mert ezeket a normákat univerzálisnak tartja. Arif Dirlik szavaival.[4]

> "A modernitás saját magát a Másikra, mint a modernt megelőző vagy nem-modernre való hivatkozással határozza meg, s ezzel a modernitást magát az európai [civilizáció] belső ügyévé tette..." Ezzel szemben állapítja meg Dirlik, "különböző kulturális hagyományok különböző modernitásokat teremtenek és a jövőnek különböző perspektíváit határozzák meg," – az alternatív okozati összefüggéseken keresztül (21 és 20. lapok)..

---

[3] HACKING, Ian, *Styles of Scientific Reasoning*, in RAJCHMANN, John és WEST, Cornel (eds.), *Post-Analytic Philosophy*. New York, Columbia University Press, 1985, 145-165. l..

[4] DIRLIK, Arif, *Reconfiguring Modenity -- From Modernization to Globalization.* (Duke University). http: //www.sidint.org/programmes/politicsplace/politicsDirlik.PDF

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Az egyes civilizációk mai viszonyát egy egymással ellentétes, egyszersmind egymást kiegészítő fogalompár – a globális és a lokális – megvizsgálásán keresztül lehet a legjobban illusztrálni.

3. A GLOBÁLIS ÉS A LOKÁLIS FOGALOMPÁRJA

A globalizációt az jellemzi, hogy egyszerre jelenti a tér horizontális és vertikális kitágulását és az időben egymást követő, de ugyanakkor egyidejű jelenségek folyamatát. Ezért a mi modern korunk globalitása nem más, mint egy keret plurális 'embervilágok' együttélésére. Ugyanakkor a globalizáció mai ideológiájának belső ellentmondására jellemző, hogy a globális öntudat mai formáját vetíti vissza a múltba, s ezzel eltünteti a fontos történelmi különbségeket a globális lehetséges különböző formái és dimenziói között.

Így a késői modernitás korában két egymással ellentétes trenddel állunk szemben, melyek mindegyikének van egy sajátos dialektikája. Egyrészt mindennap tapasztalhatjuk a globalizáció egyre szélesebbé váló hullámait, melyet a tér és idő perspektívájának kitágulása jellemez, másrészt a hely, az adott kontextus egyre nagyobb fontosságát szintén állandóan érzékelhetjük, mert ezekben emberi lények meghatározott közössége és kultúrája érvényesül. Éppen ezért a globalizáció egy igen komplex, sok vetületet felmutató folyamat, hiszen egyszerre jelenti a horizont univerzalista értelemben vett kitágulását s az integrálódás helyett elkerülhetetlen széttöredezést. Ennek következménye, hogy Roland Robertson 'bizonytalanságról' beszél a globalizációval kapcsolatban, vagy Immanuel Wallerstein 'az általunk eddig ismert világ eltűnéséről.'

Sajnos a médiákban és a közvéleményben a globalizációnak csak egy nagyon szűken értelmezett képe uralkodik. A globális világ megértésének analízise négy egyre táguló perspektívához vezet:

– Az *első* a gazdasági folyamatok leegyszerűsített képe, mely a pénzügyi piacok összeműködésére és a világkereskedelemre vonatkozik. Ezt a változatot ennek megfelelően sokan 'a piac integrációjaként' értelmezik. Eszerint a globalizáció a piac tevékenységének logikus és elkerülhetetlen következménye, s ez által egy önmagát megvalósító célt testesít meg. John Brohman megfogalmazásában: "A piac ideológiailag kidolgozott fogalma helyettesíti be a különféle, a történelem folyamán kialakult piacokat a világ különféle országaiban."[5]

– A globalizáció *második* értelme egy a mindenki által könnyen érzékelhető, tömeges jelenség, mely a transznacionális (tehát nemzetek fölötti) mozgalmak formájában jelenik meg.

– Kortársaink közül kevesen látják azt, hogy a globalizáció a *harmadik* perspektívában nem más, mint a nyugati civilizáció, s ennek különösképpen amerikai változata hegemonikus törekvése. A globalizáló folyamatnak ezt a formáját tulajdonképpen egy ideológiának lehet tekinteni, mert azon alapul, hogy más civilizációkhoz tartozó népek számára nincs alternatívája az 'elnyugatosodásnak' ha modernizálódni akarnak – egy ideológia, melyet Theodore von Laue, a Yale egyetem volt professzora, 1988-ban megjelent könyvében 'az elnyugatosítás világforradalmának' nevezett. A globalizáció ilyen

[5] BROHMAN, John, *Economism and Critical Silences in Development Studies -- A Theoretical Critique of Neoliberalism*. The Third World Quarterly, Vol. 16. 1995, p. 314.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

értelmezésének példáiként lehet megemlíteni a feltartózhatatlan urbanizációt strukturális, a nemzetállamok létrehozását politikai, vagy a konszumerizmust gazdasági szempontból. A konszumerizmus az egyik leghatalmasabb eszköze a globalizálódás folyamatának, mert a hagyományos szokásokat és életmódokat ezen keresztül lehet a legbiztosabban elsorvasztani.

– Végül, a *negyedik* perspektívában, a globalizáció nem más, mint annak öntudatosodása, hogy e folyamatnak van egy elkerülhetetlen és alapvető vetülete, tulajdonképpen a globalizáció másik arca, a világban ko-exisztáló civilizációk dialógusa. Ebben az értelemben a globalizáció egy az összes "embervilágokat" egybefogó, planetáris látomással egyenlő. Ez azt jelenti, hogy bizonyos civilizációs vagy kulturális vonások elvesztik területi kötöttségeiket. Ugyanakkor a globalizációnak ez a felfogása helyet ad annak a jelenségnek, amely a globális hódításának egyenlőtlen voltára utal, vagyis arra, hogy a globális kiterjedése elsősorban hely, idő, társadalmi osztály és a társadalom által elfogadott életmód kérdése. A globalizáció tehát egy kulturális-civilizációs folyamat mely többrendbeli központok létrehozásához vezet.

A globalizációval kapcsolatban ki kell hangsúlyozni a technológia fejlődés és a hatalmi érdekek óriási szerepét a globális és lokális exisztenciánkat meghatározó viszonyában, mivel

– Az információs és kommunikációs technológiák fejlődése az utóbbi 50 év folyamán tette egyáltalán lehetővé a globális és lokális összjátékát;

– Az információs és kommunikációs technológiák fejlődésének autonóm volta ellenére, ezek mindig meghatározott politikai vagy gazdasági érdekek szolgálatában állnak. Ezen azt értem, hogy a technológiák mindig bizonyos politikai hatalmaknak vagy hegemonikus törekvéseknek állnak rendelkezésére a történelem kezdete óta, legyenek azok fundamentalisták, mint Osama Bin Laden, vagy gazdasági hegemóniára törők, mint saját ipari szektorában Bill Gates. Azt mondhatjuk tehát Nietzschével, hogy a globalizáció elsődleges motorja a 'hegemonikus uralomra törő akarat.' A régebbi technológiák jellege miatt az elmúlt korszakokban a hatalom nyíltan és ellentmondást nem tűrően gyakorolt nyomást céljainak elérésére. A mai technológiák viszont lehetővé, sőt kötelezővé teszik, a transzparencia követelményének következtében, hogy a hegemonikus hatalomra törekvés indirekt módon igyekezzék céljait elérni, felhasználva az egyes különleges kontextusok kulturális, társadalmi, politikai vagy más jellegzetességeit e célok megvalósításában. Ezért mondhatta Stuart Hall, angol szociológus, hogy "a globális nem más, mint az uralkodó partikuláris tendencia önmaga megvalósítása,"[6] vagyis ez az uralkodó partikuláris minden helyi kontextusba beilleszkedik, és abban meghonosítja magát.

– Végül, a technológiákra alapuló hegemonikus politikának szüksége van egy megfelelő intézményre mely ezt a politikát a nyilvánosság felé érvényesíti. Ezt a szerepet a globalizáció ideológiája tölti be, mely garantálja az átadott információk korrekt voltát és azok kohézióját. Ennek az ideológiának a médiák az elsődleges hordozói, melyek fenntartják a globalizációs folyamat feltarthatatlan előrehaladásának hitét.

[6] HALL, Stuart, *The Local and the Global: Globalization and Ethnicity*. In: KING, Anthony D. (ed.), *Culture, Globalization, and the World-System -- Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Minneapolis, University of Minnesotta Press, 1997, 37. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

4. HASONLÓ VONÁSOK ÉS ALAPVETŐ KÜLÖNBSÉGEK CIVILIZÁCIÓK KÖZÖTT

A civilizációk közötti hasonló vonásokat két forrásra lehet visszavezetni. Az első a minden emberi lét alapját képező *biológiai fejlődés*, melynek következtében minden embert a többi emberekkel közös testi és szellemi tulajdonságok jellemeznek. Ez nemcsak a kimondottan biológiai tényekre vonatkozik, hanem az egyes emberi exisztenciák fenntartásához szükséges érzelmi vonásokra is. Ilyen például a szülők szeretete gyermekeik irányában, hiszen ha a faj fenntartása a létért való küzdelem célja, ebbe lehet – biológiailag – sorolni a szülők magatartását is kicsinyeikkel szemben. Mindez nem jelenti azt, hogy ezek az érzések egyes kultúrákban nem másképpen nyilvánulnak meg, sőt azt sem, hogy ezeknek ne lenne nemcsak érzelmi, hanem lelki és spirituális értelme is.

Biológiailag megalapozottnak kell tekinteni egyes képességeket, mint a nyelvek megtanulására való képesség, bár mindig egy kulturális követelménynek felel meg, például, hogy milyen nyelvet és milyen eszközök felhasználásával tanulunk meg. Meg vagyok győződve arról is, hogy az ember maga énjének, gondolatainak és világfelfogásának kifejezésére irányuló szüksége, tehát a különféle művészeti alkotások létrehozása, szintén biológiailag megalapozott, de formái az egyének természeti és kulturális környezetének hatása alatt változók. Végül az embereknek szüksége van exisztenciájuk felnyitására a transzcendentális és kozmikus felé, ezt bizonyítja az, hogy minden civilizáció egy vallásos mag körül kristályosodott ki. Ez a *csak* az embereknél megmutatkozó haláltudat által motivált, egy a biológia elmélete szerint is elismert, tény.

Második forrása az 'embervilágok' közös vonásainak a *természeti és emberi környezet formáló hatása*. Az emberi élet egyik meghatározója, ezt nem kell különösképpen kihangsúlyozni, az a természeti környezet, amelyben élünk, – de ez nemcsak közös vonásokat, hanem egymásnak ellentmondó különbségeket is teremt. Az u.n. mérsékelt klímában élők életformája és életstílusa egészen más, mint a tropikus klímában élőknek. Soha nem felejtem el, hogy amikor Bamakóban, a nyugat-afrikai Mali fővárosában éltem, meglepődve láttam ottani első évem novemberének reggeli óráiban, amikor autón mentem át a Niger folyón átívelő hídon, hogy a máliak mind kötött téli sapkában bicikliztek munkahelyük felé. Kérdeztem sofőrömet, hogy mi ennek az oka, hiszen nekem az időjárás nagyon meleg és nedves volt. Erre azt felelte: "Uram, nálunk ez a téli időszak s az emberek védik magukat, nehogy megfázzanak."

A különféle természeti adottságokhoz és emberi környezethez való alkalmazkodásnak igen sok példáját lehet felhozni, persze a legtöbb esetben ezek az adott társadalom kulturális feltételeivel ötvöződnek össze, mint a települések kialakulásában, a jurták, kunyhók, házak vagy felhőkarcolók szükségességének és építésének módozataiban, stb. Újra a művészet terére hivatkozva, csak a kulturális fejlődés folyamatával lehet viszont megmagyarázni az egyes művészetek bizonyos népek életében és bizonyos korokban való virágzását – például az antik Athén irodalmi és képzőművészeti alkotásait a Krisztus előtti 5. évszázadban, vagy a német nyelvterületek népeinek zenei, irodalmi és filozófiai teljesítményeit a 18. és 19. századok fordulóján. A különféle civilizációkban meglévő hasonlóságokat tehát elsősorban a biológia fejlődés és a természeti környezet határozzák meg.

A civilizációk közötti különbségeket tekintve a kulturális fejlődés játssza a legnagyobb szerepet, s most e különbségek megvilágítására térek rá. A civilizációs különbségek jellemzését kiválasztott példákon keresztül fogom megkísérelni. E példákat úgy választottam ki, hogy korunk egyes legaktuálisabb problémáit tükrözzék a társadalmi, politikai és gazdasági szférákban.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Az *individualizmus és univerzalizmus* kialakult különleges összeötvöződésével foglalkozom mindenekelőtt, mert ennek fontossága a társadalmi élet szempontjából felmérhetetlen. Tézisem az, hogy az európai felvilágosodást követően a modern fejlődés nemcsak a teljes individualizmust fogadta el a társadalmi élet alapjaként, hanem azt késői fázisában, a 20. század második fele óta, összeolvasztotta univerzalista irányzatával. Előre kell bocsátanom, hogy semmiképpen nem akarom kritizálni a modern individualizmus ésszerű formáját, hiszen az egyént, mint az emberi sors hordozóját, mindenki elismerte a történelem hajnala óta, s az emberi közösségek – családok, etnikai csoportok, nemzetek éppúgy, mint a vallásos közösségek – az individuumokból tevődnek össze. Végeredményben egyének és közösségeik exisztenciája teljes mértékben összefonódik. Ez az u.n. holisztikus, tehát az egészet szem előtt tartó felfogás semmisült meg a modern fejlődés folyamán, mert az egyén abszolút felsőbbrendűséget nyert el közösségével vagy bármilyen emberi kollektivitással szemben.

Adam Seligman[7] fejezi ki legjobban az individualizmus univerzalista ideálját, amikor azt írja, hogy a modern fejlődés eredményeként "az univerzális és a partikuláris összemosódtak" – a partikuláris alatt az individuumot értve. Az individualizmus pontosan azért az univerzalista világkép egyik forrása, mert az egyént ruházza fel univerzális jelleggel. Az autonóm exisztenciával rendelkező alany, melyet a többi individuumokhoz egy bizonyos 'metafizikai egyenlőség' fűz csak, így univerzálissá lett. Ez azt is jelenti, hogy az egyén elvesztette egyéniségét, mivel az individuum lényege tulajdonképpen nem más, mint az, ami összeköti más emberi lényekkel. Az egyén tehát egy üres fogalommá vált, mint a konkrét, individuális személy absztrakciója, s a mai nyugati elméleti meggondolásokban az univerzális preferenciák és érdekek összességeként jelenik meg.

Az egyénnek ez az absztrakt fogalma fontos következményekkel járt a társadalmi strukturálódás szempontjából. Ma a nyugati társadalmak olyan autonóm individuumokból tevődnek össze, melyek függetlenek egymástól s ezért, mint atomok állnak egymással és a mindenható állammal szemben. Társadalmi és politikai szempontból semmi más nem köti őket össze a többi emberi lénnyel, mint az, hogy egy bizonyos államnak a polgárai. Az egyéni szabadságot semmi más nem tartja korlátokban, mint az állam törvényei és egyéb közintézmények szabályozásai, melyeknek az egyének alá vannak vetve; másrészt, mint állampolgárok olyannyira függenek a mindenható államtól, hogy ennek a teljesen egyenlőtlen helyzetnek a kiegyensúlyozására volt szükséges az emberi jogok rendszerének kidolgozására. Ez a magyarázata annak is, hogy miért van korunkban túlnyomóan szó az egyének jogairól a másokkal és a közösséggel szemben való kötelességeik helyett. Ennek megfelelően a társadalom atomizálódása megfelel az univerzalizmus ideáljának mely mindenkor az egész emberiséget öleli fel pillantásában. *Ezzel szemben minden más civilizációban a közösségek és nem az individuumok összessége alkotja a társadalmat*.

A politika terén a többi civilizációkban élő népekre ráerőszakolt, *territoriálisan megalapozott, szuverén nemzetállamok* politikai intézménye által okozott civilizációs törés a legszembetűnőbb. A szuverén államok létrehozásához két követelmény megléte szükséges:

[7] SELIGMAN, Adam, *Towards a Reinterpretation of Modernity in an Age of Postmodernity*, in. TURNER. Bryan S. (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*. Newbury Park, California, SAGE Publications, 1990, 124. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– *Először*, az egyén elsőbbsége a különféle közösségekkel szemben, vagyis annak követelménye, hogy az egyének az államhoz és ne közösségükhöz legyenek lojálisak;

– *Másodszor*, a közéletben bármely más esetleges versenytársként fellépő szervezet hiánya. Ezért a territoriális állam ráerőszakolása a nem-nyugati civilizációkban élő népekre eltüntette a civil társadalom kereteiben szokásos együttműködés formáit, mely biztosította az egyének és áruk szabad mozgását az alig felismerhető uralmi megosztást jelző határokon keresztül. A területiség elvének alkalmazása azt is jelentette, hogy az előzőleg alig felismerhető uralmi megosztások végleges és átléphetetlen határokká lettek, elképzelhetetlenül komplikálva azoknak a hasonló etnikai eredetű népességeknek az életét, melyek az új, szuverén államok határainak két oldalán élnek. Ezeknek az új államoknak, melyeket egyes nyugati politikai írók kvazi-államoknak minősítenek,[8] egy új nemzeti identitást kellett találniuk, mely viszont nem felelt meg az egyes kollektivitások hagyományaiban élő, a kulturális fejlődés folyamán kialakult önmeghatározásoknak. A hagyományos, kollektív identitások ilyen erőszakos megsemmisítésének a népességek etnikai, vallási vagy más közösségekre való egyre nagyobb széttöredezése lett az eredménye. Ezek vezettek el a ma mindenütt felbukkanó helyi konfliktusokhoz, melyek a mai államközi rendszer szempontjából az egyik legnagyobb veszélyt jelentik.

A kolonializmus kora előtti világban a politikai tér rendezésének két formáját ismerjük a nem-nyugati civilizációkban: (i) A nagy birodalmakat, melyekben területek és közösségek lazán függtek össze, és (ii) A szintén lazán összefüggő kis- és közepes nagyságú politikai egységeket – mint, például, városállamok, törzsek, etnikai csoportok – melyek legitimitásának egyetlen forrása e politikai egységek fejeinek tekintélye volt. *Ezekben a politikai egységekben a pluralitás követelménye volt a társadalmak strukturálódásának központi elve*. A térbeli széttöredezés voltaképpen egy kiegyensúlyozó szerepet játszott pontosan azért, mert a többrétegű, alternatív terek megakadályozták a területi egyesítésre irányuló törekvéseket és az identitások uniformizálását egy homogén modell szerint. Így a territoriális államforma bevezetése a nem-nyugati világban a társadalmi valóság követelményeit meghamisította.

A territoriális állam bevezetése a nem létező nemzetek államainak formájában történt. Ez egy teljesen illuzórikus aktus volt, mely a Nyugat univerzalista trendjének felelt meg. Senki nem akart arról beszélni, hogy a nem-nyugati civilizációk körében nem voltak nemzetek, ezeket mesterségesen kellett megteremteni propaganda, politikai mozgósítás és a modernizáció csodáinak ígérgetése révén. Amikor e politikai egységek mesterséges megteremtéséről szólok azt értem e kifejezés alatt, hogy nem volt egy etnikai csoport, sem egy meghatározott vallási vagy kulturális közösség, amelyre egy nemzetállamot lehetett volna alapítani. Az új nemzetállamok vezetőit, akik a függetlenségi harcot vezették, ez a helyzet kényszeríttette arra, hogy az új államot saját etnikai csoportjuk államának deklarálják. Ugyanakkor ezek a vezetők semmiképpen sem akarták feladni igényüket az egész, a koloniális hatalomtól átöröklött terület feletti uralomra, s ezért mindent megtettek – a legtöbb esetben sikertelenül – egy új területi, nemzeti és állampolgári identitás kialakítására, hogy ezen keresztül a kisebb etnikumokat, vallási csoportokat egységesíteni tudják. Nemzeteket kellett teremteni azok nélkül a történelmi előzmények nélkül, melyek Európában a nemzetállamok alapítását megelőzték. Egy ilyen helyzetből való kiút a legtöbb esetben egy max weberi karizmatikus és populista vezető

[8] Erre vonatkozólag lásd JACKSON, Robert H., *Quasi-States – Sovereignty, International Relations and the Third World*. Cambridge, Cambridge Unversity Press, 1990.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

hatalomra jutása volt, bár ezek a legtöbbször nem voltak alkalmasak a társadalmi és politikai intézmények kiépítésére és a gazdasági fejlődés beindítására. A harmadik világban éppen ezért minden demokratikus rendszer a populizmus felé fejlődik.

A második világháború után a szuverén nemzetállamok száma óriási módon megnőtt. A kollektív önrendelkezés általánosan elfogadott wilsoni tétele és az államok egymást követéséről szóló nemzetközi jogi elv értelmében a hatalom átvitele a gyarmati metropolisztól a helyi hatóságok kezébe az államközi rendszer közvetítésével ment végbe. Ez azt jelentette, hogy az új államokat az önrendelkezés elvének, mint erkölcsi követelménynek az alapján az Egyesült Nemzetek Szervezetének keretében ruházták fel a szuverenitás u.n. negatív adottságaival – például, a más államok által belügyeikbe való beavatkozás megtiltása révén – de a szuverenitásnak a belső állapotokra vonatkozó, u.n. pozitív tulajdonságaival a nemzetközi szervezet nem tudta, nem tudhatta felruházni őket. Ezért az államközi rendszer tagjai egy úgy mondhatnánk nemzetközi szociális segélyalapot bocsátottak rendelkezésükre, pénzügyi támogatás és technikai asszisztencia formájában azzal a céllal, hogy a belső szuverenitás jegyeit – például, haderő és rendőrség felállítása vagy társadalmi és gazdasági modernizáció – ennek segítségével szerezhessék meg.

Végül a volt gyarmati államokat, az önrendelkezés elvének széleskörű alkalmazásával, még egy különleges előnyben is részesítették, s a nyugati területi állam ideáljának értelmében az új államoknak a gyarmati hatalomtól átöröklött területei szentségét is garantálták. Ezért az egyes gyarmatokat elválasztó, mesterséges határokat melyek történelmi véletlenek folytán jöttek létre, az államközi rendszer többi tagjai legitimálták.

Utolsó példaként a *modernizáció és a gazdasági és társadalmi fejlődés* problémáját szeretném megvilágítani, amelyre vonatkozóan nagyon sok személyes tapasztalattal rendelkezem. Ez a problematika szorosan kapcsolódik a globalizáció előzőleg tárgyalt kérdéséhez. A globalizáció általában, és a gazdasági globalizáció különösképpen, azt jelentik, hogy a mi fogalmainkat, módszereinket és intézményeinket, melyek a nyugati kultúrkörben századok folyamán alakultak ki, minden további nélkül át lehet ültetni más kontextusokba, más civilizációk 'embervilágába.' Ez a megközelítés nemcsak az egymással összemérhetetlen civilizációk közötti különbségek tudatos tagadását jelenti, hanem a nyugati civilizációban érvényesülő pluralizmus félredobását is, melynek ebben az esetben az az értelme, hogy a pluralizmus követelménye kizárólag a nyugati civilizáción belül érvényes.

Egy általános modell kidolgozása oda vezetett, hogy az új államok alapjában különböző adottságait és körülményeit senki nem veszi figyelembe. Ezt a modellt s annak kizárólagos alkalmazását én a Nemzetközi Valutaalap keretében dolgozó vagy a Világbankhoz tartozó szakértő kollégáimmal való beszélgetésekben az ő 'Bibliájuknak' hívtam. *Következésképpen társadalmi struktúrák, régi, hagyományos szokások és életmódok tűntek el, hogy helyet adjanak a nyugati világ modelljének megfelelő intézmények, struktúrák, szokások és életmódok meghonosításának*. Ez egy teljes kulturális és pszichológiai töréshez vezetett az érintett népekben, mert a modernizációs követelményeknek megfelelő fogalmak, módszerek és tevékenységek ellentétben állnak a helyi kulturális adottságokkal. Bár sok év veszendőbe ment még nem késő, véleményem szerint, ezt a hibát korrigálni. Ennek az lenne a feltétele, hogy mindazok, akiket ez a probléma érint, de elsősorban az egyes fejlődésben lévő országok felelősei újra gondolják és újra értékeljék a modernizációs programokat számon tartva a civilizációs kontextust és a helyi kulturális adottságokat, valamint az

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

egyes tevékenységek ökológiai következményeit, s ennek megfelelően dolgozzák ki egy ország fejlődési perspektíváit.

A huszadik századi modernizációs elmélet és gyakorlat legnagyobb hibája tehát az volt, hogy univerzálisnak hitte a liberális piacgazdálkodás vagy a szocialista tervgazdálkodás elveinek alkalmazhatóságát a világ bármely más területén, annak ellenére, hogy ezek csak bizonyos meghatározott körülmények között jöhettek létre. Ez a nyugati világkép, saját önmeghatározásának következményeképpen, egy másik megengedhetetlen hibát is tartalmazott, éspedig azt, hogy kizárt minden eddig nem ismert jelenséget, a problémák bármely eddig nem ismert megoldásának lehetőségét, melyek más kultúrák keretében jelentkezhetnek. A gazdaságfejlesztési erőfeszítések sikertelensége és az egyre növekvő ellenállás a Nyugat gazdasági és civilizációs befolyásával szemben élesen rámutatnak a társadalmi, gazdasági és kulturális globalizáció ideológiájának döntő tévedéseire. Nincs semmi arányosság, egyrészt a hivatalos és privát pénzügyi segítség, beruházások és a technikai asszisztencia nagyságrendje, másrészt az elért eredmények között.

5. CIVILIZÁCIÓS PLURALIZMUS VAGY VILÁGKULTÚRA?

Bár sok megfigyelő számára úgy látszik, hogy a globalizációs folyamat sikere és a nyugati civilizáció egész világra való kiterjesztése feltartózhatatlan, el kell ismerni, hogy ennek hatása a más civilizációk körén belül élők exisztenciájának egyelőre csak a felszínén vehető észre. Ezért az u.n. dualisztikus megközelítés, melynek értelmében a nyugati és az összes más civilizációs 'embervilágok' között alapvető törés van, ma is éppúgy érvényes, mint a második világháború után, amikor a gyarmatosítás felszámolásának folyamata következményeképpen ez a probléma felmerült. Amint ezt Simon Murden, a brit katonai akadémia professzora, könyvében kifejezte:

> "[A hidegháború utáni világban] ... a nyugati vezetők nem akarták a különféle civilizációk létét valójában elismerni, amikor a liberális eszmét követték. A Nyugat számára sokkal megfelelőbb volt a civilizációt akként meghatározni, hogy a jó univerzális normájának feleljen meg, vagyis úgy, hogy a civilizáció egybeessen a liberalizmus univerzális standardjával, bár fontos volt, hogy ez a meghatározás ne legyen nyilvánvalóan azonos a nyugati civilizáció meghatározásával."[9]

A civilizációkat elválasztó törés tehát annak bebizonyosodásában áll, hogy egyes civilizációktól átvett, vagyis importált alapvető kulturális vonásokat nem lehet más civilizációkba egyszerűen átültetni. A kulturális adottságok, értékrendszerek és életmódok közötti különbségek lekicsinylésével a nyugati hatalmak és a nemzetközi szervezetek, a modernizáció címkéje alatt, a nyugati civilizáció egyes vonásait akarják a többi civilizációk népeire ráerőltetni. Ezzel megteremtették a nem-nyugati kultúrákban egy önmagukat, saját hitüket, értékeiket és életmódjukat védő ellenállás feltételeit. Ez a kulturális önvédelmi magatartás vagy a vallásos fundamentalizmusok létrejöttében jelentkezik, melyek egy szekuláris és racionalista idegen kultúrával szemben akarják hagyományos

[9] MURDEN, Simon W., *Islam, the Middle East, and the New Global Hegemony*. London, Lynne Rienner Publishers, 2002., p. 38.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

világnézeteiket megvédeni, vagy az etnikai szolidaritás felébredésében, s mindkettő esetében az adott kultúrkörhöz tartozó népek kollektív identitásának megőrzését célozza.

A fent felvázolt helyzet egy megváltoztathatatlan tény. Igen fontos viszont, hogy ebből a tényből milyen következtetéseket vonunk le. Azt például Samuel Huntingtonnal, hogy a Nyugatnak, mint egy erődbe zárt népességnek kell a bástyáit támadók ellen védeni, vagy pedig azt, hogy a megértés útján egy dialógus kibontakozását kell keresni a nem-nyugati civilizációkkal. Egy dialógus esetében mindkét oldalnak elkerülhetetlenül szükséges a következő magatartási elveket tiszteletben tartani:

– *Először*, a másik civilizáció létét és a magunkétól különböző identitását elfogadni,

– *Másodszor*, a másikkal való kapcsolatokban annak gondolkodásmódjával, érzékenységével, hitével és morális elveivel szemben teljes megértést tanúsítani,

– *Harmadszor*, megkísérelni a másik perspektíváját és tetteit nem a saját magunk, hanem a másik elvei és felfogása szerint tolmácsolni.

Egy ilyen erőfeszítés nem jelentené a saját magunk identitásának és életmódjának a feladását, tehát a mi kultúránk elveinek és értékeinek relativizálását, de elkerülhetetlenül szükségessé teszi a másiktól való tanulásra való hajlamosságot. A dialógus minden résztvevőjének hajlandónak kell lennie a saját 'embervilágába,' a saját kontextusába beépíteni a másiktól átvett elemeket, ha azok megfelelőbbnek látszanak egyes különleges emberi célok elérésére – anélkül, hogy ez a meglévő kulturális alapok megváltoztatásával járna. A legtöbb ember számára a kulturális pluralizmus az elvek, hagyományok, értékek, életfelfogások, világnézetek és, különösképpen, vallásos meggyőződések relativitásával jár, s ezért idegenkednek egy ilyen magatartástól. *Ez egy alapvető tévedés, mert a civilizációs különbségek áthidalása nem a hit kérdése, nem egy morális probléma vagy életmódok megváltoztatásának szükségessége, hanem más emberek s az ő világuk megértésének kérdése*. Ha a perspektívák relativitása dominál az emberek világában, akkor nincsenek univerzálisan érvényes igazságok, és a valóság más megvilágításban jelenik meg mindenkinek. Ennek ellenére, a világ minden táján tudósok, filozófusok s az utca embere is ragaszkodnak az objektív valóság eszméjéhez (mely a természet világában elfogadható ugyan, de nem az 'embervilágokban') evvel tagadva a kulturális különbségeket. Vannak a nyugati gondolkodók között olyanok is, akik a kulturális különbségeket úgy fogják fel, mint a haladás útjának egyes állomásait egyre magasabb nívójú ideálok felé – melyek természetesen a mi civilizációnkban testesülnek meg. A civilizációk különbségének elismerése megcáfolása annak a különféle ideológusok által tett javaslatnak, mely ezek feloldását célozná. Ez a globális kultúra létrejöttére vonatkozik. A globális kultúra nem más, mint egy lidércnyomásos lázálom, melynek a valóságban semmi alapja nincs. Egy idő-perspektíva nélküli globális kultúra az állandóan eltűnő jelen varázsában él, s nem más, mint egy képzeletbeli, minden történelmi alapot nélkülöző fantazmagória.

A civilizációk dialógusa azt jelenti, hogy más civilizációk népei átvehetik a Nyugattól annak egyes tudományos eredményeit, módszereit vagy technológiáit, még akkor is, ha ez a 'hozzáigazítás' vagy adaptálódás az adott életkörülmények bizonyos megváltoztatásával jár. Ugyanez alkalmazható az emberi jogok védelmének más civilizációs életformákba való integrálására, mert pontosan az emberi exisztenciának egy ilyen alapvető fontosságú aspektusát nem lehet kívülről, mintegy parancsszerűen, másokra ráerőszakolni, hanem 'be kell ágyazni' a más kulturális körülmények között kialakult világképek részleteibe. Ugyanakkor a Nyugatnak is át lehetne vennie a többi civilizációk vonásaiból egyeseket, mint, például, a mély, emberi szolidaritás nálunk lassan-lassan kiveszőben érzését, vagy

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

felújítani a kultúránkból majdnem teljesen kiiktatott transzcendentális/kozmikus megalapozást. Befejezésképpen szeretném erre vonatkozólag idézni Richard Falk princetoni professzort, a 'global governance' elméletének egyik legismertebb protagonistáját, aki a következőket mondta egyik legújabb előadásában:

> "A globális kormányzás lehetősége vallásos identitás nélkül minden társadalmi vagy politikai alapot nélkülöz ..., enélkül nem lehet olyan spirituális jellege mely sokkal nagyobb erőt jelent az emberek motiválásában és mozgósításában, mint a piac, a szekuláris racionalitás vagy a nacionalizmus bármelyik fajtája."[10]

[10] FALK, Richard, *The Religion and Humane Global Governance*. New York, St. Martin's Press, 2001, p. 10.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

EXCURSUS

AZ EGYES CIVILIZÁCIÓK POLITIKAI RENDSZEREINEK KÜLÖNBÖZŐSÉGÉRŐL

A politikai tevékenység meghatározó jellegével kapcsolatban a mai demokratikus politikai gyakorlattal szemben a *transzcendens valóságra alapított politikai rendszerek* jellegét szeretném megvizsgálni. Azt hiszem, nem kell különösebben hangsúlyozni, hogy kulturális vagy civilizációs vonások meghatározók a politikai intézmények kialakításában, mert a transzcendens és az evilági elemek súlya döntően megváltoztatja a tekintély és a hatalom szerepét a társadalom mindennapi életében. A transzcendens és evilági elemek hatásának illusztrálására a monotheisztikus vallások, valamint a buddhizmus és konfucianizmus politikai rendszerei közötti különbségekre szeretnék utalni. A modern szekularizáció kora előtti kereszténységben, a judaizmusban és az iszlámban, azért mert a politikai tekintély és tevékenység helyét a társadalomban a transzcendenshez fűződő kapcsolat határozza meg, a transzcendens valóságtól függő politikai hatalom sokkal nagyobb szerepet játszik és sokkal nagyobb mértékben befolyásolja az emberek sorsát, mint más 'embervilágokban.' A buddhizmus semmi fontosságot nem tulajdonít a politikai szférának, mert az evilági életet a maga teljes egészében elmúlónak és jelentéktelennek tartja. A konfucianizmusban viszont a politikai intézmények és rendszer az evilági valósághoz kapcsolódik, a politikai struktúrák és események az élet legtöbb aspektusát mégis meghatározzák tekintve, hogy az uralkodó hatalma egy kvázi-transzcendens jelleggel bír.

Ezzel a témával kapcsolatban szeretném a fundamentalizmusnak a mai nemzetközi helyzet szempontjából való fontossága miatt, az iszlám univerzalizmusa és a muzulmán országok nacionalizmusa közötti ellentétet röviden felvázolni. Az iszlám hanyatlása a 11. század közepén kezdődött, amikor az írástudók megtiltották a szabad gondolkodást, amit arab nyelven *'ijtihad*nak neveznek, mondván, hogy már semmi újat nem lehet elgondolni, ami a Koránban vagy a prófétai könyvekben ne lenne megírva. Az iszlám civilizációjának hosszú álmából való felébredés a 19. század második felében kezdődött, amikor egy reformnemzedék megpróbálta az alapvető dogmák közül azokat, amelyeket nem tartott lényegesnek, megkérdőjelezni. E nemzedék tagjai kezdték megvitatni az iszlám univerzalizmusának és a török birodalom igájából felszabaduló egyes országok nacionalista mozgalmainak a viszonyát. A nacionalistákkal, akik elsősorban a közelkeleti arab országok népeihez tartoztak, az *ulémák* és a vallásos tömegek álltak szemben. Az iszlám radikális univerzalizmusának egyes kiemelkedő képviselői a nemzeti érzéseket éppúgy elítélték, mint a demokratikus politikai rendszereket mert, *először*, a Korán tanítása szerint semmiféle népi vagy nemzeti szuverenitás nem állhat az isteni szuverenitással szemben; *másodszor*, az evilági rendet és a transzcendentális világ rendjét nem lehet szétválasztani, vagyis az állam és a vallás szétválasztásának politikai elvét nem ismerték el. Minden hívő muzulmán az iszlám népeinek egységébe, az *'umm*ába tartozik, s a muzulmán szolidaritás kötelező voltát nem tagadhatja meg.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Valóság, igazság és racionalitás a huszadik század egyes filozófiai irányzatai kiemelkedő képviselőinél*

1. A HEIDEGGERI HERMENEUTIKA: A LÉT ÖNFELTÁRÁSA

Heidegger szemében az emberi exisztenciának alapja a világ léte mely, logikusan, egyedül teszi lehetővé az emberi lény létét. Az ember nem más, mint *Dasein*, a világban való jelenlét. A heideggeri ontológia szerint a valóság azt jelenti, hogy a világ keretén belül észlelünk jelenségeket, amelyekkel vagy közvetlen kapcsolatban vagyunk, vagy ezek a jelenségek számunkra elérhetőek. A természet azonban nem ezek közé a jelenségek közé tartozik, mert maga a mi világunk is a természeti világ keretében helyezkedik el:

> "A világban észlelhető lét minden formája ontológiai szempontból a világnak magának a létén alapul és ezért egy a világban lévő jelenség ... Olyan jelenségeket, mint a *Dasein* léte nem lehet a valóság és lényegesség fogalmaival kifejezni, mert ahogy már ezt meghatároztuk, *az ember lényege saját exisztenciájában rejlik*."[1i]

A valóság megismerése csak akkor lehetséges, ha közvetlen kapcsolatban vagyunk vele. Amennyiben a valóság egy független jelenség és önmagában létezik (*Ding an sich*), értelmét csak akkor fedezhetjük fel, ha az, ami való, független az emberi öntudattól, vagy ha az öntudat át tudja hidalni a való és a saját maga között fennálló választóvonalat egy transzcendentális kapcsolat keretében. Ennek következménye az is, hogy semmi értelme nincs a világ létezése megkérdőjelezésének s e lét valósága bebizonyításának az emberi *Dasein* által, hiszen ennek lényegét éppen a világban való jelenléte adja meg. A világ feltárul a *Dasein* előtt éppen azért, mert ez utóbbi jelen van a világban, saját léte a világ létezésének bizonyítéka. A félreértés abból adódik, hogy a *Dasein* létét a világban levősége jelenti, míg a világban jelen lévő többi létező – dolgok és tárgyak – a világban lehetnek, de nem mindig észlelhetők vagy észrevehetők. Heidegger végeredményben azt vallja, hogy a valóságra vonatkozó vitát 'ontológiailag' majdnem lehetetlen kibogozni."[2]

* Valóság, 2004. március, XLVII. évf. 3. szám.

[1.] "*All* the modes of Being of entities within-the-world are founded ontologically upon the worldhood of the world, and accordingly upon the phenomenon of Being-in-the-world ... Entities with *Dasein*'s kind of Being cannot be conceived in terms of Reality and substantiality; we have expressed this by the thesis that *the substance of man is existence*." HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*. Trans. by J. Macquarrie and E. Robinson. New York, Harper & Row, 1962, 254-255. lapok. (kiemelés az eredetiben). (Minden idegennyelvű idézet magyar fordítása a szerző munkája.)

[2.] *Ibid*., 246-247. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A világ ontológiai struktúrája két kategóriából tevődik össze. Az első azoknak a létezőknek az osztálya, amelyekkel közvetlen érintkezésben vagyunk, tehát úgy mondhatni rendelkezésünkre állnak, de amelyek ugyanakkor egy autonómiával is rendelkeznek, vagyis individuálisan és specifikusan meghatározhatók; a második kategóriát maga az immanens világ, a minden többi létnek valódi alapja alkotja, mely lehetővé teszi számunkra a világban élő más létezők megismerését. Ez a folyamat meghatározások és vonatkoztatások útján megy végbe, s ezeknek, mint értelmezéseknek és összefüggéseknek, összessége jelenti az immanens világ egészét. Ilyen módon a többi létezőt felruházzuk megfelelő tulajdonságokkal, melyek a tudományok körén belül funkcionális összefüggésekben jelentkeznek. *Dasein*, mely nemcsak a létet, hanem bizonyos potencialitásokat is magában foglal, még a pre-ontológiai struktúrában gyökerezik; a világban való léte, a többi létezőkhöz való közelsége, megértésen és elkötelezettségen keresztül aktualizálódik. Röviden kifejezve: *Dasein* öntudatán keresztül integrálódik be az evilági események szövevényébe.[3]

Az első pillanatban a heideggeri valóság fogalom megegyezik a mindennapi élet tényleges valóságával, de ezt a filozófus tagadja, mert, szerinte, a mindennapok racionalitása szükségesnek tartja a valóság létezésének bebizonyítását, és azt vallja, hogy a valóságot be lehet bizonyítani, míg az ő ontológikus-exisztenciális gondolkodásában egy hasonló követelménynek semmi alapja nincs. Az ő meglátása szerint az általános valóságtudat csak az immanens világra vonatkozik – a létező dolgok és tárgyak egymásra való hatására, s ezzel mellőzi az ontológiai perspektívát, mely a transzcendens világszemlélethez kötődik és integrálja a potenciálisat, a még-nem-létező valóságát is.[4] Éppen ezért a hermeneutikai módszer vezet az ontológikus önkinyilatkoztatására. Bár semmiféle dolog vagy tárgy nem azonosítható a lét alapjával, ez utóbbi mégis megnyilvánul számunkra a dolgok és tárgyak megértésén keresztül.[5] Ha nem így lenne, akkor nem léteznének nyelvek az emberi kultúrákban, "egy létező sem értetheti meg magát szavakon keresztül," mert valamiről beszélni azt jelenti, hogy amiről beszélünk azt már előzőleg megértettük, mint létezőt – enélkül nem lehetne értelmet kapcsolni egyes szavakhoz – vagyis megértettük lényegét. Nem beszélni, tehát nyelveket nem használni, emberségünk megtagadását jelentené, mert "embernek lenni azt jelenti, hogy beszélni tudunk."[6]

Heideggernek a létről és *Dasein*-ről való gondolatai természetszerűleg magukban foglalják az igazságról alkotott fogalmát. *Dasein*, mely a lét önfeltárását jelenti, az igazság kifejezése; igazságról csak addig lehet beszélni, amíg *Dasein* létezik és csak addig. Heideggernél ez nem jelenti azt, hogy az igazság egy szubjektív fogalom, mert *Dasein* önfeltárásán keresztül találkozik a többi létezőkkel, s ennek következtében *Dasein* önmegnyilatkoztatása biztosítja egyedül az igazság univerzális alapját. 'Igaz' az, ami *Dasein* önnön valósága feltárásának felel meg, ugyanúgy, mint az igazság és tudás fogalmai. Az igazság megerősítése pontosan azt jelenti, hogy *Dasein* az önmagával való azonosságát tárja fel.[7] Ha az

3. Erre a problematikára vonatkozólag lásd *ibid*., 118-122. lapokat.

4. *Ibid*., 248-251. l.

5. HEIDEGGER, Martin, *An Introduction to Metaphysics*. Trans. by R. Manheim. New Haven, Conn., Yale Unversity Press, 1959, 86-88. lapok.

6. "For to be a man is to speak." *Ibid*., 82-83. lapok.

7. HEIDEGGER, 1962, 263. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

igazság önfeltárás, akkor a racionalitás nem más, mint a felfogásra, a megragadásra való képesség, a valóság megnyilatkozásának megértése, mert az ember jelenlétének köszönhető annak feltárulása, ami jelen van.

Heidegger realizmus fogalma bizonyos fokig hasonlít professzorának, Edmund Husserlnek, realizmusára. Husserl vallotta, hogy mi a világ bizonyosságában élünk, mert a világ valóságát észleljük *a priori* módon, s ez a percepció teljesen áthatja öntudatunkat. A bennünket körülvevő, immanens világ bizonyossága egy megszakítás nélküli, tényleges tapasztalat elkerülhetetlen eredménye. Ugyanakkor Husserl éles határvonalat vont, egyrészről a mi világ-öntudatunk, másrészről a világban lévő dolgok és tárgyak között, bár elismerte, hogy e két percepció egymással összefüggenek egy 'szétválaszthatatlan egység' keretében. Dolgok és tárgyak ontológiailag adottak, meglévők, a bennünket körülvevő világ horizontjában, s az ebben a horizontban jelenlévő tárgyak és dolgok a mi életvilágunk (*Lebenswelt*) révén aktualizálódnak számunkra meghatározott módozatok szerint. A világ maga nem képvisel egy egységet, mint, például, egy tárgy, hanem egyszerűen van, s amikor mi különféle világokról beszélünk – a természet világáról, az ember világáról, vagy az álmok világáról – ezek mind ebben a már előzőleg létező világban helyezkednek el. A husserli világkép szerint tehát a különbségek a világban lévők és a világ között, amelyben vannak, az emberi öntudatban különböző, egymást feltételező vetületekben jelentkeznek. Ebből kifolyólag, Husserl felfogásának értelmében, a világban lévő jelenségek relatív, evilági érvényességének folyamatos változása hozza létre az emberi öntudatban az univerzalitásnak, a bennünket körülvevő világ koherens, univerzális érvényességének benyomását. Ez egy szintézisek sorában fejeződik ki, melyek összefogják az egyes, a világban jelentkező, de egymástól tematikailag különböző dolgokat és tárgyakat, mert e szintézisek tartalmazzák az emberi öntudat szándékossága, irányítottsága által egymással összefüggésbe hozott horizontokat.[8] A racionalitás, az emberi lényt minden más teremtménytől megkülönböztető tulajdonság, ebben a szándékosságban áll, mely tehát forrása az emberi lény folyamatos kialakulásának, mondhatni állandó önteremtésének, és saját magát újraformálásának is.[9]

2. HABERMAS: KOMMUNIKÁCIÓS KÖZÖSSÉG ÉS A VILÁGNÉZETEK KÜLÖNBSÉGE

Jürgen Habermas, a frankfurti kritikai iskola képviselője, aki azonban inkább a fenomenológiai és hermeneutikai filozófusok körébe sorolható, ez utóbbiak között az egyedüli, aki kifejezetten foglalkozik az igazság és racionalitás problémájával abban a három világban, melyeket egymástól megkülönböztet – az objektív tudás, a szubjektív érzések, és a társadalmi tevékenységek világában.

8. HUSSERL, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology -- An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans. with an introd. by D. Carr. Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1970, 143-145. l.

9. *Ibid*., 338. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Habermas meglátása szerint az igazság a világképpel, a világnézetekkel együtt változik

> "Mivel a világnézetek mindig a totalitásra vonatkoznak, ezért nem sorolhatók abba a kategóriába, melyben meg lehetne őket ítélni az igazság ismérvei szerint; mert maguknak az ismérveknek a kiválasztása is, melyek szerint egyes tételeknek az igazságos voltát meg lehet állapítani, a világnézet alapvető, konceptuális kontextusától függ."[10]

Véleményét azonban kiegészíti azzal a megjegyzéssel, hogy az igazságot nem szabad egy partikuláris módon meghatározni, például egyes nyelvek szabályai szerint, mert minden emberi lény, ösztönösen, "abból a feltételezésből indul ki, hogy ami igaz, az univerzálisan érvényes."[11] E módon az igazságot egy normatív eszmeként kezeli a világban található sokféle világnézet és azok igazság fogalmának meghatározása és feltételei között való eligazodásra.

Habermas átfogó meglátással vázolja fel az emberi racionalitásra vonatkozó nézeteit a három fajta világ sémája szerint. A racionalitást egy interszubjektív, tehát a szubjektivitás felett álló tulajdonságnak tartja, melyet ugyanakkor egy kritizálható érvényesség is jellemez, a kognitív-objektív, kulturális és kommunikációs és szubjektív-expresszív szférák mindegyikében. Ilyen módon racionalizmusra vonatkozó elméletében egyesíti a realista és fenomenológiai világmagyarázatokat.

A racionalitás előfeltételeit képezik egy relatív értékű, mert megcáfolható, tudás, ami egy tárgyszerű kapcsolatot jelez a valóságos világgal, és nyitottságot egy objektíven-kritikai ítélettel szemben – a popperi kritikai racionalizmus mintájára. Habermas realista és kognitív perspektívájában az objektivitás nem más, az igazság és hatékonyság jegyében, mint egy a szubjektív sík fölötti, tehát interperszonális érvényességet. A racionalitás alapvető formája azt jelenti, hogy tételek és célratörő tettek annál inkább megvédhetők a kritikával szemben, minél megtámadhatatlanabb igazság-érvényességük és célravezető hatékonyságuk (ez utóbbi a problémák megoldását célzó, kognitív instrumentalizmus formájában). A fenomenológia 'életvilágában' objektivitás csak akkor lehetséges, ha egy közösség minden beszélő és cselekvő alanya egy és ugyanazon világ jelenségeire hivatkozik, és ha annak megértése, hogy a világ micsoda és mik a benne lezajló események a kommunikációs gyakorlaton alapszik. Ezt az 'életvilágot'

> "a világ egészének megértése, mely a tudatalattiban gyökerezik, határolja körül ... [és] a racionalitás kifejezései azok az értelemmel bíró cselekedetek, amelyek kontextusukban érthetők meg, és amelyeken keresztül az objektív világ bizonyos vonatkozásaira utalunk. A szimbolikus kifejezések érvényessége pedig a kommunikációs közösség interszubjektív, tudatalatti értékelésén alapul. Minden ellentétes nézet egy különleges kihívás az életvilág háttere számára."[12]

---

[10] "Owing to their reference to totality, worldviews are indeed removed from the dimension in which a judgement of them according to criteria of truth makes sense; even the choice of criteria according to which the truth of statements is to be judged may depend on the basic conceptual context of a worldview." HABERMAS, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*. Trans. by Th. McCarthy. Boston, Mass., Beacon Press. Vol. 1. 1984. *Reason and Rationalization of Society*. Vol. 2. 1989. *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Az idézet az első kötet 58. lapján található.

[11] " ...the presupposition that truth is a universal validity claim." *Ibid*.,

[12] [The lifeworld] "is bounded by the totality of interpretations presupposed by its inhabitants as background knowledge ... Rational expressions have the character of meaningful actions, intelligible in their context,

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Ebben a keretben a normatív kulturális és morális cselekvések és a szimbolikus-esztétikai megnyilatkozások nemcsak a kritikát kiálló, érvényes tételeket képviselnek, tehát azt, ami igaz, hanem ez a kritikai érvényességük egyszersmind racionális voltuknak is bizonyítéka. De a morális normák, és a belső világot feltáró expresszív kifejezések, racionalitása nem a természeti világ körülményeire vonatkozik, ahol a cselekvést irányító *telos* a megértés eszközszerű felhasználásban áll, mert a normák és az önkifejezések érvényessége a közösség kulturális és társadalmi világában szerzett tapasztalatokon, az ott uralkodó értékrendszereken és viszonyokon, vagy egy egyén belső, szubjektív világának jellemzőin alapul. E két utóbbi racionalitás pontosan a kommunikáción keresztül elért egyetértés eredménye. A racionalitás három fajtája azonban mind kielégíti a racionalitás alapvető követelményét, vagyis azt, hogy kritizálni és a kritikával szemben megvédi az egyes tételeket és következményeiket, ami azt jelenti, hogy ésszerűen felfogható okaik vannak.[13]

3. A PRAGMATISTÁK EMPIRICIZMUSA ÉS ÉLETKÖZELSÉGE

(a) *Charles Sanders Peirce és William James*

Az amerikai pragmatizmus e két képviselője számára a valóság nem más, mint a bennünket körülvevő világ. Ez a valóság szétbontható individuális dolgokra, tárgyakra és személyekre, s valóságosságuk egyetlen feltétele, hogy mindenki hasonló módon látja őket, tehát valóságuk minden ember percepciójának megfelel. Ezen kívül nemcsak egyes általános vonások részei a valóságnak, hanem a szellemi jelenségek is (Perce szerint: "amik a gondolkodásra vonatkoznak") oly annyira valóságosak, mint a fizikai világ jelenségei. Ami a legfontosabb szemükben az az, hogy mind a fizikai, mind a szellemi jelenségek valóságosan (fizikailag) hatékonyak (Peirce),[14] vagy az, hogy ebben az interaktív világban egymásra hatnak (James).[15]

Következésképpen a pragmatisták szerint a fizikai és a szellemi jelenségek egyaránt a valóság részei, de a szellemi megnyilvánulások csak akkor válnak konkrétan valóságossá, ha következményeik felfedezhetők a gyakorlati életben; mert a tevékeny életet a szellemi jelenségek irányítják.[16] Peirce számára egy külső tárgy valóságát logikusan az jellemzi, hogy léte független az emberi ismerettől, vagyis

---

through which the actor relates to something in the objective world. The conditions of validity of symbolic expressions refer to a background knowledge intersubjectively shared by the communication community. Every disagreement presents a challenge of a peculiar sort to this lifeworld background." *Ibid.*, 95. l.

[13.] *Ibid.*, 17. l.

[14.] PEIRCE, Charles S. *Philosophical Writings*. Selected and ed. with an introd. by J. Buchler. New York, Dover, 1970, 264. l.

[15.] JAMES, William, *Pragmatism -- A New Way for Some Old Ways of Thinking*, and *The Meaning of Truth -- A Sequel to Pragmatism*. Introd. by A.J. Ayer. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975, 19,-194. lapok.

[16.] PEIRCE, *op. cit.*, 266-268. lapok, és JAMES, *op. cit.*, 202. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

amelynek valósága független attól, hogy mit gondolunk róla.[17] Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy amit nem lehet megismerni, az nem valóságos, vagy megfordítva: "Ha valamit valóban ismerek, annak valónak kell lennie," de ez a megismerhető valóság az élettapasztalatok folytán válik elkerülhetetlenné: "[A valóság] végeredményben az, amit exisztenciánk ránk kényszerít."[18]

James Peirce-szel szemben a valóságot egy kulturális jelenségnek tartja, mely az átöröklött világnézet része,[19] mert egyének két különböző világot képviselnek. Erre vonatkozólag Thackeray-t idézi, aki azt írta, hogy "Barátom, két egymástól különböző univerzum járkál a te kalapod és az én kalapom alatt," s James megvallja azt a meggyőződését, hogy "mi mind ugyanazt a világot ismerjük, ugyanarra a világra gondolunk és ugyanarról a világról beszélünk, mert *hisszük, hogy percepcióink teljesen közösek*."[20] Eszméinkben és elképzeléseinkben egy önmagunkat felülmúló tulajdonságunk nyilvánul meg, mely lehetővé teszi, hogy a többrendbeli, parallel gondolkodási rendszerek közül a helyzetnek megfelelőt válasszuk. Az emberi lények nagy többsége nem a kanti kozmikus térben és időben él, hanem "többrétegű térben és időben, melyek egymásba futnak és összemosódnak."[21] A különféle emberi világok egységét a tapasztalatok sora adja meg, mely egyes egyéni életeket egymáshoz köt, s így a valóság magában foglalja nemcsak a jelen, hanem a múlt tapasztalatait is, a jövőre vonatkozó elvárásokkal együtt. James ebben a pontban látja a nagy választóvonalat a racionalizmus és pragmatizmus között, mert "a racionalizmus számára a valóság olyan, mint egy készárú, az örökkévalóság óta ugyanaz, míg a pragmatizmus számára a valóság állandóan változik, mintegy születőben, van, s végső formáját csak a jövő adja meg."[22] Lehetne-e jobban megmutatni azt az óriási szakadékot, mely elválasztja a modern tudományos világképet a pragmatikus világkép többrendbeli emberi és kulturális világától, mint ahogy ezt Peirce és James tette?

A pragmatista filozófusok igazság fogalma ebből a valóságképből ered, de a két filozófus gondolkodása ezen a ponton lényegesen eltér. Peirce egy gyakorlati tudományos kutató volt, akinek a szemében az igazság is, mint a valóság, a gondolatok és a tettek fizikai hatékonyságának következménye. Mindaz igaz, ami eléggé általános ahhoz, hogy a cselekedetek normatív irányadója legyen és befolyásolja az emberi magatartást. A fejlődés komplex folyamatában a teleologikus racionalitás ahhoz vezetett, hogy, egyrészt, a világ jelenségeinek egyre nagyobb kontrollját engedje meg

---

17. PEIRCE, *op. cit.*, 36-38 és 299. lapok.

18. "If I *truly know* anything, that which I know must be *real*," és "[Reality] ultimately consists in what shall be forced upon us in experience ... there is an element of brute compulsion in fact and that fact is not a mere question of reasonableness." PEIRCE, Charles S. *Essays in the Philosophy of Science*. Ed. with an introd. by V. Thomas. New York, Bobbs-Merrill, 1975, 121 és 166-168. l. (kiemelés az eredetiben).

19. JAMES, *op. cit.*, 83. l. (kiemelés az eredetiben)

20. "We all know and think about and talk about the same world, because *we believe our PERCEPTS are possessed by us in common*." *Ibid.*, 195-196. l. (kiemelés az eredetiben).

21. [People live] "in plural time and spaces, interpenetrant and *durcheinander*." *Ibid.*, 84. és 87. l. (kiemelés és nagybetűk az eredetiben).

22. "For rationalism reality is ready-made and complete from all eternity, while for pragmatism it is still in the making, and awaits part of its complexion from the future." *Ibid.*, 123 és 211. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

az emberi lények számára, s egyúttal megerősítse ezek önkontrollját is. Peirce a maga igazság fogalmát 'feltételes idealizmusnak' minősíti; ha van egyáltalán igazság, az nem lehet más, mint egy kompetens tudományos kutatás 'előre meghatározott eredménye' – ha a kutatás egyáltalán eredményesnek mondható.[23]

Ha Peirce igazság fogalmát tudományos-pragmatikusnak tekinthetjük, James igazság fogalma a humánus-pragmatikus irány képviselője. Meglátása szerint az igazság a tények és az emberi gondolkodás összjátékának eredője. Mivel a valóság vagy egy konkrét tény, vagy a szellem absztrakt terméke, vagy e kettőnek intuitív módon megragadott kapcsolata, perspektívánk helyessége gondolkodásunk szellemi keretétől függ, mely meghatározza, hogy a valóság többrendűségét megfelelően fogjuk-e fel. A valóság másolása szükséges, de nem elég, mert a legfontosabb az, hogy milyen perspektívába helyezzük. A gondolkodó elme önkényesen választ, hiszen benyomásai beidegzett elvek és a konceptuális keret alapján jönnek létre, bár azzal a céllal, hogy életünket a mindent átfogó valóság egészébe illessze be. Ezért az igazság nem más, mint az egyes tapasztalatokat kipróbáló és értékelő gondolati folyamat eredménye. Az 'igaz' "az egyetlen jellemzője gondolkodásunknak, mint ahogy a 'helyes' az egyetlen jellemzője magatartásunknak."[24] James-nek ezt a radikális relativizmusát az enyhíti, hogy az életben szerzett tapasztalatainkat a valóság állandóan változó folyamata részének tekinti; a tények ugyanazok, de amit egy perspektívában igaznak tartunk, változik perspektívánk változásával. A valóság egy újabb helyzetben új igazságokat tár fel számunkra, – bár ezeket mindig befolyásolják a régi igazságok tudata és elmúlt tapasztalataink, valamint a hagyományok és kulturális környezetünk. Pontosan azért, mert a tapasztalatok sora mindig egy folyamatot jelent, egy világnézet sem a végső perspektíva emberi lények számára, nem lehet remélni, hogy valaha is 'kitalálunk' egy örökké érvényes meghatározását a valóságnak az azt kifejező igazságok összességével együtt.[25]

(b) *John Dewey*

Dewey kétségtelenül a legnagyobb amerikai filozófus, s gondolatai a pragmatista filozófia kiteljesülését jelentik. A valóságról és az igazságról szóló fejtegetései azon alapulnak, mint Peirce-nél és James-nél, hogy a tapasztalat az emberi élet legfontosabb formálója, s egy élet tapasztalatai adják meg annak egységét egy holisztikus perspektívában. Dolgok és tárgyak olyanok, mint amilyennek megtapasztaljuk őket, de mivel az egyes emberek tapasztalatai különböznek, a kérdés az, hogy milyen konkrét tapasztalatok határozzák meg egyesek meggyőződését a dolgok és tárgyak valóságáról, tehát világképüket. Ha valami valóságos, az csak azt jelenti, hogy létező, ha egy tapasztalat nem ad neki külön értéket azzal, hogy "frappáns és élettel teli jelleggel ruházza fel közvetlen tulajdonságaikat és értelmüket," melyek az öntudatban tükröződnek."[26] A valóság azonosítása az igazi és autentikus létezővel, bár

[23.] Az angol szövegben "Conditional idealism" és "predestined result." PEIRCE, 1940, 264-265. és 288. l.

[24.] JAMES, *op. cit.*, 106. l.

[25.] *Ibid.*, 21. l.

[26.] "Conspicuous and vivid presence of immediate qualities and of meanings." DEWEY, John, *Experience and Nature*. New York, Dover, 1958, 115-116. l. Lásd szintén a *The Postulate of Immediate Empiricism* című tanulmányát a következő 1965-ben megjelent kötetben: *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in*

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a gyakorlatban hasznos, mégis félreértésnek ad helyet, mert elhanyagolja a megtapasztalt valóság partikuláris és közvetlen természetét.

Így Dewey szakít a hagyományos filozófiai kategóriákkal a világban lévő dolgokra és tárgyakra vonatkozólag. A valóság objektív ismerete lehetetlen pontosan azért, mert nem tudjuk kontrollálni valóságismeretünket a természettel való közvetlen kapcsolat révén.[27]

Persze nem a valóság változik, nem lehet a valóság megközelítéséről vagy reprezentációjáról beszélni, hanem el kell fogadni a megtapasztalt valóságok közötti különbségeket. A tapasztalat mindig egyéni, és egy meghatározott személy adottságait, magatartását és szokásait tükrözi.[28] A kulturális és társadalmi hagyományok befolyását egy egyén valóságról alkotott képére a mitikus és tudományos tudás analízisén keresztül érzékelteti:

> "Mivel egy mítosz és a tudomány a természetes világ ugyanazon tárgyaival foglalkoznak, – a nap, a hold, és a csillagok, – a nézeteik közötti különbséget nem lehet kizárólag ezeknek a természetes jelenségekre vonatkoztatva megmagyarázni. A különbség e természetes jelenségek két tapasztalati módszer által való megismeréséből ered Az ember egy érzelmekkel és képzelettel bíró lény, aki ugyancsak egy megfigyelő és gondolkodó teremtmény, és a tapasztalatból leszűrt megismerés különféle fajtái átformálják a tapasztalt jelenség vonásait."[29]

Dewey szerint tehát a probléma ott van, hogy azt a tételt, 'a dolgok és tárgyak olyanok, mint amilyennek megtapasztaljuk őket,' a racionalista magyarázatnak megfelelően az ésszerű és tudatosan átgondolt módszerek eredményeivel, tehát a tudással, azonosítjuk. De a tudás csak a tapasztalat egy fajtáját jelenti, s ezért össze kell hasonlítani a más fajta tapasztalatok alapján elért valóságismeretet azzal, amit a tudatos tapasztalat révén nyerünk el, tehát azzal, hogy mi a tudatosan megtapasztalt és ilyen módon megszerzett tudás valósága.[30] Egy megtapasztalt jelenség lényegét az határozza meg, amit a filozófia nyelvén *quale*-nak hívnak – vagyis egy jelenség megváltozhatatlan tulajdonságait – ami végeredményben azt az értéket jelenti, amit a megtapasztaló egyén tulajdonít a konkrétan megtapasztalt dolgoknak vagy tárgyaknak.

A megtapasztalt valóság vezet egy (a nem vallásos értelemben vett) hit kialakulásához. "Hinni," mondta Dewey az Amerikai Filozófiai Társaság ötödik évi ülésén elmondott elnöki beszédében, "azt

---

Contemporary Thought. Bloomington, Indiana, Indiana University Press, különösképpen az első számú jegyzetet a 235. lapon.

[27.] James-hez hasonlóan hangsúlyozza a valóság egyéni tolmácsolásának fontosságát: "[Applying pure observation and reflection to pure objects] is of course fiction; objects of knowledge are not given to us defined, classified, and labeled, ready for labels and pigeon-holes. We bring to the simplest observation a complex of apparatus of habits, of accepted meanings and techniques." DEWEY, 1958, 219. l.

[28.] Dewey relativizmusát jól foglalja össze következő megállapítása: "I know nothing of a perceptual order apart from a conceptual, and nothing of an agent or bearer apart from the contant which it bears." DEWEY, John, *Outline of a Critical Theory of Ethics*.New York, Greenwood Press, 1969, 171-172. lapok.

[29.] DEWEY., 1958, 236. l.

[30.] DEWEY, 1965, 228-229. és 230-233. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

jelenti, hogy valaminek értéket, értelmet, fontosságot tulajdonítunk," és "a viselkedés nem más, mint a hitnek megfelelő magatartás."[31] A hit nemcsak annak megvallását és megerősítését követeli meg, hanem a megfelelő cselekvést is. Egy a tapasztalat által bebizonyult hit, mint érték, a lehetséges cselekedetek közötti választás és azok megítélésének mértékévé válik, tehát az élet folyamának irányt szab és, a kulturális hagyományok része lesz; egy olyan hit viszont, mely élettapasztalataink értelmében hamisnak bizonyult, vagy a feledés homályába vész, vagy egy teljes átalakuláson megy keresztül, hogy jobban szolgálja a cselekvések motivációját és irányítását. Hitek és hitetlenségek az öntudatban fejtik ki hatásukat a reflexív gondolkodáson és a tények tolmácsolásán keresztül. Tulajdonképpen a valóság teremti meg, a tapasztalatok összességén keresztül, a világ dolgaira vonatkozó hitet vagy hitetlenségeket, de a hitek megváltoztathatják még a valóságot is, és önmagukra vonatkoztatva mindig valóságosak. Egy egyén különféle hiteinek prizmáján keresztül, empirikusan megtapasztalt világ, kivétel nélkül annak az egyénnek a világa 'egy bizonyos pillanatban,' tehát az egyén világa mindig egy adott történeti, kulturális és társadalmi kontextushoz kapcsolódik. Ezért Dewey perspektívájában, a görög stoikus filozófusok hatása alatt, az utóbbi kétezer esztendő folyamán kialakított episztemológiai követelmény, mely egy objektív tudást akart elérni, nem volt más, mint "egy olyan tudásra vonatkozó álom, mely végeredményben saját természetüket nélkülöző tárgyakra vonatkozott."[32]

Dewey realizmus fogalma nem zárja ki a reflexív gondolkodás és kritikai megítélés lehetőségét. Bár a közvetlenül megtapasztalt valóságban rejlő vonásokat nem lehet vizsgálat alá venni, de azt meg lehet és meg kell vizsgálni, hogy egy ilyen tapasztalatot milyen körülmények között lehet analizálni. "Amikor a dolgok egy bizonyos állapotáról tudatossá válunk, akkor ez a tudatossá levés a dolgoknak egy további állapotát hozza létre," többé-kevésbé meghatározott körvonalakkal és az események közötti többé-kevésbé váltakozó kapcsolásokkal. A tudományoknak és a filozófiai gondolkodásnak pontosan az ezekben az állapotokban megtalálható közös, megismétlődő és általános vonások a tárgyai. A percepció vezet a figyelem felkeltéséhez, a reflexív gondolkodáshoz és az előrelátáshoz. Az előrelátás egy végső kimenetelre utal, egy olyan célra, melynek tudatában a cselekvést úgy lehet irányítani, hogy a jövő eseményeket a célnak megfelelően befolyásolja. Ez tehát egy teleológiai racionalitásnak felel meg, mely összehasonlít és analizál hiteket és meggyőződéseket, felfedezett igazságokat és valóságokat, ezeket egyrészt egymásra, másrészt a jövő elvárt tapasztalataira vonatkoztatva. Dewey mintegy a fejére állította a régebbi korok metafizikai álláspontját:

> "Az általánost, az ismétlődőt és az átfogót, mint egy értékesebb, felsőrendű lényt tekintették; a közvetlent, az intenzívet, az átmenetit és a minőségbelileg egyénit csak akkor tartották fontosnak, ha valami megszokott jelenséget jellemeztek, tehát azt, amit általában univerzálisnak neveztek. A valóságban az univerzális és a maradandó azért fontos, mert biztosítja a lehetőséget, a megfelelő feltételeket, a kivételes, a nem-maradandó és az elmúló jelenségek megnyilvánulására."[33]

---

[31] *Beliefs and Existencies*. Az Amerikai Filozófiai Társaság 5. évi gyűlésén, Cambridge-ben, 1905 december 28.-án elmondott elnöki beszéd. *Ibid*., 169. l.

[32] "[Objectivism represents] the dream of knowledge that has to do with objects having no nature to be known." *Ibid*., 173. és 175-176. lapok.

[33] "The general, recurrent and extensive has been treated as the worthy and superior kind of Being; the immediate, intensive, transitory, and qualitatively individualized taken to be of importance only when it is imputed to something ordinary, which is all the universal can denotatively mean. In truth, the universal and stable are important

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Dewey igazság fogalma megfelel a való általa adott meghatározásának – a megtapasztalt vagy átélt valóságnak – s így számára az igazság nem más, mint az exisztencia és gondolat egymáshoz kapcsolódása, vagyis az exisztencia és értelmezés teljes korrelációja. Az igazság olyan cselekvés eredménye, mely megfelel a gondolatvilág követelményeinek, próbáját a megvalósító tett és annak sikere jelenti.[34] Ez a kritikai realizmus módszere, mely a problémák megoldására törekszik, egy adott helyzetben uralkodó ellentéteknek az elsimítását, új elemek elismerése és a régi vonások újra-értelmezése révén. Ennek a gondolatmenetnek következményeképpen Dewey elveti az igazság olyan megfogalmazását, mely azt az időben visszamenőleg örökre érvényesnek nyilatkoztatja ki, vagy az igazság dogmává való emelését, mely minden empirikus próbától független. Egy kipróbált és bebizonyított eszmét vagy fogalmat lehet pragmatikusan 'örökre érvényesnek' nyilvánítani, akár visszamenőleg akár a jövőbe előrevetítve, de egy ilyen vonást nem lehet az igazság fogalma jellemzőjének tekinteni.[35]

Dewey szemében az idealista filozófia igazság fogalma, mely a valóságot, az igazságot és a létezőt az episztemológia révén szerzett tudás tárgyaival azonosította, teljesen elhanyagolta a történelmi perspektívát. Ha azonban az igazság nem más, 'mint az absztrakt, feltételezett értelmezések és a konkrét tények ötvözete,' mely a személyek gyakorlati tapasztalatain keresztül jön létre, akkor az igazság-fogalom történelmi jellege nem tagadható. Az egyének tapasztalata fontos, mert egy kreatív folyamatot képvisel;[36] ugyanakkor a nem-személyes, hanem az interszubjektív alapokon nyugvó, kritikai és reflexív meggondolások szintén lényegesek, mert ezek legitimálják, a természeti és kulturális környezettel együtt, az egyén világnézetét, vagyis értékeléseit és értelmezéseit.

4. A LÉTEZŐ ÉS A LÉNYEGES ELVETÉSE LYOTARD POSZTMODERN FILOZÓFIÁJÁBAN

Jean-François Lyotard valóság, igazság és racionalitás koncepcióinak megvizsgálása előtt szükséges az általa először használt posztmodern megjelölés tartalmát meghatározni. Szerinte a "posztmodern nem a modernitás végét jelenti, hanem a modern korhoz való új és más viszonyulást."[37] Ez annál inkább igaz, mert Lyotard posztmodern álláspontja szorosan kapcsolódik a huszadik század nyelvi analízisre alapuló filozófiájához – a modern gondolkodás egyik legutolsó fordulatához.

Lyotard, szakítva a múlttal, visszautasít minden ontológiai fejtegetést, mely a lényegest írja le, tehát az individuálist univerzalizálni akarja, és előnyben részesíti a konkrét, itt és most élő egyén fogalmát,

---

because they are the instrumentalities, the efficacious conditions, of the occurrence of the unique, unstable and passing." *Ibid*., 116. l.

[34] DEWEY, 1965, 139. l. Lásd még *A Short Catechism Concerning Truth*, *ibid*., 164. l.

[35] *Ibid*., 151-152. lapok.

[36] "Personal attitudes and reponses are real both in their own distinctive existence, and as the only ways in which an as yet undetermined factor of raliety takes shape, meanin, value, truth." *Ilbid*., 188. l.

[37] "'Posztmodern' signifies not the end of modernism, but another relation to modernism." LYOTARD, Jean-Francois, *The Differend -- Phrases in Dispute*. Trans. by G. van den Abbele. Minneapolis, Minnesota University Press, 1988, 277. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

valamennyire Heidegger *Dasein*-jéhez hasonló módon. Az ontológiai kategória elkerülésére[38] a régi görög fogalomhoz – *metalepsis* – fordul, mely jelzi a különféle valóságok, a kommunikációs kapcsolatban állók világai közötti távolságot. Ezt a görög filozófiai fogalmat Gérard Genette így határozta meg: "[A *metalepsis*] azt a két világot elhatároló, eltolódó, de sérthetetlen választóvonalat jelenti, melyek egyikében a másikról szólunk."[39]

Lyotard tagadja azt is, hogy vannak olyan módszerek, amelyeket bármilyen helyzetben alkalmazni lehet egy csak 'eszmeileg létező' tárgy valóságának meghatározására. Egy eszme tárgya csak annak az egésznek a keretében határozható meg, amelynek része, s csak ezen az úton lehet való voltát megállapítani, miután egy ilyen tárgy nem a megismerés, hanem a gondolkodás terméke. Az egész fogalma Lyotardnál szintén különbözik a megelőző filozófiai irányzatokétól, mivel az egész nyelvi elemek kapcsolataiból áll: "A mondatok univerzuma abból adódik, hogy az egyes [vonatkozások, jelentés, címzettek] összetevők egymással kapcsolatban vannak."[40] Egy mondatban a valóság tehát annak valósága, amire vonatkoztatunk, vagyis avval a kérdéssel egyenlő, hogy 'miről van szó,' s amit a mondat kifejez az a vonatkoztatás tárgyához, ahhoz, aki szól, és a mondat címzettjéhez kapcsolódik. Ilyen módon a mondatok, a nyelvi kifejezés részei, a valóság tanúi, ha az ugyanaz, amire vonatkoznak, bár egy bizonyos mondat több vonatkoztatáshoz is kapcsolódhat, és többszörös értelme, valamint több alanya és címzettje lehet. Hogy több mondat vonatkozása ugyanaz-e attól függ, hogy "közös és egymást keresztező vonatkoztatások alkalmazhatók-e rájuk (a kronológia, topográfia, stb. felhasználásával)."[41] Való az, ami az itt és mostra vonatkozik, vagy inkább az 'én-itt-és-most' sorára ami, Lyotard szemében, a jelen térbeli és időbeli meghatározásának felel meg. A nyelvi kommunikáción kívül eső állandó adottságok jelentik a világ valóságát. Ezeknek az adottságoknak neveket kölcsönzünk, bár nem lehetünk biztosak abban, hogy valóban léteznek-e, mert mondataink hasonló, de a nyelvtani univerzumtól és az alanyoktól és címzettektől független, nevekkel jelölik meg azt, amire vonatkoznak. Ezért lehetséges az, hogy azonos nevek eltérő adottságok leírását jelölik meg, vagyis amire vonatkoznak, az nem feltétlenül ugyanaz. Anthistenesz-re hivatkozva, Lyotard elismeri, hogy elvben egy névnek egy adottságra kellene vonatkoznia, s egy vonatkozásnak nem kellene csak egy nevének lennie. Következésképpen a valóság alapjában véve csak önmagára vonatkoztatva képzelhető el.

Egy vonatkozásnak percepciós térbeli meghatározása az objektum és a szubjektum két pólusa között történik, mert a percepciós tér lehetővé teszi 'egymást követő benyomások időbeli szintézisét.' Ennek ellenére nem lehet azt mondani, hogy a valóság a tapasztalatból származik. Amit transzcendentálisnak vagy empirikusnak minősítünk, az a különféle mondat-csoportok egymástól eltérő leírásait különbözteti meg – a kritikai vagy kognitív perspektívákban. Amikor mondatok és kifejezések különféle fajtái egymásba mosódnak, ellentétek jelentkezhetnek viszonyukban, bár e mondatok és

38. *Ibid.*, 14. l.

39. "[M*etalepsis* is the] shifting but sacred frontier between two worlds, the world in which one tells, the world which one tells." GENETTE, Gérard, *Narrative Discourse*. Trans. by J. Lewin. Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1972, 236. l.

40. "The disposition of a phrase universe consists in the situating of these instances [referent, sense, addressee] in relation to each other." LYOTARD, 1988, 14. l.

41. *Ibid.*, 38. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

kifejezések bizonyos sajátosságainak közöseknek és ugyanazon nyelvi univerzum részeinek kell lenniük, hiszen másképpen nem mosódhatnának egybe.

> "Az univerzum, amelyre gondolunk, és amelyben a mondatok egybemosódnak, azok kimondása előtt létezett, de a mi mondatunkban jelentkezik számunkra. A mi kifejezésünk vonja magával azt a következtetést, hogy már előzőleg létezett. Pontosan ez az a paradox, amely azt jelzi, hogy a valóság létezik, még akkor is, ha nem lehet kognitív módszerekkel legitimálni. – Nem, nem azt mondom, hogy ez az univerzum a valóság, csak azt, hogy ennek megléte feltétele a mondatok egybemosódásának, s éppen ezért a feltétele a különbözőségnek... Ez egy transzcendentális és nem egy empirikus feltétel."[42]

Lyotard antirealista perspektívájában minden lehetséges, és a lehetséges magában hordozza ellentétét. Mindkettőt igaznak kell tartanunk. Az igazság tehát a mondat által kifejezett vonatkoztatáson alapul, mely a végtelen számú, lehetséges elképzelések egyikét tükrözi. Ez a megállapítás persze nem vonatkozik a logikai, hanem csak a kognitív igazságokra: "A logikai lehetőség (az értelem) egy előfeltétel, mely szükséges ahhoz, hogy annak valóságát, amire vonatkoztatunk meg lehessen alapozni."[43]

Minden 'történik,' és az egyes történéseket az üresség, a semmi, választja el egymástól. Még a különféle szólásmódok különbsége is csak azt a problémát jelenti, hogy miképpen lehet az egyiket a másikkal kapcsolatba hozni. Mivel a valóságra való vonatkoztatás nem lehetséges, mivel nincs igazság az egymásnak ellentmondó lehetőségek zavarában, ugyanúgy semmiféle racionalitás sem lehetséges, mely a különféle mondatokat vagy szólásmódokat egymáshoz köthetné.

[42.] "The universe you are thinking of would be a universe prior to the phrases and where they would encounter each other; but it is your phrase that presents it. It presents it as being there before they become phrases. That is the paradox that in general signals reality as that which is, even when there is no validitable testimony through cognitive procedures. – No, I am not saying that this universe is a reality, but only that it is the condition for the encounter of the phrases, and therefore the condition of differends ... It is transcendental and not an empirical condition." *Ibid.*, 28. l.

[43.] *Ibid.*, 51. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Radzsasztán: a maharadzsák országa*

Indiai útinapló, 2004.

Huszonöt év után újra India földjére léptem ez év február elején. 1979-ben voltam utoljára a Delhi-i repülőtéren, amikor Afghanisztánt – ahol majdnem öt évig dolgoztam az Egyesült Nemzetek kereskedelmi fejlesztési programja igazgatójaként – egy igen zavaros politikai és katonai helyzetben hagytuk el, s már nem volt Kabulból repülőgép Európa felé, így csak Delhin át tudtuk a szovjet megszállás alá került országot elhagyni. Kicsit megráztak ezek a régi emlékek, amikor újra magamba szívtam e kontinens nagyságú ország levegőjét, melynek sokszínű kultúrája, évezredes civilizációja mindig nagyon vonzottak.

Indiának már sok részét bejártuk feleségemmel, beleértve még egy kashmiri utazást is amikor, a srinagari tavon hajó-hotelben lévő szállásunkat elhagyva, egy héten át trekkeltünk a Himalája nyúlványain, egy pillantást vetve még a kashmiriak szent hegyére, a Harmukra is. De mindig vágyódtunk Radzsasztánba is, a maharadzsák országába, mely India északnyugati részén fekszik, de ahová még eddig nem tudtunk eljutni. Így elhatároztuk, hogy 75. születésnapomat itt fogjuk megünnepelni egy három hetes út keretében, melynek során bejártuk az egész országot.

India egy elképzelhetetlenül komplikált népességű, vallású és civilizációjú ország, melynek méretei és sokrétűsége még Kínáét is meghaladja. A nemzetközi statisztikák jelzik, hogy India népessége 30-40 év múlva meg fogja haladni Kína népességét, s a népesség nagy része a fiatal korosztályokból áll. Csak egy adatot idézek a népesség nagyságrendjére vonatkozóan: a pár hónapon belül sorra kerülő választásokon az indiai államszövetség legnagyobb államában, Uttar Pradeshben, a szavazók hivatalos száma 104 millió, tehát az állam össznépessége 200 millió körül lehet.

A vallási és civilizációs sokrétűség egyrészt az árja, a dravidiánus és más, délkelet-ázsiai eredetű, népek eltérő jellegzetességeinek és hagyományainak köszönhető, másrészt azoknak a hallatlan vallási és társadalmi különbözőségeknek – melyeket az indiai népek jellemének jól ismert türelmessége tett lehetővé – amelyek egy határtalan és szinte hihetetlenül termékeny vallási és kulturális teremtőerő révén jöttek létre. A hinduizmusnak megszámlálhatatlan irányzata van a fő istenségek mindenki által elfogadott tekintélye alatt, – Brahman, a világ teremtője, Vishnu, a világ megőrzője, és Shiva, a dolgokat megsemmisítő isten, hármassága alatt (akiknek persze feleségeik is vannak, s igen nagy szerepet játszanak a mitológiában), – nemcsak az egyes istenségek inkarnációinak sorozata révén, hanem különösképpen a helyi istenségek nagy számán keresztül; ezért ma úgy tartják, hogy a hinduizmusban a különféle istenségek száma 33 millióra tehető.

* Mikes International, Apr.- June 2004. Vol. IV. No.. 3. http: //www.federatio.org/Mikes_International_0204.pdf

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A hagyományos vallásosság az emberek nagy többségében máig is ugyanolyan nagy szerepet játszik, mint a múltban, kivéve a modernizálódott, vagyis a nyugati normáknak megfelelően viselkedő, értelmiségiek elenyésző rétegét. Sofőrünk, aki 3 héten át kísért bennünket utunkon, minden reggel, mielőtt a motort beindította volna, az indiai szokás szerint mellmagasságban összetette két kezét, s kérte Hanuman, az ő főistene, segítségét a napi 2-300 kilométeres út elkezdése előtt. Viszont meg kell azt is jegyezni, hogy pontosan az indiai vallásos és kulturális sokrétűség és az alapvető türelmesség miatt, az indiai vallásosság soha nem mutat fel olyan szigorúságot, sőt kíméletlen dogmatizmust, mint amit, sajnos, a monotheista vallásokban, s különösképpen azok fundamentalista változataiban észlelhetünk.

A társadalom strukturálódását és az erkölcsi normákat teljesen az egyes vallási közösségek szabályai kormányozzák, kivéve az egész Indiára érvényes kasztrendszert, mely az indiai civilizáció nyugati kritikusainak főcélpontja. Ennek az évezredes rendszernek értelmében, mely bizonyos vallásos/kulturális tisztasági ismérveken alapult, négy kasztba oszlik a társadalom: (i) a brahminok, a vallási elit és általában az intellektüellek; (ii) a katonák; (iii) a dolgozók, beleértve a kereskedőket és bármilyen más nem-manuális munkát végzőket; és, végül, (iv) az érinthetetlenek, akikkel az előző kasztok tagjai nem érintkezhettek, majdnem azt mondhatnánk, hogy ezeket a társadalom kivetette magából. Nagy meglepetésemre felfedeztem, hogy a kasztrendszeren kívül, még az érinthetetleneknél alacsonyabb társadalmi réteg is van: a cigányok, akik, mint a régi Európában, a lakott helységeken kívül, nomád módra élnek.

A mi osztály fogalmunkkal ellentétben viszont egy kaszthoz tartozhatnak a legkülönfélébb társadalmi helyzetben lévő személyek; így például, minden *rajput* (ahogy az itteni nép nevezi magát, s ezért országát Rajputana-nak hívja) akiket mind Singhnek hívnak, a katonák kasztjához tartozik, a maharadzsák ugyanúgy, mint az egyszerű katonák. A kaszton belüli különbségek a klánhoz vagy nemzetségekhez való tartozásban nyilvánulnak meg; a jodhpuri maharadzsa vagy az ő uralma alá eső kisebb maharadzsák, akiket *thakur*nak neveznek, mind a Rathore nemzetséghez tartoznak. A kasztrendszert tehát egy sokkal komplikáltabb rokonsági rendszer egészíti ki, melynek a legjobb példája az u.n. *jatik* inkább lokális, mint leszármazási, köteléke.

Amennyire e rövid utazás folyamán meg tudtam állapítani, a kasztrendszernek hivatalosan már több mint fél évszázada történt eltörlése alapvető változásokat hozott magával, de a demokrácia törvényei ennek az évezredes társadalmi struktúrának létét nem tudták felszámolni. A törvények és társadalmi érintkezés szempontjából nincs már semmiféle kasztok közötti megkülönböztetés; a múlttal ellentétben, a közéletben, az utcán, az üzletekben, a hotelokban és vendéglőkben az egyes kasztok tagjai egymással éppúgy érintkeznek, amint ez nálunk történik. Sofőrünk például, mint minden *rajput* a katonai kaszthoz tartozott, míg udaipuri vezetőnk, saját bevallása szerint, az érinthetetlenek kasztjához. A kettő ennek ellenére a legnormálisabb emberi módon viselkedett egymással szemben. A politikai közéletben sincs semmi megkülönböztetés, s így volt már Indiának az érinthetetlenek közül jövő miniszterelnöke is. Az érdekes új fejlemény viszont az, hogy a kasztok, mai demokrácia értelmezésünk szellemének megfelelően, politikai érdekcsoportokká váltak, s ilyen módon, a demokratikus közélet követelményeihez való alkalmazkodás követelményének eleget téve, egy az előzőtől teljesen különböző, de növekvő fontosságú, szerepet játszanak az indiai társadalomban.

Amint ezt nekünk egy *thakur* unokaöccse elmagyarázta, a kasztrendszer tovább él, új köntösökben, s ezt, alig észrevehető keserűséggel, egy az érinthetetlenek kasztjából származó ismerős szavaiból is ki lehetett érezni. A kasztrendszer megmaradt, mert a hagyományos társadalmi

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

struktúrát törvények nem tudják megváltoztatni. Ezért az egyes kasztok, klánok, *jatik* és más vallásos és rokonsági kötelékekhez tartozók egymás közötti szolidaritása vagy a magánéletre vonatkozó szabályok nem változtak; így az egy kaszthoz tartozók csak a saját kasztjukhoz tartozót vehetnek házastársul, vagy bizonyos csoportok szokásaihoz híven az asszonyok még a családhoz tartozó férfiak előtt is csak fátyolozva jelenhetnek meg (persze mindez az idegenekre ma nem vonatkozik). A legtöbb fiatalember, akikkel találkoztunk, mind elismerte, hogy házassága egy a szülei által elrendezett házasság volt, – az u.n. szerelmi házasság elenyészően kevés, – de, s ez volt számomra a legmeglepőbb, ezért egyik sem panaszkodott, s mindegyik kijelentette, hogy házasságánál jobbat nem tudna elképzelni.

Benyomásaimat összefoglalva el kell ismernem, hogy a mi társadalmunkkal szemben az indiai társadalomban mindenkinek megvan a vallási és hagyományos szabályok és rituálék által kijelölt helye, mindenki tudja, hogy hova tartozik, mik a kötelességei és jogai, s ezt minden ellenkezés nélkül (hívjuk ezt atavizmusnak?) elfogadja. Ez nem beletörődés, hanem egy adott helyzetnek az egyén által való őszinte elfogadása, mert ez biztosítja helyét az itteni és a transzcendens világban.

