DEMOKRÁCIA ÉS SZABADSÁG

Filozófiai írások a demokrácia megerősítéséhez

Boros János

Iskolakultúra-könyvek 42.

Sorozatszerkesztő: Géczi János

DEMOKRÁCIA ÉS SZABADSÁG

Filozófiai írások a demokrácia megerősítéséhez

Boros János

iskolakultúra

Iskolakultúra, Veszprém, 2011

ISBN 978 963 693 384 5
ISSN 1586-202X

© 2011 Boros János
© 2011 Iskolakultúra

Főszerkesztő: Géczi János
Lektorálta: Géczi János és Nagy Endre

Nyomdai előkészítés VEGA[2000] Bt.

www.iskolakultura.hu

TARTALOM

ELŐSZÓ 7

TANULMÁNYOK 9

LÉTEZIK OLYAN, HOGY KELET-EURÓPAI DEMOKRÁCIA? 9
KÖZPONT – PERIFÉRIA: INTERDISZCIPLINARITÁS ÉS DEMOKRÁCIA 18
A TELEKOMMUNIKATÍV DEMOKRÁCIA FELÉ – TELEKOMMUNIKÁCIÓS KONVERGENCIA MINT A TÁRSADALMI IGAZSÁGOSSÁG LEHETŐSÉGE 23
TÖBBNYELVŰSÉG ÉS DEMOKRÁCIA 39
AZ IRODALMI KULTÚRA FELÉ – RICHARD RORTY KULTURÁLIS POLITIKÁJA A FILOZÓFIA MINT KULTURÁLIS POLITIKA 46
KULTURÁLIS POLITIKA MINT A DEMOKRÁCIA FILOZÓFIÁJA 50
A DEMOKRÁCIA MINT UTÓPIA 55
AZ IRÓNIA HERMENEUTIKÁJA – NÉHÁNY MEGJEGYZÉS FEHÉR M. ISTVÁN RORTY-ÉRTELMEZÉSÉHEZ 61
AZ EGYÉNRE ALAPOZOTT DEMOKRÁCIA MINT PSZICHOTERÁPIA 68
HÉTKÖZNAPI DEMOKRÁCIA 73
MAGYARORSZÁG ÚJRAALKOTÁSA. MEGJEGYZÉSEK AZ ÚJ ALKOTMÁNYHOZ 79

VITA 86

ERKÖLCS ÉS DEMOKRÁCIA – VITA NÁDAS PÉTERREL 86
EURÓPAI AZONOSSÁGTUDAT –VITA HABERMASSZAL 89
GÉNTECHNIKAI MOZGÓSÍTÁS – A SLOTERDIJK-VITA MARGÓJÁRA 92
NEMZET ÉS OKTATÁS – VITA SZÖRÉNYI LÁSZLÓVAL 95
ÚJRA ELINDULNI – VITA KIS JÁNOSSAL 98

VÁZLATOK 103

A DEMOKRÁCIA MI VAGYUNK 103
VÉDŐBESZÉD EGY KÉPZELETGAZDAG DEMOKRÁCIÁÉRT 106
A TÍZDOLLÁROS ARCA: ALEXANDER HAMILTON 109
SZÜKSÉGÜNK LENNE RÁD, EURÓPA! HABERMAS AZ ÚJ KEMÉNYSZÍVŰSÉGRŐL 111
ALKOTMÁNYOZÁS, TELJES ERŐBEDOBÁSSAL – CSAK A KÉSŐBB SZÜLETETTEK, NEM A VOLT SZOLGÁK ALKOTHATJÁK MEG A SZABADSÁG FÖLDJÉT 114

SZÓTÁR 117

EGY ELJÖVENDŐ DEMOKRÁCIA SZÓTÁRÁHOZ 117

KÖNYVEK 155

A FRANKFURTI ISKOLA PRAGMATIZÁLÓDÁSA FELÉ 155
KOMMUNIKÁCIÓ ÉS DEMOKRÁCIA – MEGJEGYZÉSEK NYÍRI KRISTÓF MUNKÁSSÁGÁHOZ 160
GAZDASÁG MINT KULTÚRA 165
ÜDV, AFRIKA! 169
LIBERALIZMUS ÉS KOMMUNITARIZMUS – AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉSZ-SZERŰSÉGÉNEK VÉDELMÉBEN 173

GONDOLKODÓK 186

DEMOKRÁCIA ÉS TÁRSADALMI IGAZSÁGOSSÁG – JOHN RAWLS (1921–2002) 186
FILOZÓFIA ÉS IGAZSÁGOSSÁG – RICHARD RORTY (1931–2007) 188

BESZÉLGETÉSEK 192

HÁNY OLDAL AZ ALKOTMÁNY? MOLNÁR DÉNES INTERJÚJA (2005) 192
KÖRNYEZETVÉDELEM SZÍNES CERUZÁVAL. GALAMBOS ATTILA INTERJÚJA (2006) 195
NINCS JOBB A SZABADSÁGNÁL – VÁLASZ SAMU JÁNOS KÉRDÉSÉRE (2009) 202

JEGYZET 204

IRODALOM 210

ELŐSZÓ

A kötetben elsősorban a demokráciáról a kétezres években létrehozott írásaim jelennek meg, amelyek kimaradtak *A demokrácia antropológiája* (Pécs, Jelenkor, 2009) kötetből, illetve amelyek azóta keletkeztek. A kétezres éveket (2000–2009) német nyelvterületen a „nullás" éveknek vagy évtizednek nevezik, és most, hogy az évtized véget ért, egyre többet hallani a „lenullázott évek", az „eltékozolt évtized" jellemzést erről az időszakról. A világpolitikában az évtized és az évezred is a New York-i ikertornyok elleni támadással kezdődött, és a politikát, világgazdaságot döntően határozta meg a terror elleni harc, az Amerikai Egyesült Államok katonai fellépése Afganisztánban és Irakban. Erre az évtizedre esik Kína és a többi olyan „küszöbország" *(Schwellenländer)* gazdasági fellendülése, mint India vagy Brazília. Bár az Egyesült Államok világpolitikai, világgazdasági és főként kulturális dominanciájának végéről szóló mesék üres fecsegések. (Mindenki az amerikai életstílust kívánja magának, a kínaiak és a brazilok is. A kínai fellendülés kétség nélkül az Egyesült Államok és Európa gazdasági erejétől, innovációitól és vásárlóerejétől függ. Ki akarna ezentúl kínai filmeket nézni a mozikban az amerikaiak vagy európaiak helyett?) Kétségtelen, hogy a nullás években Amerikát inkább a világ biztonságosabbá tétele érdekelte, és kevésbé saját további gazdasági fellendülése. Az évtized végére esik az „arab tavasz", melynek kimenetele az egyes országokban ugyan még több mint kérdéses, de az nyilvánvalóvá vált, hogy ezen országok, főként az országok fiataljai számára a nyugati szabad demokráciák politikai berendezkedése és szabadsága olyan vonzóerővel bír, mely erőt adhat a diktatúrák és hagyományos hatalmak elsöpréséhez, a demokrácia létrehozásához.

Kelet- és Közép-Európában, és így Magyarországon is a nullás évek nyilvánvalóan elvesztegetett évtizedet jelentenek. Nem sikerült a demokráciát bensőleg, ha tetszik, az emberek lelkében, erkölcseiben és jogérzékében stabilizálni, számos országban az egykori (eufemisztikusan kifejezve) „állampárti" erők voltak uralmon, melyek éppen történelmi múltjuk és személyes összefonódottságaik miatt képtelenek voltak azokat az erkölcsi erőket felszabadítani és megmozdítani, amelyek nélkül nem lehet demokráciát létrehozni. Kétségtelen az is, hogy Amerika világpolitikai stagnálása, mely a terror elleni katonai fellépés egyenes következménye volt, gazdasági és intellektuális kihatásaival az egyébként is minden tekintetben erőtlen és gyenge közép-európai régiókat súlyosan érintette, főként azért, mert nem jöhettek impulzusok a valódi demokráciák kialakítására. Az elvesztegetett évtized ugyanakkor, egy remélt jövő felől nézve talán az erőgyűjtés évtizede is volt. A kis közép-európai népek rájöhettek, hogy magukra vannak utalva, és talán arra is rádöbbentek, hogy acsarkodás helyett egyedül a megalapított, törvényhozó, törvénytisztelő demokráciák stabilizálásával és életmóddá változtatásával juthatnak valódi virágzásra. – A könyvben megjelent tanulmányok a demokratikus gondolkodásmód kialakítását és elterjedését lennének hivatottak elősegíteni.

Köszönetet mondok Családom tagjainak, hogy olyan otthoni demokratikus környezetet teremtettek, melyben sok egyéb, fontosabb dolog mellett még szövegeket is tudtam írni. Nekik ajánlom a könyvet, remélve, hogy életük demokráciában fog zajlani, e törékeny képződményben, melyet folyamatosan és fáradhatatlanul erősítenünk kell. Köszönöm Géczi Jánosnak, az *Iskolakultúra* folyóirat és könyvsorozat vezetőjének a szöveggondozást, lektorálást és kiadást, Nagy Endrének pedig a lektorálást.

TANULMÁNYOK

LÉTEZIK OLYAN, HOGY KELET-EURÓPAI DEMOKRÁCIA?[1]

Ebben a fejezetben azt a tézist kívánom védeni, hogy a demokrácia fogalma egyetemes, minden kultúrára érvényes, tehát nem csak hogy minden európai országra és népre, de az Európán kívüli népekre is. Minden teoretikus hivatkozás és mentség keresése arra, hogy egy adott országban vagy régióban a demokrácia működése kulturális vagy történelmi okokból hiányos, egyrészt az emberek intellektuális restségének igazolása, másrészt a fennálló demokráciaellenes uralmi és hatalmi viszonyok konzerválását segíti elő. Demokráciát ugyanazon elvek szerint kell és lehet mindenütt létrehozni. Az alapvető kérdés, hogy miként lehet a demokráciát megalkotni, és ténylegesen működővé tenni.

A SZOKÁS HATALMA

Hozzászoktunk ahhoz, hogy azt állítják, demokráciában élünk. Kelet-Európában ráadásul a második világháború után majd fél évszázadig azzal traktálták az embereket, hogy államformájuk népi demokrácia. Teóriákban kevésbé járatos emberek nem is igen értették, hogy mi az újdonság abban az államformában, amit az elmúlt évszázad utolsó évtizedében a kelet-európai országokban sorban kikiáltottak. Annyit megértettek, hogy elmentek a megszálló csapatok, és hogy szabadon lehet utazni külföldre. De hogy demokrácia lett? Megértették ezt az itt élők? Hiszen eddig is azt próbálták sulykolni, hogy a kelet-európai országok demokratikusak. Hozzátéve persze, hogy tökéletesebb demokráciák a demokráciánál, hiszen népi demokráciák. Miután a démosz görög szó eleve népet jelent, nem vették ugyan észre, miközben mondták, hogy népi népi rendszerről, vagy demokratikus demokráciáról van szó.

Amennyiben elfogadható az, amit eddig mondtam, akkor induljunk ki a most elmondott szöveg rövid elemzéséből, a passzív és az aktív igék elkülönítésére figyelve. Hozzászoktunk ahhoz, hogy mások mondanak, állítanak valamit nekünk – és mi, egyszerű emberek, ha politikáról, főként ha államalapításról és törvényhozásról van szó, nem szólunk, csak hallgatunk, és legfeljebb szűkebb társaságban nyilvánítunk véleményt. A politikában mindig valaki vagy valakik cselekvők, mi, az emberek, a nép, a publikum pedig hallgatjuk, és megszoktuk, hogy így van. Traktálnak bennünket azzal, hogy milyen politikai konstrukcióban élünk, például népi népi, igazán népi államban. Amikor leírjuk politikai rendszerünk minőségét, hajlamosak vagyunk magunkat passzív igékkel kifejezni, és hallgatóságunk sem szólal föl azonnal, és első reakciójával, hogy álljon meg a menet, itt passzív hallgató- és nézőközönségre épített modell bemutatása kezdődött, holott a demokrácia valami más.

Állításom szerint a demokrácia valami más, nem a passzivitás, nem a hallgatás, nem a hozzászokás, nem a fogalmi tisztázatlanság, nem a csönd, nem a belenyugvás, nem a kritika nélküli elfogadás, nem a népiség többszörözött hangoztatásának hallgatásra alapozott állapota.

Meg kívánom indokolni, hogy a demokrácia miért az aktivitás társadalma, de mielőtt ezt megtenném, átfogalmazom a kezdő bekezdést aktív formára.

Azt állítjuk, hogy demokráciában élünk. Kelet-Európában a második világháború után majd fél évszázadig azt állították, hogy demokrácia van, népi ugyan, de demokrácia, aminek ráadásul azt kellett volna jelentenie, hogy valójában demokráciább demokráciában élünk – holott a demokrácia minden jelzője fosztóképzőként funkcionál. Mi azonban, vagy legtöbben, vagy néhányan, azok, akik gondolkodtak, mindazt, amit mondtak, és amit hallgattunk, nem hittük el, és visszautasítottuk, ki gyakorlatban, tettekkel, ki pedig belső emigrációval, a magánéletbe visszavonultatva véleménnyilvánításait. Miután megértettük, kidolgoztuk és ébren tartottuk a demokrácia fogalmát, a külső feltételrendszer megszűnése után, megállapodtunk egymással, hogy demokráciában kívánunk élni, kimondtuk és kikiáltottuk a demokráciát. Ettől fogva törekszünk arra, hogy megértsük, működtessük – mindannyian ezt tesszük, függetlenül attól, hogy kik vagyunk, hol élünk.

Tisztában vagyok azzal, hogy ezek a mondatok az aktivista igék ellenére vagy talán épp miattuk utópikusnak tűnnek. Ugyan! Még ha tudtuk is, hogy a népi nem valódi demokrácia, hogy utasítottuk volna el a kívülről világpolitikával, fegyverekkel ránk erőltetett rendszert? Ki foglalkozott a demokrácia fogalmával azokban az időkben, mit is kellett volna megértenünk, kinek is kellett volna kivel megállapodnia, hogy milyen társadalmi vagy politikai rendet akar, és ki is lett volna konkrétan jogosult, hogy kimondja, kikiáltsa, demokráciában akarunk élni, és létre is hozzuk azt? Ki az a „mi", aki a létrehozástól fogva törekedett volna a demokrácia megértésére és működtetésére?

Megannyi kérdés, mely a demokrácia fogalmát, lényegét érinti, és melyek megválaszolása nélkül nem lesz sem itt, sem máshol demokrácia.

Mindezt a kérdést föl lehet tenni bármelyik elmúlt szocialista országban, függetlenül a helyi nyelvtől, szokásoktól, történeti és politikai hagyományoktól.

BESZÉLNI A DEMOKRÁCIÁRÓL

A demokráciáról kétféle beszédmód lehetséges. Az egyik a szokásos, szociológiai vagy politológiai elbeszélésmód. Ez leíró, ahogy mondják, deskriptív, elmeséli, milyenek is a demokráciák, hogyan működnek, milyen a megalapozásuk, honnan veszik legitimitásukat, milyen a hatalmi ágak elosztása, a törvényhozás, a végrehajtás és a bíróságok milyen viszonyban vannak egymással. A legtöbb értekezés ebben az értelemben leíró. Valójában leíró a jogi beszédmód is, és még azok a szociológiai és politológiai teóriák is, amelyek azért írnak le bizonyos fennálló viszonyokat, hogy aztán javaslatokat fogalmazzanak meg a rendszer javítására.

A demokrácia mellett lehet leíró módon is érvelni, ezt instrumentalista érvelésnek is nevezik, eszerint a demokráciának jelentős előnyei vannak a többi társadalmi rendszerrel szemben, ilyen például a stratégiai, az ismeretelméleti és a jellemformáló előny.[2]

A stratégiai előny abban áll, hogy kényszeríti a döntéshozókat, hogy a lehető legtöbb ember érdekét, jogát és véleményét vegyék figyelembe a döntéshozatal során. Amartya Sen hangsúlyozta, „nem tört ki nagy éhínség eddig soha egyetlen olyan országban sem, amely független, demokratikus kormányformája van, és viszonylag független sajtója”.[3] Az episztemológiai előny azt jelenti, hogy a lehető legjobb döntéshozó módszert biztosítja, mivel segíti a résztvevőket, hogy megtalálják a legjobb megoldásokat. A demokrácia ugyanis sok embert bevon a döntéshozásba, ezáltal sok információ bekerül a döntéselőkészítésbe, és az érdekek sokfélesége miatt a kritikai potenciál is érvényesülni tud. A széles körű diszkussziókba bekerül az igazságosság és a morális elvek vizsgálata is, mint amely a végső döntések princípiuma. (A filozófiai és etikai képzés ezért virul mindenhol a ténylegesen működő demokráciákban – és fojtják el ott, ahol nincs ténylegesen funkcionáló demokrácia.) Gyakori továbbá az állítás, hogy a demokrácia jó hatással van a jellemre is. Az embereknek lehetőségük van a demokráciában, hogy saját kisebb vagy nagyobb közösségük érdekében felálljanak és szót kérjenek. Ez azt is jelenti, hogy a demokrácia bátorítja az egyéneket, hogy autonómak, önmegfogalmazók és önmeghatározók legyenek. A demokrácia racionális gondolkodásra, érvelésre és toleranciára tanít, hiszen meg kell tudni fogalmazni a saját érdeket, de meg is kell tudni hallgatni és meg kell érteni a másik érvelését és érdekét. Ha ugyanis valaki ezt nem tanulja meg, nem is lesz képes saját érdekeit és értékeit érvényesíteni. Mindez javítja a törvényhozás minőségét is. Akik ráadásul úgy vélik, hogy a racionalitás, a moralitás, a felelősség és az autonómia önmagában való értékek, azok azt is állítják, hogy a demokrácia önmagában való érték, mely nem szorul további megalapozásra.

A leíró mellett a másik a normatív beszédmód. Eszerint nem arról kell beszélnünk, pontosabban nem csak arról kell beszélnünk, hogy milyenek a tényleges demokráciák, hogyan működnek az intézményeik, hanem arról, hogy mit gondolunk a demokráciával, mit szeretnénk, milyen társadalmat akarunk mi, a nyugati kultúrában gyökerező emberek. Milyen társadalmat szeretnénk tehát megalkotni, amelynek polgárai is szeretnénk lenni. Nem egyenként, egyénenként, hanem kultúránk legjobb értékeinek elkötelezve.

Az ilyen beszédmódot használók azt állítják, hogy amennyiben megfogalmazzuk vagy megértjük a nyugati demokráciákat létrehozó alapelveket, akkor ezen alapelvekből nem csak kötelező gondolkodásmódok, de kötelező cselekvési módok is következnek.

Kötelező cselekvésmódok? A demokrácia tehát nem a szabadságra, hanem bizonyos kötelezettségekre, tehát a szabadság hiányára alapul?

Hogy ezt megértsük, és ne lássunk ellentmondást a szabadság és a kötelesség között, egyszerűen visszautalhatunk Kant elméletére e kettő összefüggéséről. Nem lehetek morális, ha nem vagyok szabad. A moralitás feltétele, hogy magam választok a lehetséges cselekvési alternatívák közt. Szabad vagyok tehát a választásban. De abban már nem vagyok szabad, hogy mi jó és mi nem. Természetesen nem az ízlésbeli jóról van szó, hogy ki szereti inkább a mákos tésztát mint a túrós csuszát, hanem arról, hogy talán van néhány, talán csak egy-kettő, vagy akár egyetlen alapelv, cselekvési alapszabály, egy végső, tartalommal még nem feltöltött gyakorlati struktúra, amely minden emberre mint emberre érvényes. Egy közös elem, amely minden

emberben megvan. Hasonlóan ahhoz, hogy azt mondjuk, normális esetben az embernek van feje, nyaka, törzse, vannak végtagjai és így tovább. Egyes filozófusok szerint találhatunk olyan közös cselekvési szabályt, amelyre ugyanígy rá lehet mutatni, hogy ha egy lény eszerint a normák szerint cselekszik, akkor embernek tekintjük. A tízparancsolat ilyen kísérlet volt, természetesen normatíve megfogalmazva, implicite azt mondván, ha ember akarsz lenni, így és így viselkedj, vagy azt, hogy az, akit mi embernek kívánunk, akarunk tartani, az így és így cselekszik. De ilyen szabálynak tekinthető például az is, ha azt mondjuk, hogy minden ember egyenlő értékű, és ennélfogva elvileg, tehát a politika megalapozásának, a jog létrehozásának szintjén mindenkinek egyenlő esélyt kell adni a közösségben.

Mindezzel bennfoglaltan kifejeztem első alaptételemet, mellyel természetesen nem vagyok egyedül, hiszen széles körben elfogadott elvről van szó, nevezetesen, hogy a demokrácia megalapozása egyetemes, mindenkire mint emberre kivétel nélkül érvényes morális alapelvekre épül, vagy legalábbis arra kell és a gyakorlatban arra kellene épülnie. A minden emberre érvényes morál képviselete valójában morális kozmopolitizmus. Amennyiben mindannyian igényt tartunk emberként történő elismerésünkre, akkor ez azt is jelenti, hogy mi magunk elismerünk minden emberi lényt magunkkal egyenértékűnek – kivétel nélkül. Erre a kozmopolita elvre lehet csak demokráciát építeni. Első lépésben tegyünk kísérletet a demokrácia morális megalapozása szükségességének bemutatására, ami egyben annak kifejtését jelenti, hogy morálisan miért a demokrácia az egyedül kívánatos.

1. Az ember közösségi lény.

2. Minden ember egyenlő értékű.

3. A politikai közösségben semmi nem indokolja az egyik ember alávetését egy másik embernek.

4. Minden embernek joga van önmagát meghatározni mindaddig, amíg az önmeghatározás más embereket nem veszélyeztet.

6. Az önmeghatározásnak az a része, amely az egyik embert a másikhoz, a családon belüli és azon kívüli tágabb közösséghez kapcsolja mint közösségi lényt, tartalmaznia kell az elveket, hogy minden ember egyenlő értékű (2) és hogy nem engedhető meg az alávetés (3).

7. Az önmeghatározás közös része (2. és 3.) univerzális törvény, azaz minden emberre minden körülmények közt érvényes, és így hangzik:

Cselekedj azon racionális struktúra szerint, melyről ellentmondásmentesen akarni is tudod, hogy általános törvényhozás elve legyen.

A közös cselekvés törvényeit a tudatlanság fátyla mögött kell meghozni.

(A 7. pont Kant kategorikus imperatívusza és Rawls igazságosság elve.)

Az első hat elv nyilvánvaló, érvelést nem igényel. Ahogy Rorty oly sokszor mondta, ezeket az elveket a mifajta emberek, a nyugati civilizáció tagjai olyanként fogadják el, mint amelyek saját identitásukat alkotják. Ezen elvek mellett vagy ellen ugyan lehet érvelni, de mint Rorty mondta, és ezzel teljes mértékben egyetértek, lezajlott az utolsó

politikafilozófiai fogalmi forradalom, a minden embert egyenlő mértékben tisztelő, minden egyes embernek politikai és jogi értelemben egyenlő esélyt adó társadalomnál nincs jobb, és jobbat nem is lehet kitalálni. De természetesen ki lehet találni – és ez még feltalálóra vár –, hogy miként tegyük működőképessé és mindenki számára „érdekessé" (az érdek és az érdeklődés értelmében) a demokráciát.

A hetedik pontban valójában azt határozzuk meg, hogy mi vagy milyen legyen az együttélés törvénye, és erről véleményem szerint nem lehet alapvetően jobbat és többet mondani, mint amit Kant kifejezett a kategorikus imperatívusszal, és amelyet Rawls átvett a tudatlanság fátyla igazságosság-elvében.

Amennyiben ezt a gondolatmenetet elfogadtuk, közel jutottunk ahhoz, hogy a demokráciát mint a morálra alapozott társadalmi-politikai formát fogadjuk el.

EGYETEMES DEMOKRÁCIAFOGALOM – A NEMZETI HELYETT

A morál univerzális – Kant etikája, ismeretelméletéhez hasonlóan kozmopolita. Minden emberre kivétel nélkül érvényes. Ha ez etnocentrizmus, akkor ebbe az etnoszba minden egyes ember beletartozik, nem csak a nyugati kultúra tagjai. Cselekvési elvünkben minden egyes embert tisztelnünk kell mint a moralitás és a szabadság szubjektumát, amely nem értékesebb, de nem is kevésbé értékes, mint mi saját magunk. Cselekvési elvünk morális tartalmát azzal mérhetjük le, hogy megvizsgáljuk, akarjuk-e az elvet egyetemes természettörvény mintájára elgondolni – vagyis hogy az a struktúra, amely adott cselekvésünket irányítja, mindig, mindenkor természettörvényként érvényesüljön. Kérdés, el tudunk-e egy ilyen „perturbált" természeti világot ellentmondásmentesen gondolni. Ha igen, akkor cselekvésünk morálisan helyes. Ez természetesen azt is jelenti, hogy saját cselekvésünk elve természettörvényként ránk is hat – mások és a magunk cselekedetében.

Ha elfogadjuk ezt az elvet mint a demokrácia megalapozó törvényét, mint olyat, amely ezáltal minden, a demokrácián belül elfogadható törvényt meghatároz, felülbírál és felülír, akkor azt is elfogadjuk, hogy a demokrácia elé semmiféle jelzőt nem tehetünk. Tehát nemcsak népi demokrácia nem létezik, de nem létezik az egyes nemzetek demokráciája sem. A demokráciának egyetlen alapelve van, és ha megalapítjuk egy nép, népcsoport demokratikus államát, amivel kiemelünk egyetlen embercsoportot az emberiségből, és ezáltal az emberiességből is *(Menschheit)*, akkor sértjük a demokrácia megalapozó elvét, és nem vagyunk képesek demokráciát létrehozni. Ennek megfelelően nem létezik a Magyar Köztársaság mint demokratikus köztársaság, de nem létezik Francia Köztársaság vagy Német Szövetségi Köztársaság sem mint ilyen. Talán nem véletlen, hogy ezek az államok nem teszik oda a „demokratikus" jelzőt a köztársaság elé (mint ahogy ezt annak idején a keletre szakadt Németország-rész elnevezésével tették).

Demokrácia csak nemzetek fölötti lehet, tehát az európai kontinensen csak egy egész kontinensre kiterjedő demokratikus alkotmány lehetséges.

A DEMOKRÁCIAHIÁNY A RESTSÉG JELE

Minden teoretikus hivatkozás és mentség keresése arra, hogy egy adott országban vagy régióban a demokrácia működése kulturális vagy történelmi okokból hiányos, az emberek intellektuális és morális restségének igazolása, amely a fennálló demokráciaellenes uralmi és hatalmi viszonyok konzerválását segíti elő.

John Dewey szerint a demokrácia elve a legegyszerűbb társadalmi együttélési princípium. Tom Christiano pedig a demokrácia következő meghatározását adja: „A 'demokrácia' fogalma … általánosan csoportos döntési módszer, melyet a közös döntéshozatal lényegi helyzeteiben a résztvevők közti bizonyos fajta egyenlőség jellemez".[4] Természetesen ez egy általános meghatározás, nem normatív, habár alapvelve racionális, és azt sem köti ki, hogy milyen széles körben értelmezzük a demokráciát, hiszen lehet demokrácia a családban vagy a munkahelyen is. De a meghatározás érvényes nyilván a demokráciára mint társadalmi együttélési módra vagy politikai formára is.

Valójában nem is az elv vagy a meghatározás a kérdéses, hanem az, hogy miért olyan nehéz megvalósítani, miért tapasztalható oly sok helyen ellenállás a demokrácia valóságos működtetésével szemben. Gyakran hivatkoznak arra, hogy ha kiépítették a demokrácia intézményrendszerét, akkor már demokrácia van – hogy ez az állítás hamis, nem szükséges különösebben bizonygatnunk, elegendő – hogy Széchenyi István kifejezését használjam – csúnyácska hazánkban körbenézni. Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy ha nem építik ki a demokrácia intézményrendszerét, akkor a demokrácia nem fog tudni érvényesülni.

AZ ALKOTMÁNYOZÁS SZÜKSÉGESSÉGE

Hogy egy országban vagy kontinensen a demokrácia működőképessé váljon, ahhoz a demokráciát meg kell alkotni, azaz alkotmányt kell létrehozni. A ténylegesen demokratikus alkotmány megalkotásához olyan alapítókra van szükség, akik egyrészt ismerik a demokrácia morális alapelveit, a történelmet, a politikafilozófia főbb mestereinek írásait, másrészt el vannak töltve azzal a morális felelősségtudattal, azzal az erkölcsi fennköltséggel és az önérdek teljes figyelmen kívül hagyásával, amely kizárólagos feltétele a demokratikus alkotmány létrejöttének. A világtörténelem eddig egy ilyen esetet ismer, az Amerikai Egyesült Államok Alkotmánya létrehozását.

Magyarországon a rendszerváltás utáni két évtizedben elmulasztották az új, közérthető, demokratikus alkotmány létrehozását, erre valójában kísérlet sem történt. Egy régi alkotmány foltozgatása nem vezet a demokrácia megalapításához. Természetesen nem lehetséges a nemzeti demokrácia, de átmeneti jelleggel, lehetséges egy-egy népen vagy nyelvi közösségen belül is megalkotni a demokráciát. Hogy az adott nemzeti demokrácia ténylegesen demokratikus, az procedurális jellegével igazolható: amennyiben tartalmazza saját még inkább demokratikus verziója létrehozásának procedurális feltételét és normáját, azt a kitételt, hogy valójában csak minden nemzet demokráciája vagy egyetlen demokratikus nemzet gondolható és alkotható meg. Ha ezt az elvet tartalmazza, akkor miközben egyetlen „nép" alkotja meg, az olyan formájú, hogy minden népre

alkalmazható, tehát a népnyelvi, népkulturális összetevőket nem engedi meg fölvenni az alapokmányba.

Egy ilyen alkotmány alapelve racionális, észtörvény szerinti, nincs egyetlen nyelve, hanem sok nyelven megfogalmazott vagy megfogalmazható, mindenki jólétét és jóllétét garantálja (a szó legtágabb értelmében) – a lehető legnagyobb mértékben befogadó. Egy ilyen inkluzív alkotmányt megalkotását valahol, valamikor el kell kezdeni. Ha az Európai Unió erre egyelőre képtelen, miért ne kezdhetné el valamelyik kelet-európai „volt szocialista" állam, pontosabban ország és az országban élő emberek? Miért ne írhatnának Szerbiában, Horvátországban, Bosznia-Hercegovinában vagy Magyarországon egy olyan alkotmányt, mely egyszerű, mindenki számára érthető, maximálisan befogadó, nem nemzeti, hanem „emberi", mely államnyelvként elvileg valamennyi európai nyelvet elismeri, és sorolhatnánk még az attribútumait. Olyan szöveget kellene létrehozni, melyet minden európai ország átvehetne, mert nem ország-, nem helyi kultúra-, hanem a racionalitás értelmében antropospecifikus.

Ennyiből is világos, egy ilyen alkotmány például nem határozza meg az államnyelvet, hanem a lehetőségekhez képest minden nyelven való kommunikációt megenged, és legalább egy olyan (minden hivatali személy számára kötelezően ismertként elvárt) államnyelvet meghatároz, melyet az emberiség nagy része ért (például az angol). Az ilyen alkotmány nyitott a környezetében lévő népcsoportokra, és kifejezi azt a reményét, hogy a lehető legrövidebb időn belül közös alkotmányuk lesz mindaddig, amíg – például Európában – egy közös alkotmány megszületik. Az elvek egyetemessége és a fogalmak ellentmondást nem tűrő kényszerítő ereje miatt, amennyiben racionális, érthető, biztonságos világot akarunk kontinensünkön teremteni, csak a fogalmakban bízhatunk, melyek inferenciális struktúrájuknál fogva megkövetelik a közös európai demokrácia létrehozását.

Ha vannak olyan erők egy-egy országban, Európában, vagy akár Kelet-Európában, amelyek ellenzik mindezt, azok nyilvánvalóan saját kishatalmi pozíciójukat féltik: legyen az gazdasági, nyelvi vagy kulturális hatalom. Ha ezt még az értelmiségiek is ellenzik, akkor azt állítják, saját nyelvüket, identitásukat féltik, pedig ők is saját hatalmi pozícióikért aggódnak (ezen a nyelven írnak, ebből élnek). Az értelmiségiek egyet nem értése egy ilyen egyetemes és csak egyetemes elvű alkotmánnyal ráadásul értelmiségi restségük jele, hogy nem hajlandók megtanulni más nyelveket, elsajátítani más kultúrákat, több identitást megismerni, és akár maguknak kialakítani. A több identitással való „zsonglőrködés" Richard Rorty szerint kihívás és izgalom egy demokratikus meggyőződésű értelmiség számára, a *multiple identity* pedig ma már nem csak betegségként *(disorder)* számontartott, hanem az új típusú, nagy sebességű és gyors kommunikációjú kultúra talán egyetlen lehetősége is.

Az ellenzők nem értik meg, hogy egy ilyen alkotmány teljes mértékben szabadon hagyná, hogy ki milyen nyelven ír és beszél. Mivel a saját nyelv, a saját klíma, a saját domboldal, a saját baráti kör a maga konkrétságában soha nem tehető „általánossá" és ilyenként elfogadhatóvá, mások által is kizárólagosként megszerethetővé és mások számára is nyitottá, így a globalizált kommunikáció és a gyors közlekedés korában az olyan struktúrák, amelyek alulról fölfelé és fölülről lefelé csak a lokálisra építenek, annak egyetemes összefüggései nélkül – előbb-utóbb (inkább előbb, ha a gyorsulás úgy folytatódik, ahogy az utóbbi évtizedekben) felmorzsolódnak. Ám hogy ez a fel-

morzsolódás ne az ottlévő kultúra, értékek pusztulását, hanem további szabad virágzását eredményezze és hozza magával, ahhoz az egyetemes értékek elfogadása és érvényesítése szükséges – melyek valamennyi helyi kultúrában szervesen nem csak ott vannak, hanem valójában minden helyi kultúra alapját és éltető erejét képezik.

HOGYAN HOZZUK LÉTRE A DEMOKRÁCIÁT?

Milyen lenne a nem rest cselekvés? Hogyan kellene demokráciát létrehozni a világnak ezen a táján, akár egy kelet-európai országban, akár Európában? Az összetevők számosak, a nehézségek úgyszintén. A demokrácia fogalmát és létrehozása lehetőségét széles körben vitatni kellene. A hatalmi acsarkodások, a szűkös források megszerzésére törekvés helyett azzal kellene foglalkozni, hogy mikét lehet a mindenki által érthető, mindenki által megalapítható, megalapított demokráciát létrehozni. A közoktatásban az állampolgárrá, a citoyenné válást, az állammal való bánásmódot kellene tanítani fő tantárgy keretében. Ne az állam bánjon és bánjon el a polgárokkal, hanem az emberek – az állam polgárai és a hivatalok alkalmazottai – értsék meg, hogy az állam a polgárok jogos és helyes ígényeinek kielégítésére, közös életük megszervezésére, az ő szolgálatukra van. És mint ilyen mindig az állampolgár után következik, és nem előtte. Az oktatás színvonalát, anyagi támogatottságát kellene jelentősen növelni. És elsősorban, főként egy új alkotmány szövegét kellene megalkotni, mely az egyén aktivitásából, az egyén akaratából, érdekéből indulna ki.

Az egyes ember mindig természetesen a saját érdekét követi, és az egyén szabadságából eredően, a saját akarata szerint cselekszik. A demokratikus alkotmányt mint minden egyes ember saját legjobb érdekét kellene megértetni és megfogalmazni, egyes szám első személyben, vagy inkább többes szám első személyben. A demokrácia ténylegesen a közös akarat eredménye és meghatározója kell hogy legyen, minden törvényhozás és végrehajtás megfellebezhetetlen alapja. A demokráciát nem halljuk, nem elmagyarázzák nekünk, nem elszenvedjük, hanem megértjük, kimondjuk, létrehozzuk és alkalmazzuk. Követeljük, kikövetelteljük alkalmazását a törvények meghozatalával, végrehajtásával és a végrehajtás ellenőrzésével. Mindannyian tesszük ezt, minden törvénybe bele kell íródnia ennek az egyszemélyes, akart és mégis közösségi létrehozásnak.

Egy kelet-európai ország alkotmányának egyetemes elvek konkretizált felsorolásával kellene kezdődnie, mint amelyek az alkotmány fundamentumát képezik, és ezeknek többes szám első személyben kellene elhangzaniuk, és lehetőleg valamennyi európai nyelven, valahogy így:

Mi, Horvátország (Szerbia, Románia, Szlovákia, Magyarország, Európa) népe, abból a célból, hogy tökéletesebb egyesülést alkossunk, igazságosságot létesítsünk, biztosítsuk az általános jólétet, és megóvjuk a szabadság áldásait magunk és utódaink számára, elrendeljük és létrehozzuk ezt az alkotmányt Horvátország (Szerbia, Románia, Szlovákia, Magyarország, Európa) részére. Mindezt, hivatalosan, valamennyi európai nyelven megfogalmazva. A címben feltett kérdésre a válasz tehát, hogy létezhet kelet-európai demokrácia – mint nem kelet-európai (hanem egyetemes, mindenkit befogadó) demokrácia.

Ennél kevesebbel nem érhetjük be. Mindezen elgondolás és javaslat megvalósítása éberséget, szorgalmat, helyi kis hatalmaink zárójelbe tételét, felelősséget követelne mindannyiunktól – a magunk és a jövő generációk érdekében.

KÖZPONT – PERIFÉRIA: INTERDISZCIPLINARITÁS ÉS DEMOKRÁCIA[5]

Mindenütt központokat és perifériákat látunk, a világegyetemben ugyanúgy, mint az élő szervezetben vagy a társadalomban. Az ősrobbanás a világegyetem eredő központja, a Nap a bolygórendszerünk központja, az emberi agy vagy elme a gondolkodás, az öntudat és a cselekvés centruma, Budapest Magyarország, Párizs Franciaország fővárosa. A központ fogalma szemben a perifériával megfellebezhetetlenül uralta világlátásunkat, tudományainkat, gondolkodásunkat, cselekvéseinket, emberközi viszonyainkat és társadalmi berendezkedéseinket mindaddig, amíg különböző helyeken és különböző módokon nem kezdték el a központosított gondolkodás és világnézet alapjainak megkérdőjelezését. A geográfiában, a gazdaságban, a pénzügyekben nem lehet a központ-periféria paradigma nélkül gondolkodni, ám számos jel mutat arra, hogy miközben sok esetben és területen segítségünkre van ez a nézőpont, jelenségek, struktúrák megértésében, egyben el is fed lényeges összefüggéseket, arról nem is beszélve, hogy bizonyos alapvető működésmódok nem írhatók le segítségével, és ami talán az egyik legfontosabb szempont, a demokrácia normatív-fogalmi fölépítése sem lehetséges vele.

Nem tárgyalhatjuk itt a központosított gondolkodás megkérdőjelezésének állomásait, melyek mindenütt megtalálhatók, ahol emberek önállóan gondolkodnak, tehát legkésőbb a preszókratikus gondolkodás óta. Talán az egész filozófiatörténet elemezhető lenne mint a középponti gondolkodással való hadakozás, akár védő, akár támadó harcmodorban is történt a hadviselés. Minden korban voltak az eltérő gondolkodási fajtáknak képviselői, miközben történetileg hol egyik, hol másik vált uralkodóvá. Hogy a történelemből egy sajátos példát említsünk, a decentralizáló gondolkodás egyik nagy késő középkori forradalmáránál, Ockhamnál a legkonzervatívabb eszme, Isten mindenhatósága válik a legfelforgatóbb, leginkább decentralizáló mozzanattá. Ha Isten mindenható, akkor mindent megtehet, azaz minden lehetne másképp is – és másképp is van, állítja Ockham. Az egyetlen, abszolút középpont omnipotenciája felszabadítja a gondolkodást: a világ nem egyféleképpen képes az egyetlen Isten egyetlen gondolatrendszerét megjeleníteni, ahogy Aquinói Tamás tanította, hanem sokféle világ van, mert Isten akaratából bármely világ bármikor előállhat, és minden önnálló bármikor megváltozhat. Nincs többé szükségszerű és oda-vissza közlekedő kapcsolat a sokaság és az egy, a periféria és a centrum közt, az, amit korábban perifériának véltek, önmaga középpontjaként a maga szabadságában fejtheti ki erőit, hiszen Istennek nem egyetlen tervét kell követnie vagy megvalósítania.

A huszadik század Ockhamja, Derrida pedig a gondolkodás és a gondolkodó önmagának való átfogó, megragadható és ellenőrizhető jelenlétét kérdőjelezi meg, a szöveggé, írássá vált gondolkodás elemzésével rámutat, hogy mindig több, mint egy jelenlét, mindig több, mint egy öntudat, mindig több, mint egy nyelv, több, mint egy racionalizálható és axiomatizálható összefüggés bonyolítja-szövi írásainkat, beszédeinket és gondolkodásunkat.

A tizennyolcadik század óta a filozófia mellett számos politikai mozgalom szabadított föl decentralizáló törekvéseket, mint az amerikai és a francia forradalom vagy akár az Európai Unió megalapítása, számos humántudomány már éppen a decentralizáló gondolkoldásmód eredményeként jött létre, mint a pszichoanalízis vagy az

irodalomtudomány. Még a modern kozmológia is decentralizál, nem csak a galaxishalmazok milliárdjainak feltárásával, hanem legújabban végtelen számú univerzum, a multiverzum feltételezésével.

Az interdiszciplinaritás és a multidiszciplinaritás a tudományokban valójában a decentralizálás tudományközi és tudománymelletti megjelenése. Nincs egyetlen kitüntetett tudomány, nincs egyetlen igazság, egyetlen módszer, amellyel a világ egészében, egyetlen nyelven leírható lenne. Vége a monolingualizmusnak, a monometodologizmusnak, a monotóniának, sőt a monomondializmusnak is. Egyetlen tudomány sem magyarázza el a világot a maga teljességében, egyetlen tudomány sem mondhatja magát függetlennek a többitől. Ma már az egyes tudományok is csak ritkán állítják magukat autonómnak, autarknak, önmaguk egyedüli törvényadóinak és a világ különös létjogosultságokkal felruházott feltáróinak, és elismerik saját belső és külső viszonylagosságukat. Felismeréseik gondolkodási és vizsgálati módszereiktől függenek, ezek azonban választás kérdései. Maga a kutatott vagy vizsgált tárgy sem határozza meg előre vagy eleve a módszert, hiszen az csak a vizsgálat közben tárul föl. A tudományok felismerései ugyanakkor függenek külső összefüggésektől is, hiszen az egyes tudományok befolyásolják egymást, továbbá a társadalom és a társadalom által biztosított források lehetővé vagy lehetetlenné teszik a tudományt.

A következőkben három tézist kívánok megfogalmazni és képviselni. Vizsgálatom filozófiai, azaz normatív. Nem leírom a centrumok és perifériák viszonyát, hanem e fogalmak alkalmazhatóságáról teszek állításokat etikai, politikai és tudományos összefüggésekben. Első tézisem etikai, a második politikai, a harmadik pedig tudományelméleti-politikai.

1. Az etika és a társadalmi igazságosság egyszerre centralizált és decentralizált.
2. A centrum és a periféria fogalma leíró, de nem válhat normatívvá a demokrácia és a demokratikus alkotmányok számára.
3. Az interdiszciplinaritás mint a decentralizálás és a deperiferizálás tudományos aktivitása a demokratikus humanizmus kifejeződése a tudományban, és gondolkodási modelljét az európai emberiség politikai önmegalkotása során is alkalmazni kellene.

CENTRALIZÁLT ÉS DECENTRALIZÁLT ETIKA

Amennyiben elfogadjuk, hogy lehetséges tudományként etika, akkor ennek általános, mindenkire kötelező elveit kell feltételeznünk. Egy ilyen etika egyszerre centralizált és decentralizált.

Centralizált annyiban, amennyiben egy etikai teória minden *egyes* szubjektumra vonatkozik, tehát a szubjektum központja az etikának, az etikai döntésnek, saját szabadságának mint az etika feltételének; és decentralizált, amennyiben *minden* egyes szubjektumra vonatkozik.

Az etika szorosan kapcsolódik a felelősséghez és a felelősség vállalásához. Csak egyén vállalhat saját tetteiért felelősséget, csak az egyén tehető felelőssé tetteiért.

Nincs kollektív felelősség. Egy csoport közös akciójáért nem a csoport mint olyan felelős, hanem a benne cselekvő egyének, egyenként. Amennyiben a csoport úgy strukturált, hogy abban parancsot adók és parancsot végrehajtók vannak (központ és

periféria), akkor a konkrét cselekvésben nyilván a parancsot adó a felelős, ám a parancsot végrehajtó is felelős annyiban, amennyiben önként lett a csoport tagjává. Ha kényszerítik egy csoportbéli tagságra, akkor felelőssége korlátozott, ám akkor nyilvánvaló, hogy maga a csoport egésze nem etikai elvek szerint szerveződik, és az egyénnek, aki csak kényszer miatt tagja a csoportnak, mindent el kell követnie, hogy ne kerüljön be a csoportba, vagy ha bent van már, minél előbb kikerüljön onnan.

Az egyén, ha cselekszik vagy cselekedett, azaz elhatározta, hogy ilyen és ilyen célok érdekében ezt és ezt a racionális struktúrájú cselekvést vagy cselekvéssort végzi, és ha ezt szabadon határozta el, és végre is hajtja vagy hajtotta, akkor az egyén etikailag értékelhető és értékelendő aktust hajt vagy hajtott végre. Föltehetjük a kérdést, hogy jó-e cselekvése, úgy a kijelölt cél, mint a választott eszközök tekintetében.

Ahogy az öntudat középpontja első közelítésben az egyén, és mindenkinek egy öntudata van, és öntudat nélkül nem beszélünk egyénről, személyről, osztatlan létezőről (individuum), ugyanígy az etikailag értékelhető cselekvés középpontja, felelőse az öntudattal rendelkező egyén vagy személy. Ebben az értelemben minden etika centralizált, az egyes egyén felelősségére épít.

A demokrácia napjainkban leginkább diszkutált igazságosságfogalmát John Rawls fogalmazta meg, aki az egyén etikáját teszi meg az igazságos társadalmi törvényalkotás elvévé. Normatív értelemben a törvényhozó a tudatlanság fátyla mögött hozza meg a törvényt, vagyis abban az állapotban, amelyben nem tudja, hogy ő hol áll a társadalomban, azaz milyen hatással lesz rá az adott törvény. Ebben a helyzetben optimalizálnia kell, és a lehető maximális igazságosságot kell a törvénnyel gyakorolnia a társadalom valamennyi, bárhol elhelyezkedő tagja számára. Ez az elv rímel Kant kategorikus imperatívuszára, ahol nem vehetjük figyelembe saját érdekeinket, hanem csak a jó cselekvés egyetemes elvét működtethetjük, mely szerint minden cselekvésünknek általános törvényadás elveként ellentmondásmentesen érvényesülnie kell tudnia.

A demokrácia ezen igazságosságelméletében decentralizálódik a személyre központosított, felelősség és szabadság által lehetővé tett etikai elv, minden személyre egyenlően érvényesként jelenik meg, és a törvényekben manifesztálódik. A törvények természetesen ismét a társadalmi cselekvés középponti irányítói lesznek, de bennük egy centralizált eredetű decentralizált elv válik ismét középpontivá.

CENTRUM ÉS PERIFÉRIA: NEM DEMOKRATIKUS FOGALMAK

A demokrácia csak akkor valódi demokrácia és nem elnyomó hatalmi technikák álcája vagy gúnyneve, ha törvényalkotása az egyén felől, az egyén etikai princípiumából kiindulva jön létre és épül föl. A demokrácia alaptörvénye egyetemes etikai elveken alapulva az egyénre központosított: a demokrácia alkotmánya olyan, hogy minden egyes ember megfogalmazhatja, és önmaga számára érvényesnek találhatja, sőt találnia is kell, amennyiben egy formális univerzális, racionális elvet minden egyes ember sajátjaként ismerünk el, fogadunk el és tételezünk.

A demokrácia elve, hogy az egyes emberre, minden egyes emberre épül, pontosabban az egyes ember építi, alakítja mint saját, szabad közösségi létmódját. A demokráciának mint politikai konstrukciónak minden egyes ember a középpontja, a demok-

rácia nagy számú középpontból, egyes emberből áll, aki mint sajátját tartja fönn és érvényesíti a demokráciát. A demokrácia nem hierarchikus szerkezetű, nincs benne fönt és lent, centrum és periféria. Mindenütt centrum van, ahol ember van – ezt fejezi ki többek közt a törvény előtti egyenlőség, ami a törvényalkotásban való elvi egyenlő részvétel következménye is. A valódi, eredeti demokratikus politikai berendezkedésű országok, mint Svájc és az Egyesült Államok nem központi felépítésűek, nem egy fővárosból irányítottak, hanem számtalan egyenrangú regionális centrumuk van, mintegy kifejezve a demokrácia önigazgató, öntörvényadó voltát. A felülről építkező vagy centrum-perifériában gondolkozó államalakulatok rendkívül nagy és nehéz feladat előtt állnak, ha demokráciaként kívánnak működni, hiszen kikerülhetetlen, hogy a centrum, a felül lévő instancia gazdasági, pénzügyi, politikai, döntéshozói prioritást ragadjon magához, és ezzel alapjában sértse a demokrácia elvét – és alapjaiban számolja is azt föl a mindennapi gyakorlatban.

INTERDISZCIPLINARITÁS ÉS DEMOKRÁCIA

Mindannyian interdiszciplinárisan gondolkodunk a tudományokról. Mindenki legfeljebb egy tudományban vagy inkább egy résztudományban lehet szakember. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a többi területről is tudással rendelkezik, ám nem mint szakember, hanem mint aki többé vagy kevésbé tájékozott. Egy sejtbiológusnak kémiai, fizikai, fiziológiai ismeretei is vannak, a kémikusnak lehetnek biológiai ismeretei, a szociológus tudhat az irodalomelméletről és a pszichológiáról, és viszont. A tudományokról és tudományágakról való tudás szükségszerű feltétele a tudományok előrehaladásának.

Nyilvánvaló, hogy az átfogó interdiszciplinaritás a tudományok közti decentralizálás és deperiferizálás megnyilvánulása. Nincs egyedül igazságot hozó tudomány, és nincs olyan sem, amely a tudományok halmazának peremén helyezkedik el.

Amikor Karl Popper megalkotta forradalmi elméletét, mely szerint a tudományos elméleteket nem igazolják, hanem falszifikálják, pontosabban hogy azt a tételt tarthatjuk tudományosnak, mely megadja falszifikációjának feltételeit és lehetséges körülményeit, akkor nem csak a Bécsi Kör tudománymetodológiáját kérdőjelezte meg, de a tudománynak mint az abszolút igazság modern letéteményesének az eszméjét is. Nincs többé bizonyított igazság, nincs többé elérhető középpont, pusztán intuíciókon, hipotéziseken alapuló kutatás, és a kutatási kíváncsiság állandó fönntartása van.

Márpedig ha így van, akkor nincs kitüntett tudomány, csak a kutatók határtalan érdeklődése, egymástól tanulása, a tudományos viták és dialógusok nyitottsága. A tudomány ezzel elvileg a demokrácia mintaképe lehet: az állandó diszkussziók, a hatalommentes kommunikáció közege. A keresett tudományos igazság nem az intézményi vagy nyelvi hatalmak függvénye, hanem állandó párbeszéd és megegyezés ügye. Egy jó elmélet nem attól az, hogy az intézmény középpontja vagy vezetője azt úgy határozza meg. Mindenki lehet a tudomány középpontja, ahogy mindenki közép-

pontja a demokráciának. Az interdiszciplinaritás, a Popper utáni tudomány létmódja alapvetően demokratikus.

Vissza kell itt térnünk kiindulópontunkhoz: mindannyian interdiszciplinárisan, középpont-periféria paradigma nélkül tekintünk a tudományokra és a tudományok által leírt világra, melyről még azt is aligha állíthatjuk, hogy „egyetlen" vagy „valamilyen módon ottlévő". A tudományoknak nem csak önmagukon belül kell demokratikusaknak lenniük, de a demokrácia felé is. Kötelességük eredményeiket a köznyelven érthetővé tenni, a köznyelvben mindig minden tudomány megjelenik, a köznyelv az interdiszciplinaritás közege és helye. Két okból is kötelességük a tudományok képviselőinek a köznyelv interdiszciplináris nyelvén megfogalmazni eredményeiket. *Egyrészt* a demokrácia polgárait és nyilvánosságát tájékoztatniuk kell eredményeikről. A tudományos kutatások nem lehetnek titkosak, mert minden titkos kutatás, mint ahogy a titkos társaságok alapvetően veszélyesek és fenyegetik a demokráciát – a mindenki egyenjogú társadalmát. E tájékoztatás etikai kötelesség, mely adatokat szolgáltat a nyilvánosság számára, hogy közös diszkussziókban eldönthető legyen, és a törvényhozáson keresztül érvényesíthetővé váljék, hogy mely kutatások kívánatosak, és melyek nem a demokratikus társadalom számára. Nem minden kutatás kívánatos, és nem is minden kutatás finanszírozása lehetséges, részben a szűkös eszközök miatt. Ehhez kapcsolódik, hogy *másrészt* a nyilvános kutatásokhoz a demokrácia törvényhozása adja a forrásokat, így a nyilvánosságnak joga van megismerni a kutatások eredményeit, hogy ennek függvényében adjon további támogatásokat.

Az interdiszciplinaritás, a multidiszciplinaritás és a transzdiszciplinaritás ily módon alapvetően a demokrácia diszkurzív közegének tudásformái, melyek hozzájárulhatnak a demokrácia humanizálásához ugyanúgy, ahogy a demokrácia is hozzájárulhat a tudományok interdiszciplináris értelemben emberibbé tételéhez.

CONCLUSIO

A felsorolt tételekben azt próbáltam röviden bemutatni, hogy a centrum-periféria gondolkodás, miközben sok empirikus esetben (geográfia, pénzügyek, stb.) leírja a valóságot, nem kívánatos gondolkodásmód a demokrácia számára. A demokraták és a demokratikus gondolkodók nem csak nem gondolkozhatnak a centrum-periféria paradigmái szerint, de gondolkodásuk egyik fő feladatának kell tartaniuk, hogy önmaguk gondolkodását és a demokrácia nyilvános diskurzusait decentralizálják és deperiferizálják. Azt hiszem, hogy Derrida dekonstrukciójával, Rorty neopragmatikus kétnyelv-elméletével és Habermas hatalommentes kommunikatív cselekvéselméletével a decentralizáció és a deperiferizáció érdekében dolgoztak.

A TELEKOMMUNIKATÍV DEMOKRÁCIA FELÉ – TELEKOMMUNIKÁCIÓS KONVERGENCIA MINT A TÁRSADALMI IGAZSÁGOSSÁG LEHETŐSÉGE –[6]

Ebben a fejezetben a mobilkommunikáció hatását vizsgálom a társadalom demokratikus működésére, elsősorban a társadalmi igazságosság elgondolhatóságának és megvalósíthatóságának szempontjából. Tételem, hogy a mobilkommunikáció hozzájárulhat a demokrácia megerősödéséhez és világméretű elterjedéséhez. Filozófiai érvem, hogy a kommunikáció felgyorsulásával lehetővé válik nagy számú ember hálózati diszkussziója, amely szerencsés esetben a nyílt diszkussziók által kialakítható nagyobb igazságossághoz és kölcsönös társadalmi megértéshez vezethet. Érvelésemet Amartya Sen és John Rawls elméletének összehasonlításával is alátámasztom, továbbá kortárs történeti példákat is hozok a társadalmi igazságosság gyors terjedésére.

A TELEKOMMUNIKÁCIÓS KONVERGENCIA FILOZÓFIAI JELENTŐSÉGE

Ha valaki kifejezetten igazságról, igazságosságról vagy szépségről beszél, biztosak lehetünk, hogy az illető tanult vagy született filozófus. Ez az a három nagy téma, amely végső soron minden filozófust foglalkoztat Szókratész és Platón óta. Hogyan tudhatjuk, hogy állításaink igazak? Mi az igazság? Mik a jó cselekvés jellemzői és mitől jó egy társadalom? A jóság és az igazságosság történelmi koroktól, civilizációktól függetlenek, avagy kultúra- és társadalomfüggők? És mi tesz valamit széppé, egyáltalán mi a szépség? Természetesen a filozófusok rengeteg fajta kérdést feltesznek, részt vesznek különféle tudományos, társadalmi vagy esztétikai vitákban, de mint egy nem szervezett, rejtett szekta, szünet nélkül, kifejezetten vagy sem, e három fogalom elméleti és gyakorlati státusa iránt érdeklődnek.

A telekommunikáció és a demokrácia kapcsolatának elemzésekor mind a három kérdés vizsgálható, ahogy ennek tanúi is lehettünk azokon a telekommunikációs és filozófiai konferenciákon, melyeket a 2000-es években Nyíri Kristóf szervezett a Magyar Tudományos Akadémián. Az igazság kérdése rejlik az olyan kérdések mögött, mint a kép és a szöveg kapcsolata, a tér és az idő viszonya: hogyan is szerveződnek ezek ténylegesen a gondolkodásban és a „valóságban". A demokrácia és a mobilkommunikáció közti viszony, a mobil oktatás, a fiatal generáció mobilhasználatának kérdései mögött az a kérdés rejlik, vajon jók-e ezek a gyakorlatok, vajon elősegítik-e egy jobb közösség vagy társadalom létrejöttét. A nyelv használata vagy a mobil szórakoztatóipar összefüggéseinek elemzése mögött ott van a szép, a tetsző iránti régi kérdés, még ha ezt nem is kifejezetten teszik föl manapság. Ha a telekommunikációs konvergenciáról beszélünk, kimondottan vagy bennfoglaltan, tudatosan vagy sem, a filozófusok ilyen jellegű kérdéseket tesznek föl.

A következőkben nem a telekommunikációs módozatok és eszközök technikai konvergenciájáról kívánok beszélni, hanem filozófiai értelemben egy szélesebb konvergenciát fogok megvizsgálni: az emberek lehetséges konvergenciáját egy újfajta mobil társadalomba. Alapvető kérdésem, vajon a mobil közösség hozzájárulhat-e ahhoz, hogy a demokratikus társadalmak mint demokráciák megerősödjenek és sta-

bilak maradjanak, vagy akár ahhoz, hogy nem demokratikus társadalmak demokráciákká váljanak. Vajon állíthatjuk azt, hogy a telekommunikációs konvergencia teleközösségi *(telecommunity)* konvergenciához vezet, amely a társadalmi igazságosság kialakításának egy újabb lehetőségét jelentené? Úgy vélem, hogy a feltételes módban feltett kérdésre feltételes módú igenlő választ adhatunk, és ennek megfelelően fogalmazom meg első tételemet, amely mellett érvelni kívánok:

(1) Amennyiben a törvényi támogatás és akár kényszerítés helyesen működik, a demokratikus berendezkedésű országokban a telekommunikációs ipar a demokrácia aktív támogatója és megerősítője lehet.

A demokrácia kialakítása és fenntartása mellett olyan személyek és erők mozdultak meg, mint az antik Athénban a politikusok és a nyilvánosságban gondolkodók, a modern időkben a nagy politikai filozófusok és az amerikai alkotmány létrehozói, a huszadik században filozófusok, mint John Dewey, John Rawls, Jürgen Habermas, Jacques Derrida és Richard Rorty, továbbá a demokratikus alkotmányok. Amiként a demokrácia létrehozásához és fenntartásához fogalmi fejlődésre, társadalmi kommunikációra és infrastruktúrára, technikai előrehaladásra van szükség, a huszonegyedik században talán éppen a mobilkommunikációs technikák fogják azokat a lehetőségeket nyújtani, melyek hozzájárulnak a demokráciák biztosításához és új demokráciák létrehozásához. A mobil kommunikációs eszközök a demokrácia és a társadalmi igazságosság érvényesülésének hordozóivá válhatnak. Nem arról van szó, hogy a mobil kommunikáció vállalatai az igazságosság vagy a demokrácia elméleteit dolgoznák ki. Céljuk, hogy minél több készüléket és szolgáltatást adjanak el. A mobil társaságok haszonnal dolgoznak, de nem szabad elfelejtenünk, hogy e haszon feltétele a szabad kommunikáció, és ez leginkább a demokráciában lehetséges. A mobil társaságok üzleti érdeke, és valójában ez mindannyiunk érdeke is, hogy biztosítsuk a demokráciát, és hogy a demokratikus beállítódások a nem demokratikus országokban is terjedjenek. Ebből adódóan fogalmazom meg a második tézisemet:

(2) Nincs mobilkommunikáció hosszú távon demokrácia nélkül, és nincs demokrácia a jövőben mobilkommunikáció nélkül.

Ezzel a tétellel természetesen nem azt kívánom állítani, hogy mindenütt, ahol mobiltelefont használnak, demokrácia van. De azt igen, hogy a mobiltelefonok létrejöttét egyáltalán a demokráciák tették lehetővé, ilyen berendezkedésű országokban fejlesztették ki, és azok a nem demokratikus országok, amelyek engedik területükön a mobiltelefonok használatát, egy darab demokráciát engednek be országukba. Ez a darab az adott ország demokratizálódása érdekében élesztőként működhet.