Radzsasztáni utunk hallatlanul érdekes, de ugyanakkor igen fárasztó volt. A radzsasztáni utazási ügynökség által javasolt, és általunk csak egy-két hozzáadással kiegészített program minden érdekességet magában foglalt, de azt jelentette, hogy 3 alkalom kivételével minden éjszaka egy más hotelben szálltunk meg. Ezek a hotelek mind a régi maharadzsák palotáiból átalakított hotelek voltak, a legtöbbet a 16. és 19. század között építették, és bizony sokszor az egyszerű komfort is hiányzott. De ezt elfelejtettük a hely, az épületek és hatalmas szobák, s a kertek és kilátás szépsége miatt. Még a múlt század ötvenes éveiben született egy törvényhozás, mely szerint a maharadzsák megtarthatták tulajdonukban palotáikat vagy parkjaikat, ha átalakították őket a turizmus szolgálatára. Így lett elég hely a hatalmas turistacsoportok elhelyezésére, s a nemzeti parkok kialakítása nemcsak a történelmi vagy építészeti nevezetességek iránt vonzódókat, hanem a természetbarátokat is Radzsasztán felé irányította. Csodálatos, óriási parkok vannak a legkülönböző madárfajták, antilopok és más állatok megfigyelésére, s néha, állítólag, még egy-egy tigrist is lehet látni. Mi mindezeket bejártuk több szafári folyamán, élvezve az érintetlen természet hangulatát – csak tigrist nem láttunk. Ugyanakkor a jaipuri nagy erődítmény-palota komplexumba elefánt háton lovagoltunk fel, s a Thar sivatagban pedig hosszú ideig teveháton ügettünk a homokdombok között.

A legfárasztóbbak voltak a mindennapi hosszú autóutak, mert sok út rossz állapotban van, s a betonozott rész nem elég széles ahhoz, hogy két autó ki tudja kerülni egymást. A legveszélyesebbek azonban a túlterhelt, öreg teherkocsik, melyek a márványt vagy a cementet szállítják; ezek könnyen felborulnak, s annak, aki egy őket megelőző kocsiban ül semmi lehetősége nincs arra, hogy életét megmenthesse. A három hét alatt négy komoly balesetet láttunk.

Történeti szempontból a legérdekesebbek voltak a nagy, középkori erődítmények, melyeknek vastag, áttörhetetlen falai nemcsak az ostromlóknak, hanem az idő sodrásának is ellenálltak, s amelyekben éltek, hatalmas palotáikban s a megfelelő személyzettel együtt, a maharadzsák. Ezen erődítmények között külön meg kell említeni a Thar sivatag közepén lévő városban, Jaisalmerben találhatót, melynek a 12. században épített bástyái máig is egy kis várost ölelnek magukba, hiszen 3.000 ember lakik az erődítmény falai közötti házakban, ahol még hotelokat is lehet találni. Azt hiszem ez a hely egyedülálló ebből a szempontból, s nem lehet vele összehasonlítani olyan európai erődítményeket, mint a franciaországi Carcassone, mely sokkal későbbi és teljesen modern. Mindig romantikus voltam, s úgy terveztük meg utunkat, hogy 75. születésnapomat Jaisalmerben ünnepeltük,

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

az egyik kilencszáz éves bástya tetején lévő vendéglőben, ahol párnákon ülve vacsoráztunk, a lőréseken áttekintve az erőd-város életére és a messzeségbe nyúló sivatag távoli horizontjára.

Esztétikai szempontból az évszázados hindu templomok, különösképpen a Jainizmushoz tartozó közösségek csodálatos templomai voltak a legmegragadóbbak. Már sok hindu templomot meglátogattunk; így a hetvenes évek végén, például, a közép-Indiában lévő Aurangabad híres, sziklába vésett, 5-600 éves templomait, de olyan csodálatosan szépet, mint a radzsasztáni Mount Abu hegységen épített Delwara Jain templomot s a hozzá hasonló, vagy 100 kilométerrel messzebb fekvő, ranakpurit, még nem láttunk. A Delwara templom a világ kilencedik csodája a maga elképzelhetetlenül finom, a legutolsó részletekig kidolgozott kőfaragásaival, melyek minden boltozatot, minden oszlopot, minden ajtót, szóval a templom minden egyes részét díszítik. A Mount Abu-i és ranakpuri Jain templomokat, meg vagyok győződve róla, a hindu művészet teremtőerejének legszebb megnyilatkozásaiként lehet nyilvántartani.

Minden beszélgetésünkből az derült ki, hogy Indiában a gazdasági helyzet nagymértékben javult a legutolsó tíz év folyamán, – ez egy tagadhatatlan valóság. Ugyanakkor azt is el kell ismerni, s ez egy természetes jelenség, hogy a gazdasági helyzet javulása elsősorban a városok középosztályhoz tartozó rétegeit érinti; például a Bangalore vidéki szoftvertermelő ipar, vagy a Mumbai (Bombay) környékén működő számítógépes munkára alapított vállalatok személyzetét, melyek a nyugati üzleti társaságoktól átvett szolgáltatások (pl. könyvelés) végrehajtására épültek. A többi néprétegeknél, elsősorban a vidéki lakosságnál, a változás sokkal kevésbé feltűnő, de tagadhatatlan az, hogy radzsasztáni utunk alkalmával, amikor ennek az államnak minden táját bejártuk, éhínséget, rosszul táplált embereket sehol nem láttunk (kivéve a nyomorultakat és koldusokat). Az u.n. kiegyenlítetlen vagy nem-proporcionális fejlődés tünetei – az a tény, hogy gazdasági változások a népesség egyes kategóriáinak előnyére szolgálnak és nem egyszerre és egyidőben hatnak az egész lakosság életszínvonalának megjavítására – az én tapasztalatom szerint természetesek, hiszen még az európai fejlődés egyes szakaszaiban is a 17. és 20. századok között, csak lassan egyenlítődött ki az életnívóbeli különbség a társadalom egyes csoportjai között. Egy olyan óriási népességű országban, mint India, ahol a regionális, kulturális és nevelésbeli különbségek felmérhetetlenek, egyszerűen lehetetlen azt kívánni, hogy még egy nagy lépésekkel előrehaladó gazdasági fejlődés esetében is, minden régió, minden népcsoport sorsa egyidejűleg javuljon, – s India esetében fel lehet tenni azt a kérdést is, hogy vajon a jelen demográfiai perspektívában ez egyáltalán lehetséges lesz-e még száz esztendő távlatában is?

A nemzeti össztermelés (GNP) növekedése ez évben 7-8 % körül lehet; az infláció üteme a megengedett keretek között marad. A külföldi magántőke beruházásai 2004-ben minden eddigit felülmúlnak; az ország valutatartalékai minden idők legmagasabb pontján állnak; a külföldi nagy vállalatok Indiába átültetett termelési vagy szolgáltatási funkciói egyre nőnek, a sokat támadott vallásos/nacionalista kormány sajátos *laissez faire* politikája pedig nemcsak igen sikeres, hanem a népesség nagy rétegeinek teljes támogatását élvezi. Így természetes, hogy a pár hónap múlva bekövetkező választások alkalmából mindenki a jelenlegi kormánypárt elsöprő győzelmét várja, mert a miniszterelnök (Atal Behari Vajpayee) népszerűsége egyre növekszik.

Radzsasztánban a gazdasági fellendülésre vonatkozóan óriási reményeket keltett az a hír, mely ottlétünk alatt jelent meg a médiákban, hogy a Thar sivatagban, Jaisalmertől délre, fontos, kihasználható olajtartalékokat talált egy konzorcium. Arra, hogy mi lesz ennek a környezetre való hatása senki nem gondol, mint ahogy senki nem gondol arra máig sem, hogy a tíz évvel ezelőtti

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a Thar sivatagban, 40 kilométerre attól az úttól, amelyen kocsival mentünk, indiai atombomba robbantásnak vajon volt-e és van-e valami hatása a környékbeli népesség egészségére? A gondtalan helybeliek inkább büszkeséggel említették, hogy ez a nagy esemény is náluk történt.

Persze a globalizáció korában, mely ugyan igen nagy fellendülést hozott éppen a külföldiek számára való bedolgozás jelenségén keresztül, számosan félnek az indiai gazdaság megfigyelői között, hogy vajon az ország versenyképes lesz-e a többi feltörő országokkal – mint Kína, Brazília, Oroszország, Dél-Korea vagy Argentína – szemben, bár mindenki elismeri, hogy a jelenben az indiai gazdasági fejlődés sikerei elsősorban a belső piac növekedésén alapulnak. Mindenesetre a nagy indiai vállalatok vezetői minél nagyobb szerepet akarnak játszani a globalizációs folyamatban – a maguk módján. Ezt fejezte ki frappánsan és India szellemiségének megfelelően Ratan Tata, az első és legnagyobb ipari konszern hamarosan visszavonuló vezetője, amikor nem avval jelezte óriásvállalatának törekvését, hogy globálissá akar válni (*going global)*, hanem globálisan lokálissá akar lenni (*to become globally local)*, tehát hozzá alkalmazkodva a külföldi piacok helyi adottságaihoz. Micsoda forradalmi kijelentés ez a nyugati nagyipar már elavult és unos-untalan hangoztatott jelszavaival szemben...

Mint egy különleges esetet említem meg a vízellátás problémáját Radzsasztánban ahol, ugyanúgy, mint India sok részén, a vízellátás évszázadokon át a legnagyobb probléma volt. Ennek megoldására, Indira Gandhi miniszterelnöksége alatt, egy csatornát építtetett a szövetségi állam, mely a Himalája forrásainak és folyóinak összegyűjtött vizét vezeti le Észak-Nyugat-India több államába, így Radzsasztánba is. Azóta itt nincs semmi nehézség a vízellátás szempontjából, de persze az a kérdés, hogy a klimatikus változások eredményeképpen lesz-e mindig elég víztömeg ebben a csatornában? A vízellátás kérdésének nehézségeivel már afghanisztáni tartózkodásom alatt megismerkedtem, ahol az első hónapok folyamán valaki ezt a következő formulában fogalmazta meg: "Nálunk Afghanisztánban nem aranyért ölnek meg valakit, de a vízért igen."

Mind Kínában, mind Brazíliában, Indiában és Radzsasztánban is, a 'vad' kapitalizmus jelenségei persze jelen vannak, s ezeket a mindenáron való fejlődés szükségességével igazolják. Ennek egy kitűnő példájával szolgált a legnagyobb radzsasztáni márványt megmunkáló üzemben tett látogatásunk. Az ország márványtartalékai óriásiak, az egész területen végigfutó Aravalli hegység egy jó része márványból áll. Minden jó hotelben, minden hivatalos épületben, nem beszélve a régi templomokról, csak márványt lehet látni, s a jó minőségű márvány exportja a radzsasztáni gazdaság egy fontos eleme. Az R.K. Marble üzeme, melyet meglátogattunk, a 2001-es évben több mint egy milliárd (!) tonna márványt termelt ki, s így a Guiness világrekordok könyvébe is bekerült – s a vállat tulajdonosa, a *rajput* népesség büszkeségére, hat Mercedes kocsival rendelkezik. De amikor e nagy teljesítmény bejelentése után azt hallottuk, hogy a közelben fekvő hegyvonulatból, amelyből a 10 év óta működő üzem a márványt kitermeli, egy hegy már teljesen eltűnt, 'kitermelték' – akkor bizony megszorult a szívem... Mi lesz a mi szegény természeti környezetünkkel, ha ez így folytatódik? Milyen klimatikus és más, ma még beláthatatlan, változásokhoz fog vezetni ez a mindenáron való fejlődést megvalósítani akaró törekvés, és a vállalkozók profit hajhászása s az új munkahelyek teremtésének állandó kényszere? Csak a jó Isten tudja...

A légszennyeződés hatalmas méreteket öltött – talán csak Kína, Brazilia és Oroszország előzik meg ebben Indiát. Már a Delhi-i repulőtéren, leszállásunk első pillanatában, számot tudtunk adni magunknak erről, mert hasonló, fojtogató levegővel 25 évvel ezelőtt még nem találkoztunk. Radzsasztán vidékein is meglepő volt e légszennyeződés foka, melyhez persze nemcsak a helyi

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

dieseles kocsik használata és a rengeteg márványt feldolgozó kisebb-nagyobb üzem járult hozzá, hanem a szomszédos Gujarat, igen iparosított államból a szél által átfújt, ipari szennyeződés is. Programunkban többször szerepelt a naplemente élvezése, a Mount Aburól vagy a Thar sivatagban. Hát bizony a naplementék élvezete már a múlté: a légszennyeződés miatt csak valami halvány korongot láthatott az ember, de főleg számot adhatott magának arról, hogy mi történik a természettel a mindenáron való fejlődés következményeképpen.

Indiában, mint a világ legtöbb országában, a korrupció egyre jobban terjed. Ennek a radzsasztáni út alkalmával több példáját láthattam. Így többször előfordult, hogy a főbb utakon, ahol úthasználati díjat kell fizetni, sok sofőr, elsősorban a nagy teherautókat vezetők, vitatkozott a sorompó mellett lévő kis épületben ülő pénzbeszedővel. A mi sofőrünknek is volt párszor vitája a pénzbeszedővel s kérdeztem tőle, hogy mi a baj? Bevallotta, hogy ő és a többi sofőrök is azért lázadnak fel, mert a pénzbeszedők mindig többet kérnek az előírt összegnél, de természetesen csak erről adnak elismervényt. Így a különbséget a sofőröknek a saját zsebükből kell fizetni.

Egy sokkal megdöbbentőbb eset volt, amikor utazásunk végén Delhi felé robogtunk, s a Radzsasztánt és Delhit (mely, mint az amerikai Washington D.C. államjelleggel bír) elválasztó Haryana állam területén mentünk át, egyszerre feltűnik az út szélén egy rendőr s int a sofőrnek, hogy álljon meg az országút szélén. Sofőrünk a rendőr utasítására kiszállt a kocsiból s eltávolodtak, mintha csak beszélgetnének. Láttam, hogy sofőrünk pénzt húzott ki a zsebéből s átnyújtotta a rendőrnek, aki minden további nélkül ment tovább, hogy egy másik kocsit állítson le. Nem tudtam elképzelni, hogy mi történhetett, hiszen kocsink teljes rendben, a megszabott maximum sebességet el nem érve haladt. Kérdésemre a sofőr elmondta, hogy Haryánában minden más államban bejegyzett vagy az egész Indiára érvényes turista számmal rendelkező kocsit leállítanak a rendőrök, és megsarcolják. Még csak annyi erőfeszítést sem tesznek, hogy megvádolják a sofőröket valami forgalmi szabályellenesség elkövetésével, egyszerűen megmondják, hogy milyen összeget kell nekik átadni; mindenki engedelmeskedik, mert ha nem, akkor egyszerűen elveszik a kocsi papírjait s napokig kell szaladgálni, hogy visszakapják őket. Mivel ezekről az összegekről munkaadójuknak semmi elszámolást nem tudnak nyújtani, ezt a 'büntetést' megint csak a saját zsebükből kell fizetni.

Nem leptek igazán meg a mindennapi korrupciónak ezek a példái, hiszen magam is átéltem már sokszor őket. Mikor utolsó afrikai állomáshelyemre Bamakóba, a nyugatafrikai Mali fővárosába érkeztem, az első hetekben, amikor magam vezettem kocsimat, megtörtént velem is, hogy bár semmiféle hibát nem követtem el, egy rendőr leállított avval a váddal, hogy nem tiszteltem a körtéri közlekedésben érvényes szabályokat. Elvette papírjaimat, s mondta, hogy a következő nap jöjjek ugyanoda vissza, ahol megállított. Így minden papír nélkül vezettem lakásomig. Másnap kollégáimtól érdeklődtem, hogy mit tegyek, akik nagy nevetéssel beavattak a helyi élet efféle titkaiba. Másnap visszamentem a rendőrhöz, s egyenesen kezébe nyomtam a kollégák által ajánlott szokásos összeget, mire a rendőr összecsapta a bokáját, visszaadva papírjaimat tisztelgett, s egy széles mosollyal (amilyet csak Afrikában lehet látni) a legnagyobb chef-nek titulált, mert talán az összeg meghaladta várakozását. A kollégák útmutatása szerint viszont többet nem álltam meg amikor a rendőrök fütyöltek, hogy álljak le, mert tudtam, hogy a kocsi után lőni úgy sem mernek, s mivel vagy nem tudnak olvasni, vagy nincs papír és ceruza a zsebükben a kocsi rendszámának felírására, nem tudnak ellenem semmi büntetőeljárást indítani.

Persze a kis, afrikai vagy ázsiai közalkalmazottak korrupcióját nehéz elítélni, hiszen olyan fizetést kapnak, hogy még egyedül sem tudnának abból megélni, nemhogy tíz gyerekkel és más, öreg és

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

beteg családtagokkal együtt, akikről nekik kell gondoskodniuk, – s ezért láttam a bamakói állomáson katonákat addig rugdalni cement zsákokat, amíg ki nem lyukadtak, mert akkor, mint megsérült árut, szabad volt nekik azt a piacon eladni.

Mindennek ellenére meg vagyok győződve arról, hogy a gazdasági és társadalmi fejlődés egyik legnagyobb akadálya a minden réteget átható korrupció – Ázsiában és Afrikában éppúgy, mint a mai Közép- és Kelet-Európában.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Amerika és Irak*

New York, New York! – sokszor ez a refrén hangzik fel bennem emlékezve tizenkilenc éven át tartó new yorki életemre, mely alatt bejártam egész Amerikát Alaszkától Floridáig. Sok-sok szép emlék merül fel az ezekre az évekre való visszaemlékezéssel együtt, de ugyanakkor sok megdöbbentő, elgondolkoztató benyomás is. Hamarosan megértettem, hogy Amerika, amint ezt oly sokszor mondták és írták már Tocqueville óta, a végletek, a legnagyobb ellentétek országa. De csak jóval később kezdett megvilágosodni előttem, hogy mi ennek az oka – a kollektivitás közös hagyományainak teljes hiánya és a végletekig vitt individualizmus, meg az, hogy e kettő következményeképpen, minden eszme (még a legnagyobb bolondság is) és minden magatartás (még a legelfogultabb és legelvetendőbb is) a többiek, a társadalom, szemében elfogadhatóvá lettek.

Amerikával kapcsolatban életemnek két megrázó élménye volt (bár nem akkor, amikor ott éltem): az első, Kennedy elnök meggyilkolása és az avval járó leplezések a múlt század 60-as éveiben; a második, az elmúlt hetek folyamán az Afganisztánban és Irakban – és feltehetően a guantanamó-i büntető táborban is – elkövetett kegyetlenségekről, kínzásokról és kimondottan psychopatológiai magatartásról szóló hírek. Révült szemekkel néztem a sajtóban megjelenő egyre több fényképet a megkínzott, meztelen testek tömkelegéről, azokról a katonákról, férfiakról és nőkről, akik ezeken megjelentek, mosolyogva és a jól végzett munka öntelt kifejezésével az arcukon. Vajon ezek azok az amerikaiak, akiket jól ismertem, akik között sok barátom van, bármely etnikai csoporthoz tartozzanak is? Lehetséges-e az, hogy olyanok, mint, például, az az albán eredetű ember, akivel Boca Ratonban, Floridában, találkoztam, s aki Zog király unokaöccsének mondta magát; vagy az a barátom, akivel együtt dolgoztunk Algériában az Egyesült Nemzetek gazdaságfejlesztési programjában 30 évvel ezelőtt, s aki büszke angolszász és protestáns származására, vagy azok a new orleansi jazz muzsikusok, akiknek koncertjeit hallgattam vendéglőkben, éjszakai mulatóhelyeken, vagy az utcákon, lehetséges-e az, hogy ezek követték volna el ezeket az embertelenségeket? Bár mindig tudatában voltam az amerikai társadalomban uralkodó végleteknek – a legutóbbi jelenségek láttára valami összeomlott bennem. Ez talán az az 1956 óta még mindig bennem maradt együttérzés volt azzal az országgal és annak népével szemben, mely akkor, egy félévszázaddal ezelőtt, számunkra, egy a totalitáriánizmus elleni, véres forradalomból a szabad világba érkező fiatalok számára, pontosan a szabadságnak, az emberségnek a jelképe volt.

Ez a rettenetes kiábrándulás az, ami egy korszak végét jelzi. A szembenálló felek minden háborúban alkalmaznak a természetes emberi erkölcsöt megtagadó eszközöket, gondoljunk az algériai forradalmi harcokra vagy arra, ami most folyik Csecsnyiában, de amikor ezeket az eszközöket pontosan az a hatalom használja fel, amely az emberi jogokért vívott küzdelemnek, az emberi szabadság megvalósításának az élenjáró harcosa, akkor minden erkölcsi meggondolás hiábavaló, akkor minden remény elveszett. Lehet-e az, hogy az önhittség ilyen pontot érjen el racionális emberekben, hogy a saját meggyőződésükbe vetett hit minden kétséget elűzzön lelkiismeretükből?

* Heti Válasz, Budapest, 2004. júl. 1

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Itt többről van szó, mint a tömegpusztító fegyverek létezéséről vagy nem létezéséről Saddam Hussein uralma alatt s az erre vonatkozó hazugságokról; többről van szó, mint a nemzetközi terrorizmus, bármely fenyegető legyen is, elleni küzdelemről; itt egyszerűen az emberségről van szó. Ezért lehet azt a kérdést jogosan feltenni, hogy vajon az amerikai katonák vagy civil áldozatok élete többet ér-e, mint bármely más nemzetiségű katonák és a polgári lakosság élete? Lehet-e a kínzásokat avval mentegetni, hogy el akarják kerülni az amerikai vér folyását bármilyen árat is kell ezért fizetni? Ezektől az emberségből folyó kötelezettségektől még az ellenfél – a nemzetközi terrorizmus – demonizációja, az ellenfélhez tartozóknak minden emberi jellegtől való hamis, taktikai megfosztása, sem mentheti fel egy állam, egy nép képviselőit.

Ami Afganisztánban és Irakban történt annak csak egy magyarázata lehet – a hatalom és az önmaga igazságáról abszolút mértékben való meggyőződés összeolvadása a mai amerikai adminiszráció képviselőiben. Persze az amerikai pszichológiának ez a vonása semmi újat nem jelent, hiszen már a 19. század óta vezetők és az utca embere meg vannak arról győződve, hogy az Egyesült Államok fennállása óta ennek az államnak történelmi hivatása, majdnem azt mondhatnánk vallásos küldetése, a világot jobbá tenni, az igazság, a jog, a rend, a béke és az emberi boldogság helyreállítójának lenni. Ha ez így lenne is, hogyan lehet evvel a missziói tudattal a kínzásokat, a kegyetlenségeket, a pszichopatológiai magatartásokat igazolni?

A fentebbi, Amerika különleges küldetésére vonatkozó érvelést mutatja be Stanley Kurtznak, a stanfordi Hoover Institution által kiadott, *Policy Review* 118. számában megjelent tanulmánya a demokratikus imperializmusról. Kurtz szerint az Irak és a terrorizmus elleni háborúnak a lényege az a meggondolás, hogy csak Irak, valamint az egész arab világ demokratikus átalakulása hozhatja magával a terrorizmus és a nukleáris veszély elleni hosszú távon is érvényes garanciát. Ugyanakkor felveti a kérdést, hogy egy ilyen demokratikus imperializmus összeegyeztethető-e a liberális meggyőződéssel? Át lehet-e ültetni a liberalizmust egy olyan társadalomba, melynek értékrendszere mindig is különbözött a Nyugat értékrendszerétől? Kurz erre igennel válaszol, de azért elismeri, hogy az Amerikában kialakult életforma univerzális érvényességébe vetett hit szempontjából az álláspont egy erkölcsi paradoxont eredményez: "A liberális imperializmus tehát egy morális és logikai botránnyal egyenlő, mert az önrendelkezés egyidejű tagadását és elvbeni fenntartását lehetetlen teljesen elfogadni vagy teljesen elutasítani."

Így tehát elérkeztünk egy alapvető történelmi törés szomorú és beláthatatlan következményekkel járó valósággá válásához: a harmadik évezred elején kitört első, világméretű, civilizációs konfliktus formájában – mellyel Samuel Huntington jóslata prófétai előrelátássá lett. E konfliktus következményei igen súlyosak lehetnek. Nem lett volna jobb egy konfliktus provokálása helyett egy civilizációs dialógus keretében megoldást keresni? Persze, s ez magától értetődik, egy ilyen dialógus létrehozásához feltétlenül le kellene mondani a mi nyugati értékrendszerünk és életmódunk felsőbbségébe vetett hitről, s az amerikaiaknak a maguk civilizációs missziójában érzett abszolút bizonyosságáról, és elfogadni a mások másságát, vagyis elfogadni a civilizációs pluralizmus tényét.

Annál is inkább, mert ez az első civilizációs konfliktus nagyobb és reménytelenebb konfliktusok sötét árnyékát vetíti előre. Csak Kínára és Indiára kell gondolnunk, melyeknek ereje nemcsak óriási népességükben, nemcsak a rendelkezésükre álló elképzelhetetlenül nagy anyagi és emberi erőforrásokban van, hanem abban, hogy egy másfajta, de sikeres modernizáció útját követik, mely alapvetően eltér attól a modernizációs folyamattól, amelyen a nyugati világ ment keresztül. Mindez újabb és súlyosabb civilizációs konfliktusok lehetőségét jelzi előre húsz vagy harminc év távlatában.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Végül azt a kérdést is feltehetjük önmagunknak, hogy vajon ez a világtörténelmi törés, melyet a demokratikus imperializmus beköszöntése jelent, nem a modern kor végleges letűnését jelenti-e, és ebben a pillanatban, melyet öntudatlanul élünk át, nem állunk-e annak a kornak a kapujában, amelyről semmit nem tudunk még, de amelyet a posztmodernnel azonosítunk?

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Ki a polgár tulajdonképpen?*

Vitaindító gondolatok egy aktuális témához

A *Neue Zürcher Zeitung* augusztus 16.-i számában Georg Kohler, a zürichi egyetem politikai filozófiai tanszékének vezetője, egy nagyon érdekes cikket írt a polgár fogalmának mai értelmezéséről és a körülötte megnyilvánuló félreértésekről.[1] Ez a cikk, melynek sok tételével nem értek ugyan egyet, adta a gondolatot, hogy írjak egy vitaindító gondolatokat tartalmazó tanulmányt erről a Magyarországon is nagyon aktuális témáról egy magyar folyóirat számára.[2] Mielőtt azonban rátérnék e cikk alapján a mai polgári fogalom megvizsgálására, egy egészen rövid történeti áttekintést fogok felvázolni, mert ebből kiderül, hogy a polgárság fogalma az ókori kezdetek óta ugyanazt a belső ellentmondást mutatja fel, mint a polgári lét tartalma a mi korunkban.

A polgár fogalma, amint a történelemből tudjuk, nem új. A görög városállamoknak – Athénnek és pártának – éppúgy voltak polgárai, mint az akkori ismert világra kiterjedő római birodalomnak. A középkorban a városoknak, melyek valakinek a fennhatósága alá tartoztak, voltak polgárai, de az országok és birodalma lakóiról nem, mint polgárokból beszélünk, hanem mint alattvalókról. A feudális társadalomban általában a feudális függőség jellemzi az emberek közötti viszonyokat, tehát a rétegenként felépített társadalomban a felsőbb rétegtől való függőség. Ennek értelmében sokan voltak, akiktől senki sem függött, és volt a legfelsőbb úr – király, császár vagy herceg – aki senkitől sem függött csak az isteni hatalomtól. Egy történelmi visszafordulást követően, az olasz reneszánsz városállamokban újra polgárokról, mint a közösség tagjairól volt szó,[3] de a 16. századtól kezdve kialakuló modern nemzetállamokban megint csak a polgárság római értelme jutott kifejezésre, az állam területén lakók voltak az állam polgárai.

* E cikk 2004 őszén készült, de a Valóság szerkesztősége nem közölte le, mert a polgár fogalma és a polgárság témája a mai magyarországi politikában nagy jelentőséggel bír.

[1]. KOHLER, Georg, *Bourgeois und Citoyen – oder ALappi mach d'Ohre uf" – Was heisst Abürgerlich"? Überlegungen zu einem aktuellen Wortstreit*. Neue Zürcher Zeitung Online, 2003. augusztus 16.

[2]. A polgárság fogalmáról már írtam a Valóság 1997 februári számában *Polgárság és modernizáció – Gondolatok egyes fogalmak értelmezésével kapcsolatban* című tanulmányomban.

[3]. Érdekes megemlíteni, hogy a nagy olasz költő, Dante Alighieri, csak úgy tudott bekapcsolódni városának, Firenzének, politikai életébe, hogy belépett az egyik elismert céh tagjai közé. Dante így az orvosok és patikusok céhének tagja lett – bár költeményeket írt (vagy azokkal gyógyított?).

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A 19. század folyamán, az amerikai és francia forradalmak után, a polgárnak e legutóbbi, a modern államisággal járó értelme lett uralkodó az egész nyugati civilizáció keretén belül, de két újabb variánst foglalva magában. Az egyik variánst az Amerikai Egyesült Államok képviselték, ahol az őslakókat, az indiánokat, a betelepülő angolszász lakosság majdnem teljesen kiirtotta, s e földrésznyi ország területére, az Afrikából áthurcolt rabszolgák mellett, az Európa más országaiból bevándorló, jobb életet keresők települtek be. Így ez az új modell a bevándorlókból álló lakosság polgárságát jellemzi. A második 19. századi modell az európai gyarmatosítás eredménye; a gyarmatok lakossága általában nem számított polgárnak a gyarmatosító állam szempontjából, legfeljebb a társadalmuk legfelső rétege, mely teljesen adaptálódott az új helyzet körülményeihez, s amelynek része volt a koloniális adminisztráció legmagasabb fokain dolgozó helyiek szűk csoportja. Olyan területeken, mint Algéria, melyet a francia állam szerves részének tekintettek, elvben, bár nem a gyakorlatban, minden lakos a francia állam polgára volt a republikánus felfogásnak megfelelően.

Az előzőkből tehát kiderül, hogy a polgári lét értelme a történelem folyamán, már a modern fejlődést megelőzően is, egy alapvető kettősséget mutatott fel; egyrészt, *a polgár, mint egy közösségnek a tagja*, születési és kulturális alapon, például egy városállam keretében; másrészt, *a polgár, mint egy állam területén lakó valaki*, *bármilyen közösséghez tartozik is, akit az állam elismer polgárának*. Erre a különbségre szintén alkalmazható a Kohler cikkében is szereplő megkülönböztetés – bourgeois vagy citoyen – bár egy teljesen különböző értelemben, melyet a reneszánsz híres politikai gondolkodója, Macchiavelli, is vallott.[4] A polgár fogalmában rejlő e kettősség dialektikáját ma sokan nemcsak, hogy nem ismerik el, hanem összemossák öket, mintha egy állam polgárának lenni egy közösséghez való tartozást is jelentene. Ez a felfogás persze azért lett általános a 19. század óta, mert a nemzetállam létének igazolásához szükséges volt a minden nemzetállamban jelenlévö kisebbségek valóságát eltagadni, mintha az állam egész lakossága egy nemzetet alkotna.

A polgár fogalmának ehhez a történelemben először megjelent dualizmusához járult egy második dualizmus a 18. századi felvilágosodás és az amerikai, valamint francia forradalmak óta. Ez a kettősség abban áll, hogy *a polgár, mint egyén, kizárólag a saját ügyeivel, érdekeivel törődik*, ezzel a joggal a modern kor individualizmusa ruházta fel, *de ugyanakkor részt kell vennie, a demokratikus elveknek megfelelően, a közéletben is*, vagyis valójában törődnie kell a közösség, tehát a modern nemzetállam ügyeivel, hiszen, elvileg, az ö kezében van minden hatalom a rousseau-i népszuverenitás elismerését követően. Ez utóbbi kettősséget a 'bourgeois' és a 'citoyen' között Kohler, aki az általam elsőként említett dualizmust teljesen figyelmen kívül hagyja, a következőképpen fejezi ki:

> "Esetleg régi módisan hangzik, de a már említett értékek és prioritások – egyrészt önállóság, függetlenség, úrnak lenni a 'saját házában,' másrészt a polgárok közösségének tudata és a másokkal való egybekötöttség a republikánus egység, a 'mi,' keretében – érzelmileg és motivációs szempontból mélyen gyökereznek [egyes néprétegek] lelkében... Amit az állampolgárság a polgároktól elsősorban megkövetel azt nem nagyon nehéz összegezni, de nem könnyű megvalósítani. Ez azt az erőfeszítést jelenti, amellyel a magunk sajátosságát és az egyéni önállóságot az Egész követelményeivel (az Egész alatt a *polisz*-t és azt a teljes világot értve, melyet a *polisz* jelent) egy időleges egyensúlyban tartani igyekszünk. Mind a polgárnak, mint Citoyen-nek, mind a polgárasszonynak, mint Citoyenne-

[4]. Lásd erre vonatkozólag tanulmányomat a Valóság 1998 évi szeptemberi számában, *Az igazi republikánizmus lényege – Egy republikánus hitvallása* címmel.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

> nek, mesternek kell lennie annak művészetében, melyet a másokkal való együttélés jelent. A többiekkel megtalálni azt a közös nevezőt mely egy sohasem végleges egyensúly eléréséhez vezet a közösségi érdekek és a magánérdekek között, tehát az individuális és a kollektív jó megvalósításának érdekében."[5]

A polgár fogalma tehát egy kettős dualizmust rejt magában:

– *Először*, azt az ellentétet, mely abból áll, hogy a polgár minősége egy közösséghez tartozásból ered-e vagy pedig abból, hogy egy állam, amelynek területén a polgár él, öt a saját maga polgárának elismeri-e;

– *Másodszor*, azt a belső dialektikát, hogy a polgár saját érdekeiben való tevékenységét össze tudja-e hangolni azon kollektivitás érdekeinek szolgálatával, amelyhez tartozik.[6]

Mai világunkban ez a polgár fogalmában rejlő kettős dualizmus igen nagy nehézségeket okoz a közéletben, de főleg az egyes emberek mentalitásában és gondolkodásában. Most ezeknek a nehézségeknek a tárgyalására térek rá.

1. *A közösséghez való tartozáson alapuló polgárság (lásd a poliszt) vagy az állam által adott vagy elismert polgárság (lásd a mai állampolgársági státust) közötti feszültség.*

A görögök és Macchiavelli óta köztudomású, hogy csak egy olyan republika, és tegyük hozzá egy olyan demokrácia, működőképes, amely egy spirituális, morális és intellektuális értékrendszeren alapuló közösség keretében jött létre. Ha nincs ilyen közösség, akkor a republika és a demokrácia nem lehet más, mint

(i) A széthúzások áldozata rövidebb vagy hosszabb időn belül (Macchiavelli), vagy

(ii) A mindenkori többség diktatúrája a mindenkori kisebbség fölött (Tocqueville).

---

[5]. ADas mag etwas altmodisch klingen, aber die erwähnten Wertsetzungen und Prioritäten – einerseits Selbständigkeit, Unabhängigkeit, Herrin sein im 'eigenen Haus,' anderseits der Sinn für die bürgerschaftliche Gemeinschaft und die Verbundenheit in einem republikanischen 'Wir' – sind emotional und motivational nach wie vor tief eingelassen in die Seelenlage [von einigen sozialen Schichten] ... Was Citoyenneté von Bürgern zuallerst verlangt, ist darum nicht besonders schwierig zu sagen, aber meistens nicht einfach zu verwirklichen. Es ist die Anstrengung, das Eigene und die persönliche Selbständigkeit mit den Forderungen des Ganzen (des Ganzen der Polis wie des ganzen der Welt, die die Polis umgreift) in ihrer stets vorläufigen Balance zu halten. Der Bürger als Citoyen, die Bürgerin als Citoyenne muss Meister und Meisterin sein in der kooperativen Kunst, gemeinsam die notwendige Mitte zu treffen und ein nie vollkommen stabiles Gleichgewicht zwischen den Öffentlichen und dem Privaten, dem individuellen und dem kollektiven Wohl zu finden." *ibid*.

[6]. Lásd Rauschenberger Péter megfogalmazását *A köztársaság eszméje és a politika szeplői* című cikkében, mely a Népszabadság 2003. augusztus 16.-i számában jelent meg.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Ez az ellentmondás a modern államok létének legnagyobb problémája, hiszen a nemzetállami megjelölés mindig illuzórikus volt, s a modern állam – eltekintve a bevándorlók által alkotott népességű államtól – kivétel nélkül több nemzetiségből tevődött össze.

A kis területű államok mellett, mint a városállamok, csak a múlt nagy birodalmai menekültek meg a polgár kettős mivolta által okozott bajoktól. Mind a római birodalomban, mind a szent német-római birodalomban, a polgár fogalma csak az egyes városok, területek, esetleg országok polgáraira volt alkalmazható, a birodalomnak tulajdonképpen nem lehettek polgárai. Ennek az a magyarázata, hogy a birodalmat az uralkodó személye tartotta össze, természetesen hadereje segítségével, valamint bizonyos közös célok elismerése és szolgálata, mint a török és más muzulmán birodalmak esetében az iszlám vallásos közösségének tudata. A birodalomban alattvalók voltak, s e kategória logikusan a polgároké felett helyezkedett el. A római birodalom esetében csak Róma eredeti lakosai lehettek a város polgárai, de a birodalom lakosait a biztonsági és gazdasági érdekek közössége fűzte csak össze. Végül itt kell megemlíteni a régi, királyi Magyarországot, melyben az összes fentebb idézett elemek jelen voltak, s kötötték össze egy magyar politikai nemzet keretében a nem-magyar nemzetiségeket az uralkodó magyar nemzettel.

Korunkban ez a helyzet még sokkal inkább komplikálódott a globalizáció jelensége és bizonyos ideológiai befolyások miatt. Ezen azt értem, hogy nehéz meghatározni azt, hogy ki az állam polgára: az, aki ott él, az, aki oda jön, törvényes vagy törvénytelen módon, hiszen sok társadalmi csoport amellett van, hogy a bevándorlók minden az állampolgároknak adott előnyben részesüljenek anélkül, hogy az állam polgáraivá lettek volna, – tehát szociális segélyekben, nevelésben, az u.n. információhoz való jogokban (például egy televíziós készülék megszerzése), stb. Ma a bevándorlók érdekeit képviselő csoportok Svájcban is arra hivatkoznak, hogy e bevándorlók (akik nem politikai menekültek a nemzetközi egyezmények érelmében) jogait az alkotmány biztosítja, anélkül, hogy az alkotmány erről egy szót is szólna, pontosan azért, mert a bevándorlókat teljes jogú polgároknak tekintik.

Itt nyilvánvalóan a polgári jogok és az emberi jogok fogalmainak összeütközéséről vagy összemosásáról van szó. Az európai felvilágosodást követően a modern fejlődés nemcsak a teljes individualizmust fogadta el a társadalmi élet alapjaként, hanem azt késői fázisában, a 20. század második fele óta, összeolvasztotta univerzalista irányzatával. Előre kell bocsátanom, hogy semmiképpen nem akarom kritizálni a modern individualizmus ésszerű formáját, hiszen az egyént, mint az emberi sors hordozóját, mindenki elismerte a történelem hajnala óta, s az emberi közösségek – családok, etnikai csoportok, nemzetek éppúgy, mint a vallásos közösségek – az individuumokból tevődnek össze. Végeredményben egyének és közösségeik exisztenciája teljes mértékben összefonódik. Adam Seligman fejezi ki legjobban az individualizmus univerzalista ideálját, amikor azt írja, hogy a modern fejlődés eredményeként "az univerzális és a partikuláris összemosódtak"[7] – a partikuláris alatt az individuumot értve. Az individualizmus pontosan azért az univerzalista világkép egyik forrása, mert az egyént ruházza fel univerzális jelleggel. Az autonóm exisztenciával rendelkező alany, melyet a többi individuumokhoz egy bizonyos 'metafizikai egyenlőség' fűz csak, így univerzálissá lett. Ez azt is jelenti, hogy az egyén elvesztette egyéniségét, mivel az individuum lényege tulajdonképpen nem más, mint az, ami összeköti más emberi lényekkel. Az egyén tehát egy

[7]. SELIGMAN, Adam, *Towards a Reinterpretation of Modernity in an Age of Postmodernity*, in TURNER, Bryan S. (ed.) *Theories of Modernity and Postmodernity*. Newbury Park, Cal., SAGE Publications, 1990, 124. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

üres fogalommá vált, mint a konkrét, individuális személy absztrakciója, s a mai nyugati elméleti meggondolásokban az univerzális preferenciák és érdekek összességeként jelenik meg.

Az egyénnek ez az absztrakt fogalma fontos következményekkel járt a társadalmi strukturálódás szempontjából. Ma a nyugati társadalmak olyan autonóm individuumokból tevődnek össze, melyek függetlenek egymástól s ezért, mint atomok állnak egymással és a mindenható állammal szemben. Társadalmi és politikai szempontból semmi más nem köti őket össze a többi emberi lénnyel, mint az, hogy egy bizonyos államnak a polgárai. Az egyéni szabadságot semmi más nem tartja korlátokban, mint az állam törvényei és egyéb közintézmények szabályozásai, melyeknek az egyének alá vannak vetve; másrészt, mint állampolgárok olyannyira függenek a mindenható államtól, hogy ennek a teljesen egyenlőtlen helyzetnek a kiegyensúlyozására volt szükséges az emberi jogok rendszerének kidolgozására. Ez a magyarázata annak is, hogy miért van korunkban túlnyomóan szó az egyének jogairól a másokkal és a közösséggel szemben való kötelességeik helyett. Ennek megfelelően a társadalom atomizálódása megfelel az univerzalizmus ideáljának, mely mindenkor az egész emberiséget öleli fel pillantásában. Innen van az összeütközés a szuverén nemzetállamok polgárainak jogi helyzete és az emberi jogok általában elfogadott követelményei között.

A polgár fogalma tehát, legyen az a közösséghez való tartozására vagy az állam által számára adott jogokra alapított minőség, összeütközésben áll az emberi jogokkal. Ezért vannak kísérletek ennek az egymással szembeállásnak az eltüntetésére olyan értelemben, hogy vagy az emberi jogi rendszert az állampolgári jogi rendszer fölött állónak deklarálják az emberi jogok protagonistái, vagy összemossák az állampolgári jogokat az emberi jogok általuk való értelmezésével, mint, például, akkor, amikor a polgár jogait kiterjesztik azokra is, akik még nem nyerték el ezeket a jogokat.

A polgári státus állampolgári vetületét igen nehéz azokban az országokban megvalósítani a ma uralkodó ideológia követelményei szerint, amelyekben a gazdasági és társadalmi fejlődés ennek feltételeit még nem hozta létre, mint, például, a 19. századi Magyarországon és a többi közép- és keleteurópai államokban, vagy a korunkban fejlődésben lévő államoknak nevezett ázsiai, afrikai és délamerikai országokban. Különösképpen kérdéses ez utóbbiak esetében polgáriasodásról beszélni, amikor a territoriális, szuverén, nyugati mintára létesített államforma nem felel meg semmiféle helyi kulturális adottságnak. Ezekben tehát a polgárosodás kérdése a modernizáció, bár eddig sikertelen, bár mindig remélt sikerétől függ, de még ebben az esetben is kétséges lehet, hiszen a modern nemzetállam intézményének semmi civilizációs és társadalmi alapja nincs, s az etnikai, vallási és kulturális közösségek máig is fontosabbak az egyének életében, mint az államukhoz való tartozás. A fejlődésben lévő államokban ezért csak a közösségi hovatartozásra felépülő polgárságnak lehet jövője.

2. *A polgári lét belső feszültsége: megtalálni az egyensúlyt az egyéni érdek érvényesítése és a közérdek megértése és szolgálata között.*

Ez a feszültség a témája, mint már előzőleg jeleztem, Kohler professzor idézett cikkének a *Neue Zürcher Zeitung*ban, aki egy jó példán mutatja meg – az egyenlőség kérdésével kapcsolatban – a Bourgeois és Citoyen létének alapvető problémáját:

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

> "Az egyenlőség hívei-e a polgárok? Igen és nem. Igen, mint állampolgár. A [polgár] minden ember egyenlőségének tételét vallja; a mindenki számára egyenlő szabadságból indul ki, amely mindenki számára lehetővé teszi, hogy úgy éljen ahogy élni szeretne... Mint Citoyen a polgár a szabadság az egyenlőségben és egyenlőség a szabadságban ethoszát követi... De a polgár mivoltához nemcsak a Citoyen minősége és felelőssége tartozik; a polgár mivolta azt is magában foglalja, hogy Bourgeois lehet, és az akar lenni, valaki, akinek a tulajdon, az egyéni törekvés, a kitűnőség, a személyes sikerek és a saját maga szorgalmának nyilvánosan is észrevehető volta egyaránt fontos. De ezek a tulajdonságok, értékek és javak elkerülhetetlenül a nem mindenki számára ugyanazon szabadsághoz vezetnek, s inkább növelik, mint leszűkítik az egyenlőtlenség által meghatározott különbségeket. A polgár tehát, mint Bourgeois bármi más, mint az egyenlőség híve."[8]

A mi korunkban ez a polgár létében rejlő fezsülség talán még inkább kidomborodik, mint az előző korszakokban. Az embernek valahogy az az érzése, hogy a Bourgeois teljesen elnyomja a Citoyent, különösképpen, ha az utóbbi évek botrányaira gondolunk. Botrányok Amerikában, botrányok Európában, botrányok Magyarországon – hol vannak azok a szép elvek, amelyeket Kohler professzor oly szívesen emleget? Már túljutottunk azon a ponton, ahol avval lehet mentegetni a nagyvállalatok korrupt vezetőit, vagy az esetleg még korruptabb politikusokat, hogy ilyen mindig is volt az emberi társadalomban, de régebben nem álltak rendelkezésünkre azok az információs és kommunikációs technológiák, melyek ma lehetővé teszik, hogy minderről értesüljünk. De ennél is tovább kell mennünk. Nemcsak az utóbbi évek eseményei bizonyítják, hogy talán hiába várni a Bourgeois és a Citoyen nehezen elérhető kiegyensúlyozását a polgárok részéről. Csak két példát említek evvel kapcsolatban. Először a világ fővárosának tartott, és magát annak hívő, New York sugárútjait, mint a 'Fifth Avenue.' Az aszfalt mindegyiken tele van lyukakkal, domborulatokkal, s ha megjavítják is, akkor is pár hónap multán újra tönkre megy, mert a javításra felhasznált aszfalt minősége olyan rossz, hogy nem tud ellenállni sem a nagy melegnek, sem az óriási közlekedés terheinek. Egyes öntudatos amerikai intellektüellek – cikkeiket minden évben lehet olvasni a *New York Review of Books*-ban – rendszeresen fellázadnak ez ellen a helyzet ellen, mondván, hogy a luxus és a minél több pénz utáni hajszában azért gondolni kellene a közérdekre is, és valakinek gondját kellene viselni a közúti infrastruktúrának, mint az útburkolatok, a hidak, az általános karbantartás. De a mindenható piac uralmának idején, a piaci erők által teremtett gazdasági viszonyokban senki nem törődik a mindenkit szolgáló infrastrukturális befektetésekkel, csak akkor és addig, ameddig hasznot húzhat belőle, vagyis ha egy felelős hivatalnok egy jókora összeget kap az állam vagy a város által finanszírozott munkák odaítélésért – persze elfelejtkezve a fennálló, s a közmunkák odaítélésére vonatkozó, törvényes szabályokról.

---

[8]. ASind Bürger Egalitaristen? Ja und nein. Ja als Citoyen. Denn sie gehen vom Grundsatz der Menschengleichheit aus; vom Prinzip der gleichen Freiheit für alle, die jeder und jedem erlauben soll, seine oder ihre Existenz so zu führen zu können, wie er oder sie selber möchte ... Als Citoyen sind die Bürger und Bürgerinnen vom Ethos freier Gleichheit und gleicher Freiheit geleitet ... Doch zum Bürgerlich-Sein gehört nicht bloss Citoyenneté; Bürgerlich-Sein heisst ebenso, dass man Bourgeois sein will und und sein darf; jemand, dem Besitz, Eigenleistung, Exzellenz, persönlicher Erfolg und vorzeigbare Zeichen der eigenen Tüchtigkeit wichtig sind. Das sind Eigenschaften, Werte und Güter, die notwendigerweise mit ungleichen Freiheitsgebrauch entstehen und Ungleichheit eher verstärken als abbauen. Als Bourgeois ist der Bürger also alles andere als Egalitarist ..." *Ibid*.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A második példa ugyanerre a területre vonatkozik, de a fejlődésben lévő államok számára juttatott gazdasági segítség köréből. Itt egy nyilvánosan elismert tény, hogy ha magánvállalkozók kapnak is pénzügyi támogatást nemzetközi szervezetektől vagy a gazdag államok által biztosított segélyalapokból, az infrastrukturális befektetéseket csak az állami bürokráciákon keresztül lehet megvalósítani, mert magánvállalkozóktól nem lehet elvárni, hogy ilyen hasznot nem hozó ügyletekbe fogjanak. Ugyanakkor mindenki tudja azt is, hogy az adminisztrációkon keresztül folyósított pénzt csak ritkán használják fel hasonló célokra, egyrészt, mert eltűnik egyesek zsebébe, másrészt pedig, mert a gazdaság szempontjából rendkívül fontos infrastrukturális befektetések nem tűnnek úgy fel, mint a mai ideológiák által felértékelt és a médiák által beharangozott 'döntő' jelentőségű eredmények – mint, például, egy részvénytőzsde megszervezése Papua-New Guineában.

Morális szempontból a polgár fogalmának az a legnagyobb hibája, hogy a pénzéhséget, a megvagyonosodást az egyén sikere és kiválósága legkiemelkedőbb megnyilvánulásának tartja, pontosan azért, mert az emberi cselekvések és magatartások egyedüli mércéjeként az anyagi meggyarapodást tekinti.[9] A polgárságnak ezt a vonását a közvélemény szemében alátámasztja az is, hogy ez az emberi minőség – polgárnak lenni – bár ismert volt már az ókor óta, a kapitalista fejlődés folyamán nyerte el a társadalom szempontjából való legmagasabb értékelését. Ezek a gondolatok persze sem a feudális ember, sem a szocialista ember minőségének feldicsérése felé vezetnek, hanem azt akarják kifejezni, hogy mára már tudjuk, hogy a polgárság sem egy világmegmentő társadalmi jelenség, mint ahogy ezt be akarják nekünk bizonyítani az ideológusok, hanem egy letűnő kor maradványa.

A polgár fogalmának európai perspektívában való megvilágítása előtt tisztázni kell azonban, hogy ennek a kérdésnek semmi köze ahhoz, amit ma Közép- és Keleteurópában, de különösképpen Magyarországon, az 'európai normáknak' hívnak, s az ezekhez való alkalmazkodást sürgetik. Európai normák nincsenek semmilyen téren, semmivel kapcsolatban. Sem az európai történelmi fejlődés, sem az európai kultúra nem termeltek ki normákat, – a mi Európánknak éppen az a lényege, hogy kultúrája és civilizációja egy csodálatos sokszínűséget, egy mindent átfogó, mindenen átragyogó, szín- és hangharmóniát jelent, melyben természetszerűleg voltak hamis színek és hamis hangok is. Az Európai Unió egyes jogi normái is csak azokra az államokra vonatkoznak, amelyek az Unió tagjai, de még azokra sem, ha a maastrichti szerződés által kiszabott normák körülötti nevetséges huzavonát vesszük figyelembe. A megfigyelőnek az a benyomása, hogy mindenki a saját maga által hitt vagy teremtett normákat érti az 'európai normák' alatt, vagyis evvel a minősítéssel akarja az általa vallott normákat elfogadhatóvá tenni.

Hogyan kapcsolódik tehát a polgár fogalma az európai identitás problematikájához? Erre egyszerű a válasz, mert az európai történeti és gazdasági fejlődés termelte ki azt az emberi minőséget, amit ma polgárnak hívunk. A polgár egy a modern európai történelem által létrehozott emberi és társadalmi kategória, mely azonban különböző időpontokban jelent meg a közélet színpadán az európai kontinens egyes országaiban. A kérdés viszont sokkal nehezebben megválaszolható, ha arra vonatkozik, hogy a polgár mennyiben járulhat ma hozzá egy európai identitás kialakulásához, vagy hogy egyáltalán hozzájárulhat-e ehhez. Egyáltalán mi az európai

[9]. Erre vonatkozólag utalok Carlyle korai, bár nem elég radikális, kritikájára. Lásd EGEDY Gergely, *A „mammonizmus" bírálata: Carlyle* című tanulmányát a Valóság 2003 júniusi számában, 11-21. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

identitás? Lehet-e egyáltalában egy európai identitásról beszélni? Az én szemszögömből nem lehet.[10] Bármit is óhajtsanak a szélkakashoz hasonló figurák, akik napjainkban az európai identitás legvérmesebb protagonistái, beleértve az állam- és kormányfőket valamint az Európai Bizottság – európai kormány? – tagjait, egyikük sem tudja megfogalmazni pontosan, hogy mit ért az európai identitás alatt.

Álláspontomat a következőkben foglalhatom össze: A közös görög, római és judeo-keresztény örökség keretében, beleértve az európai középkort is, nemcsak a reneszánsszal kezdődő modernitást, Európában sajátos nemzeti kultúrák alakultak ki, melyeknek vannak egyéni színezeteik, jellegeik és hagyományos értékrendszereik. Senki nem mondhatja azt, hogy az angol, francia, német vagy magyar kultúrák nem különböznének egymástól, s ennek megfelelően az angolok, franciák, németek vagy magyarok identitása sem különbözne. Ez azért van így, mert mind az egyének, mind a kollektivitások identitását kultúrájuk határozza meg, bár, s ez igen fontos, mindezek a kultúrák egy civilizációhoz tartoznak, – azonban civilizációs identitásról nem lehet beszélni, mert az identitásokat a civilizációt összetevő kultúrák határozzák meg. Ezt mutatják az iszlám civilizációjához tartozó népek kultúráinak különbségei is, innen erednek az arabok, pakisztániak, perzsák vagy indonézek közötti különbségek; ugyanígy a buddhizmus körébe tartozó népeknél is hasonló különbségek választják el a kínai buddhistákat a japán vagy thai buddhizmus képviselőitől.[11]

Ha nem is lehet európai identitásról szólni, lehet európaiságról beszélni, mert az európai népek évszázadokon keresztül való együttélése eredményezte azt, hogy nemcsak a saját, hanem egymás kultúrájában nőttünk fel. Ez a megállapítás azonban elsősorban a karolingi Európára vonatkozik, sokkal kevésbé a skandinávokra vagy, különösen ránk, magyarokra, mert mi valóban európaiként

---

[10]. Az én szempontommal homlokegyenest ellenkező álláspontot képvisel a *Neue Zürcher Zeitung*ban 2003. június 21.-én megjelent cikk Gret HALLER tollából: *Die französische Revolution heute – Perspektiven einer europäischen Identität*.

[11]. Egy érdekes tanulmányban Juan M. Delgado-Moreira, a spanyol nevelésügyi minisztérium tisztviselője, 'kulturális'(állam)polgárságról' ír az európai identitás megteremtését célzó erőfeszítésekkel szemben: *Cultural Citizenship and the Creation of European Identity*. Electronic Journal of Sociology, 1997, 30 lap. http://www.sociology.org/content/vol002.003/delgado.html. Elemzésében Delgado a következőkben határozza meg a kulturális (állam)polgárság lényegét és az európai integrációban játszott szerepét: „In terms of cultural citizenship, there exists a continuum of differences significant to people. It is a discourse in which there is no concept of 'the Other' as a rival cultural group. In principle, a group had no rival in the different groups *per se*. The opponent is whoever rejects the possibility of the oxymoron – to be at the same time different in culture and first-class citizens. In addition to this, the claim to cultural citizenship is pointing to participation in democracy at every level. It does not emphasize the frontiers of the group, or those of the state, but points to which is common ground for all differences. Moreover, it understands that quotidian life experiences are the source and touchstone of identity ... For the European identity project there is tacitly a choice between between culture and citizenship, culture being the local, collective sources of identity at the state level and underneath. In this context, the designed citizenship of the European Union would be a mixture between certain universal values, as forming European identity, and the idea of citizenship… Cultural citizenship aims to unfold a multicultural state where every minority contributes. In contrast, the European identity project is to turn the emerging superstate into a political consensus and a national narrative ... The European Union applies the same nation state invention to a larger scale ... Waever and Kelstrup [WAEVER, O. - BUZAN, B.-- KELSTRUP, M. *Identity, Migration and the New Security Agenda in Europe*. New York, St. Martin's Press, 1993, 84. L.] designate this project 'to square the European/national circle: make Europe a nation-state of the nation-state Europe'." *Ibid.*, 16. és 15. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

nevelődtünk s éppúgy tanultunk Goethéről, Shakespeare-ről vagy Voltaire-ról mint a németek, angolok vagy franciák, de ők nem sokat hallottak, ha egyáltalán hallottak, a mi Petőfinkről vagy Adynkról. Európaiság azonban nem európai identitás, a kettőt óriási távolság választ el. Ezért az európai identitásról való beszéd vagy csak ideológiai célokat leplez, vagy arra szolgál, hogy politikusok (de nem államférfiak, akiket világos látás jellemez) hatalmas problémáink megoldására való képtelenségét takarja el. Ennek az Európai Unió mai helyzete a legjobb bizonyítéka, mert a nemzetállami síkon megoldatlan problémákat az európai síkon elért sikertelenség sem tudja elfeledtetni.

Ily módon az egyes országok polgárai az Uniónak is polgárai, vagy megőrizve régi, nemzeti identitásukat, vagy azt teljesen feladva, mint identitás nélküli lények, s a polgári minőség semmiképpen sem járul hozzá egy új identitás kialakításához. Egyébként azt is figyelembe kell venni, hogy a polgárság nem egy kulturális, hanem egy civilizációs kategória, ha azt elfogadjuk, hogy a civilizáció egy közös kulturális alapon felépülő társadalmi, gazdasági és politikai intézményrendszert jelent. Ebben az értelemben a polgárság modern fogalma az európai civilizáció terméke, melyet egy történelmileg meghatározott korszak hozott létre, s amely Európa egy másik történelmi korszakában, vagy egy másik civilizáció körében, semmiképpen sem alkalmazható.

A polgár fogalma tehát egy hasznos fogalom a társadalmi fejlődés vizsgálatában, de nem szabad ezt szakrális piedesztálra emelni, mint a totalitáriánus állam polgárai és egy nemzetközösség tagjának ellentétét, s olyan tulajdonságokat beleolvasni a polgár minőségébe, olyan következtetéseket levonni belőle, amelyekre sem történeti fejlődésében, sem eszmei tartalmában nem alkalmas. Számot kell avval vetnünk, hogy a polgárság ideje lassan már lejárt, s azt kell keresnünk, hogy milyen új, a mai korszak követelményeinek megfelelőbb emberi és eszmei minőség vagy meghatározás veheti át a helyét.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Iszlám és politika*

A civilizációk közötti első konfliktus alapjainak elemzése

Bár nem teljesen váratlanul, de hamarább, mint ahogy a civilizációs konfliktusokat előrelátók várták, a 21. század első évei magukkal hozták egy ilyen konfliktus kitörését. Nem konfrontációról írok, mert az iraki háború már meghaladta egy konfrontáció jellegét, s a jelen helyzetben egy civilizációs konfliktussal állunk szemben.

Bármelyek legyenek is e konfliktus ideológiai megokolásai – mert közvetlen stratégiai okokról nem lehet szólni, hiszen bebizonyosodott, hogy Saddam Hussein nem rendelkezett azokkal a tömegpusztító fegyverekkel, amelyekkel a nyugati világot vagy a Közelkeletet fenyegethette volna – mint az emberi jogok védelme, az iraki nép felszabadítása egy zsarnok uralma alól, stb., kétségtelenné vált az, hogy az amerikaiak beavatkozása Irak belügyeibe, az iszlám és a Nyugat civilizációi közötti konfrontáció első felvonását, egy tényleges konfliktust jelent. Nem kétséges, hogy e konfliktusnak lehetnek gazdasági okai is, mint, például, az iraki olaj amerikai vállalatok számára való elérhetőségének biztosítása, vagy olyan be nem vallott politikai okai is, mint az izraeli-palesztinai konfliktus radikalizálódása, de végeredményben ez nem fontos a civilizációs konfliktus tanulmányozásának szempontjából. Bekövetkezett az, amit Samuel Huntington már 1993-ban e lőrejelzett, s amelynek lehetőségét az összes ko-exisztáló civilizációkra való vonatkozásban, részletesen analizáltam több munkámban.[1]

Miután ez az első civilizációs konfliktus egyrészt az iszlám világa, másrészt az amerikai nagyhatalom politikai ideológiája és katonai ereje által képviselt nyugati civilizáció között tört ki, szükséges e szembesülés alapvető tényezőinek megvizsgálása és elemzése.

* Valóság, 2004 augusztus, XLVII. évf. 8. szám.

[1]. SEGESVARY, Victor, *Inter-Civilizational Relations and the Destiny of the West -- Dialogue or Confrontation*? Lewiston, N.Y., The Edwin Mellen Press, 1998; 2. kiadás: Lanham, Maryland, University Press of America, 2000; *From Illusion to Delusion -- Globalization and the Contradictions of Late Modernity*. San Francisco, International Scholars' Press, 1999; 2. kiadás, Lanham, University Press of America, 2001. Az első munka ma már az Internetről is ingyen letölthető a következő portálon: http: //www.federatio.org/mikes_bibl.html. Meg kell itt említeni, hogy ugyanezen a portálon egy másik a civilizációkra vonatkozó munkám is olvasható vagy letölthető nemcsak angolul, hanem magyarul is: *Dialogue of Civilizations – An Introduction to Civilizational Analysis* / *Civilizációk dialógusa – Bevezetés a civilizációk tanulmányozásába*.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

1. AZ ISZLÁM DOKTRINÁLIS ALAPELVEI, MELYEK A POLITIKAI TEVÉKENYSÉGET BEFOLYÁSOLJÁK

A civilizációk és kultúrák alapjait kutatva arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a történelem tanúsága szerint az emberi exisztenciának van egy elmaradhatatlan transzcendentális vetülete, s ezért minden kultúra és civilizáció egy vallás körül alakult ki. Az egyszerűen vallási megjelölés helyett a transzcendentális meghatározást használom, mert nem minden civilizációnak egy monotheisztikus, vagyis egy Istenben hívő vallás – mint a kereszténység, a judaizmus vagy iszlám – a teremtő ereje, de a belső impulzus mindegyikben az evilágon túli, az ezt a világot felülmúló valósághoz kapcsolódik.

Egy kultúra magában foglalja az alapjait képező vallást, az uralkodó világnézetet, a művészeti és tudományos alkotásokat, a biológiai és kulturális létfeltételek által meghatározott gondolkodási módszereket, vagyis a kultúrának megfelelő racionalizmust, valamit a magatartást és a tevékenységeket irányító morális elveket. Egy kultúra tehát autonóm, minden más kultúrától független, és az e kultúrát hordozó közösségek, azok egymást követő nemzedékeinek és egyéni tagjainak közös szellemi tevékenységéből születik meg egy hosszú történelmi fejlődés folyamán.

A civilizáció viszont egy adott kultúra körül alakul ki, s magában foglalja a kultúra mellett a társadalmi, politikai és gazdasági intézményeket és gyakorlatot (például államformák vagy termelési módszerek), a technológiai fejlettség jellemzőit, valamint a természeti környezet által meghatározott életfeltételeket, tehát az élet szellemi és materiális perspektíváit.

Az iszlám és politika viszonyáról szólva a Korán tanításának következő alapelveit kell kiemelni:

(a) *Az iszlám radikális monotheizmusa*

A monotheizmus az iszlám hitvallásának legfőbb tétele, mely hasonló a judaizmus monotheizmusához. Az Isten egységébe vetett hit, mely szerint Ö örökkévaló, nem származott senkitől és nincsenek leszármazottai, – ez a kereszténység Szentháromság tanának elutasítását s a két vallás közötti áthidalhatatlan különbséget jelenti, – akihez nincs senki hasonló. Ez a hittétel a Korán minden más tanításának alapját képezi.

Az iszlám szent könyve a Korán, mely nem emberektől származik, hanem magának az Istennek a szava. Ezért a kereszténység központi személyének, Jézus Krisztusnak, akiben az Isten kijelentette a maga akaratát és kegyelmét a benne hívők számára, nem Mohamed, a Próféta, személye felel meg, hanem a Korán, mely az isteni kijelentés megtestesülése.

Ennek a radikális monotheizmusnak, mely az iszlám szempontjából a történelemben elhangzott utolsó isteni kijelentés, három fontos következménye van:

(i) Mivel az iszlám követelményei megfelelnek a természet követelményeinek, e hit elfogadása nem a természettel szemben álló magatartást jelent. Amint már al-Ghazâli, a 12. századi

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

nagy theológus leszögezte, minden ember a természetes vallásban, tehát az iszlámban, születik, s csak a nevelés teszi zsidóvá, kereszténynné, vagy Mazda hívőjévé.[2]

(ii) Egyetlen egy világrend van, amely az egyetlen egy Isten hatalmának felel meg, vagyis nincs evilág és túlvilág; a két világ egybeesik, mert ugyanazon Isten ugyanazon törvényének vannak alá vetve. Így minden érvelés, mely a két világ különbségére támaszkodik, szemben áll a radikális monotheizmus tanításával.

(iii) Mivel a világot az egyedüli Isten törvénye kormányozza, a *shari'a*, ezért az iszlám nemcsak egy vallásos hit, hanem egy autonóm jogi rendszer is. A törvény szerepe az iszlámban ugyanolyan fontos, mint a judaizmusban; mindkettőben a törvény tisztelete, parancsainak megtartása hozza magával az isteni kegyelem elnyerését. Evvel szemben áll a keresztény tanítás, amely szerint az ember nem a törvény betartása, hanem kizárólag Isten kegyelme által nyeri el bűneinek bocsánatát, a megigazulást. A törvény fontosságát az iszlám tanainak szempontjából nem lehet tagadni, már csak azért sem, mert a törvény nem más, mint az Isten kijelentése, melyet a Korán foglal magában.[3] Az az ellenvetés, hogy milyen sok muzulmán hívő nem él a törvény szerint, – például, amikor négy feleséget tart, bár a Korán határozottan kimondja, hogy erre csak akkor van joga, ha mindegyikkel egyenlő mértékben tud igazságos lenni, tehát szívét egyenlő mértékben meg tudja közöttük osztani, – csak azt a tényt bizonyítja, amit ismerünk a többi vallások, elsősorban a kereszténység híveinek esetében, hogy minden ember egy gyenge fűszál, vagy a szélben hajladozó nád (Kálvin szavaival), aki nem tud Isten akarata szerint élni.

Az isteni törvény kizárólagosságának következménye, hogy a hite alapvető tanaihoz ragaszkodó muzulmán nem fogadhat el semmi emberek által hozott törvényt, mely ellentétben áll az isteni törvénnyel. Ezért például az emberi jogokkal kapcsolatos kairói deklaráció (1990) kimondja, hogy az emberi jogok elveinek alkalmazása csak akkor elfogadható, ha nem ellenkezik az Isten által adott törvénnyel. Evvel szemben az emberi jogok arab kartája, melyet pár évvel később fogadott el az Arab Liga tanácsa, arra törekszik, hogy megszüntesse a fenti ellentmondást és beépítse az emberi jogokat az autonóm muzulmán jogrendszerbe.

Ennek elvileg semmi akadálya nincs,[4] mert az iszlám világában legelterjedtebb jogi iskolák, a hanafita és a shâfiíta, elismerik, hogy a Koránban megadott törvény és a Próféta tetteit összefoglaló (sok esetben megkérdőjelezhető hitelességű) gyűjtemény mellett (*hadîth*), az írástudók konszenzusa ('*ijma*) és a józanésznek megfelelő, szabad tolmácsolás ('*ijtihad*) szintén forrásai lehetnek a jogalkotásnak. Ez azt jelenti, hogy minden újonnan felmerülő jogi problémát az isteni törvény fényében kell megvizsgálni, s ha nincs kimondott ellentmondásban e törvénnyel, be kell illeszteni a Koránon alapuló törvényhozásba. Mindazok számára, akik ismerik a Korán szövegét, kétségtelen, hogy az emberi jogok tételeit be lehet illeszteni a muzulmán jogrendszerbe még a hithagyók vagy a megkövezéssel büntetendő bűnök esetében is, mivel, például, az *aposztasia* halállal való büntetése,

---

[2]. Szintén al-Ghazâli mondotta, hogy az igazságot nem lehet megismerni az emberek által, hanem megismerve az Isten szavából azt, ami igaz, el lehet dönteni ki az az ember, aki az igazságot szólja.

[3]. Még a vallási szertartások és rítusok is jogi formában érvényesülnek. Lásd PACE, Enzo, *Sociología dell'Islam – Fenomeni religiosi e logiche sociali*. Nuova edizione aggiornata. Roma, Carocci editore, 2004, 85. l.

[4]. *Ibid.*, 221-222. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

vagy a megkövezés követelménye a házasságtörést elkövető asszonyok esetében, nem az isteni kijelentés érinthetetlen szövegén alapulnak, hanem a későbbi századok folyamán kerültek be az iszlám jogrendszerébe.

(b) *Egy radikális közösségi perspektíva*

Igen sokszor feledésbe merül, hogy az iszlámban, éppen úgy, mint a judaizmusban, az Isten nem az egyénnel, hanem népével (a judaizmus esetében), vagy a Benne hívők közösségével – (az iszlámban) kötötte meg a két fél számára felbonthatatlan szent szerződést. A kereszténységben viszont az Isten kegyelme az egyes hívő ember számára adatott meg, ha hitvallást tesz az Evangéliumok mellett, s a kegyelmet elnyertek, tehát a választottak közössége, alkotja a szent egyházat. Az iszlámban az '*ummah*, a hívők közössége, szintén a radikális monotheizmus következménye, mert az egy Istenben hívők csak egy közösséget alkothatnak. A rituális szabályok betartása, melyek a közösséghez való tartozást fejezik ki, igen nagy jelentőségű, mert a böjt, az alamizsnaadás és az életben legalább egyszeri Mekkába való zarándoklás elsősorban közösségi jellegűek, bár a hitvallás és az ima az egyes hívőknek a feladata és kötelessége.[5] Enzo Pacénak, a pádovai egyetem szociológia professzorának igaza van, amikor azt írja, hogy „a muzulmán közösségben egy organikus szolidaritás uralkodik, s ennek folytán a vallási rítusok betartása nem tesz szükségessé semmiféle külső, kényszerítő beavatkozást [a közösség életébe]."[6] Montgomery Watt, a nagy angol iszlámológus szerint, az '*ummah* szolidaritásának elve jelenti az iszlámnak, mint vallásnak, legfőbb hozzájárulását a politikai gondolkodás és intézmények szempontjából.

A hívők közössége a társadalom alapja, s az individualizmusnak ezen belül lehet csak helye.[7] Ezt az iszlám etikai követelményével lehet megmagyarázni, mely szerint a közösségen belül a szociális igazságosságnak kell uralkodnia, – azt kell tenni, ami jó és igazságos az isteni törvény értelmében, és azt kell elkerülni, ami rossz és igazságtalan ennek maghatározása szerint. Az igazságosság követelménye minden egyéni jog felett áll. Ezért a társadalom szempontjából, a Korán tanításának értelmében, a megélhetés ésszerű minimumát minden embernek biztosítani kell egyidejűleg avval, hogy a közösség számára a legnagyobb jólétet érje el a társadalom. Az egyén ebben a keretben érvényesítheti érdekeit, mert a szabályok tiszteletben tartása mellett szabad folyást engedhet meggazdagodási vágyának.

---

[5]. „In altri termini I cinque pilastri appaiono, in una prospettiva sociologica, una complessa e potente organizzazione della religiositá, una disciplina di massa a cui il credente singolo si sottopone di buon animo convinto di adempire ai doveri sacri prescritti per piacere a Dio." *ibid*., 85. l.

[6]. *Ibid*., 88. l.

[7]. Ahmad Moussali ezt írja evvel kapcsolatban beszámolva a radikális iszlám egyik képviselőjének, Sayyid Qutbnak nézeteiről: „What is important to Qutb is not the freedom of the individual, as such, since the individual must always yield to the community. Radicalism looks at the individual as a member of a body whose well-being, as a whole, must come before that of the individual. Thus, a political contract creates a public will for the whole of society. Therefore, no divisions (parties, assiociations, etc.) are allowed to destroy social unity." MOUSSALI, Ahmad S. *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism – The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State*. Gainsville, University Press of Florida, 1999, 15. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A társadalom és a közösség fogalmai tehát gyakorlatilag egybeesnek. Az abbaszidok uralma idején (750-1258) az iszlám világa, elsősorban a perzsa befolyás alatt, a mai kifejezéssel multikulturálissá, sőt univerzálissá vált, mert semmiféle faji megkülönböztetést nem ismert, viszont a hatalma alá jutott különböző kultúrákat és társadalmi szokásokat homogenizálta. Ez a felnyitás a külvilág felé ugyanakkor különféle irányzatok és szekták megjelenését is lehetővé tette, mert a radikális, az alapokhoz – fundamentumokhoz – ragaszkodó magatartást, egy az alapokat hajlékonyabban tolmácsoló, majdnem azt mondhatnánk inkluzívabb, felfogás váltotta fel.

Az iszlám országaiban a monotheista vallási kisebbségek (közéjük sorolva a zoroasztriánizmus hívőit is) mindig védett kisebbségek voltak – *dhimmi* – s ennek legismertebb formája az ottomán birodalomban megvalósult *millet*ek rendszere volt. E kisebbségek tehát elismert részei voltak a társadalomnak, bár egyes politikai jogokból ki voltak zárva. Így, például, az állam feje nem lehetett egy zsidó vagy keresztény vallású egyén. Mindez nem teszi lehetővé, hogy a muzulmán társadalmi és politikai berendezkedést összehasonlítsuk a mai állampolgári jogokkal és azok élvezetével, mint ahogy nem beszélhetünk az egymást követő, iszlámban hívő népek által létrehozott birodalmakban a mai értelemben vett pluralizmusról sem. A nem monotheista vallási kisebbségek, elsősorban a bálványimádó pogányok, nem élveztek semmiféle társadalmi státust, nem részesültek védelemben, hanem csak az elüldözés és halál, vagy az iszlámra való áttérés között választhattak.

A fentebbiekből tehát levonhatjuk azt az első következtetést, hogy egyrészt az iszlám törvényét szigorúan felfogó és alkalmazó társadalmak és országok, másrészt a késői modernitás világában uralkodó társadalmi rend és körülmények között teljes inkompatibilitás, teljes ellentét áll fenn. A mai iszlámban egyre felerősödő radikalizmus nem egy eltévelyedést jelent az eredeti dogmától, hanem annak konzekvens alkalmazását.

A nyugati világban az utolsó két évszázadban végbemenő szekularizáció – a vallásnak a magánéletbe való visszaszorítása, a vallásos életnek a politikai és minden közéleti tevékenységből való kiszorítása, valamint a teljes individualizmus – a hívő muzulmán szemében szétzúzza a társadalmi kapcsolatokat, melyek az egyént a társadalom alapvető szövetéhez – a közösséghez – kötik. Ez a legalapvetőbb oka az iszlám és a nyugati civilizáció közötti egyre mélyebbé váló konfliktusnak.

(c) *Radikális szabadság fogalom*

Az iszlám szabadság fogalmának radikalizmusa abban áll (s ebben megegyezik a kereszténység tanításával), hogy az egyénnek az Isten akarata alá való vetése nem más, mint a tökéletes szabadság, mert megszabadít minden földi szolgaságtól, minden más alávetettségtől. Nyilvánvalóan a szabadság e fogalmának helyességét és radikalizmusát csak azok tudják felismerni és értékelni, akik maguk is ebben élnek, mint hívő emberek. Annak érzése, hogy csak a leghatalmasabb úrtól, a Teremtőtől függ az ember, a társadalmi és politikai szabadságok bármely hiányát relativizálja.

A történelmi fejlődés során és az egyre jobban eluralkodó legalista koncepciók eredményeképpen ez a radikális szabadság fogalom megváltozott és a jogi értelemben vett

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

szabadságot jelentette, vagyis a szabad társadalmi státust a rabszolgasággal szemben.[8] Ugyanakkor a modern, nyugati világ szabadság fogalma is alapjaiban megváltozott, mind politikai, mind gazdasági és társadalmi téren.[9]

2. AZ ISZLÁM ORSZÁGAINAK POLITIKAI BERENDEZKEDÉSE[10]

A vallás szerepe a politikában nem egy jogtalan beavatkozás a társadalom életébe, mert a politika, mint a közügyek intézése, maga is egy a törvénynek megfelelő, tehát szakrális feladat. A politika tulajdonképpen az isteni törvények alkalmazásának és a társadalmi igazságosság megvalósításának az eszköze, a *shűra,* vagyis a demokratikus konzultáció keretében. A spirituális és a temporális hatalom szétválaszthatatlan, a kettő egysége felbonthatatlan – pontosan azért, mert nincs evilág és túlvilág, – az egész világ az egyetlen Isten uralma alatt áll.[11]

Az iszlámban a hatalom és az uralkodó vagy kormány feladata a jót előmozdítani és a rosszat megakadályozni.[12] Ezért a közjó szolgálata minden magánérdek fölött áll. Annak meghatározása,

[8]. „In Middle Eastern usage, liberty or freedom was a legal and not a political term. It meant one who was not a slave, and unlike the West, Muslims did not use slavery and freedom as political metaphors." LEWIS, Bernard, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. New York, Oxford University Press, 2003, 54. l.

[9]. Leonard Binder jó meghatározását adja a politikai szabadság modern fogalmának: „Political freedom is defined [today] as this capacity to constantly change, just as political development is defined as the willingness and enlightenment to want to change continuously. The reason why one ought to want to change continuously is because the world, nature, all of creation is changing continuously. Not to change continuously is to be submerged in ignorance and to be condemned to struggle against, rather than with, the world of ordered creation. Well-being can be attained only by changing. Alienation from the world can be overcome only by constantly adapting to a constantly changing world. Democracy is the only political system which permits this constant, adaptive, random change and the freedom of individual political action that it requires." BINDER, Leonard. *Islamic Liberalism -- A Critique of Development Ideologies*. Chicago, The University of Chicago Press, 1988, 28. l.

[10]. Az iszlám politikai berendezkedésének megvizsgálásában igen hasznos volt számomra Massimo Campanininenk, a milánói állami egyetem arab nyelv és irodalom professzorának, Bolognában, 1999-ben az Il Mulino kiadónál megjelent alapvető könyve, *Islam e politica*.

[11]."The idea that any group of persons, any kind of activities, any part of human life is in any sense outside the scope of religious law and jurisdiction is alien to Muslim thought." LEWIS, *op. cit.*, 100. l.

[12]. „For Muslims, it was that part of the divinely ordained Holy Law that dealt with the role of the ruler and the relationship between him and the body of believers who constituted his subjects [which represented their political constitution]. Westeners have become accustomed to think of good and bad government in terms of tyranny versus liberty ... For traditional Muslims, the converse of tyranny was not liberty but justice. Justice in this context meant essentially two things: that the ruler was there by right and not by usurpation, and that he governed according to God's law, or at least to recognizable moral and legal principles. The first of these raised important questions concerning succession, which became increasingly urgent after the abolition of most of the monarchies in the region. The second was sometimes discussed in terms of a contrast between arbitrary and consultative government. Both remain crucial issues at the present day." *Ibid.*, 54. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

hogy mi a közjó nem az egyes embercsoportok – pártok, önvédelmi szövetségek és hasonló szervezetek – feladata, mert a közjót csak az Isten akarata, az Ö szava határozhatják meg. Ha a törvény nem ad világos választ egyes problémák megoldására, egyes újonnan felmerülő kérdésekre, akkor a hívők közösségének egyhangú véleménye a döntő. A konzultáció elve különbözteti meg az önkényes kormányzást az igazságos kormányzástól, – ez az elv a Koránától kezdve a muzulmánok minden írásában megtalálható, – de semmi meghatározó utalás nincs arra, hogy a konzultációnak milyen formában kell végbemennie, vagy kik legyenek azok, akiket az uralkodó konzultál. A nép szavának, a *shűrá*nak, a Próféta által is akart ez a meghatározó szerepe tulajdonképpen a mai nyugati demokratikus felfogással egyezik meg, de semmiképpen sem az u.n. reprezentatív, parlamentáris rendszerrel, mert az iszlám tanítása szerint csak a hívők teljes közösségének döntése tekinthető az isteni törvény helyes tolmácsolásának.

Távol áll az iszlám közösségi döntésre vonatkozó felfogása az Európában a 18. században kidolgozott népszuverenitás elméletétől is, ahogy ezt már a nagy muzulmán gondolkodó, Maulana Mawdudi is kifejezte, mert az iszlám értelmében a szuverenitás kizárólag az Istent illeti meg, nem pedig az emberi lényt, aki pedig a Korán szerint az Isten helytartója a földön – a transzcendens urától kapott felhatalmazás alapján. Itt jelentkezik az iszlám radikális monotheizmusának egyik végső következménye: addig, amíg a modern kor civilizációjában az ember, mint olyan, a teremtés koronája, aki képességei folytán uralkodik e földön, addig az iszlámban, mint a régi kereszténységben és az orthodox judaizmusban, az ember csak egy teremtmény, akinek sorsa az Isten, a Teremtő, akaratától függ.

A polgároknak engedelmeskedniük kell a felsőbbségnek, ha ez Isten törvényeit tiszteletben tartja és ezeknek megfelelő politikát követ. Amint ezt Ibn Taymiyya már századokkal ezelőtt meghatározta, az uralkodónak vagy a kormánynak két főfeladata van: egyrészt a javak igazságos elosztása, másrészt, a törvénynek megfelelő büntetések végrehajtása.

Az iszlám közösségében élő társadalmaknak egyetlen politikai intézménye a *khalifátus*. A khalifa hatalma Isten tekintélyén nyugszik; ő a próféta, de nem Isten képviselője; s azért, mert az Isten földi kormányzójának tartják sokszor, mint az Isten 'földi árnyékát' említik. Személyében a spirituális és a temporális összefűződnek; a khalifa fenntartja és védi Isten törvényét és az egyes ember jogait, s ez által biztosítja a közösség fennmaradását, de nem gyakorol törvényhozó hatalmat, hanem csak az isteni törvények végrehajtója.

Az iszlám politikai rendszerével kapcsolatban vannak, akik legitimációs deficitről beszélnek, mondván, hogy a khalifa megválasztása sok nehézségre adhat okot. Én ezt nem látom igazoltnak, mert a *shűra* intézménye biztosítja az utódlás demokratikus elrendezését. Nyilvánvalóan, mint minden politikai rendszerben, a politikai és vallási ellentétek, a személyi érdekek és gyenge személyiségek, igen sokszor a Korán szerint legitimitás nélküli hatalombitorlók sikerét hozták magukkal, de ezek a problémák az emberek világában elkerülhetetlenek.

*Mint második következtetést, azt vonhatjuk le az előzőleg elmondottakból, hogy az iszlám politikai rendszere különbözik minden más vallástól és az azon felépülő kultúrától és civilizációtól, melyekben a vallás képviselői vagy intézményei, ha vannak ilyenek, együttműködnek az állammal és a társadalom más politikai intézményeivel, s azokkal elkerülhetetlenül kölcsönhatásban vannak. Mivel az iszlámban nincsenek vallásos intézmények, csak írástudók (*ulémák*), a vallás és a politika egy társadalmi szférát alkotnak.*

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

3. AZ ISZLÁM FELÉBREDÉSE ÉS REFORMOK KERESÉSE/

A 11. századtól a 19. század második feléig az iszlám szellemileg és intellektuálisan mintegy alvó állapotban volt. A 11. század közepén az ulémák és az írástudók kijelentették, hogy a Korán, a Próféta életét, tetteit és mondásait megőrző könyvek, és az azokra vonatkozó kommentárok, már mindent elmondtak, már minden részletet megvilágítottak, s ezért a szabad, racionális gondolkodás – '*ijtihad* – kapuit be kell zárni. Ezen túl csak a már elmondottakat, elsősorban a szent könyvekben leírtakat, kell ismételni és ezeknek megfelelően élni. Az '*ijtihad* végeredményben az egyén gondolati szabadságát és függetlenségét jelentette – a muzulmán hit törvényeinek keretén belül.

A 19. század második felétől kezdve egy hatalmas erejű felébredés rázta meg az iszlám világát, egyrészt a nyugati civilizáció tudományos és katonai fölényének s az ebből következő megaláztatásoknak, másrészt pedig az ottomán hatalom gyengeségének és a szultánok tehetetlenségének következményeképpen. Ezt fejezték ki a *nahdah*, újjászületés és a *tajdîd*, megújulás, fogalmai, míg az *islâh* a reformok követelményét jelentette abban az értelemben, hogy a társadalmi élet reformja csak az azokat megelőző, vallásos reformokon alapulhat.

Ennek a mozgalomnak máig is befolyásos irányzatát alkották a *salafiyyah* követői. Ez a kifejezés azt jelenti, hogy az első nemzedékek helyes életfelfogását kell visszaállítani. E mozgalomnak Muhammad 'Abduh, Egyiptom főmuftija s a világhírű Al Azhar szunnita egyetem rektora, és Rashid Rida voltak a legkiemelkedőbb képviselői. Alá kell húzni a *salafiyyah* mozgalomnak azt a meggyőződését, hogy nem kell elvetni a nyugati modernitást, hanem a vallásos alapok reformja által azokat a mai körülményekhez kell igazítani, s így a modernitáson túl kell haladni. Ilyen értelemben vallotta Muhammad 'Abduh, hogy az iszlámba vetett hit (i) visszaadja az ember szabadságát, és (ii) megőrzi gondolkodása és véleménye függetlenségét.

Politikai téren a *salafiyyah* megkérdőjelezte a hatalom, bármely hatalom, legitimitását, s csak az univerzális khalifátus törvényességét ismerte el. Rashid Rida – mintha egy nyugati politikai filozófus lett volna – minden további nélkül kijelentette, hogy a hatalom a közösségé, a népé, és csak a kollektivitás tekintélye legitimálhat egy politikai hatalmat. Ez a legitimáció a *shűra* döntésében valósul meg. Csak a közösség hatalma törvényes, mert ennek nincs legitimációra szüksége.

Az eddig elmondottakból kitűnik, hogy ez a demokratikus, de az iszlámban hívők közösségére alapozott elképzelés, később sok nehézségnek lett a forrása, amikor a nyugati nacionalizmus hatása alatt egyes, főleg közelkeleti, arab országok lakossága saját magának, vagyis az egyiptomi, szíriai, stb. nemzet képviselőinek követelte a szuverenitást – az egész iszlám civilizációt átfogó '*ummah'*-val szemben. Az ebből eredő konfliktusok máig sem rendeződtek, s mivel a nacionalisták a modern Nyugat nemzetállami eszményére hivatkoznak, ez a kérdés az egyik gyújtópontja lett a tradicionalisták és a modernek között fellángoló válságoknak. Természetesen igen nehéz az iszlámban hívők nemzeti és vallásos identitását egy nevezőre hozni: az arab nacionalista ideológiát kell-e az iszlám követelményeihez igazítani, vagy az iszlám tanítását az arab népek különlegességei szerint tolmácsolni?

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Elmefuttatásunk harmadik következtetéseként tehát azt kell levonnunk, hogy a nyugati nemzetállami intézménynek az iszlám országaira a második világháború után létrehozott nemzetközi szervezetek által való ráerőltetése kiélezte az iszlám hívői identitásának kérdését: *hová tartoznak, kinek adják lojalitásukat, mai államuknak-e, melynek polgárai, vagy az összes hívőket összefogó 'ummahnak*?[13]

A reformmozgalmak következményeképpen alakult meg a Muzulmán Testvériség gyakorlati akciót megvalósító szervezete 1928-ban, melynek kimondott célja az iszlámon belüli reform megvalósítása volt annak eredményeképpen, hogy a liberalizmus reformjai Egyiptomban teljesen hatástalanok maradtak. A Muzulmán Testvérek, átvéve a nyugati liberalizmus és szocializmus sok eszméjét, a szociális igazság megvalósítására törekedtek, de az iszlám követelményeinek megfelelően, az ő civilizációjuk saját dinamikája szerint. A többi pártokkal és mozgalmakkal szemben elveiket átvitték a gyakorlatba, s igen sokat tettek a szegény néprétegekért.

Itt kell röviden foglalkoznunk az iszlám u.n. szocializmusának jelenségével, mely nem a nyugati szocializms mintájára jött létre, csak a nyugati médiák tekintették ennek, összemosva az iszlám szocializmusát a nasszeri szocializmussal, mely viszont az európai és szovjet szocializmus nyomdokaiba lépett. Az iszlám szocializmusát röviden úgy lehet meghatározni, hogy elfogadja, sőt bátorítja, a magántulajdon intézményét, de kizárólag a vallásos ethika és a szociális igazságosság követelményeinek határain belül. Ez azt is jelentette, hogy az iszlám ethikai elveinek megfelelően a szabad verseny gondolatát elvetették.

A Muzulmán Testvériség nem volt egy terrorista szervezet – bár egy miniszterelnök meggyilkolása fűződik nevükhöz, mely válasz volt alapítójuk, Hassan el-Bannah, megölésére, – s a nasszeri rezsim idején csak a Sayyid Qutb által vezetett águk folyamodott terrorista eszközökhöz Nasszer meggyilkolására való kísérleteiben. Ezt a radikális irányzatot a Korán tanításának szigorú alkalmazása, még ha igyekeztek is adaptálódni a 20. századi világ körülményeihez, a nyugati modernitás befolyásának ellenségévé tette.

Negyedik konklúzióként tehát azt mondhatjuk, hogy a modern reformmozgalmak közösségi típusú, a mi kifejezésünkkel kimondottan szocialista, gazdasági reformok megvalósítását tűzték ki céljukul. Ez természetszerűleg szembeállította őket a hatalmon lévőkkel, a tekintélyelvre alapuló kormányokkal, melyek elsősorban a gazdagabb néprétegek érdekeit képviselték.

[13]. AAnother relevant difference between Islamic and Christian political notions is the survival, and latterly revival, in the Islamic world, of the religious basis of identity which, in Christian Europe, was to a large extent replaced by the territorial or ethnic nation-state. Nations and countries of course existed in the Islamic world, and there is much evidence, in the literature, of a sense of ethnic, cultural, and occasionally regional identity. But at no time were these seen as forming the basis of a statehood or of political identity and allegiance." *Ibid*., 102-103. lapok. Lewis hozzáteszi, hogy az a szó, amellyel ma a nemzetet jelölik meg, előzőleg az iszlám világának vallásos–politikai rendszerét jelezte.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

4. A FUNDAMENTALIZMUS MEGSZÜLETÉSE AZ 1970-ES ÉVEKBEN[14]

A mai fundamentalistáknak voltak elődjei az iszlám világában, az u.n. *azrakiták*, akik szintén egy az anarchizmussal összeötvözött vallási radikalizmust képviseltek a 7. század közepén. Három alapelvük volt: (1) a hatalom és a kormányzat kizárólag az Istené; (2) aki bűnös az automatikusan hitetlennek számít bűnössége miatt, és (3) minden hatalmon lévő ember vagy csoport korrupt és ezért el kell őket erőszakkal távolítani a hatalomból.

Korunk iszlám fundamentalizmusa nem más, mint a reformista irányzatok radikalizálódott változata. Az 1967-ben elszenvedett katonai vereségtől kezdve lehet ezt a radikalizálódást megfigyelni, ez az időszak a fundamentalizmus megszületésének időpontja. Ez a vereség egyidejűleg a társadalom Nasszer által megkísérelt laicizálásának is teljes csődjét jelentette. Így alakult ki a fundamentalizmusnak a Korán tanításával megegyező alaptétele, amely szerint az iszlám nemcsak egy vallás, hanem egy teljes, globális életforma, al Mawdudi szerint egy theo-demokrácia. Ennek kifejezése az Isten egyedüli szuverenitásába vetett hit.

A fundamentalizmus főideológusa Sayyid Qutb volt, aki a Muzulmán Testvérek legradikálisabb szárnyát képviselte. Öt Nasszer 1966-ban végeztette ki. Qutb meglátásában az iszlám a vallást és a világot egybefogó szintézis. Az iszlám Isten akaratának és törvényének hordozója, s elveit a gyakorlatba átvinni a politikai intézményeken keresztül lehet, innen az iszlám állama – a theo-demokrácia – megvalósításának szükségessége.[15]

A radikális iszlám a Nyugat arra irányuló félelmét testesíti meg, hogy az euro-atlanti civilizáció elveszti felsőbbségét egy totalitáriánus politikai rendszer javára. A radikális iszlám valóban hasonlít egy totalitáriánus ideológiához, mert a vallás és a politika azonosítását követeli egy mindent átfogó világnézet keretében. Az iszlám fundamentalizmus pedig a legnagyobb veszélynek tartja a nyugati

---

[14]. „I regard 'fundamentalism'" – írja John Esposito – „as too laden with Christian presuppositions and Western stereotypes, as well as implying a monolithic threat that does not exist: more fitting general terms are 'Islamic revival' or 'Islamic activism,' which are less value-laden and have roots within the Islamic tradition. Islam possesses a long tradition of revival (*tajdid*) and reform (*islah*) which includes notions of political and social activism dating from the early Islamic centuries to the present day. A ESPOSITO, John L. *The Islamic Threat – Myth or Reality*? New York, Oxford University Press, 1992, 8. l.

[15]. Mindez már részét képezi el-Bannának, a Muzulmán Testvériség mozgalma alapítójának, tanításában: „To al-Banna divine governance becomes an absolute political doctrine, so does the doctrine of *shura*. In fact, the good realization of the former becomes dependent on the good exercise of the latter. What al-Banna's development of the *shura* has done is to absorb democracy into Islamic political and even religious thought and, consequently, to take the initiative from its secular advocates. It has also provided legitimate religious means to empower people to control any government, since legitimacy is linked to popular approval. By denying any contradiction between democracy and constitutional rule, on the one hand, and *shura* and divine law, on the other, al-Banna becomes able to postulate their correspondence. All of these ideas have become part of the fundamentalist nonhistorical discourse that transforms Islam into a system capable of absorbing what is best in philosophy, politics, economics, science, and history without the need to disclaim the validity of Islam ... The introduction of democracy as *shura* into the main political doctrines of fundamentalism is an extremely positive act that encounters the authoritative nature of politics prevalent in the Arab world." MOUSSALI, *op. cit.*, 14. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

civilizáció szekuláris jellegét, individualizmusát, és az embernek a tudomány eredményei révén megszerzett mindenhatóságába vetett hitét, bár igaz Seyyed Hossein Nasr megfogalmazása, hogy

> „Az előző 'fundamentalizmusokkal' szemben, melyek nemcsak a nyugati kultúra utánzását, hanem a nyugati technológia vak átvételét is ellenezték, ez a sokkal inkább forradalmi fundamentalizmus a nyugati tudomány és technológia teljes mértékben való elfogadását akarja keresztül vinni, és a bármely eszközzel való hatalomrájutás mellett küzd, beleértve az erőszak alkalmazását, sőt egyes esetekben még terrorista cselekmények véghez vitelét is ... Ez a típusú 'fundamentalizmus' azt reméli, hogy az iszlám normáihoz és gyakorlatához való visszatérés révén meg tudja oldani az iszlám társadalmának jelen problémáit. Ezért van az, hogy gyakran olyan modern meggyőződéseket és értékítéleteket fogad el, amelyek ellen eredetileg fellázadt. Éppen ezért mai világunkban az iszlám egy hatalmas, életerős hitet képvisel, melynek máig is hatékony intellektuális és szellemi hagyományai egy materiálisan hatalmasabb, szekularizált világgal állnak szemben, egy olyan világgal mely nemcsak az iszlám határain kívül, hanem a saját életterén belül is jelen van."[16]

Végeredményben a „modernizáció nemcsak az egyre kiterjedtebb szekularizációhoz vezetett, hanem a fő mozgatóereje volt a muzulmán társadalmak iszlám által való újrahódításának."[17]

A radikális iszlám az isteni kijelentést, mely az Isten lényegével azonos, vagyis a történelem felett álló Koránt, egy meghatározott történelmi és társadalmi kontextusban akarja megvalósítani, s az állam és közösség dialektikáját helyezi előtérbe – egy belülről kiinduló megkérdőjelezést – és a múlt örökségét a modernitás egy különleges formájába ülteti át.

Ugyanakkor a radikális iszlám sok képviselője, szemben állva a társadalom, mind szekuláris, mind vallásos elitjével, egy olyan új társadalomszervezési modellt igyekszik megteremteni, mely egyszersmind magában foglalja a vallást éppúgy, mint a modernitást. Ebben az értelemben hirdetik meg az iszlám újraéledését, tehát nemcsak a hagyományok érvényesítését, hanem egy új társadalmi rend létrehozását az iszlám reneszánszának keretében.[18]

Egyesek szerint ez az új társadalom pluralista társadalom lesz; így, például, Muhammad Al-'Awwa, az egyiptomi Muzulmán Testvériség mozgalmának egyik ismert gondolkodója, az iszlám tanításának hat olyan tételét sorolja fel, melyek – szerinte – az iszlám türelmességét és, következésképpen, pluralista voltát bizonyítják.

– *Először*, a Korán nem egy meghatározott, specifikus társadalmi és politikai rendszert ír elő, hanem csak általános elveket szögez le.

---

[16]. „Also, in contrast to earlier forms of 'fundamentalism,' which were opposed not only to the imitation of Western culture but also to blind acceptance of Western technology, this more revolutionary 'fundamentalism' favors the wholesale adoption of Western science and technology and seeks to gain access to power by whatever means possible, including violence and in some cases terrorism ... This type of 'fundamentalism' hopes to provide a solution for the problems of Islamic society by a return to Islamic norms and practices. In doing so, however, it often adopts certain modern theses and value judgements against which it has rebelled." NASR, Seyyed Hossein, *Islam – Religion, History, and Civilization*. San Francisco, HarperCollins, 2003, 181-182 és 185. lapok.

[17]. ESPOSITO, *op. cit.*, 11. l.

[18]. MOUSSALI, *op. cit.*, 32. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– *Másodszor*, az uralkodót a népnek kell megválasztania (*shura*).

– *Harmadszor*, mivel az iszlám megköveteli a vallásszabadság elvének tiszteletben tartását, egyúttal minden más szabadságjogot elismer.

– *Negyedszer*, a muzulmán hit azt vallja, hogy minden ember egyenlő feladatai és jogai szempontjából.

– *Ötödször*, a jó megvalósítására és a rossz elleni harcra vonatkozó isteni parancs a közösséghez szól, tehát egy vallásos kötelességet jelent; és végül,

– *Hatodszor*, a hatalmon lévők mindig a közösség előtt felelősek tetteikért. Al-'Awwa hozzáteszi a toleráns pluralizmus védelmében elmondottakhoz, hogy az ilyen társadalmi rendet csak akkor lehet legitimnek tekinteni, ha az iszlám alapvető tanaival nincs ellentétben és a nép érdekeit szolgálja.[19]

A *jihâd,* melyről oly sok szó esik ma, eredeti jelentésében az iszlám előtti kor razziáit jelentette. Később egy szakrális jelleget kapott, mint a hit kiterjesztéséért vezetett szent háború, az iszlám univerzalista jellegének megfelelően. De a szakrális jellegnek ez a felfogása teljesen leszűkíti a *jihâd* igazi értelmét. Minden írástudó elismerte a történelem folyamán, hogy a valódi *jihâd* a nagy *jihâd*, melyet a belső ellenséggel – a hitetlenséggel és a törvény parancsaival szembeszegülő élettel – kell minden hívőnek, minden egyénnek, magában megharcolnia, míg a kis *jihâd* jelentette a hit védelmét a külső ellenséggel szemben. Ez a háború csak a közösség tette lehetett, s csak akkor tekintették jogosnak, ha a hitetlenek beavatkozása megzavarta az iszlám közösség életét.

A fentebbiek értelmében tehát a *jihâd*-nak, mint a hit védelmét szolgáló háborúnak eredeti fogalma mindenkor a közösséghez kapcsolódott, s az '*ummah*-nak volt a kötelessége egy ilyen háborúról dönteni és azt megharcolni. Az utóbbi 15-20 év folyamán a *jihâd*nak ezt a klasszikus fogalmát egy új meghatározás váltotta fel, mely a hitetlenek elleni háborút az egyének feladatává is tette a közösség elkötelezettségének keretében, elsősorban a palesztinaiak, s újabban az iraki harcokban résztvevők körében. Ez egy igen fontos újítás, mert csak a *jihâd* fogalmának ezzel az alapvető újraértelmezésével lehet a sok fiatal öngyilkos módon véghez vitt tetteit megmagyarázni.

Végül meg kell jegyezni a *jihâd*-dal kapcsolatban azt a fontos vonását, mely alapvetően megkülönbözteti a mai radikális fundamentalisták terrorista akcióitól, amint ezt szintén Ibn Taimiyya hangsúlyozza ki, hogy *még a hit ellenségei ellen vezetett háború is igaztalanná válik, ha az Isten által megszabott kereteket átlépi, mint, például, az asszonyok és gyermekek megölésének abszolút tilalmát*.

5. CIVILIZÁCIÓS KONFLIKTUS, TERRORIZMUS ÉS SZABADSÁGHARC

Az iszlám civilizációjának fentebb felvázolt hitbeli és morális alapjai, s az iszlám fundamentalizmusa létrejöttének analízise arra szolgáltak, hogy megmutassák miért tört ki ez az első civilizációs konfliktus a harmadik évezred elején. Ez annál inkább szükséges volt, mert oly sok tévhit

[19]. *Ibid.*, 89-90. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

kereng a nyugati világban a muzulmánok kultúrájával kapcsolatban. Egy olyan nagymértékű információs hiány érzékelhető vagy, úgy is lehetne mondani, egy oly nagy mértékű dezinformációs trend uralkodik a médiákban a Nyugat és a muzulmán világ közötti kapcsolatokra vonatkozóan, amely teljesen lehetetlenné teszi e civilizációs konfliktus okainak megértését, nem beszélve arról, hogy lehetetlenné tenné e szembenállás esetleges legyőzésére irányuló törekvések bármely sikerét. Ennek, vagy bármely más civilizációs konfliktusnak a megoldása, csak egy nyílt és őszinte dialógus révén érhető el, amint ezt már idézett munkáimban is kimutattam, egy olyan dialógus révén, melynek során mindkét fél hajlandó arra, hogy lemondjon, egyrészt, a másikkal szemben tanúsított előítéleteiről, másrészt, saját nézőpontjának abszolút helyességébe vetett hitéről. Ez a lemondás nem a kereszténység vagy judaizmus vagy az iszlám hittételeire vonatkozik, mert egy civilizációs konfliktus nem egy vallási probléma, hanem egymás szokásainak, különböző életfelfogásának és életmódjának elfogadása a civilizációs pluralizmus jegyében, mely egyedül biztosíthatja a mai globális világban jelenlévő, ko-exisztáló, de hitükben és értékrendszereikben összemérhetetlen, civilizációk együttélését.

Az iszlám és a nyugati civilizáció közötti konfliktus körvonalaira John Esposito élesen rávilágított már több mint 12 esztendővel ezelőtt – de, sajnos, figyelmeztetésére senki sem hallgatott:

> AAz iszlám megújulási mozgalma sokaknak olyan színben tűnt fel, mint egy közvetlen fenyegetés, egyrészt a muzulmán országok szekuláris elitje, másrészt a nyugati kormányok és multinacionális vállalatok eszméi, meggyőződései, gyakorlata és érdekei számára. A világnézeteknek ez az összecsapása megerősítette azt a nyugati véleményt, hogy az iszlám megújulási mozgalma és aktivizmusa nem más, mint szélsőségesség és fanatizmus, egy modernitás ellenes visszatérés a múlthoz, nem pedig, mint a társadalomról való felfogásnak egy a nyugatitól különböző, alternatív változata. Mivel ez a megújulási törekvés ellentétben áll azokkal az előfeltételezésekkel, amelyeken a modern, szekuláris világ alapul, azokkal a meggyőződésekkel és értékekkel, melyek ennek a világnak a legfontosabbak, az iszlám aktivizmusát úgy tekintik, mint egy veszélyes, irracionális és kultúraellenes mozgalmat."[20]

Esposito megállapítása, mely szerint a Nyugat nem hajlandó egy alternatív társadalmi és kulturális víziót elfogadni, reálisan fejezte ki az alapvető problémát. Az iszlám és a Nyugat közötti

---

[20]. AIslamic revivalism has often been seen and experienced as a direct threat to the ideas, beliefs, practices and interests of Muslim secular elites as well as Western governments and multinational corporations. This clash of worldviews has reinfoced the Western tendency to see Islamic activism as extremism and fanaticism, as an antimodern return to the past rather than the projection of an alternative vision of society. Because it does not conform to modern secular presuppositions, to the West's most cherished beliefs and values, Islami activism is regarded as a dangerous, irrational and countercultural movement." ESPOSITO, *op. cit.*, 10. l. – Az iszlám egyik legismertebb amerikai szakértőjének véleményét kiegészítik a modernizációval kapcsolatos szavai: ASocioculturally and psychologically, modernization was seen as a legacy of European colonialism perpetuated by Western-oriented elites who imposed and fostered the twin processes of Westernization and secularization. Just as dependence on Western models of development was seen as the cause of political and military failures, so, too, some Muslims charged, blind imitation of the West and an uncritical Westernization of Muslim societies which some called the disease of 'westoxification' led to a cultural dependence which threatened the loss of Muslim identity. The resultant process of secular, 'valueless' social change was identified as the cause of sociomoral decline, a major contributor to the breakdown of the Muslim family, more permissive and promiscuous societies, and spiritual malaise." *ibid.*, 15-16. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

ellentétnek civilizációs konfliktussá válásának forrása kétségtelenül a nyugati társadalmak egy objektív megfigyelő számára elképzelhetetlen elfogultsága, az a 'missziói' lelkesedés, amellyel a saját maguk – jó vagy rossz, nem ez itt a kérdés – eszményeit, erkölcsi elveit, életfelfogását rá akarják erőszakolni más népekre, más civilizációkban élő emberekre – akik ugyan olyan emberek, mint mi, csak éppen más kultúrának a szülöttei. Miért nem lehet őket nyugodtan hagyni, hogy úgy éljenek, ahogy szeretnének, amint az hitük és kultúrájuk alapvető meggyőződéseivel megegyezik? Miért kell csak a nyugati társadalmakon belül a pluralizmusért harcolni, s elvetni a sokkal fontosabb, sokkal nagyobb horderejű civilizációk közötti pluralizmust? A 'Másik' hasonló módon való elfogadásának semmi köze sincs a saját magunk technológiai csodái által felfegyverezett terrorizmus elleni harchoz, mert a civilizációs különbségek és az akárhonnan eredő terrorizmus két teljesen különböző jelenséget alkotnak.

Az évtizedek óta folyó izraeli-palesztin küzdelem azért a földért, melyet mindkét nép a magáénak tart, s amelyben az Egyesült Államok Izrael pártján állnak, míg Európa megpróbál (ügyetlenül) közvetíteni, s a 2001 szeptemberi 11.-én bekövetkezett terrortámadás, mely megsemmisítette a new yorki World Trade Center két hatalmas épületét, végül Iraknak az amerikaiak által való megszállása és az ott kitört népi ellenállás, véglegesen kirobbantották a civilizációs konfliktust. Ennek kimenetelét ma még nem lehet előrelátni. Az azonban bizonyos, hogy az iraki események az iszlám a Nyugat közötti civilizációs konfliktus térben és időbeni kiterjedését, s teljesen beláthatatlan következményeket fog magával hozni.

Mindezzel összefüggően még két fontos meggondolásra szeretném felhívni a figyelmet. Az egyik a civilizációs konfliktus és a terrorizmus problémája összemosásának kérdése, melyet fentebb már érintettem. A 2001-es szeptemberi események miatt az iszlám fundamentalizmust, vagyis a radikális iszlám mozgalmakat a maguk egészében azonosítják e mozgalmaknak a terrorista eszközöket felhasználó, teljesen szélsőséges elemeivel. Ez az információs és politikai-stratégiai technika megengedhetetlen, mert két különböző embervilágot állít egymással szembe, s a muzulmán közösség egészét tartja felelősnek egyes, magukat az iszlám megújulásáért harcolónak mondó, de a Korán elveit teljesen meghazudtoló eszközökhöz folyamodó, elenyésző kisebbséget képviselő csoportok tetteiért. A fentiekből kitűnik, hogy a Korán tanítása eltiltja a tömeggyilkosságokat, tehát a népesség megkülönböztetés nélküli lemészárolását, elsősorban asszonyoknak és gyermekeknek a megölését, ugyanabban az értelemben, ahogy ezt megtiltják a 20. század elején megszületett genfi egyezmények, melyek a civil lakosság védelmére vonatkoznak.

Az a tény, hogy vannak muzulmánok, akik ilyen eszközökhöz folyamodnak hitük parancsolatainak ellenére, semmiképpen nem igazolhatja azt, hogy az egész muzulmán közösséget egyesek ilyen bűneiért elítéljük. Kérdezem azt, melyik az a különféle civilizációkhoz tartozó nép, melynek körében nem lehetett hasonló bűnösöket találni a történelem folyamán? És a nyugati civilizáció keretén belül, elfelejtettük már Srebrenicát, a két világháború borzalmait, a náci és a kommunista ideológiák áldozatául esett milliókat? Csak az vesse a másik szemére annak feltételezett tetteit, akinek tiszta a keze. Ez a morális magatartásnak egy megkérdőjelezhetetlen törvénye.

Ugyanakkor nem lenne megengedhető az sem, ami napjainkban általánossá lett a hivatalos amerikai nyilatkozatokat követve, hogy a külföldi megszállók ellen harcoló iraki felkelőket terroristának minősítsük. Senki nem tagadhatja, hogy Saddam Hussein diktátor volt és eltávolítása a hatalomból morálisan igazolható; de ki jogosította fel az Egyesült Államokat vagy az európai országokat, hogy

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

saját kultúrájuk védelmében, mint a demokrácia és az egyéni szabadság bajnokai lépjenek fel a világ bármely részén, bármely nép 'felszabadítása' érdekében? Mivel ma még az u.n. vesztfáliai államrendszer keretében élünk, amelyik szuverén nemzetállamokból áll, melyik hatalom az, amely egy másik szabad és független ország ügyeibe való beavatkozás révén egy ilyen diktátor eltávolításának szükségességét kimondhatja és a katonai akciót elkezdheti? Hiszen mára nyilvánvalóvá lett, hogy a tömegpusztító fegyverekre való hivatkozás minden alapot nélkülözött; de, még ha ez az ok valóságos lett volna is, a világ legnagyobb katonai hatalma által a nemzetközi kapcsolatokba bevezetett s unilaterálisan kidolgozott, preventív beavatkozás elve, feljogosította volna-e az Egyesült Államokat egy ilyen katonai művelet véghezvitelére? Irak megszállása Amerika és u.n. szövetségesei által egy az iraki néptől nem kívánt, idegen hatalmak által véghezvitt beavatkozást jelent e nép életébe, olyanok által, akik egy teljesen más civilizációs világot képviselnek, – lehet-e tehát azon csodálkozni, hogy az ellenállás az idegen katonák és 'zsoldosok' ellen egyre nő? Mi magyarok is hányszor megtapasztaltuk legújabb történelmünkben hazánk elfoglalását idegen seregek által – először a hitleri, majd a Vörös Hadsereg által – ugyanúgy, mint a többi keleteurópai nép történelme is ilyen szomorú eseményekkel van tele a török dúlástól kezdve. Történelmi tapasztalataink alapján el kell ítélnünk azt, ami nemcsak Irakban folyik, hanem azt is, amire az iszlám és a Nyugat ellentétéből fakadó terrorizmus elleni háború okot szolgáltat, mint, többek között, a csecsen nép szabadságért való küzdelmének elnyomása. Ami Irakban és Csecsnyiában folyik az nem más, mint ezeknek a népeknek szabadságharca az országot elfoglaló idegenek hatalmak ellen.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Az iszlám és a reformáció*

A zürichi reformátorok iszlámmal szemben való magatartása (1510-1550)

[Jelen írás a szerző azonos című könyvének magyarnyelvű összefoglalója. A könyv (francia eredetiben) először az International Scholars Publications, majd a University Press of America kiadónál jelent meg. A közeljövőben tervezzük kiadni az eredeti könyvet és annak magyar fordítását, amelyet a szerző készített.]

A tanulmány három részből áll. Az első rész leírja Bibliander Gyűjteménye kiadásának történelmi és intellektuális kontextusát. Nemcsak Európa 16. századi történetének majdnem kibogozhatatlan lefolyását tekinti át, hanem részleteiben felvázolja a szaracénok elleni háborúkat követő keresztény apologetika tételeit, valamint a kereszténységnek a muzulmánokkal szemben tanúsított lassan változó állásfoglalását, amint ez a reneszánsz gondolkodók és humanisták – például Nicolaus Cusanus bíboros vagy Rotterdami Erasmus – felfogásában tükröződött.

A második rész a Korán latin szövege 1543-as kiadásának körülményeit és a reformátorok közötti, ezt körülvevő vitát vizsgálja meg. Ezek a fejezetek alkotják a tanulmány központi részét, mely elsősorban a zürichi reformátorok – Zwingli, Bullinger és, különösképpen, Bibliander – írásainak Mohamed prófétára és a muzulmán hitre vonatkozó megállapításait, s ezeknek általuk való értékelését és kritikáját analizálja. Ezt Luther Márton és kisebb mértékben más német ajkú reformátorok, mint a Korán kiadásával kapcsolatos vitában résztvevő Melanchton és Bucer, véleményének és írásainak bemutatása egészíti ki.

A harmadik rész az iszlámmal és ennek tanaival szemben való álláspontok kialakításában nagy szerepet játszó theológiai dogmákat tárgyalja, és felhívja a figyelmet azokra, amelyek majd nagy szerepet játszanak a kereszténységnek más vallásokkal szembeni, későbbi korokban megnyilvánuló magatartásának megszületésében. Felveti például a predesztináció doktrínája és az Isten általános kegyelme összeegyeztethetőségének, vagy az emberiség egységébe – *concordia mundi* – vetett hit kérdését, elismerve, hogy az európai fejlődés horizontjának szempontjából a vallási türelmesség egy spirituális, intellektuális és politikai szükségességnek felelt meg.

A tanulmányt Theodor Bibliander életrajza és híres, 1543-ban kiadott Gyűjteményének eredeti tartalomjegyzéke, melynek legfontosabb része a Korán latin szövege cáfolatok és más az iszlámmal kapcsolatos írások kíséretében, egészítik ki. A szövegre vonatkozó jegyzetek az egyes fejezetek végén találhatók. Végül, egy a legújabb műveket is magában foglaló bibliográfia és egy index könnyítik meg az olvasók és kutatók munkáját.

* Mikes International, July-Sept. 2004. Vol. IV. No. 3. http: //www.federatio.org/Mikes_International_0404.pdf.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Első rész

A TÖRTÉNELMI ÉS INTELLEKTUÁLIS KONTEXTUS

A tanulmány bevezető részét az első három fejezet alkotja: az 1. fejezet a korabeli Európa történetének főbb eseményeit foglalja össze; a 2. fejezet a reneszánsz, a humanizmus és a reformáció egymást követő intellektuális és vallásos mozgalmait, a közöttük lévő összefüggéseket és ellentéteket vázolja fel; míg a 3. fejezet a középkori kereszténység, a reneszánsz és a humanizmus iszlámról való ismeretét és annak kritikáját összegezi.

1543 a meglepő és egyben megbotránkoztató események egybeesésének éve volt. Ebben az évben Theodor Bibliander, orientalista és Huldrych Zwingli utóda, mint a zürichi akadémia professzora, kiadta a Koránnak – az Istennek Mohamed prófétán keresztül adott kijelentésének – latin szövegét első alkalommal a történelem folyamán, nagyszámú erre vonatkozó szöveg kíséretében, úm. magyarázatok, cáfolatok, és a muzulmánok életére és szokásaira vonatkozó elbeszélések. Ugyanebben az évben a francia király, I. Ferenc, és az ottomán szultán, Szulejmán a Nagyszerű, politikai és katonai szövetséget kötöttek, mely szintén a legelső volt a történelemben egy keresztény és egy muzulmán uralkodó között, mely teljes meglepetésként érte és megbotránkoztatta az európai közvéleményt (1. fejezet). E két esemény egybeesése még inkább aláhúzza Bibliander intellektuális vállalkozásának fontosságát, hiszen ez jelzi az európai szellem és gondolkodás kinyílását más vallások és kultúrák felé, amikor a francia-ottomán szövetség ez utóbbi hatalomnak az európai politikai viszályokra való vitathatatlan befolyását mutatja.

A francia-ottomán szövetség V. Károly császár és a francia uralkodó évtizedeken át folyó küzdelmének része volt, melyet csak komplikált a pápák többszörös beavatkozása, akik helyre akarták állítani előzőleg fennálló tekintélyüket, mint az európai politikai viszályokat eldöntő legfelsőbb bírák. Mindenekelőtt e két uralkodó között megújuló küzdelmek sorozata jellemezte a 16. század első ötven évét. A korabeli történelem második fontos eleme a szent német-római birodalmat, az akkor éppen létrejövő nemzetállamokat és a kisebb hercegségeket és városállamokat fenyegető növekvő ottomán előrenyomulás volt. A török seregek állandóan előbbre nyomultak az európai kontinensen a 15. század közepe óta, s elfoglalták a Balkán félszigetet. II. Mohamed, a Hódító, a Habsburgok által uralt területek határáig terjesztette ki hatalmát csapatainak a magyar seregek fölötti, Mohácsnál 1526-ban kivívott döntő győzelme eredményeképpen. Ugyanakkor az európai hatalmaknak nemcsak a kontinens keleti részén kellett szembenézniük a török terjeszkedéssel, hanem a Földközi-tenger nyugati medencéjében is, ahol a spanyol királyok igyekeztek megvédeni észak-afrikai tartományaikat a különféle kalóz államok támadásaival szemben, akik a szultánok védelme alá helyezték magukat. A leghatalmasabb uralkodók, V. Károly és Szulejmán a Nagyszerű, két egymással ellenkező ideált testesítettek meg: az egyik egy univerzális (a szent német-római) birodalomnak magasztos, de soha meg nem valósult ideálját, a másik a katonai felsőbbrendűségre alapozott és reális politikát követő, hatalmának tetőpontján álló uralkodó eszményét.

A különféle uralkodók között szinte állandó ellenségeskedések elszegényítették és elpusztították a kontinens nagy részét. A történelme során, saját területén először megtámadott Európában a lakosság nagy félelemben élt, s a néphangulatot jól tükrözték Luther Márton török ellenes prédikációi és írásai, bár ő ezeket mégsem tartotta annyira romlottnak, mint a pápát és követőit.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A reneszánsz, humanizmus és reformáció egymást követő korszakait általában úgy értékelik, mint a modern kor kezdetét Európa kulturális és társadalmi életében (2. fejezet). Kétségtelen az, hogy a középkor hosszú századaival szemben egy éles törést jelentettek, bár a változások már érzékelhetőek voltak a 12. és 14. század között. Ez a három szellemi mozgalom, mint a római isten Janus, két irányba fordították tekintetüket. Egyrészt a múlt felé fordultak – felfedezve az ókor szellemi és intellektuális kincseit és az Evangéliumi idők egyszerű, biblikus hitének erejét – másrészt határozottan és megingathatatlan akarattal a jövő felé fordultak, lerakva a modernitás nagyszerű tudományos és társadalmi haladásának alapköveit: a filológiai tudományág megteremtése; a tudományos módszerek lépésről-lépésre való kidolgozása; nemzetállamok létrehozása; a republikánus-demokratikus kormányzási forma megjelenése a városállamokban és, végül, más embervilágok felfedezése. Amint ezt Henri Hauser oly világosan megfogalmazta: "Az ember felfedezését nagymértékben komplikálta az emberiség eleddig nem ismert, óriási tömegeinek felfedezése" (minden idegen nyelvü idézet magyarra fordítása a szerző munkája). A társadalmi, gazdasági és politikai eszméknek e nagy mozgalmait és az ezekből eredő változásokat a 16. század végének eseményei egy időre leállították; ezt fejezi ki Alain Dufour megjegyzése, hogy a humanisták és a reformáció első nemzedéke "egy két szkolaszticizmus közötti pillanatot" képviselnek.

Szükséges azonban rámutatni arra is, hogy bár a reneszánsz és a humanizmus megvalósították az intellektuális és szellemi megújulás egy bizonyos egységét, vallási szempontból konzervatívak maradtak. Ezért volt elkerülhetetlen a törés, a különválás e két mozgalom képviselői és azok között, akik elkötelezték magukat a keresztény hit és élet megreformálása mellett. Ez 1536-ban következett be, a két nagy humanista, Lefèvre d'Étaples és Rotterdami Erasmus, halálának évében, abban az évben, amelyben Kálvin *Institutió*i először jelentek meg nyomtatásban. A két elsőként említett mozgalom ember-központú perspektívája és az ókor eszményeihez való visszatérése nem tudott ellenállni azon nemzedékek törekvéseinek, akik az Isten tekintélyének az ember tekintélye feletti visszaállítását tűzték ki célul, és akik kortársaik minden érzelmi és spirituális vágyódását a transzcendentális valóság felé irányították az evilági örömök és vágyak kielégítése helyett. A reformáció követői csak abban az értelemben voltak individualisták, hogy Isten minden egyes embert Jézus Krisztus által megváltó kegyelmét hirdették, de arra is bátorították a reformációhoz csatlakozókat, hogy lépjenek be a 'szentek' vagyis a látható egyház közösségébe, Isten kegyelmének saját maguk által való megtapasztalása eredményeképpen. Csak ebben a közösségben való részvétel biztosíthatja az egyén számára megigazulását, nem pedig az egyház szervezeti hierarchiájának és a dogmák természetfölötti jellegének elfogadása. A dogmákkal és a tekintélyre alapított Biblia magyarázattal szemben a reformáció mindenki számára biztosította a Biblia olvasásának és egyéni, szabad tanulmányozásának és magyarázatának lehetőségét – de azért nem engedett meg nagyobb eltéréseket a bibliai tanítás hagyományos magyarázatától.

A középkori kereszténység, a reneszánsz és humanista gondolkodók iszlám ismeretével kapcsolatban (3. fejezet) az első fontos és kiemelendő tény az, hogy az apologetika – a hit védelme a nem-hívőkkel szemben, mely a kereszténység első évszázadai alatt virágzott s e korban az egyik legfontosabb intellektuális tevékenységet jelentette – lassan elvesztette jelentőségét, miután a keresztény vallás uralkodóvá lett az európai kontinensen. Végeredményképpen beolvasztották a szkolasztikus theológiába, mint annak integráns részét, de ebben viszont csak másodrendű, korlátozott fontossággal bírt. A keresztény apologetika újraszületését csak egy új vallásnak, az iszlámnak a megjelenése tette lehetővé, amikor újra szükségessé vált, a 11. század első felében, a hit tételeinek védelme a hitetlenekkel szemben.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A középkori felfogás inkább polémikusnak nevezhető, mint apologetikusnak, mivel a muzulmán vallás és szokások, valamint a próféta, Mohamed, személyének és munkásságának kritikájában és leértékelésében állott. Az iszlámmal, mint vallással, a muzulmán népekkel, azok életmódjával és kultúrájával kapcsolatos minden információ kizárólag az egyházon keresztül jutott el az európai közvéleményhez. Az anti-muzulmán polémika érvei és kritikája nem változtak századokon át, körülbelül az 1350-es évekig. Még később is ugyanezek a polémikus célzattal kitalált legendák, érvek és megsemmisítő kritikák tükröződtek a reneszánsz és humanista gondolkodók nézeteiben és, bizonyos mértékben, a reformáció köreiben is.

Mindennek ellenére voltak jelek a szaracénokkal szemben való változó magatartásra, melyet elsősorban az a törekvés jelzett, hogy igyekeztek minél több információhoz jutni a muzulmán hitre és szokásokra vonatkozóan. Természetes volt, hogy ezek a törekvések mindenekelőtt a spanyolországi tudósok és theológusok munkáiban találhatók, ahonnan a mórokat csak egy pár évtizeddel megelőzőleg száműzték a spanyol hatóságok. Így a vallásukra, nyelvükre és kultúrájukra vonatkozó ismeretek még mindig élénkek voltak az emberek emlékezetében. Emellett az országban maradt, s a kereszténységre áttért zsidók igen fontos szerepet játszottak az iszlámmal kapcsolatos új információk feltárásában. Minderre a következő példákat lehet megemlíteni a 12. és 13. század idejéből:

– Pierre Alphonse *Dialógus*át, mely eddig nem ismert részleteket tartalmazott a muzulmán hittel és szokásokkal kapcsolatban;

– Petrus Venerabilis, a cluny-i rendház főapátja, – új perspektívákat nyitó tanulmányában, *Contra Sarracenos*, a korai középkor nézeteit újította fel, mivel az iszlámot egy keresztény eretnekségnek tekintette. Jól képzett tudósokat verbuvált, akik latinra fordították az iszlámra vonatkozó dokumentumok sorát, közöttük a Koránt, melyeknek kézirata *Corpus Cluniensis* vagy *Corpus Toledanus* név alatt ismert (s a Bibliander által kiadott Gyűjteményben is szerepel);

– Marcus Toledanus, aki a 13. században lefordította a Koránt és muzulmán tudósok fontos írásait;

– Raimundus Lullus és Ramon de Peñafort, spanyol misszionáriusok a spanyolországi és észak-afrikai muzulmánok között, valamint Ricoldo da Monte Croce, egy firenzei dominikánus, akik többször utaztak muzulmán országokban; emellett Lullus előmozdítója volt a keleti nyelvek tanításának.

Az iszlám tanainak és szokásainak az előbbiekben felsorolt három kommentátora mellett meg kell még említeni három másikat, akik nem mindig követték a hagyományos polémikai érvelést és a muzulmán hittételek egyes aspektusait pozitívan értékelték:

– Pascase Radbert, aki a hangsúlyt az iszlám monotheizmusára helyezte;

– Wilhelmus Tripolitanus, aki a keresztény és muzulmán hittételek közötti hasonlóságokra mutatott rá missziói célzattal;

– Wyclif János, angol theológus, aki az iszlámmal szembeni magatartásában, éppen úgy, mint minden más vallási kérdésben, a 16. századi reformáció előfutára volt, s a muzulmánok erkölcsi romlottságát a római egyházéval hasonlította össze.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A reneszánsz és a humanizmus idején a keleti nyelvek tanulmányozása nem volt népszerű. Sőt, inkább arra voltak törekvések, különösképpen Spanyolországban, hogy az elmúlt századokhoz képest felszámolják őket, bár Olaszországban a keleti és nyugati egyházak egyesülésének reménye még valami érdeklődést keltett irányukban.

Azok közé, akik a muzulmánokkal folytatott dialógus szükségességét hangsúlyozták, tartozott Nicolaus Cusanus, a nagy reneszánsz bíboros. Ő teljes mértékben mellőzte a katolikus egyház képviselőinél szokásos apologetikai vagy polémista érvelést, s a legelső volt a nyugati kultúrában, aki az iszlám hitének egy korában egyedülálló pozitív értékelését nyújtotta. Ezt az a meggyőződése tette lehetővé, amely szerint csak egy vallás van, viszont különféle módok az Isten imádására (*una religio in rituum varietate*); e hite az univerzális egyháznak vagy a keresztény hit katholicitásának középkori felfogásán alapult. A *Cribratio Alcorani* című művéből nyilvánvaló, hogy nagyra értékelte az iszlám monotheizmusát, s hitte, hogy az Evangélium igazságait fel lehet lelni a Koránban is. Példája másokat is meggyőzött a más vallások híveivel való dialógus szükségességéről, így Johannes de Segoviát, aki a Korán lefordítására vállalkozott avval a korában egyedülálló céllal, hogy felfedezze vajon a Korán Isten kijelentése-e vagy sem?

A 'humanisták fejedelme,' Rotterdami Erasmus, ugyanúgy, mint más humanisták is – Lefèvre d'Étaples, Juan Luis Vives, Paracelsus – nem sokat tudott az iszlámról és a muzulmánokról. Velük kapcsolatos véleményét azokra a kijelentésekre alapozta, amelyeket oly nagyon szeretett ókori íróinál talált a civilizálatlan, primitív és barbár népekre való vonatkozásban; szemében Mohamed vallása nem volt más, mint a zsidó, keresztény, és pogány hitek, valamint a régi keresztény eretnekség, az arianizmus, tételeinek keveréke.

Ebben a korban a muzulmán szokások egyetlen tényleges ismerője és az arab s más keleti nyelvek tanulmányozásának első protagonistája Guillaume Postel volt, a 16. század első évtizedeiben alapított *Collège de France*-ban a görög, héber és arab nyelvek professzora. Postel többször utazott a muzulmán országokban, s közvetlen tapasztalataiból ismerte az ott élő népek életét. Hangsúlyozta az iszlám tanai és a muzulmán világnézet forrásai ismeretének szükségességét ahhoz, hogy egy hiteles és objektív véleményt lehessen alkotni róluk – ezért küzdött a filológiai és nyelvi tanszékek megteremtéséért. Nicolaus Cusanushoz hasonlóan, Postel szintén meg volt győződve arról, hogy az iszlám tanítása sok keresztény elemet tartalmaz, dicséri a muzulmánok együttérzését a szegényes sorsban élőkkel és azt, hogy nem tesznek különbséget azok között, akiknek alamizsnát adnak.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Második rész

A ZÜRICHI REFORMÁTOROK MAGATARTÁSA AZ ISZLÁMMAL SZEMBEN

A tanulmánynak ez a központi része, mert a szerző itt foglalkozik könyve főtémájával: egyrészt a zürichi reformátorok első nemzedékének magatartásával az iszlámmal szemben, másrészt annak a vitának az eredményével, amely az iszlámmmal szembeni új megközelítésről folyt, melyet Theodor Bibliander fogalmazott meg és a Korán latin fordítását tartalmazó, 1543-ban kiadott Gyűjteménye fejezett ki legjobban. Ezt a második részt egy a protestáns történetírás helyzetét a reformáció első évtizedeinek idején leíró, valamint a reformátorok első nemzedékének iszlámot érintő ismereteire vonatkozó összegezés vezeti be (4. fejezet). A következő fejezetek a reformátoroknak Mohamedről való képét (5. fejezet), a Korán tanainak Zwingli, Bullinger és Bibliander írásaiban megtalálható kritikáját (6. fejezet), és végül Bibliander Gyűjteménye kiadásának történetét s az ezzel kapcsolatos széleskörű vitát (7. fejezet) analizálják.

A 16. század elején a történetírás fejezte ki a legjobban az európai világnézetben végbemenő, korszakalkotó változásokat (4. fejezet). A történeti munkák azt a korabeli kultúrában végbemenő mély, intellektuális átalakulást tükrözték, melyet a reneszánsz indított el, és amelyet egyre inkább az események eredeti valóságának hű ábrázolása jellemzett, annak az elvnek megfelelően, amelyet Jean Bodin a század második felében fogalmazott meg: igaz elbeszélés (*vera narratio*). Ez volt az *artes historicae* kora is, e módszertani könyvek leírták, hogy miként lehet a legjobban megérteni a történelmet és írni róla. Ennek ellenére a történelemírás, mint egy evilági vállalkozás, mint az evilági események iránti érdeklődés kifejezése, csak a 16. század végén lett általánosan elfogadottá, amint ezt Bodin előbb idézett megfogalmazása is mutatta.

A protestáns történetírás különleges jellemzői, melyek a középkori örökséget tükrözik, a következők voltak:

i) Az a meggyőződés, hogy a teremtés után az egész emberiség monotheista volt;

ii) Szent Ágoston és a középkor más theológusai nyomán egy bizonyos történelmietlen vagy ahistorikus nézet uralkodott, mert a történelmet egyszerűen úgy tekintették, mint a megváltás, a Biblia és a keresztény hit történetének illusztrációját, bár Luther és Melanchton elsősorban azért érdeklődtek a történelem iránt, mert abban az Isten cselekvésének lefolyását látták, s a történelmet, mint az ő kegyelmének és haragjának tanúságát tekintették;

iii) Kronológiai spekulációk, különösképpen a világ kezdetére és korára vonatkozólag;

iv) Egy kizárólag a túlzott képzeletnek megfelelő történelmi periodicitás kidolgozása, például a "négy monarchia" elméletének formájában, és,

v) Egy az örökkévalóság felé irányuló történelmi perspektíva, teljesen elhanyagolva az evilági életet az Isten által előre meghatározott, halálon túli sorsunkra korlátozva a történelmi gondolkodást.

Bibliander Gyűjteménye kiadásának fontosságát nyilvánvalóan megmutatta az a tény, hogy egy új történelmi perspektívát adott, mely az uralkodó felfogással szemben állt. Ezt a tettet annál inkább kell értékelni, mert a reformáció nemzedéke teljes tudatlanságban volt az iszlám tanaival és a muzulmán világ valóságával kapcsolatban. Bibliander, Zwingli utóda ez utóbbi tanszékén, a zürichi

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

akadémián, volt az egyetlen, aki őszinte érdeklődést mutatott az iszlám iránt és Gyűjteményének kiadásával kirobbantotta az e körül fellángolt vitát. Heinrich Bullinger iszlám iránti érdeklődése elsősorban Biblianderral való élethossziglani barátságára alapozódott, akinek orientalista munkásságát mindig támogatta. Zwinglinek, aki az 1531-es kappeli csatában esett el, nem sok lehetősége volt Mohamed történetét és vallását megismerni. A zürichiek körén kívül Luther Márton volt az a reformátor, aki a legtöbbet írt és szólt a muzulmánokról, mert teljes mértékben átérezte a nagy veszélyt, amit a törökök előnyomulása jelentett a keresztény Európa számára.

Annak az Arábiának a képét, ahol a Próféta élt és meghirdette az isteni üzenetet, a protestáns akadémiai és egyházi körök a középkori irodalomból, nem pedig a tudományos, apologetikai vagy polémikus munkákból vették át. Így az iszlámban nem láttak mást, mint egy a keresztény hittől való eltévelyedést, egy istentagadást; vagyis e protestánsok abban a hitben éltek, hogy az arab félsziget lakói keresztények voltak mielőtt Mohamed seregei azt elfoglalták volna. A mai embernek teljesen érthetetlen, hogy a reformáció első nemzedéke minden habozás és minden kritikai megközelítés nélkül egyszerűen átvette Arábiának ezt a 'romantikus' képét, különösképpen akkor, ha meggondoljuk, hogy már volt egy másik, reálisabb és az arab történészek által dokumentált leírás a *djâhiliyya* idejéről. Ez utóbbi egy világos képet adott a Próféta születésének idején Arábiában élő népességről, mely primitív, tudatlan és bálványimádó volt, ahol nem volt semmi civilizáció (társadalmi szervezettség, kormányzás, stb.), amelyet szemükben Medina képviselt. Ugyanakkor ezek a történészek elismerték azt, hogy Mekkában, a bizánci birodalom határán, egy a kereskedelmi tevékenységből élő és kulturált társadalom létezett, bár ez is éppúgy bálványimádó volt, mint a Medina körül élő törzsek. Meg kell azonban azt is jegyezni, hogy Arábia iszlám által való meghódítása előtti állapotának ez az első leírása igazolta a reformáció híveinek az ottani keresztény egyházak helyzetére irányuló kritikáját, és tükrözte az egyetemes egyház fennállására vonatkozó felfogásukat.

Mind Bibliander, mind Bullinger ismételték a középkori legendákat a Próféta életéről, de mellőzték az újra és újra elmondott meséket, kitalált történeteket és életének tévesen magyarázott eseményeit (5. fejezet). Ez utóbbiak mellőzése már utal egy szinte alig észrevehető, de fontos szemléleti változásra a Próféta életével kapcsolatban, még ha ennek általános leírása ugyanaz maradt is, mint azelőtt. Persze minden további nélkül elfogadták azokat a feltételezéseket, melyek egy bizonyos szerzetes, Szergiusz befolyásáról szóltak az iszlám tanainak kidolgozásában, éppúgy, mint azokat, amelyek egyes keresztény szekták tanításának Mohamedre tett mély benyomását sugalmazták. Kereskedelmi tevékenysége folytán Mohamed sokat utazott a Közel-kelet országaiban, s így a Szergiusztól és e szektáktól hallottakat beolvasztotta prófétai látomásaiba; így az iszlám szinkrétikus jellege és az, hogy az általa terjesztett isteni kijelentés minden hitelességet nélkülözött, tagadhatatlanná vált. Végül ki kell emelni azt a tényt is, hogy a két zürichi theológus egy szót sem ejtett Mohamed szekszuális életéről, amint ezt oly sok középkori író és polémista, és még a későbbiek is, különösen Luther Márton, oly nagy élvezettel tették. Luther a Próféta életének e részleteiben megfelelő tárgyat talált igen termékeny képzelete és vehemens megnyilatkozásai számára.

A reformáció egész nemzedéke Mohamedet az Antikrisztussal azonosította. Bibliander felfogása szerint az Antikrisztus megjelölés mindazokat jelenti, akik ellenállnak a kereszténység üzeneténak és tanításainak, akik különféle ürügyek alatt elvetik az igaz hitet, mely számára is a bibliai orthodoxiát jelentette. A hitetleneket maga a Sátán vezeti a kereszténységre való támadásukban. Ugyanakkor e nemzedék sok tagja, közöttük Bullinger, az Antikrisztust egyidejűleg azonosította Mohameddel (vagy

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a törökökkel) és a pápával. Luther volt az egyetlen, aki nem tartotta az iszlám prófétáját Antikrisztusnak, mert szerinte Mohamed oly nyilvánvaló módon volt bálványimádó, hogy semmiképpen nem csalhatta meg sem a hitet, sem a józan észt. Luther szemében csak a katholikus egyház feje, a pápa érdemli meg, hogy az Antikrisztussal azonosítsák.

Az iszlám tanítása különféle pontjainak protestáns kritikáját (6. fejezet) a tanulmány nagy részletességgel tárgyalja és dokumentálja, bőven idézve a reformátorok írásaiból. Mindezeknek a kritikáknak az a monotheisztikus hit volt az alapja, hogy csak egyetlen vallás biztosíthatja az egyén üdvösségét, tolmácsolhatja helyesen az Isten akaratát, és mutathatja meg azt az életformát melynek követését ő elvárja tőlünk. Következésképpen minden szekta vagy eretnekség, mint az iszlám, nem más, mint a keresztény kijelentéstől és életmódtól való eltérő tévelygés.

A Prófétához és követőihez intézett első kritika tehát az volt, hogy egy eretnek szektát képviselnek, mely elszakadt a kereszténységtől (amelyen kívül nincs igazi vallás), s az iszlám tanításának gonosz tanait követik. Nagyon figyelemre méltó, hogy Zwingli, Erasmus humanista eszméinek hatása alatt, és őt követően a fiatalkorú Bibliander, a régmúlt idők pogányait másképpen ítélték meg, mivel ezek azelőtt éltek, hogy Jézus Krisztus megszületett volna, és így a természetes törvény (*lex naturae*) parancsait követték, s ezért életük megfelelt az Isten által előírt életmódnak. Ezt az tette lehetségessé, hogy amikor ezek a pogányok éltek csak a természetes törvény volt a szívükbe vésve, míg abban az időben, amikor Mohamed prédikálta prófétai üzenetét a keresztény üzenet már meghirdettetett és elérhető volt mindenki számára. Ekkor tehát már a hit magvát (*semen religionis*) véste be az Isten az emberek szívébe. Ennek az érvelésnek az eredményeképpen az eretnekeket és a keresztény hitet elhagyó más tévelygőket minden habozás nélkül el kellett ítélni.

Az iszlámra vonatkozó kritikának második pontja arra a kérdésre való feleletben állt, hogy lehet-e a Koránt, melyet a reformátorok a Biblia ellenpárjának tekintettek, isteni kijelentésként értékelni. A reformáció nemzedéke soha nem adott számot magának arról, hogy a Korán, a muzulmánok hite szerint, az Isten közvetlen, saját hangján adott kijelentése, melynek a Próféta csak egy engedelmes, közvetítő csatornája volt, s ezért nem a Bibliával kell párhuzamba állítani, hanem Isten kijelentésével, mely számunkra az élő Jézus Krisztusban testesült meg. Mivel az iszlámot egy a kereszténységtől elszakadó eretnekségnek tartották, a Koránt nem tudták isteni kijelentésként elfogadni. A Korán tanításának különösen négy pontját kritizálták:

i) Az iszlám szigorú, kizárólagos monotheizmusát, mely elvetette Jézus istenségét és a Szentháromságba vetett keresztény hitet;

ii) A megigazulást, mint a jó cselekedetek következményére (a Korán vallásos előírásainak és erkölcsi parancsainak megtartása) vonatkozó tételt, megtagadva, hogy az üdvösség egyedül az Isten kegyelmének ajándéka;

iii) A többnejűség intézményét és a muzulmánok feltételezett szekszuális szabadosságát;

iv) A középkorban kialakult társadalmi rend és akkor létrejött politikai intézmények szétrombolását (ez a kritika tehát nem egy hittételre vonatkozott, hanem a nyugati civilizáció védelmére).

Az iszlámmal folytatott krisztológiai vita a keresztény theológia egy alapvető tételét érintette, mert ebben a krisztológia és a szoteriológia (a megváltásra vonatkozó tanítás) elválaszthatatlanul egybefonódnak, bár, amint ez közismert, a különböző protestáns irányzatok krisztológiai

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

meggyőződései sokszor különböztek. Így például, Zwingli theológiája nyilvánvalóan theocentrikus volt és nem krisztocentrikus: Krisztus küldetése abban állt, hogy helyreállítsa 'Isten megromlott képét az emberekben' (*imago Dei*). A többiek szemében, – Bullinger, Bibliander és Luther, – Jézus Krisztus személye és tettei alkották a keresztény hit valóságos alapjait, s ez képviselte az igazi választóvonalat, az áthidalhatatlan szakadékot a keresztények és a muzulmánok között. A Szentháromság tanának elvetése azt a legsúlyosabb következményt vonta szerintük maga után, hogy evvel együtt elvetették Krisztusnak, mint Megváltónak a szerepét, az ő kereszten hozott áldozatát. Ezt az alapvető különbséget nem ellensúlyozhatta a muzulmánoknak az a meggyőződése, hogy azok, akik megérdemlik fel fognak támadni. A reformátorok számára ez nemcsak egy hittételekbeni különbség volt, hanem élet és halál kérdése; nincs, és nem lehet megüdvözülés az emberek cselekedetei és tettei következményeként, hanem kizárólag a szuverén és mindenható Isten kegyelméből. Ez a meggyőződésük volt a legfontosabb forrása a Próféta vallásának általuk való elítélésében.

Sok teret szenteltek írásaikban a többnejűség, a kegyesség különböző formái, és általánosságban, a muzulmán társadalomban uralkodó, általuk feltételezett megromlott egyéni és közösségi erkölcsöknek is. Ugyanakkor az is nyilvánvaló érvelésükből, hogy a muzulmán szokások és erkölcsök elleni vitájuknak elsősorban az volt az oka, hogy evvel akarták ösztönözni keresztény kortársaikat életük megjobbítására és a keresztény vallás parancsolatainak megtartására.

Végül a reformátorok iszlám kritikájának még egy fontos tárgya volt az erőszak és a háború elvetése – a szent háborúnak (*djihâd*) iszlám által megkövetelt kötelezettségével kapcsolatban. Ez alapjában véve egy erkölcsi érvelés volt, de egyszersmind a nyugati civilizáció védelmét is jelentette, annak a világnak a védelmét, melyet a középkori kereszténységtől örököltek. A muzulmánok harciasságának és a szent háború vallásos kötelességének kritikája azonban elsősorban abból eredt, hogy szerintük egy vallás híveinek katonai és politikai sikereit nem lehet hitük igazának bizonyítására felhasználni. Erőszak és kényszerítés nem lehetnek az igazság jellemzői. Ha az Isten megengedte a török seregek győzelmét keresztény ellenfeleik fölött, ezt azért tette, hogy az utóbbiakat megbüntesse bűneikért, azért mert elhagyták az isteni parancsok megtartását. Ez a vélemény egy állandóan visszatérő refrén volt írásaikban, az Ótestamentum prófétáinak népükhöz intézett intései példájára.

A második rész utolsó fejezete (7. fejezet) Theodor Bibliander Gyűjteménye kiadása körüli drámai körülményeket és heves vitákat írja le, mert e Gyűjteménynek legfontosabb része volt a Korán latin szövegének nyomtatásban való megjelentetése. E kötet nyomtatását a bázeli tudós nyomdász, Johannes Oporinus, 1542-re tervezte. De ez a terv egy heves vitához vezetett, mert a nyolc szakember – lelkipásztorok és jogászok – akiknek véleményét kikérte a bázeli tanács, megosztódtak, négyen a kiadás mellett, négyen pedig ez ellen foglaltak állást. A tanács döntése *először* a kiadás eltiltását eredményezte, a már kinyomtatott szövegeket elkobozták és Oporinust rövid időre bebörtönözték. A nyomdász fellebbezett a Birodalom egyik jogi hatóságához (*Kammergericht*) avval a céllal, hogy megkapjon egy u.n. 'császári privilégiumot,' mely érvényteleníténé a városi tanács döntését, de a császári felhatalmazás csak 1543-ban jutott el hozzá.

Időközben a krízisnek egy szinte elképzelhetetlenül gyors megoldását eredményezte a legtöbb nagy reformátor közbenjárása a Gyűjtemény kiadása érdekében, különösképpen Lutheré, aki személyesen írt a bázeli tanácsnak, hogy elérje a tanácstagok véleményének megváltoztatását. Hasonló módon léptek közre a strassburgi reformáció vezetői is – Bucer és Hedio. Ezeknek

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a közbenjárásoknak az eredményeképpen a tanács megváltoztatta döntését; 1542. decemberében megadta az engedélyt a kötet kinyomtatására és árusítására három feltétel megtartása mellett: a város és a nyomdász nevét nem szabad kinyomtatni; egy ismert tudósnak felelősséget kell vállalnia a kiadásért, s nevének szerepelnie kell a címlapon; végül a kötet Bázelban való értékesítését a tanács megtiltotta.

Bibliander, aki előkészítette a Gyűjtemény anyagát, természetesen örömmel vállalta a szponzorságot (minden zürichi kollégájának támogatásával). A Gyűjtemény, három rész egy kötetben, végül is 1543 tavaszán jelent meg. Az első részben található egy *Praemonitio* melyet Melanchton vagy Luther írt (mindkét változat fennmaradt), Bibliander a kiadás szükségességére vonatkozó indokolása (*Apologia pro editione Alcorani*), valamint a Korán szövege. A latin szöveg Robertus Ketenus fordítása, mely már Petrus Venerabilis kéziratos gyűjteményében is szerepelt, s 1143-ból, pontosan 400 évvel Biliander Gyűjteményének kiadása előtti időből származott. A Korán tanításának cáfolatai, tehát a görög vagy latin nyelvű polémikus iratok, képezik a második kötetet, s ezeket egy arab-keresztény által írt cáfolat (pseudo-Kindi *Risâlá*ja) egészíti ki. A harmadik rész a török szokásokra és intézményekre vonatkozó írásokat tartalmazza; ebben van még Luther intelme a "kegyes olvasóhoz'" és II. Pius pápának egy levele II. Mohamed szultánhoz, Konstantinápoly meghódítójához.

Bibliander érveit a Gyűjtemény kiadásával kapcsolatban öt pontban lehet összefoglalni:

1. Az objektív ismeret megszerzésének lehetősége a reformátori nemzedék számára egy ilyen fontos témáról, – egy olyan intellektuális követelmény, mely általános volt abban a korban és minden tudományban vezérfonalként szolgált;

2. Egy globális, történelmi perspektívának a szükségessége, mert a történelem magyarázza meg a jelen körülményeit és nehézségeit és segít minden emberi problémának a megértésében (ezt az érvet csak Bibliandernél találhatjuk meg, aki a történelemnek az emberi exisztenciában játszott szerepére vonatkozó nagyvonalú szemléletével egyedül állott a 16. század közepén);

3. Meggyőződése, – mesterének Zwinglinek felfogásával szemben az ókori pogányok előtérbe helyezésével kapcsolatban, – mely a strassburgi reformátorok, Bucer és Hedio támogatását élvezte arra vonatkozóan, hogy minden az igaz keresztény vallástól eltérő, vagy éppen avval szembenálló tant, legyen az muzulmán, zsidó, pogány vagy római katolikus, hasonló érdeklődéssel kell tanulmányozni;

4. Határozott elítélése az erőszak minden formájának és különösen az erőszak legveszedelmesebb fajának: spirituális vagy intellektuális tilalmaknak, melyek soha nem vezetnek a remélt eredmények eléréséhez, mert eretnek eszmék mindig túlélik ezeket a lelkek mélyén. Hasonlóképpen Luther is ellenezte a törökök és hitetlenek elleni háborút, s a tilalmak helyett vitával akart ellenük harcolni.

5. Az iszlám tanainak és a muzulmánok életének és szokásainak ismerete gyakorlatilag igen hasznos tudást jelent, mivel abban a korban a törökök a keresztény és az egész nyugati világ mindennapi életének részévé váltak.

Kevés érvet hoztak fel a Gyűjtemény kiadása ellen. Ezek főképp két dologra hivatkoztak: *először*, arra a veszélyre, melyet egy ilyen hitetlen és átkos tanítás ismeretének a minden nevelést nélkülöző

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

emberek kezébe adása jelentett; *másodszor*, az egyes jogászok által sokszor megismételt utalás az előző időkből való császári és theológiai (még a pápától is eredő) tilalmakra.

Harmadik rész

THEOLÓGIAI PROBLÉMÁK ÉS ÚJ PERSPEKTÍVÁK

A tanulmánynak talán ez a legfontosabb része a theológiailag egymással ellentétes kettősségeket feltételező álláspontokkal foglalkozik: háború vagy misszionárius tevékenység (8. fejezet); általános kegyelem és predesztináció (9. fejezet); és avval a kettős perspektívával, melyet a muzulmánokkal szemben megnyilvánuló új magatartás vetett fel: *concordia mundi*, tehát egy univerzalista látomása az embervilágoknak (10. fejezet), és a türelem kérdése azokkal szemben, akik egy más vallás hívei vagy akik egy más kultúrához tartoznak (11. fejezet).

A háborúval szembeni keresztény magatartás tárgyalása (8. fejezet) három középkori, evvel kapcsolatos felfogás rövid összefoglalásával kezdődik: az Augusztinusz nevéhez fűződő "igaz háború," a hit védelmét vagy elterjesztését szolgáló "szent háború" és keresztes hadjáratok elméleteit; és végül az Assisi Szent Ferenc és rendje által képviselt pacifista felfogást, mely elvetette a háborút, mint a hit terjesztésének eszközét. A pacifista álláspontot még tovább fejlesztette Rotterdami Erasmus radikalizmusa, aki a 'keresztény törököket' támadta, mert ezek a háborút a háborúskodás iránti vonzalmuk miatt akarják, és Paracelsus szinte modern meggyőződése, aki mind a háború, mind a halálbüntetés törvényes jellegét tagadta.

Luther már fiatal korától kezdve szembeszállt a pápák által vezetett keresztes hadjáratok eszméjével, és ez a kérlelhetetlen ellenállása nem változott egész életén át. Bár elismerte azt a veszélyt, amit a török előrenyomulása jelentett a német nép és más európai nemzetek számára, ezt úgy fogta fel, mint Isten elmaradhatatlan ítéletét a keresztény nép bűnös élete miatt. Ezt a felfogását egy eszkatológikus és kozmikus perspektívába integrálta: a háború a keresztények, akik két Antikrisztus – a pápa és a szultán - között vergődtek, paradoxális és ellentmondó helyzetének egyik jellemzője lett. Ennek ellenére nem ösztönzött senkit arra, hogy megtagadja a hatóságoknak való engedelmességet, és megkülönböztette a védekező háborúkban való részvétel szükségességét a szultán hadseregének harciasságától. Az akkor megszülető protestáns egyházak legtöbb képviselőjét azonban sokkal kevésbé foglalkoztatta a háború kérdése, mint Luthert.

A reformáció első nemzedékének a misszióról való felfogását egy mindegyikük által elfogadott vonás jellemezte, az, hogy a kereszténység üzenetét minden néphez el kell juttatni. Ez a nézetük bizonyos mértékben paradoxális volt, hiszen vallották azt a középkortól örökölt téves meggyőződést, hogy kezdetben a föld minden népének alkalma volt megismerni Krisztus tanítását és hinni benne, mint a Megváltóban; ezt persze motiválta az univerzális egyház létébe vetett mély hitük, mely számukra egy exisztenciális valóságot jelentett. Kálvin és követői szempontjából a missziói tevékenység a keresztény uralkodóknak és civil intézményeknek a feladata volt – az államról alkotott theokratikus felfogásuk logikus következményeként. Végeredményben a reformátorok álláspontját csak az u.n. kettős predesztináció tanával lehet megmagyarázni, azok, akik meghallják és elfogadják a kereszténység üzenetét, megigazulnak, míg azok, akik ezt elvetik, vagy csak látszólag fogadják el, arra ítéltetnek (vagy vannak predesztinálva), hogy örökké pogányok vagy eretnekek maradjanak.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A muzulmánok közötti misszió témája, ha egyáltalán felvetődött is, csak ebben a fogalmi keretben került megvitatásra.

Az általános kegyelemben és a predesztinációban való hit alapvető ellentmondása – ez utóbbi annak értelmében, hogy Isten minden idők előtt eldöntötte, hogy ki üdvözül és ki lesz örök kárhozatra ítélve, függetlenül az egyén tetteitől és magatartásától – az iszlámmal való spirituális találkozás folyamán lett nyilvánvalóvá (9. fejezet). Uthred of Boldon, középkori theológus. aki Oxfordban tanított, egy igen merész megoldást javasolt ennek az ellentétnek a feloldására a 14. században: minden nem keresztény megigazulhat, ha halála pillanatában megvallja hitét Jézus Krisztusban. A nagy humanista, Lefèvre d'Étaples, pedig egyenesen azt mondta ki, hogy az Isten megváltó akaratát nem lehet az emberek egy csoportjára korlátozni, míg Nicolaus Cusanus azt az ő univerzalista felfogásával megegyező, tételt vallotta, hogy bárki, aki legalább az igazság egy részét elfogadja és hiszi, meg fog igazulni az utolsó ítélet pillanatában. Úgyszintén Guillaume Postel meggyőződése szerint az isteni kegyelem minden ember megmentésére törekszik, legyenek keresztények vagy nem-keresztények, és, mintha egy modern racionalista és liberális gondolkodó lett volna, nemcsak abban hitt, hogy aki jót cselekszik és megfelelő életet él annak az Isten megbocsát, hanem azt is állította, hogy a bűn a tudatlanság következménye, mert aki tudja, hogy mi a jó, az minden habozás nélkül azt cselekszi.

Az univerzalistákkal ellentétben a reformátori nemzedék nagy többsége azt a szigorú páli és augusztinuszi nézetet vallotta, amely szerint, aki nem hisz Jézus Krisztusban örök kárhozatra van ítélve. A wittenbergi reformátorok – Luther és Melanchton – irányát követők, valamint az ebben a kérdésben még szigorúbb felfogású kálvinisták (szigorúbb, mert a predesztináció tanának elfogadását is megkövetelték) tehát a muzulmánokat, zsidókat, katolikusokat és az ókor pogányait mind úgy tekintették, mint akik soha nem részesülhetnek a Megváltó munkájának áldásaiból. Bibliander Gyűjteményéhez írt bevezetésében Luther világosan leszögezte, hogy minden nép bármely hitét, amelyik nem egyezik meg a próféták és apostolok nézeteivel és tanaival, kivétel nélkül el kell vetni és ítélni. Bullinger habozás nélkül elfogadta ezt az álláspontot, de Bucer eltért tőle kijelentve, hogy az Evagélium nyilván nem jutott el minden emberhez a földön, s azok, akiknek nem volt alkalmuk ezt hallani, azokat az Isten kegyelme mindenképpen megmentheti. Hasonló módon Zwingli, aki ugyan minden további nélkül hitte, hogy a nem-keresztények a kárhozatra lesznek elítélve, kivételt tett az ártatlan gyermekek és az ókor pogányai számára. A gyermekek sorsa, ha azelőtt halnak meg mielőtt tudnának Jézus Krisztusról, a predesztinációban foglalt velük kapcsolatos döntéstől függ, míg a pogányok sorsa a természeti törvénytől, mely a szívükbe volt vésve.

Bibliander azonban, Sébastien Castellionnal együtt azokhoz tartozott, akik elutasították nemzedékük szigorú álláspontját. Munkáiban, különösképpen azokban, melyeket élete vége felé írt, világosan kifejezte azt a hitét, hogy az isteni kegyelem univerzális. Lelke mélyéből meg volt győződve Isten megváltó szándékáról és Krisztus áldozatának fontosságáról, de soha sem érezte azt, hogy ez a hite ellentétben lenne azzal a másik hitével, mely szerint Isten minden gyermekét meg akarja menteni – bármilyen valláshoz tartozzanak, és bármely tant kövessenek is az ő feléje vezető úton. Bibliander őszintén megvallotta, hogy szerinte csak az univerzális kegyelembe vetett hit felel meg Isten igazságosságának, s minden erejével szembeszállt a kettős predesztináció dogmájával.

Az általános kegyelemre vonatkozó nagy összetűzés egyenesen elvezet ahhoz az első, új perspektívához, melyet az iszlámmal és a muzulmánokkal kapcsolatos vita hozott a felszínre – a *concordia mundi*, vagyis az egész emberiség univerzális harmóniájának gondolata (10. fejezet). Ebben az értelemben az univerzalizmus a minden ember lelkiismeretének teljes egymástól való

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

függését, vagyis egységét jelenti, mely az emberi természet közös vonásaira és minden emberi lény evilági, közös környezetén alapul. Ez az univerzalista irányzat *először* a reneszánsz transzcendentalista spekulációiban jelentkezett, mint például Marsilius Ficinus és Pico della Mirandola szinkrétikus írásaiban, és az univerzalista humanisták munkáiban, mint többek között Nicolaus Cusanus és Rotterdami Erasmus, míg a reformáció korában Zwinglit és Bucert lehet ezek közé számítani. Legnagyobb képviselői azonban Guillaume Postel és Bibliander voltak, az első a humanisták, a második a reformátorok közül. Postel felfogásában ez a meggyőződés metafizikai intuícióján alapult, amelynek értelmében minden dolgok teljes egységében, minden egyes jelenség elkerülhetetlen egymástól függésében hitt. Ebben a látomásában a különféle vallások egy belső egységben állottak, s ezt az egyházról alkotott kettős képe fejezte ki: a külső, látható egyházzal szemben áll azoknak a misztikus egyháza, akik ehhez tartoznak hitük és meggyőződésük tökéletes egységének következtében. William Bouwsma jellemezte a legjobban Postel vízióját: "Postel univerzalizmusa egy mindent magába fogadó egység, nem pedig egy másokat kizáró uniformitás felé való vágyakozás volt."

A reformáció köreiben Bibliander volt a vallásos univerzalizmus egyetlen képviselője. Ez teljes mértékben megnyilvánult abban az üdvözletben, mellyel egy kéziratban maradt művének – *De monarchia totius orbis suprema legitima et sempiterna* – bevezetésében olvasóit köszöntötte: "Minden kereszténynek, zsidónak és Mohamed muzulmán követőjének kegyelem, békesség és sok köszöntés az Úr Isten nevében." Ebben a munkájában tíz közös, minden vallásban megtalálható ismérvet sorol fel (e vallások között megemlíti a szkíták és az indiai népességek vallásait is), melyek a bölcsesség kincsesházát képviselik, s nem lehetnek csak egy vallásnak és e vallás híveinek kizárólagos birtokában. A különféle vallások alapos tanulmányozása után fedezte fel bennük e közös elemeket, új életet adva Nicolaus Cusanus mottójának, *una religio in rituum varietate*. Ez a spirituális univerzalizmus áthatja és exisztenciálisan megalapozza nemcsak az egyének, hanem közösségeik, az egyes nemzetek és államok életét is.

A humanisták és Bibliander vallásos univerzalizmusa azonban teljes különbözött attól a másik típusú univerzalizmustól, mely a természetes vallás és a türelem elveit tükrözte, és amelynek egyik első megnyilvánulása Jean Bodin *Heptaplomeres* című, a 16. század végén megjelent műve volt. Bodin, a humanistákkal ellentétben, már egyáltalán nem hitt a *concordia mundi*, a világ harmóniájának létében, s ezért ez a munka egy korszak végét jelezte. Az emberek közötti megegyezésre, vagyis harmóniára, nem egymás vallásának megvitatásán keresztül lehet eljutni, mert minden egyénnek meg kell hagyni a hit és megüdvözülés tekintetében a maga lelkiismereti szabadságát. Ez a sokkal inkább szekulárisan megfogalmazott univerzalizmus lett – a francia felvilágosodás nyomán – uralkodó a nyugati kultúrában.

Végül az iszlám és a reformáció 16. századi viszonyának vizsgálata vezet el a fent megjelölt perspektívában a türelmesség kérdésének megvitatásához (11. fejezet). A türelmesség fogalma a vallások összehasonlító vizsgálatával párhuzamosan született meg, és *először* egy pár humanista és reformátor műveiben jelentkezett, Nicolaus Cusanus *De pace fidei* című könyvecskéjétől Bibliander írásain keresztül Bodin fent említett, a különféle vallások képviselőinek dialógusát felvázoló munkájában. De a keresztény egyházi és politikai hatóságok legnagyobb része, beleértve az újonnan alapított protestáns egyházakat és kormányokat is, semmi türelmességet nem mutattak azokkal szemben, akik eltértek a hivatalos hittételektől; ritkák voltak az olyan döntések, mint az erdélyi rendeké 1568-ban, mellyel minden protestáns felekezet – lutheránusok, kálvinisták és unitáriusok

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– számára biztosították a szabad vallásgyakorlatot. A türelmességet más vallások hívőivel szemben azok gyakorolták, akik nagy szerepet játszottak a politikai életben és számot vetettek azzal, hogy egy olyan korban, amikor maga a kereszténység is megosztott, csak a vallási türelmesség biztosíthatja a társadalom békéjét – az u.n. *Politiques*. Ezek között a nagy egyéniségek között volt Michel de l'Hospital kancellár, aki 1562 januárjában adta ki nagy jelentőségű dekrétumát, mellyel a Franciaországban élő különféle keresztény egyházak közötti békét akarta helyreállítani, és Vilmos herceg, a független Hollandia uralkodója, aki 1576-os rendeletével, melyet a *Pacification de Gand* néven ismer a történelem, szintén a társadalmi békét akarta elérni.

A nagy elődök közül Nicolaus Cusanus vallásos türelmessége az emberi tudásra vonatkozó elméletéből származott: nincs olyan emberi lény, aki a transzcendentális valóságról tökéletes és objektív tudással rendelkezne; bármely vallásos hit megfogalmazása nem más, mint találgatás, mert halandó emberek nem tudják megragadni a végtelen lényegét. Rotterdami Erasmus, a humanisták fejedelme és feje a 'türelmesek szektájának' (ahogy a türelmességet vallókat akkoriban hívták), azért harcolt a türelmességért, hogy el lehessen kerülni az erőszakot, de a türelem csak egy átmeneti állomás volt álmának beteljesülése – az emberiség univerzális harmóniájának megvalósulása felé. Postel türelmessége racionalizmusának következménye volt: az emberi lény racionális gondolkodásának révén találja meg útját az Isten felé, de ezek az utak sokfélék és egyaránt jogosak, ezért van szükség a türelmességre.

A reformáció nemzedékében nem sokan voltak, akik elismerték a vallási türelmesség jogosságát. Bibliander nyilvánvalóan toleráns volt, amint ezt bizonyítják a más vallások megismertetésére vonatkozó erőfeszítései és az a meggyőződése, hogy a kölcsönös megértés megvalósítható. Sébastien Castellion, akit a türelmesség apostolának neveztek, mert elítélte Kálvint Michel Servet kivégzéséért ("egy embert megölni nem más, mint egy embert megölni," bármely theológiai érveléssel próbáljuk igazolni ezt a tettet), a racionalista meggondolás értelmében azt vallotta, hogy minden hitben és vallásos tanban meg kell különböztetni a lényeges és nem-lényeges elemeket. Ebben az értelemben ő is a felvilágosodás előhírnöke volt, mint Postel. Meg volt győződve arról, hogy a hitnek csak azok az elemei lényegesek, amelyek az embert az üdvösség felé vezetik. A különféle hitek és u.n. eretnekségek közötti szabad viták megtartását javasolta, s az összes monotheisztikus vallás – keresztények, zsidók és muzulmánok – híveihez fordult a kölcsönös megértés szellemének előmozdítására. Ezért írta Michelet, a nagy francia történetíró, Castellionról, hogy "ez a szegény, nyomdában dolgozó fickó határozta meg az egész emberiség jövője számára a türelmesség törvényét."

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Vissza a zsákutcából*

Segesváry Viktor az ég és az ember útjáról, az áthidalható távolságról

Nagy bajban van, aki *Segesváry Viktor* munkásságát akarja néhány szóban összefoglalni. Bár írásait egyre többen ismerik idehaza – így a *Heti Válasz* olvasói is – neve elsősorban a nyugati emigráns magyarok körében cseng ismerősen. A Svájcban élő közíróval, a különböző civilizációk szenvedélyes kutatójával Hollandiában beszélgettünk. Az apropót pedig nemcsak az évfordulók adták (Segesváry Viktor 75 éves, a hollandiai Mikes Kelemen Kör pedig a 45. Tanulmányi Napokat tartotta szeptemberben), hanem elsősorban az, hogy Segesváry Viktor gazdag életműve most teljes egészében megjelenik az Interneten is.

– *Mindenekelőtt arról kérdeztük, hogy munkásságából melyik művét tartja a leginkább maradandónak vagy a legfontosabbnak*.

– Elsőnek a civilizációk közötti viszonyokról szóló angol nyelvű munkámat, az *Inter-Civilizational Relations and the Destiny of the West. Dialogue or Confrontation?* című könyvemet emelném ki, ami 2000-ben látott napvilágot az Amerikai Egyesült Államokban. Ebben a különböző civilizációk közötti párbeszéd és a megértés lehetőségét vizsgáltam. Nem értek egyet azokkal – így Huntingtonnal sem – akik azt mondják: szükségszerű a közöttük lévő konfrontáció, ezért a nyugati keresztény civilizáció jobban teszi, ha körülbástyázza magát, s védekezik a többiek, például a kínaiak vagy az arabok ellen. Szerintem lehetséges a civilizációk közötti egyetértés, de ennek előfeltétele a másik elfogadása, a merev álláspontok felülvizsgálata. A nyugati ember túlságosan is racionálisan gondolkodik. A racionalitás azonban – mint ahogy Ian Hacking, kanadai professzor fogalmaz – a kontextustól, azaz a kultúra és a civilizáció közegétől függ. Egy másik könyvem szintén Amerikában jelent meg tavaly *World State, Nation States or Non-Centralized Institutions? A Vision of the Future in Politics* címmel. Arra a kérdésre keresem a választ a kötetben (amiről egyébként a Magyar Tudományos Akadémián is tartottam előadást), hogy miként lehetne kijutni a politikai intézmények mai elrendezésének zsákutcájából. Egy teljesen új világ küszöbén állunk, s a XXI. század elején még nem tudjuk, merre megyünk. A jövőről viszont már most el kell kezdeni gondolkodni, vizionálni. Az utópiák akár még hasznosak is lehetnek.

* Beszélgetés Gyüre Józseffel. Heti Válasz, Budapest, 2004. szeptember 30.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– *Miért kezdett el foglalkozni a civilizációk egymás közötti viszonyával?*

– Az élet vitt rá. Huszonöt évig álltam az ENSZ alkalmazásában. Életem döntő részét Afrikában, Ázsiában, különböző népek között töltöttem, de főként muzulmán országokban dolgoztam. Naponta szembesülnöm kellett az adott civilizációval. Ez késztetett arra, hogy tanulmányozzam a tulajdonságaikat, s gondolkozzak sajátosságaikon.

– *Azt állítja, hogy lehetséges a valódi dialógus az eltérő hagyományú, más kulturális gyökerekkel rendelkező civilizációk között. Egyik tanulmányában viszont úgy fogalmaz, hogy ezek "alapjaikban véve összeegyeztethetetlenek és összemérhetetlenek." Valóban elégséges lenne a hatékony párbeszédhez kizárólag a másik elfogadásának a szándéka, az álláspontok átgondolása?*

– Nem vitás, hogy a civilizációk összemérhetetlenek, mert mindegyikük külön embervilág. De még ebben az esetben is van lehetőség a párbeszédre ott, ahol jóakarattal találkozunk, ahol elfogadják a másik közegből érkező embert. Én tiltakoznék, hogy belőlem hindut faragjanak, mivel európai és keresztény vagyok. Megértem viszont, hogy ők hogyan élnek, mit hisznek. Ezzel a megértő magatartással – feltéve, hogy ők is így állnak hozzánk – előbb-utóbb eljuthatunk a kölcsönös párbeszédhez. Ezt a folyamatot elsősorban az intellektuelek vonalán lehetne elkezdeni, akik a vallást, a művészeteket, a filozófiát és a különböző tudományokat képviselik. A civilizációk közötti közös pontok megtalálásában az értelmiségé lehetne a vezető szerep. Ez egy olyan feladat, amelynek elvégzése rengeteg időt, és nagy intellektuális erőfeszítést igényel.

– *A hollandiai Mikes Kelemen Kör által szervezett tanulmányi napokon előadásában a keresztény civilizáció mai állapotáról adott értékelést, s a szekularizált állam megjelenésének körülményeit elemezte. Ön szerint mi vezetett el idáig?*

– A világ vallásai közül a kereszténység az, amelyben a transzcendencia (azaz Isten és az isteni hatalom) és a földi lét elválasztása a legélesebb. A muzulmánoknál, de az indai hinduknál vagy a kínaiaknál sincs így. Sőt: a kínaiak hite szerint az ég útja és az ember útja együtt megy, mert mindkettő a mindenség része. A kereszténységben viszont egyre nagyobb a távolság a földi és az égi világ között. Az egyház is, mint intézmény, a 'földi' élet része, s ezt próbálja ellensúlyozni a látható és a láthatatlan egyház megkülönböztetésével. Sajnálatos módon teljesen elválasztottuk világunkat a transzcendenstől. S ebbe a kettő közötti légüres térbe nyomult be a maga erőszakosságával a szekularizált állam. De nem mehetünk el szó nélkül az idő szerepe mellett sem. A transzcendens létben 'nagyfeszültség' van az örökkévalóság és a földi idő között. A szekularizált világból viszont a feszültség eltűnt, illetve horizontális jellegű lett: a múlt, a jelen és a jövő között húzódik, szemléletünkből az örökkévalóság elveszett.

– *Mit tehetnénk azért, hogy csökkenjen a távolság a transzcendens világ és a földi lét között?*

– Marlaux szerint a XXI. század vagy spirituális lesz, vagy nem lesz. Theológusként is azt kell mondanom, hogy egyházaink nagy hibákat követtek el. Teljesen revideálnunk kell, ahogy eddig éltünk, ahogy az egyházak akarták, hogy éljünk. Úgy érzem, be kellene illeszteni a vallást ebbe a bizonyos fokig tényleg globalizálódott világba, még inkább belsővé és ilyen értelemben egyénivé

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

kellene tennünk. A lényeg, hogy a hívő ember úgy érezze: minden percben az Isten jelenlétében él. Ez áthidalná azt a rettenetes szakadékot, ami keletkezett. Csak így válhatunk részeseivé annak a szférának, amelyhez tartozni szeretnénk.

– *Szekularizált világunkban az etika és a morál helyett a pénz vette át az irányító szerepet, s a 'rizikó társadalom' – mint ahogy fogalmazott – a fogyasztásért és a modernizációért fokozatosan lerombolja a természetes, természeti környezetet. Más társadalomfilozófusokkal egyetértésben azt állítja, hogy több modernizáció is lehetséges. Példa gyanánt Kína fejlődését hozta fel, amely a nyugateurópaihoz képest más alapokon nyugszik. Ám a végeredményt tekintve mégis ugyanoda jut el: a természet teljes tönkretételéhez. Mintha ebből a szempontból csak egyetlen, meglehetősen káros modernizáció létezne...*

– Minden civilizációnak le kell mondania arról a feltevésről, hogy az ember a teremtés koronája. Ez ugyanis nem jogosít fel bennünket arra, hogy a természetet úgy használjuk ki, ahogy nekünk tetszik. Meg kell változtatnunk módszereinket azért, hogy végre ne zsákmányoljuk ki a természetet, hanem igyekezzünk megtartani egy bizonyos életnívót – ami akár alacsonyabb is lehet, mint a mai – úgy, hogy közben a környezetünk lassan regenerálódni tudjon. Ha hagyunk rá időt, a természet képes a megújulásra. S ezt a kínaiak meg tudják tenni. A konfucianizmus – éppúgy, mint a hinduizmus – mértéktartásra int. Ha a fogyasztás délibábja helyett ehhez a szemlélethez térnek vissza a kínaiak, akkor modernizációjuk sikeresebb, szerencsésebb lehet, mint Nyugat-Európáé.

– *Említette a globalizációt, amiről legutóbb egy tanulmánya is megjelent Magyarországon a Valóság augusztusi számában. Hogyan kellene önmagát, helyét és a szerepét megtalálnia ebben a folyamatban Magyarországnak? Milyen válaszokat adjunk a külső világ változásaira?*

– Magyarországnak meg kell őriznie saját identitását nyelvben, kultúrában, művészetben és oktatásban. Ma egyre többen elismerik, hogy a globlizáció ahelyett, hogy elnyomná, felerősíti a nemzeti sajátosságokat. Ez azért van, mert a globalizáció egyben átláthatóságot is jelent. Magyarországnak minden globalizálódó ideológiától függetlenül ki kell alakítania a saját jövőjére vonatkozó elképzeléseit, stratégiáját. Kapkodni nem szabad, meg kell próbálni gondolkodni, számontartva, hogy mi zajlik a határain kívül. Mi nem változtathatjuk meg a külső világot, de az alkalmazkodáson belül nyílhatnak még szabad terek.

– *Gazdag életműve teljes terjedelemben megjelenik Interneten a hollandiai kör elektronikus kiadója, a Mikes International gondozásában. Mi a következő terve?*

– Jelenleg két témán dolgozom. Az egyik: az iszlám és a reformáció. Ez volt a hetvenes évek elején francia nyelven írt református theológiai doktori munkám témája. Most a magyar fordítását készítem Németh Pál iszlámszakértő közreműködésével. A könyv várhatóan 2005 nyarán jelenik meg. A Ráday Könyvtár történetét ugyancsak korábban, még 50 évvel ezelőtt írtam meg eredeti levéltári kutatások alapján az akkori theológiai dékán, Papp László bíztatására. Ezt még 1956 előtt, a Magyar Tudományos Akadémia felkérésére Szauder József lektorálta, s javasolta kiadásra. Mivel politikai okokból külföldre menekültem, ezért nem jelenhetett meg. A kéziratomat azonban Benda Kálmán elrejtette Sárospatakon, így amikor 1991-ben – 35 év után először tértem haza – visszakaphattam,

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

s 1992-ben meg is jelent. Most ezt fordítom le angolra a Ráday Könyvtár igazgatójának Dr. Berecz Ágnesnek a kérésére. A munkában egy chichagói hölgy Jókai-Zoltáni Enikő (Jókai Mór unokájának özvegye) van segítségemre. Kiadására az Országos Széchényi Könyvtár és az Akadémiai Kiadó vállalkozik. Ezen kívül önéletrajzi írásomon is dolgozom.

– *Életrajzából kitűnik, hogy sok helyen megfordult, számtalan helyen élt a világban. Milyen életfilozófiát szűrt le önmaga számára gazdag tapasztalataiból?*

– Keresztény, hívő ember vagyok, s ez bennem nemcsak a korral, hanem a tapasztalatokkal együtt is fokozatosan felerősödött. A második erős alap az európai magyarságom. A világban mindenhol magyarnak vallottam magam, s nem akartam más lenni. Ehhez tenném még hozzá az egyenességet és a becsületességet, amit politikai nézeteimben is képviselek. Számomra az, aki máig is a kommunizmust támogatja – akár hitből, akár opportunizmusból – az erkölcstelen. Hiszen a kommunizmus – mint minden totalitáriánus rendszer – önmagában erkölcstelen volt. De amikor az kérdezik tőlem, hogy mit értékelsz először egy emberben, azt válaszolom: elsőnek azt, ami a szívében van. S csak utána azt, ami a fejében.

[Segesváry Viktor 1929-ben született. Középiskolai tanulmányait a miskolci, kolozsvári és budapesti református gimnáziumokban végezte. A budapesti jogi karról 1949-ben, a 3. félév után kizárták, s a Református Theológiai Akadémián szerez oklevelet 1953-ban. A doktori címet már Genfben szerzi meg előbb politikai tudományokból, majd theológiából. 1971 és 1994 között az ENSZ afrikai és ázsiai gazdasági fejlesztési programjainak igazgatója, majd nyugalomba vonulása után főtanácsadója. 1994 óta foglalkozik a civilizációk és a globalizáció kérdéseivel. Hat könyve jelent meg az Egyesült Államokban, kettő Magyarországon. Angolul és franciául nemzetközi, magyarul hazai folyóiratokban publikál.]