Manuel Castells szerint „megfigyeltük, hogy az emberek egyre nagyobb mértékben használnak különféle összefüggésekben vezeték nélküli kommunikációt, hogy kifejezzék elégedetlenségüket a regnáló hatalmakkal". Három esetet ír le, „a Fülöp-szigetek elnökének, Estradának az elűzését 2001-ben, a spanyol Partido Popular 2004-es választási vereségét és a koreai elnök Moo-Hyun 2002-es megválasztását".[7] A félelem érzékelhető a demokratikus országokban, hogy a gyors mobilkommunikáció segítségével bandák, politikai csoportosulások, terrorszervezetek vagy klánok átvehetik a hatalmat a társadalom vagy a gazdaság bizonyos területei fölött – és ez a veszély óvatosságra és éberségre kell, hogy késztesse a demokrácia polgárait. Mint a technológia minden újabb eredménye, ez is használható jó vagy rossz célokra. De a

felsorolt példák bizakodásra adhatnak okot. Ha pedig a filozófusok jogosan mondják, hogy az embereknek érzékük van a társadalmi igazságosságra, akkor a mobilkommunikáció segíthet a társadalmi igazságosság szélesebb körű megvalósulásában. A bandák vagy politikai csoportok elleni küzdelemben esélyt jelenthet, ha nagy számú, gyorsan kommunikáló embert kapcsolunk össze, akik éppen a nagy kommunikációs hatalom segítségével sokkal sikeresebben tudják befolyásolni a politikai változásokat, mint a társadalom szövetére veszélyes hordák, amelyek mindenképpen kisebbséget jelentenek a társadalomban és a közösségekben.

Régi meggyőződése nem csak filozófusoknak, de társadalomtudósoknak, empirikus kutatóknak és az olyan nagy demokráciák létrehozóinak, mint az Amerikai Egyesült Államok, hogy az emberek nagy része a lehető legnagyobb igazságosságot kívánja a társadalomban, és nem érdekelt bűnszervezetek alakításában és működésében. Bűnszervezetek – legyenek azok a terrorizmust nyíltan vállaló pártok (mint például történelmük folyamán nem csak a saját országaikat, de az egész világot rettegésben tartó kommunista pártok), bűnbandák, maffiák, korrupt államhivatalnokok informális hálózatai – soha nem tudnák a közösségeket és a társadalmakat biztosítani és stabilizálni, természetüknél fogva állandóan ellenségeskedést és feszültséget eredményeznek, nem biztosítják a gyermekek felneveléséhez szükséges körülményeket, és a következő generációnak is csak bizonytalan és biztonság nélküli világot tudnának továbbadni. Mindezek mellett, mint ahogy közgazdászok is hangsúlyozzák, az emberek szeretik az igazságosságot, érzékük van az igazságos és becsületes társadalmi viszonyokhoz.[8] Mindezzel elérkezünk harmadik tételünkhöz:

(3) A minden egyes emberben feltételezhető morális érzék, az igazságosságot szolgáltató népmesék racionalitásának általános elfogadottságában manifesztálódó széles körű igazságosságmegerősítés képessége segíthet abban, hogy a nagy számú ember mobilkommunikációja révén a társadalmak a nagyobb igazságosság felé haladjanak.

Ha feltesszük a kérdést: „mit várunk el a telekommunikáció konvergenciájától?", valószínűleg sokan elfogadjuk a választ, hogy több társadalmi igazságosságot, a demokrácia biztosítását, és ezek révén biztonságosabb és kevésbé kegyetlen világot az ember élete számára.

A társadalmi igazságosság feltétele a nyilvánosság, ahol az emberek tagolhatják és kommunikálhatják nézeteiket, érdekeiket, és olyan megállapodásokat tudnak kötni, amely optimális mindenki számára. Az igazságosság a társadalmi jó mindenki számára, mely létrejöttét vagy megvalósulását a mobilkommunikáció által soha nem látott hatékonyságra jutó nyilvános viták generálhatják.

A következőkben kísérletet teszek arra, hogy kidolgozzak és értelmezzek egy lehetséges viszonyt a mobilkommunikáció, valamint az igazságosság és a demokrácia közt. Bár az igazságosság széles körben vitatott fogalom, számos értelmezéssel, Amartya Sen két fő vonalat különböztet meg a fogalom értelmezésében: a „transzcendentálist" és az „összehasonlítót" *(comparative)* – az első a Kant- vagy Rawls-féle, a második a Smith vagy Sen szerinti igazságosság. Nem kívánok választani előre a két fogalom közt, hanem először Amartya Sen segítségével vizsgálom a két fogalmat. Sen bírálja Rawls elméletét és helyette a sajátját ajánlja. Azt a kérdést teszem föl, mely fogalom felel meg jobban a mobil demokratikus kornak. Kísérletet teszek arra, hogy a két értelmezés közti választás során mind a filozófiai, mind a mobilkommu-

nikáció által megnyílt lehetőségeket figyelembe vevő szociológiai argumentációt is alkalmazzam. Ezzel egy időben érvelek is a korábban említett három tétel mellett.

Amikor Amartya Sennel megkérdezem, „Mit akarunk egy igazságosságelmélettől?”[9], akkor arra a kérdésre is keresem a választ, hogy „Mit akarunk a mobilkommunikációtól?”.

MIT AKARUNK EGY IGAZSÁGOSSÁGELMÉLETTŐL?

Közismert, hogy John Rawls elméletében, amint ezt Amartya Sen megjegyzi, „az igazságosság értelmezése összekapcsolódik a nyilvános gondolkodással”.[10] Rawls pozíciója természetesen ennél erősebb követelményeket támaszt. Sen interpretációjában a nyilvános gondolkodás és véleménycsere nem eredményez általános igazságosságot, sőt egyáltalán nem vezet igazságosságra, pusztán arról lehet szó, hogy a nyilvános gondolkodás összekapcsolódik az igazságossággal. Ezzel szemben Rawls azt állítja, hogy „a méltányosságként felfogott igazságosság számára az egyenlőség eredeti helyzete ugyanazt a szerepet tölti be, mint a társadalmi szerződés hagyományos elméletében a természeti állapot”.[11] Rawls elismeri, hogy igazságosságelmélete a társadalmi szerződés elméleteinek hagyományához tartozik. E hagyomány gondolkodói, mint Locke, Rousseau vagy Kant szerint elgondolhatjuk a társadalomfejlődés nulla pontját, amikor az emberek, pártok vagy csoportok kijelentik, „alapítsunk társadalmat”, és ennek érdekében állapodjunk meg, „kössünk szerződést” arról, hogy milyen módon kívánunk együtt élni. A résztvevők meghatározzák a számukra fontos fő értékeket, és szerződésben kijelentik, hogy mely kiválasztott értékek alkotják a társadalom alapját. A megegyezés után mindenkinek tiszteletben kell tartania a megállapodásban létrehozott jogot és rendet. Az elmélet képviselői nem feltételezik, hogy ténylegesen létezett volna eredeti vagy történeti helyzet, amikor az emberek szerződést kötöttek, hanem azt javasolják, hogy ez megfelelő modell ahhoz, hogy megértsük, hogyan működik a társadalom, a politika és a jogrend.

Rawls szerint még csak el sem kell képzelnünk történeti helyzetet ahhoz, hogy megvalósítsuk az igazságosságot és létrehozzuk az igazságos társadalmat. Elegendő, ha feltételezzük a törvényhozó jelen helyzetét, aki „eredeti helyzetben” van, amely állapotban nem tudja, ő maga hol helyezkedik el a társadalomban. „Ez pusztán egy elgondolt helyzet, amely az igazságosság valamely felfogásának elérését szolgálja. E helyzet lényeges vonásainak egyike, hogy senki sem ismeri társadalmi pozícióját, osztályát és rangját, amint azt sem, hogy miként kedvezett neki a szerencse az olyan természetes javak és képességek megoszlásában, amilyenek például az értelem vagy a fizikai erő. Meg azt is felteszem majd, hogy senki sem ismeri a jóra vonatkozó saját felfogását, illetve sajátos attitűdjeit. *Az igazságosság elveit a tudatlanság fátyla mögött választják ki.*”[12]

Nem tekinthető bevezetésnek vagy meghívásnak, hogy az igazságosság elveit vagy fogalmait megalkossuk a mobil társadalomban vagy a mobilkommunikáció társadalmában, ahol senki nem tudja – sem a saját, sem más – *valódi* helyét a társadalomban? A mobil társadalomban a legtöbb embernek nincs rögzített helye, minden mozog és változik, az emberek, az áruk, a források, az eszmék, az érzések. Az osztálypozíciókat és a társadalmi státusokat hosszabb távon csak mozdulatlan társadalmakban lehet meg-

őrizni: a modern mobil társadalomban senki nem tudja, mi fog vele történni a jövőben, hol lesz néhány év múlva. Az ilyen társadalomban az osztályhelyzetek és a társadalmi státusok folyamatosan változnak. Amennyiben az emberek és csoportok nem tudják a régi határozottsággal, hogy mi jó nekik hosszabb távon, hogy mit fog nekik jelenteni és hogy fog rájuk vonatkozni egy-két éven belül egy előreláthatatlan helyzetben az igazságosság elve, akkor újfajta megállapodásra, újfajta, az igazságosságban megalapozott társadalmi viszonyokra van szükségük. Ebben a helyzetben a tudatlanság fátyla nem marad egyszerű konstrukció vagy vértelen elméleti entitás, hanem aktív része lesz a törvényalkotásnak és az emberek közti megállapodásoknak. A mobil társadalomban az emberek érdeke, hogy alkalmazzák a tudatlanság fátylát, miután ebben a társadalomban mindenki a legtöbb dologgal kapcsolatban a tudatlanság fátyla mögött van, és erre egyre többen rá is jönnek. A mobilitás a tudatlanság új forrása és formája, de ugyanakkor a lehetősége is egy újfajta tudásnak és társadalomnak.

Rawls az igazságosság modern társadalombeli kialakításának elméleti és procedurális lehetőségét dolgozza ki. A „tudatlanság fátyla" műtárgynak tűnik, konstruált, képzeletbeli helyzetnek, és ténylegesen az is egy mozdulatlan társadalomban és annak számára. Egy mozdulatlan társadalomban igazságosságot alkotni a méltányosság elve és a tudatlanság fátyla segítségével elméleti képzelődés, az igazságosság elgondolásának lehetősége, de gyakorlati lehetetlenség – még ha hosszú távon procedurális értelemben itt-ott meg is nyílhat az igazságosság lassú kialakításának lehetősége. Ez volt a Rawls elméletén gyakorolt kritika legnagyobb ellenvetése. Amartya Sen állítja, hogy Rawls elmélete transzcendentális, mellyel szemben közvetlen elméletre van szükségünk. Sennel vitázva azt a feltételezésemet szeretném megvédeni, hogy egy mobil társadalomban és egy ilyen társadalom számára Rawls teóriája nem csak transzcendentális, hanem közvetlenül elfogadható elmélete is az igazság elgondolásának és megvalósításának. Az embereknek közvetlen élményük, hogy a „tudatlanság fátyla mögött" élnek és gondolkodnak. A mobilitás alapvetően járul hozzá a tudatlanság érzéséhez, és ezáltal is biztosítja az újfajta tudás és az újfajta társadalom lehetőségét.

Ahhoz, hogy megválaszoljuk a kérdést, mi *most* az igazságosság, Rawls procedurális eljárását kellene követnünk, és Sennel a kérdést föltennünk: *„Melyik a megfelelő nyilvánosság?" és „Mely kérdésekre kellene a nyilvános gondolkodásnak összpontosítani?"*[13] E kérdések pedig a korábban megfogalmazott kérdésre utalnak, hogy mit akarunk egy igazságosságelmélettől. Rawls procedurális útját követve a „tudatlanság fátylát" alkalmaznánk, nem tudva, hol vagyunk a társadalomban, mely társadalomban vagyunk (hogy kielégítsük Sen globalitási követelményét).

Első látásra nyilvánvaló, hogy a mobilkommunikáció különböző fajta nyilvánosságokat, közösségeket és közönségeket hoz létre, amelyek igen gyakran nem illeszkednek a nemzetállamok határaihoz. Ugyanakkor Castells szerint a legtöbb mobilkommunikáció az ugyanazon területen vagy közegben (család, barátok, munkahely) élők közt történik, amiből az is következik, hogy az új közösségek és nyilvánosságok létrehozása határok között marad. Hangsúlyozza, hogy bár a mobilkommunikációnak vannak nemzeteken átnyúló hatásai, inkább közeli kapcsolatban lévő emberek közt zajlik, és bizonyos társadalmakban (például Korea) a hagyományos családi és közösségi kapcsolatok megerősödéséhez vezethet. Családon belül folyamatos a kommuni-

káció, ezt segíti a mobilkommunikáció. Castells kiemeli: „a mobilkommunikáció iránti igény régóta megvan, miután a családtagok állandóan kapcsolatban kívánnak lenni, és tevékenységeiket össze akarják hangolni, hogy biztosíthassák a családi egység működését. Ennélfogva, miközben az új technológiák a koordináció és a közösségi támogatás új eszközeit biztosítják, egyben megerősítik a létező családi kapcsolatokat ahelyett, hogy forradalmi változást okoznának".[14] További kérdés itt természetesen, hogy milyen közösségeket hoz létre a mobiltelefon, és vajon ezek közösségek-e a hagyományos értelemben. Mindenesetre a mobilkommunikációval nem lesz egyszerűbb meghatározni, milyen nyilvánosságot vagy közösséget értünk az igazságosság és a demokrácia szubjektumaként, és milyen kérdéseket kellene megvizsgálni az igazságosság megvalósításához.

AZ IGAZSÁGOSSÁG MEGKÖZELÍTÉSEI

Mint említettem, Sen az igazság fogalmának kétfajta megkülönböztetéséről beszél, melyek szerinte egymásra visszavezethetetlenek. A transzcendentális elv hívei a „tökéletesen igazságos társadalmi berendezkedést" *(perfectly just societal arangements)* próbálják meghatározni. Ezzel szemben állíthatjuk, hogy a transzcendentalizmusnak és a tökéletességnek nem kell kéz a kézben haladniuk. Ezt a megközelítést, mely Kanttól származik, napjainkban Hilary Putnam is képviseli, és ő egyetértene, hogy ezzel a módszerrel nem kell tökéletességre jutnunk. Miközben Putnam visszautasítja Kant transzcendentalizmusát, mégis helyeslően állítja, hogy „mint két korábbi felvilágosodás, a pragmatikus felvilágosodás értékeli a visszaható transzcendenciát, vagy hogy Dewey kifejezését használjuk, a kritika kritikáját. (A 'kritika kritikáját' Dewey *Human Nature and Conduct* művében egyenlővé tette a filozófiával, és nem csak a hagyományozott eszmék kritikáját értette rajta, hanem a magasabb szintű kritikát is, a 'hátralépést' és kritizálást, még azokat a módokat is, ahogy az eszméket szoktuk kritizálni, saját kritikánk módjának a kritikáját.)"[15] Ebben Putnam még a modern anti-transzcendentalistának, az állandó változás és evolúció filozófusának, John Deweynek is transzcendentális metodológiát tulajdonít. Dewey kriticizmusa kevéssé egy lépéssel hátrébb lépő, mint inkább azokba a változásokba és folyamatokba belebocsátkozó, melyek szerinte a társadalmat, a tudományt és a személyiséget alkotják. Szerintem a Deweyhez és Rortyhoz hasonló komparativisták nem hátrébb lépnek, hanem inkább részt vesznek az eseményekben és a mozgásokban, és összehasonlítják a különféle társadalmi berendezkedéseket és folyamatokat.

Sen azt állítja, bár nem tudjuk megvalósítani a teljesen igazságos rendszert, mégis értékelnünk kell a különféle társadalmi gyakorlatokat, és képesek vagyunk egyetemes vagy ideálisan igazolt egyetértés nélkül is megállapítani,hogy mi jó vagy igazságos számunkra. Például „összehasonlító perspektívában ki lehet mutatni, hogy olyan társadalmi politika bevezetése, mely elveti a rabszolgatartást vagy kiküszöböli a széles körű éhséget vagy megszünteti a nagyfokú írástudatlanságot, az igazságosság előrehaladását jelenti".[16] Sen pragmatikus, akár csak ebben az értelemben Singer is, aki azt hangsúlyozza, hogy tedd azt, amit jónak érzel, szabadítsd föl a rabszolgákat, szüntesd meg az éhséget, az írástudatlanságot, és mindannyian egyetértünk, hogy éppen ez a helyes cselekvés, ami egyben igazságosabb társadalomhoz is fog vezetni.[17]

Szakadék van a transzcendentális és a komparatív igazságosság közt, állítja Sen. Úgy fogok érvelni, hogy nincs itt szakadék, hogy bizonyos értelemben a kettő összekapcsolódik, egyik sem lehet érvényes és nem működhet a másik nélkül.

KOMPARATÍV KÖVETKEZTETÉSEK ÉS TRANSZCENDENTÁLIS IDENTIFIKÁCIÓ

Sen úgy érvel, hogy a transzcendentális identifikációnak nem lehet szükségszerűen komparatív következménye. Ezt senki nem tagadja. Kant azt állítja, hogy bár a tudás a tapasztalattal kezdődik, nem minden tudás ered a tapasztalatból. Úgy vélem, hasonlót mondhatunk itt is: annak ellenére, hogy az igazságosságról szóló beszéd célja az igazságosságra vonatkozó következtetés, és komparatív következtetésekkel kezdődik, de nem minden igazságosságról szóló beszéd ered az összehasonlításból. A Sen által megidézett transzcendentalisták valószínűleg soha nem léteztek, vagy ha igen, nevüket nem ismerjük. Sen úgy tekint a transzcendentalistára, mint aki tisztán dedukcionista, aki azért építi a maga transzcendentális épületét, hogy az igazság tiszta és abszolút fogalmát kidolgozza. De az olyan klasszikus transzcendentalistáknál – mint Kant és Rawls –egyáltalán nem ez a helyzet. Az egyszerű rawlsi transzcendentális érv pusztán eszközt ad kezünkbe, hogyan közelíthetjük meg az igazságos társadalom eszméjét, és hogyan kellene róla gondolkodnunk. Nem „egy nagy forradalmár teljes kézikönyve", hogy felforgassa a társadalmat, vagy hogy az igazságosság jegyében újra megalkossa annak valamennyi intézményét. Forradalommal nem tudna társadalmi igazságosság kialakulni, hiszen minden felforgatás legalább annyi igazságtalanságot és kegyetlenséget szül, mint amit meg kíván szüntetni. Sen azt állítja, a legjobb, a legigazságosabb keresése nem segít a rangsorolásban, hiszen soha nem tudjuk, mi a legjobb. Még ha azt állítjuk is, hogy a *Mona Lisa* a világ legjobb festménye, akkor sem gondoljuk ezt szó szerint úgy, mintha az értékek csúcsán állna. A transzcendentális igazságosság fogalma Sen szerint nem segít, hogy „a sokféle társadalmi berendezkedés komparatív érdemeit" *(the comparative merits of many ... societal arrangements)* megállapítsuk, holott a transzcendentalisták soha nem állították, hogy ezt meg tudnák tenni. Kant sehol nem írt olyat, hogy amit tesz, az helyettesíti a tudományt. Kritikáiban a tudomány lehetőségének feltételeit vizsgálja – amit újra meg újra meg lehet tenni anélkül, hogy megzavarnánk a tudomány munkáját. Rawls pedig az igazságosságnak a világban való megvalósítása racionális lehetőségfeltételeit keresi, és nem többet. Nem zárja ki a komparatív megközelítéseket.

Sen feltételezi, hogy az igazságosság transzcendentális elmélete gyakorlati megvalósításához erős államra és intézményekre van szükség. Thomas Nagelre utal, aki csak a globális államban tud globális igazságosságot elgondolni, amikor azt állítja: „ha Hobbesnak igaza van, akkor a globális igazságosság eszméje világkormány nélkül pusztán agyrém".[18] Rawlsnak is szüksége van egy „második eredeti helyzetre", mely aligha valósítható meg versengő nemzetállamok közt.[19] Sen azt állítja, hogy miközben a rawlsi vagy nageli transzcendentalizmusnak szüksége van globális instanciára vagy államra a globális igazságosság megteremtéséhez, addig a komparativista megközelítés segíthet, hogy elkerüljük ezt a helyzetet. De Sen eltúlozza, és ontológiai abszolútumokként tételezi a transzcendentalizmus módszerének eredményeit, miközben az pusztán gondolkodási módszer. Nagyon is lehet a rawlsi megfontoláso-

kat olyan eszközökként felfogni, mint amelyek hozzásegítenek ahhoz, hogy a különféle helyzetekben megállapítsuk, mi az igazságosság. A lokális szituációkban lehetséges, hogy a parlamentben a törvény mellett vagy ellene szavazzanak, mint ahogy azt is el lehet dönteni, hogy melyik gyermek kapja meg a fuvolát.

Úgy vélem, a kétféle igazságosságkeresés erősíti egymást. Nem kell transzcendentalistának lenni, de ha valaki nem az, akkor el kell magyarázni, hogyan és miért érezzük egy adott helyzetben, hogy mely megoldás igazságosabb. Ilyenkor az igazságosság felismerését megfontolás nélküli puszta intuíciónak kell tartanunk, bizonyos értelemben hasonlónak, mint ahogy G. E. Moore a jó fogalmát definiálhatatlannak és pusztán intuícióval felismerhetőnek tartotta. Ebben az esetben azonban azoknak a komoly elemzési kritikáknak lesz kitéve, mint amelynek Moore elmélete, ahogy azt például Scott Soames bemutatja.[20] Az igazságosság megállapításához a konkrét társadalmi gyakorlatban ráadásul pszichológiai, nyelvi, szociológiai, gazdasági, etnikai és más empirikusan orientált megközelítésekhez van szükség. Nem kell prima facie szituacionistának vagy komparativistának lenni, de ha valaki az igazságosság problémáit transzcendentalista módon kívánja megközelíteni és az igazságosság megvalósulási lehetőségeit vizsgálni, kidolgozni és helyzetekre alkalmazni, akkor a transzcendentalistának egyben szituacionistának is kell lennie.

Soha nem volt lehetséges, és nem is lenne humánus (ahogy ezt a huszadik század tapasztalatai mutatták), ha a globális igazságosságot a társadalom valamely pontjáról próbálnák megvalósítani, egy állam, egy elmélet, egy embercsoport felől.

A te igazságosságod nem az én igazságosságom. A komparativista csak ennyit tudna mondani, vagy ennyit kellene mondania. A komparatív igazságosság megvalósítása nem lehetséges a világban, mivel mindig empirikus tartalmakra vonatkozik (éhség, újraelosztás stb.), ami lehetetlenné teszi az általánosabb tárgyalásmódot és a társadalom egészére kiterjeszthető fogalom- és törvényalkotást. Ezzel szemben nem csak lehetséges, hanem szükséges is az igazságosság általános meghatározása (amit Sen transzcendentálisnak nevez): ekkor kísérletet teszünk arra, hogy a hagyományos etikai paradigmát alkalmazzuk, mely szerint önmagunkat (a képviselőt, a jogalkotót, az egyént, a polgárt) azon személy helyébe képzeljük, aki számára vagy aki felé az igazságosságot az adott helyzetben gyakorolni kell vagy kellene. Ha a törvény előtt egyenlő emberek és kulturális értelemben homogén emberi közeg társadalmában vagyunk, akkor kevésbé nehéz ez, mint amikor a társadalomban nagy kulturális, gazdasági és ebből következő jogalkalmazási és jogértelmezési különbségek vannak.

NYILVÁNOS GONDOLKODÁS[21]

Az önmagunk behelyettesítése egyszerű elvével (amely a „tudatlanság fátyla" megfelelője) az igazságosság kérdéseit megoldhatnánk, és ezt az elvet minden további nélkül alkalmazni lehet az igazságosságról szóló nyilvános gondolkodásban, hiszen ahogy Sen is hangsúlyozza: „a nyilvános gondolkodás fontossága a globális igazságosságproblémákkal való foglalkozás során kiemelkedő jelentőségű".[22]

A nyilvános gondolkodás akkor alakul ki, amikor egyedek közösségeikben, a nyilvánosság előtt megformálják véleményüket, melyet természetesen – az individuum által akarva vagy sem – az adott közösség alapvetően meghatároz. E vélemények

ugyanakkor szabadok is, mivel a véleményüket megformáló individuumok nézeteiket és hiteiket különféle alternatívák közt válogatva alakítják ki, melyeket ilyen vagy olyan módon a közösségük alakított ki és közvetített számukra. Számomra úgy tűnik, helyesen állíthatjuk Richard Rortyval, hogy a demokrácia polgárai azt mondhatják, amit kortársaik megengednek nekik, és kifejezetten vagy sem, hallani akarnak tőlük (Rorty ezt egyébként a filozófusokra mondja). A nyilvános gondolkodásban a tagok megfogalmazzák véleményüket és társaik válaszolnak nekik, saját véleményüket megfogalmazva – és a beszélgetés folytatódik.

A nyilvános gondolkodás klasszikus helyei egyes antik görög poliszok, később a 17-18. században Új-Anglia telepeinek nyilvános beszélgetései, vagy a középkori svájci közösségek véleményalkotásai. Rawls elméleti optimizmusa ezen történelmi helyek sikeres fejlődéséből veheti teoretikus optimizmusát, mely szerint a görög vagy nyugati (ez nem eurocentrizmus, hanem inkább nyugatcentrizmus, vagy még inkább egyetemes értékközéppontúság) emberek Athénban, Schwyzben, Uriban, Obwaldenben, Unterwaldenben, Új Angliában és Philadelphiában képesek olyan szabad közösséget kialakítani, melyeket nem kényszerít vagy nem nyom el sem külső, sem belső politikai erő, és amelyekben megnyílik az esély, hogy a fő politikai szereplők félreteszik saját személyes, helyi vagy pillanatnyi érdekeiket, és közösségük számára igazságosságon alapuló demokratikus politikai struktúrát képesek kialakítani, és jogilag lehorgonyozni – vagyis védeni a széttöredezéstől *(corruption)* és hosszú távon sikeresen működtetni.

Valamennyi régi és modern demokráciát megfontolásokra, tárgyalásokra, szabadságra és a közös igazságosság közös felfedezésére alapozták. Ez a meglátás Rorty etnocentrizmusának alapja is: Rorty etnoszába mindazok a demokratikus és a felvilágosodás folyamatának elkötelezett emberek tartoznak, akik demokráciát akarnak. És Rawls igazságosságelmélete mint normatív elmélet egyszerre történeti és normatív teoretikus leírása annak, hogy mi történt azokban a közösségekben. (A történeti normatív-deskriptív annyit jelent, hogy egy történeti eseményt leírunk, mint ahogy az legjobb tudomásunk szerint történt, és hozzátesszük, ennek így kellett általunk elfogadott jó elvek szerint történnie, jó, hogy ez így történt.) Sen normativitás nélküli leírást ad, miközben Rawls elmélete történelemtől tanult normativitás: ha lehetséges volt, akkor lehetséges most is, hogy nyilvános gondolkodás és viták segítségével igazságos társadalmat alkossunk, akkor van értelme, hogy e létrehozások racionális struktúráját ne csak leírjuk, de normatív bázissal is ellássuk.

Ráadásul az amerikai alkotmány nem egy, kettő vagy száz zseniális ember alkotása volt. Az alkotmányt létrehozók magát az alkotmányozás aktusát egy hosszú folyamat lépésének tartották, amely a régi görögökkel (vagy talán még korábban) kezdődött, és amely folytatódott középkori gondolkodókkal és művekkel (mint például Dante *Monarchiá*ja vagy Páduai Marsilius *Defensor Pacis* című írása), egészen Hobbesig, Locke-ig, Kantig (aki az amerikai konstitúciós atyák kortársa fizikai és szellemi értelemben is), majd Rawlsig, Rortyig – és *hozzánkig.*

Itt érkezhetünk el a mai mobiltelefont használó társadalomig. Ha ez a kommunikáció a közösségeket hozzá képes segíteni a nyilvános gondolkodáshoz, és az emberek szabadságukban kifejezik „az igazságosság nyilvános érzékét" (*public sense of justice* – Rawls), akkor valódi esélyük van, hogy a világot biztonságossá tegyék a

demokrácia számára, és jól berendezett társadalmat hozzanak létre helyi és globális szinten. Ahogy Rawls kifejezi, „a társadalom … akkor jól berendezett, ha úgy van kialakítva, hogy nem csupán tagjai javát szolgálja, de hatékonyan szabályozza az igazságosság közös felfogása is”.[23] Nem csak fontos, hogy támogassuk azt, ami jó az emberek számára a társadalomban, és egyáltalán nem fontos, sőt demokráciaellenes, hogy a társadalmi struktúrákat az individuumok ténylegesen elvárt és megvalósított „morális jóságára” alapozzuk (ez abszurditásokra, diktatórikus rendszerekhez, a szabadság elvesztéséhez vezetne, mely utóbbi a demokrácia életeleme, éltető nedve, első mozgatója, *conditio sine qua non*ja) – az számít elsősorban, hogy *az igazságosság nyilvános és közösen kialakított és elfogadott fogalma hatékonyan szabályozza a társadalom intézményeit.*

Rawls segít abban, hogy felismerjük, hogyan találhatjuk meg a közösen elfogadható igazságosságot, ami társadalmunk alapja lehet, és hogy ezen a bázison hogyan alkothatók meg az intézmények. Nem adja az igazságosság jól definiált vagy abszolút fogalmát, pusztán azt mondja el, hogyan találhatjuk meg az igazságosságot folyamatos beszélgetésben, a kommunikatív racionalitás (Habermas kifejezése) segítségével. Szemben Sennel, ez az igazságosság nem abszolút és előre gyártott fogalom lesz, hanem a nyilvános gondolkodás által közösen formált és ezáltal elfogadott fogalom. Rawls azt állítja a jól rendezett társadalomról, hogy „1. az igazságosság bizonyos elveit mindenki elfogadja, és mindenki tudja, hogy mások is ugyanezt teszik, illetve 2. az alapvető társadalmi intézmények általában megfelelnek ezeknek az elveknek, és ezt általában ugyancsak mindenki tudja”.[24] Alapvető kérdéseket vethetünk föl ezzel kapcsolatban. (a) Hogy és honnan képes bárki elfogadni és tudni, hogy mások ugyanazt az igazságosságelvet fogadják el? (b) Radikálisabban: hogy képes mindenki *érezni,* hogy a közösen elfogadott elvek azok, amelyeket ő maga, egyénileg szintén a legjobb elveknek fogad el? (c) Hogyan képes érezni, hogy a közösen elfogadott igazságosságelvek sajátjai is? (d) Hogyan tudhatjuk, hogy a társadalmi intézmények eleget tesznek az igazságosság elveinek?

Ezeket az egymással összefüggő kérdéseket egyenként megválaszolhatjuk, ahol a válaszok maguk is összefüggenek. (a) Az említett „mindenki”, a „mások” ugyanannak a társadalomnak a tagjai, ahogy Rorty fogalmaz, „nyugati liberális demokraták”, akik elfogadják a másik szabadságát, és akik maguk szabadságban és demokráciában kívánnak és akarnak élni. Ezek az emberek értik és megértik egymást, hiszen a demokrácia megalkotásának, vagyis alkotmányának szintjén általános igazságosságelveik azonosak. A demokrácia nyilvános közegében, mivel ennek játékszabályait ismerik és tisztelik, ismerik egymást akkor is, ha személyesen nincs köztük ismeretség. A demokrácia annál erősebb, minél több ember részt vesz a demokrácia nyilvános vitáiban, és az ilyen viták elterjedésének és megerősödésének technikai lehetőségét jelenti a mobilkommunikáció és az internet. Ha emberek országuk vagy a világ más részeiről származó vagy ott élő emberekkel kommunikálnak, felfedezhetik konkrétan is, hogy közös a demokráciafelfogásuk, és egymást támogatva léphetnek föl érvényesüléséért. Természetesen e két közeg a demokráciával ellentétes hatás kifejtésére is alkalmas lehet, amikor csoportok saját érdekeikben téves, nem átlátható, manipulatív információkat terjesztenek, amikor személyek internetes vitafórumokon anonim módon a társadalom vagy a politika szintjén *kizárólagos* csoportérdekeket

próbálnak meg érvényesíteni. A közös, nyilvános kommunikációnál azonban nincs jobb a demokrácia számára. Mindaddig, amíg az emberek kommunikálnak, nem ölik egymást, elfogadják egymást legalább úgy, mint a demokrácia egyenrangú polgárait. Nyilvánvalónak látszik, hogy a globális kommunikáció a globális demokrácia megvalósításának globális esélye.

(b) A jól berendezett társadalomban elveinket nem csak saját lelkünkből vagy eszünkből kiindulva alakítjuk ki. Rawls azért mondhatja, hogy az igazságosság közös érzéke teszi lehetővé, hogy az emberek biztos és biztosított közösségeket és szervezeteket hozzanak létre, mivel egyre több ember nő föl a nyugati demokráciák nevelési és oktatási intézményeiben, akiknek már nem kell külön és újra meg újra elmagyarázni, „milyen is az igazságos társadalom" *(what is a just society?)*.[25] Az igazságosság semmi, ha így kérdezzük. Annak ellenére, hogy Sen azt állítja, a Rawlshoz hasonló transzcendentalisták ilyen kérdéseket tesznek föl, Rawls maga nem kérdez ilyesmiket. Igencsak óvatosan fogalmaz, mint például „felvázolom az igazságosság kidolgozandó elméletének bizonyos alapgondolatait", vagy „ahogy a gondolatrendszereknek az igazság, a társadalmi intézményeknek az igazságosság a legfontosabb erénye"[26]. Rawls nem csak azért körültekintő, mert nem akar esszencialista lenni, de mivel normatív-procedurális elmélete egyben történeti teória is. Itt vannak olyan társadalmak a szemünk előtt, melyeket az igazságosságra alapoztak, és megpróbálja ezt a tényt fogalmilag megragadni. Rawls elmélete egyszerre normatív racionális elmélete és történeti deskripciója annak, ami a nyugati emberiséggel történt, annak, hogy „váratlanul", évezredek után, ez az emberiség szabadságban és demokráciában él és élhet. A történelemben (például csak az elmúlt négyezer évben) nem túl sok demokráciát találunk. A fölvetett kérdésre adható deweyiánus válasz szerintem az – és ezzel megválaszoljuk a harmadik (c) kérdést –, hogy demokráciában neveltek bennünket, és ezáltal személyesen *érezzük,* mi a közösségi és a személyes élet *legjobb* módja. Ezért írhatja a történeti leíró és a racionális normatív filozófus Rawls egyszerre történeti és normatív módon: „Eltérő célokat követő egyének között az igazságosság közös felfogása teremti meg a polgártársi kötelékeket, s az igazságosság általános vágya korlátozza, hogy ezeken túl milyen célokat követhetnek. Azt is mondhatnánk, hogy a jól berendezett emberi egyesülésnek az igazságosság közös felfogása az alapokmánya".[27]

(d) Úgy tűnik, két módja van annak, hogy az intézmények eleget tegyenek az igazságosság elveinek (valójában három módja van, de a harmadik csak azután alakul ki, ha az első kettőnek formát adtunk). Először, a társadalmi igazságosság közösen elfogadott elveire alapozott intézmények mindenki számára érthetőek. Egyetérthetünk Richard Rortyval, hogy prima facie nagyon könnyen láthatjuk és megérthetjük, hogy egy helyzet vagy egy intézmény igazságosságot hordoz-e, vagy sem. Ha egy intézményt igazságosságban alapítottak, még nem jelenti, hogy igazságosságban is működik. Ezt az igazságosság naiv vagy ravasz megalapozásának fogom nevezni. Ekkor a helyzet vagy az intézmény verbálisan igazságosságon alapul, valójában nem működik automatikusan abban vagy aszerint. Egy intézmény *elvileg* csak akkor igazságos, ha megalapozása egyben azokat a folyamatokat is megalapozza, melyek garantálják igazságos működését. Az ajándékozás vagy az alamizsnálkodás punktuális akciói nem hordoznak igazságosságot, hiszen nem hoznak létre olyan eljárásokat, melyek

ugyanazon javakat juttatják mindenkinek. Ezt jelenti Rawls idézett fogalmában a jól berendezett társadalom hatékonysága, melyet az igazságosság közös fogalma szabályoz (*effectively regulated by a public conception of justice*).

Ez további ponthoz vezet bennünket. Egy intézmény vagy egy cselekvés csak akkor jó vagy igazságos, ha működési formáiba két hatékonyság-kényszert építenek be. Ezek a hatékonysági kényszerek *szükségesek* az igazságosság szerinti működéshez és az ily módon történő hosszabb fennálláshoz. Az első a *siker-kényszer (success-constrain)* vagy *hatékonyság-kényszer (effectivity-constrain)*, amely biztosítja, hogy az intézmény képviseli és megvalósítja az igazságosságot úgy, ahogy azt az alapításakor meghatározták. Az Amerikai Alkotmányban a siker-kényszer a politikai hatalom hármas felosztása.

A másik sikerkényszer a demokráciában minden intézményre érvényesítendő procedurális-kommunikatív nyitottság kényszer *(procedural-communicative openness constrain)*. Igazságtalan lenne olyan politikai vagy társadalmi intézményt létrehozni, amely szigorúan az alapító eszméjét valósítja meg erős végrehajtó hatalommal ellátva, és amelynek struktúrája nem engedi meg az alkalmazott és konkrét igazságosságfogalom és igazságosságmegvalósítás változtatását. Az igazságosság általános elmélete talán nem változik, de a technológia és az új életmódok változtathatják annak módozatait, hogy az igazságosság miként valósítható meg. Ráadásul sok olyan eset van és lesz, amikor az általános és mindenkit kielégítő igazságosság nem lesz megvalósítható. (Olyan kérdések, mint például „a három rászoruló várakozó közül melyik kapja meg a beültethető vesét?", nem válaszolhatók meg előzetesen. Az igazságosság ilyen kérdéseit nem lehetett akár még ötven évvel ezelőtt sem előre látni.) Rawls procedurális igazságosságelmélete olyan teljesítmény, amely azon procedurális igazoló és igazságosságtermelő világban *történhetett meg,* melyet az Amerikai Alkotmány hozott létre és tart fönn. Ha mindaz, amit itt kifejtettem, transzcendentális megközelítés, akkor vajon igaza van Sennek, amikor azt állítja, „a világ kevésbé igazságtalanná tételének kihívására a transzcendentális megközelítés nem tud válaszolni".[28]

MIT AKARUNK A MOBILKOMMUNIKÁCIÓTÓL? – MOBILTELEFÓNIA

Mi történhet a demokráciával, milyen esélyei lehetnek a demokráciának a mobiltelefonok korszakában? Talán egy szélesebb, sokkal inkább részvételen alapuló, átfogóbb demokrácia küszöbén állunk. Három olyan korábban idézett példánk van e század elejéről, amikor az emberek gyors, mozgékony és hálózatosan összekötött kommunikációval megváltoztatták a politikai választások kimenetelét. Kiemelendő, hogy egyik sem az Egyesült Államokban történt. Egészen biztosnak tarthatjuk, hogy a kommunikáló emberek nem saját közös érdekük ellen telefonáltak és szavaztak. Képesek voltak megegyezni, melyik politikai vezető jó számukra, és ebben az esetben a „jó" egészen bizonyosan egyenértékű a „remélhetőleg több igazságosságot hoz társadalmunkba" kifejezéssel. Ezek talán nem arra voltak példák, hogy procedurálisan igazságos intézményeket vagy új procedurális alkotmányokat hoztak létre. De lehetségesnek kell tartanunk, hogy valamely országban, Ázsiában, Afrikában vagy Latin-Amerikában egy politikai váltás után az új megválasztott vezető túl tud lépni saját személyes vagy pártbéli érdekeinek árnyékán, és olyan folyamatot indít el, mellyel a

korábban említett történeti-normatív értelemben új intézmények és új alkotmány létrehozását kezdeményezi. (Egy ilyen kezdeményezés vagy folyamat egyik akadálya lehet például, hogy a politikai ellenfelét ellenségként értelmező ellenzék – az ellenségkép és annak fenntartása mélységesen antidemokratikus – követőit mozgósítja, hogy eltávolítsák a bátor vezetőt. A szélesedő körű nyilvános gondolkodás azonban megakadályozhatja a demokrácia- és igazságosságellenes erők visszatérését.) Ha olyan helyzetben van, hogy ellenségei nem tudják kezdeményezését megakadályozni, és ha a mobilkommunikáció által kialakítható agóra diszkussziói megvédik, akkor az igazságosság megalapítása ezekben az országokban is lehetségessé válhat. Mint Koreában vagy a Fülöp-szigeteken, az emberek részt tudnak venni saját új alkotmányuk és intézményeik megalkotásában. Milliónyi ember tud reagálni és politikai eseményeket befolyásolni. Miután ilyen csodák a nyílt kommunikációs terekben már történtek, nem zárható ki, hogy az új kommunikációs médiák által lehetővé tett új agórák ezeket a fejleményeket ismét és új helyeken lehetővé teszik. Ugyanolyan előreláthatatlanul, váratlanul megtörténhet ez, ahogy az első modern demokrácia létrejöttét sem lehetett várni vagy előzetesen biztosan állítani. Ekkor létrejönne a mobil kommunikációt használó emberek első demokráciája, *Mobiltelefónia.* Ezt akarhatjuk a mobilkommunikációtól.

A GLOBÁLIS ASPEKTUS

Hangsúlyozni kell, hogy Mobiltelefónia nem globális, hanem lokális közösség lesz, egy állam. Ahogy a mobiltelefon-használók legtöbbet családtagjaikkal beszélgetnek, ugyanúgy a legtöbb politikai telefonhasználat a saját közösségben és országban történik. Ha a mobilkommunikációs politikai evolúció megtörténik valahol, akkor Rawlsnak a nyilvános gondolkodásra vonatkozó állítólagos szkepticizmusa táptalaját vesztheti, hiszen tért nyerhetnének a procedurális demokrácia hívei. Sen írja: „még ha Rawls a nyilvános gondolkodás fontossága elvének vizionárius vezetője volt is, erősen szkeptikus volt a nyilvános gondolkodás globális szintű használatával kapcsolatban".[29] E szkepticizmusnak két egymással kapcsolatban lévő indoka lehet, a kulturális és politikai hatalmi viszonyok különbsége, valamint a nyelvek különbsége. A kultúrák különbsége ma drámaibb lesz, egy olyan korban, amikor a mobiltelefonálók demokráciáját a mobiltelefonálók globális terrorja is fenyegetheti. De antropológiai és irodalomtörténeti kutatások akár optimistává is tehetnének bennünket. Ezek szerint a legtöbb kultúrában, jól láthatóan a népmesékben erős társadalmi igazságosság-érzés jelenik meg. Ha ez a megállapítás helyes, akkor az is elgondolható, hogy pusztán idő és a megfelelő nevelés kérdése (amit a mobilkommunikáció is támogathat), hogy az emberek igazságosabb társadalmi feltételek kialakítására fognak törekedni, és talán egyre több helyen a procedurális demokrácia kialakítására. Másrészt, a nyelvi eltérés okozta nehézségek lehet, hogy csökkenni fognak az angol nyelv általános elterjedésével. (Ez az elterjedés valószínűleg akkor is igaz, ha Manhattan jóléti rétegei kisgyermekeiket a mandarin nyelvre tanítják.) Amint Dewey írta, a demokrácia megalapozása, fejlesztése és fenntartása időigényes, és természetesen a jövőbeli fejlemények kérdése, vajon a terrorizmus vagy az időjárási felmelegedés hagynak-e elég evolúciós időt a demokrácia fejlődése számára. Habermas

európai összefüggésben a közös nyelvi alapról beszélt, ami elengedhetetlenül szükséges az európai közélet kialakulásához, ahol a nyilvános gondolkodás kialakulhat, és elősegítheti az európai szintű társadalmi igazságosság kialakítását, ami feltétele az európai demokráciának.[30]

Sen Rawls szkepticizmusának két további indokát is azonosítja: a globális intézmények hiányát és azt, hogy Rawls a nyilvános gondolkodásban globális szinten kívánja alkalmazni az „eredeti helyzetet". De vajon Rawls munkájának egésze a szkepticizmus megnyilvánulása? Az egész világon olvassák, és a procedurális demokrácia fogalma és megvalósításának kérdései éppen neki is köszönhetően tagolt fogalmi készlettel világszerte a viták középpontjában állnak. A globális intézmények hiánya, ahogy ezt az imént leírtam, nem szükségszerűen akadálya az igazságosságtól irányított politikai struktúrák kialakításának.

A globális igazságosságot nem érhetjük el azon emberek mentális és kulturális fejlődése nélkül, akik mindmáig nem demokratikus vagy áldemokratikus politikai berendezkedésű kultúrákban vagy országokban kénytelenek élni. Egyébként a folyamat nem lesz demokratikus, a *demos*-tól jövő, melynek tagjai éppen ezáltal válnának nemcsak saját demokráciájuk alkotójává, de annak fenntartó polgáraivá is. A nép tagjai akkor lesznek polgárok, amikor maguk hozzák létre saját procedurális igazságosságukat és demokratikus intézményeiket. Más társadalmakból érkező nevelési, intézményi és kulturális támogatás csak a saját országbeli emberek egyetértésével és hozzájárulásával, elsajátítási törekvésével válhat érvényessé és járulhat hozzá a demokratikus viszonyok kialakításához. Egyébként nem fogják azt saját teremtményüknek, saját demokráciájuknak tartani – és nem fognak valódi demokráciában élni, még ha élettel, pontosabban morális hozzájárulással való feltöltés nélkül importálnák is más országok intézményeit. Azon országok számára, melyek elindultak a demokrácia felé, nincs visszaút: a demokrácia a történelem utolsó szava. Azon országok, melyek még nem indultak el ezen az úton, valójában más nyelvet beszélnek, mint a nyugati demokráciák, sőt Rorty erősebben fogalmaz: más etnoszhoz tartoznak.

Ma a nyugati demokráciákban „egy lehetséges alternatív társadalom fogalma kizárt".[31] Demokrácia csak a saját hosszú történelmi, kulturális, filozófiai és politikai fejlődés eredménye lehet, melyet éppen a társadalmi igazságosság fokozatos, folyamatos és eljárásszerű felfedezésével és megalkotásával lehet elérni. Nem feltételezhetjük, hogy más közösségek egy nap alatt elvek alapján megalkotják saját demokráciájukat. De ha megalkotják valóban, az belülről procedurális módon történik, ahogy azt *Mobiltelefónia* lehetséges fejlődéseként leírtuk.

Sen második érve Rawls szkepticizmusára nem tartható Mobiltelefónia lehetséges fejlődése esetén, hiszen itt mindenki „eredeti helyzetben" vagy a „tudatlanság fátyla mögött" van, amikor befolyásolja a diszkussziók során a politikai véleményalkotást. Nem vehetjük komolyan Sen állítását, mely szerint „egy elgondolt tanácskozási gyakorlatot nehezen lehetne alkalmazni egy sajátos társadalom határain túl".[32] Amint érveltem, minden sajátos társadalomnak először önmagán belül kellene kezdenie az elgondolt tanácskozási gyakorlatát, amit a mobilkommunikáció eszközei soha nem látott módon tesznek lehetővé. Az is lehetséges, hogy mobiltelefonokkal és telekommunikációval kívülről segítsünk, és ez akár kifejezett támogatási program nélkül, magától is történhet, bárhol a világban, ahol emberek kapcsolatba lépnek egymással,

vagy hozzáférnek a televízióhoz. (Elterjedt vélemény, hogy Amerikából nagy számú nem túlságosan magas színvonalú film kerül a világ nem demokratikus részébe is, melyek nem szolgálják a demokrácia terjedését. Ugyanakkor ezek a filmek egy olyan világot mutatnak a maga épületeivel, szokásaival, életmódjával, amely a világ minden pontján kívánatos lehet. Egyetlen ország filmjei sem jutnak olyan érvényességre, mint az Egyesült Államok filmjei: mintha mindenki értené az egyetemes fogalmakra épülő demokráciát. Ezért is akarnak oly sokan az Egyesült Államokba bevándorolni, és nem annyira más fejlett országokba, mint például Japánba vagy akár Kínába.)

Sen megjegyzi, hogy a reflektált tárgyalások résztvevői csak akkor tudják a közvéleményt befolyásolni, ha valamely párthoz vagy csoportosuláshoz tartoznak. Ez talán igaz a premobil telefon korszakára. Ma azonban nemcsak személyek kapcsolódnak pártokhoz, de a pártok is egyre inkább kapcsolódnak a társadalomhoz, hiszen a társadalom és a polgári viselkedésmód egyre nagyobb szerepet kap az intenzívvé váló kommunikációban. Ha pedig a mobil agóra nagy intenzitással működik politikai válságok vagy változások idején, akkor képesek befolyásolni a vezető politikusok véleményét és viselkedését, miközben éppen a felgyorsult kommunikáció húzza rá a döntéshozók tudatára is a tudatlanság fátylát, és növeli a döntések igazságosságtartalmát.

Sen az igazolási folyamatban a méltányos tárgyalás helyett egy pártatlan bíró „méltányos döntését" javasolja, ahol „a döntőbíróknak maguknak nem kell a vita résztvevőinek lenniük".[33] Smith „pártatlan szemlélőjének", „érdek nélküli megfigyelőjének" kellene állítólag a társadalmi döntéseket meghoznia. Sen ugyan elismeri, hogy ez is gondolatkísérlet, de nem csak azt nem veszi észre, hogy a pártatlan és érdek nélküli bíró vagy döntéshozó nem kívánatos a demokráciában mint az átfogó, az egész társadalmat érintő döntések meghozója, hanem azt sem, hogy demokratikus szempontból az ilyen megfigyelő normatív értelemben nem is létezhet, és az ideális vagy elgondolt demokratikus realitásban ténylegesen nem is létezik, és ha a demokrácián kívül létezhet is ilyen, az nem lehet a demokrácia számára releváns. Ha Deweynek igaza van, a demokráciában élő emberek az emberiség új társadalmi fajtáját, az alkotmányos demokratáét (Habermas „alkotmányos hazafiaknak" nevezi őket) jelenítik meg, amely a társadalmi igazságosságot és a demokráciát az első és legfőbb értéknek ismerik el, amelyet nem kell a továbbiakban megalapozni vagy igazolni. A demokraták nem fogadják el a maguk és saját társadalmi valóságuk számára a nem demokratikus országokból származó, az ő valóságukra vonatkoztatni szándékozott érveket és gondolatmeneteket, mivel úgy vélik, azok az érvek olyan emberektől jönnek, akik még nincsenek a demokrácia vagy a demokratikus gondolkodás megfelelő kognitív vagy kulturális állapotában. Mindebből következik, hogy a pártatlan szemlélő döntésének nem lehet normatív ereje a demokraták társadalma számára, amennyiben ez a szemlélő kívül van a demokrácián. Ez a fajta szemlélő *kívül* van a demokrácián, ahol a demokráciát úgy értjük, hogy olyan *demos*on alapul és olyan *demos* tartja fönn, amelynek tagjai képesek nyilvánosan gondolkodni, véleményt formálni, állást foglalni és mások véleményét meghallgatni, mérlegelni, és a többi demokratával együtt érvelésekkel és mérlegelésekkel előkészített közös döntéseket hozni. A demokráciában élni egyben a demokrácia melletti kifejezett vagy bennfoglalt állásfoglalás, és a demokraták nem kívánhatnak és nem is fogadhatnak el senkit döntőbírónak vagy törvényhozónak, aki nem demokrata. Ha viszont a döntőbíró demokrata – éljen bár

akármelyik országban is a világban –, akkor már nem külső szemlélője a demokráciának, és nem teljesül rá Sen pártatlansági elvárása.

A pártatlan néző nemkívánatos nézővé válik, aki inkább a megfigyelő „nagy testvérhez" hasonlít, semmint a demokrácia döntéshozóihoz. A pártatlan néző ha hatékonnyá válhatna, lehetetlenné tenné az igazságosság fejlődését a társadalomban, és puszta létezésével fenyegetné a demokrácia létfeltételét, a nyilvánosságot, az agórát – és legújabb közegét, a mobil kommunikációt.

Bizonyos hasonlóság van a tudatlanság fátyla és a pártatlan szemlélő közt, ugyanis mindkettő absztrakció. A tudatlanság fátyla ugyanakkor mentális vagy kognitív aktus, és mint ilyen, ahogy Sen állítja, „transzcendentális". A pártatlan szemlélő ugyanakkor elvonatkoztatás a demokráciában való részvételtől, és mint ilyen, „transzcendens" pozíció. Míg a „tudatlanság fátylának" hatásai lehetnek a demokraták tudatában és gondolkodásában, addig a pártatlan szemlélő nem képes bensővé és a demokrácia részévé válni. Ha a pártatlan szemlélő elfogadja a demokrácia játékszabályait, törvényeit, és részt vesz a racionális vitákban, a nyilvános gondolkodásban, akkor viszont már maga is részese, tagja lesz a formális demokráciának.

Ha a külső megfigyelő nézeteit és döntéseit kommunikálja a demokraták felé, akkor el kell fogadnia a „belsők" kommunikációs módját és szabályait, és az ő nyelvükben, az ő gondolkodási struktúrájuknak megfelelően kell döntéseit megfogalmaznia. Ekkor viszont a szabályok betartásával, a szóhasználat megválasztásával, a döntés érthetővé tételével *részt vesz* a demokráciában, sőt *állást foglal – pártatlansága eltűnik.*

TÖBBNYELVŰSÉG ÉS DEMOKRÁCIA[34]

Manapság a nyelvről értekezők közt talán egyetlen dologban van egyetértés, nevezetesen abban, hogy mi, emberek nyelvet beszélünk, és a nyelvhasználat tesz bennünket azzá, amik vagyunk; kultúrát, társadalmat létrehozó lényekké. Mihelyt azonban fölmerül akár a filozófiában, akár a tudományokban a kérdés, hogyan is értelmezhetjük a nyelvet, akkor az értelmezések annyi irányba mennek, ahányan e kérdést föltesszik. Napjainkban nem annyira az a szókratészi kérdés merül föl, hogy „mi a nyelv?", hanem ennek inkább praxisorientált változatait teszik témává, mint például a nyelv mint kommunikációs eszköz szerepe, a nyelv és a megismerés viszonya, a nyelv mint kulturális közeg, vagy éppen mint a nyelv és a globalizáció, a nyelv és a demokrácia kapcsolata. E megközelítések mindegyikében közös a fordítás kérdése, hogyan lehet egyik nyelvről a másikra a jelentést átvinni, egyáltalán lehetséges-e, több nyelvet, vagy egy nyelvet beszélünk-e, képesek vagyunk-e a másik embert megérteni, és egy feltételezett helyes fordítást vagy megértést hogyan tudunk igazolni. Mindezek természetesen olyan kérdések, melyek taglalása túlfeszítené ezen írás keretét.

Írásomban pusztán jelezni szeretném a fordítás, a többnyelvűség olyan kérdéseit, melyek ma filozófusokat, nyelvészeket, irodalomtudósokat, kulturális antropológusokat, kommunikációs szakembereket és a politika tudósait és gyakorlóit egyaránt foglalkoztatják. Kezdjük az ismeretelméleti kérdéssel.

MÁS TUDATOK

A *más tudatok* kérdése a fordítás és a megértés alapvető problémáját érinti, ugyanakkor a tudományos és a filozófiai bizonyítás és érvelés lehetőségeinek határait is. Arról a kérdésről van szó, hogy milyen garanciákat tudunk fölsorolni annak az állításnak a cáfolatául, hogy valójában csak „én magam" (*Te, Ön,* e sorok kedves olvasója, mint aki önmagának azt mondja, „én magam") rendelkezem tudattal. Miért ne feltételezhetném, hogy valamennyi más ember körülöttem csak úgy néz ki, mintha ember lenne, de nem rendelkezik azzal a fajta belső én-tudattal, amellyel „én" rendelkezem?

A probléma hátterében az a felismerés áll, melyet az ismeretelmélet és a tudatfilozófia a „privilegizált hozzáférés", a nyelvfilozófia pedig az „'én' egyes szám első személyű névmás indexikus használata" címkéjével lát el. A privilegizált hozzáférés azt jelenti, hogy saját én-tudatomhoz senki más nem tud hozzám hasonlóan hozzáférni, és ennek megfelelően az „én" személyes névmást mindenki csak egyetlen esetben, saját esetében mondhatja ki. Ennek megfelelően az „én" kimondása az „én" esetemben valóban rám-magamra utal, míg mindenki más, aki ezt hallja vagy olvassa, már a „te" vagy az „ő" névmással tud csak a hivatkozott entitásra (jelen esetben énrám, sőt én-tudatomra) hivatkozni. Ráadásul az „én magam" kijelentést egy hallgató úgy fordítja le magában, hogy „te magad" vagy „ön saját maga".

A kérdésre nincs közvetlen válasz, az agykutatók sem tudnak itt segítségünkre sietni, hiszen ők csak biológiai, fiziológiai, molekuláris struktúrákat tudnak föltárni, ám számukra nem jelenik meg a vizsgált struktúrában az „én" nyelvi formája, vagy akár az „én" közvetlen, az önmagunkba történő betekintésen alapuló nyilvánvalósága.

Természetesen vannak elfogadható érvek, ha nem is bizonyítások amellett, hogy nem csak „én magam" rendelkezem öntudattal. Ha ugyanis ez utóbbi lenne a helyzet, sokkal több mindent kellene magyaráznunk – és a tudományban ugyanúgy, mint a filozófiában, érvényes, hogy kétség esetén fogadd el a takarékosabb és egyszerűbb elméletet, vagyis azt, amelyik kevesebb „létező" vagy összefüggés feltételezésével magyarázza meg ugyanazt a jelenséget. A saját tudatunk kialakulása hozzánk hasonló nyelvvel és tudattal rendelkező lények társadalmában inkább érthető, mint egy gépi közegben: ha mindenki gép, csak mi vagyunk érző-tudó, öntudattal rendelkező lények, milyen mechanizmusok idézték elő, hogy éppen csak én magam rendelkezzem öntudattal?

A minket körülvevő jogi és érzelmi világ sem támasztja alá a más tudatok tagadását. Egyrészt olyan jogrendszerben találjuk magunkat, amely minden egyes embert egyaránt tisztel, és ezt a jogrendszert nem én magam alakítottam ki, hanem a társadalmi környezet: gépek nem valószínű, hogy személyes tiszteletet feltételező jogrendszert hoznának létre. A más emberekhez viszonyuló érzelmi kötődésem és az érzelmek, gondolatok cseréjének esetenkénti közvetlensége, bensőségessége és spontaneitása sem teszi valószínűvé, hogy csak mi magunk rendelkezünk tudattal – és senki más körülöttünk. Mindez azonban csak vázlatos említése annak a problémának, hogy ha két nyelvhasználó tudat még egymás létezését sem tudja szigorú értelemben bizonyítani, akkor feltételezhető, hogy egymás megértése, egymás nyelve jelentéseinek kölcsönös feltárása hasonló komoly feladat elé állítja a fordítás kutatóját és gyakorlóját. A nyelv jelentése és a fordítás a kortárs nyelvfilozófia és nyelvészet középponti problémája.

JELENTÉS ÉS FORDÍTÁS

A 20. század húszas-harmincas éveiben a Bécsi Kör nevű filozófiai mozgalom feltette a kérdést, hogy mi teszi beszédünket értelmessé, vagyis mi ad mondatainknak jelentést. Ezt követően a század nyelvfilozófiája a jelentés keresése volt. A jelentés eredetét tulajdonították közvetlen érzetadatoknak, elemi, tovább nem redukálható mondatoknak, a teljes nyelv kontextusa által meghatározottnak, mentális tartalmaknak, a nyelvhasználat gyakorlatának vagy a nyelvhasználathoz kapcsolódó cselekvés értelmezése eredményének. Közös volt mindegyik elméletben, hogy feltételezték, a nyelv nem csak formális struktúra, hanem „tartalmaz" még valami többet, közöl valamit, jelentése van. A jelentés meghatározásával, úgynevezett végső megalapozásával vagy redukciójával azonban mindegyik irányzat adós maradt. A fundamentalista programoknak ugyanis azzal a feloldhatatlan nehézséggel kellett szembesülniük, amit Davidson úgy fejez ki, hogy „a szavak szemantikus tulajdonságai nem magyarázhatók közvetlenül a nem-nyelvi jelenségek alapján".[35] A szemantikus tulajdonságok, vagyis a jelentés „mögé", annak alapjaihoz, jelentés-előtti építőköveihez csak olyan mondatokkal tudnánk „visszahatolni", amelyek maguk is jelentéssel bírnak, tehát már tartalmazzák azt, amit éppen magyarázni kívánnak. Egyik megközelítés sem tudott arra választ adni, hogy mikor lesz a jelentés nélküli építőkockákból „hirtelen" jelentés. Ha a jelentésnélküli kockák összerakva egymást megvilágítva egy közös jelentésben összegződnek, honnan „tudják" a kockák minden jelentés és értelem előtt, hogy hogyan kell összekapcsolódniuk? Továbbá mely építőelemek mely

kapcsolódásai relevánsak a jelentés kialakításában, és melyek nem? *Jelentés*-teli kijelentések (például saját „jelentésre" vonatkozó nyelvfilozófiánk) jelentés nélküli építőköveket keresve úgy semmisülnek meg a jelentésnélküliség „felületén", mint a vízcseppek forró kályhalapon.