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A Ráday Könyvtár 18. századi története*

[Jelen írás a szerző azonos című könyvének magyarnyelvű összefoglalója. A könyv először 1992-ben Budapesten a Ráday Gyűjtemény kiadásában jelent meg. Szerkesztette Benda Kálmán. A közeljövőben tervezzük kiadni az eredeti könyvet és annak angol nyelvű fordítását, amelyet Jókai-Zoltáni Enikő készített 2004-ben.]

A szerző 1953 és 1956 között a budapesti Református Theológia Ráday Könyvtárában dolgozott, mint segédlelkész-könyvtáros Zsindely Endrével együtt. Pap László dékán és könyvtárigazgató megbízása folytán – munkaidejéből heti 2-3 délutánt szánva erre a munkára, valamint szabadidejében – feldolgozta a Könyvtár 18. századi történetére vonatkozó, addig még alig ismert levéltári anyagot. Kéziratát, Benda Kálmán támogatásával, a Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézete elfogadta kiadásra Szauder József professzor javaslatára az Akadémiai Kiadó programjának keretében. Mivel a szerzőnek az 1956-os Forradalomban való részvétele miatt menekülnie kellett, Magyarországot 1956 november végén elhagyta és Svájcban, Genfben, telepedett le. Politikai menekült minősége miatt könyvének kiadását az Akadémiai Kiadó leállította, de kéziratát Benda Kálmán, a Ráday Levéltár igazgatója, a sárospataki kollégium könyvtárában rejtette el. A rendszerváltozás után ő adta ki a könyvet 1992-ben Ráday Gedeon halálának 200 éves évfordulója alkalmából.

1. A KÖNYVTÁR SZEREPE A MAGYAR KULTÚRÁBAN

A 18. század Magyarországon a nagy könyvgyűjtők százada; a létrejött pompás és a nemzeti kultúra szempontjából számottevő könyvtárak között azonban csak egy köznemesi gyűjteményt találunk, mely értékében a többiekkel egyenlő volt s a magyar művelődésben játszott szerepe szerint is az elsők közé tartozott: a péceli Ráday Könyvtárat.

Ezt a századot a magyar kultúra két fényes alakjának élete íveli át – a két Rádayé. Ráday Pálé, aki Rákóczi kancellárja volt és a szabadságharc leverése után a magyar református egyház egyik feje és oltalmazója a bécsi udvar önkényével szemben; és Ráday Gedeoné, az európai műveltségű

* Mikes International, Oct.-Dec. 2004. Vol. IV. No. 4. http: //www.federatio.org/Mikes_International_0105.pdf

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

magyar nemesé, aki amellett, hogy folytatta apjának az egyházat védő tevékenységét, egy híres könyvtárat gyűjtött össze, mely az akkori irodalmi élet egyik központjává vált. Ráday Gedeon ugyanakkor nagyban hozzájárult irodalmi megújulásunkhoz, s mindketten, apa és fia, komoly áldozatokat hoztak fiatal magyarok külföldi tanulásának elősegítésében. A Rádayak szerepe éppen azért volt fontos a magyar kultúra szempontjából, mert a bécsi udvar jól tudta, hogy a nyelv művelése és a műveltség elterjedése milyen veszélyesek lehetnek a hatalom szempontjából. A 16. századdal, a reformáció századával szemben, a 17. század folyamán a latin nyelv egyre inkább visszanyerte a középkor és a humanizmus korából eredő befolyását a Habsburgok politikájának nyomán, s a magyar nyelvű kiadványok száma egyre csökkent. Pontosan ezért ezeknek összegyűjtése, új magyar nyelvű irodalmi művek megjelenésének támogatása vagy a régebbiek újrakiadása és terjesztése, elsőrendű nemzeti feladat volt. A Rádayak ennek a célnak a szolgálatában állottak.

Ugyanakkor a nemzeti művelődés bekapcsolása az európai kulturális gondolkodás új áramlataiba egy hasonlóan fontos feladat volt. Az a tény, hogy a péceli Könyvtárban bárki megtalálhatta a kor nagynevű tudományos kiadványait, mint például az *Acta Eruditorum* vagy a *Journal des Savants*, vagy a felvilágosodást fémjelző *Encyclopédiát,* ez felmérhetetlen nyereséget jelentett a magyar szellemi élet számára.

Természetes volt, hogy a gyűjtők személye, kultúrája és élettapasztalatai rányomták bélyegüket az általuk létrehozott könyvtár jellegére. Így Ráday Pál elsősorban theológiai, jogi és történelmi könyveket szerzett meg, valamint olyan nyugati munkákat, amelyek munkájához, tapasztalataihoz kapcsolódtak. Ezek között, például az udvari életre vonatkozó kiadványokat, mint a *Vita Aulica* vagy *Hermes Aulicus*, vagy Castiglione *Il corteggiano* című munkáját, hiszen diplomáciai tevékenysége érzékennyé tette ezek szükségességére. Ráday Gedeon viszont enciklopédikus tudásának megfelelően minden iránt érdeklődött, még a katonai stratégia főbb vonalai vagy a kertészkedés csínja-bínja iránt is, de az irodalom és művészetek iránti vonzódásának következményeképpen ez utóbbiak képviselték, a történelemmel és az egyházi irodalommal együtt, a megszerzett művek nagy részét. Ráday Gedeonnál külön ki kell emelni, mert ez igen ritka volt akkoriban Magyarországon, hogy jól tudott nemcsak németül, hanem franciául is, s így a *Siècle de la Lumière* fénye az ő könyvtárában meglévő köteteken keresztül jutott el Magyarországra is. Franciás műveltségét még tanulmányai idején szerezte, mert apja Odera-Frankfurtba küldte tanulni, arra a német egyetemre, amely a francia felvilágosodást követően, a francia kultúra sugárzásának, ismeretének és tanulmányozásának központja lett a 18. századi Középeurópában.

2. A KÖNYVGYŰJTŐ RÁDAYAK

A két Ráday egy jómódú, Pest megye északi részén élő nemes családból származott, akiknek ősei a török háborúk folyamán birtokuk egy jó részét elvesztették, s északabbra, Nógrád megyébe húzódtak, s ott vettek részt a megye politikai és közigazgatási életében. Nem tartoztak a dúsgazdag nemesi réteghez; anyagi helyzetük a jómódú köznemességnek megfelelő volt, de korszerű gazdálkodásuk, a külföldi kereskedőkkel kötött bor- és gabonaüzletek révén, a korban szokásos kereteket túlhaladva, igen magas színvonalat ért el.

Már Ráday Pál a majorsági, tehát intenzív gazdálkodás növelésére törekedett, messze megelőzve ezen a téren köznemesi birtokostársait, s evvel párhuzamosan gazdálkodásának

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

súlypontját a túlzsúfolt és kevésbé termékeny Felvidékről, a gyérebben lakott, de jobb termést biztosító Alföldre helyezte át. 1742-ben bekövetkezett halála után, s mivel kisebbik fia, Pál, négy év múlva szintén meghalt, idősebb fia, Gedeon és lánya Eszter, aki Teleki Lászlóhoz ment férjhez, örökölte a birtokot. Ráday Gedeon nővérét több ráeső birtoktest ellenértékeképpen pénzzel elégítette ki, így az apja által kezelt birtokok nagy része az ő kezében maradt.

A Ráday családi birtok az ő idejében érte el legnagyobb kiterjedését, mert az apjától örökölt földekhez hozzájárultak a Szentpétery Katalinnal kötött házassága folytán hozományképpen kapott gömöri birtoktestek. A hét megye 75 helységében szétszórt, egymástól néha 200 km távolságra fekvő birtokrészek kezelése és gondozása Fatavich Ferencnek, a Rádayakat több évtizeden át hűségesen szolgáló 'bonorum directornak' – jószágigazgatónak – kezében nyugodott. Fatavich nagymértékben továbbfejlesztette Ráday Pál gazdálkodási módszerét; alatta létesültek az alföldi majorságok, s Pécelen nagyszabású majorsági központ alakult ki. Fatavich javaslatára indult meg az ötvenes évektől kezdve a fokozott árutermelésre, így a bortermelésre való berendezkedés is; a gazdálkodás intenzitását mutatja, hogy 1741-ben már a birtokok felén, 1765-ben pedig csaknem mindenütt az u.n. háromforgós rendszer volt az uralkodó. Mindehhez hozzá kell tenni, hogy a két Ráday, Pál és Gedeon, birtokukon éltek, nem úgy mint a főurak, akik Bécsben töltötték idejüket csak jövedelmet húzva magyarországi javaikból: "Így vált lehetségessé, hogy mindig friss kezdeményező kedvvel keressék a jövedelmezőbb termelési eljárásokat és gyakorlatban próbálják ki, majd honosítsák meg a táji jellegnek legjobban megfelelő agrotechnikai módszereket" – írta, majdnem ötven évvel ezelőtt írt tanulmányában, Németh Balázs, a Ráday levéltár munkatársa.

Ráday Pál könyvtára nagyságát tekintve még nem volt jelentős. Beszerzésének és köttetésének költségei nem róttak különösen nagy terhet a gyűjtőre, bár egy Pozsonyban köttetett biblia kötésének árát, 25 fl.-ot, összevetjük évi 240-250 fl. készpénz jövedelmével, máris kézzelfoghatóvá válik számunkra, hogy milyen nagy áldozatot jelentett egy 18. századi köznemesnek könyveket gyűjteni. Ráday Gedeon könyvbeszerzései viszont hatalmas arányúak voltak s anyagilag igen nagy megterhelést jelentettek neki. A könyvek iránti szeretetének, de a nemzeti művelődésért hozott áldozatának nagyságát is itt lehet lemérni igazán, hiszen épp a könyvgyűjtés által létrehozott családi viszályokról, sokszoros kamatot jelentő adósságokról szóló részletekben mutatkozik meg, hogy milyen más körülmények között született a péceli könyvtár, mint a Teleki, Széchényi vagy Festetics téka, vagy az egyes, hatalmas főpapi könyvtárak.

Példaképpen hasonlítsuk össze a köznemes Ráday Gedeon jövedelmét a nagybirtokos gróf Széchényi Ferenc évi bevételeivel, s akkor megértjük, hogy miért küszködött a péceli gyűjtő állandóan pénzzavarokkal, miért növelte évről-évre adósságait. Széchényi könyvtára a Rádayénál mennyiségileg kétségtelenül gazdagabb, s kéziratiban értékesebb volt – a péceli Könyvtár állományának minősége azonban semmivel sem maradt a cenkié mögött, sőt némely vonatkozásokban felülmúlta azt. A két gyűjtemény közötti különbség semmiképpen sem fejezi ki a két gyűjtő rendelkezésére állott anyagi eszközök közötti különbséget. Ráday Gedeon egy esztendei jövedelme, melyet megosztott fiával, az 1770-es évek elején, 15.000 fl. volt. Ez az összeg birtokához képest magasnak mondható, s csak az intenzív majorsági gazdálkodással lehetett elérni. 1760 és 1775 között pedig, a legnagyobb beszerzések idején, a Ráday Gedeon által évente könyvekre költött összeg 2-3 ezer fl. körül mozgott. Ugyanakkor Széchényi Ferenc egy évi jövedelme 250-300 ezer fl.-ot tett ki. Egy összesítő kimutatás szerint 1775-től 1812-ig új birtoktestek szerzésére, befektetésekre, országos és családját illető kiadásokra 3.826.699 fl.-ot költött, s ebből a könyvek, érmék, kéziratok

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

vásárlására, a katalógusok nyomtatására 160.000 fl. 22 krajcár jutott. Önként adódik tehát az a következtetés, hogy bár a Ráday könyvtárára fordított összeg lényegesen kevesebb volt, mint a Széchényi által 37 év alatt gyűjteményére költött 160 ezer fl., viszonylagosan, évi jövedelmükhöz mérve, mégis sokkal nagyobb terhet vállalt a cenki gyűjtőnél, hiszen a 15.000 fl. évi jövedelemből ráeső részének egyötödét könyvekre költötte.

3. RÁDAY PÁL – RÁKÓCZI HÍVE, KURUC DIPLOMATA ÉS HÍVŐ KERESZTÉNY

Ráday Pál kitűnő nevelésben részesült s egy igazi, keresztény kegyességtől áthatott családi körben nőtt fel. Amikor a Nógrád megyei nemesség küldöttségének tagjaként a tokaji táborba ment megyéjük hűségét Rákóczinak jelenteni, a Fejedelem mindjárt felismerte a benne rejlő értékeket s maga mellé vette, mint bizalmas titkárát. Képességeit hamarosan bebizonyította *Recrudescunt vulnera inclytae gentis Hungariae* című nagyhírű kiáltványának megírásával, ugyancsak ő készítette elő a szécsényi és huszti diéták s a marosvásárhelyi és ónodi országgyűléseket. A titkos, majd pedig az erdélyi- és a hadikancelláriák vezetője lett, s Rákóczi rábízta minden fontosabb diplomáciai tárgyalás vezetését. Így volt kapcsolatban a porosz, a svéd és a lengyel királyi udvarokkal, s irányította az ottlévő diplomaták munkáját. A császár küldötteivel folytatott tárgyalásokon is ő a Fejedelem egyik képviselője.

Külön meg kell említeni jelentős publicisztikai tehetségét és tevékenységét: Az ő munkája az *Explosio punctoriae repplicae caesareae* című nagy röpirat, mely a bécsi udvar álnok magatartását tárja a világ elé, vagy például a jezsuita rend magyarországi végzetes szerepét feltáró másik röpirata. Mindezek mellett szerkesztője és írója az első magyarországi, *Mercurius veridicus ex Hungaria* címen 1710-ig megjelenő hírlapnak.

A forradalom bukása után Lengyelországba menekült, de végül is úgy döntött, hogy elfogadja a szatmári békében felajánlott amnesztiát, és hazajött. Életének hátralévő részében visszavonultan, családjának, református egyházának – és a könyvgyűjtésnek élt. Haláláig ő irányította a protestáns egyházak küzdelmét a Habsburgok rekatolizációs törekvései ellen, de emellett ránk maradt irodalmi tevékenységének sok tanúsága is. Protestáns énekköltő volt, akinek *Lelki hódulása* a 18. század legtöbbször kinyomtatott könyve.

Ráday Pál könyvgyűjtése

Könyvgyűjtésének két jellegzetessége a Könyvtár egész történetének folyamán megmaradt:

– *Először*, a bécsi gyűjtést nagyrészt a református egyház ott működő ágensei végezték; *másodszor*, a külföldi egyetemi városokban – a szellemi élet és könyvnyomtatás e korabeli nagy központjaiban – az ott tanuló és az őáltala patronált diákok, theológusok vagy lelkipásztorok szereztek neki könyveket, akik azonban nemcsak beszerzők voltak, hanem állandóan jelezték patrónusuknak a könyvpiac újdonságait és közvetítették az új kiadványokról való híreket.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– *Másodszor*, a magyarországi gyűjtés mindkét gyűjtő esetében barátok, rokonok, és ismerősök révén történt, elsősorban azonban az egyházi embereken keresztül, akik éppúgy érdeklődtek a zsengülő magyar irodalom termékei iránt, mint a Rádayak.

Ráday Pál az általa gyűjtött anyagot a korban szokásos szakrendszer szerint osztotta fel, melyben – s ez igen jelentős volt – a filológia, mint külön tudományág szerepelt, s ezt a tudományágat, mint a modernitás megszületésének egyik jelét tartják ma is számon. Ezenkívül egy különleges érdekessége az ő katalógusának, hogy a földrajzot, mint külön szakot tárgyalja, míg a többi korabeli rendszerek a történelemhez vagy a filozófiához sorolják. Lehetett-e ez a magyar nemzet sorsából levont következtetés eredménye? – ki tudja ...

Egyébként a könyvanyag a maga egészében nagyon jellemző a korabeli köznemesi-protestáns műveltségre, de ennek legmagasabb fokát reprezentálja. A legutolsó 150 év magyar könyveinek keresése és gyűjtése viszont egy színvalló lépés volt Rákóczi kancellárjának részéről, aki szívében mindig kuruc maradt, s aki törhetetlenül védte egyházát a feudális abszolutizmus erőszakos politikájával szemben.

A vallásos és theológiai munkák erőteljes puritánus színezetet mutatnak, s azt jelzik, hogy Ráday Pál a magyar puritánizmus késői, de kiváló utóhajtása volt. Az orthodox jellegű theológiai munkákat hitvitázó iratok egészítik ki, s egy pár a korabeli katolicizmusra jellemző írás. A nagyszámú történelmi munkákat Ráday négy részre osztotta fel: *először*, az ókor történetére vonatkozókra, beleértve a nagy római történészeket, mint Tacitus és Livius, de a zsidók történetét megíró Josephus Flaviust is; *másodszor*, a 16. és 17. századi történeti munkákra, vagyis az akkori legújabb, az egész európai történelmet analizáló művekre, különösképpen a nagyhatalmak történetét, hiszen diplomáciai tevékenysége révén nagyon érdeklődött e hatalmak kialakulása iránt; *harmadszor*, a magyar történelemre vonatkozó, magyar vagy külföldi írásokat, Bonfinit és Istvánffyt éppúgy mint Caspar Ernst vagy Balthasar Hant; végül, *negyedszer*, az egyháztörténeti munkákat, s ezek között is a legnagyobb helyet foglalják el a magyar protestantizmus 1680 utáni helyzetére vonatkozó és az azt szabályozó kiadványok. Itt külön meg kell említeni azt a figyelmet, amellyel Ráday Pál a bujdosó cseh protestánsok sorsát kísérte, ennek tanúja, például a *Historia persecutionum ecclesiae Bohemicae* című munka.

A theológiai és történelmi munkák mellett Ráday Pál leginkább a jogi-politikai művek iránt érdeklődött. Társadalmi és politikai helyzetének következményekében a jogi munkák szinte kizárólag Werbőczy *Tripartituma* és az ahhoz kapcsolódó kompendiumok alkotják, vagy a magyar jogi gyakorlatba bevezető útmutatók, melyek mind szükségesek voltak 1711 után viselt tisztségeiben végzett munkához. Ezek adják elsősorban könyvtára köznemesi jellegét, melyre egy formális jogszemlélet volt jellemző. Meg lehet persze találni egy pár a klasszikus jogi elméletet összefoglaló nagy művet is, mint Iustinianus *Institutio*it, de az új természetjogi iskola létét csak Grotius egy írása jelzi, – egy tagadhatatlanul fontos hiány. A joghoz kapcsolt politikai szakban, mely alatt a 18. században az államtudományokat értették, elsősorban az államvezetésre vonatkozó munkákat találjuk, mint Machiavelli *Princeps*ét, és amint már említettem, az európai feudalizmus tipikus udvari irodalmának megnyilvánulásait.

Nagy különbséget jelent a két Ráday felfogása között, hogy Pál, az előző korok szokása szerint, még a filozófia közé sorolja a természettudományos munkákat, tehát az eszmélkedés és az empirikus realitásokra alapozódó tudomány még nem váltak el egymástól.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Az irodalmi és retorikai munkák között van egy pár nagy értékű könyv, mint például Gyöngyösi egyes műveinek első vagy második kiadása, s a Könyvtár tulajdonában lévő egyetlen ősnyomtatvány, Temesvári Pelbárt szerzetes beszédeinek Hagenauban, 1499-ben kiadott kötete.

4. RÁDAY GEDEON – AZ EURÓPAI MŰVELTSÉGŰ IRODALMÁR ÉS TUDÓS

Ráday Gedeon nagyon sokrétű nevelést kapott apja jóvoltából, aki Kazinczy szerint úgy irányította nevelését, hogy fia "egész erejét teljesen a nemzeti művelődésnek" áldozza. A pozsonyi evangélikus gimnáziumban tanult Bél Mátyásnak, a kor kiváló tudósának a felügyelete alatt, abban a gimnáziumban, ahol a pietizmus friss és modern pedagógiája uralkodott. Itt szerezte meg német és latin tudását s széleskörű műveltségének alapjait. Bejárt az országgyűlési ülésekre, ahol első benyomásait kapta a politikai életben végbemenő küzdelmekről. Pozsony után Ráday Pál fiát *először* Berlinbe küldte, ahol régi jó barátja Daniel Ernest Jablonski, a porosz udvar prédikátora, akivel még mint Rákóczi diplomatája ismerkedett meg, ügyelt fel a fiatal Gedeon nevelésére. Ez a döntés maga egy hitvalló tett volt, miután fiát a bécsi udvarral szembenálló porosz hatalom fővárosába küldte a többi kisebb, de a Habsburgokkal jó viszonyban lévő német udvar helyett. Innen Ráday Gedeon Odera-Frankfurtba ment, ahol az író és előzött Kassai lelkipásztor, Gyöngyösi Pál, volt egyetemi tanár. Mint már utaltam rá, ez az egyetemi város a francia felvilágosodás szellemét sugározta s a fiatal Ráday életének döntő benyomásait nyerte el itt. Tudásvágyát és nyílt szellemiségét mutatja, hogy tantárgyai közé felvette még a statisztikát is, az egyházi helyett a politikai történelmet, vagy a természetjogot és az u.n. természeti theológiát a klasszikus jog és az othodox theológia helyett.

Hazatérése után gazdálkodott s belekapcsolódott a politikai és egyházi életbe, s bár megyei tisztséget szívesen vállalt, udvari méltóságokra sohasem vágyott. Többször rá akarták venni, hogy fogadjon el udvari kitüntetéseket vagy címzetes állásokat, de ezeket mindig visszautasította: "Miért kívánnék illyen árnyékért instálni, az mely, ha mindjárt jól szólnak is felőle, tsak árnyék, ha pedig rosszul, betstelenség?" Politikai és egyházi tevékenységének legfontosabb része II. József uralkodásának idejére esik a Türelmi Rendelettel kapcsolatos nagy vitákban. Mint a református egyház dunántúli kerületének főgondnoka mindig is irányította a bécsi udvar melletti ágensek munkáját nemcsak egyházi, de általános politikai ügyekben is; amikor a Türelmi Rendelet kibocsátása után egy állandó protestáns küldöttség tartózkodott Bécsben, melynek fia, II. Gedeon, aktív tagja volt, tanácsaival segítette őket munkájukban. A Türelmi Rendeletért köszönetet mondó emlékirat mind tartalmában, mind nyelvében az ő felfogását tükrözi. Nem a felvilágosodás jellegzetes követeléseit hangoztatja, nem az új eszmékre hivatkozik, hanem érvelése a rendi szemléletnek megfelelő, magyar protestáns jogi gondolkodás tipikus kifejezése. Ugyanakkor harcol a tanügyi reformért, remélve, hogy Erdéllyel együtt "az két hazában az stúdiumokra nézve uniformitást hozhatnánk be." Ráday Gedeon fia Bécsben élve lassan-lassan a császári udvar politikája mellé szegődött, s az ő révén a két Ráday *először* bárói címet kapott a császártól az 1780-as évek végén, majd pár évvel később a magasabb arisztokrácia tagjaivá lettek, miután az uralkodó a grófi méltóságra emelte őket.

Könyvgyűjtése mellett Ráday Gedeon jelentősége kulturális szempontból, irodalmi téren a legnagyobb. Ő hozza be külföldről a nyugat-európai versformát, lassan háttérbe szorítva a tetszetős, de üres, u.n. leoninus rímelést. Meghonosítja a Ráday-rímet; 42 költeménye maradt ránk nyomtatásban. Irodalmi működését azonban nem verselése tette nagy fontosságúvá, hanem az

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a szerepe, melyet Orczy Lőrinc úgy jellemzett, hogy Ráday ' magyar litterátusok atyja.'792-ben bekövetkezett haláláig támogatója, inspirátora volt a tudományos próbálkozásoknak, s hasonlóan Kazinczynak a későbbi években játszott szerepéhez, vezére és irányítója volt megújuló irodalmi életünknek. Kazinczy a "nemzet szent öregje"-ként emlegeti. Az írók hozzáfordulnak tanácsért, elküldik neki műveiket bírálatra, s így a nyolcvanas évektől kezdve Pécel már egy valóságos irodalmi és tudományos központ lett s az öreg Ráday körül egy nagy írói kör alakult ki. Kazinczy 1790-ben indított lapjának, az *Orpheus*nak főmunkatársa. Ő kapcsolja be a Kazinczy és Batsányi által szerkesztett *Magyar Museum* körébe a marosvásárhelyi írók csoportját – Aranka Györgyöt, Kovásznai Sándort, Zilai Sámuelt. Nagy pártfogója a magyar színjátszásnak, s 'agyar játéknézőhely'felállítására törekszik. Emlékét kortársai megőrizték, s Kazinczy méltán jósolta, "hogy a későbbi idők nyugtalanul fognak kapkodni minden hír után Ráday felől."

A Könyvtár aranykora az a hat évtized volt, 1733 és 1792 között, mely alatt Ráday Gedeon gyűjtötte a könyveket. A fennmaradt levéltári anyag alapján egy teljes képet kapunk arról, miként gyarapította könyvtárát egy 18. századi magyar nemes; kibontakozik előttünk a hatalmas, spontán keletkező beszerzői kör; egy a könyveket szerető ember gyűjtési szenvedélye; de ugyanakkor kirajzolódnak a kor társadalmi és technikai viszonyaiból eredő korlátozottságok is.

(a) *A gyűjtés területei*

A gyűjtés területeire vonatkozóan két fontos változást kell megemlíteni az előző korszakkal szemben: egyrészt a súlypont eltolódását a beszerzés területei között és a különféle beszerzők jelentőségében; másrészt, a könyvkereskedők növekvő jelentőségét a bécsi, pozsonyi és lipcsei gyűjtésben. Ráday Gedeon korában Bécs túlsúlya és központi szerepe jellemző; ezt egészítették ki a külföldi egyetemi városokban, az intellektuális élet központjaiban – mint Bázel, Zürich, Utrecht, Leyden, Lipcse, Drezda, Gotha vagy Odera-Frankfurt – folytatott beszerzések, valamint a század utolsó évtizedeitől kezdve egyre nagyobb jelentőségű pesti könyvpiac. Ezzel szemben az erdélyi beszerzések csak a régi magyar irodalom szempontjából maradtak fontosak, míg Pozsony eddig is korlátozott szerepe nem változott. Ez a fejlődés természetes volt, hiszen az itthoni könyvkereskedelem lehetőségei nem felelhettek meg az ő céljainak, s így önként adódott, hogy a legközelebb fekvő világváros, Bécs felé fordult, ahol a 18. század második felében hatalmas könyvpiac alakult ki, rendszeres aukciókkal, kiterjedt külföldi kapcsolatokkal rendelkező kereskedőkkel, ahol más városok – Lipcse, Nürnberg, Bázel – kereskedői is fiókokat nyitottak, vagy állandó megbízottat tartottak. Pozsonnyal kapcsolatban feltétlenül meg kell említeni, hogy szerepe különösképpen jelentős volt, mint a Bécsből vagy külföldről érkező könyveket továbbító központ, ahol egyébként a tiltott könyvekre vonatkozó ellenőrzés eléggé megnehezítette, éppúgy, mint Bécsben, a szállítmányok Magyarországra való küldését.

(b) *A beszerzői kör*

A beszerzői kör jellege viszont nem változott Ráday Pál korával szemben, s továbbra is lelkészek professzorok, a Ráday által tanulmányaik alatt támogatott diákok és a magyar református egyház

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

bécsi Ágensei, ahogy akkoriban mondták legnagyobb részt Ráday Gedeon "familiárisai" végezték a beszerzéseket. Külön ki kell emelni Nagy Sámuelnek, az 1763-tól 1792-ig működő bécsi református Ágens tevékenységét, akinek nevéhez – bázeli könyvbeszerzései mellett – a harminc éven át hűségesen folytatott, s a könyvtár szempontjából nagyon fontos bécsi gyűjtés fűződik. Nagy Sámuel, amint ez leveleiből kitűnik, maga is olyan könyvszerető ember volt, mint Ráday, s urához hasonló gondossággal folytatta beszerzői munkásságát, sokszor maga kezdeményezett vásárlásokat, tárgyalásokat, hiszen tudta, hogy Rádayval egymódon gondolkoznak. Emellett ez a hűséges beszerző, aki Rádayval a református egyházra vonatkozó dolgokban is együtt dolgozott, s aki minden jel szerint igen szerényen élt de egyúttal kitűnő üzletember is volt, sok alkalommal kölcsönzött, előlegezett pénzt könyvvásárlásokra, s volt olyan időszak, amikor Ráday 8-10 ezer forinttal is tartozott neki. Igen fontos volt Ráday számára, hogy Nagy Sámuel, de a többi beszerző is, állandóan tájékoztatták Bécsből vagy a külföldi egyetemi városokból a körülöttük folyó élet tudományos és irodalmi eseményeiről, a már előre jelzett aukciókról, s így bekapcsolták a péceli földesurat a kulturális élet, a könyvpiac és a könyvkereskedelem vérkeringésébe. Bécsben és Pozsonyban Nagy István volt még hosszabb ideig megbízható ágense Rádaynak. Pozsonyban Szerentsi Nagy István, a literátor pap és jó barát, vagy Szászky-Tomka János, a pozsonyi evangélikus líceum rektora, míg Cornides Dániel, szintén Ráday barátja rövidebb ideig, de több alkalommal. Szilágyi Sámuel viszont, aki ugyancsak barátja a péceli könyvgyűjtőnek, először Bécsben, majd Erdélyben, amikor a szebeni királyi tábla ülnöke lett, vásárolt neki kéziratokat és nyomtatványokat. Erdélyben még meg kell említeni Bod Pétert, Árva Bethlen Kata udvari papját és a történetírót, valamint Kovásznai Tóth Sándor és Zilai Sámuel professzorokat. Külön kell megemlékezni a barátokról és rokonokról, akik szíveskedni akartak a péceli könyvgyűjtőnek. Így Kazinczy Kassán keresett neki könyveket az ottani nyomda első kiadványai közül, vagy unokája Pál, aki 20 évesen az eperjesi kerületi tábla ülnöke lett, s akit nagyapja noszogatott, hogy keressen számára a híres lőcsei nyomdának olyan kiadványait, melyeket már sehol sem lehetett megtalálni.

(c) *Aukciók és könyvkereskedők*

Ráday megbízottainak szerepe különösen fontos volt az egyes nagy magánkönyvtárak aukcióinak során. Az ő ügyességüktől függött, hogy meg tudták-e venni Rádaynak azokat a könyveket, amelyeket megjelölt az aukciók katalógusának listáján. Éppen ezért szükséges volt, hogy idejében hozzájussanak ezekhez a katalógusokhoz, leküldjék azokat Pécelre, s Rádaynak még legyen elég ideje azokat átfutni, s megjelölni mire van szüksége – figyelembe véve a könyvek tárgyát, kiadásuk helyét és idejét és, nem utolsó sorban, azok árát. Emellett ezeken az árveréseken harcolniuk kellett más könyvgyűjtők megbízottaival, sokszor olyanokkal, akiknek megbízói összemérhetetlenül fontosabb anyagi forrásokkal rendelkeztek – például Széchényi Ferenc – mint Ráday. Tizenöt bécsi aukción történtekről olvashatunk részletesen a levéltári anyagban, a Könyvtár története e lapjainak olvasása szinte olyan izgalmas, mintha egy detektívregényt olvasna az ember. Pozsonyban viszont csak két aukcióról olvashatunk Nagy István és Mihályfalvi János leveleiben, ami nem meglepő, hiszen Magyarország akkori politikai központjának könyvpiaca igen korlátolt lehetőségeket biztosított az eladók számára.

A könyvgyűjtés távolabbi központjaiban szintén sok aukcióról származtak a péceli Könyvtárba került könyvek. Így maga Ráday Gedeon bizonyára résztvett berlini diákévei alatt egyes árveréseken,

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

majd Odera-Frankfurtban is; bár erre vonatkozóan nincsenek levéltári adatok, de ezt mutatják külföldi utazásai alatt megszerzett nagyszámú könyvek hazaszállításának problémái. Nagy Sámuel, a péceli gyűjtő legeredményesebb beszerzője, aki egy rövid ideig Bázelban tanult, onnan hírt ad már aukciókról, melyeken urának vásárolt könyveket; ugyanakkor kapcsolatokat teremtett más egyetemi városokkal is, s értesíti a gyűjtőt egyes, például Strassburgban, lefolyó árverésekről. Hasonlóképpen tevékenykedett Bázelban Blasek Mihály is, aki később átment Utrechtbe (innen egy levele sem maradt fenn), de végül le kellett rövidítenie utazását, mert a magyar egyházak, mint magyarországi szlovák anyanyelvű lelkészt, Csehországba küldték az ott újjáéledő protestáns, huszita gyülekezetekben való szolgálatra. Végül arról is tudunk, hogy Ráday kapcsolatba lépett régi barátaival Odera-Frankfurtban, amikor egy ottani nagy aukcióról hallott, s megpróbált onnan is könyveket szerezni 'bibliothécája' számára.

Ráday hosszú éveken át szinte állandó összeköttetésben állt könyvkereskedőkkel, akikkel a legtöbb esetben saját maga tartotta fenn a kapcsolatot, kivéve Bécset, ahol ágensei tárgyaltak velük, bár a fontosabb döntésekben Ráday közvetlenül levelezett az ottani könyvkereskedőkkel. A bécsi könyvárusok közül nagyobb szerepet játszottak a Könyvtár történetében Friedrich Bernhardi, Emerich Felix Bader, Ernest Klopstock, az Artaria Co. (Mozart műveinek kiadója), Newenstein (akinek üzletvezetője Herinnes volt), és a nürnbergi Bauer és Monath cég bécsi üzlete. A tudományos időszaki kiadványokat persze Ráday és ágensei nemcsak Bécsből, hanem még sokkal szélesebb körből, sokkal messzebbről szerezték be, így Frankfurtból, Göttingenből, Lipcséből és Regensburgból, míg Rousseau *Journal encyclopédiquét* először a belgiumi Liègeből, majd az ottani Bouillonból.

Pozsonyban Anton Lőwével állt üzleti kapcsolatban Ráday évtizedeken keresztül, aki szélesebb beszerzői körén keresztül – Frankfurt és Lipcse – igyekezett eleget tenni kéréseinek. A Ráday által támogatott diákok mindenütt ahol jártak felvették a kapcsolatot könyvkereskedőkkel, – így például Nagy Sámuel Bázelben (s az itteni kereskedők révén hozzájutott katalógusokhoz még Zürichből és Bernből is), míg Blasek Mihály, aki bejárta Svájcot, nemcsak Bázelben, hanem Bernben és Lausanneban is.

Ráday legfontosabb kapcsolata, Bécsen és Pozsonyon kívül, a lipcsei Abraham Christoph Thiele könyvkereskedővel volt, akit igen ügyes, de nem mindig megbízható ügynökként ismerünk meg a vele való levelezésből. Lipcse akkoriban a német könyvkereskedelem Frankfurt után legfontosabb központja volt, s évente többszöri könyvvásáraira egész Európából jöttek vevők. Thiele nemcsak könyveket vett itt megbízójának, hanem festményeket és érméket is – rajta keresztül jutott Ráday ahhoz a szép Lucas Cranach festményhez, mely átvészelve a századok viharait, ma is díszíti a Könyvtár régi állományát tartalmazó helységeket. Ráday Thielén keresztül juthatott könyvekhez a szászországi – lipcsei, drezdai és gothai – aukciókról is. Hét ilyen aukcióról tudunk; többek között Lipcsében árverezték el Bél Károly Andrásnak, a híres pozsonyi professzor és Ráday barátja Bél Mátyás fiának könyveit és kéziratait. Innen jutottak a péceli gyűjteménybe, sok nehézség után, Bél Mátyásnak hét, Bél Károly Andrásnak két, részben autográf, kézirata. Thiele révén Ráday szászországi könyvkereskedőktől is bizonyára vett műveket, de erről nincs semmi adatunk.

A könyvtár gyarapodása szempontjából Pest szerepe a 18. század hetvenes éveitől kezdve nőtt meg, felülmúlva fontosságban az erdélyi vagy akár pozsonyi és a többi magyar vidékeken végbemenő tevékenységeket is. Gárdonyi Albert kutatásai nem hagynak kétséget afelől, hogy a 18. század második felében Pest a magyarországi könyvkereskedelem központja volt, s itt, az ország szívében alakult ki a hazánkban egyedül számbajövő könyvpiac. Ez magyarázza azt, hogy a közeli Pécelen

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

lakó, de igen sokszor pesti házában tartózkodó Ráday, életének utolsó 15 évében vásárlásainak jórészét pesti kereskedőknél, elsősorban a Weingand és Köpff cégnél bonyolította le. Igen nagy előnyt jelentett, hogy ezzel a céggel közvetlenül tudott tárgyalni, kívánságait és kifogásait személyesen tudta elmondani, s a vételár kifizetését saját maga elintézni. E cég mellett azonban Ráday vevője volt az 1750-es években Pest időben első könyvüzletének is, amelyet az 1748-ban ott letelepedett Mauss Gellért alapított. De a péceli gyűjtő főszállítója Weingand és Köpff volt, s a hetvenes évek elejétől a nyolcvanas évek közepéig oly nagy mennyiségű könyvet szállított ez a cég Rádaynak, hogy Weingand, az egyik társtulajdonos, méltán mondhatta Komjáthi Ábrahámnak, Kazinczy nevelőjének, hogy "Rádaytól magától annyit vett be, mint vásárlóitól egyetemben." Ránk maradt egy részletes kimutatás a Weingand és Köpff cég szállításairól a péceli könyvtárnak 1774 tavaszától 1785 tavaszáig; ezalatt az évtized alatt összesen 762 művet adtak el Rádaynak 2.850 forint és 10 krajcár értékben.

5. A KÖNYVTÁR KÜLSŐ KÉPE

A barokk kastély elmaradhatatlan kiegészítője, díszítőeleme volt a teremkönyvtár. A Rádayak késői barokk péceli kastélyához is feltétlenül hozzátartozott a nagy könyvtárterem, freskóival és díszesen kötött könyveivel. Ez a külső keret szinte ellentmondott a könyvtár belső jellegének, hiszen a Ráday gyűjtötte könyvanyag fővonásai, a könyvtár funkciója és elsősorban a gyűjtő szándéka és szempontjai már nem a barokkra utalnak, hanem a 18. század szellemiségének tudatosságát, kitágult horizontjait sugározzák, a felvilágosodás és a szélesebb körűvé váló művelődés felé irányítják pillantásunkat.

Ráday Pál az általa összegyűjtött könyveket ludányi kúriájában, majd pedig, midőn Pécelen is építkezett az 1730-as évek második felében, részben Pécelen tartotta. A tulajdonképpeni Ráday Könyvtár azonban 1762-1763-tól a péceli kastély könyvtártermében és kisebb helységeiben volt elhelyezve. E nevezetes könyvtárterem a Ráday Gedeon által megindított, 1755 és 1766 között folyó nagy építkezésekkel kapcsolatban alakult ki, amikor Ráday az apja által Pécelen létrehozott 'residentiát' Mayerhoffer András, a kor egyik leghíresebb magyarországi építészének fia, Mayerhoffer János által egy pompás barokk kastéllyá építtette át.

Itt nem idézhetünk részleteket a kastély építésével kapcsolatban, csak a nagy és egy kisebb könyvtárterem freskói festésének történetét fogjuk felvázolni, evvel is kiegészítve a Ráday Gedeon jelleméről és műveltségéről már eddig alkotott képet. A freskófestés feladatával Ráday Schervitz Mátyást bízta meg. A Ráday és Schervitz között kötött szerződésből kiderül, hogy a festő a kilenc mezőből álló könyvtármennyezet kifestését "az Úr által megadott terv szerint vállalta" – s Ráday elgondolására mutat az is, hogy a barokk monumentális stílusában készült freskókon ábrázolt könyvek, így például az *Acta Eruditorum*, mind megvoltak könyvtárában. A festmények, a könyvtár tartalmára utalva, a tudományok enciklopédiáját jelenítik meg, a tervező klasszikus műveltségének megfelelően allegorikus alakokkal. A középső mennyezeten Pallas Athene felhőkön ülő alakja a diadalmas tudományt jelképezi. Ezt a főalakot veszik körül a többi nyolc mezőben az egyes tudományok ábrázolásai a grammatikától a theológiáig, s a képeken sűrűn látható amorettek kezében vagy a földre állítva, az illető tudományág legfontosabb könyvei láthatók. Az u.n. kis bibliotéka mennyezetét és falait is freskók díszítették, s ezek is Schervitz munkái voltak. A szoba mennyezetén

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Arion, a költő látható, lyrájával, amint egy delfin hátán ülve, a tengerből megmenekül. Az ajtók és az ablak felett egy ismert mitológiai történet – Orpheus az alvilágban – jelenetei díszítik a falakat. E freskók mintájául Bernard Picartnak, az Amszterdamban dolgozó francia rézmetszőnek metszetei szolgáltak; ezektől kaphatott Ráday kedvet arra is, hogy a kastély nagytermét Picart metszeteivel díszíttesse.

A könyvtartók elkészítésére szintén külön gondot fordított Ráday. Ezek mind rokokó stílusban készültek; ma már csupán négy nagy, egyforma méretű, rokokó stílusú könyvállvány található a Ráday Könyvtár műemléknek nyilvánított részében. A könyvtartók és a kis, üveges szekrények egyaránt fehérek voltak, aranyozott díszítéssel.

A magánkönyvtárak történetében különös hangsúlyt kell helyezni a könyvek kötésére, hiszen minden kor gyűjtői számára az esztétikai szempont a legtöbbször épp oly fontos, mint a tartalom. A barokk ízlés idején, a kastély pompáját és fényét emelő teremkönyvtárak rendeltetése miatt, nem is tehetett mást a gyűjtő, minthogy csak elegáns és szép kötésű darabokkal gyarapította gyűjteményét; a felvilágosodás eszméinek hatása alatt pedig a könyvet szerető, literátus ember szükségesnek érezte a jó könyv tartalmának megfelelő kötésről is gondoskodni. A Ráday Könyvtár kötései két csoportra oszlanak: az előző századok könyvkötészetének termékeire, melyek között a magyar könyvkötő művészet néhány remeke is található, valamint a könyvtár külső képét elsősorban kialakító, 18. századi aranyozott bordázatú kötésekre.

A Könyvtár a maga több mint 10.000 kötetével, 1862 nyarán került el péceli magányából. Török Pálnak, a Dunamelléki Református Egyházkerület püspökének 1855-ben sikerült létrehoznia a budapesti Református Theológiai Akadémiát. A szerény keretek között működő intézetnek nem volt könyvtára, ezért Török Pál – midőn meghallotta, hogy a Ráday család el akarja adni híres gyűjteményét – körlevelet bocsátott ki, s országos gyűjtést indított, hogy e nagy értéket jelentő kincset megszerezze a főiskolának. A család, megtudva szándékát, a 40.000 forintban megállapított vételár felét ajándékképpen ajánlotta fel. A szükséges 20.000 forint egyházközségek és magánosok adakozásából, 1861 őszére gyűlt össze, s a Könyvtár az egyházkerület tulajdonába ment át. Jelenleg a Ráday Könyvtár a Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Gyűjteményének egyik része. A Ráday Pál és Gedeon által gyűjtött törzsanyaga a könyvállomány többi részétől elkülönítve van felállítva a 18. századi tékákon.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Virradat Keleten és a Nyugat alkonya: Két modernitás szembenállása*

Kínában gazdasági téren a modernizáció eddig elért sikerei arra mutatnak, hogy ez az ország pár évtizeden belül a 21. század vezető hatalma lehet, s a híres angol gazdasági folyóirat az *Economist* már 1994-ben azt jósolta, hogy Kína a világ első számú gazdasági hatalmává válik az elkövetkező 25 éven belül.

1,2 milliárd lakosával Kína népessége ötszöröse az Egyesült Államok népességének; piaca a világ harmadik legnagyobb fogyasztó piaca és a világkereskedelem 6. legfontosabb résztvevője. A nemzeti össztermék (GNP) 9,7 %-os átlagos évi növekedése 1979 és 1994 között a földgolyó egyik leggyorsabban fejlődő gazdaságává tette a kínai gazdaságot. 1979 és 1989 között, a Deng által elkezdett u.n. Nyitott Kapu Politikája [1] következtében, az évi külföldi beruházások elérték a 40 milliárd dollárt 1996 óta, míg 2002-ben már 50 milliárd dollárra emelkedtek, s így Kína a világon az első helyet foglalta el a külföldi direkt beruházások szempontjából.

India lakosainak száma ma az egy milliárd fölött van, – 1947-ben, a függetlenség elnyerésének idején, még csak 300 milliónyi volt, – s az előrejelzések szerint, egy évi 1,6 %-os növekedés alapján, 2010-ben eléri a 1,16 milliárdot. Területe majdnem 3 millió négyzetkilométerre terjed, mely a Himalája, a világ legmagasabb hegylánca és az Indiai Óceán között fekszik.

Indiáé a világ ötödik legnagyobb nemzetgazdasága az Egyesült Államok, Japán, Kína és Németország után. Bár népességének 70 %-a máig is a mezőgazdaságból él, az ipari termelés emelkedésében és technológiai sikereiben – elsősorban az információs technológia terén – viszont India az elsők között van.

* A Hollandiai Mikes Kelemen Kör 2004. évi, 45. Tanulmányi Napok konferencián elhangzott előadás. ("KULTÚRÁK TÉRHÓDÍTÁSA – Új világrendeződések, magyar életmezők," 2004. szeptember 9-12., Elspeet, Hollandia.*).*

[1] Deng politikáját Kínában elsősorban intézményes reformok jellemezték, – így a népi kollektívák megszüntetése és a háztartási egységek felelősségének helyreállítása, az agrárvállalkozások körében a tulajdonjog elismerése és kis vállalkozások támogatása; végül pedig az állami tulajdonban lévő ipar nagyságának csökkentése egyidejűleg a városi és községi vállalkozások bevezetésével. A kínai reformpolitika valójában csak 1986-ban vált átfogóvá, amikor lehetővé vált a külföldi tőke részvételével közös vállalkozások beindítása, s az ezekkel kapcsolatos bürokratikus szabályok egyszerűsítése, különleges adózási előnyök bevezetése és a valutapolitika hajlékonyabbá tétele.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A Kongresszus Párt 2004 tavaszán bekövetkezett győzelme után az új miniszterelnök kijelentette, hogy a 21. századnak India századának kell lennie – persze ki tudja melyik trónkövetelőnek sikerül majd elérni ezt a státust, hiszen Kína mellett még az Egyesült Államok bizonyos körei is vallják, hogy nemcsak a múlt századnak, hanem a jelenleginek is Amerika századának kell lennie.

Ezeknek a gazdasági fejlődésre vonatkozó adatoknak az alapján fogalmaztam meg előadásom címét, melynek másik összetevője a nyugati modernizációtól eltérő civilizációs, vagyis társadalmi és kulturális tényezők felvázolása.

Több mint nyolcvan évvel ezelőtt adta ki sokat vitatott, de nagy jelentőségű könyvét Oswald Spengler a Nyugat alkonyáról. Jóslata azonban a náci és a kommunista totalitáriánus rendszerek eltűnése, s a nyugati világ második világháború utáni gazdasági és politikai fejlődése nyomán hamis próféciának bizonyult az európaiak és amerikaiak szemében. Pontosan ennek ellenkezője vált általános közhitté, az, hogy a mai nyugati világ az emberiség fejlődésének egyáltalán lehetséges legmagasabb csúcspontjára érkezett el, s ennek kifejezése volt Francis Fukuyama mára szállóigévé lett mondása a "történelem végéről."

Ugyanakkor az utóbbi két évtized folyamán egyre inkább megerősödött a hit, elsősorban az Egyesült Államokban, hogy a távolkeleti világ – a *Pacific rim* – lerázva a politikai kiszolgáltatottság bilincseit és a gazdasági és technológiai elmaradás béklyóit, egyre nagyobb lendülettel fejlődik s hamarosan a Nyugat versenytársa lehet, melynek felsőbbségét közvetlenül veszélyeztetheti. Végül a Távol-Kelethez hozzáfüggesztették az ázsiai kontinens felét elfoglaló Indiát is, különösképpen az információs technológiában feltörő elitjének teljesítményei következtében. Mindez arra jogosítja a világszínpadának sok megfigyelőjét, hogy behelyettesítsék a '21. század Amerika százada' tételét a '21. század Ázsia százada lesz' tételével.

Előadásom címe – *Virradat Keleten és a Nyugat alkonya* – ezt a kétértelműséget fejezi ki a modernizáció perspektívájában. Azért választottam ezt a megközelítést, mert a nyugati civilizáció a modern kor beköszöntésével lett e földgolyó vezető katonai, gazdasági és politikai hatalmává. A nyugati körökben uralkodó felfogás máig is az, hogy az ázsiai országok, elsősorban Kína és India, abban a mértékben válhatnak a Nyugat kihívóivá, amennyiben utolérik ennek technológiai és gazdasági fejlettségét, magukévá téve egyúttal e fejlődésnek a nyugati világban érvényben lévő társadalmi, politikai és szellemi alapjait.

Ily módon röviden meghatározva azt a keretet, amelyben mondanivalóm elhelyezkedik, elsősorban meg szeretném határozni, hogy mit értek a nyugati világban végbement modernizáció alatt és melyek a nyugati és más civilizációk közötti legfontosabb különbségek. A továbbiakban pedig a kínai és indiai modenizációs folyamatok jellegét és körülményeit fogom felvázolni megmutatva azt, hogy ennek a két országnak modernizációs törekvései miben különböznek attól, ami a Nyugat újkorát jellemzi, s miért lehet a két folyamat szembenállásáról beszélni.

1. MI A MODERNIZÁCIÓ ÉRTELME?

Modernizáció alatt azt a komplex folyamatot értjük, amely a késői középkorban indult el, a 16. századi Reformáció és a 17. században elkezdődött tudományos fejlődés, valamint

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a 18. századi felvilágosodás eszméinek hatása alatt egy teljesen új világot teremtett Európában s a nyugati civilizáció szélesebb körein belül. A modern kor legfőbb jellemzői: a szekularizált társadalom; az egyénnek a közösség fölé való helyezése egyidőben a nemzetállam hatalmának megerősödésével; a pénzben kifejezett materiális értékrendszer lassú uralomrajutása a hagyományos etikai és morális értékekkel szemben; a termelő, elosztó és értékesítő gazdasági tevékenységeknek a kapitalizmusban az egyes személyek kezdeményezésére alapuló megvalósítása,[2] mely a késői modernitás korában a termelés helyett a pénzügyi mechanizmusok és piacok funkciójára helyezte a hangsúlyt, és amely az iparosítást és a szolgáltatási szektorok fejlesztését részesítette előnyben a vidéki népesség életnívója emelésének elhanyagolásával; a demokratikus politikai rendszer, mely a késői modernitásban szintén alapvető változáson ment keresztül, mivel a közélet és az állam apparátusa egyre jobban bürokratizálódik; és végül, a legmeglepőbb fejlemény, a bürokratikus államhatalommal szemben pontosan az egyén védelmét szolgáló emberi jogok doktrínájának bevezetése.

A modernizáció tehát a nyugati perspektívában egy totális életformát jelent, amelynek minden elemét el kell fogadni, ha egy társadalom a nyugati értelemben modernizálni akarja magát. Ez a meggyőződés annak ellenére uralkodik, hogy későbbi modernitásunkban egyre láthatóbbakká válnak annak jelei, amit Ulrich Beck a rizikó-társadalom fogalmában foglalt össze,[3] az, amire társadalmunk egyes marginális gondolkodói és csoportjai igyekeznek a figyelmet felhívni: természetes környezetünknek az ember érdekében való teljes elpusztítására, az ökológiai egyensúly teljes felborítására mely az emberi faj elkerülhetetlen kipusztulásával járhat.

Mindenképpen jogos felvetni azt a kérdést, hogy a modernizáció folyamata egy részekre szét nem osztható egész-e, melynek minden aspektusát el kell fogadni és utánozni azoknak az ázsiai, dél-amerikai vagy afrikai országoknak, amelyek a nyugatihoz hasonló jólét megteremtésére törekednek. Egy fajta modernizáció képzelhető el csak? Nincs több út, ami a modernizációhoz vezet?

Ira Lapidus, amerikai szociológus, már 1987-ben azt a választ adta erre, hogy

> "Bár a modernizáció egy univerzális jelenség, minden olyan társadalomban, ahol megvalósítani akarják más formában jelentkezik... Több fajta modernitás van, mert ezek a változatok annak eredményei, ahogy egy ország lakossága reagál az európai hatalmak ösztönzésére, és amilyen erőfeszítéseket tesz társadalmának megújítására."[4]

A közhangulattal szemben igen meglepő, hogy egyre több nyugati gondolkodó a humántudományok minden ágából, a modernizáció különféle fajtáiról beszél. Példaképpen nem idézek csak egy 1995-ben megjelent jelentős munkából – melynek szerzői Ulrich Beck, aki

---

[2] Ezzel szemben a szocialista államkapitalizmus, mely szintén a nyugati modernitás terméke, kizárólag a kollektivitásra hivatkozva, a gazdasági tevékenységeknek az egyes uralkodó rétegek érdekében való kihasználását jelentette.

[3] BECK, Ulrich – GIDDENS, Anthony – LASH, Scott, *Reflexive Modernization – Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford, Stanford University Press, 1994, 5. és 9. lapok.

[4] LAPIDUS, Ira, *Islam and Modernity*, in EISENSTADT, S.N. (ed.) *Patterns of Modernity*. 2. kötet. *Beyond the West*. London, Frances Pinter, 1987, 89 l. (minden idegennyelvű szöveg magyar fordítása a szerző műve).

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

szociológiát tanít Münchenben, Anthony Giddens, a London School of Economics and Political Science igazgatója és Tony Blair miniszterelnök főtanácsadója, valamint Scott Lash, esztéta és szociológiai professzor – akik az önmagát vizsgáló és értékelő modernizációról írtak. Ebben a munkában rendszeresen találkozunk olyan kifejezésekkel, mint "egy fajta modernizáció meghazudtolja és behelyettesíti egy másik fajta modernizáció folyamatát," vagy "a radikalizálódó moderrnizáció megsemmisíti az ipari társadalom alapjait és feltöri annak kereteit," vagy "több fajta modernizáció lehetséges."[5]

Samuel P. Huntington harvardi professzor, akinek munkája – *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* – igen nagy port vert fel a nemzetközi közvéleményben, még tovább megy a modernizációs kor újraértékelésében. Tétele röviden így foglalható össze: a nyugati civilizáció modernitása egyedülálló, de nem lehet univerzálisnak tekinteni, mert több fajta modernitást is el lehet képzelni.[6] Ami a Nyugat szemében univerzális, az a világ többi részében imperialistának minősül.[7] Huntington számos példát ad tételének bizonyítására megállapítva, hogy sem Nagy Péter Oroszországának, sem Kemal Atatürk Törökországnak modernizációját nem a nyugati gyakorlat bevezetése tette lehetővé; számunkra különösen érdekes – témánk szempontjából – amit Kínáról ír, hivatkozva a *ti-yong* ismert elvére, mely azt jelenti, hogy az élet alapvető megítélésének szempontjából a kínai kultúrára kell támaszkodni, míg praktikus kérdésekre vonatkozólag el lehet és el kell sajátítani a nyugati módszereket. Huntington meg van győződve arról, hogy Kína modernizál, de nem veszi át a maga egészében a nyugati modernizáció minden vonását hiszen, például, az indiai eredetű buddhizmus befogadása sem vonta maga után Kína 'indianizálódását,' hanem a buddhista világ- és életfelfogás 'kínaizálódását'. "Modernizáció és gazdasági fejlődés semmiképpen nem kívánja meg a nyugati kultúra átvételét" – írja Huntington. "Ellenkezőleg, pontosan a helyi kultúrák feléledését és az azokhoz való visszatérést mozdítja elő... a vallási megújulás a modernizáció következménye az egész világon. A nem-nyugati társadalmakban ez a megújulás természetszerűleg egy Nyugat-ellenes formában jelentkezik ... A világ alapvetően egyre modernebb lesz, de nem válik nyugatibbá."[8]

---

[5] BECK–GIDDENS–LASH, *op. cit.*, 2, 3 és 24. lapok.

[6] "Modern societies have much in common, but they do not necessarily merge into homogeneity. The argument that they do rests on the assumption that modern society must approximate a single type, the Western type; that modern civilization is Western civilization, and Western civilization is modern civilization. Virtually all scholars of civilization agree that Western civilization emerged in the eight and ninth centuries and developed its distinctive characteristics in the centuries that followed. It did not begin to modernize until the eighteenth century. The West, in short, was Western long before it was modern." HUNTINGTON, Samuel P. *The West --: Unique, Not Universal*. http: //jya.com/clash1.htm, 2. l.

[7] "Culture follows power," s ez a megállapítás tömören kifejezi Huntington álláspontját; "Imperialism is the necessary, logical consquence of universalism, yet few proponents of universalism support the militarization and brutal coercion that would be necessary to achieve their goal. Furthermore, as a maturing civilization," – Huntington szavaiban a spengleri jóslat tükröződik, – "the West no longer has the economic and demographic dynamism required to impose its will on other societies. Any effort to do so also runs contrary to Western values of self-determination and democracy." *Ibid.*, 7. l.

[8] *Ibid.*, 5. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Kínával kapcsolatban szükséges Japán példáját is megemlíteni, mert ez az ország a 7. századtól kezdve átvette Kínától a konfucianizmust és buddhizmust, s még sem lett kínaivá. Dilworth szerint[9] a japán korszak-megosztás mely a mi modern korunkat öleli fel, két részre oszlik: a *kinsei* (konfuciánus) és a *kindai* (nyugati) korszakokra; a régi, hagyományos értékrendszer érvényben maradt s ebbe ágyazódtak bele az új eszmei áramlatok. Ebben az értelemben az, ami Japánban történt egy kiváló példája Gadamer meglátásának, aki a 'horizontok összeolvadásáról' ír, mert az eredeti japán értékrendszerbe olvadtak be, mint egymásra helyezkedő rétegek,[10] az újabb és újabb idegenből jövő befolyások. Ezt, Dilworth magyarázata szerint, a *shushigaku* fogalma tette lehetővé, mely egy monolitikus öntudat helyett egy pluralista struktúrával rendelkező öntudatot jelent, amelyben a különféle gondolati, morális, vallásos, vagy esztétikai meggyőződések mind helyet találtak, anélkül, hogy a hagyományos alapokat meg kellett volna változtatni.

2. A NYUGATI ÉS MÁS CIVILIZÁCIÓK KÖZÖTTI ALAPVETŐ KÜLÖNBSÉGEK

A civilizációk középpontjában álló vallások közötti különbségek legfontosabb vonása, hogy a kereszténységen és az iszlámon kívül, egyetlen más vallás sem vallja magát univerzálisnak, még a judaizmus sem, pedig ez az előző kettővel együtt a monotheisztikus vallások csoportját alkotja. Ezért sem a kínai, sem az indiai civilizációnak nincs univerzalista követelése; az a régi Kínában uralkodó elmélet, hogy a kínai császár az egész világ feje egyszerűen a földrajzi ismeretek korlátozottságából származó felfogást képviselt. Senki nem választhatja szabadon, hogy kínai, indiai vagy zsidó legyen, mert az lett e civilizáció körén belül való születése következményeképpen. A három monotheista vallással szemben egyetlen más vallás sem próbál másokat a saját hitére téríteni. Ugyanakkor egyetlen nem-monotheista vallásra épülő civilizáció sem vallja a társadalmi egyenlőség elvét hanem, bár változó formákban, a társadalom hierarchikus felépítésében hisz.

A nyugati szekularizált társadalmak a keresztény tanításban, a középkori egyház helyzetében és a reformációban gyökereznek. Elsősorban arra kell gondolnunk, hogy a transzcendens Isten fogalma és személye teljesen különáll ettől a világtól – a transzcendencia sem a judaizmusban, sem az iszlámban nem éri el azt a fokot, mint a kereszténységben. Bár ez a tény a bibliai tanítás szerint nem vonhatta maga után azokat a következményeket, amelyeket a modern kor vont le, a természet és a történelem nagy része az emberek szemében valahogy kimaradt a transzcendens, mindenható Isten uralma alól. Az idő múlása alá vetett világ, tehát az embervilág lett a szekularizált világ mondhatnánk előfutára. A szekularizált világ e lassú kialakulása folyamán az idő és az örökkévalóság közötti eredeti feszültség fokozatosan eltűnt az emberek tudatából, s ezt a vertikális feszültséget egy horizontális, az evilági jelen és jövő közötti feszültség váltotta fel; így a temporális dimenzió keresztény misztériuma elveszett.

---

[9] DILWORTH, David A. Jitsugaku *as an Ontological Conception -- Continuities and Discontinuities in Early and Mid-Tokugawa Thought*, in BARY, Theodor Wm. de és BLOOM, Irene (eds.) *Principle and Practicality -- Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*. New York, Columbia University Press, 1979, 471-514. lapok.

[10] WATSUJI, Tatsuro. *The Stadial Character of Japanese Culture*, *ibid.*, 472. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Az egyház maga, mint intézmény, szintén ennek az elröppenő, magába záródó világnak lett a része, elvesztve transzcendentális jellegét (ezt kívánta pótolni a látható és a láthatatlan egyház közötti megkülönböztetés). Ugyanakkor a keresztény hit követelménye az evilági társadalom életében való részvételre, vagyis a felebaráti szeretet nem biblikus értelmezése átvette, a jóléti állam formájában, az isteni gondviselés helyét, s a transzcendentálishoz való viszony evvel még inkább elsorvadt.

A szekuláris társadalomban az egyén teljesen ki van szolgáltatva a kollektivitás szeszélyeinek, mert csak a társadalmi ideológiák és divatok segítségével tud eltájékozódni 'a végtelen számú értelmezések és magyarázatok lehetőségei között' (Niklas Luhmann). A jövő beláthatatlan s minden pillanat hozhat magával valami újat. Egy radikálisan átérzett bizonytalanság – radikális, mert az élet és halál kérdését is jelentheti – jellemzi mind az egyén, mind a társadalom helyzetét. Vajon nem ezt húzza alá és erősíti meg a globalizálódás folyamata is, tehetjük fel a kérdést.

A modernizáció problematikájával kapcsolatban a legfontosabb különbség a nyugati és a nem-nyugati civilizációk között, hogy az előbbi a modern fejlődés folyamán életformáját teljes mértékben elszakítani igyekezett múltjától, a középkori kereszténységtől; ezt a civilizáción belül bekövetkezett törést a szekularizált társadalom beköszöntése jelzi a 18. századi felvilágosodás nyomában. *Itt a szekularizáció megjelölést egy tágasabb értelemben használom, nemcsak az agnosztikus, vagy egyenesen atheista, magatartás elterjedését és ennek a nyugati országokban való hivatalossá tételét értem alatta, melyet a vallás és az állam elválasztásának elve fejez ki, hanem elsősorban a kulturális és társadalmi hagyományok sutba dobását, az új állandó keresését, tehát a történelmi és civilizációs kontinuitás teljes felszámolását*.

A hagyomány nem más, mint a kollektív emlékezet tárháza, vagy az emlékezés közössége (Robert N. Bellah), amely nemcsak hittételekben, hanem morális elvekben, a társadalmi struktúrák felépítésében, a művészeti kifejezési formákban és a politikai élet gyakorlatának különbözőségeiben jelentkezik; éppen ezért a hagyományt minden közösség normatív jellegűnek tartja, de ez a normatív jelleg nem zárja ki a hagyomány más és más szemszögből való tolmácsolását. Minden hagyomány kétségtelenül az idő dimenziójában helyezkedik el, a jelenből a múltra vetett pillantásban áll, de ugyanakkor a múlt meghatározza a jelen feltételeit is. Tagadhatatlan az is, hogy a hagyomány erősen befolyásolja a jövővel kapcsolatos elvárásainkat, mert képzeletünk kereteit a múlt tapasztalatai határozzák meg. Minden hagyomány változik az idő múlásával és a fogalom maga mégis az idő lefolyásában való állandóságra utal, ezért a hagyomány elmaradhatatlan jellemzői a folyamatosság, a teljesség és a múltban történtekhez való hűség.

Mivel a hagyomány a kollektív vagy közösségi memória tartalmának felel meg, megteremtői egyszersmind az egyének, akikből a közösség áll, de ugyanakkor maga a közösség is, a kollektív emlékezet önmaga által való újrateremtése, átformálása révén. Ennek következménye, hogy egyének vagy ugyanannak a közösségnek egymásra következő nemzedékei másképp láthatnak, másképp értelmezhetnek egy hagyományt. Azért mert a hagyomány egy kollektív örökség, mely azonban individuálisan értelmezhető, szükség van a hagyomány megőrzése miatt annak rendszeres vagy időszakos megismétlésére rítusok és szertartások formájában. Ilyen rítusok közé sorolhatók nemcsak az egyházi szertartások, hanem társadalmi és politikai rítusok is – mint, például, az ifjú korból a férfikorba való lépést jelző ceremóniák egyes társadalmakban, vagy az elmúlt háborúk hőseire való megemlékezések a nyugati országokban. Rituális jelleggel bírnak, különösen a mai demokráciákban, a politikai beszédek is, melyek a legfőbb aktuális ideológiai tételek felemlítésével, mint, például,

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a demokráciába vetett hit újra és újra való emlegetése, ezeknek örökre való érvényességét akarják a hallgatóság elméjébe vésni.

Egy hagyományok nélküli társadalomban, mint amilyenné válik a késői modernitás társadalma, a rituális formák, bár üressé váltak, megmaradnak, s a hagyomány helyett a pillanatnyilag fontosnak a megerősítését szolgálják. Ennek az az oka, hogy a hagyományok nélküli társadalomban a mindig új, az állandóan változó uralkodik és semmi sem biztosítja az élet bizonyos aspektusainak állandóságát. Következésképpen a szekularizált társadalmakban minden bizonytalanná válik, s nemcsak az egyéneknek, hanem a közösségeknek is, a maguk útját kell keresni mindenféle irányítótű nélkül. Ez a bizonytalanság, ez az iránytalanság végül ahhoz vezet, hogy maga a társadalom egésze elveszti orientálódását; ez mutatkozik meg a mai nyugati világban uralmon lévő kormányok tehetetlenségében az egyre tornyosuló gazdasági problémákkal szemben, vagy abban a tényben, hogy már senki nem beszél haladásról, hiszen egy tökéletes világban – a történelem beteljesülése után – miféle haladásról lehetne beszélni?

A teljes bizonytalanság ellenére döntéseket kell hozni, választani kell a lehetséges megoldások sokasága között, s ezeket a döntéseket, a lehetséges alternatívák közötti választást csak azok hozhatják meg akik hatalmon vannak, – innen ered a hatalom nélküliek egyre nagyobb kiszolgáltatottsága a hatalmon lévőkkel szemben, melyet csak a demokratikus ideológia tételei fátyoloznak el az emberek szeme elől. *A hagyomány nélküli társadalomban a múlt állítólagos önkényuralmát – amint ezt a felvilágosodás óta unos-untalan hallottuk – a gazdasági és politikai hatalmat kezükben tartók önkényuralma váltja fel.*

Ezzel szemben a nem-nyugati társadalmakban az uralkodó körülményeknek megfelelő hagyományok határozzák meg a társadalom fejlődésének irányát, s ebben az értelemben a hagyomány mintegy a természet részévé válik, vagyis a jelen és a jövő nem a társadalom tagjainak és a hatalmon lévőknek pillanatnyi döntésétől függ, hanem azt mondhatnánk a társadalmon kívül eső tényezők határozzák meg. Ez azonban csak látszólagos, mert a hagyományt a múlt egyénei és közösségei hozták létre, tehát eredete az emberek világában gyökerezik. Ezekben a társadalmakban a hagyomány nem a hatalomhoz kötött, hanem egy tekintélyhez, de a tekintély nem a hatalommal egyenértékű fogalom, mert nem a mások felett való uralmat, hanem egy a hagyomány eredetére való vonatkoztatást, a hagyomány forrásának megjelölését jelenti a kollektivitás emlékezetében. Konklúzióként azt mondhatjuk, hogy a hagyomány mindig egy térben és időben meghatározott kontextushoz kötött – nincsenek univerzális vagy univerzálisan érvényes hagyományok. A hagyományok szerepe pontosan a kontextualitás fontosságára utal, s kizár minden általánosítást vagy törvényszerűség megállapítását, amint az a természettudományokban történik.

Mindezt szükséges volt elmondanom a kéttípusú modernizáció megértéséhez, mivel mind Kínában, mind Indiában egy nem szekularizált, tehát a nyugati értelemben nem modern társadalom él, amelyben a hagyományok és közösségek máig is a legnagyobb szerepet játsszák. De itt a hasonlóság megáll a két ország között, mert a kettő mind a hagyományok szempontjából, mind társadalmi és politikai szempontból teljesen más valóságot képvisel, s ezért nem lehet modernizációjukat összehasonlítani, legfeljebb párhuzamot vonni gazdasági fejlődésük között.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

3. MODERNIZÁCIÓ KÍNÁBAN

Kínában három társadalmi és metafizikai világkép alakult ki az évezredek folyamán – a konfucianizmus, a taoizmus és az Indiától átvett buddhizmus. Ezeken belül sok különleges irányzat, iskola alakult ki, de ezekkel itt nem foglalkozhatunk. A modernizáció szempontjából Konfucius tanítása a döntő, mert ez az általánosan elterjedt és elfogadott világnézet, amely a társadalmi és kulturális fejlődés alapjául szolgált, s mai is fontos tényező a nép életében.

(a) *Konfucius és a kínai civilizáció*

A kínai civilizáció 5.000 éves múltra tekinthet vissza, melyet egy töretlen történelmi fejlődés ível át 13 dinasztia uralkodása folyamán. A népesség alapját a Han etnikai csoport képezi, mely az idők folyamán sok más népcsoporttal olvadt össze vagy került kulturális kapcsolatba. A történelmi kontinuitásnak és civilizációs teljességnek ez az erős érzése hatja ma is át a kínaiakat.

Kínában, a mi általunk vett értelemben, nem volt és nincs vallás. A konfucianizmus nem más, mint a társadalmi etika hagyományos rendszere, míg a taoizmus és az Indiából átvett buddhizmus egy metafizikai világnézetet képviselnek. A konfucianizmus, – maga is egy reformtörekvés és változó társadalmi körülmények szülötte, – etikájában a család, az ősök és az idősebb nemzedékek tisztelete, igen nagy szerepet játszik. Mivel ez a tisztelet a halálhoz, az elmúláshoz kapcsolódik, – a halhatatlanság egy formája a család nemzedékről nemzedékre való megújulásának folyamatában, – azt lehet mondani, hogy ebben a transzcendens valósághoz való kapcsolat nyilvánul meg. Ugyanakkor a kínai civilizáció őskorából fennmaradtak nyomok, melyek egy transzcendens hitre utalnak, amelyben a transzcendenst az "ég" jelenítette meg; így az "ég" kifejezése, mint a legfelsőbb hatalom, a mai szóhasználatban is fennmaradt. Ezekben a kifejezésekben – 'az Ég útja' (*t'ien-tao*) mely különbözik 'az ember útjától' *(jen-tao*), az "ég" nemcsak a kozmikus természetet, az univerzumot jelenti, hanem az élet és minden emberi érték forrását. Az élet létrejöttét nem, mint egy mechanikus, hanem mint egy spirituális, célratörő folyamatot tekintették a kínai gondolkodók. Ebben az értelemben minden emberi lényt az ég folyamatos teremtő cselekvése hozza létre, s az ember az égtől kapott bölcsességgel és erényekkel felruházva egyre teljesebb és egyre kifinomultabb kultúrát és értékeket hoz létre. Az univerzum és az ember így 'az ég és az ember egységét' alkotják, s ennek keretében a kínai ember bensőséges érzésekkel csodálja a természet végtelen szépségét és értékeli az etikai törvények által kormányzott társadalom helyességét. Az egyes ember élete nem választható el a mindenség életétől.

Az embert és a teremtő mindenséget átfogó egységnek következménye az a konfuciusi követelmény, hogy az ember legyen elégedett az ég által meghatározott földi sorsával. Ez az oka annak, hogy a kínaiak sokkal kevésbé vannak kitéve a kisebbségi érzéseknek és a mások jobb sorsa miatt való elégedetlenségnek, mint a nyugati civilizációban élő ember, s még mostoha sorsukban is lázadás nélkül és békességben tudják végezni munkájukat. A konfuciusi etika nagy hangsúlyt helyez, egyrészt az ember magával született érzékére mely által meg tudja különböztetni a jót a rossztól (*jen*), másrészt a társadalmi rendet biztosító s az egyének magatartását szabályozó viselkedési normákra, mint az udvariasságra és a szertartásokra (*li*). A ceremónikus magatartás ésszerű viselkedést és

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

önfegyelmet jelent s az ember erkölcsi ítéletre való képességén nyugszik, így a *jen* és a *li* egymástól elválaszthatatlanok. Végeredményben e kettőből ered a szülőkkel szemben kötelező tisztelet és a többi családtagokkal szemben való testvéries viselkedés (*hsiao t'i*), a lojalitás és szolidaritás embertársainkkal szemben (*chung shu*), és a jóhiszemű cselekvés (*hsin i*).

Pontosan a konfucianizmusra vonatkozóan merült fel az utóbbi évtizedben u.n. 'ázsiai értékrendszerek' problémája az emberi jogokkal kapcsolatban.[11] Többen elismerték már, hogy az "ázsiai értékrendszerek" kollektív jellege, szemben a Nyugat individualizmusával, ad valójában értelmet a hagyományos moralitásnak, bár a hangsúly nem a kollektív szemponton van, hanem az individualizmus elvetésén. Ez az ázsiai felfogás hasonló az amerikai szociológus Michael Walzer meggyőződéséhez, aki szerint a társadalmi igazságosság nem absztrakt jogok kérdése melyeket nem lehet az igazságosság mércéjeként használni, hanem a kontextustól függ.[12] Mindenesetre tény, hogy a klasszikus konfucianizmus egyrészt nem vezet a kommunista ideológia által előnybe helyezett kollektivizmushoz, de ugyanakkor elveti az absztrakt, atomszerű individuum fogalmát is, s az egyént, mint a többi emberi lényekkel különféle viszonylatokban álló lényt ismeri el. A társadalom nem egy rousseau-i társadalmi szerződésen alapul, mert a társadalom egyes láncszemei, mint a család, természetes jelenségek, s így a természetes adottságokat tükrözi. Ezek a jelenségek nyilvánvalóan hierarchikus jellegűek; egyrészűket a szükségszerűségből kifolyó konvencióknak tulajdonítják. A társadalom így egy hierarchikusan felépített piramis, amelyben a viselkedésnek és a tevékenységnek a normái minden síkon pontosan meg vannak határozva, s az ebben megnyilvánuló felül és alárendeltség természetes és erkölcsileg helyes. A *li*, a megfelelő viselkedés, azt jelenti, hogy a természettel harmóniában lévő viszonyoknak felel meg. Az alacsonyabb rendűekkel szemben ezért kell nagylelkűnek lenni, míg a feljebbvalókkal szemben ezért kell az elvárt tiszteletet tanúsítani. A helyes magatartás az, amely a más emberi lények maguktól értetődő méltóságát tiszteletben tartja. A lázadás, a tiltakozás és a kritika csak akkor jogosultak, ha a hatalmon lévők megszegik a jó kormányzás elveit, melyeket a konfuciánus kódex szintén előír. Mindez nem jelenti a fennálló társadalmi rend szolgalelkű elfogadását vagy a morális meggyőződés és ítélet hiányát, hiszen egyes történelmi időkben a társadalmi rend korrupttá válik, s a korrupciónak mindenkinek ellene kell szegülnie.

Az emberi jogokra vonatkozó nyugati elmélet abból indul ki, hogy mások nem tehetik azt, ami nekik tetszik, ha ez az én jogaimat sérti. A konfuciánus magatartás viszont abból indul ki, ami az én kötelességem másokkal szemben; Konfucius maga azt írta, hogy kevésbé kell avval foglalkoznunk, hogy mások a megfelelő tiszteletet tanúsítják-e velünk szemben, hanem inkább avval, hogy mi megadjuk-e a megfelelő tiszteletet másoknak (*Analekták* 1:16). A jogok a kölcsönösség következményei, mert ha nekünk másokkal szemben kötelességeink vannak, akkor ez utóbbiaknak nyilvánvalóan joga van elvárni részünkről a megfelelő viselkedést.

A konfucianizmus elismeri és tanítja az emberi lény méltóságát, mely egyedül rendelkezik a természetes világban öntudatos, morális érzékkel. Az egyéni, személyes felelősség a döntő. De ez

[11] Erre vonatkozólag egy fontos tanulmány: BARY, Wm. Theodore, de,. *Asian Values and Human Rights -- A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998.

[12] WALZER, Michael, *Spheres of Justice -- A Defense of Pluralism and Equality*. New York, Basic Books, 1983.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a meggyőződés egyes meghatározott viszonylatokra vonatkozik s nem, mint egy általános, filozófiai tétel jelenik meg. Ilyen értelemben a minden civilizációban elfogadott aranyszabály érvényes a konfucianizmusban is, amely szerint nem tesszük másokkal szemben azt, amit nem akarunk, hogy mások velünk tegyenek.

Konfucius tanítása szerint minden ember születésénél fogva egyenlő minden másik emberrel.[13] Ez az egyenlőség azonban nem jelenti azt, hogy mindenki egyforma, sem pedig a társadalomban elfoglalt státusok egyenlőségét. Ezt a felfogást persze többfajta módon is lehet tolmácsolni: így a konzervatívabb konfucianizmust valló Xunzi (ca. 298-238 Kr.e.) szerint az emberi természet alapvetően rossz – mindenki csak a saját érdekeit szolgálja s nincs semmi oka arra, hogy mások érdekeit a saját érdekei elé helyezze – ezért van szükség a társadalmi rétegeződésre, amely lehetővé teszi a társadalmi viszályok elkerülését. Vele ellentétben az optimistább Mencius (371-289 Kr.e.) azt tartotta, hogy az emberi természet alapvetően jó, ez a másokkal való együttérzésben s a velük szemben való olyan magatartásban nyilatkozik meg, amely megfelel a *li*nek és a mindenki számára elérhető legmagasabb konfuciusi ideálnak – a bölcsességnek.

Mindez mutatja, hogy a konfuciusi emberfogalom semmiben sem ellenkezik a nyugati emberfogalommal, s az emberi jogok látszólagos problematikája elsősorban a távol-keleti államoknak és társadalmaknak a nyugati individualista társadalmi szemlélettel, a szekuláris-racionalista-liberális világnézettel szembeni ellenkezéséből ered.

Igen érdekes, hogy két, a kínai menedzserek mentalitására vonatkozó tanulmány, melyek amerikai vállalatok számára készültek, akiknek vállalkozásai vannak Kínában, szintén megerősíti a konfuciusi értékrend uralmát az ipari vezetőréteg köreiben, tehát azoknál, akik a legjobban vannak kitéve a nyugati kulturális hatásoknak.[14] Ezek a tanulmányok jelzik, hogy azoknak, akik üzletet akarnak csinálni a világ harmadik legnagyobb piacán, meg kell ismerniük és el kell fogadniuk a kínai, hagyományos értékrendszert, mert másképp nem tudják elkerülni, hogy egész üzletüket veszélyeztető, komoly hibákat kövessenek el.

A David Ralston és társai által készített tanulmány Kínát hat nagy régióra osztja, melyeknek gazdasági központjaiban – Beijing, Shanghai, Guangzhou, Dalian, Chengdu és Lanzhou – folytatták az empirikus felméréseket. A felmérés egyik meglepő eredménye az volt, hogy bár a marxista-leninista ideológia befolyása általános mind a hat régióban, a kínai mentalitásban az egyetlen több mint 2000 év óta állandó elem a konfucianizmus, mely legalábbis a Han dinasztia óta (206 Kr.e. - 220 Kr.u.) a társadalmi értékrend alapjait képezi, s amelynek gyökereit és befolyását még Mao kulturális forradalma sem tudta megsemmisíteni. A konfuciusi, hosszú távú perspektíva mellett

[13] Erre vonatkozólag lásd Donald J. MUNRO kitűnő tanulmányát *The Concept of Man in Early China* (Stanford, Stanford University Press, 1969), valamint az általa szerkesztett tanulmánykötetet, *Individualism and Holism -- Studies in Confucian and Taoist Values*. Ed. by Donald Munro. Ann Arbor, Mich., Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1985.

[14] RALSTON, David A., Yu KAI-CHENG, Xun WANG, TERPSTRA, Robert H., és He WEI, *The Cosmopolitan Chinese Manager -- Findings of a Study on Managerial Values Across the Six Regions of China*, http: //faculty-staff.ou.edu/R/David.A.Ralston-1/6prc1996.html; és Fan XING, *The Chinese Cultural System – Implications for Cross Cultural Management.* SAM Advanced Management Journal, Vol. 60, No. 1, Winter 1995, 14-21; http: //wlc.csumb.edu/support/career/Cct&p9.htm.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(ez a tanulmány szerzőinek a kifejezése), a földrajzi és történelmi tényezők határozták meg a hat vidék közötti különbséget az évszázadok folyamán, elsősorban a tengerparton vagy a belső vidékeken való elhelyezkedés, valamint a technológiai fejlődés és az iskolázottság fokai. A mi szempontunkból különösképpen fontos egy másik Ralston által irányított, az 1987-1989 években készített, 1995-ben megjelent tanulmány konklúziója, mely a nyugati befolyásnak legjobban kitett shanghai-i menedzserek mentalitását vizsgálta. E konklúzió azt bizonyította, hogy még a tiananmeni események idején is, a konfuciánus értékrendszer elsőbbsége semmit nem vesztett alapvetően meghatározó befolyásából a menedzserek tudatában. Ez a megállapítás persze nem jelenti azt, hogy az u.n. kozmopolita menedzserek nem vennék át a nyugati értékrendszer egyes vonásait, beleépítve azokat a maguk konfuciánus világképébe.

A konfucianizmus befolyását három elem fontossága alapján értékelték a szerzők: a társadalmi harmónia követelménye; a másokkal szembeni, a konfuciánus erényeknek megfelelő magatartás; valamint az egyesek belső nyugalma és a másokkal való viszonyukban uralkodó egyetértés. A konfucianizmus elsőbbsége még azoknál a kozmopolita menedzsereknél is megingathatatlan volt, akik az átlagosnál sokkal magasabb fokon vallották individualistának magukat. A szerzők ezt a magatartást a modernizáció paradoxonjának tekintik, mert meggyőződésük szerint csak a nyugati, individualista értékrend teljes átvétele teszi lehetségessé a nyugati értelemben vett modernizációt, s e paradoxon feloldását abban látják, hogy ez a magatartás a modernizálódó fejlődés egy fokának tekinthető, amely egy magasabb fok elérése után a konfuciánus befolyás térvesztésével eltűnik.

Fan Xing tanulmánya abból indul ki, hogy a kínaiak csak akkor fogadnak el bármilyen új eszmét, ideált vagy módszert, ha az a klasszikus hagyományokkal nem áll ellentétben, vagyis azok keretébe beillesztethető, mert ha modernizáció is a jelszó, ez nem jelenti azt, hogy a kínai mentalitás alapvetően megváltozott volna. A szerző szemében a kínaiak számára az élet értelmét az egyszerű örömökben, a családi életben való kielégülés jelenti, s a másokkal való egyetértésben élés. A kínai jellem éppen ezért állandóan formálódik, mert a tanulás, az élet eseményeiből való következtetések levonása és megértése, vezetnek el az ideális életforma megvalósításához. Az egyén tökéletesebbé válásának alapja – ebben minden kínai hisz – a tudás kiszélesítésében és a szellemi fegyelemben áll. A fenti életideálból erednek a többi konfuciániusi erények is, mint, többek között, a szerénység, békés természet, nyugalom, vagy kitartás.

Fan Xing rámutat a kínai gondolkodás egy nagyon fontos vonására, mely mindig konkrét tényekre és azok analógiájára figyel, és nem egy részletező, hanem holisztikus, mindent összefogó keretben, szintézis és intuíció útján talál megoldást. Ez jellemzi a konfuciusi 'arany középút' keresését, mely az intellektualista racionalizmussal szemben az ésszerű magatartást helyezi előnybe. Az 'arany középútban' a közép nem egy aritmetikai fogalmat, nem egy statisztikai értéket jelent, hanem egy józan ítélőképességet, mely lehetővé teszi a végletek elkerülését és a harmónia fenntartását.

Mindezek után fel kell tenni a kérdést, hogy egy kommunista rendszerben élő országban hogyan lehetséges a társadalmi és gazdasági modernizációt a hagyományokat megőrizve véghez vinni. Hiszen saját tapasztalatunkból tudjuk, hogy a kommunista társadalom a nyugati országok társadalmaihoz hasonlóan egy szekularizált társadalom, nemcsak abban hogy elveti a vallást, hanem elsősorban abban az igyekezetében, hogy kitörölje a közösség memóriájából a hagyományok minden nyomát – és Mao Tze Dong mindenképpen ezt akarta megvalósítani.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(b) *Konfucius, Mao és Deng*

Kína 19. és 20. századi története tanúja annak, hogy ez a két évszázad nem volt más a kínaiak számára, mint a modernizáció lehetőségeinek keresése és megvalósítása anélkül, hogy fel kellene adniuk az emberiség e legrégibb civilizációjának hagyományait. A kínai fejlődés megfigyelőjét manapság csak azért érheti nagy meglepetés, mert a Deng Hsiao-Ping által kezdeményezett "modernizálódó" – mindenekelőtt a gazdasági élet átszervezésében megnyilvánuló – politikai fordulat egy a civilizációs hagyományokra támaszkodó nacionalista irányzat feleleventésével akarja e hatalmas ország modernizációját elérni úgy, hogy a párt és a nomenklatúra egyeduralmát a bekövetkező alapvető változások ne veszélyeztessék.[15]

A régi Kínában nem volt nacionalizmus – a császári Kína nem volt egy nemzetállam – mert a kínai nemzet tagjait, ha egyáltalán lehet ilyenről beszélni, az évezredes civilizáció, s legfőképpen a konfuciusi hagyományok kötötték össze. Az integráló civilizációs perspektíva azt jelentette, hogy a kínai az egyetlen valóságos civilizáció ezen a földtekén, melynek elvei és morális követelményei univerzálisan érvényesek, s azok, akik magukévá tették ezeket az elveket és morális követelményeket, mint, például, a mongol Yuan vagy a mandzsu Qing dinasztiák, e civilizációs embervilág teljes jogú tagjai lettek. Kínában, az európai értelemben vett nacionalizmus csak a 19. század közepén született meg az 1840 és 1842 közötti u.n. ópium háborúban elszenvedett súlyos vereség nyomán, amikor a császári Kína hanyatlása nyilvánvalóvá vált. A kínai állam védelmét és megújulását célozva ekkor született meg az a törekvés, mely Kínát egy kulturális egységből politikai nemzetté akarta változtatni, elhagyva a hagyományokat és átvéve a nyugati civilizáció katonai hatalmát alátámasztó tudományos és technológiai vívmányokat. Az állam és társadalom konfuciusi eszméjét nemzetállami elképzelések váltották fel. Ezzel a hagyományellenes trenddel szemben a 19. század második felének pragmatikusai a *ti-yong* felfogást vallották, amely szerint meg lehet és meg kell őrizni a kínai kultúra értékeit és hagyományait, de ez nem zárja ki a külföldről behozott tudományosság és technológiai tudás szelektív elfogadását az ország modernizációjának érdekében.[16]

Bár már Mao idején is jelszóvá lett a kínai állam önmagára való támaszkodásának szükségessége csak a Deng által kezdeményezett nagy változás s a Szovjetunió felbomlása után lett világossá, hogy a marxista-leninista orthodoxia és ideológiai propaganda nem férnek össze a nyugati stílusú gazdasági modernizáció megvalósításával, és nem elégítik ki az ehhez a korszakoltó változáshoz szükséges igényeket. Egy új perspektívát kellett találni, s ennek szerepét játssza a hagyományos kínai kultúra felélénkítése az idegen érdekek ellen küzdő nacionalizmussal párosítva.