A jelentésnek a nem-jelentésből való levezethetetlensége nyilvánvalóvá válásával a jelentést a fordításban keresték: egy kijelentésnek akkor van jelentése, ha tartalmaz olyan összetevőt, amelyet egy másik nyelvbe lefordítva is megőriz. A jelentés garanciája, ha más nyelvbe is átvihető. A jelentést immár nem a nem-jelentésből, hanem a másik jelentésből próbálják meg értelmezni. Ezzel természetesen körforgásra jutnak, ahol jelentés alapoz meg jelentést, de magát a jelentést „mint olyant" senki és semmi nem magyarázza. Ha a szintaxis megváltozásával, egy kifejezésnek egy másik nyelvbe való átültetésével meg tudunk őrizni valamit az eredetiből, amit a másik nyelv használója is ért, akkor a mondatnak van jelentése. Ám még ez az út is túlságosan rögösnek bizonyult.

A kérdés, lehetséges-e egyik nyelvről a másikra való fordítás, a fogalom „szigorú" értelmében. Az amerikai filozófus, Quine a fordítás meghatározatlanságának *(indeterminacy of translation)* tételét képviseli, mely így hangzik: „az egyik nyelvből a másikba történő fordítások kézikönyveit különböző módon lehet létrehozni, melyek mind kompatibilisek a beszéd-diszpozíciókkal, miközben egymással inkompatibilisek. Számtalan helyen el fognak térni abban, ahogy kölcsönösen egyik nyelv mondatait a másik nyelv mondataira fordítják, amelyek egymáshoz semmifajta plauzibilis egyenértékűségben nem állnak, még laza értelemben sem. Minél közelebbről kapcsolódik közvetlenül egy mondat a nem-verbális stimulációhoz, természetesen annál kevésbé drasztikusan különböznek a fordítások egymástól, kézikönyvről kézikönyvre."[36] A nyelv mintegy ott „lebeg" a világból érkező stimulusok fölött, melyekre számtalan lehetséges nyelvi struktúrával válaszolhat. Minél távolabb van a nyelvben egy kijelentés a stimuluseredetű nyelvi elemektől, annál határozatlanabb a fordítás. A *radikális fordítás* fogalma elsősorban olyan nyelvek közti fordításra vonatkozik, amelyek eddig nem érintkeztek egymással. Ilyen esetekben a verbális megnyilatkozásokhoz tartozó verbális diszpozíciók, a beszédhez tartozó cselekvés és világgal való interakciók segíthetnek a fordításban.

Quine tanítványa, Davidson a radikális fordítás elméletét radikális értelmezés elméletre váltotta föl. A fordítás egyben jelentéselmélet, egy másik nyelv által hordozott jelentéseket csak a másik nyelv használóinak viselkedéséből olvashatjuk ki. Feltételezzük, hogy őszintén beszélnek velünk, és viselkedésüket, valamint a világ tárgyaihoz való viszonyukat figyelve megfejthetjük szavaik és mondataik jelentését. Mint hangsúlyozza, „az eredő meghatározatlanság nem lehet olyan nagy, hogy ne mondhatnánk, minden elmélet, amely áthalad a teszteken (nyelv, viselkedés és a világ – B. J.), értelmezéseket fog eredményezni".[37]

Az értelmezések helyessége különösen fontos az emberek viselkedését kísérő kommunikáció megértésében, hiszen ez adja mindennapi életünk és emberi érintkezésünk lehetőségét. Hatványozódik ennek jelentősége kultúrák és országok kommunikációja során.

Felállíthatunk néhány tételt, melyeket azután megpróbálhatunk a főbb elemek megemlítésével vázlatosan explikálni. Nem létezik kultúra fordítás nélkül. Nincs tökéletes fordítás. Nincs kultúra tökéletes fordításokkal. Az, hogy vannak kultúrák, bizonyítéka, hogy a fordítások nem tökéletesek.

A kultúra mindig elsajátítás. Minden egy adott kultúrában felnövekvő személy megtanulja azt a civilizációs-társadalmi világot, amelybe beleszületik. Ez a fordítás első fajtája, az elsajátítás, eltulajdonítás kezdete. A tanulási folyamat azonban nem korlátozódik az individuumokra: társadalmak, civilizációk is folyamatosan tanulnak egymástól, egymás kultúráját sajátítják el: a megtanulás és akár az erőszakos elvétel értelmében is. A görögök az egyiptomiaktól, a rómaiak többek közt a görögöktől, a mai európaiak és az európai civilizáció mindkettőtől tanult, miközben saját nyelvükre fordították és átalakították, amit átvettek. Mindez természetesen keveredett a saját kreativitással, és előállt a kultúrák elképesztő színessége és gazdagsága. Ám a valódi tudomány, az igazi művészet és az egyes kultúrák sajátos rejtélye abban rejlik, hogy mint Wolf Lepenies hangsúlyozza, „ellenszegül a végleges megértetté válásnak”,[38] vagyis a tökéletes fordításnak. Ő mondja azt is, hogy „a közös európai kultúra tudata nem utolsósorban a fordítások révén alakul ki; az európai kultúra lefordított kultúra”.[39] Nem mondtunk meglepőt azt állítva, hogy az elkövetkező kor nagy alkotói, hősei a fordítók lesznek. „Európa” egy fordított és sokszínű kultúra és civilizáció neve, amennyiben a görögöktől, a héberektől és a latinoktól tanult kultúra és civilizáció. Egységesülésével azonban új módon is fordított kultúrává válik: népek, melyek a középkori latinitáson keresztül váltak az európai egyetemesség tagjaivá, majd az abból kapott értékeket saját nemzeti-nyelvi identitásuk kialakításában működtették, most azzal szembesülnek, hogy nem értik egymást. Bár egy kulturális, vallási vagy szekuláris és civilizációs nyelvet beszélnek, mégis különbözőek az anyanyelvek, amelyeken magukat és nagy vonalaikban közös kultúrájukat kifejezik. Az egy európai kultúra sokszínű, többnyelvű, és Európának még föl kell fedeznie és meg kell szeretnie saját sokszínűségét. A népek békés egymás mellett élése, mely szlogen volt és maradt az elmúlt században, a huszonegyedik században valósággá válhat. Megtanuljuk egymás zenéjét, ételeit, hangulatait, irodalmát szeretni, nem mert kötelesek erre, vagy mert ez a kormányprogram, hanem azért, mert érdekel bennünket, mert saját életünket is gazdagítja, mert önmagunk válhatunk gazdagabbá, érdekesebb és fantáziadúsabb emberekké.

Eközben természetesen saját magunkat, európai embereket, értelmiségieket, polgárokat építjük, alakítjuk, és megtanulunk kétféle módon beszélni. Egyrészt beszéljük a magunk anyanyelvét, másrészt beszéljük más módon, fordításokon (zenén, ételeken, irodalmon) keresztül a mások nyelvét. Európában ugyanakkor nyelvileg is meg kell értenünk egymást, és ehhez ugyanazt az egyetlen nyelvet kell beszélnünk. Ez az, aminek lehetségesnek kell lennie akkor is, ha tudjuk, hogy lehetetlen.

Jacques Derrida francia filozófus a huszadik században a nyelv olyan mélységeibe hatolt, mint még senki sem előtte. Nincs lehetőségünk itt, hogy filozófiájának akár csak vázlatos körvonalait is szemügyre vegyük, pusztán a témánk szempontjából releváns aspektust kívánom itt kiemelni.[40] A francia nyelvhez való viszonyát Derrida a maghrebi francia anyanyelvű, Franciaországba bevándorolt szemszögéből tárja föl, melynek során egyáltalán a nyelvhez való viszony lehetőségét vázolja. A nyelv, amit kapott, a francia nem az övé, hiszen ő egyrészt maghrebi, másrészt zsidó. Ugyanakkor ez a nyelv mégis az övé, hiszen ez az anyanyelve, ezt tanulta szüleitől és az iskolában, majd Franciaországba kivándorolva ezen a nyelven írta műveit. Ez a saját és mégis idegen nyelv érintette meg az *École Normale*-on, és elfogta a vágy, vagy inkább meglepte „az az álom, amelynek akkoriban meg kellett álmodódnia, […] hogy kieszközlöm, *történjen* valami ezzel a nyelvvel. A vágy, hogy kieszközöljem ideérkezését, azáltal, hogy kieszközlöm, történjen valami ezzel az érintetlen, mindig tiszteletreméltó és tisztelt, szavai áhítatával és a benne meghúzódó kötelességekkel együtt imádott nyelvvel, történjen tehát vele valami annyira belülről, hogy még tiltakozni se legyen képes anélkül, hogy egyúttal saját kisugárzása ellen kelljen tiltakoznia".[41] A nyelv, nem a sajátja, és mégis a sajátja, egyszerre rögzített, hiszen nem lehet nyelven beszélni, ha nem rögzítettek a szabályai, de ugyanakkor fluid és folyamatosan változó, mivel nem lehet feltárni a még ismeretlen világot anélkül, hogy ne adna lehetőséget az állandó változásra, alkalmazkodásra vagy éppen kreativitásra. A nyelv rögzített és változó, ittlévő és tűnékeny egyszerre, játszik a gondolkodóval és a gondolkodó játszik vele. Derridának sajátos nyelvi játékosságával sikerült a nyelv olyan dimenzióiba hatolni, melyekről analitikus filozófusok azt állítják, hogy megragadhatatlan: a nyelven keresztül, a nyelvben és a nyelv által behatolt a nyelvi jelentésképzés birodalmába. Sajátos nyelvhasználatával húzza, rángatja, tördeli a nyelvet, mondatokat, szavakat hajlít, hagyja saját ritmusukban, belső mágneses erőikben mozogni a nyelvi elemeket, mint egy varázslencsében, hogy aztán új jelentések, új összefüggések, ha úgy tetszik, új szemantika jelenjen meg a széttördelt szintaxis újrastrukturálódása és a szabályteremtő pragmatikus performativitás által.

Tételei nem vezetnek ellentmondásra, hiszen nem egy szillogizmus főtételei, hanem a szavak több-jelentésével játszó kijelentések:

1. Mindig csak egyetlen nyelvet – vagy inkább egyetlen idiómát beszélünk.
2. Soha nem egyetlen nyelvet beszélünk – vagy inkább nincs tiszta idióma.[42]

Minden egyes alkalommal, mondja az első tétel, egyetlen nyelvet beszélünk, saját nyelvünket, saját nyelvjárásunkat. Nem is tehetünk mást, egyszerre egyetlen szót ejtünk ki, nem tudunk egyszerre két szót kiejteni, és egyszerre egyetlen mondatot mondunk. Másrészt viszont egyetlen kijelentésünk sem teljesen a sajátunk, nem tisztán a miénk: mindig benne van mindaz a tudás, tapasztalat, amit másoktól kaptunk vagy vettünk. Ebben az értelemben soha nem csak a saját nyelvünket beszéljük, hanem mindig és minden alkalommal a másikét, a másokét is, a görögökét, az izraeliekét, a latinokét, és annyi másét még. Soha senki nem birtokolja teljesen a nyelvet, sem a beszélő, sem a

fordító, sem a szónok, sem hallgatója, sem az író, sem olvasója, sem a fordítója. „De ki birtokolja igazság szerint?" teszi föl a kérdést Derrida. „És kit birtokol a nyelv? Birtokban van-e valaha is, birtokló vagy birtokolt birtokban? Birtokolt vagy birtokló tulajdonképpen, mint tulajdon? Mi ez az otthonlét a nyelvben?"[43] A nyelvi otthonlét, a saját nyelv ugyanakkor a gyarmatosítók nyelve, politikai és hatalmi nyelv. A nyelv nem választható el a politikától, a történelemtől, a hódításoktól és megalázásoktól, leigázásoktól, saját nyelvünk és mások nyelve, amely ugyanakkor otthonunk is, az értelmes élet, az emberi társadalom lehetősége. Derrida kiemeli, hogy az „egész kultúra eredendően gyarmati. Nem csak az etimológiával számolva emlékeztetünk erre. Az egész kultúra valamilyen nyelvi 'politika' egyoldalú rákényszerítésében gyökerezik. Az uralom, mint tudjuk, a megnevezés, a rákényszerítés, az elnevezések legitimálása hatalmával kezdődik. Tudjuk, hogy ez volt a francia nyelv Franciaországban, a forradalom Franciaországában éppúgy, mint a monarchikus Franciaországban."[44] A hatalom eszközévé váló nyelv egyben a hatalom létrehozója is, és mint ilyent kell domesztikálni egy olyan tág, kontinensnyi közösségben, mint az alakuló Európai Unió. E domesztikáció vagy inkább pacifikáció talán legjelentősebb irata Jürgen Habermasnak a posztnacionális konstellációról szóló műve.

EURÓPAI TÖBBNYELVŰSÉG MINT A POSZTNACIONÁLIS DEMOKRÁCIA FELTÉTELE

Jürgen Habermas szerint az Európai Uniónak mint föderális szövetségi államnak nincs alternatívája a kontinens számára. Csak így képes Európa továbbra is gazdasági és kulturális értelemben prosperálni. Az új kommunikációs technikák eredményeként a gyorsmozgású és gyorsreagálású világban, a nagy gazdasági potenciállal rendelkező képződményekkel szemben csak az egységes európai gazdasági és politikai tér tud érvényesülni. Európa azonban politikailag csak az igazságosság és a demokrácia elvén alapulhat, és mint ilyennek, meg kell találnia a közös kontinentális nyelvet. Az európai „posztnacionális konstellációban a társadalom demokratikus önkormányzásának új formáit kell kialakítani".[45] Ehhez közös politikai tudat kell, ami nem fog kialakulni, ha nincs európai nyilvánosság és szolidaritás, ha nincs európai polgárság, amely mint ilyen határozza meg magát. A hatékony európai demokratikus szövetségi államhoz közös nyelvre van szükség, az érintkezés új lehetőségeire és fórumaira. A „nemzeti képzési rendszereknek közös (idegen-)nyelvi alapokat kell nyújtaniuk".[46] Habermas megoldásként az európai kétnyelvűséget javasolja. Az első első nyelv mindenkinek az anyanyelve lenne, amivel otthon, családi és baráti körben beszélget, amelyen verseket olvas vagy ír. A második első nyelv pedig az angol lenne, amelyen bármelyik európai hivatalban ügyeket lehet intézni, amelyen az európai politika zajlik, és amelyet minden polgár elsajátít és használni tud. A második első nyelven minden országban újságok jelennének meg, és minden országnak lennének angol nyelvű médiái. A kétnyelvűség elsajátításáról az iskolák gondoskodnának, melyek az első osztálytól kezdve kétnyelvűek lennének, a tananyag ötven százalékát angolul tanítanák.

Mindez természetesen nem mond ellene a nyelvi egyenjogúságnak. Nemcsak az angol iskoláktól követelné meg az Európai Unió, hogy az angol nyelv mellett egy választható európai nyelvet is elsajátítsanak a tanulók, de a brüsszeli központi igaz-

gatásban is megmaradnának a fordító-hivatalok, melyek minden európai első első nyelvre is lefordítanák a dokumentumokat. Nagy-Britannia iskoláitól pedig szigorúan megkövetelné az Unió, hogy hasonló módon az angol mellett egy másik európai nyelvet tanítsanak az iskolákban, az összes tanítási óra ötven százalékában.

Mindebből világos, hogy a következő időkben az egyesülő Európában egyre növekedni fog a fordítók iránti igény, a politikai, a kulturális, a tudományos fordítók iránt. Wolf Lepenies még a tizenöt új tagállam csatlakozása előtt kiemeli, a „brüsszelli bürokráciának tizenháromezer alkalmazottja van, akik között négyszáz tolmács és ezerkétszáz fordító található, vagyis a teljes személyzet mintegy 12 %-a. Minden olyan új tagállammal, amellyel új nyelv jelenik meg a közösségben, tovább növekszik a szükséges fordítók száma. Kiszámíthatjuk, hogy az Egyesült Európa lakossága mikor áll majd lényegében fordítókból."[47] Ebben az értelemben azok, akik ma a fordítás tudományának elsajátítására szánják magukat, minden bizonnyal a jövő hírnökei, korunk avantgárdjai.

AZ IRODALMI KULTÚRA FELÉ – RICHARD RORTY KULTURÁLIS POLITIKÁJA
A FILOZÓFIA MINT KULTURÁLIS POLITIKA

Richard Rorty 2007-ben megjelent könyvének címe *Filozófia mint kulturális politika*.[48] Rorty tudott betegségéről, sejtette, hogy ez lesz az utolsó. Testamentumának is tekinthető, főleg, mert nagyon fontosnak tartotta, hogy ez a könyv még életében és éppen ezekkel az írásaival megjelenjék.

Két felfogást kíván összefűzni ebben a művében, vagy inkább két szemléletet együttesen érvényesíteni. Hegel felfogását, hogy a filozófia saját korának gondolati összefoglalása, továbbá a tudás nemreprezentacionalista elméletét. Hegel maga is nemreprezentacionalistának tekinthető, ezért kiválóan alkalmas arra, hogy kísérletet tegyünk átfogó történelemszemléletének a modern analitikus filozófia egy irányzatával történő összekapcsolására. A nemreprezentacionalista felfogás kiemelkedő alakjai Rorty szerint Dewey, a késői Wittgenstein, Wilfrid Sellars, Donald Davidson és Robert Brandom.

Rorty közösnek tartja Dewey és Hegel felfogásában, hogy szerintük a filozófusok és egyáltalán a gondolkodók soha nem fogják a dolgokat az időtlenség vagy az örökkévalóság perspektívájából szemlélni, és ehelyett inkább szóljanak hozzá ahhoz a nagy közös beszélgetéshez, amely arról szól, hogy mit kezdjen magával az emberiség. Ez a fajta beszélgetés új társadalmi gyakorlatokhoz vezetett és vezethet, továbbá a morális és politikai viták új szótárait hozta és hozhatja létre. A kulturális politikában akkor veszünk részt, ha bekapcsolódunk a vitákba és az újdonságok javasolataiba, kidolgozásába.

A pragmatizmus egyik legfontosabb elve, hogy aminek nincs gyakorlati következménye, annak nem lehet elméleti konzekvenciája sem. Dewey ezt az elvet a historicizmusra is alkalmazza, és csak azokat az eszméket tartja megfontolásra érdemeseknek, amelyek valamilyen módon jó változásokat eredményeznek a társadalom számára. A filozófia ennek megfelelően a cselekvés programja, a jövő próféciája.[49] Dewey szerint a filozófia történetében azt láthatjuk, hogy jelentős gondolkodók miként változtatták meg nézeteiket, hogy ők maguk kicsodák, mi a fontos számukra. A változtatási javaslatok, a régi fogalmak felcserélése újakkal, melyek új gyakorlatokat is generálnak – ez alkotja a kulturális politikát Rorty szerint. Ez megnyilvánulhat a társadalmi szerepek átalakításában, a férfiak és a nők szerepének átértékelésében, az értékes vagy jó cselekedetekről alkotott nézetek megváltozásában, új társadalmi vagy politikai modellek kidolgozásában, vagy különböző eszmerendszerekből új eszmerendszerek kialakításában.

Rorty azt javasolja, hogy a kortárs intellektuális és filozófiai vitákat is azon reményünk megnyilvánulásaként kezeljük, hogy megváltoztathatjuk kultúránkat olyanná, amelyben kevesebb az elnyomás és több az igazságosság. A nyilvános vitákban a filozófiának közbe kell avatkoznia, és esetenként a beszélgetések menetét is befolyásolnia kell. Amikor állást foglal, mindig föl kell tennie a kérdést, hogy állásfoglalásának lesznek-e vagy lehetnek-e gyakorlati következményei, például egy jobb jövő kialakítása során. Ha nem lesznek ilyen eredményei, akkor nincs értelme foglalkozni vele.

Rorty szerint éppen ezért a filozófia professzionalizációja, egyetemi diszciplínává válása szükségszerű rossz volt. A filozófiát egy tudományhoz hasonló diszciplínává akarták tenni, ám Rorty szerint az ilyen jellegű kísérleteket el kell vetni. A filozófiának inkább egyéb emberi tevékenységekkel kell kapcsolatba kerülnie, mert így válhat hasznossá a társadalom számára. A filozófia minél inkább autonómiára törekszik, annál kevesebb figyelmet érdemel, ha azonban az átfogó, szisztematikusan és történetileg a lehető legtudatosabb gondolkodás társadalmi vitákban való megjelenése révén gyakorlati hasznot kíván eredményezni a társadalom legáltalánosabban vett jóléte szempontjából (jólét anyagi, kulturális, civilizációs, szellemi, politikai stb. értelemben), akkor fontos foglalatossággá válik. Rorty szerint nem túlzás azt állítani, hogy a pragmatizmus olyan jelentőségű változásokat eredményezhet a társadalmom életében és a gondolkodásból táplálkozó kultúrában, mint amilyet a protestáns reformáció idézett elő a maga idejében.

KULTURÁLIS POLITIKA

A kulturális politika érveket tartalmaz azzal kapcsolatban, hogy mely szavakat használjuk, és melyeket nem. Egyfajta intellektuális illemtannak tűnik, és külső formája szerint az is, habár itt sokkal többről van szó. A szavak irányítják gondolkodásunkat, cselekedeteinket, politikai gyakorlatunkat, és végső soron azt a társadalmi közeget, amelyben élünk. A szavak politikája mint a kultúra politikája így a politika első számú, ha tetszik, avantgárd területeként ismerhető föl. Kulturális politikát művelünk, ha például azt mondjuk, hogy ne gúnyolódjunk egyes népcsoportokon még szavainkkal sem. Ne használjuk pejoratíve, hogy cigány, hogy néger, hogy zsidó, hogy bozgor – és ha e szavak akadályozzák a toleránsabb és befogadó környezet kialakítását, akkor ezeket a szavakat el kell venni. A társadalmi cél a tolerancia növekvő mértéke, és ez bizonyos nyelvi gyakorlatok elvetése vagy átalakítása révén történhet.

A kulturális politika miközben egyes szavakat elvet, és használatuk felfüggesztése mellett száll síkra, akkor valójában egész beszédtémákat és beszédmódokat akar elvetni. Egyik fő törekvése, hogy megszűnjék az emberiség felosztása vagy beosztása a genealógiai leszármazás alapján. Ne kérdezzük többé embertársunktól, hogy kik voltak az elődeid, netalántán milyen kulturális, vallási vagy politikai narratíva hívei voltak, vessük el a „faj", a „kaszt" fogalmait. A „nemes", a „kékvér", a „kevert vér", a „vegyesházasság" fogalmait egyszerűen el kell vetni a nyelvből. Amikor barátot, élettársat vagy éppen munkatársat választunk, egyedül a magatartása és viselkedése alapján kell döntenünk, de nem az ősökre való hivatkozás alapján.

Természetesen sokan továbbra is azt állítják, hogy a származás számít. Erre Rorty szerint azt kell válaszolnunk, hogy egészen bizonyosan vannak fizikai jellemzők, de ezek nem lehetnek indokok a személy melletti vagy elleni döntésünkben, akár házasságban, akár egy politikai pozícióra való választásban. A genetikai átadás és származás fogalmait csak orvosi célokra szabadna fenntartani, de semmiféle másra nem. A különféle fajokról való beszédet föl kellene váltania a különféle génekről szóló értekezéseknek.

A hétköznapi beszédben nem azt a kérdést kellene föltennünk, hogy beszéljünk egyáltalán olyasmikről, mint faj, nemzet, kaszt. Az ezekről való beszéd felfüggesztése nem tudományos és nem is filozófiai, hanem politikai kérdés.

Az elektronokról és a neutronokról szóló beszéd és ezek kutatása tisztán tudományos kérdés volt. Politikaivá és kulturálissá akkor vált, amikor az atombomba és a radioaktivitás veszélyei világosakká váltak. A kérdés Rorty szerint, hogy mikor és hogyan tudjuk eldönteni, ha egyáltalán el tudjuk, hogy mikor vizsgálható egy tárgy vagy vitatható egy téma anélkül, hogy figyelembe vennénk a társadalmi és politikai összefüggéseket. Feloszthatóa kultúra olyan területekre, amelyek esetében releváns a kulturális politika és olyanokra, amelyekre nem? Mikor mondhatjuk, hogy beszélnünk kell róla, mert létezik, és mikor kell ezt az állítást visszautasítanunk?

Általános fölfogás filozófusok és tudósok közt, hogy az ontológia megelőzi a kulturális politikát. Először arról kell beszélnünk, ami létezik, meg kell azt ismernünk, és csak utána dönthetjük el, hogy tovább is beszélni kívánunk-e róla. Rorty azonban ellenzi ezt az álláspontot.

KULTURÁLIS POLITIKA AZ ONTOLÓGIA ELŐTT

Rorty amellett száll síkra, hogy a kulturális politika foglalja el az ontológia helyét, és e kérdés tárgyalása maga is a kulturális politika területéhez tartozik. Rorty William James pragmatikus felfogását hívja segítségül, aki szerint akkor cselekszünk helyesen, akkor rendelkezünk a megfelelő vagy jó hitekkel, ha ezek a lehető legtöbbet teszik az emberi boldogság *(happiness)* érdekében. James szerint az első feladatunk egy jobb világ létrehozása, mint amelyben „találjuk magunkat", és ontológiánkat, tudományunkat ennek kell alárendelni.

James és követőjeként Rorty szembeszállnak azzal a modern felfogással, hogy ami tudható, azt mindenáron meg is kell ismerni, ami megtehető, azt meg is kell tenni, és síkraszállnak amellett, hogy el kell zárni a beszéd és a kutatás lehetőségét, vissza kell utasítani a világ feltárását, ha annak káros következményei lehetnek az emberi lények számára. De természetesen, hogy mikor van ilyen helyzet, azt rendkívül nehéz megállapítani. A tudományt nyilvánvalóan nem lehet korlátozni, nem csak azért, mert a tudomány és annak fejlődése elválaszthatatlan része a nyugati kultúrának és demokráciának, hanem azért sem, mert egyre inkább segítségünkre van a világgal való jobb kooperációban és az emberi általános jólét növelésében. Amikor viszont megjelenik életvilágunk vagy bolygónk ökológiai egyensúlyának irreverzibilis felborulási veszélye, akkor természetesen föl kell tenni a kérdést a kultúrának és a politikának, hogy meddig és hogyan folytatható a technológiai haladás. Az emberi létezés védelme a korlátozatlan ontológiai vagy technicizáló veszélyektől az egyik legfontosabb mai feladat.

A TÁRSADALMI ELSŐBBSÉGE ÉS A KÖLCSÖNÖS FELELŐSSÉG VÁLLALÁSA

Rorty Robert Brandomra hivatkozva állítja, hogy a kultúrát értelmezhetjük úgy is, mint három terület találkozásának mechanizmusát. Ezek az egyéni autoritás, a nememberi fizikai világ és a társadalom. Ez utóbbi a kulturális politika terepe, és az amerikai Brandom meg van győződve, hogy a társadalom demokratikusan kialakított instan-

ciáinak van joga peres kérdésekben dönteni. Nem abban természetesen, hogy mik a fizikai törvények, de abban igen, hogy miként bánhat és bánjon az ember a nyilvános, társadalmi szférában önmagával – azaz embertársával –, a természettel és a társadalommal. Nincs a társadalom fölött semmiféle autoritás, sem az Igazság, sem a Valóság, sem az Egyén, sem Isten, amely a diszkussziós közösségtől független döntéseket hozhatna. Még ha Isten tekintélyére hivatkoznak is, az is a társadalmi diszkusszióban történik, még ez is a kulturális politikán belüli elmozdulást jelenti. Bármire is hivatkoznak, miután nincs egyetlen mindenki által elfogadott autoritás, nem hisz mindenki Istenben, nem hisz mindenki a fizika törvényeinek mindent meghatározó erejében, nem hisz mindenki egyetlen nemzet minden embert üdvözítő képességében, és mivel soha nem tudtak megegyezni az emberek, hogy vajon egy autoritás mit is mond vagy üzen a közösségnek vagy az emberiségnek, nem marad más, mint a társadalmi beszélgetés. A közösség egyetértésén vagy szabályozott diskurzusán kívüli autoritásra való hivatkozás nem ér többet, mint az asztal csapkodása.

Rorty elismeri, hogy Brandom felfogása kontraintuitív, mégpedig azért, mert az empirizmus meghatározza a világról való felfogásunkat. „Az empiristák azt állítják, hogy ki tudunk törni a helyi közösség tekintélyének uralma alól, azáltal, hogy közvetlen kapcsolatba lépünk a valósággal."[50] Rorty és Brandom mindketten Wilfrid Sellars tanítványainak tartják magukat, aki szerint a felfogás, hogy az érzékiség által közvetlenül kapcsolatba kerülünk a világgal,valójában az igazolás és a kauzális viszonyok közti kapcsolat föl nem ismerésén alapul. Az igazolás ugyanis csak propozíciók közt lehetséges, az érzékiség viszont kauzális kapcsolat a világgal. Bizonyos események ugyan hiteket eredményezhetnek nem inferenciális módon, ez azonban még nem jelenti, hogy azokat a hiteket azok az események igazolták is. Ugyanis, mint Sellars hangsúlyozza, minden tudatosság nyelvi ügy. Ha ezt elfogadjuk, akkor azt is be kell látnunk, hogy nem tudjuk kideríteni, hogy vannak ténylegesen a világ dolgai, hanem csak azáltal tudunk azokról valamit mondani, hogy felhasználjuk a közösség nyelvi gyakorlatait. A nem-inferenciális hitek (például „ez zöld", „ezt szeretem") a közösség nyelvén fogalmazódnak meg, és a közösség elfogadja, hogy ezek a híradások megbízhatók.

Rorty levonja a következtetést: az, hogy mi van, és miről hogyan kellene beszélnünk, nem egyszerűen az ott lévő világ által meghatározott kérdés. Az, hogy miről szól a tapasztalatunk, inkább annak ügye, hogy a közösség mit enged meg nekünk, mihez szolgáltat számunkra nyelvi, nyelvpolitikai, kulturális és kulturális politikai eszközöket, és természetesen annak, hogy miről tudjuk meggyőzni embertársainkat. A társadalomról, az együttélésről, a kultúráról, a világról való beszéd ügye nem annyira a megismerés, mint azon felelősségvállalás kérdése, amelyet a demokrácia polgára magára vesz, egyensúlyban önmaga és kortárs polgártársai közt.