---

[15] Lásd SUISEHENG Zhao, *Chinese Nationalism and Its International Orientations*, in Political Science Quarterly, Vol. 115, no. 1 (Spring 2000), http: //www.mtholyoke.edu/acad/intrel/zhao.htm; FONG-CHING Chen. *Chinese Nationalism -- A New Global Perspective*. The Stockholm Journal of East Asian Studies, Vol. 6, 1995, valamint LO Rongju (ed.), *From 'Westernizaton' to Modernization -- Selection of Polemics on Trends and Roads of Development of Chinese Culture Since the May Fourth Movement*. Beijing, Beijing University Press, 1990.

[16] Ide vonatkozólag lásd LEVENSON, Joseph, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*. Berkeley, Cal., University of California Press, 1967, és Tu WEI-MING (ed.), *The Living Tree -- The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Stanford, Cal., Stanford University Press, 1994.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Így a kínai kommunista vezetők egy a kommunista világban szokatlan pragmatizmusról tettek tanúságot Deng mondásának értelmében, aki kijelentette, hogy 'nem számít, ha a macska fekete vagy fehér, mindaddig, amíg képes az egereket megfogni.' Ez az új politika nem volt más, mint a régi *ti-yong* elv felújítása olyan jelszavak alatt, mint a 'kínai jellegű szocializmus építése,' melyek segítségével minden erőfeszítést a gazdasági fejlődésre tudtak összpontosítani. Ugyanakkor a távoli jövőben való megvalósításra halasztva el azokat a politikai intézkedéseket, melyek tekintélyuralmukat fenyegethették volna. Így a nemzet érdeke nevében utasítják el a 'nyugatosítással' fenyegető tendenciákat, megmutatva a nyugati modellek és a kínai realitás között fennálló hatalmas szakadékot. Hangsúlyozni a politikai stabilitás fontosságát, mint a feltartózhatatlan gazdasági fejlődés előfeltételét, ilyen módon a kínai kommunista vezetők politikájának vezérfonala lett, mely a kínai civilizáció értékeit megőrző patrióta érzésekre alapozva javasolja a jelenlegi *status quo* mindenáron való fenntartását. Ez a pragmatikus-nacionalista politika tehát nem más, mint a 'modernizáció ázsiai módjának' a megteremtése, de kérdéses, hogy politikailag ez milyen formában fog megvalósulni, például átvéve Vladimir Putyinnak az 'irányított demokráciáról' való fogalmát, melyet Oroszország politikai életében alkalmaz, vagy kialakítva az autokratikus uralom egy másik, modern változatát?

4. MODERNIZÁCIÓ INDIÁBAN

India a hindu civilizáció kontinense, bár még ma is, Pakisztán és Bangladesh leválása és a lakosságcserék után, van 150 millió muzulmán vallású lakosa; ez 15 %-a az össznépességnek. Mint közismert, a hinduizmust rengeteg vallási variáció jellemzi, s a brahmanizmus mellett, mely központi szerepet játszik a kultúrában, nemcsak a történelmileg kialakult vallások és világnézetek, mint, például, a jainizmus alkotják ezt az óriási civilizációs egységet, hanem rengeteg helyi istenség és azok követői. Ezért mondják azt, hogy Indiában 33 millió istenséget tisztelnek, beleértve még a kis helységek védőszentjeit is.

(a) *Vallási identitások és gazdasági egyenlőtlenségek az indiai államszövetségben*

Legfontosabb jellemzője a hindu vallásosságnak a Nyugattal és más monotheisztikus hitekkel szemben a türelmesség, a másik elfogadása és az, hogy egy hindu egyszerre több hithez, több valláshoz is tartozhat. Egyik hindu gondolkodó sem propagálta a maga tanításának kizárólagosságát, mely ellentétben lenne a türelem és az erőszak elvetésének elvével (*ahimsa*), s így a hinduizmus egyik alapköve az egyén egyidejű részvételének lehetősége több vallásos irányzatban. Mivel a nyugati társadalomban a vallási türelmességet ki kellett vívni, hiszen a vallási kisebbségek előzőleg üldözéseknek voltak kitéve, szükségesnek látszott a vallás és az állam, a vallás és a kollektivitás életének szétválasztása, vagyis a szekularizáció. A nyugati perspektívában a vallási szabadságot csak egy szekularizált társadalom biztosíthatja, pontosan az *ahimsa* hiánya miatt. A hindu civilizációban ennek azonban nincs értelme. Erre az alapvető különbségre jellemző a következő kis történet: Mahatma Gandhit egyszer megkérdezték, mit válaszolna, ha egy fiatal hindu jönne hozzá, s azt mondaná, hogy őt csak a Jézus Krisztusba vetett hit válthatja meg? Gandhi ezt felelte: Ha így

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

érzi, akkor ez így is van, de miért kellene ezért a hindu közösséget elhagynia, megszűnnie hindunak lenni?[17]

A vallási identitások fontossága és az ősi Védákra alapozott felfogásból eredő társadalmi berendezkedés – a kasztrendszer – egy esetleges szekularizáció sikerét lehetetlenné teszi. A kasztokról később szólva először a konstitucionális jog- és államrendszert akarom röviden ismertetni, mert ez alapvetően ellentétben van a társadalmi valósággal. Itt egy olyan súlyos belső problémáról van szó – egyrészt nemzet-teremtés és állam-felépítés, másrészt egy hallatlanul sokszínű kulturális és társadalmi valóság – mint Kínában egy modernizálódó, de hagyományait megőrző ország és népesség, s a totalitáriánus államhatalom között.[18]

Hogyan lehetséges elérni egy stabil politikai rendszert egy oly komplikált társadalom keretében, melyet csak a közös civilizációs hagyomány egyesít? Másképpen kifejezve ezt a dilemmát: mi a kiút egy olyan helyzetből, ahol a hindu hagyományoktól teljesen áthatott társadalom szemben áll az állam szekularizációs akaratával? A dilemmát nagyban súlyosbítja a kommunális összecsapások kegyetlen volta, vagyis a hindu és muzulmán, valamint a hindu és más, kisebb közösségek (mint, például, a Naga Asszam államban) közötti alkalomadtán kitörő embertelen mészárlások. Ezeknek az ellentéteknek áldozata lehet még a szövetségi államforma is, pedig ez a világ legnagyobb demokráciájának egyik legkiemelkedőbb vívmánya.

Nem kétséges, hogy az egyes közösségek közötti összecsapások elsőrendű oka a modernkori nacionalizmus, melynek politikai kihasználói szítják a közösségek közötti vallásos ellentéteket saját céljaik érdekében, bár az is tagadhatatlan, hogy az egyes közösségek gazdasági helyzete és fejlődése közötti nagy különbségek hozzájárulnak a szociális feszültségek megteremtéséhez. Mindezt azért lehet megállapítani, mert a múlt nem volt tanúja hasonló véres összecsapásoknak, s az indiai népesség valamint a hinduizmus békés jellege közismert az egész világon. Ezért írja Partha Pratim Basu, hogy

> "A kommunalizmus... egy modern politikai ideológia, mely az angol gyarmati uralom alatt mutatkozott meg *először*. Alapjában véve, a társadalomnak egy *eltorzított* képét képviseli. Hiszen az indiai hinduk és muzulmánok nem alkottak [a múltban] különálló és homogén közösségeket; ezek csak kizárólag vallási szempontból léteztek. Mindegyik közösségen belül voltak rétegződések és különbségek gazdasági- és osztályérdekek, kaszt, szociális helyzet, nyelv, kultúra és társadalmi gyakorlat szerint."[19]

A vallásos identitás összehasonlíthatatlanul fontosabb Indiában, mint más népeknél, és sokan állítják, hogy a különféle közösségek között régebben sem volt sok kapcsolat a magánéletben, például keresztbeházasodás. Viszont azt általában elismerik, hogy a hindu fundamentalizmus behatolása

---

[17] Harijan [hindu ujság], 1936. November 28.

[18] Az indiai konstitucionális problémára vonatkozólag lásd: *Indian Federalism in the New Millenium*. Ed. by B.D. Dua és M.P. Singh. New Delhi, Manohar, 2003; *Politics India -- The State-Society Interface*. Ed. by R. Chatterjy. New Delhi, South Asian Publications, 2001.

[19] *Politics India*, 261 l. (kiemelés az eredetiben). Az indiai kultúra és nacionalizmus közötti összefüggések rövid történetére vonatkozólag lásd: MICHAEL, S.M. SVD. *Culture and Nationalism: Politics of Identity in India* – http: //www.sedos/org/englishmichael.htm

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a paraszttömegekbe, s ennek a vidéki népesség által való elfogadása jelentette a korszakalkotó változást a kommunális ellentétek szempontjából.

Az ellentéteket csak súlyosbította a Jawaharlal Nehru, India első, Oxfordban tanult miniszterelnöke által elindított modernizációs folyamat, mely kizárólag a nyugati modell utánzására épült. Nehru, aki hosszabb ideig élt Nagy-Britanniában és teljesen anglicizálódott, nem tudta másképp elképzelni szeretett országa jövőjét, mint a nyugati mintára való modernizálódásban – a ma elfogadott kifejezéssel 'elnyugatosításában.' A másik végletet megtestesítő Gandhival szemben, aki túlzásba vitte a hagyományok követésének szükségességét, mindenképpen keresztül akarta vinni céljainak megvalósítását. Ezt a modernizációs kurzust pártja, a Kongresszusi Párt több mint 30 éven át folytatta a 80-as évek elejéig, amikor Indira Gandhi kezdett ettől eltérni – a maga autokratikus módján.

Ennek a nehrui irányzatnak volt a következménye, hogy a szekularizált társadalom és közélet megteremtése kifejezetten szerepel az indiai alkotmányban, de messzebb menve még a nyugati mintáknál is, pontosan a kommunális összecsapások félelme miatt. Az alkotmány, mely inkább egy centralizált, mint szövetségi állam elveit tükrözi (ez jelenti az alaptörvényben megnyilvánuló nagy feszültséget), a központi kormányzatnak hatalmat ad a szövetségi államok életébe való beavatkozásra, így például a szociális reformok és a társadalmi egyenlőség megteremtése terén. Az alkotmány felhatalmazza a szövetségi kormányt még a vallási ügyek intézésébe való beavatkozásra is, így például a hindu vallásos intézmények kapuinak megnyitására minden hindu népréteg előtt, értsük ezalatt a rituálisan nem tisztákat (*dalith*), vagy a magánélet rendezésére vonatkozó hagyományos rendelkezések megváltoztatására (például a poligámia eltiltása vagy a leánygyermekek örökségi jogai) és a hindu templomok adminisztrációjának nagy mértékű megreformálására. Mindez talán még elfogadható lett volna a nem fundamentalista vallási irányzatokat képviselők számára, bár az egyenlőség követelménye egy olyan társadalomban, ahol a különbségeket természetesnek tartják, nehezen valósítható meg – de a kormány jóval továbbment törvénykezési erőfeszítéseiben és vallási reformokat is kezdeményezett, s ezzel a vallási és etnikai identitások kifejezésének pluralizmusa is veszélybe került.

Ebből a helyzetből nem a multikulturalizmus jelenti a kiutat, hiszen az amerikai *melting pot* elmélete is hamisnak bizonyult, hanem egy kulturális mozaik öntudatos elfogadása és kiépítése *az egység a különbözőségben* elvének alapján. Ebben az értelemben Nehru modernizációs törekvéseivel szemben, a demokratikus, szövetségi államnak nemcsak az egyének, hanem a valóságos különbözőségekre alapuló kollektivitások politikai, gazdasági és kulturális érdekeit is védenie kell.[20] Az első modernizációs politika helytelensége abban is megnyilvánult, hogy egy történelmi múlttal szállt szembe, mert a Maurya birodalomtól kezdve a Mughal uralkodókig a helyi önállósággal rendelkező területek mindig fenntarthatták autonómiájukat, melyek igen kiterjedtek voltak, s az igazságszolgáltatástól és rendőri feladatoktól, a nevelésügyön és mezőgazdasági vállalkozásokon át (például öntözés), a szállítási és kommunikációs problémákig mindent magukban foglaltak. Az alkotmány elégtelenségére mutat, hogy már több mint két évtizede a Parlament felállított egy a 'szövetségi államok rendszerét újjászervező bizottságot,' mely a legutóbbi évekig működött. Ennek

[20] A *Hindutva* megvalósítása, mely a hindu nacionalizmus jelszava, egyszerre jelenti a hinduk hazáját és a 'szent földet,' s így ellentétben áll az itt felvázolt elgondolással. A nemzet-teremtés viszont, nehrui értelemben, nem ismeri el az önrendelkezés jogát, melyet jogosnak tartott a gyarmati sors keretében, de elvetendőnek a függetlenség elnyerése után.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

szükségességét az is mutatta, hogy az eredetileg létrehozott egyes államok régiói függetlenséget kértek etnikai, kulturális, sőt még gazdasági meggondolások alapján is, s ezt meglepően nagy számban meg is kapták. Ma India szövetségi államát 28 tagállam és 7 az unióhoz tartozó terület alkotja.[21] A regionális kérdések szakértője viszont, Rasheeduddin Khan, 58 társadalmi-kulturális régiót határozott meg az etnikai homogeneitás és kulturális identitás ismérveinek alapján. A.S. Narang szavaival

> "India, mint kulturális egység évezredek óta áll fenn anélkül, hogy egy nemzetet alkotott volna. Az indiaiak identitását nem lehet semmiféle különleges és egyedül érvényes identitásra leszűkíteni... Nem kétséges, hogy a modernizáció szempontjából szükség van nemzeti integrációra, de egy szövetség formájában való integráció nem jelentheti a különbözőségeknek egy meghatározott egységbe való átformálásának a folyamatát."[22]

1992-ben egy új fordulat következett be az indiai államszövetség történetében, mert a Parlament beiktatta az alkotmányba a szövetségi rendszer egy harmadik nívóját, kiegészítve a központi és tagállami kormányok hálóját a helyi kormányzatokéval (*panchayat*), delegálva ezeknek azokat a politikai és gazdasági funkciókat, melyek szükségesek feladataik betöltésére népességeik érdekében. A központból eredő jövedelmek elosztása azonban máig is nehézségekbe ütközik – ez egy elmaradhatatlan vonása minden decentralizációs folyamatnak – mert az elosztási kritériumok általában a nagyobb népességű és többet termelő államokat vagy régiókat helyezik előnybe; az egyes tagállamok, régiók vagy helyi hatóságok gazdaság- és társadalompolitikai intézkedései hatékonyságának megítélése sokszor önkényes és szubjektív követelményeknek felel meg, nem beszélve a szövetségi vagy tagállami bürokráciák ellenkezéséről és tehetetlenségéről.

Az indiai szövetségi rendszer más problémákkal is küzd. Az egyes tagállamok helyzetét kimondottan nagy gazdasági egyenlőtlenség jellemzi földrajzi és más tényezők következtében, mint például, a természetes alapanyagokkal vagy energiaforrásokkal való ellátottság, s magukon az államokon belül is nagy különbségek vannak egyes régiók között. Csak egy konkrét példaként említem meg a vízzel való ellátottságot, – egy igen súlyos probléma, – hiszen magának az alkotmánynak 262. paragrafusa rendelkezik arról, hogy a parlamentnek gondoskodnia kell megfelelő arbitrázs intézmények felállításáról a több államon átfolyó vizek elosztásával kapcsolatban. Az államok és régiók közötti gazdasági erőforrások és természeti kincsek által okozott különbségek kiegyensúlyozása, a központi állam fokozatos gyengülésével az 1980-as évek óta, egyre inkább a tagállamok feladatává válik.

Addig, amíg a központi hatalom egy párt kezében volt s egy olyan személyiség állott a szövetségi állam élén, mint Nehru, a tagállamok közötti vitás kérdések megoldása könnyebb volt, mint a későbbi koalíciós kormányok idején; ugyanakkor a demokratikus fejlődés eredményeképpen az egyes államok és régiók különleges érdekei is egyre jobban előtérbe kerültek szembeállítva őket a New Delhiben

[21] Nagy államok, mint Madhya Pradesh, Uttar Pradesh, Radzsasztan, Maharastra és Andra Pradesh területe több százezer négyzetkilométert ölel fel, míg a kis Goáé nem több mint 3.814 km^2. Gazdasági szempontból jelentős például a fejlettebb államok túlsúlyára az, hogy az össz-szövetségi ipari terméknek kb. 40%-át 3 állam – Maharastra, Gujarat és Tamil Nadu – adják, vagy pedig az, hogy 1991 és 1998 között Gujarat és Maharastra kapta az összes, privát beruházások 36%-át.

[22] *Indian Federalism*, 83. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

hatalmon lévőkkel. Koalíciós kormányok már ilyen voltuk miatt sem lehettek pártatlanok, s döntéseikkel szemben egyre nőtt az ellenállás. Emellett a központi kormányok csak akkor tudták rávenni a rendelkezéseikkel ellenkező tagállamokat javasolt intézkedéseik elfogadására, amikor a központi büdzsén keresztül kontrollálták a pénzügyi eszközök szétosztását (minden más tervgazdálkodás módjára).

Mindezekhez a nehézségekhez hozzá kell adni a központi, valamint a tagállamokbeli bürokráciák hatalmát és lassúságát, s így teljes képet kapunk a centralizált, indiai szövetségi állam modernizációjának nehézségeiről. Evvel kapcsolatban megemlítem példaként, hogy egy új beruházás esetében több mint 35 bürokratikus intézménytől – a helyi egészségügyi felügyelőtől a központi környezetvédelmi intézményekig – kell hozzájárulást kérni környezetvédelmi szempontból.

A fentiek tehát magyarázatot adnak arra, hogy miért kell az indiai szövetségi államrendszernek egy igen hosszú, sok nehézséggel és ellentétekkel járó re-strukturációs folyamaton keresztülmennie, elhagyva az egységes nemzet kialakításának illuzórikus ideálját, újraélesztve a régi autonómiákat. Jobban kellene támaszkodnia egyes hagyományos, intézményes formákra és kötelékekre, mint eddig, abból a célból, hogy egyrészt a föderáció egyes tagjai, másrészt ezek és a központi hatalom közötti viszonyok harmonikussá váljanak s a problémákra megfelelő megoldást tudjanak találni.

(b) *A kasztrendszer alapvető szerepe*

Az indiai civilizáció legismertebb és Nyugaton legelítéltebb vonása a vallási alapokon nyugvó kasztrendszer.[23] Ennek megértéséhez vissza kell fordulnunk egy pillanatra a hinduizmus ősrégi Védákból származó alapjaihoz, elsősorban a *dharma* fogalmához. A *dharma* magában foglalja az egész valóságot, – az egyént, a társadalmat és a kozmoszt, – tehát a világ rendjét; a *dharmá*nak köszönhető, hogy minden létező megfelel a maga létében gyökerező természetének. Mint morális fogalom a *dharma* mindenekelőtt vallási kötelességet, vagyis a transzcendenshez való viszonyból kifolyó feladatok teljesítésének kötelességét jelenti, ezt a *dharmát* viszont kiegészítik a társadalomra, tehát a kasztrendszerre vonatkozó (*varna-dharma*) és az emberi élet egymást követő szakaszaihoz kapcsolódó (*asrama-dharma*) szabályok megtartásának kötelezettségei.[24] A *dharmák* rendszerének a két utóbbi formáját még egy harmadik, az egész emberi exisztenciát átfogó *dharma* (*sadharanadharma*) egészíti ki, mely a minden emberre, társadalmi és korbeli megkülönböztetés nélkül, kötelező feladatokat foglalja össze.

A *dharma* minden változata előírja az érvényes erkölcsi szabályokat, mint például az erőszak elvetése (*ahimsa*), az igazat mondás, a tisztaság és az érzékek megfegyelmezésének követelményei vagy a lopás eltiltása. E morális kódok betartását a hinduizmus úgy tekinti, mint az emberi

[23] SHARMA, Arvind. *Hinduism and Human Rights – A Concaptual Approach*. New Delhi, Oxford University Press, 2004.

[24] Az emberélet négy szakaszát (*asrama*) különbözteti meg a hinduizmus: (1) a fiatal, nőtlen, tanulásra szánt évek; (2) a családos élet s avval kapcsolatos gondok évei; (3) a remeteség kora, mely az aktív élettől való visszavonulást jelenti, és, végül (4) a halált megelőző, az életről való lemondás kora, melyet az ember önmagába szállása jellemez.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

természetben meglévő lehetőségek megvalósítását, s ezért ezek az ember értékének és méltóságának látható jelei. A *dharmát* két más típusú moralitás egészíti ki, az *artha*, a meggazdagodás elérését célzó erőfeszítések, és a *kama*, az élvezet keresése. Az egyének *dharmá*ja egyáltalán nem zárja ki a dolgos, hasznos életet és az élet örömeinek, például a családi életnek az élvezetét; a hindu felfogás ezzel elismeri az evilági élet értékét, nem megtagadva azt, amint például, teszi ezt a buddhizmus.

A hindu kultúrában ezeknek a morális kódoknak nem kell jogi, törvényes formát adni, mert ezek tiszteletben való tartásának az emberi természetből kell erednie s nem a kívülről fenyegető kényszerítés által:

> "A hinduizmus két aspektusa fontos a demokrácia szempontjából. Az egyik a *dharma* tana. Nagyon vonzó egy olyan állam gondolata, melyben az emberek azért végzik feladataikat, mert ez a természetükben van, nem pedig, mint egy kényszer alatt vállalt kötelességet. Egy hindu nem azért teljesíti az ő *dharmá*ját, mert erre kényszerítik, nem azért, mert fél a nem-teljesítés következményeitől, nem azért, mert az szórakoztatja, hanem azért mert mindenki, gondolkodás nélkül, saját *dharmája* szerint él. Annak fogalma, hogy valaki nem teljesíti *dharmáját* szinte elképzelhetetlen egy hindu számára."[25]

A kasztrendszer nem egy olyan egyszerű, az egyenlőtlenségen alapuló társadalmat jelent, mint ahogy mi ezt Nyugaton hisszük. Eredetileg a *varna*, a kasztrendszer, négy társadalmi csoportból állott: (1) a *Brahminok*, a vallási tanok őrzői, akik régebben az intellektuális réteget (mai szóval úgy mondhatnánk, az értelmiséget) is magukba foglalták; (2) a *Ksatriyas*, a katonai, és ma adminisztrációs, feladatokat ellátó csoport; (3) a *Vaisyas*, akik a gazdasági tevékenységekkel foglalkoztak, beleértve a kereskedelmet is; és végül, (4) a *Sudras*, akik minden kézimunkát végeztek, és szolgálták az előbbieket. E négy társadalmi csoporton kívül állnak a *dalithok*, az "érinthetetlenek," mert rituális szempontból tisztátlanok, akik között az idők folyamán szintén több kaszt teremtődött. Ez utóbbi társadalmi státust India 1950-ben törvénnyel eltörölte.

Az egyes kasztokon belül is kialakult egy bizonyos szerep- és foglalkozásbeli specializálódás, mely szub-kasztokat hoz létre. Így, például, Radzsasztán lakosai mind a *ksatriya*, tehát a harcosok, kasztjához tartoznak, de egyes családok már évszázadok óta uralkodtak, mint maharadzsák, s a kaszt többi tagjai őket szolgáltak különféle – katonai, adminisztrációs vagy polgári – minőségben.

A történelmi fejlődés folyamán alakult ki a kasztrendszer második változata, a *jatik* hálózata. A kaszttal szemben, melybe tagjaik beleszületnek, amelyen belül házasodhatnak, s amely egy bizonyos foglalkozási csoportot képvisel, a *jati* egy földrajzi közelségben élő és egy nyelvet beszélő népességet jelent, mint egy nagyobb, rokonsági kötelékek révén összefüggő csoportot, saját, meghatározott szokásaival, mint ruházkodás, étkezési és magatartási hagyományok, s legtöbbször egy közös vallási kötelékkel. A *jati* egy önmagát kormányzó népcsoport, mely felel tagjainak viselkedéséért, s csak ritkán keveredik más *jatik* tagjaival. Ennek ellenére egyre több példa van

[25] TROY, Wilson Organ, *Hinduism -- Its Historical Developlment*. Woodsbury, N.Y., Barron's Educational Series, 1974, 15. l. Egyébként Mahatma Gandhi, sőt még Nehru is, azt vallották [a mai emberi jogokra alapozott felfogással szemben], hogy a jogok kizárólag a morális kötelezettségek tiszteletéből fakadnak, azok betartásából erednek. Gandhi szerint: "Az élethez való jogunk csak arra alapozható, hogy feladatainkat mint e világ polgárai hűségesen betöltöttük." SHARMA, *op. cit*., 18. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a különféle *jatik*hoz tartozók között létrejött házasságokra is. A *jatiknak* megvan a maguk hierarchiája, s ez határozza meg cselekvési szabadságukat s annak feltételeit.[26]

A társadalmi valóság hasonló rétegeződése megegyezik a brahmaniznus által vallott tanítással, hogy minden ember Brahman színe előtt egyenlő, mert a hinduizmus az emberi lényt belső lényegében ragadja meg, melyet az előzőkben felsorolt jellegek határoznak meg. Gandhi, aki az "érinthetetlen" megkülönböztetést teljesen elvetette, az emberek hívatása szerinti megkülönböztetést szükségesnek ismerte el.[27] A kasztrendszer különféle rétegein belül, és főleg lokálisan körülhatárolt egységei körében, igen erős szolidaritás uralkodik, s ez nagyban ellensúlyozza a többi kasztokkal szembeni esetleges kisebbségi érzést.

A legnagyobb hindu gondolkodók szerint a kasztrendszer célja az egyének szempontjából az, hogy mindenki megtalálja helyét a világban; megelégedjen a sors által neki adott státussal, s így a társadalom szempontjából megszűnjenek az elégedetlenségek és zavargások forrásai, másrészt lehetetlenné váljon minden önkényes beavatkozás a közösség életébe, különösképpen a mindenkori hatalmak részéről. *Az egyenlőség elve a kasztokon belül, és nem a kasztok között érvényesül*. Ami a mi szempontunkból igen fontos az az, hogy az egyes kasztok az állam vagy bármely közintézmény számos funkcióját átvehetik; birodalmak jöttek és mentek az indiai népesség életében, uralkodók csillaga feltűnt és letűnt, de a társadalom élete minden további nélkül folytatódott, mert a kasztok maguk töltötték be a közösség szempontjából fontos funkciókat, sokszor még az igazságszolgáltatást is.

A kasztrendszernek ez a mindent átfogó jelentősége eredményezte azt, hogy Indiában soha nem volt egy olyan totalitáriánus rendszer és uralom, mint amilyent jól ismertünk a 20. század modern Európájában.

A modernizáció folyamatával új intézmények, szimbólumok és értékek kerültek az indiai társadalomba, milyen viszony alakult így ki a régi, hagyományos és az új értékek, szimbólumok és intézmények között? A régi és az új között egyszerűen egy szimbiózis jött létre; a hagyományos életrend magába fogadta az új szokásokat és gyakorlatot, melyek bizonyos változásokat hoztak a hagyományos keretekbe. Sok esetben a modern jelenségek új értelmezést adtak a régi életformák egyes vonásainak és szimbólumainak anélkül, hogy az új a régi helyére lépett volna. Egyrészt minden, ami új és modern a hagyományos keretekhez igazodott, s a régi, hagyományos csoportosulások és értékek adaptálódtak a modernizálással járó követelményekhez. Így új társadalmi csoportok születtek – mint az információs technológiai szektorban alkalmazottak – melyek közvetítőként lépnek fel a régi és az új, a helyi és a regionális vagy szövetségi síkon működők között. *Az új és a régi fúziója persze szelektív módon ment végbe, s nagy igényt teremtett az egyéni és közösségi kreativitás kivirágzására*. Sok indiai megfigyelő szerint egy olyan évezredes múltra visszatekintő civilizációban, mint az indiai, a modern csak akkor válhatott az emberek világképének és mindennapi életének részévé, ha maga is a hagyomány részévé lett, vagyis 'tradicionalizálódott.'

[26] A *jatikra* vonatkozólag lásd KINSLEY, David R. *Hinduism -- A Cultural Perspective*. 2. ed. Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1993, 154-156. lapok.

[27] GANDHI, M.K. *Hindu Dharma*. Ahmedabad, Navajian Publishing House, 1958, 324. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A társadalmi megoszlás, a kasztok szempontjából a modernizációs folyamat azt jelentette, hogy adaptálódnak a demokratikus politikai élet követelményeihez. A hagyományos identitások, bár megőrizve a régi alapokat, új értelmezést kapnak, s ezen a módon a rituális szabályokhoz és születéshez kötött ismérvek átalakulnak, míg a politikai életet új szervezeti formák és átalakuló identitások gazdagítják. Például, a szövetségi politikai pártok propagandájukat, jelszavaikat és programjukat az egyes régiókban és területeken befolyással bíró kasztok identitása, kívánságai és helyzete szerint alakítják ki – de a kasztok közötti választóvonalak megmaradnak. A kasztok éppúgy kihasználják a modern technológia által nyújtott eszközöket, mint a nyugati modellt megvalósítani akaró modernizálók, és politikai és gazdasági téren egyre jobban modernizálják magukat. Szó sincs sem a létező hatalmi viszonyoknak teljes megsemmisítéséről, sem azoknak mechanisztikus átvetítéséről az új politikai élet intézményeibe és hatalmi pozícióiba, *a társadalmi tudat lassú átformálódása megy végbe a modernizációs folyamat eredményeképpen*. Nyugati értelemben vett, széleskörű politikai lojalitások alakulnak ki, de ezek csak akkor életképesek, ha a hagyományos társadalmi rendszer csatornáin át kerülnek be a politikai életbe. A szövetségi tagállamok közötti versengést ma kiegészíti a kasztok közötti versengés.

Max Weber nyomán a legtöbb nyugati szociológus és közgazdász lehetetlennek tartotta, hogy Indiában modernizálni lehessen, egyrészt a kasztrendszer, másrészt a rituális szabályok miatt, melyek lehetetlenné teszik a kapitalista fejlődést és az ehhez szükséges liberális politikai intézmények megvalósítását. Voltak ugyan már évtizedekkel ezelőtt is olyan antropológusok/szociológusok, mint Milton Singer, aki 1972-ben kiadott munkájában alaposan cáfolta ezeket a hiedelmeket.[28] Singer már ekkor két fajta életmód – a tradicionális és a modern – összeötvöződéséről beszélt s bizonyítva látta, hogy még a legmodernebbé vált indiaiak sem vágják el a régi kulturális és társadalmi hagyományaikhoz való szoros kötöttségüket. Ugyancsak idézi példáit annak is, hogy a modernizáció folyamán a különféle kaszthoz tartozó indiaiak rituális státusa felértékelődött, mert gazdasági, nevelésbeli és politikai mobilitását követően kulturális és társadalmi helyzetük is megjavult. Kiemeli, hogy a technikai modernizáció nem szükségszerűen vonja maga után a hagyományos kultúra megsemmisülését, – inkább egy kulturális metabolizmusról beszél. Sőt úgy találta, hogy a technikai modernizáció sok esetben megerősíti a hagyományokhoz való ragaszkodást, mint a család, a kaszthoz való tartozás, zarándoklatok, stb. Singer példaképpen idézi a templomok villamos árammal való megvilágítását; az autók, vonatok és repülőgépek használatát a zarándoklás helyére való eljutásban; a hangszórók fontosságát, amikor az Upanishadok részeit olvassák fel az összegyűlt hívők előtt, és így tovább. Singer munkájának legnagyobb részét madrasi (Karnataka állam fővárosa, a Dravidiánus hagyományok központja), magas rangú ipari vezetők körében folytatott kutatásai eredményeinek szenteli. Különösen érdekesek azok a megfigyelései, amelyekben leírja, hogy ezek a magas rangú ipari vezetők miképpen egyeztetik össze menedzseri kötelezettségeikkel hagyományaikat és a rituális tisztaságra vonatkozó szabályokat, bizonyítva tételét a technika és a tradicionális kultúra összeférhetőségéről.

[28] SINGER, Milton, *When a Great Tradition Modernizes -- An Anthropological Approach to Indian Civilization*. New York, Praeger, 1972; Weber téziseinek kritikája a 272-282. oldalakon található.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Egy másik érdekes tanulmány az indiai ipari vállalkozókról az amszterdami egyetemen tanító Mario Ruttené, mely 2002-ben jelent meg, és hasonló következtetésekre jut.[29] Rutten kiemeli, hogy az indiai üzletemberek éppúgy meglátják az üzletágukban rejlő lehetőségeket, mint a nyugatiak, de ugyanakkor kialakítottak egy meghatározott menedzsment stílust, mely megfelel szükségleteiknek és társadalmi kontextusuknak. Szerinte igen sok hasonlóság van az indiai és más ázsiai országokban dolgozó üzletemberek gazdasági stratégiája és életmódja között, – ami arra mutat, hogy amit "a modernizáció ázsiai típusaként" jelöltem meg, mára már egy egyre szélesebb körökben elfogadott valóság.

Az indiai modernizációs folyamat nyilvánvalóan hosszú lesz, de hallatlanul érdekes a maga részleteiben, a hagyományos és a modern összeötvöződésének egyes példáiban, s ezért a mi nyugati modernizációs elképzeléseinkkel szembenálló, kimondottan más típusú modernizációt jelent.

5. A GAZDASÁGI FEJLŐDÉS SIKEREI ÉS VESZÉLYEI KÍNÁBAN ÉS INDIÁBAN

2004-ben a hatalmas lendületű *kínai* gazdasági fejlődés tovább folytatódott.[30] A nemzeti össztermék 2003-ban elért 9,1 %-os növekedése, mely 2004 első három hónapjában újra emelkedett, elérve a 9,7 %-ot, a legtöbb megfigyelő szerint egy krízis árnyékát veti előre. Ugyanakkor az ipari termelés az előző év hasonló időszakával szemben több mint 19 %-kal nőtt s evvel párhuzamosan a fogyasztói árak évi növekedése 3 és 4 % között mozog, míg a termelői árak 5 %-kal ugrottak meg ez év áprilisában. A kínai külkereskedelem 1989 óta ötszörösére, s egy évben, 2002-ben, 20 %-kal nőtt. Ezért a kormány le akarja csökkenteni az össztermék növekedését évi 7 %-ra – amit az angolszász országokban 'puha leszállás'-nak (*soft landing*) neveznek. Ezt persze igen nehezen lehetne elérni, s 2004-ben az évi növekedési ráta valószínűleg marad a jelenlegi nívón, de jövőre talán sikerül 1-2 %-kal lecsökkenteni.

Egy különleges és ritka jelenség az oka a legsúlyosabb problémának: a vállalatok és egyének megtakarítási aránya a világon szinte egyedülálló 40 %-ot éri el, vagyis a nemzeti össztermék 200 %-át – de ennek az óriási beruházásra váró összegnek egy része, mivel kínaiak külföldön nem ruházhatnak be, nem talál lehetőséget a felhasználásra, tehát a bankokban marad. Ezért a kihelyezések aránya a betétekkel szemben nem több mint 78 %. Mindehhez hozzájárul a bankok és pénzintézetek eléggé siralmas helyzete, hiszen például a vissza nem követelhető kölcsönök aránya a letétekhez viszonyítva igen nagy. A kérdés az, hogy a kormány mikor alkalmazza majd

[29] RUTTEN, Mario. *Historical and Comparative View on the Study of Indian Enterpreneurship*. Economic Sociology – European Electronic Newsletter, Vol. 3, No. 2 (February 2002), http: //www.siswo.uva.nl/es/esfeb02art1.html. Egyébként Rutten fő kutatási területe az ázsiai vállalkozók szociológiája; egy előző műve, *Asian Capitalists in the European Mirror*. /Comaparative Asian Studies, No. 14/ Amsterdam, Free University Press, 1994, is evvel foglalkozik; egy kollégájával, Carol Upadhyával együtt adták ki a *Small Business Entrepreneurs in Asia and Europe -- Towards a Comparative Perspective*. New Delhi, SAGE Publications, 1997, című munkát.

[30] A legfrissebb gazdasági adatok forrása Marc Eriksonnak az Asian Timesban 2004 június elején megjelent cikke, *China's Economy: Why Landing At All*?, mely az Interneten olvasható: http: //www.atimes.com.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a piacgazdaságokban megszokott beavatkozásokat, mint a kamatlábak emelését, vagy milyen más intézkedéseket fog tenni ennek a súlyos problémának a megoldására.

Semmiképpen nem képzelhető el, hogy Kínában egy olyan pénzügyi krízist lássunk mint 1997-ben a többi távol-keleti országokban – nemzetközi valutatartalékai 2004 áprilisában 440 milliárd dollárnak feleltek meg (a világon, Japán után, a második legnagyobb valutatartalék). A külfölddel való pénzügyi mérleg aránylag kiegyensúlyozott, bár a folyó év első hónapjaiban negatív volt; a büdzsé hiánya pedig a nemzeti össztermékhez viszonyítva csak 2,5 % (így Kína még a maastrichti követelményeknek is eleget tudna tenni).

A médiákban sok szó esik újabban a munkanélküliség kérdéséről, mely egyre nagyobb méreteket ölt Kínában. Ez nyilvánvalóan egy alapvető szociális probléma, de azoknak a tapasztalatoknak az alapján, amelyeket a fejlődő országokban szereztem, elkerülhetetlen. A gazdasági fejlődés nem lehet kiegyensúlyozott, a magasabb életszínvonal nem érhető el egyszerre s az egyenlőség követelményeinek megfelelően a gazdasági tevékenység minden ágában, így a munkanélküliség itt vagy ott jelentkezik. Ha viszont általánossá válik, minden gazdasági ágazatot felölelve, akkor a legsúlyosabb válságot vonhatja maga után. Nyilvánvaló, hogy a fejlődés folyamán a legjobban a szegény agrárrétegek, az öregek és nyugdíjasok, a betegek vagy a sokgyermekes családok szenvednek a legjobban – de itt lehet arra számítani, hogy a konfuciusi etika és családi összetartozás érzése csodákat tehetnek. Én magam tanúja voltam Ázsiában és Afrikában is, más körülmények között, a közösségi összetartozás érzései hasonló példáinak, s pontosan ezek az esetek mutatják meg a hagyományos társadalmi kötelékek kimondhatatlan fontosságát.

Az *indiai* modernizáció első fázisában az ország mindenekelőtt gazdasági önállóságra törekedett. Ezt a korszakot a nehrui szocializmus korszakának nevezik az indiai szakértők. Ezekben az években a gazdaság stagnált, mert az ipari vállalkozások nagy része az állami szektorhoz tartozott, s az exportfejlesztés helyett a behozatal csökkentése volt a főcél. Ezért 1950 és 1980 között a GDP csak 3,5 %-al nőtt évente. Nagy eredmény volt azonban, hogy már a hetvenes évek közepére az ország lakosságának minden élelmezési szükségletét fedezni tudta. A nyolcvanas években pedig elkezdődött az állami és köztulajdonban lévő szektor reformja, egyidejűleg a magánszektor fejlesztésével.[31] Mindezek nagyban hozzájárultak a termelékenység növekedéséhez, s a privatizáció eredményeképpen a kivitel évi 10 és 15 % között növekedett. 1991-ben és 1993-ban a rupeet leértékelték s ez szintén hozzájárult a gazdasági eredmények lényeges jobbulásához.

A nemzeti össztermék évi 6,8 %-kal nőtt 1997-ig, majd lelassult s 2001-2002-ben növekedése 5,4% volt – a szolgáltatásokkal és a mezőgazdasággal, mint az élen járó termelési ágakkal.[32] Az egy főre eső össznemzeti jövedelem 2001-ben elérte a 450 dollárt. Az átlagos nemzetgazdasági növekedés rátája 1990 óta így magasabb volt Kínában, mint Indiában, 9,7 % 5,5 % ellenében. Ennek magyarázatát sokan abban találják, hogy Kína korábban kezdte el a gazdasági reformok

[31] E reformok főbb pontjai a következők voltak: az állami ellenőrzések és szabályozások részbeni eltörlése; a kormány részének a kollektív szektor tőkéjében való nagy mértékű csökkentése; a külföldi tőke bejövetelének, a külkereskedelem kiszélesítésének és a nyugati technológia importjának lehetővé tétele, valamint a pénzügyi szektor újjászervezése, és nem utolsó sorban a vámtarifa lépésről lépésre való csökkentése az 1991-es átlagos 300%-ról 50%-ra 1995-ben.

[32] *Indian Federalism*, 383-384. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

megteremtését, mert Deng Nyitott Kapu Politikáját 1979-ben indította be, míg India Új Gazdasági Politikája csak 1991-ben kezdődött. Meglepő az is, hogy például a külkereskedelem szempontjából ez utóbbinak a részesedése a nemzeti össztermékben sokkal nagyobb volt Kínában (56%) az 1990-es években, mint Indiában, ahol a kereskedelmi szabályozás viszont liberálisabb volt. Ennek a rendkívüli jelenségnek a magyarázata abban rejlik, hogy, egyrészt a kínai átlagos vámtarifa sokkal alacsonyabb volt, mint Indiáé (15,7 %), s Indiában a nem vám jellegű külkereskedelmi korlátozások világszínvonalon is a legmesszebbmenők voltak. Ez a két tényező a forrása a nemzetgazdasági növekedés különbségének is a két ország között.

A legújabb felmérések szerint India, a klasszikus liberális gazdasági mércékkel mérve, kétségtelenül a gyorsuló gazdasági fejlődés útján van – a növekedési jelzők elsőrendűek, az infláció nem növekszik, a külföldi beruházások és a valutatartalékok minden eddigi rekordot megdöntöttek, a külföldi beruházásokat a nemzeti bank automatikusan jóváhagyja, egyes szektorokban a külföldi tőke részesedését is nagyban megkönnyítette a kormány, s India azok között az országok között van, amelyek a legtöbb munkát kapják külföldi vállalatok megbízásából.[33] Az áprilisban meglepetésszerűen bekövetkezett kormányváltozás persze új helyzetet teremtett, s a Kongresszus pártjának győzelme esetleg jobbulást hozhat szociális téren, ahol a nehézségek, egyes szövetségi tagállamokban, egyre nőnek.

A két ország gazdasága egyes közös problémáinak vizsgálata érdekes fényt vet az ázsiai modernizáció jellegére. Lawrence Saez tanulmányában[34] arra a következtetésre jut, hogy a tartományi (Kína) vagy szövetségi állami és regionális nívón (India) a fejlődés üteme a kereskedelmi szabályozástól, a tőke áramlásoktól és az egyes egységek – tartományok vagy szövetségi államok – eltérő fiskális stimulusaitól függ, viszont nem talált semmi bizonyítékot a globalizációs folyamat befolyására ezeknek az egységeknek növekedésével kapcsolatban.

Elemzésének legérdekesebb része a két ország központi és szövetségi/regionális egységei által gyakorolt funkciók összehasonlítása – ebben Kína tartományi rendszerét, mint egy *quasi*-szövetségi rendszert tekinti. Bár az indiai alkotmány világosan körülhatárolja a központi és tagállami kormányok hatóságainak hierarchiáját, melyek adókivetési hatalmát meghatározza, a központi kormány mégis az adóbevételek legnagyobb része felett maga rendelkezik. Érezve a helyzet viszályosságát a központi kormány hozzá akart járulni a szövetségi államok költségvetési egyensúlyához, s a 90-es évek kezdete óta egy közös adóalapot teremtett a szövetségi államok kormányaival együtt, melynek jelenleg 29 %-át osztják szét az egyes tagállamok között. A szétosztást a Nemzeti Tervezési Bizottság végzi, mely annak biztosítása érdekében, hogy az összegeket jól használják fel, az átutalásokat csak előre meghatározott programok kivitelezésére folyósítja az államoknak.

Ma az indiai szövetség államai autonóm ipari politikát csinálnak, autonóm módon költik el a rendelkezésükre álló összegeket, s mindenféle fiskális könnyítéseket ajánlanak a beruházóknak, különösképpen a külföldi tőkének. Ezek az államok tehát a központitól független, s annak politikáján túlmenő gazdasági reformokat valósítottak meg, mint például Andra Pradesh, mely igen vonzó

[33] *Business Today*, 2004. február 15. l.

[34] SAEZ, Lawrence. *Market-preserving Federalism, Globalization, and Subnational Economic Growth – Evidence From China and India. Indian Federalism*, 351-378. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

előnyöket ajánl a számítógép és általában az elektronikus technológia körében beruházó indiai vállalkozóknak. Ezt nevezik a nemzetközi irodalomban a szövetségi államok egymással versenyző, decentralizált rendszerének, mely tagadhatatlanul létrehozott bizonyos inkoherens gazdasági kapcsolatokat is, például az államok közötti egyenlőtlenséget adózás szempontjából vagy egyes esetekben a közöttük lévő árucsere korlátozását.

Evvel szemben Kínában az egyes tartományok autonómiája változó (a legnagyobb a tengerparton fekvő régiók esetében). A nem-demokratikus politikai rendszer nem engedhet meg az indiai államokéhoz hasonló autonómiát. Bár az alkotmány és az ide vonatkozó törvények rendelkezései szinte egy konföderációs államrendszer képét adják, különösen azokban a régiókban, ahol kisebbségek alkotják a népességet, a gazdasági autonómia elnyerése nem automatikus, hanem csak a központi szervek kimondott határozata nyomán jöhet létre. A mai indiai helyzettel összehasonlítva, a kínai decentralizáció tehát korlátozott és nem lehet, mint az indiai esetében, 'versenyképes' decentralizációról beszélni.

Ennek ellenére az állami jövedelmek elosztása sokkal liberálisabb Kínában, mint Indiában, s már az 1979-84-es időszaktól kezdve, a helyi hatóságok maguk vethettek ki és szedhettek be adókat. A helyileg beszedett adójövedelemmel egy bizonyos, az utóbbi évtizedben állandóan csökkenő százaléknak az államkasszába való befizetése után, teljesen szabadon rendelkezhetnek. Ez a nagylelkűség persze oda vezetett, hogy a helyi hatóságok igyekeztek jövedelmeiket különféle címkék alatt elrejteni a központi kormány elől.

Kínában meglepő az, hogy nem a tartományok, hanem a városi és körzeti hatóságok ragadták a kezükbe a kezdeményezést, amikor a külföldi tőke vonzására adózási és más engedményeket tettek, sokszor a bürokratikus szabályozások megkönnyítésének formájában. De úgy India, mind Kína esetében, ezek a helyi kezdeményezések nyilvánvalóan a szövetségi államok, tartományok, régiók vagy municipalitások különböző, vagyis aszimmetrikus gazdasági fejlődéséhez, sikereihez, vezettek, amelyek persze nem feltétlenül károsak hosszú távlatban, mert az egyik egység magával húzhatja a többieket, vagy legalábbis saját szomszédait. Az én tapasztalataim szerint a gazdasági fejlődés általában nem uniform egy ország egyes vidékei között, hiszen már csak a természeti és emberi erőforrások különbsége miatt sem lehet így, s ez a tény aláhúzza a nemzetgazdasági vonalon való elosztás fontosságát és a szociális problémák kiegyensúlyozott megoldásának szükségességét.

6. AZ ÁZSIAI MODERNIZÁCIÓ JÖVŐJE

Ázsia két óriásának – Kínának és Indiának – a fentebbiekben leírt s a Nyugattal szembenálló modernizációs folyamata, melynek vonásai éppúgy megtalálhatók más országokban, mint Szingapúr, Malézia, vagy Indonézia, vitathatatlanná teszi annak elismerését, hogy van másfajta modernizáció is, mint az, amely Európában és az észak-amerikai kontinensen látott napvilágot. Ennek tagadása csak a nyugati ember – gazdasági szakemberek vagy az utca embere – vagy egy nem-nyugati civilizációból származó, de Nyugaton nevelkedett és teljesen nyugativá vált gondolkodónak, mint például a Nobel-díjat nyert Amartya Sen harvardi professzornak, korlátozott szemléletéből fakadhat, mert ebben a perspektívájában a modernizáció egyenlő az elnyugatosítással.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Teljesen más kérdés az, hogy a nyugati modernizáció típusától különböző modernizációs folyamatok hosszú távon sikeresek lesznek-e, s az az alternatíva sem vethető el, hogy Kína, India és a többi ázsiai államok társadalma a modernizáció egy bizonyos pontján túl jutva, a nyugati szekulárizált konszumerizmusba fulladó és bizonytalan jövő elé néző társadalmak sorsát fogja követni. Mert egy ilyen pálfordulás is lehetséges...

Nem vagyunk és nem lehetünk próféták, akik kinyilatkoztatják látásukat ezeknek az országoknak és népeknek a jövőjére vonatkozólag. Mégis egyelőre úgy látszik, hogy az alkonyát élő Nyugattal szemben az ázsiai modernizáció az emberiség történetében egy újrakezdést, egy virradatot jelent, s ad reményt mindazoknak a népeknek, amelyek csak most állnak autonóm fejlődésük hajnalán.

Előadásom konklúziójaként tehát egy pár pontban szeretném felvázolni a nyugatitól eltérő modernizáció tanulságait és a Kína és India előtt álló veszélyeket:

– *Először*, a fent analizált két modernizációs folyamat példája nyilvánvalóvá tette egy olyan modernizációnak a lehetőségét, mely a spirituális és kulturális hagyományok tiszteletében és a hagyományos társadalmi keretek között megy végbe. Tehát az a nyugati meggyőződés, hogy modernizáció kizárólag az európai 16. és 19. századok között kialakult körülményekkel azonos feltételek között jöhet csak létre, egyszerűen nem felel meg a valóságnak.

– *Másodszor,* a kínai és indiai modernizációs folyamatok vizsgálata arra is fényt derített, hogy nincs kapcsolat modernizáció és a demokratikus politikai berendezkedés között. Ez nem jelenti azt, hogy nem lenne szükség az emberek jóléte és kiteljesült élete szempontjából egy demokratikus berendezkedésre, mely a hagyományos moralitás és szociális életformák keretében biztosítaná a legalapvetőbb emberi érték megvalósítását – az egyének és közösségek szabadságát.[35] A modernizációs folyamat Kínában a totalitáriánus politikai rendszerből autokratikussá vált államberendezkedés keretén belül egyelőre sikeresen folyik; kérdéses, hogy a gazdasági fejlődést követő társadalmi változások egy specifikus, a kínai kontextushoz alkalmazkodó, demokratikus átalakulást hoznak-e magukkal. India viszont ma is a földkerekség legnagyobb demokráciájaként ismert szövetségi állam, melynek jövője azért látszik ígéretesebbnek, mert az eredetileg központosított államhatalom lassú gyengülése révén egy hatalmas erejű decentralizációs átalakulás kezdődött el az utóbbi évtizedek során – s nem Kissinger írta-e egy pár évvel ezelőtt, hogy a decentralizáció a demokrácia legmagasabb formája? – amely egyedül biztosíthatja e sokrétegű kultúrájában élő, de egy civilizációt képviselő, népesség jövőjét.

– *Harmadszor*, a jövő gazdasági problémái közül csak egyet szeretnék megemlíteni, a nyugati értelemben vett ipari fejlődéshez és a motoros konszumerizmus által meghódított piac szükségleteinek kielégítéséhez szükséges olajforrások hiányát. Ez különösen szembetűnő Kína esetében, bár Indiában is egyre több szó esik az ország kiszolgáltatottságáról az energiaellátás területén tekintve, hogy India különösképpen érzékeny az iszlám fundamentalizmus megnyilvánulásaira a kashmiri politikai helyzet miatt.

2002 óta Kína az Amerikai Egyesült Államok után a világ második legnagyobb energiafogyasztója, és Japán után a petróleumtermékek terén szintén a világ második legnagyobb

[35] LAL, Deepak. *Culture, Democracy and Development*. Lecture given in New Delhi on 24th of April 1998, http: //www.indiapolicyinstitute.org/debate/Notes/note1.html.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

importőre.[36] Egyelőre nem a növekvő számú személyautók és más járművek az egyre nagyobb olajfogyasztás motorjai, hanem az energiatermelő egységek és a nehézipari felhasználók (kohók, stb.). De kétségtelen az, hogy egy-két évtizeden belül a növekvő számú személygépkocsik használatának olajszükséglete meg fogja haladni az ipar különféle ágainak szükségletét. Nem szabad például elfelejteni, hogy az első magántulajdonban lévő személygépkocsi 1984-ben jelent meg először a fővárosban, Bejingben, s ma már számuk 1,2 millió.[37] Ezt a fejlődést nem érinti, hogy a kínai energiaszükséglet 64 %-át a szén elégíti ki, melynek Kína a világ első számú termelője és fogyasztója.

A 2000-től máig terjedő korszakban a világ olajfogyasztása növekedésének 40 %-át Kína képviselte. Az ország olajforrásai kimerülőben vannak, s a szakértők szerint 2020 körül a szükségletek 75 %-át behozatalból kell fedezni. Mindezzel persze megnövekszik a világkereslet s ez nyilvánvalóan az árak ugrásszerű növekedéséhez vezet. Kína világpiaci szerepe ezen a téren a legfontosabb, bár az is kétségtelen, hogy sok nyersanyag piacán, a réztől a vasércig, de még a szénpiacon is, a hallatlan arányú kínai gazdasági fejlődés által fűtött kereslet eredményeképpen nőnek a behozatalra utalt országok kiadásai.

India a világ hatodik legnagyobb energiafogyasztója,[38] s a harmadik legnagyobb széntermelője. A szénenergia szükségletének több mint felét, míg az olajtermékek ennek egyharmadát fedezik. Az importált olajtermékek a hazai termelés majdnem háromszorosát teszik ki. Az indiai olajtermelés legnagyobb problémája az olajforrások kihasználási rátájának a világátlaggal szembeni igen alacsony volta. Új olajmezők keresése intenzíven folyik, már csak azért is, mert a jelenlegi olajforrások 15 éven belül kimerülnek. Ezen kívül az előző korból fennmaradt adminisztrációs korlátozások és bürokratikus nehézségek felszámolása ebben a szektorban csak a legutolsó években történt.

Ezek az olajfogyasztásra vonatkozó adatok feljogosítanak arra, hogy feltegyük a kérdést, vajon milyen mértékben járulhat majd e súlyos problémák megoldásához Kínában a konfuciusi társadalmi etika mértékletességet ajánló elvei, vagy Indiában a természetet tisztelő moralitás és a szintén mérsékletet előíró hagyományos erkölcs? Mindez különös hangsúlyt kap a következőkben tárgyalt problémakörrel, a természeti környezet védelmével és az ökológiai egyensúly megőrzésével kapcsolatban.

– *Negyedszer*, nemcsak a kínai és indiai civilizációk modernizálásával kapcsolatban, de az egész emberiség jövőjére vonatkozóan óriási jelentőségű, hogy e két ország hatalmon lévő felelősei és maga a lakosság is, milyen magatartást fognak tanúsítani természetes környezetükkel szemben s meg fogják-e hozni a megfelelő intézkedéseket és áldozatokat az ökológiai egyensúly felborításának

---

[36] Lásd: *Country Analysis Briefs -- China*. /Az amerikai energiai hatóság időszakos kiadványa./, 2003. június, http: //www.eia.doe.gov/emeu/cabs/china.html: és *China's Growing Appetite for Oil*. Baltimore Sun, 2004. május 31, http: //www.baltimoresun.com/business/bal-te.asia31may31.

[37] *The End of Cheap Oil*. National Geographic, 2004. június.

[38] *India* /Az amerikai energiai hatóság időszakos kiadványa./, 2003. március, http: //www.eia.doe.gov/cabs/india.html, és *India's Oil Situation*. The Economic Times, 2004. június 23, http: //economictimes.indiatimes.com.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

elhárítására. Sem Kína, sem India nem fogadták el kötelezőnek a kyotói egyezmény követelményeinek betartását.

A kínai természetrombolás ma már világszerte ismert[39] – nemcsak a légszennyeződés, hanem a köztisztaság fenntartása szempontjából is, – bár elsősorban az olyan, a médiák szempontjából szenzációs közmunkák révén, mint a Yang–Tzén épített hatalmas gát létrehozása, mely egy óriási vidék elöntését s több mint egy millió ember áttelepítését követelte meg.

Az Indiát fenyegető veszélyek kevésbé ismertek, de a helyzet semmivel sem jobb, mint Kínában. A központi kormány becslése szerint a természetes környezet évi pusztulása az ország össztermékének (GDP) 4,5 %-kával egyenlő. Az utóbbi két évtized folyamán a nemzetgazdaság két és félszeresére nőtt, míg az ipari eredetű szennyeződés a négyszeresére növekedett. A Parlament ugyan már 1976-ban megszavazott egy alkotmánymódosítást, mely felhatalmazza a kormányt, hogy beavatkozzon a mezőgazdasági és ipari fejlődés folyamatába a lakosság egészségének, az erdőknek és a természetben élő állatok életterének védelmére, de ez a próbálkozás nem járt sok sikerrel, mert a módosítás szövege kimondotta, hogy rendelkezései nem esnek bírósági döntések körébe, tehát a gazdasági egységek nem kényszeríthetők betartásukra. A legnagyobb probléma ezért a lakosság és a helyi hatóságok öntudatosítása a környezetvédelem szükségességével kapcsolatban.

Meg vagyok győződve arról, hogy ebből a szempontból lehet leginkább megkérdőjelezni a kínai és indiai modernizáció sikerét, mert a természeti környezet felelőtlen kihasználásával és rohamos tönkretételével, nemcsak népességük egészségi állapotát veszélyeztethetik és tehetik tönkre, hanem gazdasági fejlődésüket is lecsökkenthetik hosszú távon. Erre vonatkozólag egy pár személyes tapasztalattal is rendelkezem. 1995-ben Kínában járván, programunk szerint a Yang–Tzén való ötnapi hajózást Chongqingban kezdtük el. Soha, de soha, életemben hasonló légszennyeződést nem tapasztaltam, mint ebben a városban, s ezenkívül Kína legtöbb nagyvárosában is. Sem Észak- és Dél-Amerika, sem Európa vagy Ázsia más nagyvárosaiban nem történt meg velem az, hogy minden ok nélkül fuldokolni kezdtem, mert a levegő annyira terhelt volt mindenfajta gázokkal és kigőzölgésekkel. Bárkivel is beszéltem erről Kínában, arról is, hogy a növekvő jólét következtében egyre többen hagyják el a biciklit felcserélve azt egy kis, rossz benzinnel hajtott autóval, soha nem találkoztam megértéssel. A gazdasági jólét és a bőség társadalma délibábjának révületében senki nem akart arról hallani, hogy a természet által számunkra adott javak csak véges mértékben állnak rendelkezésünkre, s egy bizonyos ponton túljutva kihasználásukban nem lehet a létrehozott károkat helyreállítani.

Ez év februári indiai látogatásomról írt beszámolómban, mely a Mikes International folyóiratának 2004. április-júliusi számában jelent meg, már megemlítettem – egy másik konkrét példa – a radjasztáni márványkitermelő ipar nagy sikernek elkönyvelt munkáját, melynek következtében egymás után tűnnek el a vidék hegyei és dombjai, melyek méhükben millió évek óta márványt rejtegettek. Senki nem gondol arra, hogy milyen következményei lehetnek a geológiai és ökológiai alapok ilyen megváltoztatásának, és senki nem veszi észre, hogy a légszennyeződés egyik tipikus jele – a sárgás színezetű horizont – egyre jobban észrevehető (oh, hányszor láttam ezt visszaérkezve a newarki repülőtérre, amikor Manhattan felett egy sárgás kupola terjengett, beborítva az egész

[39] *China's Growing Pains – More Money, More Stuff, More Problems: Any Solutions?* National Geographic, 2004. március.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

várost). Nem beszélve arról, hogy a Thar sivatag felé vezető utunkon sofőrünk egyszer csak azt mutatta, hogy az úttól baloldalon fekvő vidéken, nem több mint 20-25 kilométernyi távolságban, fekszik az a terület, ahol India atombomba robbantási kísérletét tartották, s ahol a népesség nyugodtan él továbbra is nem tudva, hogy esetleg milyen veszélyek fenyegetik még évek múltán is.

Mind Kína, mind India esetében az elképzelhetetlen ritmusú népesség- és az egyre óriásibbá, az emberi életet egyre elviselhetetlenebbé tevő nagyvárosok további növekedése, vagyis a modernizációt mindenütt kísérő s nagy részében a vidéki lakosság elszegényedésnek köszönhető, feltarthatatlan urbanizáció, – parallel a jólétre való érthető törekvéssel, – a legpesszimistább jóslatokat is valószínűvé teszi. A modernizáció elsősorban az erőltetett iparosítást, az erdők pusztulását, a talaj erózióját jelenti, s ez csak súlyosbítja a demográfiai robbanás és a hatóságok által már nem kontrollálható urbanizáció következményeit (melyek mind okai az energiafelhasználás rohamos növekedésének is).

Az ázsiai modernizáció két legfontosabb példájára vonatkozóan tehát az a jövő legnagyobb rejtélye, hogy a hagyományos értékrendszereket fenntartó, a tradicionális társadalmi struktúrát a modernitás szociális formáival kombináló, és a modernizációt elsősorban, mint a nyugati technikai és technológiai vívmányokat átvevő folyamatot értelmező közösségek meg fogják-e tudni fékezni a bőség társadalmának frenetikus keresését szolgáló, de a társadalom jövőjét véglegesen fenyegető környezetpusztító emberi magatartásokat? A konfuciusi, taoista és buddhista etikára épült kínai civilizációban éppúgy, mint a hinduizmus legkülönfélébb ágait jellemző irányzatokban, a kozmikus szemléletmód uralkodó, mely a mindenség és az ember egységén alapul, s a természeti környezet védelme automatikusan következik ebből a szemléletből. Valószínű, hogy a modernizációs folyamat első 2-3 évtizedében a konszumerizmus bűvölete minden más meggondolást a feledés homályába taszít, de abban kell reménykednünk, hogy ezek után az évtizedek után a hagyományos értékrendszerekből fakadó belső, lelki és érzelmi, magatartások újra fölülkerekednek és a kulturális kereteknek megfelelő racionalitás révén megakadályozzák a környezetet pusztító fejlődés továbbfolytatását. Meg vagyok győződve arról, hogy ezt a reménységet sem Kína, sem India nem fogják meghazudtolni.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

EXCURSUS

KÍNAI MŰVÉSZET: KÖLTÉSZET ÉS FESTMÉNYEK

Ezt a rövid tanulmányt azért írtam a Mikes International folyóiratának abba a számába, mely az elmúlt szeptemberi Tanulmányi Napokon elhangzott előadásom szövegét tartalmazza, hogy a kínai életfelfogás egyik legfontosabb vonását, tehát az embernek és az univerzumnak, mindennek mindennel való összefüggését aláhúzzam egy a modernizáció hagyományos alapjaitól teljesen különböző kulturális területen. A kínai művészet témája mindig érdekelt, jártam azon a vidéken, ahol a legszebb kínai festmények születtek, s New Yorkban minden alkalmat kihasználtam, hogy a kínai esztétikával kapcsolatos ismereteimet gazdagítsam.

A kínaiak számára a szép fogalma alapjában véve különbözik a miénktől, mert számukra a szép az egynek és a soknak, a különlegesnek és az egésznek, a konkrétnak és a kozmikus-univerzálisnak egymással való összefüggéséből, összeolvadásából ered. Ez a (mi értelmünkben) dialektikusan felfogott kettős jellemvonás – megkülönböztetés és egyidőben egymással való összefüggés – azt jelenti, hogy a szépség megítélése nem egy intellektuális vita tárgya, hanem a szépség átélése az egyén magatartásában és a közösséggel megosztott létben nyilatkozik meg, vagyis az egy és a sok viszonyában.[40]

A lírikus költészet a kínai kultúra legszebb és legnagyobb alkotó művei közé tartozik. Az első legismertebb kötet mely lírai költeményeket tartalmaz *Az énekek könyve* (*Book of Songs*), s ez a Krisztus előtti 1000. évből származik. A költészet művészetét oly nagyra értékelték, hogy ez része lett a nevelési rendszernek, s a közszolgálatba, vagyis a császári bürokráciába való felvételi vizsgáknak is tárgyát képezte.

A nagy költők alkotásai sokszor a kínai irodalom legfontosabb témáihoz fűződtek. Így, például, Tao Qian költeménye, *Az őszibarack virágzásának tavasza* (*Peac Blossom Spring*), a legszebb megjelenítése a minden kultúrában meglévő témának, az elvesztett paradicsomnak, egy képzeletbeli ország melyben az ember a természettel tökéletes harmóniában él. A kínai mitológiában erre az elveszett társadalomra egy halász bukkan véletlenül rá. Su Shi két *Vörös kőszirt* (*The Red Cliff*) című u.n. prózai költeményében az állandóság és a változás univerzális filozófiai problémáját fejtegeti. Mind Tao Qian, mind Su Shi költeményei igen sok festménynek, nefritbe (*jade*) vésett ábrázolásnak és más módon készített művészi alkotásnak lett a tárgya.

A kulturális fejlődés folyamán korán, de legkésőbb a Song dinasztia idején (Kr.u. 10. és 13. század) jelennek meg a festményekre ecsettel írt költemények, melyeket sokszor kommentárként ('inscription') adtak hozzá ezekhez a művekhez. Innen érthető a 2000. év őszén, a new yorki Chinese Institute Galleryben szervezett kiállítás nagy érdekessége – "The Chinese Painter As Poet" – s ez alkalommal Jonathan Chaves, a kínai művészetek egyik kiváló amerikai ismerője, tartott egy előadást erről a témáról. A fentebb vázolt dialektikus keretben az u.n. 'három tökéletesség,' vagyis a költészet, a festészet és a kalligráfia, együtt fejezik ki a szépségideált, bár

[40] A kínai esztétikára vonatkozóan lásd például, KUANG-MING Wu, *Chinese Aesthetics*, in ALLINSON, Robert E. (ed.), *Understanding the Chinese Mind – The Philosophical Roots*. Hong Kong, Oxford University Press, 1989, 236-264. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

már a Tang dinasztia óta (a Kr.u. 6. és 9. század között) igyekeztek egy műben egyesíteni ezeket a "testvér művészeteket."A legtöbb nagy kínai festő és kalligráfus maga is ismert költő volt, és sok költő kitűnt festményeivel és kalligráfiáival.[41] Chaves szerint ennek a három művészeti ágnak egy műben való összefoglalása a kínai művészet és esztétika egyik legfontosabb hozzájárulása a világ kulturális örökségéhez.

Tehát a Song dinasztia alatt alapozták valójában meg a különféle művészeti ágak integrálását. Su Shi alakította ki a literátus ember fogalmát, aki önmagában egyesíti a költő, a festő és a kalligráfus képességeit. Su Shi azt írta a Tang dinasztia alatt élő kiváló költőről és festőről, hogy "festményeiben költészetét sugározta, míg költeményiben festőisége jelent meg." Ennek az esztétikának természetesen volt sok ellenzője is, akik hangsúlyozták, hogy a költészet és festészet teljesen különböző művészi kifejezési formák, s helytelen őket egymáshoz hasonlónak tartani. Ez a nézet különösképpen megerősödött a Ming dinasztia alatt Wang Moulin és Zhang Dai esztétikájában. Viszont a Sung korban kialakult hagyomány tovább élt, mert a természettel való harmóniát, a feszültségekkel teli világból való visszavonulás szükségességét, s általában a Taoista bölcsesség lényegét, valamint a literátus életideált jelképezte, ahogy ezt az ideált Tao Qian, Wang Wei és Su Shinek magának a művei kifejezték.

A kínai írott és pikturális művészetek legcsodálatosabban integrált kifejezését azokban a könyvekben találhatók, melyeket fametszetekkel díszítettek, mint, például Xiao Yuncong *Taiping shanshui tu* című mesterművében. Az ebben lévő tájképek a legszebb fametszetek közé sorolhatók a világon. A fametszetekkel készített kínai könyvekkel kapcsolatban meg kell említeni az Országos Széchényi Könyvtár kiemelkedő kezdeményezését, melynek folytán "A Tíz Bambusz Csarnoka" (*The Ten Bamboo Studio*) címmel, a kínai kulturális minisztériummal karöltve, egy könyv- és nyomdászattörténeti kiállítást rendezett a Kínai Nemzeti Könyvtár kincseiből 2003. október 1 és december 31-e között.

[41] A nagynevű angol esztéta E. H. Gombrich írta: "The Chinese were the first people who did not think of the making of pictures as a rather menial task, but who placed the painter on the same level as the inspired poet." GOMBRICH, E. H. *The Story of Art*. London, Phaidon Press, 1989, 105. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Melyik Európa?*

Az Európai Unió alkotmányát a közeljövőben írják alá Rómában. Az alkotmány hosszú előkészítése ellenére máig is nagy viták középpontjában áll, főleg két kérdés miatt. Egyrészt azért, mert nincs benne említés az európai civilizáció keresztény gyökereiről azzal a céllal, hogy megkönnyítsék a bevándorlók beilleszkedését a földrész országaiba, és azért is, mert az Unió lakosságának egy része már nem vallja magát az egyházakhoz tartozónak. Másrészt sokan kritizálják az alkotmánytervezetet, akiknek véleménye szerint a szociális kérdések rendezésének fontosságát nem domborítja ki a neoliberális ideológia túlsúlya miatt.

Ezért jogosult felvetni a kérdést, hogy milyen Európát akarunk, hogy miben áll a mi európaiságunk. Az európaiság lényege és követelménye egy szellemi és lelki integrálódás földrészünk népeinek történeti múltjába, kulturális hagyományaiba; egy a saját magunk identitásának megvallásán keresztül való beolvadásunk az európai népek nagy közösségébe, azoknak *különbözőségeikben megnyilvánuló egységébe*. Az európai identitástudat nem más, mint az egymás identitásában való osztozás, egymás identitásának elismerése, egymás értékeinek elfogadása és egymás gyengeségeinek türelemmel való elviselése.

Európaiak vagyunk, mert Shakespeare művein, Goethe versein vagy Dante máig is megfogó, csodálatos sorainak olvasásán nőttünk fel; mert Rabelaisnak az emberi gyengeségeken való kacagása visszhangzik lelkünkben; mert Michelangelo és Velazquez festményeiben gyönyörködünk, Mozart, Beethoven és Verdi dallamait hallgatjuk. Ha a mi magyar kultúránk európai vonásaira gondolunk, ki tagadhatná le, hogy a végeken, a keresztény Európa védelmében harcoló Balassi Bálint, a klasszicizmus és romanticizmus képviselői, mint Berzsenyi, Vörösmarty és Csokonai, a forradalmak és 'új idők' dalnokai, mint Petőfi és Ady, ne lennének az európai kultúra integráns részei? Magyarnak lenni, ezer év óta, Szent István királyunk óta, nem más, mint európainak lenni...

Az Európai Unió megteremtésének és alkotmánnyal való felruházásának belső feszültségei egy történeti visszapillantás fényében világosan a szemünkbe tűnnek. A három legfontosabb tényező a következő:

– *Először* az, hogy az európai integrációs folyamat gondolata a második világháború szörnyűségeit követő, kimondottan idealista és a valósággal nem számoló hangulatában született meg – mint sok más akkori kezdeményezés, mint például az Egyesült Nemzetek Szervezetének létrehozása, – elfelejtve azt, hogy az integrációs folyamat kulturális és társadalmi feltételeit még nem hozták létre. Nem volt meg a földrész népeiben az integrációhoz elkerülhetetlenül szükséges európai

* Eredetileg megjelent a Heti Válasz 2004. évi november 4. számában. Mikes International, Apr.- June 2005. Vol. V. No. 2. http: //www.federatio.org/Mikes_International_0305s.pdf

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

identitás tudata és érzése (ezt nem lehet behelyettesíteni a materiális előnyökre vonatkozó várakozásokkal); s ez az identitástudat máig sem lett valósággá, majdnem félévszázad elteltével, pedig az alapítók reménye az volt, hogy a politikai és főleg gazdasági integráció automatikusan létre fogja hozni ezt. Mert az európai identitás érzése és megvallása nélkül hogyan lehetne valaki egy jó európai polgár? Pontosan itt mutatkozik meg az európaiság és a mai nemzetállami koncepció közötti különbség. A mai európai államokban az az egyén az állam polgára, akit az állam annak elismer, de az Európai Uniónak nem lehet valódi polgára az (legfeljebb lakosa), akinek semmi köze sincs Európa kultúrájához és múltjához.

– *Másodszor*, az egyesült Európát a 16. század óta kialakult nemzetállamok politikai és gazdasági struktúrájának, intézményeinek és működésének a kontinens egészére való kivetítésével akarták elérni. Ez a leegyszerűsítő modell megvalósíthatatlan volt és megvalósíthatatlan maradt; ennek bizonyítéka a különféle kezdeményezések sikertelensége, melyek között a legismertebbek egyrészt az, hogy nem lehet egy közös pénznemet teremteni anélkül, hogy a térség államainak gazdaságpolitikáját előzőleg harmonizálták volna; másrészt az, hogy egy ilyen közös, összeegyeztetett gazdasági politikának a maastrichti szerződésben lefektetett elveit szükség esetén minden további nélkül megszegik – különösen akkor, ha a leghatalmasabb tagállamokról van szó.

– *Harmadszor*, a nemzetállamoktól átvett centralizált struktúra és szervezet alapvetően ellentmond a politikai demokrácia megerősítése szándékának és a népesség erre irányuló óhajának, egyhangban avval, amit Henry Kissinger évekkel ezelőtt fejezett ki a Newsweekben, hogy 'a decentralizáció a demokrácia legmagasabb formája.' Minden olyan intézményes szervezet, mely egyre jobban eltávolítja a döntéshozókat a népességtől, antidemokratikus. Ez egyébként azt is jelenti, hogy a döntéshozók, az őket a tömegektől elválasztó távolság miatt, a valóságra vonatkozó információkhoz többszörös áttétel után jutnak csak hozzá, ami elkerülhetetlenül a tartalom elferdítéséhez vezet. *Egy demokratikusan integrált Európa nem lehet más, mint a régiók, a nemzetállamok helyett egy a vidékekből és tájakból álló egységek, decentralizált Európája*.

A 2004-es évben történt események, mint például a választók igen alacsony számú részvétele az európai parlamenti választásokon, megmutatták, hogy az európai integráció tévúton jár. Ezt csak az tagadhatja, aki nem akar számot vetni a valósággal. A tévutat azonban el lehet hagyni s a helyes útra térni, ha erre meg lenne a politikai akarat az összes pártok vezetőiben (melyek közösen viselik a felelősséget a tévútra lépésért), s a népesség egyre nagyobb tömegeiben meg lenne az a szilárd meggyőződés, hogy más utat kell választani egy a népakaratnak megfelelő, tehát a demokratikus elveket is kielégítő európai integráció megvalósítása érdekében. Remény tehát még van...

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Kisebbség és államiság*

A kettős állampolgársággal kapcsolatos népszavazás újra az érdeklődés középpontjába állítja a kisebbségek kérdését. A trianoni és a II. világháborút követő békekötések eredményeképpen a magyar népnek a régi Szent Istváni királyság területéről más országok fennhatósága alá került részei ma Európa legnagyobb számú kisebbségét alkotják. Így helyzetük részleges rendezése nemcsak a magyar nemzet, hanem az Európai Unió szempontjából is különlegesen fontos és szükséges, mert Közép-Kelet-Európa országai már az Unió tagjai vagy annak tagjai lesznek.

A nyugati modernitás megjelenése előtt az államiságnak sok formáját ismerjük. Voltak városállamok, törzsek és törzsszövetségek, más formában jelentkező helyi, vagyis egy korlátozott földrajzi térségben kialakult politikai egységek, valamint nagyobb területeken uralkodó császárságok és királyságok is. A kisebb politikai egységeket sokszor egy hatalmas térségeket átívelő birodalom fogta össze egy uralkodó hatalma alatt. A városállamokban és a kisebb politikai egységekben a népesség legtöbbször egy etnikai csoporthoz tartozott s egy kultúrával azonosította magát, míg a királyságokban és birodalmakban a legkülönbözőbb eredetű és kultúrájú népközösségek éltek együtt a király vagy császár alattvalójaként. Így volt ez az ezeréves magyar királyságban is; amikor például a középkorban fiatalok külföldi egyetemekre mentek tanulni, úgy írták be őket, mint 'Hungarus,' vagyis a magyar királyság alattvalóit, ami nem jelentette azt, hogy a magyar néphez tartoztak volna.

A kisebbségi problémákat ezért a modern korban megszületett intézmények és nacionalista ideológiák, valamint a nemzetállamok kialakulása és a többségi demokrácia bevezetése hozták magukkal. A nacionalista ideológia lényege nem az egy etnikai csoporthoz tartozó és egy kultúrájú nemzet létének megvallása és dicsőítése volt, hanem annak az elvnek a hangoztatása, hogy egy nemzet csak akkor élheti nemzeti létét, ha saját területi államával rendelkezik. Ez persze egy logikus és racionálisan elfogadható követelménye lehetett volna a nemzetiségi öntudatnak, ha lett volna az európai civilizáción belül legalább egy olyan nemzet is, amely egy olyan összefüggő terület felett rendelkezett, ahol más etnikai csoporthoz tartozó, más hitet valló és más kulturális identitással rendelkező nép nem élt volna. Erre azonban senki nem gondolt. A 16. és 17. századtól kezdve egyre másra alakultak meg az európai nemzetállamok, s így ebben a korszakban született meg az etnikai és kulturális nemzeti kisebbségek problémája. Nemcsak Európában nem volt olyan nemzetállam, melynek területén ne lettek volna századok óta ott élő, történelminek minősített etnikai és kulturális kisebbségek, de ennek az államformának a ráerőszakolása a más földrészeken élő népekre valóságos tragédiákat hozott létre, mert a gyarmati határok lettek a szuverén nemzetállamok határai, szétszakítva családokat és közösségeket – éppúgy, mintahogy a trianoni békeszerződés tette ezt

* Mikes International, Apr.-June 2005. Vol. V. No. 2. http: //www.federatio.org/Mikes_International_0305s.pdf

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a Magyarország területén szétszórtan élő magyar nemzettestekkel. Kevés olyan modern állam van, mint az Amerikai Egyesült Államok, melynek indián őslakosságát a hódító európai hatalmak valósággal kiirtották s a népességet a bevándorló csoportok alkotják, míg az egyetlen történelmi kisebbséget az Afrikából évszázadokkal ezelőtt behurcolt rabszolgák utódjai képezik. Ugyanakkor a különböző kultúrájú bevándorló csoportokat nem sikerült egy néppé összeolvasztani (az u.n. 'melting pot' kísérlete kudarcba fulladt), és bár az etnikai identitások elhalványultak s nem játszanak nagy szerepet, a multikulturalizmus ideológiája igyekszik a kulturális különbözőségeket egy nevezőre hozni.

A demokratikus politikai rendszer, mely elvben a népakarat érvényesülését jelenti az egyeduralkodó szeszélyeivel vagy a hatalmon lévő érdekcsoportok döntéseivel szemben, sajnos nem hozott megoldást a vallási, etnikai és kulturális kisebbségek problémájának megoldására. Miért? Egyszerűen azért, mert a nép megosztott, s a demokrácia, meghatározásából kifolyólag (amint ezt Tocqueville már több mint, 150 éve felismerte), a többség uralmát, a többség diktatúráját legitimálja. A modern kornak az a hiedelme, hogy a vallási, etnikai és kulturális identitások elvesztik jelentőségüket, egyrészt a hagyományok lassú eltűnésével a szekularizált társadalom keretében és az individualizmus kivirágzásával a közösségek kárára; másrészt, a gazdasági és technológiai fejlődés által létrehozott bőség élvezete, vagyis a konszumerizus bűvölete révén, – ez a hiedelem nem vált valósággá. Sőt, ellenkezőleg, a globalizáció folyamata felerősíti a helyihez, a lokálishoz való ragaszkodást, vagyis egyre jobban felerősíti a vallási, etnikai és kulturális identitások befolyását, különösképpen abban az esetben, amikor a globalizáció mint a nyugatosítás eszköze jelenik meg a más civilizációkhoz tartozó népek szemében.

Hogyan lehet tehát azt hinni, hogy az Európai Unió teljesen meg fogja oldani az európai kisebbségek kérdését, amikor földrészünk elképzelt integrációja nem más, mint a nemzetállami intézményeknek kontinentális síkra való kivetítése? Hogyan lehet azt remélni, hogy a nemzetközi szervezetek, melyekben a leghatalmasabb államok a hangadók, akik természetszerűleg csak saját érdekeiket érvényesítik, szintén keressék a kisebbségek sorsának megkönnyebbítését? Mindez csak hiú ábrándozás, mely csak csalódásokhoz vezethet. A politikai intézményeknek, elsősorban az államnak új, nem-centralizált formába való öntése lehetne talán egy olyan megoldás, amely hozzájárulhatna a kisebbségek jogainak elismeréséhez.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Integráció és hatalmi viszonyok*

Meglepő és érthetetlen, hogy az európai integrációval kapcsolatban senki nem akar, vagy nem mer, a tagállamok között fennálló hatalmi viszonyok fontosságáról és szerepéről beszélni. Ez annál inkább feltűnő, hogy 2004 óta az Unió tagjainak a maastrichti normákat messze túlhaladó eladósodásával kapcsolatban, ez a minden államközi integrációval járó, elkerülhetetlen belső feszültség teljesen nyilvánvalóvá vált.

A tények a következők: hét tagállam a maastrichti szerződésben lefektetett, megengedett normán – a hazai össztermék 3 százaléka – jóval felül eladósodott; egyesek esetében, mint Görögország, ez a ráta több mint a norma dupláját érte el. Az elsősorban a szociális kiadások miatti költségvetési 'csúszás' a minden tagra egyaránt kötelező szerződés értelmében a brüsszeli Bizottság intését, majd egy megfelelő eljárás bevezetését vonja maga után, s ha a tagállam nem korrigálja költségvetési 'fegyelmezetlenségét,' súlyos bírsággal kell számolnia. Bár mind Franciaország, mind Németország (melynek akkori kancellárja, Helmuth Kohl, a maastrichti szerződés szigorú normáinak elfogadását keresztülvitte) költségvetési hiánya meghaladta a megengedett százalékot. Miután e két ország, Nagy Britanniával együtt, az Unió két leghatalmasabb tagja, a maastrichti szerződés fegyelmi rendelkezéseit rájuk nem alkalmazták, s kormányok teljesen irreális ígéreteit, hogy 2005 végéig le fogják csökkenteni a költségvetési hiányt a megkívánt 3 százalék alá, a brüsszeli Bizottság, talán jóhiszeműen, elfogadta. Olaszország szintén megmenekült a fegyelmi eljárástól arra való hivatkozással, hogy mindenekelőtt az újabban felfedezett költségvetési hibákat kell kiküszöbölni, mielőtt a brüsszeli hatóságok az eladósodással foglalkoznának. Ugyanakkor Görögországnak, a költségvetés utólag felfedezett rendellenességeire hivatkozva, 2006-ig adtak időt, hogy bevételeit és kiadásait egyensúlyba hozza, s ha ez nem sikerülne, a maastrichti fegyelmi eljárás kerül alkalmazásra.

Különösképpen feltűnő az, hogy amíg az alapító, nagyhatalmú tagok költségvetési hiányának tényét elfogadták Brüsszelben, s jelenleg Németország a maastrichti szerződés revideálását akarja keresztülvinni a kisebb hatalmú tagok ellenállásával szemben, az új tagok esetében, akik 2004 tavaszán léptek be az Unióba, a maastrichti szerződés normáit teljes szigorúsággal alkalmazzák. Így Magyarországra vonatkozóan is. Ez egy szinte elképzelhetetlen irracionális magatartás, mert ha egy ország gazdasági helyzetének megvizsgálása azt mutatta volna, hogy nem tud a maastrichti követelményeknek megfelelni, akkor nem kellett volna felvenni az Unióba, vagy a csatlakozási szerződésbe be kellett volna írni, hogy ezekre az országokra csak egy bizonyos alkalmazkodási időszak után alkalmazzák a maastrichti normákat.

* Mikes International, Apr.-June 2005. Vol. V. No. 2. http: //www.federatio.org/Mikes_International_0305s.pdf

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Mindez azt mutatja, hogy az Unióban, éppúgy, mint bármiféle más államközi integrációs törekvésben is, kizárólag a hatalmi viszonyok a döntőek. Ami az új tagállamok felvételét illeti, annak mindenképpen meg kellett történnie, az európai kormányok ideológiai irányvonalának megfelelően.

A jelenség maga nem meglepő, annál inkább az, hogy az európai integrációs törekvéseknek ezt a súlyos problémáját el akarják hallgatni. A világban ma sok, különféle integrációs próbálkozás van folyamatban – elsősorban gazdasági, de még politikai vonalon is, - bár egyik sem érte el azt a fokot, mint az európai integráció, s mindegyikben a hatalmi kérdés, nemcsak politikai, hanem a gazdasági hatalom kérdése is, egyre nehezebbé teszi az integráció megvalósítását. A gazdasági integrációs törekvések esetében, elsősorban az ázsiai vagy afrikai országok között, a gazdasági túlsúly, mely természetes okok és nem egy politikai stratégia következménye, de egyben a politikai hatalmat is jelenti, a meghatározó. Ilyen gazdasági túlsúlyt jelent tengeri kikötők birtoklása, ami avval jár, hogy a régió számára behozott nyers kőolajat a kikötők országaiban létrehozott finomítókban alakítják át közhasználatú fogyasztási cikké; vagy világvonalon értékelt nyersanyagforrások léte egyes tagállamok területén, stb.

Az európai integráció idealista eszméje a második világháború borzalmaiból született, amikor mindenáron keresték a megoldást egy következő világháborúnak az elkerülésére. De amint az eszme megvalósításra került, egymás után merültek fel a problémák a nemzeti szuverenitásokon alapuló hatalmi viszonyokból eredő konfliktusok miatt (emlékezzünk De Gaulle-ra). Az integrációs folyamat egyre tévesebb utakra tért, s a nehézségeket csak ideológiai elkendőzéssel lehetett elfedni. Mint párhuzamot kell megemlíteni az Egyesült Nemzetek Szervezetének történetét, mely szintén a mindenféle háborúk lehetetlenné tevésének ideális céljából indult ki, remélve egy mindinkább elmélyülő nemzetközi együttműködés kialakítását. Ennek megvalósítása az uralkodó hatalmi viszonyok miatt szintén lehetetlenné vált, s csak a nemzetközi együttműködéssel összeférhetetlen kompromisszumok alapján – mint a nagyhatalmak, elsősorban a Szovjetunió által kívánt, számukra biztosított vétójog a Biztonsági Tanácsban – vált lehetővé a szervezet létrehozása a San Francisco-i konferencián. A szervezet mai helyzetének siralmas képe világosan mutatja, hogy egy egyedüli szuperhatalom léte sem biztosíthatja az ENSZ megfelelő működését, sőt még jobban megakadályozhatja a nemzetközi együttműködést, mint az ezt a helyzetet megelőző két szuperhatalom közötti versengés megbénító hatása.

A politikai realizmus – ezt a felfogást egyszerű, szószerinti értelmében véve, nem pedig a politikai tudományokban évtizedek óta felbukkant és egymással harcban álló, u.n. realista koncepciók szerint – perspektívája (melynek én híve vagyok) szükségessé teszi, hogy elfogadjuk egy a nemzeti szuverenitásokon és ezek érdekeinek összeütközésén vagy összeegyeztetésén alapuló államközi rendszerben annak valóságát, hogy minden integrációs törekvés a hatalmi viszonyok játékszerévé válik. A hatalmi különbségek mindenkor érvényesülnek, a vesztfáliai békekötés óta fennálló államközi rendszerben ezt nem lehet elkerülni. Már Gladstone, Nagy Britannia liberális miniszterelnöke a 19. század közepén, megállapította saját országára vonatkozólag, hogy 'Nagy Britanniának nincsenek barátai, hanem csak érdekei,' s e meglátásnak igazságát bizonyítja az iraki háborúnak, a világtörténelem első civilizációs konfliktusának, kirobbantása korunk egyedüli, katonai szuperhatalma által. Mindenki számára nyilvánvaló, hogy ennek a konfliktusnak közvetlen oka a világban egyre fogyatkozó kőolajtermelés jórészének az Egyesült Államok számára való biztosítása a közelkeleti régióban, míg hosszútávon a dekadens nyugati, elsősorban az amerikai 'way of life'

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

ideálját tükröző, nyugati civilizáció elsőbbségének megőrzése a feltörő, mindenekelőtt ázsiai, civilizációkkal szemben.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A hruscsovi realizmus*

A szovjet külpolitika és az arab nacionalizmus, 1953-1960

[Ez a tanulmány a szerző doktori disszertációja volt a politikai tudományok doktora címének elnyerése céljából, melyet a genfi egyetemen a *Graduate School of International Studies* intézetében védett meg 1968-ban. A tanulmány eredetileg franciául jelent meg 1968-ban hagyományos könyv alakban, amelyet 2005. április 6-án megjelentettünk a Bibliotheca Mikes International sorozatunkban, elektronikus formátumban. – *Mikes International Szerk*.]