KULTURÁLIS POLITIKA MINT A DEMOKRÁCIA FILOZÓFIÁJA[51]

Richard Rorty szerint a filozófusok évezredeken keresztül keresték és mindmáig keresik az igazságot, ám ezzel az a baj, hogy nem tudhatjuk, mikor találtuk meg azt, és egyáltalán: túl sok igazságfogalom van ahhoz a piacon, hogy ebben valaha is megegyezhetnénk. Nem tudunk elképzelni egy olyan helyzetet, amikor minden ember ugyanazt az igazságot vagy ugyanazt az igazságfogalmat választaná. Ezzel ellentétben vagy emellett a másik nagy klasszikus kérdés az igazságosság volt, ennek értelmezése és megvalósítási lehetőségei. Rorty sürgeti, hogy mindaddig, amíg igazságtalanság van a világban, a filozófusok inkább a gyakorlati filozófia ezen fogalma felé forduljanak, és váljanak aktívvá mind elméletben, mind gyakorlatban (ez utóbbi nála újságírást, politikai megnyilvánulásokat jelent). Az igazság fenséges, de soha nem tudjuk, mikor jutottunk el hozzá, az igazságosság viszont egyszerűbb fogalomnak tűnik (bár nem az), és mindannyian tudjuk, mikor birtokoljuk. Az igazságosság melletti szüntelen társadalmi felszólalás a kulturális politika. Az előadásban a kulturális politikát mint gyakorlati gondolkodásmódot kívánom értelmezni, konkrét példákon bemutatva, hogyan is lehetne ezt a gondolkodásmódot nálunk Magyarországon, Közép-Európában vagy egyáltalán Európában kialakítani és gyakorolni. Rá kívánok mutatni, hogy e gondolkodásmód kialakulása és elterjedése feltétele lehet hosszú távon a demokrácia megmaradásának.

A KULTURÁLIS POLITIKA FELTÉTELE RORTY SZERINT

Rorty Deweyre támaszkodva alakítja ki a kulturális politika fogalmát. Dewey ifjúkorában hegeliánus volt, és egész útja során megőrizte dialektikus gondolkodásmódját, azt azonban nem az abszolút szellem megnyilvánulásának, hanem az embernek a természettel való folyamatos interakciója és küzdelme módjának tartotta. Úgy vélte, hogy a gondolkodás és a filozófia nem elvont teóriák létrehozására vagy örök igazságok megragadására kell hogy szolgáljon, hanem arra, hogy „fenntartsa az emberiség folyamatos beszélgetését arról, hogy mit kezdjen önmagával."[52] Ezek a beszélgetések, morális és politikai viták vezettek ahhoz, hogy megváltoztattuk társadalmi együttélési módjainkat, és hagyományos hierarchikus berendezkedések vagy diktatúrák után létrehoztuk a demokráciát. Rorty szerint a filozófia újdonsága napjainkban az lehet, hogy beavatkozik a kulturális politikába, sőt Dewey szerint ennek kellene a filozófia fő feladatának lennie. Dewey pragmatikusan látta a társadalomhoz való gondolkodói viszonyulást is, azt állította, hogy csak azok a társadalomelméleti eszmék vagy ötletek érvényesek, amelyeknek gyakorlati következményei vannak, más szóval, ami nem eredményez gyakorlati változást, annak nem kellene filozófiai relevanciával bírnia. A filozófia számára „társadalmi remény" (social hope) vagy annak hordozója, amely cselekvési programokban jelenik meg. A filozófia erőfeszítéseinek arra kell irányulnia, hogy gyakorlati következményekkel járó eszméket dolgozzon ki, melyek segítségével érzékennyé tudják tenni az embereket, hogy elgondolkodjanak, kik is ők valójában, mi fontos számukra.

Az értelmiségiek és köztük a filozófusok feladata saját koruk problémáira való reakcióként egyrészt a kortárs folyamatok elemzése, másrészt új eljárások, gondolko-

dási módok, beállítódások kidolgozása és javaslása. A demokrácia antik értelmezése, majd modern újrafeltalálása nem történhetett volna meg a filozófusok munkája nélkül. A mai filozófiák megítélése és a filozófiák közti választás megkönnyítése érdekében is azt javasolja Rorty, nézzük meg, hogy a különböző alternatívák adnak-e valamilyen új, jobb értelmezést arra, hogy kik vagyunk, kikké válhatunk, hogyan tudunk jobb cselekvési terveket kidolgozni, vagy miként tudnánk inkább beteljesíteni egy jobb közös jövő iránti vágyainkat. Ha erre utaló jelek nincsenek egy filozófiában, akkor nincs értelme művelni azt. A filozófia legyen a demokrácia szolgálóleánya, azaz a társadalmi igazságosságé – az igazság keresése úgyis teljesen hiábavaló, ahogy ezt a filozófiatörténeti tapasztalataink is mutatják. Rorty és Dewey felfogása mögött a demokraták azon jogos türelmetlensége rejlik, hogy a lehető leghamarabb és a lehető leghatékonyabban növeljük a társadalomban az igazságosság érvényesülését. Rorty szerint azonnal érezzük, ha valami igazságtalan, nem kell hozzá túl nagy teória: a feladat inkább az igazságtalanságérzésünk tagolása, vagyis annak kimutatása, hogy hol, milyen módon igazságtalan egy cselekvés, cselekvésmód vagy intézmény. A filozófusok fő feladata minden korban az igazságosságból kisemmizettek, azaz az elnyomottak védelme lenne. Nem puszta akciókkal, hanem inkább megfelelő nyelvezet és gyakorlati megoldások kidolgozásával. A filozófiának több mint kétezer éves felvilágosodáshagyományát követve az elnyomó struktúrák alóli felszabadulást kell elősegítenie. Ez a kétségtelenül ma baloldalinak hitt hagyomány a filozófiának mindig sajátja volt, ez a filozófiai hagyomány lényege: még a legkonzervatívabbnak hitt filozófia is forradalmi volt, és mindig az is marad, amennyiben mindig újra rákérdez a fennálló viszonyok igazságosságára, a morál végső összefüggéseire, vagy a metafizika nagy törvényeire, melyek nemcsak konzerváló erővel bírhatnak, de a konkrét történeti összefüggés relativizálásával bátor és sürgető cselekedetekre sarkallhatnak.

Mindezek ellenére megkérdőjelezhető Rorty kizárólagos reményteli akcionizmusa, és szembenállása, sőt ellenállása a teoretikus filozófiával, amikor azt állítja, hogy „a filozófia professzionalizációja, egyetemi diszciplínává való alakulása szükségszerű rossz volt. Támogatta azokat a kísérleteket, hogy a filozófiát autonóm kvázitudománnyá változtassák. Ezeknek a kísérleteknek ellen kellene állni."[53] A jó akciókhoz a világ működésének természetét is fel kell tárni, és ehhez a teoretikus, azaz professzionális tudományok mindegyikére és a teoretikus filozófiára is szükség van, beleértve nemcsak az etikát, hanem az ismeretelméletet és a metafizikát is. Bár soha senki nem tudta megmondani, milyen közvetlen társadalmi haszna van az ismeretelmélet vagy a metafizika művelésének, az értelem művelésén keresztül fogalmi készletünk és gondolkodásunk differenciáltságához is hozzájárult. Csak ha izgalmas, meglepő összefüggéseket tud feltárni, csak ha új utakat tud felmutatni ott, ahol mások nem látnak lehetőséget, csak akkor lesz a filozófia érdekes a demokráciában a köz számára. Ehhez azonban vitathatatlanul élesíteni és történeti tapasztalatokkal feltölteni kell az elmét, azaz teoretizálni is kell. A filozófiának egyszerre kell tehát teoretikus autonómiára és gyakorlati együttműködésre törekednie anélkül, hogy valamelyik oldalon leragadna. Kantot parafrazeálva mondhatjuk, az elméleti filozófia gyakorlat nélkül üres, a gyakorlati filozófia elmélet nélkül vak. Rorty szavaival „minél inkább együttműködik a filozófia más emberi tevékenységekkel – nem csak a természettudományokkal, de a művészettel, az irodalommal, a vallással és a politikával is –, annál inkább

releváns lesz a kulturális politika számára, és annál inkább hasznossá válik. Minél inkább autonómiára törekszik, annál kevesebb figyelmet érdemel."[54]

De minél kevesebb autonómiára törekszik, akkor is egyre kevesebb figyelmet érdemel: a filozófia története során és napjainkban éppen mindig akkor volt a legérdekesebb, amikor úgy törekedett autonómiára, hogy közben tudta, nemcsak nem lehet teljesen autonóm, de a teljes autonómia egyszerre lehetetlen és nem is kívánatos, és mikor úgy törekedett autonómiája feladására, hogy éppen a törekvésében vált minden másnál függetlenebbé. E feladások és törekvések nem annyira a filozófiát művelő szándékától függenek, mint sokkal inkább azon fogalmak működésmódjától, amelyekkel a filozófiának dolga van. E fogalmaknak pedig valahogy azokkal az összefüggésekkel van dolguk, melyek egyszerre feltételei vagy manifesztációi világban gondolkodó *és* cselekvő emberi mivoltunknak. A kulturális politika Rorty által javasolt képét, melyről a következőkben szólni fogok, kiegészítem azzal, hogy a kulturális politika mint filozófiai gyakorlat leginkább az elmélettel kiegészítve értelmezhető és kívánatos.

A KULTURÁLIS POLITIKA RORTYÁNUS FOGALMA

A kulturális politika Rorty szerint elsősorban nyelvpolitika. „A 'nyelvpolitika fogalma' egyebek mellett arról szóló érveket jelent, hogy milyen fogalmakat használjunk."[55] Nem állami, intézményes vagy politikai nyelvpolitika (értsd ez utóbbit: hogy a politikusok mondják meg, milyen legyen a nyelvpolitikánk), hanem a nyugati demokrata nyelvpolitikája: amelyet minden demokrata saját magán kezd el, saját nyelvhasználatán, és adja tovább beszédében, megnyilvánulásaiban, tanulmányaiban, oktatásában és előadásaiban. Valójában ez inkább kulturális etika, mellyel folytonos lesz a politika. Ahogy Dewey követeli: a demokrácia ne elsősorban államforma vagy alkotmány ügye legyen, hanem mindenkinek a személyes morális ügye. Csak így, tényleges moralitással feltöltve lesz hosszabb távon életképes és eredményes a demokrácia. Amikor Dewey felismeri, hogy valójában minden amerikai lelkesen támogatja saját államának berendezkedését, akkor felszólítja polgártársait, hogy ne csak és elsősorban ne a leírt törvényeket kövessék, melyek pusztán a személyes moralitás meghosszabbításai lehetnek, hanem az amerikai demokrácia iránti lelkesedésük tényleges stuktúráját felismerve jöjjenek rá, hogy annak alapjai morális eredetűek, és minden moralitás az egyénre épül, az egyénre vonatkozik és az egyénből táplálkozik. Nem lesz hosszú életű a demokrácia, ha a benne élők nem internalizálják az alapító morális elveket, és nem teszik azokat saját morális elveikké.

A kulturális politika vagy inkább etikopolitika paradigmatikus esetei azok, amikor azt mondjuk, a franciáknak abba kellene hagyniuk, hogy boche-nak nevezzék a németeket, vagy hogy az afrikai amerikaiakat négereknek nevezzék. A tolerancia növekvő mértékének oda kell vezetnie, hogy az ilyen megkülönböztetésükben elválasztó fogalmak haszálatai felszámolódjanak. A kulturális politika nem az, hogy vitába szállunk a gyűlöletbeszéd gyakorlóival, hanem az, hogy megszabadulunk egész témaköröktől.

A Rorty-féle kulturális politika képviselői sürgetik például, hogy vessük el az olyan fogalmakkal jelzett beszédmódokat, mint „faj" vagy „kaszt", azaz hagyjunk föl azzal,

hogy „az emberi közösséget a genealógiai leszármazás alapján osszuk föl”.[56] Hozzátehetjük, hogy az emberi közösséget társadalmi vagy politikai származása szerint osszuk föl, vagy hogy toleráljuk az ilyen felosztásoknak megfelelő gyakorlatokat. A beszédmódunkkal és témáinkkal csökkenteni kell annak esélyeit, hogy olyan kérdéseket tegyenek föl, hogy kik valakinek az elődei, vagy hogy olyan kifejezéseket használjanak, mint „nemesvérű”, „kitaszított”, „vegyes házasság” és hasonlók. Az ilyen nyelvpolitika proponálói szerint az emberek megítélése, mint férj vagy feleség, alkalmazott, tulajdonos vagy hivatalviselő, ne a származás vagy az elődök alapján történjék, hanem aszerint, hogy milyen az illető viselkedése, és milyenek a cselekedetei, kommunikációi.

Az ellenvetésre, hogy „de tényleg vannak örökölt különbségek”, Rorty azt válaszolja, hogy elismerhetjük, hogy vannak különböző gének, de azt nem, hogy vannak különböző fajok. Eszerint örökölt fizikai jegyek lehetnek, de ez nem lehet indok, hogy felmondjanak egy tervezett házasságot, vagy hogy valamely politikai jelölt ellen szavazzanak. Orvosi célokra használhatjuk a genetikus átadás fogalmát, de semmiféle más összefüggésben nem szabadna ezt emlegetni.

A „faj” vagy a „nemes vér” esetében feltehető olyan kérdések, mint „van egyáltalán ilyesmi?” vagy „beszéljünk ilyesmiről?”, egymással felcserélhetőknek tűnnek. Ha tehát az, hogy van-e valami és beszéljünk-e róla, ugyanazzal a gyakorlati jelentőséggel bír, akkor azt is állíthatjuk, hogy döntés, vagyis etika és politika kérdése az ezekről való beszédmód. Rorty ugyanakkor hangsúlyozza, hogy természetesen vannak olyan esetek, amikor a kétfajta kérdésre adott válasz felcserélése ostobaságnak tűnik. A természettudományok haladnak a maguk útján, és az elemi részecskék tudományos felfedezésére vonatkozó kérdések nem ugyanazok, mint az a politikai kérdés: jó-e az emberiségnek, hogy természettudósok elkezdtek gondolkodni a maghasadásról.

Rorty azért veszi a faj és a maghasadás kérdését egy kalap alá, hogy érzékennyé tegye a hallgatóságot a kérdésre: „hogyan tudjuk megmondani, ha egyáltalán, hogy mikor tárgyalható valami létezésének kérdése függetlenül társadalompolitikai céljainktól?”[57] A kultúrát egységes egésznek tekintve, melynek a tudományok, a művészetek, a politika és a hétközniapi beszéd egyaránt részei, felmerül a kérdés, mely területekre vonatkoztatható a kulturális politika, és melyekre nem.

Filozófusok és természettudósok általában úgy vélik, hogy a létezőkről történő beszéd megelőzi a kulturális politikát. Addig, amíg nem tudjuk, hogy valami létezik-e, nincs értelme feltenni a kérdést, vajon helyes-e, ha beszélünk róla. Rorty nem ért egyet ezzel a felfogással, sőt mint mondja: „amellett kívánok érvelni, hogy a kulturális politika helyettesítse az ontológiát”.[58] E kérdés maga is a kulturális politikához tartozik. Rorty William Jamesre hivatkozik, aki szerint minden kérdésünknek – így az ontológia és a természettudomány kérdéseinek is – abba a kérdésbe kellene torkollnia, hogy mi képes nagyobb boldogságot *(happiness)* és ebben az értelemben jobb világot létrehozni. Ezért a jamesiánus felfogás szerint helyes azt állítanunk, hogy a kutatást vagy a nyelvhasználatot le kell állítani, ha az bármilyen módon is ártalmas lehet emberek számára. E felfogás szerint nem kell kutatni, hogy vajon a fizikai jellemzők és az intelligencia összefüggenek-e egymással. Ha egy fizikai kutatás még veszélyesebb fegyverek kidolgozásához vezethet, akkor a kutatásokat le kell állítani. Ezzel a felfogással természetesen szembeszállnak azok, akik a kutatás szabadságát és

az igazság megtalálásának imperatívuszát hangsúlyozzák. A kutatásszabadság élharcosai pragmatikusan azzal érvelnek, hogy hosszabb távon akkor tudunk az emberiség jobblétéhez hozzájárulni, ha megismerjük a természet törvényeit. Az ellentábor hívei pedig azt állítják, hogy a rövid távú veszélyek ellensúlyozzák a hosszabb távon lehetséges javakat.

A Jamest követő Rorty szerint valamennyi hitünk a világgal való interakció eredménye, és ezek jövőbeli alkalmazása attól függ, hogy milyen további interakciókat tartunk kívánatosnak. Az igazság fogalma pusztán bók az általunk támogatott kijelentések irányába, de nincs valóságos tartalmuk. Az igazság fogalmát a sikeres társadalmi gyakorlat érdekében használjuk, és nem fordítva. Az igazság fogalmának fel kell oldódnia az igazságosságában, az embertársaink iránti elkötelezettségben.

A DEMOKRÁCIA MINT UTÓPIA[59]

„Ha az utópikus oázisok kiszáradnak, a banalitás és a tanácstalanság sivataga mindenfelé szétterjed."

Jürgen Habermas[60]

„Az egyetlen eszköz, hogy részt vegyünk egy stabilabb világ megvalósításában, hogy van róla eszménk."

Thérèse Delpech[61]

Etimológia

Az utópia görög eredetű szó. A toposz (τόπος) helyet, földet jelent, az ou (ου, ejtsd „u") pedig tagadószó, a kettőt egyesítve kapjuk a nem-hely, nem-föld kifejezést, mely annyit jelent, hogy nincs sehol, nem létező hely. A kifejezést Morus Tamás használta először *Utópia* (a mű teljes címe: *De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia*) című művében. A nem-hely egy sziget volt Morus elgondolása szerint, az ideális emberi együttélés helye. Hozzá kell tennünk, hogy kiejtés szerint az angol nyelvben a görögül „jó"-t jelentő, „eu" előtaggal ellátott *eutopia* kifejezést is ugyanúgy ejtik, azaz a beszélt nyelvben áthallás van a nem-hely és a jó-hely közt.

TÖRTÉNETI KEZDET: A FOGALMAK FELFEDEZÉSE

A műre alapvető befolyást gyakorolt Platón *Állam* című írása. Platón leírja a szerinte legjobb, az ideális állam elgondolt működését, anélkül hogy helyet adna neki, geográfiailag vagy politikailag kijelölné megvalósulási környezetét. Erre nem is volt szüksége, hiszen a fogalmi analízis mestereként nyilvánvaló volt számára, hogy az ideális államot közelítő valóságos állam létrejötte nem a helyszíntől, hanem elsősorban az eszméktől függ, amelyek alapján azt megpróbálják megvalósítani. Az eszményi állam vezetői Platónnál az eszményi filozófusok. Mielőtt azonban ezen mosolyognánk, és mint megvalósíthatatlan lehetőséget elvetnénk, érdemes megfontolni, hogy ez a zseniális gondolkodó, a nyugati kultúra és természettudomány „atyja" milyen indokokkal állíthatott ilyet.

Először is fölvetődik a kérdés, hogy kik voltak Platón számára a filozófusok. Az első és legfontosabb köztük Szókratész, mintája minden későbbi filozófusnak, az igazságot és az igazságosságot kompromisszumok nélkül kereső embernek. Jelenlegi tudásunk szerint nem írt egy sort sem, hanem az athéni tereken, utcákon beszélgetett az emberekkel, olyan hatékonysággal, hogy Athén városának bírái a közrendet féltve halálra ítélték. Ezzel mintegy az európai kultúra bölcsőjében sajátos öngyilkosság és egyben apagyilkosság is történt, ez utóbbi azonban éppen nem a modern értelemben. A születőben lévő új gondolati és gondolkodásbeli kultúra közege megöli a gondolkodót, de nem tudja végleg kiirtani az önálló gondolkodást. Talán maga az intézményes öngyilkosság is hozzájárult az írott, a rendszerezett, a világ vad és vak törvényeivel dacoló, szisztematikus, az írásba kapaszkodó és önmagát átörökítő gondolkodás közvetlen Szókratész utáni, Platón általi létrejöttéhez. Ha sikerült volna Szókratésszal a gondolkodást is megölni, akkor nem született volna meg az, amit ma nyugati kultúrának vagy technikai magas fejlettségű civilizációnak és demokratikus, kozmopolita világrendnek nevezünk. A gondolat, melynek csomópontja és eredete az egyes ember gondolkodása,

a beszélgetések, a leírás, a kommunikáció által sajátos, önálló létre tett szert, és szülőatyjától függetlenedve fennmaradt, továbbfejlődött, történetet indított el.

A fogalmi gondolkodás fennmarad és hat, ha elgondolóját eliminálják is.

Szókratész és Platón valójában nem tett mást, mint fogalmakat elemzett. Ez egy látszólag unalmas, élettelen és színtelen vállalkozás. A fogalmak itt vannak, használjuk őket, velük gondolkodunk, de, mondják a gyakorlat emberei, az élet, a társadalom, a világ érdekes számunkra, nem fogalmaink, melyek többé-kevésbé elvontak. Elvontak, vagyis elvonatkoztatottak a világtól. Ha azonban elménkbe idézzük, hogy a fogalmak makacsul, évezredeken keresztül fennmaradnak, még ha folyamatosan változnak is, és hogy minden a fogalmakon keresztül és a fogalmakban történik a jelenben is, és a fogalmiság alapvetően határozza meg mindazt, ami a jövőben történik, akkor mindjárt megváltozik a helyzet. A tudomány fogalmakat használ, a mindennapi beszédben és kommunikációban a fogalmakra vagyunk utalva, nem tudunk gondolkodni fogalmak nélkül, nem vagyunk emberek, nem emberek vagyunk fogalmak nélkül. A fogalmi gondolkodás az ember egyik *differencia specifica*ja. Robert Brandom szerint a diszkurzív és a nem diszkurzív kreatúrák közti folytonosságnál fontosabb a diszkontinuitás, az ő szavaival „a fogalmi és a nemfogalmi vagy fogalom előtti közötti diszkontinuitás fontosabb", mint a folytonosság, ezért sokkal érdekesebb, hogy „mi különíti el a fogalomhasználókat a fogalmat nem használóktól, mint ami egyesíti őket".[62] A fogalomhasználók elkülönülnek a világtól, éppen e sajátos gyakorlatuk által, ezért a fogalmak vizsgálata nélkül éppen azzal nem foglalkozunk, amik vagyunk, amik leginkább vagyunk – vagy amivé válhatunk.

A filozófia kezdeteinél a fogalmak vizsgálata áll, és amikor Platón ideatanáról hallunk, az valójában Platón fogalomtana. Alapvető kérdése, hogy mik is ezek a valamik, entitások, amelyeket a nyelv használatán keresztül juttatunk el egymáshoz, és amelyek megtapadnak elménkben, vezérelve gondolkodásunkat és cselekvéseinket. Sőt bizonyos értelemben alkotják ezeket, és azonosak gondolkodásunkkal és cselekvésünkkel. Mindezek után nyilvánvalónak tűnhet, hogy amennyiben bármilyen emberi vállalkozást vizsgálni kívánunk, az ahhoz tartozó, azokat alkotó fogalmakat kell megvizsgálnunk.

CSELEKVÉSELMÉLET

Davidson szerint a cselekvések szándékos események, és akkor állíthatjuk, hogy valaki egy cselekvés ágense, ha le lehet írni olyan aspektus alapján, amely azt intencionálisként fogja föl.[63] Az intencionalitás feltétele a fogalmiság, vagyis hogy a cselekvő tud arról, hogy mit cselekszik és akarja is azt a cselekvést, amelyről fogalmilag meg tudja mondani, hogy micsoda, azaz milyen szerkezettel rendelkezik. Honnan hova kíván eljutni, milyen állapotból milyen másik állapotot kíván előidézni, és mindezt milyen módon, milyen eszközökkel. Nem is beszélhetünk cselekvésről, legfeljebb eseményről, ha nincs fogalmi tudás a következő mozgásokról, melyeket éppen a fogalmak határoznak meg. E fogalmak még nem valóságosak a valóságosság közvetlen fizikai, oksági vagy tárgyi értelmében, hanem pusztán az elmében és a kommunikációban vannak, mint a szándék összetevői és irányának meghatározói. Ám Platón és sok filozófus szerint a fogalmak valóságosabbak, mint a fizikai tárgyak,

hiszen képesek a világ átalakítását iniciálni – természetesen a gondolkodók, a fogalom birtoklóinak hatékony együttműködésével.

A legegyszerűbb cselekvésnek nevezhető emberi aktivitás fogalmakkal, még nem cselekvés jellegű entitásokkal indul, ezek annak feltételei. Más szóval: minden cselekvés először ideális, és csak azután reális.

TÁRSADALOM ÉS UTÓPIA

A társadalom az ember cselekvésének helye és összessége. A társadalom nagyon sok egyéni cselekvés eredője, valamilyen módon cselekvésstruktúrájú. Létrehozott, és folyamatosan hozzák létre. Éppen azért, mert kialakított, a társadalmat és a politikai berendezkedést tovább lehet alakítani, és meg lehet változtatni. Az alakíthatóság és megváltoztathatóság a felvilágosodás óta nyilvánvalónak számít, mint ahogy a társadalom cselekvésből eredése is. Ez viszont azt is jelenti, hogy a társadalom alapszerkezete és működésmódja cselekvésjellegű. Ahogy egy cselekvés eredeténél fogalmaknak, ideáknak vagy ideáloknak kell lenniük, minden cselekvések összességéből kialakult intézményesült társadalom esetében is ez a helyzet, habár ez az összefüggés csak a felvilágosodás korában tudatosult. Kellenek fogalmak, elgondolások ahhoz, hogy mit is akarunk, mit szándékozunk, milyen társadalmat kívánunk létrehozni. A kívánt, a remélt, a jónak tartott társadalmat szokták utópiának, az elgondolást utópikusnak nevezni. Még ha az utópikus gyakran ironikus vagy elutasító felhangot kapott is a köznapi beszédben, és álmodozókhoz rendelték a fogalmat, a modern demokráciák akarva-akaratlan utópiákból erednek, elgondolásokból, hogy milyen módon is lenne *jó* együttélni.

A JÓ EGYÜTTÉLÉS

A jó együttélés antik görögök által kezdett elgondolása természetesen számos kérdést vet föl, kezdve azzal, hogy mit is értünk a „jó" fogalmán. Nem kevesen hajlamosak azt állítani, hogy ezen nem érdemes gondolkozni, mivel úgysem tudunk közös nevezőre jutni, hogy mi a jó. A bökkenő az, hogy akkor viszont abban sem tudunk megállapodni, hogy mely cselekedeteket tartunk végrehajtandónak és melyeket nem, azaz mely cselekedetek jók és melyek nem, de abban sem, hogy milyen közösséget kívánunk létrehozni. Ezek ugyanis alapvetően függenek attól, hogy mit tartunk jó cselekedetnek és jó közösségnek, és csak ha ezt meghatároztuk, tudunk ténylegesen jó cselekedeteket végrehajtani, és részt venni egy jó vagy legalábbis jobb társadalom és politikai struktúra kialakításában. Jogos tehát a kérdés fölvetése, melyik az elképzelhető legjobb világ, Utópia, amelyben mindannyian szívesen élnénk. Egyáltalán találhatunk a gondolatban ilyet? Nem inkább azt kell gondolnunk, hogy ami az egyik embernek jó világ, az a másiknak nem az? Amelyikben az egyik ember szívesen élne, lehet, hogy a másiknak nemkívánatos vagy elviselhetetlen lenne. De még ha közelítőleg hasonló világot tartanánk is jónak, a finomhangolásban egészen biztos, hogy jelentős különbségek lennének. A legjobb társadalmat úgy tudjuk meghatározni, hogy a lehető legjobb intézményi szerkezetét állapítjuk meg, avagy inkább arra vagyunk tekintettel, hogy előreláthatólag hol alakul a lehető legjobban a lehető legtöbb egyén

sorsa. Utópiának nyilvánvalóan nem az abszolút legjobbnak, hanem optimálisnak kell lennie, tehát amely a javakat maximálja, és amelyről úgy érezzük, hogy szeretnénk, hogy gyermekeink vagy legalábbis unokáink majd éljenek.

KÉPZELETBELI VILÁG MINT A TÁRSADALMI PROCEDURALITÁS MEGHATÁROZÓJA

A minden ember számára lehető legjobb világ nincs itt, tehát csak a képzeletben létezik, és létezhet – jelen időben. A képzelet alapvető jelentőségű a jó társadalom kialakításában, melyet ma konszenzussal és összefoglaló módon demokráciának neveznek. Richard Rorty azt állította, hogy az értelmiségiek legfontosabb képessége, hogy fejlett a képzeletük, és el tudnak képzelni még jobb társadalmat a fennállónál, még akkor is, ha, mint számtalanszor hangsúlyozza, szerinte lezajlott az utolsó politikafilozófiai fogalmi forradalom. Akár úgy is értelmezhetjük Rortyt, hogy a demokrácia legjobb értelmiségijei utópisták, vagy legalábbis olyanok, akik folyton utópiákat gyártanak.

A legjelentősebb amerikai filozófusok a pragmatikus hagyományban Emersontól Deweyn keresztül Rortyig meg voltak győződve, hogy az amerikai alkotmány a lehető legjobb társadalmi együttélési formát rögzítette, és az eljövendő korok feladata ezt az alkotmányt tartalommal, azaz élettel feltölteni. Az amerikai alkotmány valójában procedurális utópia. Megfogalmazza, hogy milyen is lenne az ideális társadalom politikai formája, és ezt a formát mint kötelező alapot, mint minden jogalkotás, bíráskodás és cselekvés fundamentumát definiálja. A forma aztán úgy működik, hogy anélkül, hogy számítania kellene a társadalom tagjainak morális együttműködésére, garantálja minden jogi aktussal az ideális állapot, tehát az utópia felé történő elmozdulást.

A társadalomjobbító képzelet működtetésére számtalan kísérletet látunk az amerikai politikai filozófiában. Robert Nozick például az utópiát egy gondolatkísérlettel építi föl, Rorty inkább a kulturális politikában látja az utópikus politikai lehetőséget.

A DEMOKRÁCIA UTÓPIÁJA (ROBERT NOZICK)

Robert Nozick azt a gondolatkísérletet javasolja,[64] hogy gondoljunk el egy legjobb világot, és próbáljuk meg elképzelni, hogy benne maradna-e a többi ember. Feltételezzük ugyanakkor, hogy minden ember elképzeli a maga ideális világát, és azt is hozzá próbálja képzelni, hogy abban benne maradnának-e a többiek. Ha arra a következtetésre jutunk, hogy a világunkból kivándorolnának az emberek, akkor helyesen tesszük, ha az elképzelt legjobb világ modelljét felülvizsgáljuk és olyant próbálunk meg elképzelni, melyben a többi ember is benne maradna. Ez egy iteratív folyamat, melynek során, ha kellő számban megvizsgáljuk az általunk létrehozott társadalmat, reményünk lehet, hogy eljutunk egy olyan állapotba, amelyből nem kivándorolni, hanem amelybe inkább bevándorolni akarnak. Ez azt is jelenti, hogy ha eljutunk egy olyan állam elgondolásához, melyből feltehetőleg senki nem akarna elmenni, az azt is jelenti, hogy nem tudunk annál a társadalomnál vagy államnál jobbat elképzelni. Az ilyen társadalmat egyesülésnek *(association)* nevezi, szemben a kelet-berlinnek *(east-berlin)* nevezett egyesüléssel, ahonnan ugyan kivándorolnának, de a rendszer nem engedi őket. Az ilyen nyilvánvalóan éppen ellentéte a legjobb

elgondolható világnak, mely megengedi a kivándorlást, csak éppen senki nem akar onnan elmenni.