E tanulmány tárgya az a korszakalkotó változás, amely a szovjet külpolitikában következett be Sztálin halála után, s amelyet Hruscsov kezdeményezett 1953 és 1960 között. A szovjet külpolitikának ez az új irányzata azokkal az országokkal szemben, melyek már elnyerték függetlenségüket a gyarmatosító hatalmaktól (vagy amelyek nem voltak gyarmatok, hanem u.n. protektorátusok), elsősorban a közelkeleti arab államok esetében, a gyarmatbirodalmak egész világon való felszámolása folyamatának szerves része volt. Éppen ezért az ebből a politikából levonható következtetések előrejelzik a szovjet politika későbbi kezdeményezéseit a Harmadik Világ felé – e kifejezés alatt a világnak azokat az országait értem, amely nem voltak részei a nyugati világ két egymással szemben álló, ellenséges táborának, egyrészt a kapitalista és anti-totalitáriánus, másrészt a szocialista-kommunista hatalmi csoportoknak.

Az is nyilvánvalóvá válik e könyv olvasása nyomán, hogy a Szovjetunió, mint bármely nagyhatalom a történelem bármely korszakában, figyelmen kívül hagyta ideológiája tételeit és a világforradalom sikeréért küzdő kommunista pártok védelmét, amikor saját állami és leendő nagyhatalmi érdekeinek megőrzéséről és előmozdításáról volt szó. Ez a politikai változás olyan volt, mint egy földrengés, mely Sztálin hosszú uralma után megrázta a vezető szovjet elitet, pontosan azért, mert Sztálin határozottan elutasította a függetlenségüket újonnan elnyert, s az "imperialista" hatalmak által mégis fenyegetett, nemzetállamok érdekeinek védelmét, amint ezt Mosszadek, az iráni burzsoá-nacionalista reformokat megvalósítani akaró miniszterelnökkel szembeni magatartása is bizonyította. Röviden: *a szovjet politika új irányzata a volt gyarmatok vagy protektorátusok nemzeti, függetlenségi harca érdekeinek elsődleges támogatását jelentette a társadalom radikális, forradalmi megváltoztatása céljainak kárára*.

Melyek voltak azok a tényezők, amelyek befolyásolták a vezető szovjet politikusokat döntéseik meghozatalában? Három tényezőt kell itt röviden megemlíteni:

* Mikes International, July-Sept. 2005. Vol. V. No. 3. http: //www.federatio.org/Mikes_International_0405.pdf

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– A policentrikus fejlődést, mely egyrészt a Szovjetunió második világháború utáni katonai szerepének következménye volt a nemzetközi életben, másrészt Kína egyre növekvő fontossága folytán, a kommunista világrendben is egyre erősebbé vált;

– A Szovjetunió hatalmas katonai súlyát, mely alapvetően megváltoztatta a nemzetközi erőviszonyokat; és,

– Az előzőleg a nyugati államok által gyarmatosított, egyre nagyobb számú ázsiai és afrikai ország függetlenségének elnyerését.

1. A SZOVJET KÜLPOLITIKA ÚJ IRÁNYZATA A HARMADIK VILÁGBAN

A nacionalista mozgalmakkal kapcsolatos új szovjet politika alapelveit a Szovjet Kommunista Párt 20. kongresszusa fektette le, az 1952-es egyiptomi forradalom sikere és Nasszer elnöknek a szuezi csatorna államosításakor mutatott radikális magatartása, valamint az 1955-ben tartott bandungi konferencia nyomán, amikor ez utóbbi deklarálta a békés együttélés nemzetközi elfogadásának szükségességét. A Szovjetek Legfelsőbb Tanácsa már 1955 februárjában ratifikálta a *Pancha Sila* öt elvét, amelyeken a békés együttélés tana nyugodott – minden egyes állam területi integritásának kölcsönös tisztelete; az agresszió elkerülése; a más államok politikájába való beavatkozásról való lemondás; az egyes államok egyenlőségének nemzetközi elismerése, és végül, az államok békés együttélésének szükségessége – elvek, amelyeket a Kína és India között 1954-ben aláírt államszerződés szentesített *először*.

E. Zsukov, a Szovjet Tudományos Akadémia tagja, fogalmazta meg az új politikai irányzat ideológiai megalapozását: "Ez a nagy [nacionalista] mozgalom az imperialista uralom megdöntését célozza, s mint ilyen, objektíven a történelmi haladás előmozdítója." Magyarázva érvelését, Zsukov a lenini hagyományra hivatkozott, mely szerint "minden ország politikailag öntudatos proletárjának alapvető kötelessége különleges figyelmet szentelni a nemzeti érzésnek, elsősorban azokban az országokban amelyek a [gyarmati hatalmak] elnyomásától szenvedtek."[1]

Ha a Harmadik Világ nacionalizmusának fontosságát, bár egyes fenntartásokkal, a szovjet ideológusok elfogadták, a civilizációs különbségek viszont, és azok következményei, nagy vitára adtak okot. A Szovjetunió csatlakozása a bandungi konferencián résztvevő államok csoportjához természetszerűleg felvetette a kérdést, hogy vajon a szovjet állam a Nyugathoz vagy a Kelethez tartozik-e (ez utóbbi fogalom alatt az összes nem-nyugati országokat értve)? A szovjet írók voltaképpen sohasem fogadták el, hogy ez a kérdés felmerülhessen. E problematika egyik legismertebb specialistájának, Bagramovnak szavaival: "Nyugat és Kelet földrajzi fogalmak és semmivel sem járulnak hozzá a világ civilizációjának és a társadalmi fejlődésnek a megértéséhez." Ugyanakkor Bagramov más írásaiból kitűnik, hogy szovjet szempontból Nyugat és Kelet politikai fogalmak, melyeknek csak rövid ideig van jelentősége, mert a dolgozó osztályok uralomra kerülésével és a kommunizmus diadalával el fogják veszíteni értelmüket. Az is nyilvánvaló a szovjet

[1] ZHUKOV, E. *The Bandung Conference of African and Asian Countries and Its Historic Significance*. International Affairs, Moszkva, 1955, 5. szám, 28. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

kommentátorok írásaiból, hogy az afrikai és ázsiai országok problematikáját kívülről nézik, kívülről vizsgálják, éppen úgy, mint a többi európaiak, például a franciák vagy angolok. Zsukovval együtt más írók is hevesen kritizálják egyes keletiek gondolkodók érvelését, akik szerint a keleti kultúrák a nyugati fölött állnak a spiritualitás szempontjából, s különösképpen elvetik az erőszak-ellenesek álláspontját, bár elismerik a Kelet erkölcsi felsőbbségét a Nyugat imperialistáinak erkölcseivel szemben.

A Harmadik Világ nacionalizmusával kapcsolatban a szovjet írók és politikusok legfőbb problémája az volt, hogy ez a mozgalom a saját ideológiáját egy autonóm és önmagától értetődő meggyőződésnek tartotta, vagyis minden más ideológiától függetlennek, mert a népek érzelmeinek és törekvéseinek felel meg. Ezt az is lehetővé tette, hogy Sztálin próféciája, mely szerint a nagy októberi forradalom át fogja hidalni a szocialista Nyugat és a gyarmatosítók által elnyomott Kelet közötti ellentéteket, soha sem valósult meg.

Ennek következtében a Szovjetunió egy ideiglenes, bár stratégiai szövetséget kötött egy pár afrikai és ázsiai országgal, de semmiképpen nem tudta eltüntetni a különböző civilizációs világokhoz tartozó emberi lények közötti ellentéteket. A marxista-leninista tézisek és a politikai valóság közötti antagonizmus már 1959-ben nyilvánvalóvá lett, amikor az arab nacionalisták konfliktusba kerültek az iraki kommunistákkal.

Mindez megmagyarázza azt, hogy a szovjet politikusok és írók miért nem beszéltek és írtak az arab nacionalizmusról, hanem kizárólag az arab népek nemzeti függetlenségi mozgalmairól. Hasonlóképpen az 'arab egység' fogalma mást jelent a szovjetek, mint az arabok számára, mert ez utóbbiak az egységen a gyarmatosítók és imperialisták elleni könyörtelen küzdelemben való egységet értették. Tehát az arab nacionalizmus szovjet szempontból nem képvisel egy különleges, önálló értéket; történelmi funkciója nem más, mint a szocialista világforradalom előkészítése és az arab országoknak a kommunista államok tömbjébe való beolvasztása. Ez azt jelentette, hogy az arab nacionalizmus és az arab népek egységre való törekvései csak annyiban voltak elfogadhatóak, ha a szovjet állam érdekeit szolgálták rövid, és a világforradalom érdekeit pedig, hosszú távon.

De még ebben a perspektívában is elkerülhetetlen volt a szovjet állam képviselői számára az arab és más afrikai és ázsiai országok nemzeti burzsoáziájával szemben állást foglalni, mivel ezeknek az országoknak a nagyhatalmi konfliktusokban való semlegességéért vívott harcban a burzsoázia vezető szerepet játszott. A szociális forradalom propagálása, vagy egyes reformok követelése csak akadályozhatta volna a kolonializmus elleni küzdelmet, mert ezek az egyes nemzeti burzsoáziákat megfélemlíthették volna, s ennek eredményeként a gyarmatosító hatalmak burzsoáziájával kereshették volna a szövetséget. Így, Sztálin halála után, a szovjet vezetők a következő dilemmával álltak szemben: a nemzeti felszabadító mozgalmakat támogassák-e, vagy pedig a helyi kommunista pártokat s más szélsőbaloldali szervezeteket, melyek a szocialista forradalomért harcoltak országaik burzsoáziájával szemben? Ezt az alapvető dilemmát Hruscsovnak a nemzeti felszabadító mozgalmak javára való döntése oldotta meg, aki evvel a taktikával akarta fokozatosan gyengíteni a nyugati hatalmak befolyását az arab világban. *A valóságos politikai érdekek tehát fontosabbak voltak szemében, mint az ideológiai elvek*. Ez az, amit tanulmányomban a szovjet külpolitika döntő pálfordulásának nevezek a hruscsovi évek alatt.

Meg kell jegyezni, hogy ez a döntés nem volt előzmények nélkül. Már Lenin elismerte, hogy a nemzeti felszabadító mozgalmak ideológiájában mindig van "egy általános demokratikus tartalom,"

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a kommunistáknak tehát támogatni kell ezeket a mozgalmakat.[2] Lenin véleményét e tekintetben legjobban 'a nemzetközi forradalmi mozgalomról szóló tézisei' foglalják össze. Ezekben leszögezi, hogy

> "A forradalmi mozgalom [a gyarmati országokban] a demokratikus-burzsoá fázisban van, vagyis a proletariátus kizárólagos uralmának és a szociális forradalom előkészítésének fázisában… A demokratikus-burzsoá forradalmi fázis ezekben az országokban abban különbözik a független országokban végbemenő folyamatoktól, hogy organikusan kötődik az imperialisták ellen folytatott nemzeti felszabadító küzdelemhez. A nemzeti érzés nagyban befolyásolja a forradalmi mozgalmakat a gyarmati és fél-gyarmati országokban, ahol az imperialistáktól rabszolgaságban, sokszor annak leleplezett formájában, tartott nép szenved, s ez a helyzet a tömegeket felkeléshez vezetheti."[3]

E. Zsukov, az újonnan felszabadult országokra vonatkozó kérdések egyik legjobb ismerője, egy a Pravdában, 1960 augusztusában megjelent cikkében hevesen támadta a 'dogmatikusokat' és 'szektásokat,' amikor a szociális forradalom helyett a nemzeti felszabadító küzdelmek támogatása mellett tör lándzsát a békés együttélés egész világra kiterjedő rendszerében, – ami persze magával vonja a nemzeti burzsoázia által uralt politikai rendszerek elismerését is. Zsukov nem hallgatta el, hogy a társadalom megváltoztatása nem történhet meg automatikusan és egyidejűleg minden országban.[4] A nemzeti burzsoázia fogalmának legjobb meghatározását G. I. Levinson adta egy Taskentben, 1957-ben lezajlott vita folyamán:

> "A nemzeti burzsoázia egy olyan osztály melynek érdekei, egy bizonyos korszakban, egybeesnek a nemzet érdekeivel, vagyis az ország gazdasági és társadalmi haladását célzó erőfeszítések megvalósításával. Viszont nem szabad elfelejteni, hogy a nemzeti burzsoázia érdekeinek az egész nemzet érdekeivel való azonossága sohasem lehet teljes. A különböző osztályok és az osztályellentétek mindig megmaradnak. Úgy lehet megfogalmazni, hogy normális körülmények között a nemzeti burzsoázia csak a gyarmati vagy függőségben élő országokban létezhet."[5]

Abból a célból, hogy megmutassam Hruscsovnak a Harmadik Világ nacionalizmusára és a nemzeti burzsoáziának a függetlenségi harcban való szerepére vonatkozó döntésének fontosságát, röviden utalnom kell Sztálin legnagyobb külpolitikai tévedésére 1953-ban bekövetkezett halála előtt.

---

[2] LENIN, V. I. *Sotchinenija*. Moszkva, Gos-izd-vo polit, lit-ry, 1941, 20. kötet, 384. l.

[3] *The Communist International, 1919-1943*; *documents*. Válogatta és kiadta Jane Degras. London, Royal Institute for International Affairs, 1956, 537. l. A fejezet címe: *Thesis on the Revolutionary Movements in the Colonies*. Mao Tze-Dong szintén két különböző szakaszra osztotta a kínai forradalmat: "A kínai társadalom gyarmati, fél-gyarmati, fél-feudális jellege miatt nyilvánvaló, hogy a forradalomnak két szakaszból kell állania. Az első szakaszt ennek a gyarmati, fél-gyarmati, fél-feudális társadalomnak független és demokratikus társadalommá változása jelenti; a második szakaszt az a forradalmi fejlődés alkotja, mely a szocialista társadalom kialakulásához vezet." MAO TZE-DONG, *La nouvelle démocratie*. Paris, Editions Sociales, 1951, 47. l.

[4] ZHOUKOV, E. *Znamjenatel'nyj faktor nasego vremeni*. Pravda, 1960. augusztus 19.

[5] *Diskoussija ab ekonomitcheskih i politicheskih pozitzija natzional'noj-bourjouazii v strana Vostoka*. Sovjetskoje vostokovedenije, 1957. 1. szám, 176. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Sztálin megvonta támogatását (s egyben az iráni kommunista párt támogatását is) a Mosszadek kormánytól, melyet a nyugati hatalmak mindenképpen meg akartak buktatatni – végeredményben sikerrel. A szovjet diktátor nem tudta elfogadni, hogy a fejlődésben lévő országok kapitalista osztályai, tehát nemzeti burzsoáziájuk, a szélsőbaloldal szövetségese lehetne az imperializmus elleni küzdelemben. Ez a burzsoázia, a klasszikus marxista értelemben, nem lehet más, mint áruló, még ha résztvesz is a nacionalista mozgalomban. Kizárólag a munkásosztály, a kommunista párttal az élén, vezetheti a nemzeti függetlenségért folytatott küzdelmet. Mosszadek, Sztálin szemében, a nacionalizmusnak egy gyanús típusát személyesítette meg, s ezért határozta el, hogy nem támogatja a nyugati hatalmakkal szemben. A szovjet külpolitika akkori megnyilatkozásaiból, valamint az iráni kommunista párt, a Tudeh, propagandájából világosan kitűnik, hogy Sztálin le akarta járatni Mosszadek burzsoá nacionalizmusát az iráni nép szemében.[6] Evvel a döntéssel a szovjet külpolitikának a nacionalista mozgalmakat támogató egykori erőfeszítései és a közelkeleti arab országok kommunista és szélsőbaloldali mozgalmainak érdekei között a 'szétválás' teljessé lett.

2. A 'NEMZETI DEMOKRÁCIA' PRAKTIKUS JELENTŐSÉGE

A Hruscsov által elindított folyamat végül is a 'nemzeti demokrácia' tételeiben kristályosodott ki. Tanulmányomban a 'nemzeti demokrácia' lényegét a következőkben összegeztem:

> "A nemzeti demokrácia fogalmának a szovjet külpolitika két követelményét kellett kielégítenie. *Először*, csökkentenie kellett azt a nagy különbséget, mely Moszkva új politikai stratégiáját elválasztotta a helyi kommunista pártok érdekeitől. *Másodszor*, és egyidejűleg a különböző érdekek összeegyeztetésével, fent kellett tartania a Szovjetuniónak, mint nagyhatalomnak a pozícióját a Harmadik Világban és így kellett megőriznie a szovjet nagyhatalmi érdekeket. Másképpen kifejezve, miután az egyes [gyarmati] országok függetlenségüket elnyerték, és a szabaddá vált területek fejlődése és jövője kerül terítékre, a szovjet politikának újra szüksége lesz ezeknek az országoknak kommunista pártjaira, hogy a Harmadik Világ államai jövő helyzetének kialakulását belülről befolyásolhassa. Ennek viszont úgy kell történnie, hogy semmiképpen ne veszélyeztesse a Szovjetunió és a függetlenné vált országok, mint szuverén államok, egymáshoz való viszonyát. A nemzeti demokrácia fogalma, bár a fentebbi célok elérését volt hivatott elősegíteni, egyúttal a békés együttélés megvalósulását is szolgálta a független országok mind külső, mind belső életében."[7]

A demokratikus politikai rendszer a legfőbb ismertetőjele ennek az államformának, s általános jellemzői semmiben sem különböznek az európai parlamentáris demokráciákétól. Legfontosabb funkciója az, hogy biztosítsa a helyi kommunista pártoknak és baloldali mozgalmaknak a számukra elengedhetetlen szabad mozgásteret, de ugyanakkor egy másik átmeneti jellemzője, hogy a nemzeti egységet megvalósítja. Krushcsov saját szavai szerint, a nemzeti demokratikus állam "nemcsak egy

[6] DALLIN, D. J. *Soviet Foreign Policy after Stalin*, 206. l. Lásd még: WHEELER, Geoffrey, *Russia and the Middle East*. Political Quarterly, 1957. június 4, 132-133. lapok.

[7] SEGESVARY, Victor. *Le réalisme khrouchtchévien – La politique soviétique á l'égard du nationalisme arabe, 1953-1960*. Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1968, 153. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

osztálynak, hanem a nép legszélesebb rétegeinek érdekeit szolgálja," abban az értelemben, hogy "az anti-imperialista forradalom és a nemzeti felszabadító küzdelem ennek keretében zajlik le."[8]

A nemzeti demokrácia harmadik alapvető vonása, hogy *a nem-kapitalista gazdasági fejlődés* útját követi, s ez, a szovjet politikusok és írók szemében, a demokratikus politikai rendszer elmaradhatatlan kiegészítője. A nem-kapitalista gazdasági fejlődés a következőkben áll:

– *Először*, a teljes gazdasági függetlenségben, vagyis az idegen tőke pozícióinak felszámolásában és minden idegen gazdasági segítségről való lemondásban (kivéve, természetesen, a szovjet tábor által nyújtott segítséget); a szovjet perspektívában tehát a gazdasági függetlenség a nem-kapitalista fejlődés útjának követésében áll;

– *Másodszor*, strukturális reformok, melyek a szocializmus bevezetését készítik elő; és,

– *Harmadszor*, az állam egyre növekvő szerepe az ország gazdasági életében.[9]

Nem szabad elfelejteni a nem-kapitalista fejlődés útja és az u.n. 'nemzeti típusú szocializmusok' közötti különbséget. Ez a megkülönböztetés igen fontos. A szovjet politikusok és ideológusok keményen kritizálták ezeknek a 'helyi' szocializmusoknak a jelenségét, melyek kispolgári illúziókat tükröznek, mivel félreismerik az osztályharc fontosságát. Szerintük ezek a 'nemzeti típusú szocializmusok' egyáltalán nem azonosak a szocializmus marxista-leninista koncepciójával, hanem sok esetben egyenes ellentétben állnak evvel.

3. AZ ÚJ SZOVJET KÜLPOLITIKA MEGVALÓSÍTÁSA A KÖZELKELETEN

(a) *Védelmi szerződések megkötésének és katonai szövetségek kialakulásának megakadályozása*

Stratégiai szempontból az új szovjet politikai kezdeményezés a következő célok megvalósítását tűzte maga elé:

(i) A Szovjetuniónak, mint partnernek a térségben való jelenlétét minden esetben elfogadtatni a többi hatalmakkal és a közelkeleti államokkal;

(ii) Felgyorsítani a két hatalmi blokk közötti semlegesség elfogadását az arab államok által; és, (iii) fenntartani a *status quo*-t, vagyis a térség államainak a gyarmatosítás korából fennmaradt területi megosztását.

Ezek az általános célok a következő taktikai lépéseket foglalták magukban:

---

[8] KHRUSHCHEV, N. S. *Le programme*, 126-127. lapok.

[9] "Egy államosított ipari szektor a leghatékonyabb módja a gazdasági függetlenség elérésének… Az államosított szektor megállíthatatlan növekedése az ország gazdasági jövőjének legmeghatározóbb eleme a nemzeti demokráciában, s megteremti a nem-kapitalista fejlődés útjára való fokozatos áttérésnek anyagi alapjait." PONOMAREV, B. *O gosudarstve natzional'noj demokratzii*. Kommunist, 1961. május, 44. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– A térség békéjének megőrzését államközi diplomáciai tárgyalásokon keresztül a Szovjetunió részvételével;

– Az arab államok belső ügyeibe való nem-beavatkozás elvének, tehát szuverenitásuknak és függetlenségüknek tiszteletben tartása; minden olyan erőfeszítésről való lemondás, mely a térség államait egyes nagyhatalmakkal katonai szövetségbe kényszerítené;

– Az idegen hatalmak által fenntartott katonai bázisok felszámolása a függetlenné vált államok területein, és végül,

– A térség gazdasági fejlődésének előmozdítása bármiféle politikai vagy katonai feltétel megszabása nélkül.

E célok megvalósítása késztette a szovjet vezetőket arra, hogy megakadályozzák katonai szerződések megkötését vagy katonai szövetségek létrehozását a térségben lévő államok semlegességre való törekvéseinek minden lehető eszközzel való támogatása révén. A katonai szövetségek elleni akciók korszaka tulajdonképpen az 1953-as koreai háború vége után kezdődött, s a szovjet külpolitika állandó motívumává vált.

Első sikeres diplomáciai manővere ebben a kérdésben annak megakadályozása volt, hogy az amerikai kezdeményezés folytán kialakulóban lévő *Middle East Command* (Közelkeleti Parancsnokság) megvalósulhasson, és hogy a közelkeleti államok többsége megpróbáljon ehhez csatlakozni. De a Szovjetunió és a nyugati hatalmak közötti nagy konfrontáció a *Bagdad Pact* nevű védelmi szerződés létrejöttével következett be, melyet a szovjet politikusok minden erejük bevetésével támadtak.

A *Bagdad Pact* egy hatalmas területet átfogó szövetség volt, mely a Szovjetunió déli, fekete tengeri határaitól a világ 'tetejéig,' a Pamír hegyláncolatáig terjedt, melynek megteremtése a szovjet külpolitikának egy különleges alkalmat nyújtott új irányzatának megvalósítására, mivel e nyugati kezdeményezés látszólagos sikere elejétől kezdve magában hordta az arab országok és a nyugati hatalmak közötti későbbi feszültségek és viszályok csíráját. Voltaképpen csak az Amerikai Egyesült Államokkal és az európai hatalmakkal már előzőleg is szövetségben álló országok csatlakoztak hozzá, melyeknek államai politikailag, gazdaságilag és szociális szempontból igen gyengék voltak, s csak nyugati szövetségeseik támogatásával voltak képesek a nacionalista és baloldali forradalmi erők támadásaival szembeszállni. Az arab országok közül csak Irak csatlakozott e regionális védelmi csoportosuláshoz. Iraknak egy a volt gyarmati hatalmak által életre hívott regionális védelmi szervezethez való csatlakozása a többi arab állam – Libanon kivételével – egyhangú elítélésével találkozott, s az arab világ két ellenséges táborra való szakadása elkerülhetetlen lett. Ugyanakkor ez a szakadás új lendületet adott az arab országok egyesülési folyamatának, amelyért a nacionalisták küzdöttek, – ez volt a szovjet politika számára a nem remélt alkalom térségbeli pozíciójának kiépítésére. A szovjet diplomácia egy hármas érveléssel igyekezett az arab politikai akciót támogatni: *először*, a *Bagdad Pact* létrehozását, mint a gyarmatosítás új formáját tüntette fel; *másodszor*, aláhúzta, hogy ez az intézmény az arab népeket megosztja ahelyett, hogy egyesítené őket; *harmadszor*, hogy egy ilyen védelmi szövetség teljes ellentétben van az iszlám által megkövetelt szolidaritással.

A Szovjetunió számára, mely ekkorra már atomhatalommá vált, a *Bagdad Pact* nem jelentette a 'bekerítés' veszélyének megvalósulását (mely a szovjet politikusok örök félelme volt az atomkor előtt), s ez a kezdeményezés katonailag kizárólag a déli határok mentén létesített katonai bázisok

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

atomfegyverekkel való esetleges felszerelése miatt lehetett fenyegető. A szovjet politika szempontjából a *Bagdad Pact* egyedüli jelentősége tehát az volt, hogy lehetővé és jogilag elfogadhatóvá tette ilyen bázisok létrehozását.

(b) *Az arab nacionalizmus feltételnélküli és nyílt támogatása*

Az arab nacionalizmus szovjet részről való támogatását két témakörben tárgyalom tanulmányomban:

– Fegyverek és katonai berendezések szállítása, és

– Diplomáciai tevékenység és széleskörű nemzetközi propagandakampány (elsősorban összpontosítva a térségbeli médiákra) az arab országok és a nyugati hatalmak közötti konfliktusok esetében.

(i) Fegyverek és katonai berendezések szállítása

A semlegességet valló arab államok számára – mint Egyiptom és Szíria – való fegyverszállítások 1955-ben kezdődtek, amikor Csehszlovákia, a Szovjetunió megbízásából (amint ez később is sokszor történt), Egyiptomnak fegyvereket adott el. Ez volt Gamal Abdel Nasszer pozitív semlegességi politikájának – mely a bandungi konferencia szellemének felelt meg – első megnyilvánulása. Ez tagadhatatlanul a nyugati hatalmaknak szánt nyílt kihívás volt, s annak a nyugati mentalitásnak és politikának a határozott elvetése, mely nem akarta elismerni, hogy az előzőleg gyarmatosított országok függetlenségének elnyerése után, nemcsak a Közelkeleten, hanem az egész nemzetközi életben uralkodó politikai viszonyok alapvetően megváltoztak. Az újonnan szuverénné vált államok saját hadsereggel akartak rendelkezni, mint nemzeti identitásuk nyilvánvaló jegyével, s nemzeti büszkeségüknek is eleget akartak evvel tenni. Ezen kívül természetesen pszichológiai kompenzációt is jelentett számukra egy ilyen tett a múltban elszenvedett megaláztatásokkal szemben. Amint a libanoni napilap, *Le Matin*, írta: "Az egész herce-hurcából, melyet a fegyverek szállítása okozott, a legfontosabb következtetés az, hogy a Szovjetunió a közelkeleti politikai játszma résztvevője lett."

A kétoldalú szerződés, melynek értelmében Csehszlovákia fegyvereket szállított Egyiptomnak, soha nem került nyilvánosságra, s a szóban forgó fegyverek típusáról és értékéről sem adtak meg adatokat. A közelkeleti eseményeket megfigyelők szerint az 1955-ben Egyiptomnak szállított fegyverek összértéke 80 és 150 millió dollár között mozoghatott.[10] Az is köztudomású volt, hogy az

[10] The Middle Eastern Journal 1955. téli számában (65. o.) adott az Egyiptomba irányuló cseh fegyverszállítás összértékére vonatkozóan különféle becsléseket..Ezenkívül a Washington Star is közreadott egyes véleményeket 1956. május 11.-i és szeptember 2.-i számaiban. Ugyancsak az amerikai kormány hivatalos kiadványa is, a *Foreign Assistance Activities of the Communist Bloc and their Implications for the United States*, Washington Government Printing office, 1957. 92. l. Walter Laqueur 300 és 350 millió dollárra becsülte a cseh fegyverek értékét a Problems of Communism, 1957. 4. számában a 22. oldalon, míg a Middle Eastern Affairs 1957. februári száma (77. l.) szerint az 1955 őszén végbement tranzakció értéke 100 és 250 millió dollar között mozoghatott.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

arab országnak gyapottal kellett fizetnie, melynek mennyiségét előre meghatározták. Avval a következtetéssel azonban mindenki egyetértett, hogy ez nem egy kereskedelmi ügylet volt a Szovjetunió számára, hanem az arab nacionalizmus felé tett erőteljes gesztus.

Tanulmányomban nagyszámú más tényt is közlök az egyiptomi és szíriai fegyvervásárlásokkal kapcsolatban, valamint a Szaúdi Arábiának, Libanonnak, Jemennek és Iraknak való fegyverszállításokra vonatkozóan is – ez utóbbi esetében az 1958. július 14-i forradalom után, mely végetvetett a Hashemita királyság korának a király és miniszterelnöke, Nuri Said, meggyilkolásával.

(ii) Az arab államok és a nyugati hatalmak közötti konfliktusokba való beavatkozás

E beszámoló keretében nem lehet analizálni a szovjet külpolitika minden beavatkozását az arab államok és a nyugati országok közötti konfliktusokba; ezek a diplomáciai és propaganda akciók mind a Szovjetuniónak a közelkeleti térségben való közvetlen szerepét bizonyították nemzetközi síkon. Ezek a konfliktusok 1953 és 1960 között a következők voltak:

– Az Egyiptom és Nagy-Britannia közötti ellentét Szudán helyzetével kapcsolatban;

– Az arab félsziget déli részén folytatott gerilla háború a kis államok között, amelyben Nagy-Britannia is szerepet játszott;

– Az egyedüli fegyveres konfliktus: Szuez;

– Az 1957-es szíriai krízis, melynek során az USA elnöke, Eisenhower, meghirdette u.n. 'doktrínáját;'

– A libanoni polgárháború 1958-ban.

Ezen ismertetés keretében a fenti konfliktusok közül csak hárommal fogok röviden foglalkozni – a Szuezi csatorna nacionalizálását követő izraeli és nyugati fegyveres beavatkozással; a szíriai krízis alatt napvilágot látott Eisenhower 'doktrínával,' és az 1958-as libanoni polgárháborúval.

(iii) Az Eisenhower Doktrína

Ez az 1957. januárjában közzétett, a szíriai politikai krízisre vonatkozó dokumentum, az Egyesült Államok kongresszusának felhatalmazását kérte különböző akciókra a szovjet térnyerés ellensúlyozására a Közelkeleten. Eisenhower a következő célokat határozta meg híres tételeiben:

– Gazdasági együttműködés a közelkeleti államokkal és gazdasági segély fejlődésük előmozdítása és nemzeti függetlenségük megőrzése céljából;

– Katonai együttműködés, beleértve, ha szükséges, asszisztenciát is, a közelkeleti államokkal, amelyek amerikai segítségért folyamodnak;

– A katonai együttműködés keretében az amerikai haderő beavatkozása egy nemzet területi integritásának és politikai függetlenségének megőrzésére, minden olyan esetben, amikor ezt egy olyan állam kéri, amely magát egy másik állam agressziója révén fenyegetve érzi a nemzetközi kommunizmus által;

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– Az 1954-es Kölcsönös Védelmi Szerződés [*Mutual Security Pact*] értelmében bizonyos feltételek mellett felhasználható költségvetési összegeknek, az elnök által a fenti célok elérésére való felhasználása; és,

– Kongresszusi felhatalmazás az elnök számára további összegeknek – 200 millió dollárig – folyósítására az 1958-as és 1959-es évek folyamán a közelkeleti politikai események kapcsán.

Az Eisenhower Doktrína tette tulajdonképpen hivatalossá a közelkeleti politikai 'vákuum' fogalmát, mely szerint a de-kolonizációs folyamat következtében semmiféle hatalom nincs jelen ebben a térségben. Mondanom sem kell, hogy nincs olyan ország, nincs olyan nép melynek nemzeti büszkesége egy ilyen megaláztatást elviselne, mint a közelkeleti hatalmi 'vákuum' feltételezése, s ezért az arab államok a leghatározottabban visszautasították ezt az elméletet. Ez nyilvánvalóan egy új lehetőséget adott a szovjet külpolitikának, az imperialistáknak a közelkeleti országok belső ügyeibe való beavatkozásának elítélésére.

(iv) A Szuezi Csatorna nacionalizálása

1956. július 26-án Egyiptom nacionalizálta a szuezi csatornát fenntartó és menedzselő üzleti társaság [*Compagnie Maritime Universelle du Canal de Suez*] vagyonát, azért, hogy ezzel elnyerje az arab világ vezető hatalmának szerepét. Nasszer elnöknek hallatlanul fontos volt, hogy számíthatott a szovjet tábor támogatására abban a törekvésében, hogy országának a Nyugattól való függetlenségét kinyilvánítsa, pontosan azon történelmi pillanatban, amikor a nyugati hatalmak egyre inkább afelé hajlottak, hogy visszautasítsák Egyiptom katonai és gazdasági segítségkérését. Egy nemzet e szuverén aktusával kapcsolatban az egyiptomi és nyugati álláspontok homlokegyenest ellenkezők voltak. Az egyiptomiak számára a Szuezi Csatornát kezelő társaság számára a még angol protektorátusként ismert országuk által adott engedmények és jogosítványok, és az 1888-ban kötött Konstantinápolyi Szerződés mely a csatorna övezetének nemzetközi jogi státusát meghatározta és szabályozta, két teljesen különböző dolgot jelentettek. Ebben az értelemben Egyiptomnak, mint szuverénné vált országnak, minden joga megvolt a területén működő üzleti társaság javainak nacionalizálására, ha garantálta – a Konstantinápolyi Szerződés értelmében – a csatornán való hajózás szabadságát. Ezzel szemben a nyugati álláspont szerint a Szuezi Csatornát és az azt fenntartó és kezelő társaságot a Konstantinápolyi Szerződés nemzetközi státussal ruházta fel, s ezt garantálta; ezért a csatorna övezetének nacionalizálása jogtalan volt s elfogadhatatlan az u.n. nemzetközi közösség számára.

Az első hivatalos szovjet megnyilatkozás a szuezi kérdéssel kapcsolatban magától Hruscsovtól származott:

> "A mi véleményünk szerint semmi jogtalanság nem történt," deklarálta a szovjet kormányfő az Izvesztyijának, folytatva: "Mi a viszály tárgya? A Szuezi Csatorna. Hol van ez? Egyiptomban. Melyik állam területén található? Egyiptom területén. Kiknek a kezei építették a csatornát? Azoknak az araboknak a kezei, akik Egyiptomban élnek. Ennek ellenére nem tartozik egyiptomi szuverenitás alá… Ma azonban egy olyan korban élünk, amelyben a hódítás és foglalás által teremtett viszonyok nem jogosítanak fel senkit egy nép elnyomás alatt való tartására."

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A Szovjetunió, a nyugati hatalmak és Törökország nagyszámú diplomáciai jegyzéket intéztek egymáshoz az elkövetkező hónapok folyamán; Shepilov szovjet külügyminiszter mindkét a szuezi krízissel foglalkozó londoni konferencián résztvett, melyek megelőzték Izrael, Franciaország és Nagy-Britannia Egyiptom elleni támadását. A Szovjetunió diplomáciai és propaganda offenzívájában a közelkeleti kommunista pártok, elsősorban a szíriai kommunista párt, nagy szerepet játszottak.

Az Egyesült Nemzetek Biztonsági Tanácsa 1956. szeptember végén tárgyalta a szuezi kérdést. Mivel a tárgyalások semmi eredménnyel nem jártak, Izrael, Franciaország és Nagy-Britannia csapatokat küldtek a Csatornán való hajózás biztosítására. A támadás időpontját igen jól választották ki, mert ugyanezekben a napokban tört ki a magyar forradalom a szovjeturalom és elnyomás ellen, – ez a kommunista világ valaha is legnagyobb megrázkódtatását jelentette, – s az Egyiptomot megtámadók azt remélhették, hogy a Szovjetuniónak fontosabb lesz a birodalmát fenyegető felkelés leverése, nem pedig a szuezi krízis nemzetközi megoldása. Ez a feltevés azonban helytelennek bizonyult, s a szovjet vezetés továbbra is a legaktívabban avatkozott be a közelkeleti eseményekbe az arab ügy védelmében, s október 30-án az Egyesült Államokkal karöltve elítélte a támadást, mint a nemzetközi szervezet erőfeszítéseit teljes mértékben megsemmisítő, ellenséges aktust. A Szovjetuniónak az Egyesült Nemzetek szervein kívül folytatott diplomáciai akciója és az arab közvélemény felé irányított propaganda kampánya szintén tovább folytatódott.

(v) A libanoni polgárháború

Az 1958-as libanoni polgárháború előzményei az 1952-es parlamenti választásokig mennek vissza, amikor a keresztény közösség radikális és kimondottan nacionalista vezére, Camille Chamoun, lett a köztársaság elnöke. 1956-tól kezdve a libanoni külpolitika teljesen a nyugati irányvonalat követte, míg a megelőző kormányok igyekeztek egy bizonyos egyensúlyt fenntartani politikájukban a két hatalmi tömörülés, Kelet és Nyugat között. Az 1957-es választásokon a muzulmán pártokat egybefogó ellenzék, mely a teljes semlegességért szállt harcba, váratlanul nagy vereséget szenvedett. Az ellenzék magatartását különösképpen befolyásolta az arab közvéleményben akkoriban uralkodó hangulat, mely az arab államok egységének megvalósítását követelte; nem szabad elfelejteni, hogy az Egyesült Arab Köztársaság [*United Arab Republic*] 1958 elején született meg Egyiptom és Szíria részvételével. A polgárháború a két egymással szembenálló libanoni tábor között 1958 májusában tört ki, s megbízható források szerint Egyiptom és Szíria beavatkoztak a kettőjük között fekvő Libanon belügyeibe az ellenzék érdekében (mely, feltehetően, a hozzájuk való csatlakozás híve volt). A libanoni kormány az Egyesült Nemzetek beavatkozását kérte, s ugyanakkor az Egyesült Államokhoz is fordult avval a kéréssel, hogy küldje az országba csapatait a külső beavatkozás megakadályozására. Ennek eredményeképpen az amerikai erők 1958. július 15-én partra szálltak Libanonban, s az országot október 20-án hagyták el. Az amerikai csapatok partraszállásával egyidőben angol ejtőernyősök érkeztek Jordániába, mert ez az ország is fenyegetve érezte magát az arab egységet követelő radikálisok tevékenysége miatt.

Ezek a belpolitikai ellentétekből megszülető események újra lehetővé tették a Szovjetunió számára, hogy a Közelkeleten való jelenlétét és érdekeit kihangsúlyozza egy széleskörű diplomáciai és propaganda kampány keretében. Ez az alkalom nyilván csábító volt a szovjet politikusok számára, hogy az arab érdekek védelmében lépjenek fel a (volt) nyugati gyarmatosítókkal szemben.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A szembenálló hatalmi csoportok az Egyesült Nemzetek Biztonsági Tanácsán és Közgyűlésén belül harcoltak egymással, s ezzel kiprovokálták az amerikai külpolitikának egy döntő pálfordulását, mert ezekben a vitákban nyilvánvaló lett, hogy az Egyesült Államok feladta az arab nacionalizmussal szembeni ellenséges magatartását, ha az arab követelések az Egyesült Nemzetek szervezetében és más nemzetközi fórumokon nyilvánulnak meg. Sajnos, az Egyesült Nemzetek újra képtelen volt megoldást találni a közelkeleti krízisre, mely végül is a libanoni belpolitikai helyzet békés alakulásának köszönhetően oldódott meg. Az Egyesült Államok hajlandó volt komoly segítséggel hozzájárulni Libanon gazdasági fejlődéséhez, s ezzel megmutatta, hogy nem a Camille Chamoun nevével fémjelzett rezsimet támogatta, hanem érdekében állott az ország belső stabilitásának biztosítása.

4. A GAZDASÁGI EGYÜTTMŰKÖDÉS POLITIKÁJA, MINT AZ ÚJ KÜLPOLITIKA RÉSZE

Az arab államokkal való szovjet gazdasági együttműködés új formája kimondottan kapitalista jellegű volt, éppen azért, mert a hruscsovi külpolitika sikerét kellett szolgálnia a nemzeti demokráciák kialakításában. Az új típusú gazdasági kapcsolatok vezető elvét így lehet röviden összefoglalni: "A lehető legnagyobb politikai eredményt elérni a lehető legkisebb gazdasági befektetéssel." Persze igen nehéz megítélni, hogy a Szovjetunió és az egyes arab országok közötti kétirányú kereskedelem növekedése mennyiben járulhatott hozzá az új külpolitika sikeréhez, vagyis azt, hogy a Szovjetunió egyre növekvő részesedése egy állam árucseréjében – egy bizonyos minimumon túl – hozzájárulhat-e a külpolitika eredményeihez.

A nacionalista és semleges közelkeleti államokkal való új, szovjet gazdasági együttműködés politikája a következő három elvet tükrözte:

– Nem gazdasági érdekek irányították – ha eltekintünk a hosszú távú politikai perspektívától;

– Kimondottan kedvező volt a kereskedelmi partnerek számára: alacsony kamatok; hosszú visszafizetési időszak, általában 12-15 év, a partner legfontosabb termékével, pl. gyapottal; és végül, a gazdasági együttműködésnek beillesztése nemzeti tervek keretébe;

– A partner szempontjából megfelelő politikai eredményt kellett a gazdasági együttműködésnek hoznia, abban az értelemben, hogy ez utóbbin keresztül a partnernek az államok közösségében elfoglalt státusa javuljon.

A marxista-leninista elmélet által kidolgozott modell értelmében, az iparosítás a gazdasági fejlődés motorja, mert csak ez biztosítja azoknak a nemzetgazdaságoknak az újjáépítését, melyeket a gyarmati kizsákmányolás teljesen tönkretett. Ebben a perspektívában, az iparosítás a termelés eszközeinek nacionalizálását is jelentette, beleértve a mezőgazdaságot is, melynek gépesítését a lehető leggyorsabban végre kellett hajtani. Ilyen módon az iparosítás a munkásosztály gyors növekedését is előmozdítja, mely következésképpen átveheti a szociális forradalom vezetését. Mindez része volt a fejlődés nem-kapitalista útja már említett meghatározásának is, melyek előfutárának a demokratikus-burzsoá reformok megvalósítását tekintették. Ezért volt szükséges, a szovjet közgazdászok szempontjából, hogy az új gazdasági együttműködés formái egy átfogó nemzeti tervbe tagolódjanak bele, – a gazdasági rentabilitás helyett a politikai rentabilitás elve szerint.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Tanulmányomban analizáltam a szovjet kereskedelmi árucserét az arab országokkal, egyrészt szemmel tartva a strukturális változásokat, másrészt a bilateralizmus előnyeit és hátrányait az arab partnerek szempontjából, rámutatva egyúttal e kapcsolatok vitás pontjaira is.

A gazdasági együttműködés terén ugyancsak megvizsgáltam az arab országoknak nyújtott szovjet pénzügyi támogatások kérdését is. Részletesen leírtam, hogy a Szovjetunió milyen feltételek mellett nyújtott hitelt egyes országoknak, milyen kamatlábakkal terhelte meg partnereit és milyen hosszú visszafizetési időt szabott meg nekik. A szovjet hitelpolitikának egy különleges vonása volt a nyugati hitelpolitikával és a nemzetközi szervezetek gyakorlatával szemben, hogy nem szólt bele, politikai okokból, hogy milyen programok keretében használják fel az adott hiteleket, kivéve azokat az eseteket, amikor ezek részben a Szovjetunió által nyújtott technikai asszisztencia, szakértők, és más technikai személyzet költségeinek fedezését biztosította. A pénzügyi segélyek arab országonkénti felsorolása zárja le a gazdasági együttműködés új típusára vonatkozó fejezetet, kiemelve egyes, a világsajtóban nagy hírt felverő esetet, mint, például, az asszuáni gát építését Egyiptomban.

5. AZ ÚJ SZOVJET KÜLPOLITIKA LEGFŐBB PROBLÉMÁI A KÖZELKELETEN

Az arab nacionalizmussal szemben testet öltött új szovjet politikának szintén megvoltak a maga problémái. A térség korabeli politikai, gazdasági és szociális nehézségei közül a szovjet politikusok különösképpen hárommal kapcsolatban voltak igen nehéz helyzetben:

– Az arab egységre való törekvés, mint valóság nem pedig egy ideális, elméleti kérdés;

– Az arab-izraeli konfliktus; és,

– A Szovjetunió, mint nagyhatalom és az egyes arab országokban működő kommunista pártok érdekeinek az összeegyeztetése.

Az első és a harmadik problémával már foglalkoztam az előzőkben, így itt az arab-izraeli konfliktussal szembeni szovjet politikai álláspontal fogok részletesebben foglalkozni.

Az arab-izraeli problémával kapcsolatban a Szovjetunió magatartását habozás jellemezte a második világháború vége óta, mert vezetői nem találtak kiutat abból az elkerülhetetlen kényszerből, hogy dönteniük kellett volna melyik oldal követeléseit támogatják, bár a közvélemény előtt inkább az arab népek álláspontjának elfogadása felé hajlottak. Elméletileg ez a konfliktus számukra nem volt más, mint a nyugati imperialista politika eredménye abban az értelemben, hogy e viszályt az angolok hozták létre, mivel Palesztina az ő protektorátusuk volt. A cionista burzsoázia később a britek nyomdokaiban folytatta elnyomó politikáját.[11] V.B. Loutskij foglalta jól össze a szovjet álláspontot egy 1946 augusztusában, Moszkvában tartott előadásában, amikor kategorikusan kijelentette, hogy 'Palesztina egy arab ország,' de azonnal minősítette ezt a megállapítását mondván, hogy zsidók és

[11] IVANOV, K. és CHEJNYS, Z., *The State of Israel, its Situation and its Policies.* Moszkva, 1958. Idézve in: Mizan Newsletter, 11. szám, 1959. november.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

arabok békében és barátságban élhetnének ott, hiszen "a zsidó népesség alapvető érdekei egyáltalán nem különböznek az arab tömegek érdekeitől."[12]

Az Egyesült Nemzetek Közgyűlésében 1948-ban Palesztináról lefolyt vita alkalmával a Szovjetunió képviselőjének magatartása egy meglepő pálfordulást mutatott a fentebb vázolt álláspontal szemben. Andrej Gromiko szovjet külügyminiszter minden beszéde azt mutatta, hogy országa fenntartás nélkül és teljes mértékben támogatja a zsidó nép célját, vagyis egy zsidó állam megteremtését az akkori Palesztina területén. Szavai egy őszinte emberi együttérzésről tanúskodnak, s avval fejezte be egyik hozzászólását, hogy "a zsidók és az arabok jogos érdekei nem védhetők meg egy független és demokratikus zsidó-arab állam megteremtése nélkül mely, bár egy homogén államalakulat lenne, ezt a kettős jelleget tükrözné. Ez az állam csak a zsidó és arab népesség egyenlő jogainak tiszteletbenntartásával jöhet létre, s ennek létrejötte a két nép együttműködéséhez vezetne közös érdekeik szolgálatában és mindkettő hasznára. Köztudomású, hogy egy ilyen megoldásnak hívei még Palesztinában is vannak."[13] Gromiko azt is javasolta, hogy ha az általa fentebb felvázolt megoldás nem jöhetne létre, akkor, és csak ebben az esetben, két külön, egymástól független államot kellene létrehozni, egy zsidó államot, és egy arab államot.[14]

A Szovjetunió tehát nemcsak beleegyezett Palesztina felosztásába, mely tulajdonképpen egy olyan bizottságnak volt előzőleg a javaslata, amelyben a nyugati államok többségben voltak, hanem saját maga terjesztette a Közgyűlés elé egy ilyen megoldás lehetőségét. Gromiko, cáfolva azokat a véleményeket, hogy javaslata ellentétes lenne az arab álláspontal, kijelentette, hogy ez a megoldás összhangban van az Egyesült Nemzetek Kartájával, s ez képviseli az egyetlen lehetőséget, mely megőrizné mindkét etnikai csoport érdekeit. Ugyanakkor a szovjet külügyminiszter kihangsúlyozta, hogy a Palesztina felosztására vonatkozó döntés egy történelmi döntést jelent, mert kielégíti a zsidó nép jogos követeléseit.

Amikor az izráeli államot proklamálták 1948-ban, a Szovjetunió *de facto* és *de iure* elismerte a nemzetközi közösség új tagját még az Egyesült Államok előtt, s azonnal diplomáciai képviselőket cserélt az új állammal. Az 1948 májusától 1949 februárjáig terjedő időszakban, amikor a zsidó és arab erők kemény küzdelmet vívtak egymással, a Szovjetunió habozás nélkül támogatta a fiatal államot; hadseregét, Csehszlovákián, mint közvetítőn keresztül, fegyverekkel látta el, s nemzetgazdaságának megalapozásához rendszeres olajszállításokkal járult hozzá.[15]

Majdnem bizonyosnak mondható, hogy az Izraellel szembeni szovjet politikát nyilvánvalóan befolyásolta az, – nem szabad elfelejteni, hogy akkor még Sztálin életben volt, – hogy Palesztinában volt egy, bár nem nagyszámú tagsággal bíró, zsidó kommunista párt, mely a legorthodoxabb

---

[12] *Ibid*.

[13] UNITED NATIONS, General Assembly. 1st session. *Official Documents*, 2. kötet, 121st ülés, 1947. május 14, 131-134 lapok. Gromiko megjegyzése nyilvánvalóan a palesztinai kommunistákra vonatkozik, akiket egy ilyen megoldás részesítettek előnyben.

[14] *Ibid*.

[15] BERNARD, L., *The Middle East Reaction to Soviet Pressures*. Middle Eastern Journal, 1956. tavaszi szám, 125-126. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

ideológiai irányvonalat követte, s teljesen alávetette magát a moszkvai vezetésnek, s így hasznos lehetett a jövőben a Szovjetunió számára a Közelkeleten egy klasszikus marxista, internacionalista politika keretében. Ebből a perspektívából nézve, egy független izraeli állam a növekvő arab nacionalizmus ellensúlyát képezhette volna, annál inkább, hogy ebben az államban létezett egy európai módra megszervezett kommunista párt, mely egyre nagyobb szerepet kaphatott volna az egész térségben, az iparosításban elöljáró izraeli társadalomban elfoglalt helyzeténél fogva. Ennek a hipotézisnek a valószínűségét az is bizonyítja, hogy a Szovjetunió pro-izraeli állásfoglalása nagyban veszélyeztette az arab országokban lévő, a nacionalizmussal kacérkodó kommunista pártok létét.

Az új szovjet külpolitika az arab nacionalizmussal szemben az 1954-1955-ös évek folyamán, követve az arab államok érvelését, Izraelt az imperialista hatalmak csatlósának tartotta, s evvel bizonyította a Sztálin utáni korszak megváltozott politikájának ideológiai helyességét. A szovjet pálfordulás addig ment, hogy bár a Szovjetunió megszavazta Palesztina felosztását, Hruscsov a nyilvánosság előtt mégis azt állította, hogy a zsidó állam megszületéséért a nyugati hatalmak a felelősek, mert szükségük volt az arab népek között egy olyan államra mely védőfalat jelenthetett a növekvő arab nacionalizmussal szemben. Az 1956-os szuezi krízis jelzi a szovjethatalom és az arab nemzetek közötti közeledés csúcspontját, s evvel egyidejűleg, a Szovjetunió és Izrael közötti kapcsolatok mélypontját.

1957 tavaszától kezdve azonban a szovjet-izraeli kapcsolatok kezdtek megjavulni és normalizálódni. A szovjet nagykövet Tel-Avivban, Abramov, akit Moszkva visszahívott a szuezi események alatt, visszatért állomáshelyére s tárgyalásainak eredményeképpen az Izraelnek szánt olajszállítmányok újra rendszeressé váltak. Ez a döntés a bizonyítéka annak, hogy a szovjet vezetők soha sem akartak résztvevőivé válni egy megoldhatatlan konfliktusnak, mely olyan két népet állított szembe egymással, amelyek ugyanarra a földre vonatkozó követeléseik elfogadásáért harcoltak.

Hruscsov 1954-ben elkezdett, az arab nacionalizmust előnybe helyező politikájával arra számított, hogy a sztálini korszak rossz emlékeit a közelkeleti országok lakosságának körében eloszlathatja, elsősorban az izraeli állam megteremtésével kapcsolatos szovjet álláspont következményeit. Ennek ellenére, amint ezt már fentebb jeleztem, a szovjet külpolitika mindig habozott egy világos álláspontot elfoglalni a palesztinai konfliktussal szemben. Egyrészt, az arab nacionalista követelések támogatása a kétoldalú kapcsolatok keretében és a nemzetközi fórumokon, melyet egy széleskörű propaganda kampány ismertetett az arab és nemzetközi közvéleménnyel; másrészt, az Izraelnek nyújtott gazdasági segítség tovább folytatása, minden propaganda nélkül és a nyilvánosság elkerülésével, különösképpen kőolaj és az ország fejlődéséhez szükséges ipari termékek szállításával. Ezt a magát elkötelezni nem akaró szovjet álláspontot tükrözte a szovjet kormány 1956. áprilisi nyilatkozata, melyet megerősítettek a Hruscsov és Bulganyin ugyanebben az évben történt nagy-britanniai látogatásakor kiadott sajtóközlemények is. Ez a nyilatkozat világossá tette, hogy "a palesztinai kérdésnek egy *a mindkét fél számára elfogadható megoldást* kell találni, tekintetbe véve ezek jogos nemzeti érdekeit."[16]

[16] Pravda, 1956. április 18.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Az Isten jelenlétében élni egész életünkben*

"*Nem azé, a ki akarja, sem nem azé, a ki fut, hanem a könyörülő Istené.*" Rom. 9: 16.

Egész életemben végig kísért ez az Ige, tudván, hogy egy porszem vagyok ebben a nagy világmindenségben, egy minden fuvallatra hajlongó, vékony nádszál (ahogy Kálvin mondta az emberi lényről), s csak a könyörülő Isten kegyelmének köszönhetem exisztenciámat a maga örömeivel és bánataival, boldogságával és keserűségeivel együtt.

Az Isten jelenlétében élni minden percben, minden nap, minden évben, pontosan azért, mert létünk az Ö könyörületességétől függ. Ez a tudat a hit alapja. Nem lehet a keresztény hitet másképp magyarázni, nem lehet a vallást a mindennapi élettől elválasztani – amint ezt a modern társadalmi és politikai elmélet tanítja avval a céllal, hogy a közéletben ne nyilvánulhasson meg vallási türelmetlenség, ahelyett, hogy a vallási viták elkerülésére a másik őszinte hitének elfogadását ajánlaná – mert a hit nem magánügy, hanem exisztenciális létkérdés.

Sokszor megtapasztaltam életemben a Mindenható könyörületességét. Theológus diákkoromban egy nyáron a halimbai bauxit bányában dolgoztam egy kis pénzt keresni, hiszen szüleim nyugdíját a rendszer elvette, s Édesanyám, aki a magyar nyelv, irodalom és történelem tanára volt a miskolci Tóth Pál leánygimnáziumban, oroszt volt kénytelen tanítani, bár csak egy-két leckével járt kis tanítványai előtt. A bánya nem volt olyan mély, mint a legtöbb szénbánya, s egy szűk folyosón kellett a munkahelyünkre lemenni, melynek közepén egy keskeny vágány futott, amelyen vas vagonokban húzta fel egy gép a kitermelt, nagy bauxit köveket. Ugyanezeken a síneken, egy a gép által lassan letekeredő kábelen függve, eresztették vissza a vagonokat a bánya mélyére. Egyik alkalommal, amikor egyedül mentem lefelé, kettőbe hajolva az alacsony alagútban, egy rettenetes dübörgés hangzott mögöttem, négy vagon leszakadt a kábelről s egyre gyorsuló ütemben, mindent szétzúzva a sínek mentén, gurult – szinte röpült – lefelé. Egy másodpercem volt, hogy felmérjem a helyzetet, s meglássam, hogy véletlenül (vannak-e ilyen véletlenek?) nem messze tőlem egy kis üreg van a kőfalban, amelybe be tudtam szorítani magamat (majdnem két méteres ember lévén). Csak a jó Isten könyörületessége menthetett meg ez alkalommal, mint máskor is, a biztos haláltól.

* Lelkészegyesület, 2006. január. 52. évf. 1. szám.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Legalább 18 éve van már annak, hogy a new yorki Egyesült Nemzetek hivatalának hatóságai a Zöldfoki szigetekre küldtek felmérni a vízellátás helyzetét (akkoriban volt ott egy nagyobb asszisztencia programunk), mert ezeken a tengerből kiemelkedő sziklák által képzett szigeteken, a sótalanított tengervízen kívül, csak a nagyon mélyen fekvő víztáblákból lehetett ivóvizet szivattyúzni óriási anyagi befektetéssel és rengeteg munkával. Ezekre a szigetekre Szenegál fővárosából lehetett eljutni igen kis, 12-15 személyt szállító repülőgépeken, mert akkoriban még nem volt ott nagyobb gépeket is befogadó repülőtér. Közismert volt, hogy az óceánon fúvó szelek irányától függően e kis repülőgépek sokszor nem tudtak elindulni, vagy csak nagy nehézségekkel tudtak céljukhoz eljutni.

Valóban egyszer csak éreztem, hogy az erős szél ide-oda dobálja a gépet, maga a személyzet is kezdett félelemtől reszketni, s azt is észrevettem, hogy a legtöbb utas már a légi betegséggel küszködik. Jó tíz percig tartott ez a veszélyes helyzet, s felmerült a kérdés, hogyan tud majd a gép egy ilyen szélben leszállni a repülőtérre? De a könyörületes Isten velünk volt, a szél hamarosan lecsendesedett, s kis gépünk, bár nehezen, nemsokára a futópályán szaladt. Mit akarhat az ember egy ilyen drámai helyzetben, hová futhat? – csak az isteni kegyelem segítségéért imádkozhat, ha van hite.

Az Isten jelenlétében élni minden percben nem jelenti azt, hogy nem kell egy keresztény közösség tagjaként megtapasztalni ezt a jelenlétet – hiszen a Jézus Krisztus áldozatában megnyilvánuló isteni kegyelem a hívők közösségében élő egyén bűneinek megváltását hozza magával. Nem jelenti azt sem, hogy ne lenne szükséges a Mindenhatót közösen tisztelni és imádni egyházunk tagjaival egyetemben, amikor az Úr jelenlétét mintegy intenzívebben, közösségi formában éljük át. De ezek a közösségi alkalmak nem teszik, nem tehetik, feleslegessé az Isten jelenlétében való életünket a mindennapok szürkeségében és sokszor nehezen elviselhető körülményei között.

Az Isten jelenlétében való élés nem egyeztethető össze a modern kor emberének legnagyobb bűnével – az ember imádásával. A 18. század óta lett úrrá a nyugati világban az a meggyőződés, hogy az ember a teremtés koronája, a természetes fejlődés legkiválóbb eredménye, akinek szolgálatára és szolgálatában áll az egész teremtett világ. Így tulajdonképpen a teremtés ténye maga is feledésbe merült, az ember egy autonóm módon kialakult világmindenség urává lett.

A modern embernek evvel az önmagát való imádásával szemben az összes többi vallások az univerzumban mind az Isten művét és tulajdonát látják. Csak három példát idézek evvel kapcsolatban. A hinduizmus alapvető formájában, mely még az ősi Védákból származik, az Isten, Brahman, egyszerre jelen van a világban és minden egyes élő teremtményben, tehát minden egyes emberben is. Ez egy exisztenciális azonosság. A kelet-afrikai, kizárólag állattenyésztéssel foglalkozó Maasai törzs hite szerint a föld az Isten tulajdona, ezért ehhez nem szabad nyúlni, s a Maasai minden földművelési gépeket és módszert elvet. Végül az iszlámban, a Korán tanítása szerint s nem a politikailag motivált mozgalmakban, az ember az Isten 'helytartója' e földön, vagyis az Ő megbízottja, akinek el kell számolni nemcsak azzal, hogy mit tett a teremtett világgal, hanem azzal is, hogy mit tett az emberek között, tehát saját világában.

Amikor a Szentírás az ember méltóságáról szól, akkor nem az evilági méltóságot érti, hanem azt, hogy miután az Isten az embert öntudattal és lelkiismerettel ruházta fel mint az egyetlen, az univerzumban ezekkel az adottságokkal rendelkező teremtményt, ugyanakkor érdemesnek találta e rendkívüli teremtményét arra, hogy akik közülük lelkük mélyén megbánják bűneiket, azokat megváltsa bűneiktől Fiának, a mi Urunk Jézus Krisztusnak áldozata által.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A modern kor világnézete 'összemosta' (a mai kifejezéssel élve) a két emberi méltóság fogalmát evvel példáját adva a bibliai tanítás tudatosan hamis értelmezésének. Az emberi méltóságot, amely az ember autonóm voltán alapul, s azon, hogy ö a természeti világ mindenható ura, s azt a méltóságot, melyet a Szentírás tanításának értelmében az emberi lény elnyert azáltal, hogy az Isten arra méltatta, hogy saját Fiának vére által a kárhozattól megszabadítsa. A Bibliában megnyilvánuló emberi méltóság nem az ember nagyságának következménye, hanem a könyörülő Isten megváltó tette.

Korunkban, amit általában késői modernitásnak lehet nevezni, az emberi méltóság fent leírt tételéhez még egy megdöbbentő vonás járult, nemcsak az embernek, mint teremtménynek, hanem az individuumnak az imádása, aki maga választja meg, hogy milyen hitet vall. Ez, az én meglátásom szerint, a legsúlyosabb istenkáromlás. Amikor André Malraux-t, a nagy francia írót és de Gaulle elnök kulturális miniszterét idézik, aki szerint a 21. század vagy visszatér a vallásossághoz vagy egyáltalán nem lesz, akkor a mai u.n. vallásszociológusok ezt úgy magyarázzák a napjainkban uralkodó ideológia értelmében, hogy az egyén a 'vallások piacán' kiválogathatja milyen vallást akar, milyen hitre van szüksége, s így lesz századunk a vallásos megújulás százada, amikor – talán – mindenki a saját vallását fogja követni. S a médiák, az 'új' filozófusok és szociológusok nem látják be, hogy evvel milyen értelmetlenséget állítanak, hiszen individuális vallás nincs, egy vallás csak akkor nevezhető vallásnak, ha univerzális üzenetet hoz az emberek összessége számára.

Mindettől az istentagadó vagy az istenhitet egyenesen támadó elméletektől csak az Isten jelenlétében való élés óvhat meg bennünket. Ö, a hatalmas, mindenható, fenséges Isten, aki előtt csak leborulni lehet, akinek üzenetét csak elfogadni lehet; és nem akarni, nem futni, hanem az Ö könyörületességében bízni.

Ez ma az üzenetem, kedves testvéreim az Úr Jézus Krisztusban, egy a messzi idegenbe szakadt, de lelkében mindig magyarnak maradt erdélyi kálvinistának az üzenete.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Európa szkizofréniája vagy az 'európai' ember tragédiája*

A straszburgi Európai Tanácsban 2006. január végén lezajlott vita és a pár nappal később megszavazott határozat a totalitáriánus kommunista rendszerek bűneinek elítéléséről és az áldozatokra való megemlékezésről a legvilágosabb jele a mai európai ember tudathasadásos állapotának, s egyúttal európai kultúránk jelenkori tragédiájának végső felvonását jelenti.[1]

Miben áll ez a tudathasadás és ez a tragédia? Röviden összefoglalva abban, hogy a Tanács nyugat-európai tagjainak jó része – a szocialisták, zöldek, liberálisok, és kommunisták vagy szélsőbaloldaliak – csak a kommunizmus elismert bűneinek elítélésére voltak hajlandók, de nem annak a marxista-leninista ideológiának elítélésére, mely e totalitáriánus rendszer alapját képezte. Ezt az álláspontot az Európai Egyesült Baloldali Blokk svéd szóvivője, Einarsson, a vita kezdetén világosan összefoglalta, s evvel már el is döntötte a vitát:

> "Az emberi jogoknak tömeges lábbal tiprása történt egyes államokban, amelyeket magukat kommunistának mondó pártok és rendszerek kormányoztak. Ezeket éppúgy el kell ítélni, mint az emberi jogoknak azokat a tömeges megsértését, melyet a demokrácia, a szabadság, a kereszténység és a civilizáció nevében vittek végre. Az előttünk fekvő határozati javaslattal az a probléma, hogy a múltnak ezeket a kegyetlenségeit egy olyan ideológia és politikai gondolkodás elleni támadásra, félredobására, sőt kriminalizációjára használja fel, melyeknek ideáljai ezekkel a bűnökkel teljes ellentétben állnak. E javaslat nem teszi meg az elengedhetetlen megkülönböztetést az emberi jogok lábbal tiprása a magukat kommunistának valló rendszerek által és a kommunizmus, mint politikai mozgalom, között… Ez az összemosás szándékos… Az igazság az, hogy az antikommunizmus sohasem a diktatúrák vagy az emberi jogok megsértése ellen küzdött. Az antikommunizmus igazi céltáblái mindig is a baloldal, a munkásmozgalom voltak, és azok, akik a kapitalizmust és imperializmust kritizálták… Az Európai Egyesült Baloldal Blokkjának mind a 36 tagja, kivétel nélkül, kommunisták és nem-kommunisták, az Európai Tanács által képviselt értékeket védik."

* Mikes International, 2006. ápr-ju.n. VI. évf. 2. szám. http: //www.federatio.org/Mikes_International_0206.pdf

[1] Ez a cikk kizárólag az Európa Tanácsban folytatott vita, valamint a megszavazott határozat Interneten közzétett hivatalos jegyzőkönyvének szövegében foglaltakon alapul. A határozat szövege megtalálható a következő portálon: *http: //assembly.coe.int/Mainf.asp?link'/Documents/AdoptedText/ta06/Eres1481.htm*; míg a vitáé: *http: //assembly.coe.int/Main.asp?link'/Documents/Records/2006-1/E/0601251500E.htm#4.*

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Ezt a pártharcos érvelést támasztotta alá a Görög Kommunista Párt képviselője, Kanelli asszony, aki kijelentette: "Nem fogadható el a kommunizmusnak és az [u.n. kommunista rendszerek által] elkövetett rémtetteknek az azonosítása… Az osztályharcos felfogást nem lehet kriminalizálni."

A Szocialista Csoport spanyol szóvivője, Lluis Maria de Puig, hasonlóképpen érvelt, amikor a javaslat elutasítását vagy a Politikai Kérdésekkel Foglalkozó Bizottsághoz való visszaküldését javasolta:

> "A Szocialista Csoport természetesen minden hasonló bűntényt elítél, különösen azokat, amelyeket totalitáriánus rendszerek, s közöttük kommunista rendszerek követtek el… [A határozati javaslat szövegéből] nem derül ki világosan, hogy csak a totalitáriánus kommunista rendszerek által elkövetett bűnöket ítéli el. Így [e Csoport] nem akarja annak az ideológiának az elítélését helyben hagyni, mely egyéneket a szabadságért való küzdelemre serkentett, akik közül többen ma a Tanács tagjai… [Ehhez azt is hozzátette], hogy a Közép- és Keleteurópában kommunista ideológiát vallók közül sokan hozzájárultak ezeknek az államoknak demokráciákká való átrendeződéséhez az utolsó évek folyamán."[2]

A vita eredményeképpen az Európai Tanács által megszavazott, 2006. évi 1481-es számú határozat a kommunista ideológia elítélése helyett az emberi jogok megsértéséről szól a közép- és keleteurópai államokban a 20. század folyamán, ily módon leszűkítve a totalitáriánus kommunizmus értékelését. A plenáris ülés vitájában világosan érezhető kommunizmussal szemben tanúsított szkizofrénikus magatartás aztán teljes mértékben nyilvánvalóvá lett a fenti határozat megszövegezésében. A határozat 2. paragrafusa a következőkben sorolja fel a kommunista totalitáriánus rendszerek bűneit:

> "Egyéni és kollektív gyilkosságok és kivégzések, a koncentrációs táborokban való elpusztulás, éhenhalás, elhurcolások, tortúrák, a rabszolgaságban tartottak kényszermunkája és a tömeges fizikai terror más formái, az etnikai és vallásos alapon való üldözések, a lelkiismeret, a gondolkodás és az önkifejezés, valamint a sajtó szabadságának megsértése és a politikai pluralizmus teljes hiánya;" megokolásukra a 3. pont arra utal, hogy "E bűntényeket az osztályharc elméletének és a proletariátus diktatúrájának nevében követték el."

Ugyanakkor a legmeglepőbb módon azok számára, akik csak valamennyire is ismerik a 20. század történelmét, a Tanács a 4. pontban minden előzetes meggondolás nélkül kijelenti, hogy

> "A kommunista rendszer által elkövetett bűntények ellenére, egyes európai kommunista pártok tevékenysége hozzájárult a demokrácia megvalósításához."

Mit mutat ez az álláspont, ha nem az európai államok képviselőinek teljes szkizofréniáját, mely, tagadhatatlanul, az európai népesség lelkiállapotát is tükrözi? Lehet-e ezt az élet minden területén megnyilvánuló, a baloldalt és a jobboldalt szakadékszerűen elválasztó szkizofrénikus hisztériát az emberi jogok vetületébe átültetni, s kontinensünk legmagasabb emberi jogi tekintélyének, az Európai Tanácsnak hivatalos álláspontjává tenni? Ezek után komolyan lehet-e venni ennek az intézménynek

[2] A de Puig-tól idézett szöveg beszédének angol összefoglalójából származik, mert az Európai Tanács Internetes portálja csak az angol nyelven elmondott beszédeket közli eredetiben.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a munkáját, mely egy ilyen fontos kérdésben nem tud a bulvárújságok és a vulgáris politikai viták színvonalán felülemelkedni?

Ez az egész történet annál inkább meglepő, mert a vitában résztvevők nagy része – majdnem mind a közép-keleteurópai országokból[3] – nemcsak a Politikai Kérdésekkel Foglalkozó Bizottság által helybenhagyott határozattervezet elfogadása mellett érvelt, hanem az érzelmi érveken kívül sok racionális meggondolást is felvetett a vitatott témával kapcsolatban. Így, például, az Európai Demokrata Pártok csoportjának szóvivőjeként felszólaló cseh képviselő, Benes, jól jellemezte a 20. század második felében kialakult helyzetet, amikor kijelentette, hogy "a második világháború után vitathatatlan volt, hogy ki nyert és ki vesztett. A hidegháború után viszont, az 1990-es évek elején, ez a kérdés nem volt tisztázott."

Magyar képviselők közül a határozati javaslat vitájában Németh Zsolt az Európai Néppártok Csoportjának nevében szólalt fel. Nemcsak a kommunizmus megszámlálhatatlan áldozatát bizonyító irodalomra hivatkozott, hanem idézte az 1956-os forradalom és szabadságharc legfiatalabb mártírjának, Mansfeld Péternek a kivégzését is. "Ma a Mansfeld Péterek milliói áldozatának elismeréséről vitázunk," tette hozzá, amikor a határozati javaslatban szereplő, a kommunista bűntényeket elítélő nemzeti bizottságok és az áldozatokról megemlékező múzeumok és ünnepnapok elfogadásának érdekében érvelt, mint egy erkölcsi jóvátételről. De még ő is a 'boszorkányüldözések' elkerülése mellett tört lándzsát, amint ezt, Németh szavai szerint,"a Kelet- és Középeurópában uralmon lévő rendszerek a legutolsó 15 év folyamán el tudtak kerülni."

Hasonló módon Eörsi Mátyás (SZDSZ) is az európai baloldal felfogása ellen érvelt, bár elismerte ugyan Sztálin érdemeit Európa felszabadításában, hiszen saját apja is kommunista volt, de ugyanakkor emlékeztetett a Hitler-Sztálin szövetségre is. Eörsi végül is a kommunista rendszerek bűntényeinek elítélése mellett foglalt állást, de nem akarta ugyanakkor a kommunista ideológiai 'híveit' szintén elítélni. A vita végén azonban kijelentette, hogy ha a Tanács plenáris ülése nem ítéli el a múlt században elkövetett rémtetteket, akkor nincs semmi értelme a straszburgi intézmény keretében együtt dolgozni azokkal, akik visszautasítják ezt a történelmi állásfoglalást.

A többi kelet-középeurópai állam képviselőinek felszólalásai közül csak egy párra utalok még avval a szándékkal, hogy megmutassam nagy többségüknek anti-kommunista meggyőződését, s a határozati javaslat általuk való támogatását. Így az esztóniai Saks asszonyét, aki beismerte, hogy a változás előtti időkben a kommunista párt tagja volt (szülei nagy szomorúságára), s erre a magatartására ma már nem büszke. A Bulgáriából jövő Ivanov képviselő egyenesen megmondotta, hogy [a kommunista rendszerek által] elkövetett bűnöket egy ideológia igazolta és tette lehetővé, de ezt a tényt sok mai baloldali párt még nem tudja elismerni, sőt elítélni. Evvel kapcsolatban a bulgár Mikhajlova asszony megjegyzése nagy fontossággal bír, mert ki merte mondani, hogy az Európai Tanácsban folyó vita azt is meg fogja mutatni, vajon az újdonsült közép- keleteurópai szocialista pártok le tudnak-e számolni múltjukkal, hiszen a nácizmussal szembeni francia és spanyol ellenállások (melyekre oly sokan hivatkoztak a vita folyamán) semmiképpen nem igazolhatják és tehetik jóvá a totalitáriánus kommunista rendszerek bűneit.

[3] Szinte hihetetlen, hogy a Tanács vitájában a nyugateurópai államok képviselői alig vettek részt, kivéve a Bizottság svéd rapportőrjét, a szocialista frakció spanyol szóvivőjét és az Európai Egyesült Baloldali Blokk szintén svéd képviselőjét.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Bosznia és Hercegovina képviselőjének, Lozancicnak hozzászólása a témához volt talán a legfontosabb, amikor leszögezte, hogy "*a szelektív igazságosság és a velejáró igazságtalanság érzése a legveszélyesebbek egy demokrácia számára, főleg az u.n. átmeneti korszakban élő társadalmakban, mert lelassíthatja a demokratikus fejlődés*t."

Végül az orosz Kosachev érvelésére kell felhívni a figyelmet, aki nevetségesnek találta a náci és kommunista totalitáriánus rendszerek összehasonlítását, mert, szavai szerint, "a különbséget egy a jog uralmára alapozott rendszer [értsd: a kommunizmus] és egy másik, mely a jog uralmát nem tisztelte [értsd: a nácizmus], nem lehet figyelmen kívül hagyni." Persze arra Kosachev nem gondolt, hogy hogyan követhet el egy a jog uralmát tisztelő diktatúra olyan bűntényeket, mint a kommunista totalitáriánizmus? Erre a francia Legendre felelt, feltéve a kérdést: "Hogyan lenne lehetséges, hogy az [Európai Tanács] plenáris ülése ne ítélje el a kommunisták bűneit, mikor már elítélte a fasiszta és náci rendszereket azok bűneiért?" Erre a kérdésre, és talán Eörsi Mátyás radikális konklúziójára is, felelt Szabó Zoltán, a Magyar Szocialista Párt képviselője, aki kijelentette, hogy: "Bűnöket el lehet követni valami jó és nemes nevében is, s ez utóbbi tulajdonságok elfedik a bűnöket [értsd: a kommunista diktatúra esetében]. A nácizmus nem egy hasonló jelenség, s ezért nevében nem lehet bűnöket elkövetni. A nácizmus maga a bűn."

A vita tárgyát képező határozati javaslatot (10765. számú dokumentum) az Európai Tanács plenáris ülése elvetette, mert a házszabályok által megkövetelt kétharmados többség nem szavazta meg, – a nyugateurópai képviselők szavazatai híján.

A szkizofrénikus európai tudatot tehát a politikai pluralizmus teljes elvetése, a bal- és jobboldal közötti vergődés jellemzi, mert az utóbbi negyven év folyamán a baloldaliság lett az egyetlen elfogadható politikai irányzat, s elég egy mozgalomra a jobboldaliság bélyegét ütni, hogy az teljesen szalonképtelenné váljon. A politikai szférának e teljes egyoldalúsága egy diktatórikus uralmat jelent, hiszen a mások felfogását meg sem hallgatják, s egymás megértése helyett a másik politikailag nem korrekt gondolatainak elhallgatása kötelező.

Az európai kultúrkörben uralkodóvá lett szkizofrénikus magatartás következményeként a politikai pluralizmus teljes elvetése azt is megköveteli, hogy csak a jobboldali totalitáriánizmust lehessen elítélni – a fasizmust és a náci rendszert – de baloldali totalitáriánizmusról nem szabad beszélni, sőt a baloldali totalitáriánizmust a demokratikus politika egyik változatának kell tekinteni. Erre az Európai Tanácsban ez évi január végén lezajlott események adják a legjobb bizonyítékot.

Az európai szkizofrénia az európai ember valóságos tragédiájának méreteit ölti fel, amikor történelmileg ennek a különbségtevésnek – baloldal vagy jobboldal – már semmi reális alapja nincs, mert az utolsó félévszázadban bekövetkezett társadalmi, gazdasági és technológiai változások az ilyen különbségtevéseket értelmüktől megfosztották. A környezetvédő politikus baloldali vagy jobboldali-e? A baloldali, bármilyen címke alatt működő pártok gazdaságpolitikája még baloldalinak ítélhető-e meg, vagy a piackapitalizmus követőjének? A jobboldal által felvázolt s minden ténynek ellentmondó társadalompolitikai perspektívájának pedig van-e még valami köze a klasszikus liberális vagy konzervatív felfogásokhoz? A baloldali vagy jobboldali nemzetközi politika nem vezeti-e az emberiséget egy a civilizációk között kitörő konfliktusba – pontosan a szkizofrénikus vakság miatt, mely nem tudja helyesen felmérni a világjátszmában résztvevő erőket és azok lehetőségeit?

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Az európai ember és kultúra tragédiája elkerülhetetlen következményekkel fog járni, ha az Európai Tanács vitájában megnyilvánuló szűklátókörűséget és tudathasadásos magatartást egy új nemzedék racionalitása és realizmusa nem fogja hamarosan felváltani.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Ámokfutás és karikatúrázás*

Az ezredéves európai kultúra állapota a késői modernitás korában

A Mohamed karikatúrákkal kapcsolatos vita, és ennek súlyos következményei oly jól ismertek a napi sajtóból és a különféle médiák hamis híreinek tömkelegéből, hogy ennek részleteit ebben a cikkben felvázolni nem szükséges.

Nem vitatható az, hogy ez a nyugati vélemény- és sajtószabadság nevében elkövetett hihetetlen ballépés, mely egyre súlyosbodó ellenakciókat vált ki a muzulmán világban, az időszámításunk szerinti harmadik évezred elején a világtörténelemben legelőször létrejött és a nyugati politika és emberi magatartás által kiváltott civilizációs konfrontációnak szerves része. Az emberiség és, különösképpen, a nyugati kultúrkörben élők jövője szempontjából, az összecsapás, egyrészt a kereszténység meghamisított felfogásán alapuló modern nyugati, másrészt a Mohamed által meghirdetett vallás körül kialakult, az evilági s a túlvilági életet egybefogó civilizációk között, felmérhetetlen jelentőségű s kimenetelét semmiféle prófécia nem vetítheti előre.

A jelen cikkben foglalt gondolatoknak azonban nem ez az esemény a tárgya, hiszen a civilizációs dialógusok vagy konfrontációk problematikáját már számos tanulmányban és előadásban felvázoltam, hanem az a 'kórkép,' amelyet a Mohamed karikatúrák körüli ámokfutásos szembenállás az európai kultúra mai helyzetéről ad. Így arról sem lesz szó, hogy a Próféta személyének szándékos meggyalázása, melyet a civilizációs konfrontáció részének tart az egész muzulmán világ, az u.n. iszlám fundamentalizmus radikálisait is olyan tettek elkövetésére buzdította, melyek minden további nélkül az ámokfutásos felelőtlenség kategóriájába esnek, hiszen az iszlám tanítása semmilyen körülmények között sem engedi meg mecsetek felrobbantását és elpusztítását, s az 'igaz' hithez tartozó ártatlanok meggyilkolását politikai célok megvalósítására, még ha azok az iszlám másik nagy irányzatához – shia vagy szunni – tartoznak is.

Az a 'kórkép' amit a legutóbbi hónapok eseményei mutatnak az európai kultúra mai állapotával kapcsolatban, megdöbbentő és lesújtó, és kultúránk megjobbulásába, s régi klasszikus, sokszínű valóságának helyreállásába vetett minden reményt lehetetlenné tesz.

A mai felelőtlen európai ámokfutásra vonatkozóan kultúránk három alapvető vonásának teljes és szándékos elvetését kell kihangsúlyozni:

* Mikes International, 2006. ápr-jún. VI. évf. 2. szám. http: //www.federatio.org/Mikes_International_0206.pdf

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– *Először*, a Másik létének, hitének és véleményének feltétel nélküli elfogadását és értékelését egy dialógus keretében, mely egy morális követelményt jelent;

– *Másodszor*, a felelősségteljesen gyakorolt, vagyis a közerkölcs által megszabott, emberi szabadság határainak és korlátainak tudatát, melyek lehetővé teszik egy közösségben, egy társadalomban való élésünket; és

– *Harmadszor*, s a két megelőző vonás együttes eredőjeként, a részrehajthatatlanság követelményének mindenkori alkalmazását, mely a tudományok terén az objektivitás elvében fejeződik ki, s amelyet ebben a vonatkozásban senki nem von kétségbe.

Kultúránk klasszikus görög hagyományának része a szókratészi dialógus szükségessége minden emberi vonatkozásban. Egy ilyen dialógus nem jöhet létre, ha a Másikat, annak életformáját, annak hitét, meggyőződését és elveit nem tiszteljük, mert a Másiknak ez a minden feltétel nélküli elfogadása teszi lehetővé a dialógust, s így annak logikai alapját képezi. Az emberi méltóság tiszteletben tartásának, melyről korunkban annyi szó esik, pontosan a Másik elfogadása az elmaradhatatlan feltétele, hiszen hogyan is lehetne egy más emberi lény méltóságát elismerni, ha nem ismerjük el ezt a lényt minden jellemző vonásával, magatartásának minden a mienktől különböző jellegével együtt?

A szókratészi dialógus szükségességére, mint kultúránk alapvető összetevőjére, való hivatkozást persze azonnal kétségbe vonják a késői modernitás értékeket nélkülöző, kommunikációs ideológiájának nagyhangú képviselői avval érvelve, hogy hány alkalommal tagadták meg az egyház vagy az állam az emberek és közösségek közötti dialógus megteremtését az európai történelem folyamán – az inkvizíciótól az antiszemitizmust valló náci totalitáriánizmusig, természetesen elfelejtve a francia forradalmat vagy a nemzetközi kommunizmus osztályharcos ideológiájának pusztításait. Ugyanakkor ezek az ideológusok nem veszik észre, hogy álláspontjuk a szókratészi dialógus tagadásának egy újfajta és a planetáris síkon még veszélyesebb változatát képviseli, mert nem más, mint egy civilizációs totalitáriánizmus. Ez a civilizációs egyeduralomra való törekvés a nyugati modernitás századainak folyamán alakult ki, de csak a legutolsó két évtizedben (amit késői modernitásnak nevezek egyes angolszász gondolkodókat követve) lett egy hallatlanul agresszív jelenséggé, amelyben a nyugati életforma önmaga nagyrabecsülése eddig még egy kultúrában sem ismert mértéket ért el.

A civilizációs dialógus szükségessége tagadásának ezek a bajnokai persze nem látják, vagy nem akarják látni, hogy érvelésükkel és magatartásukkal egyben lehetetlenné teszik ideológiájuk összes többi, minden alkalommal hangoztatott értékeinek megvalósítását, így például a majdnem isteni vonásokkal felruházott demokráciának az egész világban való meghonosítását. Hiszen felsőbbrendűségű elveik értelmében a demokratikus választások eredménye csak akkor fogadható el, ha nem terrorista (az ő szemükben) vagy kimondottan szekuláris, tehát minden vallásos hittől független (a Max Weber-i *Entzauberung* értelmében) politikai és társadalmi rendszer megteremtését eredményezi. Ez a paradoxon annál inkább meglepő, mert a demokrácia végeredményben nem más, mint a társadalom tagjainak dialógusa – ha ez közvetlenül és nem képviselők vagy a médiák közvetítésével történik, – de a politikai intézményesség kialakításának ez a módszere mára teljesen formálissá vált.

A szókratészi dialógus morális követelményének elvetése tehát a nyugati életforma önmaga nagyrabecsüléséből fakad, s az európai kultúra mai 'kórképének' első, alapvető jellegét jelenti.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Minden racionálisan gondolkodó ember számára az egyéni szabadság nem lehet korlátlan, mert ha nem lennének morálisan megszabott határai, akkor lehetetlen lenne az egyének társadalomban való együttélése. Így minden emberi szabadságnak – legyen az egyéneké vagy közösségeké – korlátot szabnak abban a bizonyos társadalomban elfogadott erkölcsi törvények. Ha ilyen közösen elfogadott morális határok nincsenek, akkor a szabadság nemcsak szabadossággá lesz, hanem veszélyezteti az egész társadalom létét. A morális törvények szerepe ebből a szempontból a közös együttélés, a társadalmi lét lehetőségének biztosítása. Erre jó példa az is, hogy olyan 18. századi gondolkodók, mint Jeremy Bentham, tétele, mely szerint az egyéni érdekek összessége jelenti a közérdeket, egyszerűen nem igaz, ahogy ezt sok újkori tudós elismerte, mert egy almát, egy körtét és egy narancsot nem lehet összeadni, vagyis egy közös nevezőre hozni.

A szabadságnak a társadalmi morál törvényei szerinti gyakorlása jelenti az egyén és a közösség felelősségteljes magatartását. Mivel a Másik létének, hitének, elveinek elfogadása és tiszteletben tartása egy morális törvény, ezért a szabadság felelősségteljes gyakorlása kizárólag a Másik méltósága és meggyőződése tiszteletben tartásának korlátai között lehetséges. Az egyéni vélemény és a sajtó szabadsága, melyet a mi modern társadalmunkban az egyén és a közösség alapvető szabadságjogának tekintünk, a fentiek következtében csak akkor érvényesülhet, csak akkor felel meg az erkölcsi felelősség által megszabott határoknak, ha nem sérti sem a mi kultúrkörünkben, sem a más kultúrkörökben élők szabadsághoz való jogát, vagyis az ő hitük, meggyőződésük és elveik tiszteletben tartására vonatkozó szabadságukat. Ez a morális törvény még akkor is érvényes a más kultúrkörökben élőkre, ha a mi társadalmunkban a szókratészi dialógus szükségességével együtt elvetettük a szabadságjogokat korlátozó morális szabályokat is – a mi tévedéseink elfogadására nem lehet másokat, más civilizációkhoz tartozókat kötelezni. Ha a mi társadalmunkban megengedett az, hogy a nem-hívők a keresztény hitben élők szakrális jegyeit, mint például a keresztet, megcsúfolják és meggyalázzák, ahogy ma oly sokszor büntetlenül történik, ez a mi dekadenciánkat jellemzi, de nem jogosít fel arra, hogy más hitűek szimbólumait vagy szokásait hasonlóképpen megcsúfoljuk, vagy meggyalázzuk, vagy erre vonatkozó törvényeiket lábbal tiporjuk. A jelen esetben ez azt jelenti, hogy tiszteljük az iszlámban az emberi lény pikturális ábrázolásának érvényben lévő tilalmát.

A szabadság felelősségteljes gyakorlásának sutba dobása, a féktelen szabadosság uralma a 'szent' szabadság nevében, mely magában foglalja a vélemény- és sajtószabadság korlátlan gyakorlatát is, tagadhatatlanul az európai kultúra és társadalom hanyatlásának megnyilvánulása.