Nozick csak néhány tulajdonságát adja meg az ilyen ideálisként elgondolt társadalomnak. Egyik, hogy nem hozható létre olyan egyesülés, ahol önmagunkat képzeljük el abszolút uralkodónak. A többi ember ehhez képest azt gondolja, hogy inkább olyanban élne, ahol nincs abszolút uralkodó, és így az általuk szabadon elképzelt társadalomban első közelítésben mindenki benne lenne, kivéve mi magunkat, akik abszolút uralkodónak képzeljük magunkat. Az abszolút uralkodó, az egyeduralkodó egyedül maradna egy olyan egyesülésben, amelyet az emberek maguk szabadon választhatnak. Természetesen mindenki uralkodója bizonyos értelemben önmagának, sőt kis túlzással mindenkit önmaga abszolút uralkodójának nevezhetnénk. De az ideális társadalom, Nozick utópiája éppen úgy konstituálódik, hogy az önmaga ura ember fölismeri, hogy minden más ember is önmaga ura, és az uralkodók közti konfliktus csak a szabad megegyezéssel, a kölcsönös respektussal lehetséges.

Nozick szerint továbbá egyetlen egyesülés sem fog olyan személyt önként befogadni, amely többet akar kapni, mint amennyit maga be kíván adni. Ha egy személy ezzel a szándékkal vagy elvárással kíván belépni a közösségbe, az nem fogja őt befogadni. Hasonlóan én sem lépek be egy egyesülésbe, amely kevesebbet kínál nekem, mint amennyit én neki. Egy ideális társadalomban a társadalom ugyanannyit ad egyes tagjainak, mint amennyit azok adnak neki. Ez az egyesülés stabilitásának feltétele. Az általam elképzelt ideális és szabad világban ha nem azzal számolok, hogy ugyananynyit kapjak az egyesüléstől, mint amennyit én adok neki, hanem többet, akkor a többi tag el fogja hagyni az általam elgondolt egyesülést, és olyat választ, amelyben nem követelnek tőle többet, mint amennyit ő kap. Ha az általam létrehozott egyesülést elhagyják, akkor mindaddig kell új és új utópiákat kitalálnom, míg el tudom gondolni, hogy minden szabad ember bent marad, miközben mindannyiuknak lehetőségük van szabadon a maguk utópiáját kigondolni, és abban engem és a többi embert benne elhelyezni. E szabadon kigondolt utópiák konvergálni fognak hosszú távon, hiszen minden egyes ember előnyét garantálják, egyenlő módon.

Nozick az öntudatos, önmagukat és önmaguk sorsát meghatározó és irányító individuumokból álló társadalmat tartja ideálisnak vagy utópikusnak, mely minimális államot hoz létre. Ez az állam csak formális lehet, és a legszükségesebbre kell szorítkoznia: minden egyes ember szabadságának garantálására, a veszélytől való megóvására. Az emberek életébe semmiféle tartalmi, ideológiai meghatározást vagy kényszert nem vihet, mert ezzel a szabadságot és az önkéntességet csorbítaná – és elindítaná a valóságos vagy képzeletbeli kivándorlók áradatát, destabilizálva önmagát.

A jó világról fantáziálhatunk, de a való világ egész más – mi értelme van akkor mindennek? Minden egyes ember más, hogy akarhatnánk egyetlen társadalmat létrehozni számukra? Ráadásul a történelem során számos társadalmi formát kipróbáltak, sok köztük sikeres volt, de egyikről sem mondhatjuk, hogy maradéktalanul megfelel az ember időtlen vagy örök természetének. Az utópisták erre azt válaszolják, ha nem törjük állandóan a fejünket egy jobb társadalmon, akkor nem is lesznek soha jobbak a fennálló viszonyok. Nozick szerint az államnak minimálisnak kell lennie, a szabadságot és az ezzel járó emberi kreativitást maximálisan tiszteletben kell tartani. Ha az állam több mint minimális, önálló életet kezd élni, Leviathán lesz, és az emberektől

adó formájában elvonja az erőforrásokat, hogy olyan funkciókat vegyen át, amelyeket a legjobban az egyének maguk oldanának meg. Nozick utópiája a minimális állam, mely „sérthetetlen egyénekként kezel bennünket, mint akiket mások nem használhatnak bizonyos módokon eszközökként vagy szerszámokként vagy forrásokként; úgy kezel bennünket, mint személyeket, akiknek egyéni joguk van azzal a méltósággal, amely ezt létrehozza. Azáltal, hogy tisztelettel bánnak velünk, tiszteletben tartván jogainkat, megengedik számunkra egyénileg vagy más, szabadon választott személyekkel közösségben, hogy megválasszuk életünket és megvalósítsuk céljainkat vagy önmagunkról alkotott koncepciónkat, amennyire tudjuk, miközben más olyan egyének szabadon együttműködnek velünk, akik ugyanazzal a méltósággal rendelkeznek, mint mi. Hogyan *merészelne* bármely állam vagy egyének csoportja ennél többet tenni? Vagy kevesebbet?”[65] A demokrácia ennek a vágya, e vágy feltöltő képzelete, utópiája. Csak ennek a demokráciának lehet jövője: ki akarhat ennél többet. Vagy kevesebbet?

AZ IRÓNIA HERMENEUTIKÁJA
NÉHÁNY MEGJEGYZÉS FEHÉR M. ISTVÁN RORTY ÉRTELMEZÉSÉHEZ[66]

Ezt a fejezetet alapvetően Fehér M. István „Irónia és szolidaritás”[67] című írásának elemzésére összpontosítom, bizonyos értelemben az egyszerűség vagy a gyakorlatiasság szempontjait figyelembe véve. Fehér M. István ugyanis ebben a tanulmányában Rorty „gondolatvilágához” kíván utat találni, és ehhez Rorty vezérszavait keresve választja a szótár fogalma mellett az irónia és a szolidaritás fogalmait. E két fogalom Rorty esetében középponti témákat jelöl, „mely más témákkal együtt alkalmasnak látszik arra, hogy belőlük kiindulva s e fogalmak mint vezérfonalak mentén Rorty gondolkodásáról mintegy metszetet készítsünk”.[68]

Azzal, hogy Fehér M. István e két fogalmat választja, egyben nem választ további nagyon fontos fogalmakat Rortynál, mint például az antireprezentacionalizmus, antiesszencializmus, pánrelacionizmus, antiuniverzalizmus, kontingencializmus (hogy az esetlegesség fogalmának kiemelését is izmusként fogalmazzuk meg). Habár ez utolsó fogalom mint az irónia és szolidaritás közti közvetítő kapocsként jelenik meg értelmezésében. Hagyjuk most azokat az ellenvetéseket, hogy vajon beszélhetünk-e kontingencializmusról mint az esetlegességet középpontba állító beállítódásról, feltéve, hogy egy izmus azt jelzi, hogy egy fogalmat általánosan érvényesnek tekintünk. (Az iróniával kapcsolatban ezt a kérdést meg fogjuk vizsgálni.) Az is túlvezetne ezen fejezet keretein, ha azt a kérdést feszegetnénk, vajon lehet-e antiizmusokról beszélni, amennyiben az „anti” tagadást, szembefordulást jelent, tehát valójában annyit, hogy „nem” ez vagy az. Ha így értelmezzük, akkor az anti-izmusok sajátosan végtelen ítéleteket alapoznak meg, melyek kváziuniverzálisan megengednek mindent, csak egyetlen esetet nem, mint például az olyan, Bochenski által gyakran példaként emlegetett állítás, mely szerint „a világ tele van nemelefántokkal”. Persze, hogy tele van, de az ilyen végtelen állítással a világról univerzálisan nem mondtunk el semmit.

Ráadásul ha univerzálisan érvényesnek tartunk egy valamit tagadó fogalmat, mely magára a kijelentésre vagy a kijelentésben rejlő állítási vagy érvényességi igényre is vonatkozik, akkor a közismert performatív ellentmondásra jutunk. Külön vizsgálat tárgya lehetne, hogy lehet-e valaki univerzálisan antireprezentacionalista, antiesszencionalista, antiuniverzalista vagy kontingencialista. Mielőtt ezt a vizsgálatot a performativitás vonatkozásában elvégeznénk, könnyen belebonyolódhatnánk olyan kérdésekbe, hogy mit is értünk például reprezentacionalizmuson vagy esszencializmuson – még ezen fogalmak értelmezésében sincs összhang vagy közmegegyezés. Arról nem is beszélve, hogy már a fogalomból látszik, nem könnyű megvédeni az antiuniverzalizmus univerzalista (mindenre kiterjedő) tételét.

A Fehér M. István által kiválasztott szavak látszólag fosztóképző nélküliek. Azért mondom, hogy látszólag, mert míg a szolidaritással első ránézésre nem lehet gondunk, az iróniában nem lehetünk annyira biztosak.

Anélkül hogy az irónia fogalmának hatalmas szakirodalmát áttekintenénk, az irónia nem a határozott és fosztatlan állítás jellemzője, hanem inkább valami olyasmi, ami egy kijelentés kísérője. Gyakran nem olvasható ki vagy érthető meg egy kifejezés szemantikájából, hanem felismerésére inkább kontextusra, vagy beszéd esetében akár a kijelentés módjára, a beszédet kísérő gesztikulációra, arckifejezésre vagyunk utalva. Az iróniával állító megszegi Grice konverzációra vonatkozó kooperatív elvét és a konverzációs maximákat (mely többek közt a kétértelműség elkerülését is előírja), vagy Davidson jóindulatelvét *(principle of charity)*. Ezek az elvek persze az igazságvagy az igazságosságfeltáró (episztemológiai és etikai) kommunikáció elvei, és nem vonatkoznak sem a mindennapi beszéd valamennyi körülményére (nem mindig az igazságot akarjuk feltárni), sem a művészi (például irodalmi) és hatalmi (például politikai) diskurzusra. Amikor Rorty az irónia fogalmát behozza a filozófiáról szóló beszédbe, akkor ezzel azt is jelzi, hogy a filozófiában nem feltétlenül az igazság és az igazságosság keresését helyezi előtérbe, hanem valami mást. (Az igazságosság elvét a demokráciában végérvényesen megtaláltnak tartja Rorty, társadalmi realizálását pedig nem filozófiai feladatnak tartja.) Ez a más egy sajátos irodalmi-esztétikai beszédmód magáról az igazságkereső filozófiáról. A sokat olvasott Rorty számtalan filozófiai irányzatot és elméletet ismert meg, és arra következtetett, hogy ezek mind elbeszélések a világról, eltérő szótárakat használó igazságnarratívák, melyek azonban, ha egymás mellé tesszük őket, inkább úgy jelennek meg számunkra, mint a valóságról alkotott különféle képek, semmint magának az igazságnak a keresései vagy kimondásai. A filozófiára tekintő Rorty a sok filozófia láttán lesz kételkedő az egyetlen szótárban kimondható végérvényes igazságban – amit pedig a filozófia eredetileg keresni és keresni szándékozni vélt.

Az ironikus Rorty tehát a filozófia metanarratíváját adja: nincs egyetlen igaz filozófia, minden filozófiára azzal a hátsó gondolattal tekinthetünk, hogy ismerünk más narratívákat is. A nehézség persze ebben a beállítódásban az, hogy miközben lehetséges a különféle szótárakra így tekinteni, kérdéses, hogy lehetséges-e saját szótárunkat is következetesen iróniával illetni. Azaz: lehetünk-e ironikusak az iróniával mint „hátsó gondolattal", kezelhetjük-e iróniával saját ironikus beállítódásunkat? Ha az irónia a relativizáló elnéző tekintete a magát abszolútnak vagy univerzálisnak nevező szótárral vagy szótárhasználóval szemben, akkor az ironikus beállítódása önmagával szemben kétfajta lehet. Az ironikus tekintheti saját beállítódását egyetemesnek, minden esetre alkalmazhatónak és alkalmazandónak, saját ironikus szótárát univerzálisnak. Ekkor – mivel egyetemes – önmagára is alkalmaznia kell azt, és ekkor performatív ellentmondásba keveredik, ugyanis az irónia éppen az a beállítódás, hogy minden szótárat és beállítódást relatívnak tart. Az ironikus egyszerre tartaná univerzálisnak és relatívnak saját szótárát, ami ellentmondás. Vagyis az univerzális ironikus kivételez önmagával, és önmagát abszolút metaszótárként tételezi, még ha ez a szótár csak egyetlen kifejezésből és annak meghatározásából vagy leírásából áll is. Ha az iróniát tehát univerzális beállítódásként vagy metabeállítódásként kezeli, akkor azt önmagára alkalmazva egyben fel is számolja. Emlékeztetnünk kell, hogy miközben Rorty tagadja a metaszótár lehetőségét – csak egy végső szótárunk lehet, amely egy szótár a többi közt –, valójában az

irónia szótára, még ha semmi másból nem is áll, mint magának az iróniának mint beállítódásnak a meghatározásából, mégis egyfajta metaszótár. Ha viszont az iróniát magát is relatívnak tekintjük, akkor kénytelen elismerni, hogy ez a beállítódás egy a sok közül, és semmi teoretikus érve nem lehet amellett, hogy az ironikus beállítódást mint bármely más beállítódásnál jobbat vagy inkább igazolhatót proponálja. Az irónia így kizárólag a Rorty értelmében vett magánjellegű nyelvhasználat részeként funkcionálhat, de nem szolgálhat a lehető legteljesebb koherenciára törekvő, általános, a publikus szférában, a tudományok belső diskurzusában és a politikában is érvényesítendő hermeneutikai vagy kommunikációs elvként.

IRONIZMUS ÉS FALSZIFIKACIONIZMUS

Rorty nagyra tartja – és ezt többször hangsúlyozza – Kuhn tudományelméletét, ami viszont történetileg elválaszthatatlan, mert arra adott válasz, Popper falszifikacionalizmusától. Rorty ironizmusa Popper falszifikacionizmusával állítható párhuzamba. Popper meggyőzően mutatta be, hogy a tudományos elméletek megkülönböztető jegye egyéb teóriákkal szemben nem igazolhatóságuk, hanem falszifikálhatóságuk. Ha a tudományok univerzális állításokra törekszenek, ezeket nem tudják igazolni indukcióval, ugyanis ez a módszer az egyes esetekből, megfigyelésekből indul ki, és még bármilyen nagy számú megfigyelés esetén sem tudjuk garantálni, hogy a következő megfigyelésünk egyezni fog az előzőekkel. Akárhány fekete hollót látunk, akkor sem állíthatjuk biztosan, hogy minden holló fekete, lehet, hogy holnap valamelyik földrészen megtalálják a fehér hollók fajtáját. Ezzel szemben a dedukciós módszer logikailag zárt és kikezdhetetlen. Nem állítjuk, hogy igazoltuk a minden holló feketeségét tartó állítást, pusztán azt mondjuk, hogy felállítjuk ezt a hipotézist, melyet mindaddig igaznak tartunk, amíg nem találunk ellenpéldákat. Az ellenpélda cáfolja tételünket. Tételünk azért tudományos, mert megadhatók cáfolatának kritériumai. Elméletek, melyek nem tudnak falszifikációs kritériumokat megadni, nem tudományosak, hiszen nincsenek olyan tények, amelyeket megtiltanának. Popper a freudizmust és a marxizmust hozza példaként, melyek nem tudnak olyan eseteket felsorolni, amelyek cáfolnák az elméletet.

A Popper utáni Kuhn – Lakatossal párhuzamosan, de másképp – úgy viszi tovább az elméletet, hogy azt állítja, a tudományos elméletek még csak nem is falszifikálhatók. Az elméletek ugyanis paradigmákba ágyazottak, általános világlátásokba, módszertani felfogásokba, tudományos közösségekbe, és nincsenek egyedi cáfoló tények, hanem tények sokaságai kényszerítik a tudományos közösséget, hogy paradigmát váltson. A paradigmaváltás a tudományban azonban mindig generációváltás is. Ezzel Kuhn a paradigma puha ágyába vagy dunyhájába csavarja, burkolja a tudományos kutatókat: elméletüket nem öli meg egy pillanat alatt az instant falszifikacionizmus, hanem azokat szociális és diszkurzív takaró védi, és hosszabb ideig túlélhetnek, a cáfoló példák ellenére. Ez lehet persze jó is a tudomány számára, hiszen az sem biztos azonnal, hogy a cáfoló tények valódi tények, de lehet hátráltató is, mint amikor évekig fenntartják a gőzmozdony tanszéket az egyetemen az utolsó gőzmozdony forgalomból kivonása után is. Rorty ironizmusát paradigmaként felfogni azt jelentené, hogy nyitott lenne hosszú távon az elvetésre. Rorty ezt a lehetőséget ugyan beszélge-

tésekben nyitva hagyta, ám elméletében ennek a lehetőségnek nyoma sincs. Úgy tűnik, ironizmusa olyan általános paradigma, melynek meghaladhatóságát, paradigmájának elvethetőségét nem tudja elgondolni.

A Rorty-féle ironizmus valójában Popper tudományos falszifikacionizmusának és Kuhn paradigmaelméletének a filozófiára és a humántudományokra alkalmazott sajátos metamorfózisa. Rorty természetesen a filozófiákkal kapcsolatban nem falszifikációs kritériumokról beszél, hanem arról, hogy számtalan filozófiát megismert, melyek önmagukban koherensek, ám ha egymás mellé helyezzük őket, és mint képekre rájuk tekintünk, egymásnak ellentmondó rendszereket láthatunk. Lehetetlenség, hogy mind egyetemesen igaz legyen, hiszen nincs egyetlen végső, külső kilátó vagy rálátó pont, melyről körbetekintve dönthetünk az elméletek, vagyis a szótárak közt.

Popper soha nem alkalmazta saját teóriájára a falszifikacionizmus elvét. Persze, vethetnénk közbe, Popper nem tudományt, hanem filozófiát művel. Erre azonban azt válaszolhatjuk, hogy Popper abban a körben mutatta be elméletét, mely kizárólag a tudományt tartotta a megismerés forrásának, és a filozófiát mint a tudományról való beszédet tartotta kizárólag érvényesnek. Amennyiben azonban a tudományról való beszéd nem tudományos (nem alkalmazzuk a falszifikációs kritériumot), annyiban nem is tekinthető megismerési forrásnak, még a tudományról sem. Rorty ironizmusával hasonló a helyzet. Ha egyetemesként önmagára alkalmazzuk, felszámolja saját egyetemes érvényességét és értelmességét. Ha relatívként alkalmazzuk, akkor pedig elismerjük az univerzális teóriák lehetőségét. Rorty ironizmusa ugyanúgy nem alkalmazható egyetemesen, ahogy a falszifikacionizmus sem.

VÁLASZKÍSÉRLET FEHÉR M. ISTVÁN KÉRDÉSÉRE: LEHET-E IRONIKUSAN SZOLIDÁRISNAK LENNI?

Van azonban további párhuzamos, talán pszichológiainak nevezhető „gond" az ironizmussal és a falszifikacionizmussal. Az nevezetesen, hogy nem könnyű képviselni, és nehéz elképzelni olyan tudóst vagy filozófust, aki ilyen nézettel akarhatna is rendelkezni. A falszifikacionista tudós az lenne, aki ugyan felállítana egy elméletet, de utána azon lenne, hogy azt mindenáron megcáfolja vagy legalábbis cáfoló példákat keressen. Empirikus tény, hogy a tudósok, ha elméletet állítanak föl, körömszakadtukig védik azokat, habár nagyon is jól tudják, hogy melyek lennének a cáfoló példák. Az ironikussal hasonló a helyzet: ha saját nézetére is alkalmazza, akkor valójában nincs saját nézete, legalábbis nincs, amelyhez teljes meggyőződéssel ragaszkodhatna. Pszichológiailag elgondolhatatlan, hogy valaki saját nézeteit, hiteit folyamatos kétellyel illesse: ez minden gyakorlat felszámolását jelentené, éppen annak a pragmatikus elvnek a megszüntetését, mely minden teória próbájának éppen a praxist jelöli meg. Ezzel a megállapítással egyben elkezdhetjük kidolgozni a választ Fehér M. István kérdésére: „lehet-e *ironikusan szolidárisnak* lenni?".

A cselekvés, az elméletek gyakorlati alkalmazása a teóriák pragmatikus tesztje. A következetes ironizmus, a saját elméletünkben való kétely megakadályozza a cselekvést. Nem jutunk, nem juthatunk a cselekvésig, ha kételkedünk a cselekvés elvében. Amikor egy cselekvést egy elv, teória, cselekvési szabály szerint végrehajtunk, akkor a végrehajtás aktusában nem kételkedhetünk. A cselekvésben nem lehetünk ironiku-

sak. Vagy kimentem a fuldoklót a vízből, vagy sem. Csak az a cselekvés jó, ha kimentem, ha mindent megteszek megmentésére. Az iróniának a cselekvésben nincs helye, amikor a vízből húzom a szerencsétlent, vagy mentőcsónakért kiáltok, az irónia képviselhetetlenné, erőtlenné, semmissé válik.

Egy cselekvési elv a kanti értelemben univerzalizálható, és jóságára tesztelhető. Ha egy cselekvési elv kiállja a kategorikus imperatívusz próbáját, akkor az jó, és az egyetemes, racionális jó nem relativizálható, és nem tekinthetünk rá iróniával. Ez igaz magával az igazságosságelvvel kapcsolatban is, és nem véletlen, hogy Rorty a szolidaritáselvet állítja az irónia mellé, jelezvén, hogy ha a teóriákkal szemben lehetünk is ironikusak (vagyis antipragmatikusok!), a cselekvéssel és a demokráciával szemben nem lehetünk azok.

Lehetséges azt állítani, hogy amennyiben a teóriával szemben ironikusok vagyunk, akkor egyben antipragmatikusok vagyunk. Ez azt is jelenti, hogy maga az irónia nem tesztelhető, nem vethető alá a pragmatizmus próbájának. Vagyis az irónia nem lehet a pragmatizmus teoretikus fogalma. Ez az állítás két értelemben is tárgyalható, illetve két értelemben lehet érvelni mellette.

Egyrészt nem lehetséges egy olyan teória, elv alapján cselekedni, amellyel szemben végsőkig ironikusak vagyunk. A végsőkig ironikusság ugyanis magára a cselekvésre is kiterjedne, mint amelynek struktúráját a teória adná – ám nem lehetséges ironikus módon cselekedni. Vagy cselekszünk, vagy nem, cselekedni is meg nem cselekedni is nem lehetséges. Ironikusnak lenni egy elmélettel vagy elvvel szemben annyi, hogy például el is hisszük, van belső koherenciája, amely koherencia a racionalitás vagy az inferencializmus értelmében egyetemes, és nem is hisszük, hogy belső koherenciája egyetemesen érvényes (azaz nem koherens a racionalitás értelmében), vagyis hogy fenntartás nélkül cselekvési elvként is elfogadhatnánk. Például úgy tartjuk, tehát általános, sőt egyetemes elvként kezeljük, hogy a rászorulón segíteni kell, de nem is fogadjuk el, azt állítva, hogy lehetséges másfajta racionalitás is, még ha most nem is tudjuk, milyen lenne az. Cselekvéskor pedig segítenénk is, de kételkedünk is abban, hogy segíteni kell, például kimentsük-e a fuldoklót. A cselekvési elv tehát nem lehet ironikus, az ironikusan kezelt elmélet nem szolgálhat olyanként, amelynek pragmatikus értelemben a gyakorlat próbája lehetne.

Másrészt az irónia maga, önmagában nem tekinthető egyetemes cselekvési elvként, hiszen egyetemes törvényként önmagát számolja föl. Az irónia távolságtartás, belső megkérdőjelezés, márpedig saját cselekvésünktől nem lehet távolságot tartani. Közvetlenül cselekszünk.

Ha tehát a szolidaritás gyakorlati beállítódás, *mindig* cselekvésre irányul és lehetőleg abban nyilvánul meg, szemben az irónia teoretikus jellegével, akkor válaszunk az lehet, hogy nem lehetséges ironikusan szolidárisnak lenni, habár lehetséges, hogy valaki elméletileg ironikus, miközben a gyakorlatban szolidáris, feltéve, hogy a kettőt nem akarja egyetlen koherens nézetrendszerbe illeszteni. Idegen emberek szenvedő társaivá válni nem lehet iróniával, már az érzelmek és gondolatok szintjén sem, cselekedni pedig végképp nem lehet iróniával.

Fehér M. István példásan rekonstruálja Rorty iróniafogalmát, bemutatva, az ironikus kételyt táplál saját és mások végső szótára iránt, hogy a kételyeket nem tudja eloszlatni vagy alátámasztani saját szótárában, és éppen ezért nem gondolja, hogy szótára bármely más szótárnál közelebb állna a „valósághoz". E tétel alapja a kontingencia fogalma, annak megértése, hogy egyetlen egyetemes lehetőséget sem ismernek, mely a szótárakra való külső rátekintést lehetővé tenné. Minden szótár esetleges, és a jövőben nemcsak meghaladható, de mint a történelemből látjuk, meg is fogják haladni.

Fehér M. István a kontingencia fogalmában talál összekötő kapcsot az irónia és a szolidaritás közt. Szerinte a kontingenciától eljuthatunk az iróniához. Azzal, hogy belátjuk saját esetlegességünket, létezésünk, gondolkodásunk tényének nem szükségszerű voltát. Megértetheti velünk, hogy nézeteink sem lehetnek szükségszerűek, vagyis megpróbálhatunk bizonyos distanciával, kétellyel tekinteni rájuk, azaz iróniát gyakorolhatunk. Rorty több kritikusa is hangsúlyozta, hogy saját létezésünk, sőt gondolkodásmódunk esetlegességének felismerése még nem jelenti feltétlenül, hogy magának a racionalitásnak a törvényei is esetlegesek lennének, legalábbis vannak a racionalitásnak vagy a logikának[69] olyan összefüggései, amelyek minden gondolkodásra jellemzőek kell hogy legyenek, mint például az azonosság vagy a harmadik kizárásának elve, vagy a kétszer kettő négy egyenlősége. Ezeket a tételeket nem lehet iróniával illetni.

Fehér M. István kiemeli, hogy a szolidaritás kiegészítése az iróniának. A hermeneutika felől érvel, ám érvelésében a perszonalizmus elemei is megjelennek. Esetlegesek vagyunk, a másik ember is az, lehetnék én a másik, a Te, és ő (Ő) is lehetne én. Ez a felismerés együttérzővé, szolidárissá tehet a másik iránt. Különösen, hogy felismerjük, saját szótárunkkal írjuk le magunkat, miközben tudatában vagyunk, hogy e szótártól függünk, e szótártól függ, hogy kik vagyunk, olyanok vagyunk, amilyeneknek leírjuk magunkat. Szótárunk átalakításával új módon írhatjuk le magunkat, valóban új emberekké válhatunk. Habár ez az új emberré válás is mindig kontingens marad, és ezt megerősítendő Fehér M. István azt elemzi, hogy az esetleges szótárak közti esetleges választás a Sartre által metastabilként jellemzett állapothoz vezet, ahol a semmibe vetett létező önmagára utalt, hogy önmagából létrehozzon valamit, ám ez az önteremtés mindig maga is ideiglenes és esetleges marad: „Nem tudok olyan kijelentést tenni önmagamról … mely ne vált volna hamissá abban a pillanatban, amikor megteszem".[70]

Hozzátehetjük Fehér M. István elemzéséhez, hogy mivel ez minden egyes emberre mint szótárhasználóra igaz, a különféle újraleírásokkal közelebb, *de* távolabb is kerülhetünk egymáshoz vagy egymástól. Ráadásul önértésünk elválaszthatatlan önalkotásunktól, ahol a megalkotott önmagunkat újraértelmezve újraalkotjuk magunkat – a végtelenségig. Éppen a metastabil bizonytalanság miatt különlegesen is fontos a modern világban a közös diszkurzív tér minimális közös nyelvében való megállapodás. Ez a közös nyelv, a közös szolidaritás nyelve, a komolyság nyelve. Bár a komolyság nyelvét Sartre, ahogy Fehér M. István bemutatja, elveti, de a komolyság egy bizonyos iróniamentes nyelve az egyedülinek látszik, amely biztosíthatja a társa-

dalmi békét: valamennyiünk újraleírását a demokrácia nyelvével, amelynek nem csak a tolerancia, de a szolidaritás nyelvének is lennie kellene.[71] Egyetlen közös, szolidaritást generáló nyelvvel kellene rendelkeznünk, mely a publikus világot szabályozza: a minden egyes személyt tisztelő formális demokrácia nyelvével. A demokráciát elfogadó és azt alkotó polgár nyelvének stabilnak kell lennie, ez lehet a tolerancia, a szabadság és a szolidaritás nyelve. Itt nem engedhetünk meg bizonytalanságot, ám ez a tér csak a nyilvános nyelvhasználat tere, a magánjellegű nyelvhasználat szabad az önkreáció és az irónia számára. A demokrácia és a szolidaritás a gyakorlat közege, mellyel szemben nem lehetünk ironikusak. Amikor demokraták vagyunk és az igazságosságért küzdünk, akkor félretesszük iróniánkat, mely – mint korábban rámutattam – nem alkalmazható az interszubjektív racionális kommunikáció által igazolható gyakorlatban, tehát antipragmatikus. A szenvedés és az emberek egymásnak okozott szenvedése valóságos: az ellene való küzdelem, a demokrácia és az igazságosság megvalósítása is valóságos kell hogy legyen, nem terjeszthetjük ki rá az irónia fogalmát és attitűdjét.

A demokrácia vagy a liberális társadalom védelme Rorty fő célja, melyet nemcsak előbbre helyez a filozófiánál, de hangsúlyozza, hogy a demokráciának nincs is szüksége filozófiai megalapozásra. Bár esetleges, úgy kell védenünk, mintha szükségszerű lenne, és olyan stabilitást is kell neki biztosítanunk, ami nem jelent merevedést vagy meszesedést. Az értelmiségieknek éppen az a feladatuk, hogy képzelőerejükkel gazdagabbá tegyék az együttélést a demokráciában. Fehér M. István egyetértően értelmezi Rorty e nézetét, mondván, a „liberális társadalom nem más, mint történeti képződmény; kontingens volta belátásának nem kell azonban a legcsekélyebb mértékben sem megingatnia az iránta való elkötelezettségben, vagy eltántorítania tőle; ettől még lehet szeretni, kiállni mellette s tökéletesítésén dolgozni. S amelyet cseppet sem erősít meg jobban, ha metafizikai vagy pszeudo-filozófiai érvekkel a szükségszerűség látszatát akarjuk kölcsönözni neki."[72] A demokráciát nem kell filozófiailag megalapozni vagy védeni, a filozófus feladata ugyanakkor Rorty szerint, hogy biztonságosabbá tegye a világot a demokrácia számára. Fehér M. István pontosan diagnosztizálja a demokrácia-filozófia viszonyát Rortynál, de nem utasítja el azt a gyakori félreértést, mely szerint Rorty azt propagálná, hogy egyáltalán a demokráciában nem lenne szükség filozófiára. Más dolog azt állítani, hogy a demokráciát nem kell filozófiával megalapozni, és megint más azt mondani, hogy nincs szükség a filozófiára. Rorty éppen a Magyar Tudományos Akadémián 2004-ben elhangzott előadása utáni azon kérdésre válaszolva, hogy vajon nem inkább több filozófiára, azaz több „meggondolt gondolatra" van-e szükség a demokráciában, mint korábbi társadalmakban, azt válaszolta, nincs a jó filozófia ellen *(I am not against good philosophy; I mean, who is against good philosophy?)*.