Végül a Másik elismerésének és a szabadság felelősségteljes gyakorlásának követelményeiből természetszerűleg következik a részrehajthatatlanság vagy pártatlanság követelménye is. Miért? Egyrészt azért, mert bármely Másik elfogadásának és tiszteletben tartásának fogalma logikusan és racionálisan magában foglalja a pártatlan megítélés, a részrehajlás nélküli magatartás elemeit. Hogyan lehetne egy Másik létét, meggyőződését és elveit elfogadni és méltóságát tiszteletben tartani, ha vele szemben egy másik Másikat helyezünk előnybe? *A dialógus követelménye tehát kizár bármiféle diszkriminációt azokkal szemben, akik nem a mi kultúrkörünkhöz tartoznak*. Másrészt, nem lehet a teljes emberi szabadságot megvalósítani a morális felelősség korlátai között, ha nem viselkedünk pártatlanul, ha nem tudjuk elkerülni a részrehajlás csábításait – kivéve azokat az eseteket, amikor a közösségi morál, a társadalmi együttélés érdekében megköveteli tőlünk, például egy bűnöző esetében, az általános elvekkel szemben álló, de morális felelősségünk tudatában eldöntött diszkriminációt. *Nincs morálisan megalapozott emberi szabadság, mely egy részrehajló megítélésen, egy önkényesen diszkriminatív magatartáson alapulna*.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Ezen a ponton válik teljesen nyilvánvalóvá, hogy az európai kultúra milyen szkizofrénikus állapotba került, mert a szkizofrénia pusztító hatása pontosan az általánossá vált, vagy úgy is mondhatjuk, törvényszerűen megkövetelt részrehajló állásfoglalásban, a kimondott pártosság elvének kivétel nélküli alkalmazásában jelentkezik. Ez nyilvánul meg abban, hogy mindent és mindenkit aszerint ítél meg a késői modernitás legtöbb embere, hogy jobboldali vagy baloldali-e, mert hiszen csak a baloldaliság az elfogadható, s a jobboldalinak minősített egyénekkel és eszmékkel minden dialógus kizárt. Ebből természetesen az is következik, hogy a szabadságot (melynek morális jellege veszendőbe ment) csak az élvezheti, aki a megfelelő részrehajló álláspontot képviseli, aki a pártatlanság elvének erkölcsi szükségességét tagadja.

De ez a szkizofrénikus diszkrimináció jóval túl megy a jobboldaliság vagy baloldaliság mindent meghatározó megkülönböztetésén. A nácizmust mindig el kell ítélni, ez természetesen következik a szabadság morális fogalmából; ugyanakkor a kommunizmust nem lehet elítélni ugyanezen az alapon, mert vagy a kommunista ideológia szocialistának tetsző alapjai mellett foglal állást valaki, vagy a kommunista politikai rendszer helyességét vallja azt fogadva csak el, hogy ezt a rendszert a sztálinizmus és egyes vezetők hibái tettek embertelenné. Pedig mindkettő totalitáriánus rendszer volt, s mint ilyet, egy részrehajlás nélküli, pártatlan gondolkodónak el kellene ítélnie. Viszont nem lehet részrehajthatatlanságot elvárni azoktól, akik maguk is szerepet játszottak a pusztító totalitáriánus hatalom egyik vagy másik formájában, vagy még ma is, esetleg be nem vallva, az egyik vagy másik totalitáriánus ideológia hívei. Végeredményben a pártatlanság elvének feladásából fakad az is, hogy akik a náci totalitáriánizmusnak a zsidósággal szemben elkövetett, minden képzeletet meghaladó szörnyű tetteit, mint a barbarizmus legfelső fokát, elítélik, nem tudják hasonló módon a kommunista rendszerek emberirtó cselekedeteit ugyanúgy megítélni.

A nyugati társadalom abszolút szekuláris jellegének következménye tehát, amint ezt a Mohamed karikatúrák körüli események is megmutatták, hogy a mai európai kultúrában felnőtt ember képtelen elfogadni az összes többi, földünkön együtt élő civilizációk társadalmának nem szekuláris voltát. Így részrehajló pártosságában ezeket a saját maga által megtapasztalt valóság perspektívájában ítéli meg – kizárva ezekkel a Másokkal való dialógus lehetőségét, egyben meghazudtolva a nyugati ideológiák által látszólag oly magasra tartott egyéni és társadalmi szabadság lobogóját, melyet csak a civilizációs pluralizmus elfogadása elégíthet ki.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Dobos Marianne beszélgetése Segesváry Viktorral*

[Dobos Marianne: Segesváry Viktor a genfi egyetemen doktorált a politikai tudományokból, majd református theológiából. 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-antropológiai tanulmányt és a politikai rendszer jövőjéről szóló, a magyar kisebbségek sorsa inspirálta esszét írt. Hat könyve jelent meg az Egyesült Államokban, kettő Budapesten; 1994 óta rendszeresen publikál magyarországi és erdélyi folyóiratokban. 2004 szeptemberében a hollandiai Mikes Kelemen Kör 45. tanulmányi napjain ismerkedtünk meg.]

Késztetést éreztem, hogy az egyik előadáshoz pár mondatos hozzászólást fűzzek. Két széksorral előttem ülő, magas, őszhajú úr fordult felém ekkor, és tekintetével vizsgálóan mért végig. Amikor pillantásunk találkozott, úgy éreztem, hogy egy karizmatikus személyiség szemén keresztül egészen a szívébe látok. Azonnal el is határoztam, meg fogok ismerkedni vele. Bölcsességét, élettapasztalatát nem nélkülözheti trilógiám záró kötete.

Gondolom, ez a meglátni és megbarátkozni érzés kölcsönösen alakult. Bizonyíték erre, hogy hazatértünk után küldtünk egymásnak könyveinkből. A hasonló gondolkodás boldog élményével olvastuk azután ezeket.

Amennyiben biztos lennék abban, hogy akik ezt a könyvet most kezükben tartják, olvasták az előzőt is, ide mellékelném az azzal kapcsolatosan küldött több oldalas e-mailjét is. Ebben azonban nem lehetek biztos, így beérem azzal, úgy kérdezem 1989 karácsonyáról, hogy megkérem hosszabb idő intervallumra tekintsen vissza!.

Segesváry Viktor: 1989 karácsonya: Meg kell őszintén mondanom, hogy nem emlékszem pontosan arra, hol töltöttem a feleségemmel 1989 karácsonyát. A legvalószínűbb, hogy a Karib tenger egyik szigetén, ahová sokszor mentünk New Yorkból karácsony és újév idején. New Yorkban csak egyszer vagy kétszer maradtunk az év végi nagy ünnepekre, hiszen nem volt ott családunk, a barátokkal való összejövetel pedig elsősorban a Hálaadás ünnepén volt szokásos. Ezért legtöbbször elmentünk a Világ valamelyik melegebb tája felé. Karácsony és újév megünneplése a Karib szigeteken nem hasonlítható az otthoni ünnepekre. Ott nincs, nem lehet meg az a hangulat, ami az északi félteke klimatológiai viszonyai miatt nekünk annyira ismerős. Vannak kulturális programok, sok zene meg tánc, de semmi a mi karácsonyunk hangulatából. Az azonban biztos – ennek a korszakalkotó változásnak az időszakában nagyon sokat gondolkoztam a magyarságnak mind a múltján, mind a jövőjén.

* DOBOS Marianne, *Akkor is karácsony volt (1989). Segesváry Viktor emlékezése*. Meg fog jelenni Miskolcon 2006 szeptemberében.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Gondolataimban visszarepültem 80 évvel azelőttre. Hiszen ami ezalatt a nyolc évtized alatt történt, az határozta meg életem folyását. Ezeket a nagyon régi emlékeket azonban csak röviden vázolom fel.

Kezdem talán 1918-cal. Édesapám akkor Kolozsvár szabad királyi város tanácsnoka volt, aki nem tette le az esküt a román alkotmányra. Ezért katonai hatalommal távolították el hivatalából, majd börtönbe zárták a Fellegvárban. Szabadulása után hét évig kertészkedésből élt, de a megújuló zaklatások miatt 1926-ban átmenekül Magyarországra. Köztisztviselői pályáját újra kellett kezdenie. Miskolcon élt, itt születtem én is. A második bécsi döntés után a belügyminiszter visszarendelte Kolozsvárra, ahol 1940-től 1944-ig éltünk. Erdélyhez való kötődésem innen származik. Soha nem felejtettem el, hogy honnan jöttem. Még akkor sem, amikor a világ messzi tájaira sodort a történelem szele.

D. M. *Itt élték át tehát 1944 karácsonyát, kérem meséljen erről.*

S. V. 1944 karácsonya... Kolozsváron sok bombázást éltünk át. Máig sem felejtettem el annak a képét, amikor az amerikai bombázók a városra zúdították halálthozó terhüket. Én ezt annak a villának a teraszáról néztem, ahol laktunk, mert Édesanyám figyelmét kijátszva felszöktem oda. Ezután menekültünk a front elől vonaton, autón, szekéren a Nagyalföld felé. Jászapátiban maradtunk vagy két hétig, majd innen mentünk tovább Budapest felé, mert ott sok rokonunk élt. A fővárosba nem tudtunk bejutni, a németek akkor robbantották fel a Dunán átívelő hidakat. Szüleim egy teherautót találtak, mely vitt bennünket tovább Győr irányába, Arra számítottunk, hogy jó barátok befogadnak ott bennünket. Azonban itt is mindennapi bombázások között éltünk. A legnagyobb veszélyt mégis az jelentette, hogy a Szent László hadosztályba rekrutálók, melyet 15–16 éves fiatalokból állítottak össze, várhatóan engem is elvisznek. 1929-ben születtem, ehhez a korosztályhoz tartoztam. A szüleim elvittek Pannonhalmára, s bár régi kálvinisták voltunk, arra kérték a főapátot, hogy vegyen be engem diákjaik közé. Reméltük, itt talán megmenekülhetek a katonai szolgálattól. Ők lent a faluban vettek ki egy szobát, hogy közel legyenek hozzám, egyetlen gyermekükhöz. 1944 karácsonyát Pannonhalmán töltöttem, mint az 'idegen légió' tagja, ahogy viccesen neveztek bennünket, akik nem a rendes diákok közé tartoztunk. December 24-én ott voltam, a többi diákkal együtt, a főapátsági templom éjféli miséjén. Zsúfolásig tele volt a templom, egy talpalatnyi hely nem maradt, hiszen a környező vidékről is jöttek az emberek a Mindenható segítségéért könyörögni a szerencsétlen ország tragikus helyzetében.

Menekülésünk nemcsak a háború elől való menekülést, de a kommunista hadseregtől való félelmet is jelentette. Szüleim ugyanis a náci uralmat éppúgy elítélték, mint a fenyegető kommunista hódítást. Nem volt különbség számukra a kettő között. A nácizmus embertelen volta, a történelem nagy bűntettét jelentő kíméletlen zsidóüldözése, és az őket kiszolgáló hazai politikusok és bérenceik gyűlöletes magatartása őket éppúgy visszataszította, mint a kommunizmus istentelensége, a nemzeti identitást és hagyományokat eltaposó kegyetlensége, és erőszakos ideológiája. Náci és kommunista ellenes családi körben nőttem fel, és ez is maradandó nyomot hagyott bennem. Ma is ellene vagyok minden totalitáránius ideológiának és politikai rendszernek vagy irányzatnak. Ezért kerültem el, amikor az Egyesült Nemzetek Szervezetében dolgoztam, a Dél-afrikai Köztársaságba való kiküldetéseket. Az ottani rendszer, a maga faji ideológiájával, totalitáriánuus volt. Hasonlóképpen ezért utasítom el a nyugati világban ma jelenlévő totalitáriánus jellegű tendenciákat, melyek nem ismerik el a civilizációs pluralizmus jogosságát. A mi világfelfogásunk, értékrendszerünk, politikai és gazdasági intézményeink

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

ugyanis természetszerűleg nem univerzális jellegűek, és így nem alkalmazhatók a világ minden táján, és minden kultúrakörén belül.

D.M. *Gyorsan ugrott gondolatban, és egy kicsit nagyot is. Térjünk vissza előbb 1956-hoz, és annak az évnek a karácsonyához is.*

S.V. 1956 karácsonya? Az idáig vezető út felvázolása hosszabb lesz, mint amit 1944 karácsonyáról mondtam az előzőekben. A háború utáni időszak nagyon nehéz volt számunkra. Édesapámnak a köztisztviselői ranglétrán elért fokozata miatt – mint a 'nép ellenségének' – a nyugdíját elvették. Negyvenévi hűséges és becsületes szolgálat után. Magyar nyelv- és irodalom, valamint történelem szakos tanár Édesanyám sem kaphatott állást sehol és semmiképpen. Az orosz nyelv tanítására vállalkozott, de úgy, hogy csak egy pár leckével volt a tanítványai előtt. Abból éltünk, amit így tudott keresni. Jóval később már otthon is adott magánórákat gyermekeknek; így tanítványa volt, többek között, Németh László egyik unokája is, Lacika. Máig őrzöm a könyvet – az *Utolsó kísérlet* címűt –, melyet Németh László így dedikált: "Segesváry Margit néninek, unokám kedves tanárnőjének szeretettel: Németh Laci, 1973. június 17.-én."

Sokfajta időleges munkát vállaltam én is, tanulmányaim mellett, hogy egy kis pénzt keressek családunk számára. Voltam bauxit bányász Halimbán; Budapesten pedig, diáktársaimmal együtt, egy kis bútorszállító brigádot alkottunk. Kísértem állatokat – sertéseket és lovakat – az Alföldről Csapig, az orosz határig, melyeket jóvátétel fejében küldött az ország a Szovjetunióba. Ekkor tanultam meg mennyire intelligens állatok a lovak. Jártam statisztálni filmekben. Ez legalább mulatságos volt. Pincérkedtem is rövid ideig, de ügyetlenségem miatt ezt a munkát hamar abba kellett hagynom.

D.M. *Tanulmányokat is folytatott eközben*?

S.V. 1947 és 1949 között a budapesti tudományegyetem jogi karán tanultam. Innen azonban eltanácsoltak. Az új dékán behívott 1949 januárjában az irodájába. 'Kedvesen' közölte velem, hogy ha nem megyek el magamtól, akkor kizárnak. Részben annak volt ez a következménye, hogy az egyetemen alakítottunk egy keresztény ifjúsági egyesületet. Azonnal be is tiltották az egyetemi hatóságok. Ezt követően beiratkoztam a Református Theológiára, és itt fejeztem be 1953-ban tanulmányaimat.

Segédlelkészként a Theológia Ráday Könyvtárába helyezett az egyházkerület. Hivatalos munkám mellett megírtam ekkor első könyvemet is, amely levéltári kutatások alapján a Ráday Könyvtár 18. századi története volt. Munkámban sokat segített Benda Kálmán – az ottani levéltár akkori vezetője, később akadémikus. Miután mindenünnen kiüldözték, ide menekült. Szauder József professzor lektori véleménye alapján az Akadémiai Kiadó 1956 elején elfogadta könyvemet kiadásra. A kötet azonban mégsem jelent meg. November végén ugyanis elhagytam az országot, mint politikai menekült.

1956 októberében tehát a budapesti Református Theológián dolgoztam. Lakni, hol a szüleimnél laktam Budán, a Bartók Béla úton, szemben a Gárdonyi szoborral, hol pedig bent a Theológián. Az ötvenes évek elejétől alakult ez így, mert nem tudhattam ugyanis, hogy szüleimet kitelepítik-e Budapestről. Ha ez megtörténik, én mindenképpen Budapesten akartam maradni, hogy őket és a család többi kitelepített tagját segíthessem. Kitelepítésünk nagyon valószínűnek látszott, mert

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

ekkorra már családunk minden tagját elvitték. Velem egyidős unokatestvéremet például munkaszolgálatra osztották be, és az itt töltött éveknek rettenetes nyomait egészségileg soha sem heverte ki. A Theológia valami védelmet nyújtott. Kis történettel illusztrálhatom is ezt. Az ötvenes évek elején az Egyházügyi Hivatal és a rezsimet kiszolgáló püspök között nagyobb nehézségek merültek fel, és vagy 20-30 theológust, akik a politikailag teljesen megbízhatatlanok közé tartoztak, természetesen többek között engem is, behívtak katonai szolgálatra. Könnyen munkaszolgálatot is jelenthetett ez akkortájban. Egy szép őszi reggel bevonultam hátizsákommal a Ménesi úti iskolába, a toborzóhelyre, ahol már több százan gyülekeztünk. Egy őrmestertől kaptunk leckéket a jövőnkről. Dél felé bejön hozzá egy katona és sugdosva átad neki egy kis csomagot. "Segesváry" – üvöltött fel ezután az őrmester magához híva, "Az anyja maga után küldte az otthon felejtett kését és villáját." A tömeg nagy röhögése között ki is mentem hozzá kis csomagomért. Nem tudtam, hogy mi lehet a küldeményben, hiszen Édesanyám mindent jól bepakolt. Amikor kinyitottam a csomagot, a papírszalvétán megláttam áldott keze írását: "Kisfiam, igyekezz mindent megtenni, hogy kiszabadulj! Már többeket kiengedtek, például Zsindely Bandit, barátodat is." Ezután állandóan mentem egy Tóth nevű főhadnagyhoz, aki ott parancsnokolt. Mondtam, hogy egyetemista vagyok, theológus, és nagyon szépen kérem, eresszen el addig, míg a tanulmányaimat befejezem. Elkergetett. Sokszor. A délután közepén azonban behívatott irodájába. Kezembe nyomta papírjaimat, mondván: "Most pedig takarodjon el innen olyan gyorsan, amint csak tud." Mivel ekkor már azokat a teherautókat vártuk, melyek a vidéki laktanyákba fognak szállítani, majd elszédültem az örömtől. Később értettem csak meg, hogy minden korosztály behívásakor 20–30 emberrel többet rendelnek be az egyes körzetekbe arra számítva, hogy lesznek, akik nem tudnak eljönni. A felsőbb helyeken meghatározott létszámot azonban be kell tartani. A helyi parancsnok joga tehát az, hogy egyeseket eleresszen. Az én főhadnagyom, valószínűleg azt gondolva, hátha mégis van Isten, jobbnak látta, az eleresztettek közé egy theológust is betenni. Semmi más oka nem lehetett ugyanis arra, hogy engem küldjön haza. Legalább húsz kollégám pár hónapig, néhányan egy évig is, katonai vagy munkaszolgálatban maradtak Ezért gondoltam, hogy a Theológián lakni valami védelmet adhat a kitelepítés esetén is.

D.M. *Beszéljünk az 1956-os forradalom és szabadságharcról*.

S.V. A forradalom kitörése teljesen váratlanul ért engem is, mint mindenkit. Érezhető volt ugyan, hogy valami szokatlan van a levegőben. Egyrészt a Petőfi Kör ülései miatt, ahová azonban én nem jártam el. Mi úgy tartottuk, hogy az ott mondottak csak a rendszer megreformálását célozzák, és ez nekünk nem lett volna elegendő. Mikor hallottuk a Theológián október 23.-án délután, hogy egy nagy tüntetés indult meg a Műegyetemről a Bem szobor felé, az internátus igazgatója, Bodonhelyi József professzor tilalma ellenére is vagy húszan elmentünk, és a tüntetéshez csatlakoztunk. Már nem emlékszem, hogy kerültem át, egyedül, a Bem térről a rádió felé menetelő tömegbe. Két, máig is világos emlékem maradt ebből az időpontból. Az egyik, hogy amikor az ávósok lőni kezdtek, nem messze tőlem, egy fiatal férfit találtak el, aki holtan esett a többiekre. A másik az, hogy a Múzeum kert sarkán katonák osztották ki a fegyvereket a fiataloknak. Magam nem vettem részt a fegyveres harcokban, egyszerűen azért, mert nem értettem a puskák kezeléséhez. Késő este tértem vissza a Theológiára aludni.

Másnap reggel aztán többekkel kimentünk a Kálvin térre, hogy lássuk, mi történik. Szomorú látvány volt. Szovjet tankok álltak a tér Szabadság híd felőli oldalán. Előérzetünknek engedelmeskedve behúzódtunk egy kapualjba. Igazunk lett, mert egyszerre csak lőni kezdtek

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a tankok ágyúi. Belőttek pontosan annak a háznak egyik felső emeletébe is, ahol mi meghúzódtunk. Sok tégladarab s más hulladék esett ránk. A kapubejárat egyszerre csúszós lett a sebesültek vérétől. Bárczay Gyula barátom is megsebesült. A fejéből ömlött a vér. Ezt kicsit el tudtuk állítani. Amint lehetett, elkezdtünk szaladni a híd felé, Gyulát támogatva. Valahogy sikerült elérnünk vele a kelenföldi kórházig, ahol be is fogadták. A következő napon én is mentem, többekkel együtt, a Parlament előtti gyűlésre. Mikor odaértünk, a tér már tele volt. Mozogni is alig lehetett. Láttuk, hogy akik ott vannak, teljesen ki vannak szolgáltatva a Parlament mellett álló tankok esetleges lövéseinek. Így a Kossuth szoborral ellentétes oldalon lévő egyik mellékutcának a sarkán maradtunk. Az ávósok kezdtek el lőni. Láttam, ahogy az orosz katonák próbálnak asszonyokat, gyermekeikkel együtt, menteni, behúzva őket tankjaik alá. Ők, akiktől féltünk, hogy ők fognak lőni a tömegre. Máig is bennem maradt a pániknak, a rémületnek, a halál közelségének ott belém vésődött lenyomata. Valószínűleg ennek a tapasztalatnak a nyomán, még 1–2 év múlva is, Genfben, lázálmaimban vért és vért láttam és asszonyok sikoltozását hallottam. Sok más helyen is jártam azokban a napokban. Ott voltam a tömegben a New York palota előtt, amikor lőni kezdtek. Ekkor tanultam meg, hogy mint magas embernek ilyen alkalmakkor be kell húzni a fejemet, meggörnyedni, mert ha nem, én is a süvöltő golyók áldozata leszek. Később, november 4-e után pedig azt tanultam meg, hogyan kell a falakhoz lapulva csúszni előre, például olyankor, amikor a Bartók Béla úton mentem a Körtér felé.

Sok vért láttam a Rákóczi úton is. Sok borzalmat. A fákról csüngő felakasztott ávósokat. A kövezeten fekvő betakart holttesteket. Kíméletlen pusztulást mindenütt. Részt vettem olyan akciókban is, amikor ki akartuk szabadítani a kommunista rezsim által bebörtönzött honfitársainkat. Hallani lehetett alulról a kopogásukat, néha még gyenge hangokat is a földalatti, befalazott helyiségekből. Sajnos a legtöbb esetben nem találtunk ezek rejtett bejáratára.

Az egyik máig is legnyomasztóbb élményem mégis november 4-ének kora reggeli órájához kötődik, amikor Nagy Imre segítségért kiáltó beszédét hallottam a rádióban. Gyorsan felöltöztem és indultam vissza a hajnali sötétségben a Ráday utcába, a Theológiára. A Szabadság hídra érve hallottam a szovjet tankok dübörgését, Kelenföld felől jöttek a Bartók Béla úton. Egyedül voltam. Nem tudtam, mit csináljak. Ha észrevesznek, nyilván rám lőnek. A híd még budai oldalán megpróbáltam teljesen az oszlopok zöldre festett oldalához lapulni. Összeolvadni szinte velük. Nehogy a tankban ülő katonák észrevegyenek. Mikor egy különítmény már messzebb volt, akkor igyekeztem tovább jutni. Ha egy újabb különítmény dübörgött át a hídon, le kellett hasalnom. A hidegben is verejtékeztem. Valahogy átjutottam szerencsésen a másik oldalra, majd végül a Theológia nagy kapuja előtt álltam.

Megrázó élményem volt ebben az időszakban még, az is, amikor két másik kollégámmal – már nem emlékszem milyen okból – a keresztutcákon át el akartunk jutni a Lónyay utcai gimnáziumhoz. Amikor a Ráday utcával párhuzamos egyik utcán akartunk derékban meghajolva átszaladni, későn vettük észre, hogy az utca baloldali végén, bár tőlünk elég messzire, egy tank áll. A földre vetettük magunkat. Egyikünk kicsit már későn, mert ott helyben megölte a géppuska golyója. Visszafelé csúszva a kövezeten magunkkal húztuk a holttestét, hogy visszavihessük a Theológiára. A kertben, egy másik, szintén 1956-ban elesett teológus társunkkal ott pihennek egymás mellett ma is.

D.M. *A szabadság napjait hogyan használták ki*?

S.V. A forradalom szabad hete alatt, amikor nem voltak szovjet csapatok Budapesten, a Ráday utcai Református Theológia dísztermében megalakítottuk a Keresztény Ifjúsági Szövetséget. Főtitkára

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Osváth György lett, mint a római katolikus ifjúság képviselője. Én pedig református részről lettem a szervezet társelnöke, Szesztay András evangélikus theológus szintén társelnök volt.

D.M. *Mi volt a szövetség feladata*?

S.V. A KISZ, ahogy akkor hívtuk, sebesültek összegyűjtésével és kórházba szállításával foglalkozott. Élelmiszer szerzésével és szétosztásával is. A harcokban nem vett részt, legfeljebb egyes tagjai saját lelkiismeretüket követve fogtak fegyvert. Mint a KISZ elnökét engem az Egyetemi Forradalmi Bizottság tagjává kooptált. Csak kevés összejövetelen vettem részt, elsősorban azért, mert nem találtam helyemet a marxista légkörben.

Miután a forradalmat leverték, és mi Nyugatra menekültünk, Gyurka német állampolgárként a CDU politikusa, majd a brüsszeli Európai Bizottság tisztviselője lett. Már 1957-ben felvette a kapcsolatot az európai és menekült közép-európai keresztény-demokrata ifjúsági szervezetekkel. Vele együtt én képviseltem a magyar Keresztény Ifjúsági Szövetséget. Megismerkedtem több nyugat-európai fiatal politikussal, akikkel életre szóló barátságot kötöttem.

D.M. *Gondolom az eltelt évtizedek alatt elolvasott, átbeszélgetett minden emléket, amit el tudott érni történelmünk eme 'kegyelmi pillanatairól.' Mivel egészítené ki a leírtakat, elmondottakat*?

S.V. Egy olyan kis részlettel az ’56-os napokból, amelyről még eddig sehol sem olvastam: Feszült hangulatban éltünk, hiszen a nyugatiak szuezi beavatkozása óta tudtuk, hogy a mi ügyünk elveszett. Az olaj fontosabb, mint egy kis nép szabadsága! Vágytunk kis kikapcsolódásra, ezért esténként betértünk egy a Váci utca közepén lévő bárba. Jó dzsesszt lehetett hallani itt, hiszen Cziffra György ült a zongoránál minden este. Érdemes lett volna megörökíteni a jelenetet, amikor esténként a bár bejáratánál számtalan géppisztoly állt a falhoz támasztva, míg tulajdonosaik bent Cziffra Gyurkának a muzsikáját hallgatva pihentek, illetve töltődtek fel új energiával a további szabadságharchoz.

1956 minden mozzanata, minden eseménye és hangulata leírhatatlan. Katartikus napok voltak ezek. Az egyik pillanatról a másikra erkölcsössé vált szinte minden ember. A másikért, az országért tette, amit tennie kellett. Nemcsak az utcára kitett perselyekben a sok száz és ezer mártírhalált halt hős családja számára gyűjtött pénz, de a betört kirakatokban, üzletekben mindenki számára szabadon elérhető árúkészlet is sértetlenül megmaradt. Vigyázott a forradalma tisztaságára egy nép, mely így vált olyan nemzetté, melynek szellemi és erkölcsi tőkéje bevonulhatott nemcsak a magyar, de a világtörténelembe is. Ezt soha nem lehet kitörölni az emberiség tudatából! Mindezek természetesen az én lelkembe is úgy vésődtek, hogy bárhol jártam vagy éltem is a világban, ezek a dicsőséges és egyben szomorú napok maradtak életem, világfelfogásom és politikai meggyőződésem legmeghatározóbb elemei.

November 4-e után világossá vált, hogy minden elveszett. Sok barátom már a száműzetés útjára lépett, mint annyi magyar testvérünk a Rákóczi- és a Kossuth vezette nemzeti felszabadító harcaink bukása után. Én csak akkor kezdtem erre gondolni, amikor egy régi fizika-matematika tanárom, Tóth Ferenc feljött a szüleim lakására november közepén. Felajánlotta, hogy csatlakozzam hozzá és feleségéhez, mert eldöntötték, hogy elhagyják az országot. Tóth Feri akkoriban a dél-dunántúli olajtermelő vidéken dolgozó mérnök volt. Felajánlotta, hogy ad nekem egy hivatalos papírt arról, hogy segédmunkás vagyok a vállalatnál, és természetesen így megyek velük együtt dolgozni. Szüleim

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

azonnal beleegyeztek, bár már idősek voltak. "Fiam, itt semmi jövőd nincs, menj, neked is, mint mindenkinek csak egy életed van." – mondták. Búcsúzásunk igen fájdalmas volt. Nem tudhattuk, hogy a jó Isten meg fogja engedni, hogy láthassuk még egymást.. November 24-én elindultam Feri bátyámékkal Nyugat felé. Utunk több napig tartott, míg végre elértünk egy faluba. A nevére már nem emlékszem. A Rába mellett az utolsó magyar település volt az osztrák határ előtt. Tárgyaltunk embercsempészekkel – 'jó' magyarokkal, akik még a bőrt is lenyúzták volna a menekülni akarókról. Fizettünk. Megállapodtunk, hogy másnap délután öt órakor a falun kívül felvesznek egy teherautóra. Azt mondták, hogy, lefizetvén a határőröket, át tudnak vinni az osztrák határőrségig. Máig sem tudom ez igaz volt-e. A megjelölt időpontban Feri bátyámat és feleségét fel is vették a teherautóra. Engem visszalöktek, mondván, hogy a pénz csak két személyre volt elegendő. Feri bátyámékat többet az életben nem láttam. Én tehát ott maradtam. Álltam a sötétben, a nagy hóban, a mindenség csendjében, egy magyar falu és az osztrák határ között, ahová már visszatértek a határőrök. Mit tegyek?

Elkeseredve visszatértem a faluba, nem sok pénzem maradt, de az öreg parasztházaspár, akiknél laktunk, befogadott fizetség nélkül is. Mutatja ez, hogy minden egyes cselekedetét az embernek a jelleme határozza meg.

Két napig voltam még ott, ez alatt összebarátkoztam egy pár Budapestről és Csepelről jövő fiatallal. Megegyeztünk egy másik csempészbandával, a következő estén elvezetnek a határig, egészen az osztrák területig. Nem tudtam mással fizetni, mint a Junghaus karórámmal, amit szüleimtől kaptam még a háború előtt a tizedik születésnapomra. A következő nap estéjén, a sötétség beálltával elindultunk. Vagy negyvenen lehettünk, férfiak, asszonyok, gyermekek. Fiatalemberek mi egy páran. A csempész természetesen megint nem tartotta meg a szavát. A határhoz közeledve megmutatta az irányt, amerre mennünk kellett, majd eltűnt. Már nyilván érezte, hogy nehézségek várhatóak, és ezek valóban be is következtek.

A Rábán lévő kis híd előtt egy pár szovjet katona melegedett egy tűzrakás körül. Csoportunk megállt a sötétben. Tanakodtunk, mit csináljunk. Összeszedtük pálinkánkat – én is vettem a faluban, utolsó pénzemből egy liter szilvapálinkát, gondolva arra, jó lesz az a nagy hidegben –, és akik kicsit beszéltünk oroszul, azzal közelítettük meg az üldögélő katonákat. Nem voltak ellenségesek, és amikor felajánlottuk nekik, hogy a nyolc vagy tíz üveg pálinka fejében engedjenek át a hídon, belementek az üzletbe. Futólépésben át is jutottunk. Igyekeztünk gyorsan előrehaladni a magas hóban. Egyszerre csak kezdtek utánunk lőni. Gyorsan hasra vetettük magunkat, és kúszva igyekeztünk előrejutni. Nem hiszem, hogy miránk lőttek, hiszen biztosan lett volna, akit el is találnak, halott vagy sebesült. Csak fel akarhatták hívni a magyar határőrség figyelmét. Ettől féltünk. Amikor aztán a lövések elcsendesedtek felugrottunk, hogy minél gyorsabban mehessünk. Mi, fiatal emberek, karjainkba vettünk egy-egy gyermeket, akik szegények nem bírtak a hóban menni. Előttünk egy erdővel borított hegység, és azon túl már Ausztria. A hegy alatt volt egy út, minden 20–30 méterre lámpafénnyel, amelyen orosz járőrök mozogtak. Egy bizonyos távolságot ellenőriztek, amikor ennek egyik végére értek, akkor üdvözölve a túllevő részt ellenőrző járőrt, visszaindultak a másik oldalra. Ezt már a csempésztől tudtuk, aki azt ajánlotta, hogy akkor igyekezzünk kisebb csoportonként átszaladni az út nem kivilágított részén, amikor a járőrök a másik oldalon találkoznak. Így is jártunk el, és az egész csoport, mi a gyerekekkel karjainkban, sikeresen átjutott a hegyalatti erdőszélre.

Itt egy kis vita támadt a csoport tagjai között arról, hogy melyik irányba kell menni. Volt egy izgága, nagyon hangos férfi, ő azt állította, hogy jobbra, a csoport másik része, velünk, fiatalokkal

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

együtt, úgy vélte, hogy balra kell megmásznunk a hegyoldalt. Így a csoport kettévált. Akik jobbra mentek, többé nem láttam őket. Ausztriában hallottuk, hogy a magyar határőrök elfogták őket.

A hegyoldal fele táján egyszer csak egy nagyobb épület magasodott fel előttünk, néhány ablaka ki volt világítva. Azt hiszem, határőrök voltak benne, akik ha hallották is lépteink zaját, nem jöttek ki. Talán azért, mert akkoriban voltak csoportok, melyek felfegyverezve vágtak neki a veszélyes útnak. A sötét erdő mélyéből a házból kilépőket le lehetett volna lőni, mint a vadnyulakat vadászatkor. Tovább tudtunk kapaszkodni a hegy gerince felé. Már nagyon fáradtak voltunk, városi cipőink, a rajtunk lévő ruhák mind lucskosak voltak. Még nem volt hajnal, amikor felértünk a hegygerincre. Láttunk egy kivilágított épületet a messzeségben, mintha emberek kézilámpákkal valamiféle jeleket adtak volna felénk. Féltünk, hogy hátha eltévesztettük az irányt és visszatértünk a magyar határ felé. A sötét erdőben ugyanis csak a fák mohos oldalát tapogatva tájékozódtunk. Nem volt azonban mit tenni. Az asszonyok és gyermekek halálfáradtak voltak, természetesen már mi is, így mentünk tovább a kivilágított épület felé. Szerencsénkre osztrák területen voltunk, ahol a határőrök a menekülteknek akartak jeleket adni, hogy jöjjenek feléjük. Megmenekültünk.

Pár napig Graz mellett voltam egy menekülttáborban. Azután kerültem tovább az Ausztria közepén lévő judenburgi táborba, a többi fiatal magyarral együtt. Itt történt velem a következő kellemetlen eset. Jellemző volt a táborban lakók közötti feszült helyzetre. Egyik este, mikor bejöttem a barakkba, melyben fiatal társaimmal laktam, lefogtak hátulról és betuszkoltak egy másik barakkszobába, ahol általam nem ismert magános férfiak laktak. Azt állították, hogy a táborba beépített ávósokra vadásznak. Azután szabályos vallatás alá vetettek. Mikor azt mondtam, hogy református theológus vagyok, azt akarták, hogy soroljak fel neveket, akiket ismerek. Ez persze nem esett nehezemre, többek között említettem Muraközy Gyula budapesti esperes nevét. Elengedtek ezután. Máig meg vagyok győződve arról, hogy ők voltak az ávósok, akik így akartak a táborban lévő emberekről információt szerezni. Valószínűleg azért tűntem fel nekik, és azért kaptak el, mert beszéltem németül.

D. M. *Hogyan és hová került tovább*?

S. V. Svájcban voltak ismerőseim, akikkel 1956 nyarán Budapesten és Mátraházán ismerkedtem meg az Egyházak Világtanácsa Központi Bizottságának ülésén. A theológia dékánja, Pap László, is tagja volt a Világtanácsnak, magával vitt, így akkor én is ott lehettem. Több magas rangú képviselővel barátságot kötöttem. Nemcsak ezért, de sokkal inkább azért akartam mindenáron Svájcba, ebbe a kis országba kerülni, mert gondoltam, az asszimilációs nyomás itt kisebb, mint a nagy államokban. Egy menekült így jobban megőrizheti nemzeti identitását. Az eltelt évek bizonyítják, hogy ebben nem is csalódtam. Bejelentkeztem tehát a táborba jött svájci bizottságnál. Értesítették ismerőseimet, ezután egy svájci lelkész a svájci-osztrák határig elém jött, ott fogadott, 1956. december 6-án átléptem a svájci határt, és azonnal a bière-i (Lausanne-tól északra fekvő) kaszárnya menekülttáborába kerültem.

D.M. *Meddig maradt itt, és van-e valamilyen meghatározó emléke*?

S.V. A Bière-ben töltött hónapból igen sok emlék maradt bennem. Mivel a gimnáziumban franciául is tanultam, a parancsnokoló svájci ezredes engem nevezett ki a tábor magyar

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

parancsnokának. Természetesen tolmácsolnom is kellett, amikor szükség volt rá. Bevallom, nem volt mindig könnyű. Nemcsak azért, mert a középiskolában szerzett tudásom passzív jellegű volt, azért sem, mert a nyelv saját élettel rendelkező jelenség, ami állandóan fejlődik, változik. Két esetet említek, hogy illusztráljam a menekülttábori élet viszontagságait. Egyik éjszaka, éjfél felé, felköltenek a katonák. Jöjjek azonnal, mert a parancsnok hívat. El nem tudtam képzelni, mi lehet az oka az éjszakai felfordulásnak. Ezredesünk, aki civilben ügyvédkedése mellett a genfi óprotestáns egyház elnöke is volt, magával vitt az egyik nagyterem felé. Azt mondta, nézzek be! A nagy kaszárnyatermeket sátorvászonnal osztották kis szobákra, melyekben a családok laktak. Az egyedülálló férfiak és nők egy-egy termet kaptak, elválasztott részek nélkül. A parancsnok az egyedülálló nők terméhez vitt. Bekukucskálok a félig nyitott ajtón. Azt látom, hogy majdnem minden ágyban négy láb van. Az ezredes felháborodva mondta, ilyesmit nem tűr meg a táborban, amelyért ő a felelős. Megpróbáltam magyarázni, tudjuk, hogy az egyedülálló nők között van sok budapesti prostituált is. Azonban, ők is menekültek. A sok fiatal magános férfinek pedig természetes szükségletei vannak, melyeket csak ilyen módon tudnak kielégíteni. Ekkor már a környék parasztgazdáihoz kijárva kerestek egy kis pénzt is. Nagy nehezen tudtam csak megnyugtatni és elfogadtatni vele azt, mint theológus, hogy ez az élet valósága, ezen nem szabad felháborodni. Az is sokszor nehézségekhez vezetett, hogy a megkeresett pénzükkel többen kijártak a helyi kocsmákba. Berúgottan elkezdtek a svájciakkal vagy egymással csetepatézni. Megszerveztem a magam kis rendőrségét a táborban lévő fiatal bányászokból – máig is megvan a szétváláskor készített fénykép a három alparancsnokommal –, és amikor telefonáltak a falu egyik kocsmájából, hogy a magyarok kezdik a rendet zavarni, akkor mi lesiettünk. Ha az illető vagy illetők nem engedelmeskedtek, akkor az én bányász fiataljaim szépen megpofozták, és karonfogva visszaerőszakolták őket a táborba. Másnap reggel, amikor felébredtek, ott voltunk az ágyuknál, bocsánatot kérve. Megmagyaráztuk, hogy kénytelenek voltunk így viselkedni, mert a befogadó néppel szemben a magyar becsületet védtük ezáltal. Nem emlékszem egyetlen esetre sem, amikor az illető egy kis beszélgetés után ne ismerte volna el, hogy bizony igazunk volt.

Ebben a menekülttáborban töltöttem 1956-os karácsonyomat is. Volt nagy karácsonyfánk, mindenkinek külön ajándék, karácsonyi énekek, nagy vacsora. A svájciak igazán mindent megtettek, hogy az elvesztett otthon és haza utáni vágyódást valamennyire feledtessék. Egy különösen kedves emlékem is van. A táborban volt vagy tizenöt–húsz család nélküli tíz és tizenöt év közötti fiú. Jól emlékszem az egyikre, akinek szeme előtt végezték ki szüleit a szovjet katonák. Ezek a gyerekek teljesen elvadultak és igen nehezen voltak kezelhetők. A táborparancsnok hozzájárulásával egy cserkészcsapatba szerveztem őket. Kaptunk egy külön termet, ahol mi aludtunk, természetesen én velük is laktam. Igyekeztem egy kis fegyelmet beléjük önteni, illetve a reményt visszaadni nekik. Valahogy úgy, mint egy szerető, nagyobb fiútestvér. 27 éves voltam. Nagyon hozzám nőttek ezek a fiúk, ahogy jó erdélyi kifejezéssel mondanák. Karácsonyra mindegyik külön ajándékot adott nekem, vagy egy kis, hímezett zsebkendőt, például, abból a svájciak által készített csomagból, amit ők is kaptak. Vagy amit a faluban vettek, hiszen az idősebbek már jártak dolgozni a mezőgazdaságba. Ez volt az én legszebb karácsonyi ajándékom 1956-ban.

D.M. *Akkor térjünk át 1989 karácsonyára*!

S.V. 1989 karácsonya nekem a magyar nép szovjet iga alól való felszabadulását jelentette. Kimondhatatlan örömet. Azt a reményt, hogy az ország egy számára tragikus évszázad után végre

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

megtalálja önmagát és saját útját ebben a világban. Természetesen ez azt is jelentette, hogy haza tudok látogatni, amire az 1956 óta eltelt majdnem 35 év alatt soha nem volt reményem, végigjárni Budapest utcáit, ahová oly sok emlék kötött, elmenni szüleim sírjához s viszontlátni családunk idősebb és fiatalabb nemzedékének tagjait. Hiszen mióta elhagytam az országot, nem volt alkalmam visszatérni. 1975-ös utolsó kísérletem, amikor Édesanyámat akartam meglátogatni két kiküldetés – Egyiptom és Afganisztán – között, szintén kudarcba fulladt, mert vízum kérésemet visszautasították.

Bár sok hírt kaptam hazulról, mégsem volt tiszta képem arról, hogy mi történik, milyen politikai erők jöhetnek számításba egy új rendszer megteremtésénél, s milyen perspektívák állhatnak a magyar nép előtt. Mint idegenben élő magyarnak nyilvánvalóan mást jelentettek a bekövetkezett változások, mint az otthonélőknek. Személyes múltamra, mely talán a nemzet tragikus sorsát is sugározta, visszaemlékezve, a magyarság múltjáról és lehetséges jövőjéről gondolkoztam el.

Meggondolásaimnak két meggyőződés adta meg a keretét. *Először* az, ami számomra soha nem volt kétséges, hogy mindaz, ami ebben az időszakban és a későbbi évek folyamán a Szovjetunióban történt, nem az Egyesült Államoknak és nem a többi nyugati hatalmaknak volt köszönhető; nekik ehhez semmi közük nem volt. Ennek a korszakoltó változásnak egyetlen okát a szovjethatalom belső felbomlásában, belső 'robbanásában' ('implóziójában') láttam. A történelemnek vannak ilyen pillanatai, melyek racionálisan megmagyarázhatatlanok, vagyis nem lehet okát adni annak, hogy miért éppen akkor, miért éppen ott ahol történt, robbant ki valami. 1956-os forradalmunk miért éppen 1956 októberében tört ki, mi okozta, hogy a nemzet ezekben a napokban szomorú történelmünkből ismert belső széthúzásunkat félretéve olyan egységben cselekedett, amely szinte hihetetlen volt azoknak, akik ezt átélték? *Másodszor* az a tény, hogy a magyar kormány megnyitotta az ország határait a keletnémet menekültek előtt, akik Nyugat-Németországba akartak eljutni, egy nem lebecsülendő magatartás volt ugyan, de semmiképpen nem meghatározója annak a világtörténelmi eseménynek, melyet a kommunista birodalom hihetetlenül gyors széthullása jelentett. A magyar gesztus nyilván fontos volt a németeknek, de történelmi visszapillantásban csak egy kis epizódja az események akkori lefolyásának.

Számomra Magyarország szempontjából ebben a pillanatban – 1989 karácsonyán – minden azon fordult meg, hogy a múlt mennyiben fogja meghatározni a jövőt. Ezen azt értettem, hogy 1/ a kommunizmus alatt leélt 40 év befolyása az általános mentalitásra mennyiben lesz döntő, 2/ a nem-kommunista gondolkodók, politikusok és politikai szervezetek mennyire vannak felkészülve jövendő feladataikra, és, végül, 3/ a bekövetkezett változás horderejének helyes, vagyis magyar szempontból értékelt felismerése mennyire fogja a jövő eseményeit befolyásolni. Mindaháromszempontból nagyon pesszimista előérzéseim voltak, melyek – egyre nagyobb elkeseredésemre – valónak bizonyultak.

Bebizonyosodott, hogy az emberek legnagyobb részében, azokban, akik már legalább 20 évesek voltak a kommunista politikai rendszer bukásának idején, a 40 éves kommunista uralom alatt beléjük rögződött mentalitás már nem változik meg, s pontosan ezért az 1989-es események nem hoztak létre egy új szakaszt a nemzet életében. A rendszerváltozás elmaradt. Ezt jelezte a pacifista körök és a valóságos helyzetet felmérni nem tudó nyugati közvélemény által örömmel fogadott 'bársonyos forradalmak' koncepciójának megjelenése is, ami azt jelentette, hogy nem volt forradalom Kelet-Közép-Európában. A történelem tanúsága szerint nincs olyan forradalom, mely ne járna vérontással. Ennek bizonysága az is, hogy a demokratikus rendszer meghonosítása nem sikerült, mert, egyrészt, a népakarat értelmében, már másodszor kormányra jutott az a párt, melyet régebben

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

állampárt néven ismertünk, s amely csak köpönyeget változtatott, de mentalitást és meggyőződéseket nem, s egyszerűen behelyettesítette ideológiai felépítésében Moszkvát Washington nevével. Másrészt, a demokratikus szemlélettel összeegyeztethetetlen az is, hogy sok választáson, még a legfontosabbak alkalmával is, a népességnek csak kisebbik része megy el szavazni, ami azt jelenti, hogy a demokratikus szabadságot nem értékeli. Hogyan tudna egy nép a kommunizmusból magával hozott mentalitással egy szabad demokráciát felépíteni?

Mindehhez nyilván hozzájárult az is, hogy a 'bársonyos forradalmat' csalóka várakozások kísérték gazdasági téren, s ezek a várakozások nem valósultak, nem valósulhattak meg. Ebből a szempontból az egymást követő demokratikus kormányok gazdaságpolitikáját igen nagy felelősség terheli azért, mert nem ébresztették fel az embereket ezekből a hamis várakozásokból, s ugyanakkor nem tettek szimbolikus lépéseket annak bizonyítására, hogy ismerve a nép óhaját, annak megvalósítására törekszenek.

Ez annak is következménye volt, hogy a nem-kommunista politikusok, szakértők, pártok vagy mozgalmak egyáltalán nem voltak felkészülve azoknak a hallatlanul súlyos feladatoknak a megoldására, amelyek rájuk vártak. Bár igaz, hogy ezeknek a kommunista diktatúra alatt semmi lehetőségük nem volt közéleti és politikai gyakorlatot szerezni, mégis sokan voltak olyanok, akiknek megvolt az alapvető tudásuk és megfelelő körülmények között ki tudták volna nőni magukat, hogy nemzetüket szolgáló komoly politikusokká és államférfiakká váljanak. De erre nem volt lehetőség, mert a régi rendszer emberei bent maradtak a politikai és gazdasági élet kulcspozícióiban, sok esetben a színfalak mögött, s meghiúsították a nem-kommunista és tapasztalatlanabb tisztségviselők feladatainak az ország érdekeivel összhangban való teljesítését. Az1989-es változások előtt pár hónappal találkoztam külföldön a magyar dolgozók pártjának egy tagjával, aki pontosan arra hivatkozott, hogy nélkülük semmit nem lehet tenni, mert mindent ők tartanak a kezükben s az ellenzéknek 'úgy sincsenek megfelelő tapasztalattal rendelkező szakemberei'. Nem tudom, hogyan lehetett elképzelni, hogy állampárti mentalitással lehessen egy szabad és demokratikus országot és egy a piaci mechanizmusokra épülő gazdaságot felépíteni? Nem arról van szó – és soha nem gondoltam arra – hogy azokat az embereket, akik az állampárti múltat hordozták magukkal, ha a kezükön nem száradt vér, üldözni és büntetni kellene. De igenis arról van szó, hogy szereplésüket sem a politikai, sem a gazdasági közéletben nem lett volna szabad megengedni, s azokat a gazdasági szektorokat és vállalatokat, mivel előre látták, ami jönni fog, szilárdan kezükbe ragadták, meg kellett volna tőlük szabadítani. Állítólag a szovjet csapatok kivonásának volt az az ára, hogy a közéletben nem volt semmiféle tisztogatás, de lehet-e egy ilyen árat fizetni egy nemzet jövőjéért? Egyébként is a politikai előrelátás nagy hiányát jelezte azt nem látni, hogy a közeljövőben ezeket a csapatokat így is, úgy is kivonták volna az oroszországi és a nemzetközi helyzet alakulása miatt.

A jövőnek a magyarság szempontjából való megfelelő értékelését már az előzőkben felvázoltak is illuzórikussá tették, de elég csak egy igen fontos eseménynek az elmaradására utalni annak bizonyítására, hogy milyen helytelen utat választottak a nem-kommunista politikai mozgalmak egy demokratikus Magyarország megvalósítására. Az én akkori s azóta is vallott véleményem szerint, az első demokratikus választások után a megválasztott parlamentet át kellett volna alakítani alkotmányozó nemzetgyűléssé, mert egy új, demokratikus politikai rendszert nem lehet a régi, kommunisták által írt, összetoldozgatott-foltozgatott alkotmányra építeni. Ugyanakkor ez egy mélységesen szimbolikus aktus is lett volna, mely mind a magyarok, mind a külvilág felé tagadhatatlanná tette volna a rendszerváltozásra irányuló közakarat tényét. Egy új alkotmány egy új

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

indulás útkövével lett volna egyenlő, de ezt ki kellett volna egészíteni egy világosan megfogalmazott, bátor és a múlttal kompromisszum nélkül leszámoló politikával, mely kristálytiszta módon előre jelezte volna a nemzet útját egy jobb jövő felé.

De mindez csak remény volt akkor, s lidércnyomásos álommá vált az elmúlt másfél évtized folyamán. Ez az oka annak, hogy az első évek lelkesedése után egyre kevésbé van kedvem hazalátogatni, s egyre kevesebb reményem van népem sorsára vonatkozólag.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A történelem sodrában*

Dentro la storia – Indro Montanelli

A hajnali órákban még teljes sötétség uralkodott Budapesten. Az ágyúk dörgése egyre erősödött. Gyorsan felöltöztem és sietve indultam el a Bartók Béla úton Pest felé. Amikor a Gellért tér felöl a Szabadság hídra értem, hatalmas dübörgés zúgott fel mögöttem, orosz tankok vonultak be újra Budapestre Kelenföld felöl. Teljesen egyedül voltam a hídon a sötét, hangtalan éjszakában, s tapasztalatból tudtam, hogy ha meglátnak, semmi esélyem nem marad az életben maradásra. Így, az első nagy, zöldre festett fémoszlophoz lapultam, szinte eggyé váltam vele, hogy ne hívjam fel magamra a hídra érkező tankok gépfegyvereseinek figyelmét. Amikor e szörnyetegek első csoportja rajtam túljutott, kettőbe törve futottam a következő oszlopig, remélve, hogy a második tankcsoport nem vesz észre. De ezután, a híd csodálatosan szépívű közepén, már nem tudtam egy oszlop mögé bújni, mert ilyen már nem volt. Ezért lehasaltam a híd fémszerkezetének közelében, várva, hogy a dörömbölés halkuljon, s két tankcsoport átmenetele közötti percekben hason csúszva próbáltam átjutni a híd pesti oldalára. Amikor odaértem, megint derékba törve futottam be az első mellékutcába, hogy a kis utcákban eltűnve érjek be a Ráday utcai Teológiai Akadémiára, ahol akkoriban laktam.

Ez történt 1956. november 4.-én hajnalban, amikor Nagy Imrének a magyar néphez és a világhoz intézett szavait hallottam a rádióban arról, hogy a szovjet hadsereg teljes erővel rátámadt fővárosunkat. A Forradalom idején, éppúgy, mint az ötvenes évek elejei kitelepítésekkor, bent laktam a Református Teológiai Akadémián, s csak ritkán tudtam hazalátogatni és idős szüleimmel maradni, igyekezve megnyugtatni őket.

* Mikes International, 2006. júl-szept. VI. évf. 3. szám. http: //www.federatio.org/Mikes_International_0306.pdf

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A Forradalomban való részvételem nekem is az október 23.-i tüntetéssel kezdődött. Csak késve hallottunk attól, hogy mi készül, s így délután három óta után indultunk el vagy 20 teológus társammal a Bem tér felé. Az Akadémia internátusának igazgatója megtiltotta, hogy valaki is csatlakozzon a tüntetéshez, de Dezső bácsi, a portás (egyébként a református egyház kommunista világi fejének, Kiss Roland volt államtitkárnak a fivére), kinyitotta a nagy kaput egy kis borravaló ellenében. A nagy tömegben szétszakadtunk, s magamra maradtam. Találkoztam azokkal, akik a Parlament felöl jöttek, s a Rádió épülete felé tartottak. Velük mentem, s eljutottam a Múzeum körút és a Bródy Sándor utca sarkáig, ahol az utca már tele volt a tüntetőkkel. Egy diákküldöttség fel akarta a Rádióban olvastatni az előző este megfogalmazott követelések 16 pontját, s erre vártunk. A küldöttséget beengedték ugyan, de már ki nem jöhettek. S egyszerre, mint a derült égből a villámcsapás, géppuska golyók csapódtak a tömegbe; nem messze tőlem, egy fiatal hirtelen összeesett, máig is emlékszem vérrel elöntött fejére. A tömegen egyszerre lett úrrá a félelem és a tehetetlen düh, de senki sem mozdult, hogy elfusson, legfeljebb behúzódtak a kapuk alá. Erre nem volt lehetőségem, mert be voltam szorulva az emberek közé. Hosszú ideig maradtunk ott, s így láttam, amikor az ÁVÓ-soknak fegyvereket és egyéb muníciót szállítottak a Rádióhoz egy Vöröskeresztes mentőkocsin, valamint tanúja voltam annak is, amikor az első teherautóval érkező katonák, akiket Gerő rendelt oda a tüntetés elfojtására, kezdték átadni fegyvereiket a tüntetőknek. Éjfél már jóval elmúlt, amikor visszatértem a Ráday utcai Akadémiára.

Másnap, 24.-én reggel, többekkel együtt kimentünk a Kálvin térre körülnézni, hogy mi a helyzet. A Vámház körút felöl több orosz tank állt a téren, lövésre kész ágyúkkal. De nem hittük, hogy lőni fognak, hiszen nem volt harc a téren, hanem kicsit távolabb a Nemzeti Múzeum körül. Ennek ellenére hirtelen több ágyúból lőni kezdtek a tér baloldalán, a Kálvin téri templommal szemben lévő épületekre, pontosan ott, ahol mi is álltunk. Behúzódtunk egy kapualjba, de ennek a háznak több emeletére is lőttek, s a lövedékek tátongó űrt hagytak maguk mögött. A kapualj folyosóján alig lehetett járni, mert úgy csúszott a vértől; egyikünk, Bárczay Gyula barátom, is megsebesült, a fejére hullott egy hatalmas falrész, s ömlött a sebből a vér. Mikor a tankok ágyúi elhallgattak, többen támogatva Gulut (ahogy becéztük), kicsúsztunk a térről s nehezen el tudtuk öt vinni a Kelenföldi kórházig, hogy ott kezeljék.

Csütörtökön, 25.-én reggel, mivel hallottuk, hogy Nagy Imre fog beszélni a Parlament terén összegyűlt tömeghez, oda siettünk többekkel. Jó előérzetünk volt, s nem mentünk be a térre, hanem az egyik kisebb utca sarkán maradtunk, gyanakodva, hogy a tér egy csapda lehet, mert az ott lévő nagy tömeg miatt mozdulni sem lehetett. Egy ideális helyzet az ÁVÓ-sok számára a tüntetők megtizedelésére. Amitől féltünk bekövetkezett. Meg vagyok győződve arról, hogy a tömegre való tüzelést a tér körüli emeletes házak tetején fekvő ÁVÓ-sok kezdték, s az orosz tankok csak később kezdték el ágyúzni a téren lévő tömeget. Saját szememmel láttam az első percekben, hogy a szovjet katonák asszonyokat és gyermekeket húztak be tankjaik alá a gyilkos golyók elöl. A Parlament tere rettenetes képet nyújtott e mészárlás után. Volt egy ismerősöm, aki menyasszonyával vett részt a tüntetésen, s amikor záporozni kezdtek a golyók a Kossuth szobor mögé húzódtak meg. Ennek ellenére egy golyó megölte karjaiban lévő menyasszonyát, akinek az agyveleje az ö arcába szökött. Még láttam a teherautókat, melyek összeszedték a halottakat, – máig sem lehet biztosan tudni hányan pusztultak ott el. Meglepő lehet-e, ha mindezek után Budapest népe egységesen fordult szembe a szovjethatalommal kérve katonáinak azonnali kivonulását és meglepő-e az, hogy a tömeg az elfogott ÁVÓ-sokat meglincselte vagy felakasztotta az utcákat övező fasorokra – amint ezt magam láttam a Rákóczi úton?

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Egy másik megrázó emléket kell megemlítenem az október 26. és 28. közötti időszakból. Két teológiai hallgatóval jöttünk vissza Buda felöl, ahová egy könnyebb sebesültet vittünk haza otthonába, a Ráday utcával párhuzamos utcákon keresztül, lihegve futva a falak mellett, mert a harcok tomboltak mindenütt. Csak az utolsó percben láttuk, hogy a Lónyai utca Lágymányos felé eső végén egy szovjet tank áll, kontrollálva a kihalt utcát. Derékba hajolva futottunk át a nem nagyon széles utcán, de észrevettek s a tank azonnal tüzelni kezdett. Mágócsi István ötödéves hallgató mellettem esett össze, míg ketten át tudtunk jutni az utca másik oldalára. Visszakúsztunk a kövezeten érte, és sikerült magunkkal húzni az utcasarok mögé, ahonnan karunkban vittük be az Akadémiára. De már nem lehetett megmenteni, s rövid időn belül visszaadta lelkét Teremtőjének. Ma is ott nyugszik az Akadémia kertjében, ahová eltemettük egy fiatalabb kollégánkkal együtt, aki szintén ezekben a napokban esett el nemzetünk szabadságának szolgálatában.

Október 31.-én – Budapest pár szabad napjának idején – a Teológiai Akadémia nagytermében megalakítottuk a Keresztény Ifjúsági Szövetséget, amint ezt a forradalmi sajtó is jelezte:

> "A Ráday utcai teológia épületében tartotta alakuló közgyűlését a Keresztény Ifjúsági Szövetség. Vezetői teljes egészében magukévá tették az Egyetemi Forradalmi Diákbizottság követeléseit. A szövetség egyik legfontosabb céljának a hősi halottak hozzátartozóiról való gondoskodást tartották. Már az alakuló ülésen megszervezték azt a bizottságot, amelynek feladata a kórházban fekvő, ismeretlen sebesültek hozzátartozóinak felkutatása. Egy másik bizottság pedig a Bécsbe érkező gyógyszer- és élelmiszerszállítmányok Budapestre juttatását és szétosztását vállalta." (*Egyetemi Ifjúság*, *Az egyetemi forradalmi diákbizottság lapja*. 1956. nov. 1.)

A KISZ társelnökei a protestáns ifjúságot képviselték: én voltam a református egyház részéről, aki egyúttal az ügyvezető elnöki teendőket is ellátta, Szesztay András pedig az evangélikus egyház részéről. A római katolikus egyház képviseletében O'sváth György lett a főtitkár, később az Európai Unió főtisztviselője, majd Antall József miniszterelnök barátja és tanácsadója és Magyarország nagykövete. Mint a KISZ elnöke az Egyetemi Forradalmi Bizottságnak is tagja lettem s így adtam egy interjút az Ifjúmunkások Forradalmi Bizottsága lapjának:

> "Most alakuló. új, ifjúsági szövetségről beszélgetünk Segesvári Viktorral, a KISZ elnökségének tagjával, a Református Teológiai Akadémia csöndes könyvtárában.
>
> – *Hogyan jött létre a KISZ*?
>
> Az elmúlt években a keresztény ifjúságot sok sérelem és megaláztatás érte. Talán ezért is csatlakoztak olyan lelkesen október 23.-án a forradalmi ifjúsághoz. Mi is vérünket hullattuk a szabadságért és a függetlenségért. Akadémiánk ötven tagja közül ketten haltak hősi halált és hatan sebesültek meg. A forradalom a mi forradalmunk is. És ahogyan resztvettünk a fegyveres harcokban, részt kívánunk venni a független, demokratikus Magyarország megerősítésében is. Ezért hoztuk létre önálló ifjúsági szövetségünket.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– *És milyen célokat tűztek az új ifjúsági szövetség elé*?

Szövetségünk mindenben egyetért az Egyetemi Forradalmi Diákszövetség követeléseivel, és teljes erejével harcol azok megvalósításáért. Legközelebbi feladatunknak tekintjük, hogy a keresztény ifjúság minden erejével részt vegyen a rend helyreállításában, a romok eltakarításában és az élelmiszerszállításokban. Felhívással fordulunk a világ valamennyi keresztény szervezetéhez, hogy segítsenek enyhíteni a forradalmi Magyarország élelem-és gyógyszer nehézségein.

– *És milyenek a távolabbi célok*?

Távolabbi célunk egy olyan szövetség megteremtése, amely a keresztény ifjúság társadalmi, politikai szövetségeként, felekezetre való tekintet nélkül, összefogja az összes most alakuló keresztény ifjúsági egyesületeket, a KIE-t, a MEGDESZ-t és a katolikus egyesületeket. Azt akarjuk, hogy a keresztény ifjúság egységesen hallassa hangját a társadalmi és politikai életben egyaránt.

– *Milyen viszonyt kívánnak kialakítani a többi ifjúsági szervezetekkel*?

Szövetségünk minden erejével arra törekszik, hogy ne bontsa meg, hanem erősítse az ifjúság egységét és kész együttműködni minden meglévő, s ezután létesülő ifjúsági szervezettel. Ezért vettük fel a kapcsolatot rögtön megalakulásunk után az Egyetemi Forradalmi Diákbizottsággal és ugyanígy szeretnénk együtt működni az Ifjúmunkások Forradalmi Tanácsával is – fejezte be nyilatkozatát Segesvári Viktor." (*Magyar_Ifjúság*, Az Ifjúmunkások Forradalmi Bizottságának lapja. 1956. nov. 2.)

Miután nyilvánvalóvá lett, hogy Forradalmunkat a Szovjetunió fegyveres erői leverték s hazánkat újra a kommunizmus béklyójába verték, november 19.-én elhagytam Budapestet és november 24.-én léptem át az osztrák határon. A Genfben kapott jelzések szerint az oroszok már december elején kerestek a Ráday utcában.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

BESZÉDEK ÉS ELŐADÁSOK

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Prédikáció 2001 Pünkösdjén egy new yorki magyar református gyülekezetben*

Ige: *Pál 2. lev. a Korinthusi gyülekezethez 12: 1-13*

A Lélek fogalma nagy szerepet játszott a kereszténység előtti, keleti vallásokban is: benne testesültek meg a természet láthatatlan erői, általában azonosították a széllel és, végső fokon, az életerővel magával.

A Lélekről való tanításban nagy fordulatot jelentett Izráelnek az egyedüli Istenbe vetett hite, mert a Jahvét imádó nép szemében a Lélek a Mindenható Isten lelkévé vált; Isten szavát, Isten bölcsességét jelképezte. Erre bizonyíték Joel próféta könyve 2. fejezetének 28. verse, melyben a Lélek kitöltetéséről szól: "És lészen az után, hogy kiöntöm lelkemet minden testre, és prófétálnak a ti fiaitok és leányaitok." Az ótestamentumi Lélekbe vetett hit a próféciák valóraválását jelezte.

A kereszténységben teljesedett ki végül a Lélekről szóló bibliai tanítás. A Lélek Jézus Krisztus megdicsőülésének ténye által a Szentháromság egy örök Isten – Atya, Fiú, Szentlélek – harmadik tagja lett. Ravasz László nyomán azt mondhatjuk, hogy Isten lényege, a mi református hitünk szerint, Lélek, szellem, spirituális valóság. Így az ember Isten képére való teremtettsége sem jelenthet más, minthogy az ember lélek, szellemi valóság – ezért az ember Istenhez való kapcsolata is csak a Szentlélek által jöhet létre. A Mindenhatót, a Seregek Istenét, csak lélekben lehet és kell imádnunk.

MI A SZENTLÉLEK MUNKÁSSÁGA?

Az Isten és az ember viszonyának, mai kifejezéssel azt is mondhatnánk kommunikációjának, legfőbb csatornáját, lehetőségét a Szentlélek jelenti. A Szentlélek révén

– *Először*, részesülünk az igaz hitben és az Üdvözítő megváltó tettének áldásaiban. Kálvin János szavai szerint, a Szentlélek Jézus Krisztussal egyesít bennünket, egy testté leszünk vele, hitünk által nyerve el az üdvözülést;

– *Másodszor*, a Szentlélek révén részesülünk a kegyelmi ajándékokban. Ezek magukban foglalják az ember természetes adottságainak kibontakozását is, de a legfontosabb ajándék számunkra annak lehetősége, hogy Isten szavát közvetíthessük, az evangéliumot hirdethessük az emberek sokasága felé. * E prédikáció szövege eddig nem jelent meg nyomtatásban.

* E prédikáció szövege eddig nem jelent meg nyomtatásban.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Korunkban ezt a szolgálatot egyre nehezebb betölteni, egyrészt azért, mert a modern világ meggyőződése szerint az ember maga mindenre képes – ez a voluntarizmus tana – s akkor miért lenne szüksége Istenre? Másrészt pedig azért, mert az embernek minden teremtmény felé való emelése a 18. századi felvilágosodás óta azt eredményezte, hogy a hitet, keresztény hitünket is, vagy a nép ópiumának tekintették, mint a marxizmus-leninizmus, vagy az emberi jólét létrehozása egyik eszközének, a szociális problémák megoldását szolgáló ideológiák kiszolgálójának és a világon uralkodó szegénység és nyomorúság elleni küzdelem részesének. Persze azt senki sem tagadja, hogy a kereszténynek kötelessége a nyomorultakat segíteni és a társadalom bajainak orvoslásához hozzájárulni, de a nagy veszély ott van, amikor ezek a szolgálatok válnak a keresztény hívők tevékenységének főcéljává az evangélium hirdetése helyett.

– *Harmadszor*, csak a Szentlélek teremti meg számunkra a lehetőséget, hogy szolgálhassunk és jót cselekedhessünk*;* amikor az Isten akarata szerint szolgálunk és cselekszünk az Ö Lelke munkálkodik bennünk és rajtunk keresztül.

Ez a tény viszont szintén ellentétben van jelenünk egyes hiedelmeivel és követelményeivel, vagyis a technikába s a technológiába vetett hittel, ha ezeket mindenhatónak tartjuk. Erre vonatkozólag ugyanazt kell mondanunk, mint az ember mindenhatóságába vetett hittel kapcsolatban: A technika és a technológia az emberi tudomány nagy vívmányai, de kultúránkban, társadalmunkban ezeknek a számukra kijáró helyen kell maradniuk, mint az emberi célok e földi világban való elérése eszközeinek, de nem szabad ezeknek az eszközöknek több hatalmat tulajdonítani, mint amely megilleti őket. A Szentlélek hatása, munkássága végtelen, de minden emberi eszköz hatalma, képessége véges. A jó cselekvésére csak a Szentlélek vezethet el bennünket.

A Szentlélek munkásságának elsődleges eredménye tehát az Isten és az ember közötti egység megteremtése és, egyidejűleg, az emberek közötti közösség létrehozása is.

A SZENTLÉLEK HOZZA LÉTRE A KOINONIÁT, VAGYIS A HÍVŐK KÖZÖSSÉGÉT

Koinonia az a közösség, az a testvériség, mely a Jézus Krisztusba vetett hitben és a kijelentés által Róla és az ő Atyjáról nekünk adott tudásban gyökerezik, a Szentlélek bizonyságának megfelelően. A Szentlélek munkássága tehát az egyes hívők lelkén keresztül teremti meg a lehetőséget egy keresztény közösség létrehozására; befolyása az egyéneken keresztül érvényesül e közösségre.

Így a Szentlélek munkássága már régen áthidalta azt a nagy szakadékot, mely elválasztja az egyént attól a közösségtől, ahová tartozik, – egy szakadék, mely a modern kor befolyásának eredményeképpen gyökerezte be magát gondolatvilágunkba. Ugyanakkor egy közösség, egy *koinonia*, képes megteremteni annak az összetartozásnak az érzelmét, amelyből az igazi emberi szolidaritás fakad. Az emberi szolidaritásról sok szó esik manapság, hiszen a társadalom tagjai között csak egy valóságos, mély szolidaritás lenne képes orvosolni a növekvő egyenlőtlenségeket, az egyre nehezebbé váló sorsokat. De emberi szolidaritást parancsszóval, törvénnyel, ideológiával nem lehet teremteni. Az igazi szolidaritás egy igazi közösség keretében bontakozik csak ki, abban a közösségben, melyet a Szentlélek hoz létre az Istenben és Krisztusban hívők között.

A *koinoniában* fonódik össze a Lélek három gyümölcse – a hit, a remény és a szeretet – melyek közül, Pál apostol szavai szerint, a legnagyobb a szeretet. A Szentlélek munkássága által, mint láttuk,

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a *koinonia* Krisztus testévé válik: egység a Szentháromság egy igaz Istennel, és egység a többi Istenben és Krisztusban hívőkkel. A *koinoniában* megnyilvánuló testvériség az üdvözültek közösségébe való befogadásunknak nyilvánvaló bizonyítéka, s ezt szimbolizálja a kenyér megtörése az úrvacsora vételének pillanatában.

A keresztény testvériség kapcsán kell megemlékeznünk ma a mi népünkkel való közösségünkről, avval a magyar népünkkel, melyet 81 évvel ezelőtt sorsának egyik legnagyobb csapása ért Magyarország feldarabolásával a trianoni béke keretében. Trianont elfelejteni soha sem lehet. Népünk széttört egységét csak akkor tudjuk visszaállítani, a Felvidéken, Kárpátalján, Erdélyben és a Délvidéken élő magyar kisebbségek sanyarú sorsát csak akkor tudjuk jobbra fordítani, ha a Szentlélek munkásságában bízunk, mely az erdélyi havasok szeleinek erejével fúj és valósítja meg Isten akaratát ebben a világban. Emberileg sokat megpróbáltunk, de semmi sem sikerült; de ha a Szentléleken keresztül munkálkodó Seregek Istenének kegyelmében bízunk, akkor a világ és Európa, a mi közös, határok nélküli Európánk, jövő fejlődése meghozhatja számunkra a vigasztalást, népünk egységét és kisebbségeink sorsának a miénkkel való egybeolvadását.

A Szentlélek munkásságának, melyről most Pünkösd ünnepén emlékezünk meg, eredménye tehát az a testvéri közösség, amely Krisztus testeként az egyetemes keresztény egyházat jelenti, és amelynek része a mi magyar református egyházunk is.

Ezt fejezte ki Ravasz László 1952-ben, amikor a konfirmándusokhoz szólva prédikált:

> "A Szentléleknek az a munkája, amely az egyházat egybegyűjti, történelme folyamán éltette és élteti; amelyik vezette az apostolok cselekedeteit, erőt adott a mártíroknak a szenvedésre; a reformációban megújította a világot; az a Lélek őseitekben és szüleitekben munkálkodott... az a Lélek, amely a keresztségben reátok lehelt: íme megvilágította előttetek is az Úr Jézus orcáját, felébresztette szívetekben a hódolatot és szeretetet Ö iránta, s íme önként tesztek vallást az Atya, Fiú és Szentlélek Istenbe vetett hitetekről. Olyan ez, mint amikor a Kárpátok hegyoldalairól elinduló víz valahol az alföldi pusztán egy kútban felszökik, s paradicsomkertté varázsolja a környező homokot".

Adja a jó Isten, hogy a Szentlélek bennünk is végbe vihesse munkásságát s a hit, remény és szeretet gyümölcsét meghozó testvéri közösséget hozzon létre a világon szerteszórtan élő, református keresztény magyarokból.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Civilizáció vagy civilizációk?*

Gondolatok a globális kor alapvető jellegéről és kihívásáról

Egy az egész világra kiterjedő civilizáció, vagy a földkerekségen térben és időben *egyidejűleg létező* – ko-exisztáló – civilizációk témája ma nagyon aktuális. A civilizációs pluralizmusnak e kérdése nemcsak azért időszerű, mert olyan nagy vitát kiváltó tézisek, mint Francis Fukuyama tétele a 'történelem végéről' vagy Samuel Huntington próféciája a 'civilizációk konfrontációjáról' mélyen bevésődtek a köztudatba, hanem azért is, mert a civilizációk egymáshoz való viszonya ma a nemzetközi élet központjába került – elsősorban a múlt év szeptember 11.-i tragikus események és az ezeket követő terrorizmus elleni háború következményeképpen.

Az én személyes érdeklődésemet a különböző civilizációkkal kapcsolatban a sors hozta magával, mert 25 éven át dolgoztam az Egyesült Nemzetek Szervezetének gazdasági és társadalmi fejlesztési programjaiban, Afrikában és Ázsiában. E programok legnagyobbrészt a bel- és külkereskedelem, szállítás, biztosítás, tervezés nemzetgazdasági szektoraihoz, valamint az általános kereskedelmi és termelési politikához kapcsolódtak. Mint e programok igazgatójának. vagy mint főtanácsadónak, lehetőségem volt nemcsak az egyes országok és régiók gazdasági helyzetének minden vonásával megismerkednem, hanem napról-napra szembe kellett néznem a más civilizációkban felnevelt miniszteriereknek, politikusoknak, üzletembereknek és kollégáknak az egyes problémákhoz való különböző megközelítésével is. Ebben a munkakörben – és ez egy általánosan elismert tény – a helyi emberekkel való együttműködés sikere elsősorban a külföldi szakértőbe vetett bizalmon múlik, ami attól függ, hogy a külföldi ismeri-e és tiszteli-e az egyes társadalmi és vallási szokásokat? Erre csak két példát szeretnék felhozni. Algériában, mely első munkahelyem volt, s ahol programom helyi személyzete 50 fiatal algériaiból állt, a szigorúan betartott évi böjt hónapja alatt sokszor megtörtént, hogy váratlanul beléptem az egyik irodaszobába ahol nagy csattanásokkal zárták be fiókjaikat az ott dolgozók, mert titokban ették a magukkal hozott ennivalót s itták a vizet vagy más hűsitőt. Igen fontos volt, hogy bennem bíztak, tudván, hogy úgy fogok tenni, mintha semmit sem láttam volna. Ezzel ellentétben Afghanisztánban, ahol négy és félévet dolgoztam a hetvenes évek második felében, amikor egy ülésről kijőve nem láttam seholsem a sofőrömet, akkor tudtam, hogy a kocsi mögött imádkozik kis imaszőnyegén, s nyugodtan vártam, hogy befejezze vallási kötelességének teljesítését. Sajnos, nem egy nyugati kollégám másképpen viselkedett, mondván, hogy az ő sofőrjének mindig rendelkezésére kell állnia.

* Az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Természettudományi Karának Földrajzi Tanszékcsoportja felkérésére tartott előadás szövege. Budapest, 2002. október 8. Először jelenik meg nyomtatásban

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Így jutottam el, az utóbbi két évtized folyamán, a civilizációk egymáshoz való viszonyának kutatásához, a kultúráknak az emberi exisztenciában játszott alapvető szerepének megvizsgálásához, s a nyugati és a többi civilizációk jelenlegi és jövőbeli kapcsolatairól való gondolkodáshoz. Ezek az élettapasztalatok és az utóbbi két évtized munkája vezetett oda, hogy teljesen Fukuyama és Huntington álláspontjával szemben álló következtetésekhez jutottam el. Ez azt jelenti, hogy *a 21. század feladatának azt tekintem, hogy kialakítson egy átfogó dialógust a világ nagy civilizációi között, s ennek megfelelően, egymás megértésén és a 'Másik' különbözőségének elfogadásán keresztül létrehozza e különféle 'embervilágoknak,' ahogy az egyes civilizációs világokat nevezem, harmóniáját és együttműködését*.

Amikor civilizációkról szólok, akkor minden esetben a mai világunkban ko-exisztáló nagy civilizációkat értem, vagyis a nyugati civilizációt, mely magában foglalja a klasszikus görög és római hagyományokat és a judeo-keresztény örökséget; az iszlám, a buddhizmus és a hinduizmus által teremtett civilizációs egységeket; a kínai civilizációt a maga kettős – konfuciánus és taoista – ágaival, és, végül, a különféle afrikai kultúrák által alkotott civilizációt. Egy civilizáció közös vonásai miatt nem lehet, például, európai és amerikai civilizációkról beszélni, hanem csak kulturális sajátosságaikat megkülönböztetni. Délamerikára vonatkozóan pedig nem lehet egy ennek a térségnek megfelelő civilizációra utalni, mert a múltban virágzó, ottani nagy kultúrákat a hódító és gyarmatosító hatalmak majdnem teljesen eltüntették, s ezen a földrészen fekvő országok ma a nyugati kultúrához tartozónak számíthatók.

Már e bevezetésben meg kell mondanom, hogy az én szemszögömből a civilizációk dialógusának három elengedhetetlen alapfeltétele van:

(i) A más civilizációkhoz tartozók, tehát más 'embervilágok' irányában tanúsított teljes nyíltság követelménye,

(ii) A nyugati civilizáció felsőbbrendűségére alapított világnézet felcserélése egy feltételek nélküli dialógikus álláspont elfogadásával, és, ebből kifolyólag,

(iii) A mi korunk, tehát a késői modernitás, önkritikájának gyakorlása.

Előadásom három részből fog állni:

– *Először*, az egyes fogalmak – mint a civilizáció, a kultúra és a ma nagy szerepet játszó globalizáció – meghatározását fogom körvonalazni;

– *Másodszor*, a különféle civilizációk közötti alapvető hasonlóságokat és különbségeket fogom felvázolni egyes konkrét példákon keresztül;

– *Harmadszor*, egyrészt a pluralista civilizációs világkép előmozdítói, másrészt a világkultúrában és annak győzelmében hívők közötti áthidalhatatlan ellentétet fogom világosan meghatározni.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

1. FOGALMAK MEGHATÁROZÁSA

(a) *Civilizáció és kultúra*

A történelem tanúsága szerint az emberi exisztenciának van egy elmaradhatatlan transzcendentális/kozmikus *vetülete*, s ezért minden kultúra és minden civilizáció egy vallás körül alakult ki. Az egyszerűen vallási megjelölés helyett a transzcendentális/kozmikus meghatározást használom, mert nem minden civilizációnak egy monotheisztikus, vagyis egy Istenben hívő vallás – mint a kereszténység, a judaizmus, vagy az iszlám – a teremtő ereje, de a belső impulzus mindegyikben az e világon túli, az ezt a világot felülmúló valósághoz és a természethez, mint a kozmikus mindenséghez kapcsolódik. Ezért kell a hinduizmus változatai vagy a buddhizmus esetében *meta*-fizikai vallásokról beszélni, míg a konfucianizmus vagy shintoizmus esetében a társadalmi valóságból kiinduló, például a leszármazottsági/családi kötöttségekre, de elsősorban az emberi lény halandóságára alapozott világképet, mely a vallás szerepét játssza, a civilizáció központjának tekinteni.

A civilizációk és kultúrák vallási magjának ilyen meghatározása világosan mutatja, hogy mindezek a természetnek az emberi lénnyel szembeni összehasonlíthatatlanul nagyobb, hatalmasabb voltát tükrözik. Erre jó példa a kínai festészet, mely legnagyobbrészt délkelet Kína csodálatosan szép, karsztos vidékén született, amelyben az emberek vagy állatok mindig elenyészően kisebbek az őket körülvevő természet kozmikus nagyságához viszonyítva. A transzcendentális/kozmikus világkép tehát a kultúráknak és civilizációknak a térhez és az időhöz való viszonyulását fejezi ki, ezért játszanak benne nagy szerepet mitológiák és szimbólumok – mint, például, a közös etnikai eredet mitológiája a népek és nemzetek öntudatában.

Egy *kultúra* – Cicero *cultura mentis* fogalmának megfelelően – magában foglalja az alapjait képző vallást, az uralkodó világnézetet, a művészeti és tudományos alkotásokat, a biológiai és kulturális létfeltételek által meghatározott gondolkodási módszereket, tehát a kultúrának megfelelő racionalizmust, valamint a magatartást és a tevékenységeket irányító morális elveket. Egy kultúra tehát autonóm, minden más 'embervilágtól' független, s az e kultúrát hordozó közösségek, azok egymást követő nemzedékeinek és egyéni tagjainak közös szellemi tevékenységéből születik meg egy hosszú történelmi fejlődés folyamán.

A *civilizáció* egy adott kultúra körül alakul ki, s magában foglalja e kultúra mellett a társadalmi, politikai és gazdasági intézményeket és gyakorlatot (például, államformák vagy termelési módszerek), a technológiai fejlettség jellemzőit, valamint a természeti környezet által meghatározott életfeltételeket, tehát az élet szellemi és materiális perspektíváit. Ebben az értelemben írta Robert Cox a *Gondolatok a civilizációról* című, 2000. decemberében megjelent tanulmányában:[1]

[1] COX, Robert W. *Thinking About Civilizations*. Review of International Studies, Vol. 26, December 2000, pp. 217-234. (minden angol szövegből való fordítás a szerző munkája). Ennek a különszámnak a témája a következő volt: *Hogyan fogunk élni? Az új évszázad globális etikája*. /*How Might We Live? Global Ethics in a New Century*./

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

> "Egy civilizáció mindennapi megnyilvánulása nem a hovatartozás érzésében nyilatkozik meg. Inkább abban a szinte öntudatlan, magától értetődő *józanság*ban áll, mely az emberek valóságról alkotott közös képét fejezi ki. Ez a világkép magában foglalja azt is, hogy mit tartanak helyesnek és helytelennek a mindennapi magatartásban. A mindennapi, józan gondolkodás, egyrészt egy normatív útmutató a cselekvésben, másrészt az objektív valóságról alkotott képet tükrözi... Szavaknak csak történelmi kontextusukban van értelme... A földrajzi adottságok alkotják, többek között, a civilizációk alapját. Különféle népek ugyanabban a földrajzi helyzetben másképpen látták a valóságot... [ezért a világ megértése] különbözik az egyes népeknél" (217 és 220. lapok; kiemelés az eredetiben)

A civilizációnak és kultúráknak ez a felfogása nem új. Csak két példát szeretnék felhozni erre: először a nagy reneszánsz gondolkodóét, Niccoló Macchiavelliét, a mi civilizációnk köréből, másodszor pedig a legnagyobb arab társadalomtudósét, Ibn Khaldunét (14. század). Macchiavelli abból vezeti le a republikánus politikai rendszer lehetőségét, hogy azt a republikát alkotó népcsoport által közösen vallott elvek, közösen tisztelt értékek, tehát egy közös kultúra tartja össze. Ez teszi lehetővé egy republika létrehozását, s a népnek és vezetőinek harmonikus együttműködését, vagyis a republikát, mint az összesség érdekeit szolgáló intézményt. Ibn Khaldun ugyancsak a kulturális közösségre hivatkozik, mint az egységes politikai intézmény alapvető követelményére, s ezt a szolidaritás – *'asabiyya* – eszméjében látja megnyilvánulni. Ibn Khaldun gondolatmenete a társadalmi szolidaritásról, melyet *Muqaddimah. Bevezetés a történelembe* című híres munkájában elemez, az Emile Durkheim féle társadalmi kohézió fogalmához hasonló. Ha ez a szolidaritás elvész, akkor a társadalom egysége is eltűnik, mert nem marad semmi, ami tagjait összekapcsolja. Az *'asabiyya* tehát a társadalom konstitutív eleme, melyet Ibn Khaldun az erkölcsi parancsok kötelező jellegéből vezet le.

Civilizációk és kultúrák, bár emberi személyek és közösségek alkotásai, a természet világának részét képezik s éppen ezért mindig a tér és az idő perspektívájában helyezkednek el. Az emberi alkotóerő e művei egy hosszú fejlődés folyamán jönnek létre, melyet több, e folyamattól független tényező, is befolyásol. Ezek a tényezők három kategóriába sorolhatók: *először*, a természeti környezetnek, mint a civilizációs fejlődés keretének hatása; *másodszor*, a nemzedékről nemzedékre átöröklött hagyományok, és *harmadszor*, a más emberi közösségek és egyének cselekvéseinek előre nem ismeret következményei, melyek egyúttal az egyes civilizációs 'embervilágok' térben és időben körülhatárolt voltát is jelzik.

Az egyes, fentebb felsorolt civilizációkat különféle ismérvek szerint szokás jellemezni: etnikai – mint a kínai, vallásos – mint az iszlám, vagy földrajzi – mint az afrikai, ismérvei alapján. A nyugati civilizáció egy különleges esetet jelent azért mert a modern"' megjelölés fejezi ki egységét és identitását, mely azt jelenti, hogy világnézete a természettudományokon alapul, jellege pedig szekularizált, mert hagyományos vallási gyökerei a feledés homályába vesznek el.

Az egyes civilizációk viszonyát ma két egymással ellenétes, egyszersmind egymást kiegészítő fogalompár dialektikájában a legjobb megvizsgálni. Ezek a fogalompárok egyrészt az univerzalizmus és partikularizmus, másrészt a globális és lokális kettős fogalmai.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(b) *Univerzalizmus és partikularizmus*

Az univerzalizmus, mint világnézet azt a meggyőződést fejezi ki, hogy az emberiség egy egységes, kompakt valami, mely részeiben is azonos egészet alkot, mert minden ember minden szempontból – biológiailag, kulturálisan, társadalmilag – egyenlő, hiszen hasonló hitek, értékek és vágyak határozzák meg exisztenciáját. Az emberi lények közötti látszólagos különbségek felületesek, hiszen minden ember a világegyetem része, ahogyan azt a természettudományok meghatározzák, s ugyanazok az univerzális törvények, melyek a tudományok által leírt természetes világ életét szabályozzák, kormányozzák az emberi exisztenciát is. Mivel minden emberi lény hasonló elmével, tehát intellektuális képességekkel rendelkezik, ezért hasonló módon gondolkodik ugyanazon ésszerűség törvényei szerint. Racionalizmus és univerzalizmus, a fejlődésbe vetett hit és az univerzalista világkép egymást kiegészítik, mert végeredményben mindkettő a tudományosságon s annak általánosításain alapszik.

A partikularizmus, az univerzalizmussal szemben, a valóság egyedi és különálló jelenségeire helyezi a hangsúlyt, melyek saját identitást és sajátos jellegzetességeket mutatnak fel. Ez a típusú gondolkodás tehát következtetéseit egyes individuális, önmagukkal azonos jelenségek vizsgálatára alapozza. Az emberi személy egy partikuláris, vagyis különleges létezőt jelez; egy etnikai csoport vagy egy nemzet egy partikuláris, vagyis különleges része az egész emberiségnek; végül, egy meghatározott kultúrának identitását pontosan különlegessége, különleges sajátosságai és jellege jelentik, a többi kultúrákkal vagy a feltételezett 'világkultúrával' való összehasonlításban. Bár az uralkodó univerzalista világnézetek a partikularizmust mindig alsóbbrendűnek tartják az átfogó egésszel szemben, melynek egyedül van identitása, sajátos jellegzetességei; ezzel ellentétben a partikularizmust valló világnézet elismeri az átfogó egész létét, kihangsúlyozva, hogy az egész keretében alapvető különbségek jellemzik a részeket.

Végeredményben a partikularista világnézet a kontextualitást hangsúlyozza, tehát azt, hogy minden létezőt, minden jelenséget a maga adott helyzetében lehet és kell megvizsgálni, mert pontosan az adott helyzet határozza meg az identitás és jellegzetességek közötti különbségeket. Ez a kontextuális perspektíva persze egy jó adag relativizmust is megkövetel, abban az értelemben, hogy minden értékítéletet, minden összehasonlító módszert relativizál, mert nem az általánosra, hanem a különlegesre hivatkozik. A kontextualitás fogalma végül is elvezet a globális és a lokális dialektikus egységéhez s egyszersmind ellentétéhez.

(c) *Globális és lokális*

A globalizáció a térben egyszersmind horizontális és vertikális irányokban kitáguló, s az időben egymást követő, de ugyanakkor egyidejű jelenségek sorát magában foglaló folyamat. *Így a mi modern korunk globalitása nem más, mint egy keret plurális 'embervilágok' együttélésére, mert a globalizáció folyamata az identitások és jelenségek egymáshoz viszonyuló szövetévé válik.* A késői modernitás korában tehát két egymással ellentétes trenddel állunk szemben, melyek mindegyikének van egy saját dialektikája. Egyrészt, mindennap tapasztalhatjuk a globalizáció egyre szélesebbé váló hullámait, melyet a 'tér és idő perspektívájának kitágulása' jellemez, másrészt a hely, az adott kontextus egyre

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

nagyobb fontosságát szintén állandóan érzékelhetjük, mert ezekben emberi lények meghatározott közössége és kultúrája érvényesül. Éppen ezért a globalizáció egy igen komplex, sok vetületet felmutató folyamat. Sajnos, a médiákban és a közvéleményben csak egy nagyon szűken értelmezett képe uralkodik. A globális világ megértésének, analízise ezért négy egyre táguló perspektívához vezet:

– Az *első* a gazdasági folyamatok leegyszerűsített képe, mely a pénzügyi piacok összeműködésére és a világkereskedelemre vonatkozik. Ezt a változatot ennek megfelelően sokan 'a piac integrációjaként' értelmezik. Eszerint a globalizáció a piac tevékenységének logikus és elkerülhetetlen következménye, s ezáltal egy önmagát megvalósító célt testesít meg. John Brohman megfogalmazásában: "A piac ideológiailag kidolgozott fogalma helyettesíti be a különféle, a történelem folyamán kialakult piacokat a világ különféle országaiban."[2]

– A globalizáció *második* értelme egy a mindenki által könnyen érzékelhető, tömeges jelenség, melyet a transznacionális (tehát nem nemzetközi) mozgalmak formájában jelenik meg.

– Kortársaink közül kevesen látják azt, hogy a globalizáció, a *harmadik* perspektívában, nem más, mint a nyugati civilizáció, s ennek különösképpen amerikai változata, hegemonikus törekvése. A globalizáló folyamatnak ezt a formáját tulajdonképpen egy ideológiának lehet tekinteni, mert azon alapul, hogy más civilizációkhoz tartozó népek számára nincs alternatívája, ha modernizálódni akarnak – egy ideológia, melyet Theodore von Haue, a Yale egyetem volt professzora, 1988-ban megjelent könyvében 'az elnyugatosítás világforradalmának' nevezett. Éppen ezért a globalizáció eme formájának a világkultúra és világ-civilizáció fogalmai szerves részei. Egy ez év nyarán megjelent tanulmányában, Nagy-Britannia katonai akadémiája egyik professzorának Simon Murdennek tollából, *Islam, the Middle East, and the New Global Hegemony*,[3] a szerző az angolszász világ liberális, piacgazdaságot hirdető ideológiájának egyik legújabb értékelését adja, de rámutat ennek az ideológiának kérdéses külpolitikai következményeire is, különösképpen a Közelkeleten, átvéve John Agnew és Stuart Corbridge kifejezését a 'transznacionális liberalizmus hegemóniájára' vonatkozólag.

– Végül, a *negyedik* perspektívában, a globalizáció nem más, mint annak öntudatosodása, hogy e folyamatnak van egy elkerülhetetlen alapvető vetülete, tulajdonképpen a globalizáció másik arca, a világban ko-exisztáló civilizációk dialógusa. Ebben az értelemben a globalizáció egy az összes 'embervilágokat' egybefogó, planetáris látomással egyenlő. Ez azt jelenti, hogy bizonyos civilizációs vagy kulturális vonások elvesztik területi kötöttségeiket.[4] Ugyanakkor a globalizációnak ez a felfogása helyet ad annak a jelenségnek, amely a globális hódításának egyenlőtlen voltára utal. Ez abban áll, hogy a globális kiterjedése elsősorban hely, idő, társadalmi osztály és a társadalom által elfogadott életmód kérdése – mint, például, a harmadik világra vonatkoztatott 'digitális hiány' divatossá lett jelszava (azt persze senki sem kérdezi, hogy az afrikai vagy az indiai paraszt szempontjából mit jelent ez a hiány?)

---

[2] BROHMAN, John, *Economism and Critical Silences in Development Studies -- A Theoretical Critique of Neoliberalism*. The Third World Quarterly, Vol. 16. 1995, 314. l.

[3] MURDEN, Simon W., *Islam, the Middle East, and the New Global Hegemony*. London, Lynne Rienner Publishers, 2002.

[4] SHORT, John Rennie és YEONG-HYUN, Kim, *Globalization and the City*. London, Longman, 1999, 4. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A globalizáció tehát egy kulturális-civilizációs folyamat. Ezért nem a médiatudományok egyik első úttörőjének, Marshall MacLuhannak, negyven évvel ezelőtt a köztudatba dobott, s azóta is nagy hatással bíró 'globális falu' fogalmának felel meg, melynek újabb változatai is vannak. Így Roland Robertsonnak, a pittsburghi egyetem professzorának kifejezése aki "a világ-események kompressziójára utal,"[5] vagy Anthony Giddensnek, a London School of Economic and Political Science jelenlegi igazgatójának megfogalmazása, aki 'a tér és az idő kitágulásáról' beszél, mely a fogalmak, nézetek, szokások, és életstílusok egész világra való szétszórását jelenti. Persze mindezekben az esetekben a nyugati fogalmakról, nézetekről, szokásokról vagy életstílusokról van szó.

A globalizációval kapcsolatban ki kell hangsúlyozni a technológia fejlődés és a hatalmi érdekek óriási szerepét a globális és lokális exisztenciánkat meghatározó dialektikájában:

– *Először*, az információs és kommunikációs technológiák fejlődése az utóbbi 50 év folyamán tette egyáltalán lehetővé a globális és lokális összjátékát;

– *Másodszor*, az információs és kommunikációs technológiák fejlődésének autonóm volta ellenére, ezek mindig meghatározott politikai vagy gazdasági érdekek szolgálatában állanak. Ezen azt értem, hogy a technológiák mindig bizonyos politikai hatalmaknak vagy hegemonikus törekvéseknek állnak rendelkezésére a történelem kezdete óta, legyenek azok fundamentalisták, mint Osama Bin Laden, vagy gazdasági hegemóniára törők, mint saját ipari szektorában Bill Gates. Azt mondhatjuk tehát Nietzschével, hogy a globalizáció elsődleges motorja a 'hegemonikus uralomra törő akarat.' A régebbi technológiák jellege miatt az elmúlt korszakokban a hatalom nyíltan és ellentmondást nem tűrően gyakorolt nyomást céljainak elérésére. A mai technológiák viszont lehetővé, sőt kötelezővé teszik a transzparencia követelményének következtében, hogy a hegemonikus hatalomra törekvés indirekt módon igyekezzék céljait elérni, felhasználva az egyes partikuláris kontextusok kulturális, társadalmi, politikai vagy más jellegzetességeit e célok megvalósításában. Ezért mondhatta Stuart Hall, angol szociológus, hogy "a globális nem más, mint az uralkodó partikuláris tendencia önmaga megvalósítása,"[6] vagyis ez az uralkodó partikuláris minden helyi kontextusba beilleszti, és abban meghonosítja magát.

– *Harmadszor*, a technológiákra alapuló hegemonikus politikának szüksége van egy megfelelő intézményre, mely ezt a politikát a nyilvánosság felé érvényesíti. Ezt a szerepet a globalizáció ideológiája tölti be, mely garantálja az átadott információk korrekt voltát és azok kohézióját. Ennek az ideológiának a médiák az elsődleges hordozói, melyek fenntartják a globalizációs folyamat feltarthatatlan előrehaladásának hitét.

Ilyen értelemben beszélhetünk tehát arról, hogy *a globalizáció nem más, mint a nyugati civilizáció saját propagandájának és hegemonikus törekvéseinek legfontosabb eszköze, mert úgy jelenteti meg a világ nyilvánossága előtt a mi civilizációnk értékeit és életstílusát, mint a boldog és kielégítő*

[5] ROBERTSON, Roland, *Globalization -- Social Theory and Global Structure*. London, SAGE Publications, 1992.

[6] HALL, Stuart, *The Local and the Global --: Globalization and Ethnicity*. In: KING, Anthony D. (ed.), *Culture, Globalization, and the World-System -- Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Minneapolis, University of Minnesotta Press, 1997, 37. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

emberélet megvalósításának egyetlen útját. A globalizáció ilyen szerepének példáiként lehet megemlíteni a feltartózhatatlan urbanizációt strukturális, a nemzetállamok létrehozását politikai, vagy a konszumerizmust gazdasági szempontból. A konszumerizmus az egyik leghatalmasabb eszköze a globalizálódás folyamatának, mert a hagyományos szokásokat és életmódokat ezen keresztül lehet a legbiztosabban elsorvasztani.

2. HASONLÓ VONÁSOK ÉS ALAPVETŐ KÜLÖNBSÉGEK CIVILIZÁCIÓK KÖZÖTT

A civilizációk közötti hasonló vonásokat két forrásra lehet visszavezetni. Az első a minden emberi lét alapját képező biológiai fejlődés, melynek következtében minden embert a többi emberekkel közös testi és szellemi tulajdonságok jellemeznek. Ez nemcsak a kimondottan biológiai tényekre vonatkozik, hanem az egyes emberi exisztenciák fenntartásához szükséges érzelmi vonásokra is. Ilyen például a szülők szeretete gyermekeik irányában, hiszen a darwini elmélet értelmében a faj fenntartása a létért való küzdelem célja, s ebbe lehet – biológiailag – sorolni a szülők magatartását is kicsinyeikkel szemben. Mindez nem jelenti azt, hogy ezek az érzések egyes kultúrákban nem másképpen nyilvánulnak meg, sőt azt sem, hogy ezeknek ne lenne nemcsak érzelmi, hanem lelki és spirituális értelme is. Biológiailag megalapozottnak kell tekinteni egyes képességeket, mint a nyelvek megtanulására való képesség, bár mindig egy kulturális követelménynek felel meg, például, hogy milyen nyelvet és milyen eszközök felhasználásával tanulunk meg. Meg vagyok győződve arról is, hogy az ember maga énjének, gondolatainak és világfelfogásának kifejezésére irányuló szüksége, tehát a különféle művészeti alkotások létrehozása, szintén biológiailag megalapozott, de formái az egyének természeti és kulturális környezetének hatása alatt változók. Ezért van az, hogy az antropológiában sokáig uralkodó nézet a kultúrák egymást való utánzásáról – az u.n. diffúziós elmélet – nem meggyőző, mert nem veszi azt tekintetbe, hogy a művészi kifejezésekben jelentkező hasonlóságok nem egyes kulturális vonások diffúziójának eredményei, hanem egyszerűen annak, hogy emberi lények egymástól függetlenül, de hasonlóképpen reagálnak környezetük adottságaira. Végül, az embereknek szüksége van exisztenciájuk felnyitására a transzcendentális és kozmikus felé, ezt bizonyítja az a tagadhatatlan tény, hogy minden civilizáció egy vallásos mag körül kristályozódott ki. Ez a csak az embereknél megmutatkozó haláltudat által is motivált, egy a biológia elmélete által is elismert tény.

A második forrása az 'embervilágok' közös vonásainak a természeti és emberi környezet formáló hatása. Az emberi élet egyik maghatározója, ezt nem kell különösképpen kihangsúlyozni, az a természeti környezet, amelyben élünk, – de ez nemcsak közös vonásokat, hanem egymásnak ellentmondó különbségeket is teremt. Az u.n. mérsékelt klímában élők életformája és életstílusa egészen más, mint a tropikus klímában élőknek. Soha nem felejtem el, hogy amikor Bamakóban, a nyugat-afrikai Mali fővárosában éltem, meglepődve láttam ottani első évem novemberének reggeli óráiban, amikor autón mentem át a Niger folyón átívelő hídon, hogy a máliak mind kötött téli sapkában bicikliztek munkahelyük felé. Kérdeztem sofőrömet, hogy mi ennek az oka, hiszen nekem az időjárás nagyon meleg és nedves volt. Erre azt felelte: "Uram, nálunk ez a téli időszak s az emberek védik magukat, nehogy megfázzanak."

A különféle természeti adottságokhoz és emberi környezethez való alkalmazkodásnak igen sok példáját lehet felhozni, persze a legtöbb esetben ezek az adott társadalom kulturális feltételeivel

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

ötvöződnek össze, mint a települések kialakulásában, a jurták, kunyhók, házak vagy felhőkarcolók szükségességének és építésének módozataiban, stb. Újra a művészet terére hivatkozva csak a kulturális fejlődés folyamatával lehet megmagyarázni az egyes művészetek bizonyos népek életében és bizonyos korokban való virágzását – például az antik Athén irodalmi és képzőművészeti alkotásait a Krisztus előtti 5. évszázadban, vagy a német nyelvterületek népeinek zenei, irodalmi és filozófiai teljesítményeit a 18. és 19. századok fordulóján. A különféle civilizációkban lévő hasonlóságokat tehát a biológia fejlődés és a természeti környezet határozzák meg, s ezek forrásai az 'embervilágok' közötti egyes különbségeknek is.

A különbségeket tekintve azonban a kulturális fejlődés játssza a legnagyobb szerepet, s most e különbségek megvilágítására térek rá. A civilizációs különbségek jellemzését kiválasztott példákon keresztül fogom megkísérelni. E példákat úgy választottam ki, hogy korunk egyes, legaktuálisabb problémáit tükrözzék a társadalmi, politikai és gazdasági szférákban.

– *Először* a nyugati civilizációt minden más civilizációtól elválasztó kérdést, az *individualizmus és univerzalizmus* különleges összeötvöződését fogom megvizsgálni, mivel ennek fontossága a társadalmi élet szempontjából felmérhetetlen. Tézisem az, hogy az európai felvilágosodást követően a modern fejlődés nemcsak a teljes individualizmust fogadta el a társadalmi élet alapjaként, hanem azt késői fázisában, a 20. század második fele óta, összeolvasztotta univerzalista irányzatával. Előre kell bocsátanom, hogy semmiképpen nem akarom kritizálni a modern individualizmus ésszerű formáját, hiszen az egyént, mint az emberi sors hordozóját, mindenki elismerte a történelem hajnala óta, s az emberi közösségek – családok, etnikai csoportok, nemzetek éppúgy, mint a vallásos közösségek – az individuumokból tevődtek össze. Végeredményben egyének és közösségeik exisztenciája teljes mértékben összefonódik. Ez az u.n. holisztikus, tehát az egészet szem előtt tartó, felfogás semmisült meg a modern fejlődés folyamán, mert az egyén abszolút felsőbbrendűséget nyert el közösségével vagy bármilyen emberi kollektivitással szemben.

Adam Seligman fejezi ki legjobban az individualizmusnak ezt az univerzalista ideálját, amikor azt írja, hogy a modern fejlődés eredményeként "az univerzális és a partikuláris összemosódtak"[7] – a partikuláris alatt az individuumot értve. Az individualizmus pontosan azért az univerzalista világkép egyik forrása, Seligman és más gondolkodók szerint, mert az egyént ruházza fel univerzális jelleggel. Az autonóm exisztenciával rendelkező alany, melyet a többi individuumokhoz egy bizonyos 'metafizikai egyenlőség' fűz csak, így univerzálissá lett. Ez azt is jelenti, hogy az egyén elvesztette egyéniségét, mivel az individuum lényege tulajdonképpen nem más, mint az, ami összeköti más emberi lényekkel. Az egyén tehát egy üres fogalommá vált, mint a konkrét, individuális személy absztrakciója, s a mai nyugati, elméleti meggondolásokban az univerzális preferenciák és érdekek összességeként jelenik meg.

Az egyénnek ez az absztrakt fogalma fontos következményekkel járt a társadalmi strukturálódás szempontjából. Ma a nyugati társadalmak olyan autonóm individuumokból tevődnek össze, melyek függetlenek egymástól s ezért, mint atomok, állnak egymással és a mindenható állammal szemben. Semmi más nem köti őket össze a többi emberi lénnyel, mint az, hogy egy bizonyos államnak

[7] SELIGMAN, Adam, *Towards a Reinterpretation of Modernity in an Age of Postmodernity*, in. TURNER, Bryan S. (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*. Newbury Park, California, SAGE Publications, 1990, 124. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a polgárai. Az egyéni szabadságot semmi más nem tartja korlátokban, mint az állam törvényei és egyéb közintézmények szabályozásai, melyeknek az egyének alá vannak vetve; másrészt, mint állampolgárok, olyannyira függenek a mindenható államtól, hogy ennek a teljesen egyenlőtlen helyzetnek a kiegyensúlyozására volt szükséges az emberi jogok rendszerének kidolgozására. Ez a magyarázata annak is, hogy miért van korunkban túlnyomóan szó az egyének jogairól a másokkal és a közösséggel szemben való kötelességeik helyett.

Konklúzióként azt mondhatjuk, hogy a társadalom atomizálódása megfelel az univerzalizmus ideáljának, mely mindenkor az egész emberiséget öleli fel pillantásában. Ez persze nem egy új felismerés, de ami új az az, hogy az elveszett társadalmi kohéziót, az igazi, valódi szolidaritást, a modern világnézet perspektívájának univerzalitásával igyekszik behelyettesíteni a 'metafizikai egyenlőség' elve alapján. *Ezzel szemben minden más civilizációban a közösségek összessége alkotja a társadalmat*.

– *Másodszor* a politikai tevékenység meghatározó jellegével szeretnék foglalkozni, szembeállítva a mai demokratikus politikai gyakorlattal a *transzcendens valóságra alapított politikai rendszereket*. Azt hiszem, nem kell különösebben hangsúlyozni, hogy kulturális vagy civilizációs vonások meghatározók a politikai intézmények kialakításában, mert a transzcendens és az evilági elemek súlya döntően megváltoztatja a tekintély és a hatalom szerepét a társadalom mindennapi életében. A transzcendens és evilági elemek hatásának illusztrálására egyrészt a monotheisztikus vallások, másrészt a buddhizmus és konfucianizmus politikai rendszerei közötti különbségekre szeretnék utalni. A modern szekularizmus kora előtti kereszténységben, a judaizmusban és az iszlámban, azért, mert a politikai tekintély és tevékenység helyét a társadalomban a transzcendenshez fűződő kapcsolat határozza meg, a politikai hatalom sokkal nagyobb szerepet játszik és sokkal nagyobb mértékben befolyásolja az emberek sorsát, mint más 'embervilágokban.' A buddhizmus semmi fontosságot nem tulajdonít a politikai szférának, mert az evilági életet a maga teljes egészében elmúlónak és jelentéktelennek tartja. A konfucianizmusban viszont a politikai intézmények és rendszer az evilági valósághoz kapcsolódik, ezért a politikai struktúrák és események az élet legtöbb aspektusát meghatározzák, mert az uralkodó hatalma egy kvázi-transzcendens jelleggel bír.

Ezzel a témával kapcsolatban szeretném, a fundamentalizmusnak a mai nemzetközi helyzet szempontjából való fontossága miatt, az iszlám univerzalizmusa és a muzulmán országok nacionalizmusa közötti ellentétet röviden felvázolni. Az iszlám hanyatlása a 11. század közepén kezdődött, amikor az írástudók megtiltották a jövőbeni szabad gondolkodást, amit arab nyelven *'ijtihad*nak neveznek, mondván, hogy már semmi újat nem lehet elgondolni, ami a *Qur'an*ban vagy a prófétai könyvekben ne lenne benne. Az iszlám civilizációjának hosszú álmából való felébredés a 19. század második felében kezdődött, amikor egy reformnemzedék megpróbálta az alapvető dogmák közül azokat, amelyeket nem tartott lényegesnek, megkérdőjelezni. E nemzedék tagjai kezdték megvitatni az iszlám univerzalizmusának és a török birodalom igájából felszabaduló egyes országok nacionalista mozgalmainak a viszonyát. A nacionalistákkal, akik elsősorban a közelkeleti arab országok népeihez tartoztak, az *ulémák* és a vallásos tömegek álltak szemben. Az iszlám univerzalizmusának egyes kiemelkedő képviselői, mint az indiai *Mawlana Mawdudi* vagy a pakisztáni *Muhammad Iqbal*, a nemzeti érzéseket teljesen elítélték éppúgy, mint a demokratikus politikai rendszereket, mert

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

(i) A *Qur'an* tanítása szerint semmiféle népi vagy nemzeti szuverenitás nem állhat az isteni szuverenitással szemben;

(ii) Az evilági rendet és a transzcendentális világ rendjét nem lehet szétválasztani, vagyis az állam és a vallás szétválasztásának politikai elvét nem ismerték el. Minden hívő muzulmán az iszlám népeinek egységébe, az *'umma*ba tartozik, s a muzulmán szolidaritás kötelező voltát nem tagadhatja meg. El kell viszont ismerni, hogy a konzervatív és univerzalista mozgalmak, elsősorban az Egyiptomban a második világháború után létrejött *Muzulmán Testvériség*, bár visszautasítottak mindenfajta nacionalizmust, a társadalmi problémák rendezésének és a gazdasági modernizációnak szükségességét nem tagadták.[8]

Harmadszor, a többi civilizációkban élő népekre ráerőszakolt, *territoriálisan megalapozott, szuverén nemzetállamok* politikai intézménye által okozott civilizációs törést vizsgálom meg. A territoriális államok létrehozásához két követelmény megléte szükséges:

– Az individuum elsőbbsége a különféle közösségekkel szemben, vagyis annak követelménye, hogy az egyének az államhoz és ne közösségükhöz legyenek lojálisak;

– A közéletben bármely más esetleges versenytársként fellépő szervezet hiánya. Ezért a territoriális állam ráerőszakolása a nem-nyugati civilizációkban élő népekre teljes mértékben eltüntette a civil társadalom kereteiben lezajló társadalmi együttműködés formáit, mely biztosította az egyének és áruk szabad mozgását az alig felismerhető uralmi megosztást jelző határokon keresztül. A területiség elvének alkalmazása azt is jelentette, hogy az előzőleg alig felismerhető uralmi megosztások végleges és átléphetetlen határokká lettek, elképzelhetetlenül komplikálva azoknak a hasonló etnikai eredetű népességeknek az életét, melyek az új szuverén államok határainak két oldalán élnek. Ezeknek az új államoknak, melyeket egyes nyugati politikai írók kvázi-államoknak minősítenek,[9] egy új nemzeti identitást kellett találniuk, mely viszont nem felelt meg az egyes kollektivitások hagyományaiban élő, a kulturális fejlődés folyamán kialakult önmeghatározásoknak. A hagyományos, kollektív identitások ilyen erőszakos megsemmisítésének a népességek egyre nagyobb etnikai, vallási vagy más közösségekre való széttöredezése lett az eredménye. Ezek vezettek el a ma mindenütt felbukkanó helyi konfliktusokhoz, melyek a mai államközi rendszer szempontjából az egyik legnagyobb veszélyt jelentik.

A kolonializmus kora előtti világban a politikai tér rendezésének két formáját ismerjük a nem-nyugati civilizációkban: (i) A nagy birodalmakat, melyekben területek és közösségek lazán függtek össze, és (ii) A szintén lazán összefüggő kis- és közepes nagyságú politikai egységeket – mint, például, városállamok, törzsek, etnikai csoportok – melyek legitimitásának egyetlen forrása volt e politikai egységek fejeinek, fejedelmeknek, királyoknak, stb. tekintélye. Ezekben a politikai egységekben a pluralitás követelménye volt a társadalmak strukturálódásának központi elve. A térbeli

[8] A Muzulmán Testvériségrideológiájára vonatkozólag Sayyid Qutb munkái adnak jó képet. Ezekre vonatkozólag lásd ESPOSITO, John L., *Islam and Politics*. 3. ed. Syracuse, Syracuse University Press, 1991, 135-140. lapok, és BINDER, Leonard, *Islamic Liberalism -- A Critique of Development Ideologies*. Chicago, University of Chicago Press, 1988, 196-203. lapok.

[9] Erre vonatkozólag lásd JACKSON, Robert H., *Quasi-States -- Sovereignty, International Relations and the Third World*. Cambridge, Cambridge Unversity Press, 1990.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

széttöredezés voltaképpen egy kiegyensúlyozó szerepet játszott, pontosan azért, mert a többrétegű, alternatív terek megakadályozták a területi egyesítésre irányuló törekvéseket és az identitások uniformizálását egy homogén modell szerint. Így a territoriális államforma bevezetése a nem-nyugati világban a társadalmi valóság követelményeit meghamisította, titkos vagy nyílt ellenállást váltott ki az új, szekuláris rezsimekkel szemben, melyeknek elfogadására az államközi rendszer, elsősorban az Egyesült Nemzetek Szervezete, kényszeríttette őket.

A territoriális állam bevezetése a nem létező nemzetek államainak formájában történt. Ez egy teljesen illuzórikus aktus volt, mely a Nyugat univerzalista trendjének felelt meg. Senki nem akart arról beszélni, hogy a nem-nyugati civilizációk körében nem voltak nemzetek, ezeket mesterségesen kellett megteremteni propaganda, politikai mozgósítás és a modernizáció csodáinak ígérgetése révén. Amikor e politikai egységek mesterséges megteremtéséről szólok, azt értem e kifejezés alatt, hogy nem volt egy etnikai csoport, sem egy meghatározott vallási vagy kulturális közösség, amelyekre egy nemzetállamot lehetett volna alapítani. Az új nemzetállamok vezetőit, akik a függetlenségi harcot vezették, ez a helyzet kényszeríttette arra, hogy az új államot saját etnikai csoportjuk államának deklarálják. Ugyanakkor ezek a vezetők semmiképpen sem akarták feladni igényüket az egész,

a koloniális hatalomtól átöröklött terület feletti uralomra, s ezért mindent megtettek – a legtöbb esetben sikertelenül – egy új területi, nemzeti és állampolgári identitás kialakítására, hogy ezen keresztül a kisebb etnikumokat, vallási csoportokat, stb. egységesíteni tudják. Nemzeteket kellett teremteni azok nélkül a történelmi előzmények nélkül, melyek Európában a nemzetállamok alapítását megelőzték. Egy ilyen helyzetből való kiút a legtöbb esetben egy max weberi karizmatikus és populista vezető hatalomra juttatása volt, bár ezek a legtöbbször nem voltak alkalmasak a társadalmi és politikai intézmények kiépítésére és a gazdasági fejlődés beindítására. A harmadik világban éppen ezért minden demokratikus rendszer a populizmus felé fejlődik.

A második világháború után tehát a szuverén nemzetállamok száma óriási módon megnőtt. A kollektív önrendelkezés általánosan elfogadott wilsoni tétele és az államok egymást követéséről szóló nemzetközi jogi elv értelmében, az új politikai egységeknek a nemzetállam formáját kellett átvenniük, mert csak ezzel lehettek az államközi rendszer tagjaivá. Ugyanakkor a gyarmati sorsból felszabadult államok egy speciális kategóriát alkottak az Egyesült Nemzetek tagjai között, mert bár rendelkeztek a külső, vagyis a rendszer többi tagjaival szembeni szuverenitás jellemzőivel, a legtöbb esetben nem voltak a belső szuverenitás adottságainak birtokában, vagyis nem rendelkeztek a területükön lakó népek fölött való hatalom gyakorlásának minden eszközével. A hatalom átvitele a gyarmati metropolisztól a helyi hatóságok kezébe az államközi rendszer közvetítésével ment végbe. Ez azt jelentette, hogy az új államokat az önrendelkezés elvének, mint erkölcsi követelménynek az alapján az Egyesült Nemzetek Szervezetének keretében ruházták fel a szuverenitás u.n. negatív adottságaival – például, a más államok által belügyeikbe való beavatkozásnak megtiltása révén – de a szuverenitásnak a belső állapotokra vonatkozó, u.n. pozitív tulajdonságaival a nemzetközi szervezet nem tudta, nem tudhatta felruházni őket. Ezért az államközi rendszer tagjai egy úgy nemzetközi szociális segélyalapot bocsátottak rendelkezésükre, pénzügyi támogatás és technikai asszisztencia formájában, azzal a céllal, hogy a belső szuverenitás jegyeit – például, haderő és rendőrség felállítása vagy társadalmi és gazdasági modernizáció – ennek segítségével megszerezhessék. Végül, a volt gyarmati államokat, az önrendelkezés elvének széleskörű alkalmazásával, még egy különleges előnyben is részesítették, mert a nyugati területi állam ideáljának értelmében az új államoknak a gyarmati hatalomtól átöröklött területei szentségét is garantálták. Ezért az egyes gyarmatokat

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

elválasztó, mesterséges határokat, melyek történelmi véletlenek folytán jöttek létre, az államközi rendszer többi tagjai legitimálták.

Utolsó, *negyedik* példaként, a *modernizáció és a gazdasági és társadalmi fejlődés* problémáját szeretném megvilágítani, amelyre vonatkozóan nagyon sok személyes tapasztalattal rendelkezem. Ez a problematika szorosan kapcsolódik a globalizáció előzőleg tárgyalt kérdéséhez. A globalizáció általában, és a gazdasági globalizáció, különösképpen, azt jelentik, hogy a mi fogalmainkat, módszereinket és intézményeinket, melyek a nyugati kultúrkörben századok folyamán alakultak ki, minden további nélkül át lehet ültetni más kontextusokba, más civilizációk 'embervilágába.' Ez a megközelítés nemcsak az egymással összemérhetetlen civilizációk közötti különbségek tudatos tagadását jelenti, hanem a nyugati civilizációban érvényesülő pluralizmus félredobását is, melynek ebben az esetben az az értelme, hogy a pluralizmus követelménye kizárólag a nyugati civilizáción belül érvényes.

Egy általános modell kidolgozása oda vezetett, hogy az új államok alapjában különböző adottságait és körülményeit senki nem veszi figyelembe. Ezt a modellt s annak kizárólagos alkalmazását én a Nemzetközi Valutaalap keretében dolgozó vagy a Világbankhoz tartozó szakértő kollégáimmal való beszélgetésekben az ő 'Bibliájuknak' hívtam. *Következésképpen, társadalmi struktúrák, régi, hagyományos szokások és életmódok tűntek el, hogy helyet adjanak a nyugati világ modelljének megfelelő intézmények, struktúrák, szokások és életmódok meghonosításának*. Ez egy teljes kulturális és pszichológiai töréshez vezetett az érintett népekben, mert a modernizációs követelményeknek megfelelő fogalmak, módszerek és tevékenységek ellentétben állnak a helyi kulturális adottságokkal. Bár sok év veszendőbe ment, még nem késő, véleményem szerint, ezt a hibát korrigálni. Ennek az lenne a feltétele, hogy mindazok, akiket ez a probléma érint, de elsősorban az egyes fejlődésben lévő országok felelősei újragondolják és újraértékeljék a modernizációs programokat, számontartva a civilizációs kontextust és a helyi kulturális kötöttségeket, valamint az egyes tevékenységek ökológiai következményeit is, s ennek megfelelően dolgozzák ki egy ország fejlődési perspektíváit.

A huszadik századi modernizációs elmélet és gyakorlat legnagyobb hibája az volt, hogy univerzálisnak hitte a liberális piacgazdálkodás vagy a szocialista tervgazdálkodás elveinek alkalmazhatóságát a világ bármely más területén, annak ellenére, hogy ezek egy meghatározott kontextusnak feleltek meg. Ez az univerzalista világkép, saját önmeghatározásának következményeképpen, egy másik megengedhetetlen hibát is tartalmazott, éspedig azt, hogy kizárt minden eddig nem ismert jelenséget, a problémák bármely eddig nem ismert megoldásának lehetőségét, melyek más kultúrák keretében jelentkezhetnek. A gazdaságfejlesztési erőfeszítések sikertelensége és az egyre növekvő ellenállás a Nyugat gazdasági és civilizációs befolyásával szemben élesen rámutatnak a társadalmi, gazdasági és kulturális globalizáció ideológiájának döntő tévedéseire. Nincs semmi arányosság, egyrészt a hivatalos és privát pénzügyi segítség, beruházások és a technikai asszisztencia nagyságrendje, másrészt az elért eredmények között.

3. CIVILIZÁCIÓS PLURALIZMUS VAGY VILÁGKULTÚRA?

Bár sok megfigyelő számára úgy látszik, hogy a globalizációs folyamat sikere és a nyugati civilizáció egész világra való kiterjesztése feltartózhatatlan, el kell ismerni, hogy ennek hatása a más

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

civilizációk körén belül élők exisztenciájának egyelőre csak a felszínén vehető észre. Ezért az u.n. dualisztikus megközelítés, melynek értelmében a nyugati és az összes más civilizációs embervilágok' között alapvető törés van, ma is éppúgy érvényes, mint a második világháború után, amikor a gyarmatosítás felszámolásának folyamata következményeképpen ez a probléma felmerült. Amint ezt Simon Murden már idézett könyvében kristálytisztán kifejezte:

> "[A hidegháború utáni világban] ... a nyugati vezetők nem akarták a különféle civilizációk létét valójában elismerni, amikor a liberális eszmét követték. A Nyugat számára sokkal megfelelőbb volt a civilizációt akként meghatározni, hogy a jó univerzális normájának feleljen meg, vagyis úgy, hogy a civilizáció egybeessen a liberalizmus univerzális standardjával, bár fontos volt, hogy ez a meghatározás ne legyen nyilvánvalóan azonos a nyugati civilizáció meghatározásával." (38. l.)[10]

A civilizációkat elválasztó törés tehát annak bebizonyosodásában áll, hogy más civilizációktól átvett, vagyis importált alapvető kulturális vonásokat nem lehet egyszerűen átültetni. A kulturális adottságok, értékrendszerek és életmódok közötti különbségek lekicsinylésével a modernizáció címkéje alatt, a nyugati hatalmak és a nemzetközi szervezetek a nyugati civilizáció egyes vonásait akarják a többi civilizációk népeire ráerőltetni. Ezzel megteremtették a nem-nyugati kultúrákban egy önmagukat, saját hitüket, értékeiket és életmódjukat védő ellenállás feltételeit. Ez a kulturális önvédelmi magatartás vagy a vallásos fundamentalizmusok létrejöttében jelentkezik, melyek egy szekuláris és racionalista idegen kultúrával szemben akarják hagyományos világnézeteiket megvédeni, vagy az etnikai szolidaritás felébredésében, s mindkettő esetében az adott kultúrkörhöz tartozó népek kollektív identitásának megőrzését célozza.

A fent felvázolt helyzet egy megváltoztathatatlan tény. Igen fontos viszont, hogy ebből a tényből milyen következtetéseket vonunk le. Azt például Samuel Huntingtonnal, hogy a Nyugatnak, mint egy erődbe zárt népességnek kell a bástyáit támadók ellen védekezni, vagy pedig azt, hogy a megértés útján a nem-nyugati civilizációkkal egy dialógus kibontakozását kell keresni. Egy dialógus esetében mindkét oldalnak elkerülhetetlenül szükséges a következő magatartási elveket tiszteletben tartani:

– *Először*, a másik civilizáció létét és a magunkétól különböző identitását elfogadni,

– *Másodszor*, a másikkal való kapcsolatokban annak gondolkodásmódjával, érzékenységével, hitével és morális elveivel szemben mély megértést tanúsítani, és

– *Harmadszor*, megkísérelni a másik perspektíváját és tetteit nem a saját magunk, hanem a másik elvei és felfogása szerint tolmácsolni.

Egy ilyen erőfeszítés nem jelentené a saját magunk identitásának és életmódjának a feladását, tehát a mi kultúránk elveinek és értékeinek relativizálását, de elkerülhetetlenül szükségessé teszi a másiktól való tanulásra való hajlamosságot. A dialógus minden résztvevőjének hajlandónak kell lennie a saját 'embervilágába,' a saját kontextusába beépíteni a másiktól átvett elemeket, ha azok megfelelőbbnek látszanak egyes különleges emberi célok elérésére – anélkül, hogy ez a meglévő kulturális alapok megváltoztatásával járna. A legtöbb ember számára a kulturális pluralizmus az elvek, hagyományok, értékek, életfelfogások, világnézetek és, különösképpen, vallásos meggyőződések

[10] "A Nyugatnak egy régi hagyománya volt másokat, mint elmaradottakat kezelni és saját magát, mint *a* haladás modelljét." *Ibid.*, 24. l. (kiemelés az eredetiben).

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

relativitásával jár, s ezért idegenkednek egy ilyen magatartástól. Ez egy alapvető tévedés, mert a civilizációs különbségek áthidalása nem a hit kérdése, nem egy morális probléma vagy életmódok megváltoztatásának szükségessége, hanem más emberek s az ő világuk megértésének kérdése. Ha a perspektívák relativitása dominál az emberek világában, akkor nincsenek univerzálisan érvényes igazságok, és a valóság más megvilágításban jelenik meg mindenkinek. Ennek ellenére, a világ minden táján tudósok, filozófusok s az utca ember is ragaszkodnak az objektív valóság eszméjéhez (mely a természet világában elfogadható is, de nem az 'embervilágokban') és az univerzálisan érvényes igazságok létéhez, evvel tagadva a kulturális különbségeket vagy eldobva a más kultúrákkal való kommunikáció lehetőségét. Vannak a nyugati gondolkodók között olyanok is, akik a kulturális különbségeket úgy fogják fel, mint a haladás útjának egyes állomásait egyre magasabb nívójú ideálok felé – melyek természetesen a mi civilizációnkban testesülnek meg.

A nyugati világban a tudományok által elért, az előző korokban szinte elképzelhetetlen vívmányok vezettek a biológiai fejlődés és a kulturális haladás gondolatához. Ennek kettős következménye volt: egyrészt az a hit, hogy az emberiség élete minden szempontból az előzőleg elért alacsonyabb fokról egyre feljebb, magasabb fokok felé halad, melyeken a szellemi tulajdonságok és a gyakorlati tevékenységek jövő lehetőségei egyre nagyobbakká válnak. Ez a felfogás másrészt avval járt, hogy az emberi lényt a természetes fejlődés legkiválóbb eredményeként, azt mondhatnánk 'csúcsteljesítményeként' ünnepelje, s a nyugati civilizációt pedig, mint a lehetséges emberi és kulturális fejlődés és haladás utolsó, tehát legmagasabb, legtökéletesebb fokának tekintse. Az a szó, amely ebben a perspektívában a legjobban fejezi ki a nyugati civilizáció viszonyát a többi civilizációkhoz, a 'szétválás,' bár ennek a kifejezésnek is egy kettős értelme van: a nyugati civilizáción belül. A régi, hagyományos kultúrával szemben az utolsó négy évszázad tudományos, racionális kultúrájának felsőbbségét nyilvánítja ki, míg a többi civilizációkkal szemben azok 'elmaradását' jelzi.

A civilizációk szétválásának gondolata megcáfolása annak a különféle ideológusok által tett javaslatnak, mely a kulturális különbségek feloldását célozná. Ez a globális kultúra létrejöttére vonatkozik. A globális kultúra nem más, mint egy lidércnyomásos lázálom, melynek a valóságban semmi alapja nincs. Egy idő perspektíva nélküli globális kultúra az állandóan eltűnő jelen varázsában él, s nem más, mint egy képzeletbeli, minden történelmi alapot nélkülöző valami.

A más civilizációkkal folytatott dialógus alapját Ian Hacking, a tudományok kanadai filozófusának a gondolkodásmódokról való elmélete képezi. Hacking abból indul ki, hogy az egyes korokban és kultúrákban elért tudás milyenségét az azokban uralkodó gondolkodásmódok határozzák meg. Ezeket a különféle gondolkodásmódokat nem lehet egy független nézőpontból megítélni, mert "annak értelmét, hogy egy gondolkodásmód milyen tudást produkálhat maga a gondolkodásmód határozza meg."[11] Különféle gondolkodásmódok lehetséges igazságokat eredményezhetnek, melyek az adott gondolkodásmód keretében objektíven igazak. Mivel gondolkodásmódok egy történelmi fejlődés eredményei az, hogy mi igaz szintén egy történelmi és kulturális fejlődés eredménye. *Egy gondolkodásmód nem valami, ami megvizsgálja, analizálja és megmagyarázza a valóságot, hanem része magának a valóságnak*. Ugyanakkor Hacking elismeri, hogy nemcsak az egész emberiségre vonatkozó biológiai adottságok univerzálisak, hanem azt is, hogy a különféle emberi

[11] HACKING, Ian, *Styles of Scientific Reasoning*, in RAJCHMANN, John és WEST, Cornel (eds.), *Post-Analytic Philosophy*. New York, Columbia University Press, 1985, 145-165. lapok.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

gondolkodásmódok között van valami, amit egyesek 'kulturális univerzálisoknak' neveznek, egy közös mag, mely bizonyos felismerések laza összefüggéséből áll.

Ebben a keretben fogadható el az a követelmény, hogy más civilizációk népei átvegyék a Nyugattól annak egyes tudományos eredményeit, módszereit vagy technológiáit, még akkor is, ha ez a 'hozzáigazítás' vagy adaptálódás az adott életkörülmények bizonyos megváltoztatásával jár. Ugyanez alkalmazható az emberi jogok védelmének más civilizációs életformákba való integrálására, mert pontosan az emberi exisztenciának egy ilyen alapvető fontosságú aspektusát nem lehet kívülről, mintegy parancsszerűen, másokra ráerőszakolni, hanem 'be kell ágyazni' a más kulturális körülmények között kialakult világképek részleteibe. Ugyanakkor a Nyugatnak is át lehetne vennie a többi civilizációk vonásaiból egyeseket, mint, például, a mély, emberi szolidaritás nálunk lassan-lassan kiveszőben érzését, vagy felújítani a mára kultúránkból majdnem teljesen kiiktatott transzcendentális/kozmikus megalapozást.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

EXCURSUS

AZ UNIVERZALIZMUS FAJTÁIRÓL ÉS AZ UNIVERZALIZMUS ÉS GLOBALIZÁCIÓ KÜLÖNBSÉGÉRŐL

Az univerzalista világképet két kategóriába lehet sorolni: egyrészt a tiszta vagy eredeti értelmében vett, másrészt az önmagára vonatkoztatott vagy eszközszerű univerzalizmus. Az én meghatározásom szerint az első kategóriát a biológiai és a kozmikus univerzalizmus alkotják, s ez utóbbi megint két csoportra oszlik, a vallásos és a tudományos univerzalizmus felfogásaira. A biológiai univerzalizmus a földön létezőket öleli fel, melyek megszámlálhatatlan és sokszerű formában jelentkeznek. A mindenségben a létező arra vonatkozik, ami van, ami azonosítható, s azt a tagadhatatlan tényt fejezi ki, hogy minden létező összefügg a többi létezővel egy kibogozhatatlan összefüggésben. Persze ebben a vonatkozásban vitatható az, hogy mit minősítünk létezőnek, csak a természeti világban megtalálható organikus vagy nem-organikus létezőket, vagy a mentális és spirituális jelenségek valóságát is.

Míg a biológiai univerzalizmus a földtekén létező organizmusokat foglalja magában, a kozmikus univerzalizmus az egyes létezők milliárdjainak összefüggését hangsúlyozza. Ennek az univerzalizmusnak vallásos formája egy logikailag elkerülhetetlen következménye az Istenbe vetett hitnek, mint a kereszténységben és az iszlámban, vagy a mindenség metafizikai felfogásából levezetett világképnek, mint a buddhizmusban és a hinduizmus egyes változataiban – hiszen minden vallásos hitnek elsődleges feltétele annak univerzális érvényessége. Nem vitaható, hogy az univerzalista világkép első megjelenése az őskori vallásokhoz kapcsolódott.

A metafizikai-univerzalista felfogás példájaképpen hadd írjam le itt röviden a buddhizmus és brahmanizmus világképét. Buddha szerint a mindenség nem más, mint egy megállíthatatlan, örökös folyamat, melyben számtalan ember számtalan világa jelenik meg és tűnik el, egymást követve a végtelenség távlatában. Csak a jelen és evilági valóság az egyetlen valóság, de ez a valóság nem a létezőkből vagy nem-létezőkből áll, hanem a létezővé válásnak és a létező eltűnésének állandó folyamataiból. Nincs egy változatlan, tapasztalatilag megismerhető létező, s minden létező függ a többi létezőtől; egyesek életének, mely egy pillanat az örökös folyamatban, nincs semmi értelme, s az emberi exisztenciában csak szabályosságok, hasonlóságok és trendek fedezhetők fel. A buddhizmussal szemben, a hinduizmus legősibb tanában, a minden létező dualizmusát tagadó brahmanizmusban, a legfelsőbb lény, Brahman, egyszerre e világon kívüli, e világ fölött álló, de ugyanakkor ennek a világnak minden jelenségében jelenlévő lény, az örökkévalóság kifejezője.[12] A dualista hindu vallási irányzatokban viszont, Jaina, Samkya vagy Yoga, az anyagtalan, jellegtelen életelem és az anyag, melynek a tér és idő az egyedüli jellemzői, antagonisztikusan állnak szemben egymással.]

A kozmikus univerzalizmus tudományos változata a bennünket körülvevő mindenségnek csak a materiális – fizikai, kémiai, elektromagnetikus, idegrendszeri és más hasonló – elemeit vizsgálja, beleértve az emberi lények testi alkatát, mert csak ezekre alkalmazhatók a tudományos kutatás

[12] A Teremtés Himnusza, a védikus könyvek legrégebbikében – a *Rg Veda, 4. verse* – ezt úgy fejezi ki, hogy Brahman "a létező és a nemlétező köteléke." RADHAKRISHNAN, S.S. és MOORE, Ch.A. (eds.), *A Sourcebook of Indian Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1957, 27. l.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

empirikus és formális módszerei. Ennek következtében a tudományos gondolkodás legmagasabb fokain a természetet kizárólag elméleti síkon analizálják, matematikai formulák használatával. Ezért az univerzalizmusnak ez a változata egy szigorúan formális univerzalizmus.

Az univerzalizmus önmagára vonatkoztatott, eszközszerű fajtája az eredeti vagy tiszta univerzalizmus eltorzítását jelenti, mely egy adott kor különleges kulturális jellegzetességeinek felel meg és meghatározott társadalmi, politikai vagy gazdasági érdekek szolgálatában áll. Ezért vagy a klasszikus nietzschei hatalomratörést, a hatalom elérését szolgálja egy személy vagy egy embercsoport érdekében, vagy pedig egy társadalomnak, a mi tagadhatatlanul modern társadalmunknak kulturális önigazolását. Az instrumentális univerzalizmus egyik példájaként a totalitáriánus ideológiákat lehet idézni. Bármely hasonló ideológia saját tételeinek univerzális érvényességet tulajdonít, e tételeket sokszor tudományos elméletek formájában jelentetve meg. Egy másik példája az ilyenfajta ideológiának az igazi tudományos univerzalizmusnak az eltorzítása, amit sokan pseudo-tudományosságnak neveznek. Ez az ideológia a tudomány nagy igazságait, melyek a természet egy meghatározott részére vagy aspektusára vonatkoznak s pontosan ezért érvényességük korlátozott, a mindenség egészére érvényesnek mondják ki. Tehát azokat a törvényeket és általánosításokat, amelyeket a materiális világ vizsgálatából von le a tudományos tevékenység, alkalmazhatónak nyilvánítják a nem-materiális, intellektuális és spirituális világ jelenségeire is, ilyen módon lejáratva az igazi tudomány hallatlan eredményeit az emberiség szempontjából.

Az univerzalizmus és globalitás ellentétét úgy lehet legjobban megvilágítani, ha azt húzzuk alá, hogy az univerzalizmus egy olyan egységes világ protagonistája, melyet az univerzálisan elfogadott meggyőződések, értékrendszerek, identitások és közösen átélt jellegzetességek tesznek egységessé, míg a globalizáció elismeri a kontextualitás fontosságát, s ezen az elismerésen keresztül dialektikusan magába foglalja ellentétét, a lokálist, vagyis a helyhez kötöttet. Az, amit ma a nyugati társadalomtudományokban 'lokálizmusnak' hívnak, belső logikája következtében előnyben részesíti a partikulárist, a helyi kontextust. Ilyen értelemben a kontextualizmus elutasítja az absztrakt, formális módszereket és az elméletileg kidolgozott, előre kigondolt elveket, mivel elismeri az eshetőség, a nem-tudott, a nem-szándékos szerepét. A globalizáció tehát magában foglal egyes lokális elemeket s így a kontextuális valóságot tükrözi, míg a partikuláris, különleges adottságok és helyzetek globális vonásokat is tartalmaznak, s ezeket saját jellegüknek vagy céljaiknak megfelelően használják fel. A fundamentalista világnézetekben, mint, például, az iszlám fundamentalizmus a megfogalmazások formájában vagy értékítéleteikben, megtalálhatók a globális koncepciók és érvelés jellegzetességei. Ugyanígy azt is lehet mondani, hogy a Magyarország és Románia között megkötött keretegyezmény a nyugati hatalmak nyomására jött létre, ennyiben a globális világ valóságát tükrözi.

Így a késői modernitás korában egy szinte láthatatlan, de alapvetően fontos változás folyamatát állapíthatjuk meg, mely a konkrét tér és idő szerepét hangsúlyozza. Így elismeri a nemzedékek során át kialakult tapasztalatok és a történelmi emlékezésben megújult élmények fontosságát, melyek mindig egy bizonyos helyhez, egy partikuláris helyzethez kötöttek, amelyben a tér, a hagyományok és tapasztalatok, valamint az idő folyása, egy perspektívában egyesülnek s hozzák létre a mi életvilágunkat.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Ünnepi beszéd az 1956-os Magyar Forradalomra való megemlékezés alkalmával*

Lugano, 2003. október 23.

Az 1956 októberében kitört magyar forradalom – mert forradalom volt és nem csak felkelés – történelmünk utolsó ötszáz évére való visszapillantásban tragikus, de ugyanakkor lelkünkben, magyarságunkban felemelő harcoknak része és folytatása. Mohács – nemzeti létünk széttöredezése és a Balassi által megénekelt küzdelmek sora, melyekben nemcsak magunkat hanem a keresztény Európát is védelmeztük; Rákóczi és talpasai, valamint az 1848-as márciusi fiatalok által folytatott szabadságharcok – mindkét esetben egy kíméletlen, elnyomó és gyarmati hatalom ellen; Trianon – a magyar nemzet ezeréves államának a nyugati hatalmak és a magyar földön lakó nemzetiségek által való megcsonkítása, majdnem azt mondhatnánk, hogy a föld színéről való eltörlése – és, végül, 1956 magyar Októbere – a nagy világforradalmak sorában: az amerikai, a francia és az orosz után – az utolsó, világot megrázó forradalom. *Mi ennek a magyar Októbernek a nemzedéke vagyunk*.

Kihangsúlyozom az október megjelölést, mert, bár ez talán furcsának tűnik, egy rövid párhuzamot szeretnék vonni a mi októberünk és az 1917-es, u.n. nagy októberi szocialista-kommunista forradalom között pontosan azért, hogy aláhúzzam a mi októberünk világtörténelmi jelentőségét. A szovjet forradalmat egy társadalmi osztály – az ipari munkásság – nevében indították el, s végeredményben a parasztságot és a társadalom más szegény rétegeit a munkássághoz függesztették, hogy így kialakítsák a nép absztrakt fogalmát, mint a forradalom hordozóját. Evvel szemben a mi októberi forradalmunk nem egy társadalmi osztály, nem a nép elvont fogalmának nevében tört ki, hanem egy nemzet jajkiáltásaként, egy elnyomott nemzet szabadságának visszaszerzéséért, s ezzel együtt a legmagasabb emberi ideálok megvalósításáért. 1956 októbere magyar nemzeti forradalom volt, de ugyanakkor az európai humanizmus örök értékeit tűzte zászlajára, azokat az értékeket, melyeket már az amerikai és francia forradalmak is magukénak vallottak.

A cári Oroszországot megsemmisítő szovjet forradalom a múltba nézett, az előző korokban született elveket és elméleteket akarta megvalósítani tekintet nélkül az emberségre, az emberi személy és az emberi közösség meghatározó jegyeire, s ez a jellege teljes mértékben megfelelt annak a diktatórikus magatartásnak, annak a kíméletlen hatalomra törekvésnek mely a szovjeturalmat mindenütt és minden időkben jellemezte. Az 1956-os szovjetellenes és anti-kommunista magyar forradalom viszont előre mutatott, a sokszor posztmodernnek minősített kor ideáljait és értékeket jelezte és szolgálta – az egyén jogainak követelése vagy az identitások elismerésének fontossága – a nyugati civilizációban eleddig megvalósult, de mára már az elmúlás és a hanyatlás lejtőjére csúszott

* E beszéd szövege eddig még nem jelent meg nyomtatásban

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

társadalmi és szellemi élet világnézetével és értékrendszereivel szemben. A mi októberünknek ez a globális perspektívában is visszhangzó, szinte profetikus üzenete az, amely minden eddigi forradalom fölé emeli, s világtörténelmi jelentőséget kölcsönöz neki. A budapesti utcák őszének lelkes, a létért való küzdelem elszántságának hangulatában még senki nem látta meg és érezte át annak jelentőségét, ami ott történt, ezek a napok és ezek a percek nem engedtek időt a történeti értékelésre.

Mint minden szabadságharcunkat, 1956-os forradalmunkat is leverte a túlerőben lévő elnyomó hatalom, s mint a magyar történelem minden tragikus fordulóján az a világ, amelyhez tartozni éreztük magunkat – Európa és a kereszténység nagy közössége, melyhez még Szent István királyunk kötötte minden időkre pogány népünket – nem jöttek segítségünkre. A nyugati hatalmaknak fontosabb volt, és máig is fontosabbak, a Közelkelet országainak olajforrásai, mint egy kis nép harca szabadságáért és az egész emberiség humanista eszményeiért és értékeiért. Persze, ezt a leckét máig sem tanultuk meg, hiszen a mai Magyarország is csak Európától és Amerikától várja sorsának megjobbulását és heroikus történelmének folyamán elszenvedett csapások sebeinek meggyógyulását.

Ezt nekünk külföldön élő magyaroknak sem szabad elfelednünk. Ugyanakkor meg kell arról is győződve lennünk, hogy a minket befogadó ország iránt érzett hűségünknek soha nem szabad elhomályosítania magyar népünk, magyar nemzetünk iránt érzett hűségünket. A hetvenes évek elején sok menekült honfitársunkat kétely öntötte el, hogy vajon be adjuk-e a kérést svájci állampolgárrá való válásunkra – amikor még semmi remény sem volt a kommunista rendszer összeomlására. Már akkor is avval érveltem, hogy kérésünket nyugodt lelkiismerettel beadhatjuk, ha nem akarjuk evvel együtt magyarságunkat is elvetni, ha nem akarjuk nemzeti hovátartozásunkat úgy felcserélni, mint bármely csak az anyagi érdekeket szem előtt tartó opportunista, aki új állampolgárságának elnyerése után hamarosan elfelejti, hogy egyáltalán melyik nép kebeléből szakadt is ki. Már akkor is biztos voltam benne, hogy az a svájci nép, mely tárt karokkal fogadott bennünket, mint menekülteket, s amelynek ezért soha el nem múló hálával tartozunk, minden nehézség nélkül meg fogja érteni, hogy magyarságunkat nem tudjuk és nem akarjuk megváltoztatni, hiszen ha valaki kényszerítés nélkül, könnyen feladja hovatartozóságát és identitását, az éppoly könnyen feladná svájci állampolgárságát is, ha egyszer arra szüksége lenne. Ezt a meggondolást akkor, majdnem 35 évvel ezelőtt, így fejeztem ki:

> "A Magyar Október szellemében, az akkori események lényünket és életünket átformáló távlatában, erre a kételyre csak egy választ lehet adni: bitang ember az, aki szülőhazáját elfelejti, s annak nyelvéhez, kultúrájához és hagyományaihoz való ragaszkodását a sutba dobja. *Ubi bene ibi patria*, mondták a régiek jellemezve azokat, akik hazájukat és ragaszkodásukat úgy cserélték, mint a köpönyeget. Azok, akik így vélekednek legmélyebb gyökereiket szaggatják ki, s életük egy légüres térben való, emberileg hamis exisztenciává válik. Az *ubi bene ibi patria* magatartás azonban nemcsak a magyarsággal szemben jelent becstelenséget, hanem joggal visszataszíthatja a befogadó közösséget is. Hogyan lehet elképzelni, hogy aki azt az országot, népet, amelyből ered, oly könnyedén maga mögött hagyja, az új társadalomnak hűséges polgárává válik? Hűséges, becsületes, lojális, Svájccal szemben is csak az lehet, aki hűséges marad régi hazájához s az 1956-os forradalmi eszményekhez."

1956 nemzedékéhez tartozni azt jelenti, hogy ma is, itt is, a magyarság ügyét igyekezzük szolgálni minden erőnkkel, minden lehetőséget felhasználva. Az 1990 óta eltelt évek távlatában ez még fontosabb, mint a forradalmat követő évtizedek folyamán, mert népünk nehezen találja meg útját az új körülmények között, s a négy évtizedes totalitáriánus elnyomás következtében, de azoknak

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

a századoknak szomorú tapasztalatai nyomán is, amikor függetlenségétől megrabolva élt a török hódoltság vagy a Habsburg uralom alatt, nem tud az elnyert szabadság fényében eltájékozódni és saját, önálló útján járni. A nehézségek egyre nőnek, a magyar Alföld és a magyar hegyek fölött a felhők egyre ürüsödnek, a csalódottság és a kiábrándulás mind nagyobbak lesznek abban a mértékben, ahogy sokszorozódnak a nemzeti vagyon hűtlen sáfárainak és a nemzeti politika hűtlen képviselőinek botrányai, s a magyarság jövője a Kárpátok medencéjében egyre bizonytalanabbá válik. Ugyanakkor a népünk testéből leszakadt nemzettestek – a magyar kisebbségek Erdélyben, a Felvidéken és a Vajdaságban – egyre nagyobb nyomás alatt állnak, hogy feladják múltjukat, elfelejtsék nemzeti érzésüket és identitásukat. De meg kell azt is vallanunk, hogy ezek a kisebbségek nekünk és a mai Magyarországon élő magyaroknak is megmutatták és megmutatják, hogy még a legnehezebb körülmények között is meg lehet magyarnak maradni, s evvel mindnyájunknak egy megszégyenítő leckét adnak. Egyre jobban elterjedt már az a vélemény, mind az otthoniak, mind a külföldön élők között, hogy ha valahol az eredeti magyarság értékeit és a magyar történelem emlékeit a leghűségesebben megőrzik, az a Felvidéken, Erdélyben és a délvidéki magyar kisebbségek köreiben történik. Ők a magyar sors igazi hordozói ma.

Kedves Ünneplő Közönség! 1956 október 23.-a a magyar nép nemcsak legutolsó, hanem világtörténelmileg legjelentősebb forradalmának ünnepe, az arra való megemlékezés magunkat kereső, magunkat megítélő, őszinte pillanata. A mi Októberünk kimondhatatlanul nagy felelősséget ró ránk, a Magyar Október nemzedékére, felelősséget népünkért, kultúránkért, azért, hogy még a külföldön felnőtt fiatalabb nemzedékek, gyermekeink és unokáink, se feledhessék el soha, hogy honnan jönnek, hová tartoznak, és megmaradjanak, legalább benső lelkiségükben, kultúrájukban, nyelvünk ismeretében – magyarnak. Ezt a felelősséget nem lehet lerázni, nem lehet ennek hátunkat fordítani, hanem csak őszintén, alázatosan elfogadni és ennek megfelelően élni.

Azt kérem minden jelenlévőtől, hogy ebben a szellemben ünnepeljünk ma, megemlékezve 1956-ban elesett hőseinkről, a meghurcoltakról, azokról, akik még ma is szenvedik a kommunista börtönök és munkatáborok rettenetes körülményeinek következményeit. Emlékezve ennek a dicsőséges forradalomnak napjaira, a hideg őszi napok felhőin áttörő napsugarakban menetelő fiatalok elszánt akaratára, a forradalom elmúlhatatlan és örökre szívünkbe vésett üzenetére, nem felejtve el azt a kimondhatatlanul nagy felelősséget, melyet a forradalom öröksége jelent számunkra.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Terrorizmus és iszlám*

A Ticinói Magyar Egyesületben 2004. január 27.-én tartott előadás.

1. CIVILIZÁCIÓ ÉS KULTÚRA

Civilizációk, amelyeket 'embervilágoknak' is nevezek (csak az egykorú civilizációkat és kultúrákat véve figyelembe) az általam elfogadott értelemben a következők:

– A nyugati civilizáció, mely magában foglalja a klasszikus görög és római hagyományokat és a judeo-keresztény örökséget,

– Az iszlám, a buddhizmus és a hinduizmus által teremtett civilizációs egységek,

– A kínai civilizáció a maga kettős – konfuciánus és taoista – ágaival, és, végül.

– A különféle afrikai kultúrák által alkotott civilizáció.

Egy civilizáció közös vonásai miatt nem lehet, például, európai és amerikai civilizációkról beszélni, hanem csak kulturális sajátosságaikat megkülönböztetni. Délamerikára vonatkozóan pedig nem lehet egy ennek a térségnek megfelelő civilizációra utalni, mert a múltban virágzó ottani nagy kultúrákat a hódító és gyarmatosító hatalmak majdnem teljesen eltüntették, s ezen a földrészen fekvő országok ma a nyugati kultúrához tartozónak számíthatók.

A civilizációk és kultúrák alapjait kutatva arra a következtetésre kell jutnunk, hogy, a történelem tanúsága szerint, az emberi exisztenciának van egy elmaradhatatlan transzcendentális/kozmikus vetülete, s ezért minden kultúra és minden civilizáció egy vallás körül alakult ki. Az egyszerűen vallási megjelölés helyett a transzcendentális/kozmikus meghatározást használom, mert nem minden civilizációnak egy monotheisztikus, vagyis egy Istenben hívő vallás – mint a kereszténység, judaizmus vagy iszlám – a teremtő ereje, de a belső impulzus mindegyikben az evilágon túli, az ezt a világot felülmúló valósághoz és a természethez, mint a kozmikus mindenséghez kapcsolódik. Ezért kell a hinduizmus változatai vagy a buddhizmus esetében *meta*-fizikai vallásokról beszélni, míg a konfucianizmus vagy shintoizmus esetében a társadalmi valóságból kiinduló, de elsösorban az emberi lény halandóságára alapozott világképet, mely a vallás szerepét játsza, a civilizáció központjának tekinteni.

* Az előadás szövege eddig nem jelent meg nyomtatásban

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Egy *kultúra* – Cicero *cultura mentis* fogalmának megfelelően – magában foglalja az alapjait képező vallást, az uralkodó világnézetet, a művészeti és tudományos alkotásokat, a biológiai és kulturális létfeltételek által meghatározott gondolkodási módszereket, tehát a kultúrának megfelelő racionalizmust, valamint a magatartást és a tevékenységeket irányító morális elveket. Egy kultúra tehát autonóm, minden más 'embervilágtól' független, s az e kultúrát hordozó közösségek, vagyis azok egymást követő nemzedékeinek és egyéni tagjainak közös szellemi tevékenységéből születik meg egy hosszú történelmi fejlődés folyamán.

A *civilizáció* egy adott kultúra körül alakul ki, s magában foglalja e kultúra mellett a társadalmi, politikai és gazdasági intézményeket és gyakorlatot (például, államformák vagy termelési módszerek), a technológiai fejlettség jellemzőit, valamint a természeti környezet által meghatározott életfeltételeket, tehát az élet szellemi és materiális perspektíváit.

Az egyes fentebb felsorolt civilizációkat különféle ismérvek alapján szokás jellemezni: etnikai – mint a kínai, vallásos – mint az iszlám, vagy földrajzi – mint az afrikai, ismérvei alapján. A nyugati civilizáció egy különleges esetet jelent azért, mert a modern megjelölés fejezi ki egységét és identitását, mely azt jelenti, hogy világnézete a természettudományokon alapul, jellege pedig szekularizált, mert hagyományos vallási gyökerei a feledés homályába vesznek el. A modern civilizáció az összes többi civilizációkat a saját maga kulturális és politikai normái szerint méri meg. Az egyes civilizációk mai viszonyát egy egymással ellentétes, egyszersmind egymást kiegészítő fogalompár – a globális és a lokális – megvizsgálásán keresztül lehet a legjobban illusztrálni.

2. GLOBALIZÁCIÓ ÉS CIVILIZÁCIÓK

A globális világ megértésének analízise négy egyre táguló perspektívához vezet:

– Az *első* a gazdasági folyamatok leegyszerűsített képe, mely a pénzügyi piacok összeműködésére és a világkereskedelemre vonatkozik. Ezt a változatot ennek megfelelően sokan 'a piac integrációjaként' értelmezik. Eszerint a globalizáció a piac tevékenységének logikus és elkerülhetetlen következménye, s ez által egy önmagát megvalósító célt testesít meg.

– A globalizáció *második* értelme egy a mindenki által könnyen érzékelhető, tömeges jelenség, mely a transznacionális (tehát nemzetek fölötti) mozgalmak formájában jelenik meg.

– Kortársaink közül kevesen látják azt, hogy a globalizáció a *harmadik* perspektívában nem más, mint a nyugati civilizáció, s ennek különösképpen amerikai változata, hegemonikus törekvése. A globalizáló folyamatnak ezt a formáját tulajdonképpen egy ideológiának lehet tekinteni, mert azon alapul, hogy más civilizációkhoz tartozó népek számára nincs alternatívája az 'elnyugatosodásnak,' ha modernizálódni akarnak – egy ideológia, melyet Theodore von Laue, a Yale egyetem volt professzora, 1988-ban megjelent könyvében 'az elnyugatosítás világforradalmának' nevezett. A globalizáció ilyen értelmezésének példáiként lehet megemlíteni a feltartózhatatlan urbanizációt strukturális, a nemzetállamok létrehozását politikai, vagy a konszumerizmust gazdasági szempontból. A konszumerizmus az egyik leghatalmasabb eszköze a globalizálódás folyamatának, mert a hagyományos szokásokat és életmódokat ezen keresztül lehet a legbiztosabban elsorvasztani.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

– Végül, a *negyedik* perspektívában, a globalizáció nem más, mint annak öntudatosodása, hogy e folyamatnak van egy elkerülhetetlen és alapvető vetülete, tulajdonképpen a globalizáció másik arca, a világban ko-exisztáló civilizációk dialógusa. Ebben az értelemben a globalizáció egy az összes 'embervilágokat' egybefogó, planetáris látomással egyenlő. Ugyanakkor a globalizációnak ez a felfogása helyet ad annak a jelenségnek, amely a globális hódításának egyenlőtlen voltára utal, vagyis arra, hogy a globális kiterjedése elsősorban hely, idő, társadalmi osztály és a társadalom által elfogadott életmód kérdése. A globalizáció tehát egy kulturális-civilizációs folyamat, mely többbrendbeli központok létrehozásához vezet.

A globalizációval kapcsolatban ki kell hangsúlyozni a technológia fejlődés és a hatalmi érdekek óriási szerepét a globális és lokális exisztenciánkat meghatározó viszonyában. Az információs és kommunikációs technológiák fejlődése az utóbbi 50 év folyamán tette egyáltalán lehetővé a globális és lokális összjátékát, de azt is el kell ismerni, hogy e technológiák fejlődésének autonóm volta ellenére, mindig meghatározott politikai vagy gazdasági érdekek szolgálatában állnak. Ezen azt értem, hogy a technológiák mindig bizonyos politikai hatalmaknak vagy hegemonikus törekvéseknek állnak rendelkezésére a történelem kezdete óta, legyenek azok fundamentalisták, mint Osama Bin Laden, vagy gazdasági hegemóniára török, mint saját ipari szektorában Bill Gates. A régebbi technológiák jellege miatt az elmúlt korszakokban a hatalom nyíltan és ellentmondást nem tűrően gyakorolt nyomást céljainak elérésére, de a mai technológiák lehetővé, sőt kötelezővé teszik, a transzparencia követelményének következtében, hogy a hegemonikus hatalomra törekvés indirekt módon igyekezzék céljait elérni, felhasználva az egyes különleges kontextusok kulturális, társadalmi, politikai vagy más jellegzetességeit e célok megvalósításában.

– Végül, a technológiákra alapuló hegemonikus politikának szüksége van egy megfelelő intézményre, mely ezt a politikát a nyilvánosság felé érvényesíti. Ezt a szerepet a globalizáció ideológiája tölti be, mely garantálja az átadott információk korrekt voltát és azok kohézióját. Ennek az ideológiának a médiák az elsődleges hordozói, melyek fenntartják a globalizációs folyamat feltarthatatlan előrehaladásának hitét.

3. AZ ISZLÁM TANÁNAK ALAPELVEI

Radikális monotheizmus. Az iszlám alapvető tétele, mely minden más tanítás alapját képezi: az Isten egysége, aki örökkévaló, nem származott senkitől és nincsenek leszármazottjai – ez a kereszténység tanításával szemben a legnagyobb különbség – és akihez nincs hasonló (Korán 2:256, 3: 2). Az emberi lény Isten helytartója, kalifája, ezen a földön (Korán 32:72).

Az iszlám megfelel a természet követelményeinek, így az iszlámot el nem ismerni a természet elleni fellázadást jelenti. Al-Ghazâli szerint minden ember a természetes vallásban születik – ez iszlám – s a nevelés teszi zsidóvá, kereszténnyé, vagy Mazda hívőjévé.

Az iszlám szent könyve a Korán, mely maga az Isten szava. A Korán mellett még két könyv képezi az alapját az iszlám tanításának: a *Sunnah*, mely a Próféta tetteinek és mondásainak gyűjteménye, és a *hadith,* a hagyományok gyűjteménye, melyet sokan 'kitalált' hagyományoknak tartanak avval az érveléssel, hogy a bírák akarták az ezekre való hivatkozásaikkal saját határozataikat legitimálni.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Az iszlám, vallásos jellege mellett, egy jogi rendszer is, mely a törvényen – *shar'ia* –alapul. Szintén al-Ghazâli írta, hogy az igazságot nem lehet megismerni az emberek által; ami igaz, azt csak az isteni igazság ismeretében, ennek alapján tudjuk megismerni, s azt az embert is, aki az igazságot mondja.

Radikális közösségi perspektíva. Az Isten egységére alapul a benne hívők közösségének egysége, az *'ummah* (Korán 3:104-110); az '*ummah* a hívők egyetemessége, akik kölcsönösen támogatják egymást, nem zárva ki a vallási kisebbségeket, a 'könyvek népeit,' mint a zsidókat, a keresztényeket, és zoroasztriánusokat. ANe legyen kényszerrel való megtérítés" (Korán 2:256).

ELSŐ KONKLÚZIÓ: *Ez a radikális közösségi perspektíva fejezi ki az iszlámnak azt az egyedülálló felfogását, hogy az itteni és a túlvilág között nincs különbség, mindkettőt az Isten törvénye kormányozza. Ez képezi a nyugati felfogással szemben megnyilvánuló első nagy törésvonalat.*

Radikális szabadság fogalom, (mely megegyezik a kereszténység tanításával): az iszlám, az egyénnek az Isten akarata alá való vetése, nem más, mint a tökéletes szabadság, mert megszabadít minden szolgaságtól, minden más alávetettségtől.

4. AZ ISZLÁM ALAPVETÖ TANÍTÁSA A TÁRSADALOMRÓL ÉS A POLITIKÁRÓL

A hívők közössége a társadalom alapja; az individualizmusnak ezen belül van csak helye, de mindenesetre kizárólag másodlagos szerepet játszhat. Miért? Mert a közösségen belül a szociális igazságnak kell uralkodnia: azt kell tenni, ami jó és igazságos, s azt kell elkerülni, ami rossz és igazságtalan. Az igazságosság követelménye minden egyéni jog fölött áll. A Korán értelmében a megélhetés ésszerüen megállapított minimumát minden embernek biztosítani kell egyidejüleg avval, hogy a közösség számára a lehetö legnagyobb gazdagságot érje el a társadalom. Ebben a keretben van az egyénnek szerepe, aki tisztelve ezeket a szabályokat szabad folyást engedhet meggazdagodási vágyainak. Montgomery Watt, a nagy angol iszlámológus szerint, AAz '*ummah* szolidaritásának elve jelenti az iszlám vallás legfőbb hozzájárulását a politikai szférához."

A társadalom szempontjából, s ezt ki kell hangsúlyozni, a rituális szabályok – az ima, böjt, stb. betartása – óriási jelentőségűek, mert ezek fejezik ki a közösség, *'ummah*, egységét.

Az iszlám az abbaszidok alatt lett multikulturális; a perzsák nagy befolyást nyertek, s ugyanakkor az iszlám ekkor válik igazán univerzálissá is, de homogenizálva a különféle kultúrákat és társadalmakat (Korán 49:13). Ez tehát egy a külvilág felé való felnyitás volt, minden faji megkülönböztetés mellőzésével.

Az iszlámban a monoteista kisebbségek mindig védett kisebbségek voltak – *dhimmi* – ezt az elvet az ottomán birodalomban a *milletek* rendszere valósította meg. Ez a rendszer nem volt más, mint egy kulturális/társadalmi közösségbe való integráció – teljes védelem – de ezek a kisebbségek ki voltak bizonyos mértékben zárva egyes politikai és gazdasági jogokból és előnyökből. Így államfő, kalifa, csak muzulmán lehet. Mindez nem ad alapot arra, hogy a mai állammal és állampolgári jogokkal hasonlítsuk össze a muzulmán politikai berendezkedést. A *dîn,* melyet sokszor vallással

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

fordítanak le, tulajdonképpen az 'exisztencia szervezetét' jelenti. A törvény szabályozza a társadalom életét és a politikai tevékenységet.

MÁSODIK KONKLÚZIÓ: *A nyugati világban az utolsó két évszázadban fokozatosan véghez vitt szekularizáció – a vallásnak a magánéletbe való visszaszorítása, az iszlám eredeti értelmével szemben, valamint az individualizmus – szétzúzzák a társadalmi kapcsolatokat, melyek az egyént a társadalom alapvető szövetéhez – a családhoz és a különféle közösségekhez – köti. Ez egy alapvető oka az iszlám és a nyugati világ közötti egyre mélyebbé váló konfliktusnak.*

5. AZ ISZLÁM FELÉBREDÉSE ÉS REFORMOK KERESÉSE

A 11. századtól a 19. század második feléig az iszlám szellemileg és intellektuálisan mintegy alvó állapotban volt, mivel a 11. század közepén az ulémák és az írástudók eldöntötték, hogy a Koránra, Sunnah-ra és Hadît-ra vonatkozó kommentárokban már mindent elmondtak, minden részletet megvilágítottak, s ezért a szabad gondolkodás kapuit – '*ijtihad* – be kell zárni. Ezen túl csak a már elmondottakat, elsősorban a szent könyvekben leírtakat, kell ismételni és ezeknek megfelelően élni. Az '*ijtihadot* úgy kell értelmezni, hogy ez az egyén gondolati szabadságát és függetlenségét jelenti – a muzulmán hit törvényeinek keretén belül.

A 19. század második felétől kezdve egy hatalmas erejű felébredés rázta meg az iszlám egész világát, egyrészt a nyugati civilizáció tudományos és katonai fölényének, s az ebből következő megaláztatásoknak, másrészt pedig az ottomán birodalom gyengeségének és a szultánok tehetetlenségének következményeképpen. Ezt fejezik ki: a *nahdah*' újjászületés, és a *tajdîd*' megújulás fogalmai. Az *islâh* a reformok bevezetésének követelményét jelzi abban az értelemben, hogy a társadalmi élet reformjai csak a megelőző, vallásos reformokon alapulhatnak.

Ennek a mozgalomnak a legfontosabb, máig is befolyásos irányzatát alkották a *salafiyyah* követői, ami azt jelenti, hogy a régiek, az első nemzedékek helyes életfelfogását kell visszaállítani. Alá kell húzni ennek a mozgalomnak azt az irányzatát, melynek Muhammad 'Abduh, Egyiptom főmuftija és a világhírű, kairói Al Azhar szunnita egyetem rektora, Rashid Rida stb. voltak a legkiemelkedőbb képviselői, hogy nem vetik el a nyugati modernitást, hanem azt tanítják, hogy a vallásos alapok 'megtisztítása' által azoknak a mai körülményekhez való alkalmazását kell megvalósítani, vagyis a modernitáson túl kell haladni. Ilyen értelemben vallotta Muhammad 'Abduh, hogy a vallás (i) visszaadja az ember szabadságát, és (ii) megőrzi gondolkodása és véleménye függetlenségét (Korán 13:13).

Ugyanakkor, politikai téren, a *salafiyyah* megkérdőjelezi a hatalom, bármely hatalom, legitimitását, s csak az univerzális kalifátus törvényességét ismeri el. Rashid Rida – mintha egy nyugati politikai filozófus lett volna – minden további nélkül kijelentette, hogy a hatalom a közösségé, tehát a népé, és csak a kollektivitás tekintélye legitimálhat egy politikai hatalmat. Ez a *shűrá*ban, konzultáció, valósul meg. Csak ez a hatalom törvényes, mert ennek semmi más legitimációra nincs szüksége.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

Itt persze meg kell említeni, hogy ez a demokratikus, de a minden iszlámban hívők közösségére alapozott felismerés, később sok nehézséget okozott, amikor a nyugati nacionalizmus hatása alatt egyes, főleg közelkeleti arab országok, lakossága saját magának, vagyis a nemzet képviselőinek követelte a szuverenitást – az egész iszlám civilizációt átfogó '*ummah-val* szemben. Az ebből eredő konfliktusok máig sem rendeződtek, s mivel a nacionalisták a modern Nyugat nemzetállami eszményére támaszkodnak, ez a kérdés az egyik gyújtópontja lett a tradicionalisták és a modernek közötti fellángoló válságnak. Természetesen igen nehéz volt az iszlámban hívők nemzeti és vallásos identitását egy nevezőre hozni. Ezt a dilemmát máig sem oldották meg: az arab nacionalista ideológiát kell-e az iszlám parancsai szerint magyarázni, vagy az iszlám tanítását az arab kultúrának megfelelően tolmácsolni?

HARMADIK KONKLÚZIÓ: *A nyugati nemzetállami koncepció kikristályosította az iszlám hívői identitásának kérdését – kihez tartoznak, kinek adják lojalitásukat: mai államuknak, mint, például, az arab vagy indonéz, stb. országok állampolgárai, vagy az összes hívőket átfogó 'ummának.*

A fenti reformmozgalom egyik következményeként alakult meg az u.n. Muzulmán Testvériség nevű szervezet 1928-ban, melynek kimondott célja egy az iszlámon belüli reform megvalósítása volt annak eredményeképpen, hogy a liberalizmus reformjai Egyiptomban teljesen hatástalanok maradtak. A Muzulmán Testvérek, sokban átvéve a nyugati liberalizmus és szocializmus eszméit, a szociális igazság megvalósítására törekedtek, de az iszlám saját követelményeinek megfelelően, az ő civilizációjuk saját dinamikája szerint. A többi pártokkal és mozgalmakkal szemben elveiket tettekben érvényesítették, s igen sokat tettek a szegény néprétegekért.

Itt kell megemlítenem az u.n. iszlámista szocializmus jelenségét mely, a fentiek értelmében, nem a nyugati szocializmus mintájára jött létre, csak a nyugati médiák tekintették ennek, összemosva az iszlám szocializmusát a nasszeri szocializmussal, mely az európai szocialista elveket akarta alkalmazni. Az iszlám szocializmusát röviden úgy lehet meghatározni, hogy elfogadta, sőt bátorította, a magántulajdon intézményét, de kizárólag a vallásos etika és a szociális igazságosság követelményeinek határain belül. Ez azt is jelentette, hogy az iszlám etikai elveinek megfelelően a szabad verseny gondolatát elvetették.

A Muzulmán Testvériség nem volt egy terrorista szervezet, – bár egy miniszterelnök meggyilkolása fűződik nevükhöz, mely válasz volt alapítójuk, Hassan el-Banna, megölésére, – s a nasszeri rezsim fejlődése folyamán csak egy águk folyamodott terrorista eszközökhöz, főleg Nasszer meggyilkolására való kísérleteiben. Ugyanakkor a Korán tanításainak szigorú alkalmazása, még ha igyekeztek adaptálódni is a 20. századi világ körülményeihez, a nyugati modernitás befolyásának ellenségeivé tette őket.

NEGYEDIK KONKLÚZIÓ: *A modern reformmozgalmak közösségi típusú, a mi kifejezésünkkel kimondottan szocialista, gazdasági reformok megvalósítását tűzték ki céljukul. Ez természetszerűleg szembeállította őket a mai hatalmon levőkkel, melyek a tekintélyi elvre alapuló kormányzatokat s a gazdagok érdekeit képviselik.*

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

6. POLITIKAI INTÉZMÉNYEK: 'UMMAH ÉS A KALIFÁTUS VAGY IMÁMSÁG

A hatalom és a kormány feladata a jót előmozdítani és a rosszat megakadályozni. Innen a közjó fontossága és magánérdekeket nem szabad szolgálni annak, aki a közösség érdekeiért felelős. Az alattvalóknak – polgároknak – engedelmeskedniük kell a felsőbbségnek, ha ez az Isten törvényeit tiszteletben tartja, követi és valósítja meg. Két főfeladat: (i) a javak igazságos elosztása, és (ii) a törvénynek megfelelő büntetések végrehajtása (Ibn Taymiyya).

Így a politika nem a vallás jogtalan beavatkozása a társadalom életébe, mert maga is isteni eredetű, s a hatalom gyakorlása a vallásosság egyik formája – szentség. A politika a szociális igazságosság és az isteni törvények megvalósítása közötti 'arany középút,' ennek biztosítására szolgál a *shűrá* – konzultáció – vagyis a demokrácia.

Khalifátus. A khalifa szerepe: biztosítani a közösség fennmaradását. A spirituális és temporális összefűződnek a khalifa személyében, mert a khalifa vigyáz Isten törvényeinek és az emberek jogainak tiszteletére, de nem törvényhozó, hanem végrehajtó szerepet játszik a közösség szolgálatában. A spirituális és temporális hatalom szétválaszthatatlan, a kettő egysége felbonthatatlan. 'Uralom és vallás ikertestvérek.'

A khalifa a próféta helyettese, de nem Isten földi képviselője, tehát nincs muzulmán theokrácia. A khalifa hatalma az Isten tekintélyén nyugszik.

7. A FUNDAMENTALIZMUS MEGSZÜLETÉSE A 70-ES ÉVEKBEN

A mai fundamentalizmusnak volt elődje: az u.n. *azrakiták* a 7. század közepén – a radikális rigorizmus képviselői, akiknek három főelve volt: (i) a hatalom és a kormányzat kizárólag az Istené; (ii) aki bűnös az automatikusan hitetlen, és (iii) minden hatalmon lévő ember vagy csoport korrupt s el kell őket űzni a hatalomból.

Korunk fundamentalizmusa nem más, mint a reformizmus radikalizálódása. Az 1967-ben elszenvedett katonai vereségtől kezdve lehet ezt a radikalizálódást megfigyelni, ez a kor a fundamentalizmus megszületésének időpontja. Egyidejűleg ez a vereség a társadalom Nasszer által megkísérelt laicizálásank is teljes csődjét jelentette. Így alakult ki a fundamentalizmusnak a Korán tanításával megegyező alaptétele, hogy az iszlám nemcsak egy vallás, hanem egy teljes, globális életforma – al Mawududi szerint theo-demokrácia. Ennek kifejezése az Isten egyedüli szuverenitásának hangoztatása

A radikális iszlám a Nyugat arra irányuló félelmét testesíti meg, hogy az euro-atlanti civilizáció elveszti felsőbbségét, mert a radikális iszlám valóban hasonlít egy totalitáriánus ideológiához – a vallás és a politika azonosítását követeli egy mindent átfogó világnézet keretében. A fundamentalizmus viszont a legnagyobb veszélynek tartja a nyugati civilizáció szekuláris jellegét, individualizmusát, az embernek a tudomány eredményei révén állítólag megszerzett mindenhatóságát. Az isteni kijelentést, mely az Isten lényegével azonos, vagyis a történelem felett álló Koránt, egy meghatározott történelmi és társadalmi kontextusban akarja megvalósítani. A radikális fundamentalizmus az állam és a közösség dialektikáját helyezi előtérbe – egy belülről kiinduló

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

megkérdőjelezést – és végeredményben a múlt örökségét a modernitás egy különleges formájába ülteti át.

A fundamentalizmus fő ideológusa Sayyid Qutb volt, akit Nasszer 1966-ban végeztetett ki. Qutb szerint az iszlám a vallást és a világot egybefogó szintézis. Az iszlám a törvény és Isten akaratának a hordozója, s tanítását a gyakorlatba átvinni a politikai intézményeken keresztül lehet, innen az iszlám állama megvalósításának szükségessége.

A *jihâd* a kezdetben a preiszlamista razziák, rablóhadjáratokat jelentette; később viszont az iszlám univerzalizmusának az egész földkerekségre való kiterjesztése révén igazolták gyakorlatát. Ugyanakkor minden írástudó elismeri, hogy a *jihâd*nak két fajtája van: a nagy *jihâd* – a belső ellenséggel szemben – és kis *djihad* – a külső ellenséggel szemben. Ez utóbbi elsősorban defenzív, de csak akkor jogos, ha a hitetlenek beavatkozása megzavarja a közösség életét, a hitetlenség elleni küzdelem, a nagy *jihâd*, csak egyéni lehet.

A *jihâd* fogalma (Korán 9:38-39) az iszlám története során mindig a közösséghez kapcsolódott, az '*ummah* kötelessége volt a szent háborút folytatni, de az utóbbi 15-20 év folyamán a *jihâd* Koránban megtalálható koncepcióját egy új megközelítés az egyének kötelező feladatává is tette ezt, elsősorban a palesztinaiak körében. Ez igen fontos, mert csak a *jihâd* fogalmának ezzel az alapvető újraértelmezésével lehet a sok fiatal öngyilkos módon véghez vitt terrorista áldozatát megmagyarázni.

A külső ellenség ellen folytatott háború, a *jihâd*, igaztalanná válik, ha az Isten által megszabott kereteket átlépi; például. Ibn Taymiyyah szerint a Korán tanítása abszolút módon tiltja meg az asszonyok és gyermekek megölését.

ÖTÖDIK KONKLÚZIÓ: *A fentebbiekben felvázolt kép azt mutatja, hogy az iszlámnak a mai világpolitikában játszott szerepe a civilizációk konfliktusának elsö nagy példája a modern kor folyamán.*

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006

A SZERZŐRŐL

A miskolci, kolozsvári és budapesti református gimnáziumokban végezte középiskolai tanulmányait. Budapesten a jogi karról 1949-ben három félév után kizárták, s a budapesti Református Teológiai Akadémián nyert lelkészi oklevelet 1953-ban. Az 1956-os forradalomban való részvétele miatt Magyarország elhagyására kényszerült; Svájcban telepedett le, s a befogadó ország állampolgára lett. A genfi egyetemen doktorált a politikai tudományokból, majd református teológiából. Pár évig magánvállalatoknál és a Nemzetközi Vöröskeresztnél dolgozott Genfben, s 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 (UNDP) főtanácsadója afrikai és ázsiai országokban. Tizenkilenc évig élt New Yorkban, s 1994 óta a kutatásnak és írásnak szentelte idejét. Hat könyve jelent meg az Egyesült Államokban, három Budapesten, kettő Svájcban, egy Erdélyben. 1994 óta rendszeresen publikál magyarországi és erdélyi folyóiratokban. A hágai székhelyű MIKES INTERNATIONAL kiadja egész életművét az Interneten; eddig húsz kötet jelent meg. Előadott a Milánói Egyetemen, a budapesti Eötvös Lóránd Tudományegyetemen, a Magyar Tudományos Akadémián, amerikai és nyugat-európai magyar fórumokon. Filozófiai mélységű meggondolásokra alapozott munkásságának legfontosabb témakörei a következők: a világ civilizációinak egymáshoz való viszonya és elkerülhetetlen dialógusa; a kultúra alapvető fontossága az egyes emberek és közösségeik életében; a nyugati világ válságának jelenségei; a kommunikációs és információs technológiáknak valamint a globalizációnak a társadalmi élet és a politikai rendszerek újrarendeződésében játszott szerepe. Ezekben a vonatkozásokban, a szerző nemzetközi szinten is újszerű összefüggéseket tár fel.

© Copyright Mikes International 2001-2006, Segesváry Viktor 1968-2006