AZ EGYÉNRE ALAPOZOTT DEMOKRÁCIA MINT PSZICHOTERÁPIA[73]

A demokrácia etikai és politikai fogalom, míg a pszichiátria az emberi lélek tudománya. A modern demokráciafogalmak ugyanúgy nem csak elméletiek és teoretikusak, hanem normatívak is, mint ahogy a modern pszichiátria is a lélek kutatása mellett a gyakorlati munkára, a lélek gyógyítására is összpontosít. A következőkben a demokrácia és a pszichiátria távoli kapcsolatának egy lehetséges értelmezését kívánom nyújtani. A távoliságot inkább módszertani előrejelzésként vagy talán még inkább védekezésként említem. Nem lévén sem orvos, sem pszichológus, sem pszichiáter, nem tudom megállapítani, hogy mindaz, amit írok, mennyire lehet ténylegesen releváns e szakmák képviselőinek. Lehetséges, hogy mindaz, amit itt írok, közelinek, de az is lehet, hogy teljesen idegennek fog tűnni számukra.

Először a filozófia szubjektumfogalmáról írok, majd pedig a demokráciáról, mint amely önálló, szabad szubjektumokból jön létre, vagyis amelyet emberek hoznak létre, egy harmadik lépésben pedig a demokrácia lehetséges visszahatását vizsgálom a szubjektumra. Fő tézisem, hogy az egyénre alapozott demokrácia, mivel az egyes emberből vezeti le önmagát, olyan felelős normaképző és ebből következő sajátos, kreativitást és aktivitást generáló társadalompszichológiai helyzetbe hozza az egyént, mely a magára utalt individuumot csoportképzővé, a kisebb és nagyobb társadalmi közösségek alakító tagjává teszi, és ez a tény jelentős védettséget alakíthat ki pszichikai betegségek ellen, és mintegy társadalmi szinten „pszichoterápiaként" működhet. Tézisemet empirikusan nem tudom bizonyítani, ez szociológusok feladata lenne. Például össze lehetne hasonlítani (talán már meg is történt) a társadalmi kommunikáció hiányából vagy zavaraiból adódó pszichikai betegségek arányszámát olyan jól működő klasszikus demokratikus országokban, mint az Egyesült Államok és Svájc, olyan országokéval, ahol még nem terjedt el a demokrácia mindennapi gyakorlata, sőt a demokrácia valóságos, az egyénre alapozott létrehozása sem történt még meg, mint például a legtöbb kelet-európai országban, vagy a világ sok más részén.

A SZUBJEKTUM FOGALMA

A modern szubjektumfogalom kialakításában olyan előfutárok, mint Boethius vagy Augustinus után Descartes és Kant tettek a legtöbbet. Descartes cogito-fogalmával a megismerés és cselekvés középpontjába helyezi az egyént, aki mindenben kételkedhet, csak saját magában nem. Ez a szubjektum azonban még nem tudja önmagát mint a világot megismerőt az Isten segítsége nélkül megalkotni. Kant a 18. század végén minden megismerés és cselekvés feltételeként jelölte ki a gondolkodó emberi ént, a szubjektumot. Ha nincs aki megismer és cselekszik, akkor nincs megismerés és cselekvés. A szubjektum eleve adott struktúrái az ottlévő világgal együtt határozzák meg a tudást és a cselekvést. Kant antropológiai fordulata a filozófiai emberképet teljesen megváltoztatta: a königsbergi gondolkodó munkássága óta van fogalmunk arról, és fogalmazzuk meg azt, hogy habár a fizikai világban a Föld kering a Nap körül, a gondolkodásban, a megismerésben és a cselekvésben a világ kering a szubjektum körül.

Miközben radikalizálta a szubjektumot, Kant a megismerésből elveszejtette a világot – ugyanakkor visszanyerte ezt a cselekvés révén. A megismerés a szubjektum és

a világ együttműködésének eredménye, és a szubjektumtól független „ottlévő" világ a megismerés értelmében „elérhetetlen". Ugyanakkor a világban cselekszünk, abban hozunk létre változásokat. A cselekvéssel elérjük magát a világot.

A szabad, autonóm cselekvő szubjektum cselekvési szabályát önmagának adja, egyrészt saját racionális struktúrájának feltárásával, másrészt önnön cselekedetei folyamatos elemzésével. Kant javasolja, vizsgáljuk meg minden egyes cselekvésünk egyedi szabályát arra vonatkozóan, hogy akarjuk-e, hogy általános törvény vagy általános törvényhozás elve legyen. Ha egy cselekedetemről ezt akarni tudom, akkor a cselekvés morális. Ezt az elvet Kant „kategorikus imperatívusznak" nevezi, és számos megfogalmazása közül az egyik így hangzik: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényadás elveként is érvényesülhessen."[74]

A szubjektum Kant utáni útja azonban távolról sem diadalmenet, és hossszasan lehetne elemezni a szubjektum fogalmának felszámolódási folyamatát nem csak a francia forradalom fejvesztésén, de Hegelen, Nietzschén, Heideggeren, Davidsonon és Derridán keresztül is, azonban ehelyett inkább térjünk át a demokrácia kérdésére, hogy minél előbb fő témánkhoz érjünk.

SZUBJEKTUM ÉS DEMOKRÁCIA

A modern demokrácia a szabad, felelős, tehát a moralitás lehetőségével rendelkező egyes ember, „szubjektum" társadalmi alakzata. A demokráciát elvileg az ilyen lények hozzák létre, egyrészt fölismerve, hogy közösségben kell élniük, másrészt tiszteletben tartva mindenki individualitását, tehát szabadságát. Kant a felvilágosodásról mondta, hogy az ember kilépése saját maga önmagának okozott kiskorúságából, de ez a demokráciáról is elmondható. Kant felszólítása: „legyen bátorságod saját értelmedet használni" a demokráciára való felszólításként értelmezhető, és ez azért is kiemelendő, mert ezt szinte egyidőben fogalmazza meg az első modern demokrácia megalkotásával, ami Kelet-Poroszországtól néhány ezer kilométerre nyugatra, az Atlanti-óceán túlsó partján történik.

Az Amerikai Egyesült Államok alkotmánya ezekkel a szavakkal kezdődik: „Mi, az Egyesült Államok népe annak érdekében, hogy tökéletesebbé tegyük az Uniót, megvalósítsuk az Igazságosságot, biztosítsuk a belső Nyugalmat, gondoskodjunk a közös Védelemről, előmozdítsuk az általános Jólétet, biztosítsuk a Szabadság áldásait magunk és utódaink számára, meghatározzuk és bevezetjük az Amerikai Egyesült Államok jelen Alkotmányát."[75] Ebben a preambulumban a lényeges az, hogy a szöveg, szemben az Európai Unió felvázolt, és aztán elvetett alkotmánytervezetével, nem felülről lefelé beszél, hanem a nép felől: mi, a nép hozunk létre valamit. Az egész alkotmány a szabad és felelős individuumokból indul ki, akik közösséget kívánnak létrehozni. Az alkotmány alkotói mintha Kantra rímelnének, nevezetesen, hogy az egyénre, a szubjektumra lehet csak demokráciát alapítani, és arra az elvre is utalnak, hogy a demokrácia folyamatosan az egyének szabad és felelős cselekedeteiből épül és épül újra.

Az amerikai demokrácia, ahogy már Tocqueville leírta, eredetileg olyan új-angliai közösségekből alakult ki, amely még a képviseletet sem fogadta el: a közösségekben mindenkinek joga volt a közös ügyekbe történő beleszólásra: „Új-Angliában 1650-től

a közösségek teljesen és véglegesen meg vannak alkotva. A közösségi individuum körül csoportosultak és erősen ahhoz kapcsolódtak az érdekek, a szenvedélyek, a kötelességek és a jogok. A közösség középpontjában valódi, aktív, teljesen demokratikus és republikánus politikai élet uralkodik. … A közösség maga nevezi ki valamennyi fajta bíróságát, meghatározza és beszedi önmagától az adókat. Új-Anglia közösségeiben a képviselet törvényét nem fogadják el. Athénhoz hasonlóan a nyilvános helyeken és a polgárok általános gyűlésében foglalkoznak a mindenkit érintő ügyekkel."[76] Az amerikai demokrácia ugyan elvesztette ezt a közvetlenséget, amit nem lehetett volna a modern nagyméretű társadalomban fönntartani, de mindmáig ebből az eredetéből táplálkozik.

Dewey szerint az amerikai társadalom krízishelyzetében vissza kell térni az eredeti szemlélethez, hogy a demokrácia csak akkor menthető meg, ha mindenki „magában keresi" és szabadítja föl az erőforrásokat, ha mindenki saját gondolkodásában veszi tudomásul és tetteiben képviseli, „hogy a demokrácia az egyéni élet *személyes* módja".[77] A demokrácia erőforrása az egyén, de a demokrácia egyben az egyén erőforrása: az egyén felől meghatározott társadalom elvárja az egyéntől, hogy minden erőfeszítésével, de természetesen teljesen szabadon, a közösségért, a közösség megújításáért dolgozzon.

Ebben a fajta demokráciában a társadalmi intézményeket is radikálisan az egyén felől értelmezik, az intézmények az egyének partnereiként, de semmi esetre sem fölöttes instanciaként jönnek létre és működnek. Az intézmények azokat a munkákat végzik el, amelyekre az egyéneknek önállóan nincs képességük, idejük és energiájuk. A társadalmi intézmények ugyanakkor szintén az egyének kreativitásából táplálkoznak. Dewey ezért sürgeti: „Ahelyett, hogy saját készségeinket és szokásainkat bizonyos intézményekhez alkalmazkodókként fogjuk föl, meg kell tanulnunk, hogy az intézmények szokásosan jellemző személyes attitűdök kifejeződései, kivetítései és kiterjesztései."[78] Egy ilyen társadalom csak látszólag hagyja egyedül az egyént. *Az amerikai individualizmus azt jelenti, szabad vagy, állj talpra, lépj ki saját magad önmagad által okozott kiskorúságából, használd az eszedet, intézd a saját életed ügyeit, szövetkezz társaiddal, hozzatok létre egy jobb világot.* Az egyénekre nem parancsuralmi rendszerben, nem felülről való diktálással, hanem szabadságukban való megszólításuk által számít a közösség.

Dewey éppen a nácizmus németországi térnyerése idején hangsúlyozza a demokráciának ezt a szabad individualitásra alapozott erejét, ahol senkinek nem parancsolnak, miközben mindenki felszólítást kap, hogy szabadságában a többiekkel együtt kreáljon egy szabad és felszabadító társadalmat: „A demokrácia mint személyes, individuális életmód semmiféle alapvetően újat nem tartalmaz. De ha alkalmazzuk, új gyakorlati értelmet ad a régi eszméknek. A gyakorlatban azt jelenti, hogy a demokrácia hatalmas jelenkori ellenségeivel csak úgy lehet sikeresen szembeszállni, ha az egyes emberi lényekben személyes attitűdöket hozunk létre; túl kell lépnünk azon az elképzelésen, hogy azt gondoljuk, védelmét bármilyen – katonai vagy polgári – külső eszközzel megalapozhatjuk akkor is, ha ezek az eszközök el vannak választva a személyes karaktert alkotó, mélyen ülő egyéni attitűdöktől."[79] Dewey optimizmusa egészen odáig megy személyes demokrácia-felfogásában, hogy állítja: „Az emberi egyenlőségbe vetett demokratikus hit annak hite, … hogy minden ember képes saját

életét irányítani mások kényszerítése vagy beavatkozás nélkül, feltéve, hogy a helyes feltételeket biztosítják."[80] Dewey az amerikai demokrácia mint egyetemes demokrácia apologétája, és jó hegeliánusként a tényekkel szemben is hisz az eszméknek, mint amelyek „valódibban" írják le vagy jelenítik meg a valóságot, mint mint ahogy a valóság önmagát megmutatni képes. Az eszmék nemcsak „igazabbak" a valóságnál, de a gyakorlat vezérlői, normái is. Felfogása szerint ha hiszünk a demokrácia eszméjében, akkor az vezérelni fogja cselekvéseinket. De vajon milyen szubjektumokat hoz létre az így felfogott személyes, individuális demokrácia?

DEMOKRÁCIA ÉS SZUBJEKTUM

Dewey hangsúlyozta, hogy egy politikai berendezkedés annyit ér, amilyen embereket létrehoz. Ahol az emberek jól érzik magukat, ahol jó a közhangulat, ahol optimizmus jellemzi a nyilvánosság diskurzusait, ott a politikai berendezkedést jónak tarthatjuk.

Az amerikai demokrácia filozófusai úgy vélik, és ebben az alapító atyákat követik, hogy formális vagy normatív értelemben létrehozták a lehető legjobb társadalmat, amelyet már csak meg kell valósítani. Richard Rorty szerint az utolsó politikafilozófiai fogalmi forradalom lezajlott az amerikai alkotmányozással, a társadalmi igazságosságot sikerült formális értelemben politikai alapelvvé és hatóerővé tenni, többre nincs szükség a történelem folyamán. Dewey szerint a modern filozófia feladata az amerikai alkotmány elemzése, amely a világ nyolcadik csodájának tartható. Az amerikai demokratikus küldetéstudat szerint az amerikai ember mint az első modern demokrata példája lehet a világ valamennyi népének.

Milyennek látja a demokratikus embert, a sajátosan amerikait egy európai bevándorló filozófus, Santayana? A spanyol származású gondolkodó az angol karakter tulajdonságait véli felfedezni az amerikai demokráciában, de az „angol" szót bátran kifelejthetnénk a következő mondataiból: „A (szabad együttműködés) gyökere a szabad individualitás, amely mélyen ül az angol belső emberben, akinek fékezhetetlen ösztöne vagy tudata van, amellyel folyamatosan konzultál és vitatkozik, bármilyen lassú és zavart is legyen ennek kifejezése. … A szabad embernek ez a lassú együttműködése, a demokráciának ez a szabadsága – az egyetlen fajta, amivel Amerika rendelkezik és amiben hisz … Az együttműködés, a felelősség és a növekedés szellemének mindenütt való jelenléte Amerikában rendkívül figyelemreméltó."[81] A diákokat pedig ilyeneknek látja: „A diákok értelmesek voltak, törekvőek, feltűnően jók abban, hogy 'megcsinálják' a dolgokat; igyekvőek azokban az ügyekben, amelyek már érintették életüket, és rendíthetetlenül boldogok, hogy semmi egyébről nem tudtak semmit. … Nem szoktak hozzá a tekintély fogalmához, és nem tudták elképzelni annak lehetséges okait sem; ösztönösen kételkedtek annak fensőbbségében, amit nem tudtak közvetlenül elérni. A politika és a vallás nagy kérdéseiről nyitottan, de határozatlanul gondolkodtak; úgy tűnik, nem tulajdonítottak nekik gyakorlati jelentőséget … teljesen ismeretlen volt előttük az európai diákokra jellemző könnyed és tüzes lelkesedés, amikor azok politikával, filozófiával vagy művészettel kapcsolatban jövendölgetnek. Ehelyett saját helyi atlétikai és társadalmi hagyományaikat sajátították el, nevelő közegüket az egyetem biztosította, amely a barátságra, az együttműkö-

désre és a szabadságra tanította őket."[82] Santayanának feltűnik az is, hogy a bevándorlók maguk is milyen gyorsan fölveszik és megtanulják az amerikai életmód és életstílus jegyeit, a könnyed testtartást, a mosolygós optimizmus sugárzását, a szóhasználatot és a kommunikáció szabad és viszonylag kötetlen elemeit. Hozzátehetjük, olyan ez, mintha a demokrácia egyetemes elveivel olyan értékeket fogalmaztak volna meg, amelyek minden kultúrában érthetők, amelyek minden ember számára szólnak, vallási, nemzeti hovatartozás vagy eredet nélkül.

A demokrácia individuuma természetesen nem pottyan az égből, a demokrácia elméletéhez és gyakorlatához demokratikus neveléselvnek is kell kapcsolódnia. Ez a nevelés arra tanít, hogy mindenki elsősorban magáért és közvetlen környezetéért, aztán pedig a nagyobb közösségért felelős, hogy e közösségben mindenki egyenlő rangú, jogú és esélyű, és hogy mindenkit ilyenként is kell elfogadni és tisztelni. A demokratikus neveléselv szerint a demokrácia az ember evolúciójának legmagasabb foka, ám mivel nem fölső erő tartja össze, törékennyé válhat, ám a széttöredezés veszélyével vagy a külső fenyegetéssel szemben a szabad individuumok közös erejét lehet szembeállítani.

A demokratikus neveléselv az evolúciós felfogással összhangban az iskolát sem elvont laboratóriumnak, a társadalomtól elzárt helynek tekinti, hanem mint olyat, amely valóságos része a valóságos evolúciónak. Mint ilyenben valós helyzeteket kell létrehozni. Ahogy az emberi élet tevékenységei végső soron megküzdés saját természeti, társadalmi és egyéni környezetünkkel, ezen helyzeteket kell az iskolában is „élesben" létrehozni. A tanár nem a katedráról tanít lefelé, nem tekintélyre nevel, hanem mint maga is a világ és a társadalom része együtt fedezi föl a világot diákjaival. Nincs hatalom, nincs előregyártott tudás: ezek nem szolgálják az emberi együttélést és fejlődést, nem viszik előre a tudást. A kémiaórán nem száz meg száz képletet és törvényt kell megtanulni, hanem bizonyos helyzeteket, kérdéseket kell a diákoknak fölismerni, és a helyzettel való megküzdésből és megküzdésben kell a törvényt maguknak fölfedezni. Egy ilyen iskolában a diák talán száz helyett csak tíz természeti törvényt tanul meg, ám azt a vizsga másnapján nem felejti el, hiszen azt maga fedezte föl mint saját életének, a világgal való küzdelmének részét. Mint Dewey mondja: „(Mi pragmatikusok) nagy hangsúlyt fektetünk a fejlődés eszméjére. A képzeletet inkább a jövő, semmint a múlt uralja. Az Aranykor előttünk van és nem mögöttünk … A tudás hatalom, és a tudásra úgy juthatunk, ha a tudatot a természethez küldjük iskolába, hogy megtanulja a változás folyamatát."[83] Talán sehol nem fejezi ki találóbban Dewey ezt az alapállást, mint amikor azt mondja, „a pragmatizmus … bejelenti az értelemnek a befejezetlen jövővel való lényegi kapcsolatát".[84] A felelősség, a befejezetlenség, az evolúció, az eljövendő aranykor olyan fogalmak, melyeket ha az iskolákban közvetítenek, alapvetően befolyásolják az egyének gondolkodásmódját. Az ilyen iskola növendékei úgy érzik, szabadok, felelősek, egy eljövendő jobb kor létrehozói, és mivel ezt az attitűdöt sugározza környezetük is, sajátos optimizmus uralkodik el rajtuk. Az optimizmus, ráadásul ha a közösség minden irányból ezt sugározza, a legjobb megelőzés és gyógyszer mindennemű pesszimizmus, visszahúzódás, talán a pszichikai betegségek egy része ellen is.

HÉTKÖZNAPI DEMOKRÁCIA[85]

A fejezet címének ötletét egy szovjet film adta, Michail Fromm: *Hétköznapi fasizmus* (1965). A film ifjúkorom élménye, tizenegy éves voltam, amikor láttam. A filmre alig emlékszem, de arra igen, hogy címe és üzenete máig hatóan megragadott. A film azt próbálta bemutatni, és a nézőben rögzíteni, hogy valójában minden nagy politikai történés vagy történelmi alakulás szinte észrevétlenül, a szürkének nevezett hétköznapokban történik, minden egyes ember életében, minden egyes ember felelősségének és cselekvéseinek következményeiként is. Természetesen az egyes ember az egész, a társadalom szempontjából (ha a társadalmat „helyes" egésznek nevezni, és ha Bruno Latour után egyáltalán feltételezhető, hogy van olyan, hogy társadalom), olyan, mint csepp a tengerben, de az is nyilvánvaló, hogy a tenger cseppek milliárdjaiból áll, és ha nem lennének cseppek, melyek saját törvényeiknek engedelmeskednek, akkor tenger sem lenne. A társadalom és benne a politika úgy viszonylik az egyes emberhez, ahogy a tenger a csepphez. Minden egyes csepp alkotja a tengert, és bár néhány csepp kivételével tenger marad a tenger, de az összes vagy a legtöbb csepp kivételével már nem az.

BRUNO LATOUR ÉS A CSEPP A TENGERBEN

Bruno Latour az individuális embert és kapcsolatait emeli ki a társadalom egészével szemben, *Changer la société, refaire de la sociologie*[86] című művében. Tagadja, hogy lenne olyan, mint társadalom vagy „társadalmi", ehelyett egyének és azok kapcsolatait tételezi. „Miután számos tanulmányt megismertem a természetben található összegyűlt csoportokról, úgy vélem, szükséges, hogy közelebbről és szigorúbban megszemléljük annak pontos tartalmát, amik 'összegyűltek' a társadalom fogalma alatt. Úgy tűnik számomra, hogy ez az egyetlen módja annak, hogy hűségesek maradjunk a szociológia eredeti küldetéséhez, hogy a csoportos élet tudománya legyen."[87] Bruno Latour szerint mára érvényét vesztette a „társadalmi" fogalma, mindenütt használják a fogalmat, és ezért olyan, mintha nem is használnák, mintha üres fogalom lenne. Ezzel természetesen megkérdőjelezi a társadalomtudomány fogalmát is, egyrészt mint olyan tudományét, amelynek lenne valóságos tárgya, másrészt mint olyanét, ami tudományként képes működni. „Napjainkban többé nem nyilvánvaló, hogy léteznek meglehetősen sajátos viszonyok, melyeket 'társadalmiaknak' nevezhetünk, és hogy mindazt, ami a 'társadalmat' formálja, sajátos területre lehetne összegyűjteni. A társadalmi ezentúl úgy tűnik, feloldódott: egyszerre ott van mindenütt és sehol. Sem a tudomány, sem a társadalom nem maradtak tehát elég stabilak ahhoz, hogy egy erős 'szocio-lógia' ígéretének eleget tegyenek."[88] Latour tétele, hogy individuumok vannak, akik egymással kapcsolatban állnak, hálózatokat alkotnak, de nem megfelelő, ha e jelenség leírásához a „társadalom" fogalmát használjuk. A társadalom nem látszik az emberek, az individuumok felől, akik pedig minden nap döntéseiket hozzák, mennek az utcán, cipelik táskáikat, és különös projektek alkotóiként vagy részeiként értelmezik magukat.

Hétköznapi életében az egyén nem találkozik a társadalommal, csak más emberekkel, akikkel együtt, vagy éppen akik ellen aktivizálódik és cselekszik. Egyénenként

valamennyien mindig csak néhány emberrel találkozunk, összesen is csak néhány száz emberrel vagyunk tényleges, kölcsönös kapcsolatban, és nem vagyunk képesek átlátni az egészet. A szociológia és a politikatudomány módszerei bizonyos értelemben olyanok, hogy megpróbálnak az egyes cseppek ismeretéből a millónyi csepp együttes viselkedésére, törvényszerűségeire következtetni. De természetesen mindezen fogalmi kérdőjel ellenére a következőkben jobb híján használom a társadalom fogalmát.

OKSÁG ÉS SZABADSÁG

A tengerben a cseppek saját oksági-fizikai törvényeiknek engedelmeskednek, és a víz- és egyéb molekulák összhatásaként jön létre a tenger egésze. Emberek viszont nem csak az okság törvényeinek engedelmeskednek, hanem szabadsággal rendelkeznek, más szóval nincs eleve determinisztikusan és megváltoztathatatlanul meghatározva, hogy a következő pillanatban hogyan fognak viselkedni. Ez a tény különbözteti meg nemcsak a tengercsepptől, de minden más létezőtől, a kövektől, sőt a rókáktól is: az ember szabad abban az értelemben, hogy lehetősége van tettei fölött, azok irányáról dönteni. Nem abszolút, mindenekfölött álló szabadságról van szó természetesen, az ember nem ura a mindenségnek, nem maga teremti magát és nem maga dönt saját végzetéről és sorsáról, de eldöntheti reggel, hogy mézes vagy lekváros kenyeret eszik, hogy egyetemre jár vagy sem. Minden nap folyamatos döntések sorozata, és egy nap, benne mi magunk olyanok vagyunk, sőt azok leszünk, amilyen döntéseket hoztunk. Amikor meghozunk egy döntést, hogy így és így fogunk cselekedni, akkor egyben döntést hozunk, hogy végtelen más módon nem fogunk cselekedni. Az egy választása a végtelen kizárása. Végtelen sok módon cselekedhetnénk egy adott helyzetben, de csak egyféleképpen cselekedhetünk ténylegesen.

A politika és szociológia episztemológiájának és metafizikájának e rövid említése után sejthetjük, hogy valójában mindazok az elméleti és módszertani kérdések, melyek napjaink filozófusait általában foglalkoztatják, valójában a politikában és a demokrácia elméletében is felvetődő témák. A sorites-rejtély, a tények minőségének, eredetük episztemológiájának szerepe, a szabadság kérdése mind olyan problémák, melyekkel végső soron a társadalom filozófusainak is foglalkozniuk kell, mert ez feltétele annak, hogy közelebb jussunk nagyobb emberi csoportosulások viselkedése megértéséhez.

Van ugyanakkor egy igen rossz és kellemetlen hír a szociológia és olyan humántudományok, mint az irodalom- vagy a történettudomány számára. A filozófusok többé nem szolgáltatnak globális víziót, ahogy arra korábban a kereszténység, vagy később a hegelianizmus, a marxizmus, a fenomenológia képes volt. Nincs többé olyan átfogó paradigma, mely szabályozhatja e tudományok kutatását. A filozófia ugyanis saját fogalmainak és állításainak elemzéseibe bonyolódott, és jelenleg ott tart, hogy nemcsak a világról, a történelemről nem képes globális víziót adni, de olyan alapvető fogalmaink értelmezésében is számtalan interpretációval szolgál, mint például az igazság, a jelentés, a történelem. Ez természetesen mindig így volt a filozófiában, habár nem volt mindig evidens a szűkebb szakmai filozófia körein kívül.

Amikor Kant első kritikájában a teljes megismerés lehetőségét és az egyetemes tudás megvalósítását kétségbe vonta, akkor egyetlen biztos fogódzópontot talált, a morál alapelvét. Miközben nem tudjuk megismerni a világot a maga teljességében, képesek vagyunk eldönteni, hogy mi a jó, és a jó cselekvés elvét meghatározva nem csak jó emberekké válhatunk, de felépíthetjük a jó társadalmat is. Minden egyes ember hétköznapjainak minden egyes tudatos cselekvésében lehetősége van a jót tenni, miközben nem mondjuk meg előre, hogy mi a jó – minden egyes ember maga döntheti azt el a saját szabad cselekvésében.

Azt természetesen nem várhatjuk el és nem írhatjuk elő egy szabadságra alapozott és az individuumokból kiinduló társadalomban, hogy az egyedek belső késztetésből morálisak legyenek. Ez lehetetlenség lenne. Egyrészt nem is akar mindenki jó ember lenni, sok embernek fogalma sincs arról, hogy mi az etika, másrészt a demokrácia nem lehet kényszeregyüttélés, mint például a diktatórikus rendszerek. A demokrácia ráadásul nem is rendszer, hanem pusztán egy megállapodás formája.

Arra viszont lehetőségünk van, hogy a jó morális elveire, pontosabban a jó morális elvére alapítsuk a demokrácia törvényhozását, vagyis, miközben nem hozhatjuk létre a jó közös moralitását, létrehozhatjuk a jó közös legalitását. Ez annyit jelent, hogy olyan alapokmányt hozunk létre, amely a jó együttélés, vagyis az átfogó társadalmi igazságosság alapelvét fogalmazza meg, és teszi a közösség fundamentumává. Ezt megtehetjük akkor is, ha nem döntjük el, hogy Bruno Latour tézisét elfogadjuk-e vagy sem, vagyis nincs szükségünk hozzá sem a társadalom, sem előzetesen bármiféle közösség megnevezésére, ami túlmutatna azon a feltételezésen, hogy individuumok szerződést kötnek annak érdekében, hogy a lehető legnagyobb jólétet és jóllétet biztosítsák maguknak és utódaiknak, ami annyit jelent, hogy a törvény előtti egyenlőség mellett a lehető legnagyobb biztonságot, kölcsönös tiszteletet, elismerést adják meg mindenkinek.

Emberek ilyen összefogása lehetséges akkor is, ha egyébként a világ számos dolgáról egészen másfajta nézetet vallanak. Az ilyen szerződés ugyanis nem a helyes leírás, nem a világ, a világnézet, a kultúra valamilyen értelmezésére épül, hanem pusztán az együttélés megkerülésének lehetetlensége belátásán, vagyis azon az elven, hogy minden egyes ember akarva-akaratlan rászorul a másik emberre, ahogy a másik ember is rászorul őrá. A megkerülhetetlen egymásra-szorultság a szó gazdasági, pszichológiai, sőt fizikai értelmében vezet oda, hogy a különféle leírások helyett az igazságosságot tegyük egyetemes vezérlő princípiummá, azonban nem mint társadalmi csoportok, pártok egyezkedésének eredményét, hanem mint, ahogy Rawls hangsúlyozza, univerzális és kompromisszumokat nem ismerő elvet. A közös jót kell létrehozni minden egyes ember számára, függetlenül és figyelembe nem véve, hogy egyes emberek és főként maga a törvényhozó a közösségben vagy a társadalomban hol van, milyen pozíciót foglal el és mik az érdekei.

A jó közös legalitása az alkotmány, amelyet nem felülről hoznak létre, hanem amelyet minden egyes ember elvileg kimondhat – és valójában az egyetemes törvény formája szerint ki is mond. Ki ne mondaná, hogy igazságos társadalomban szeretne élni, ahol a törvény előtt mindenki egyenlő, ahol az elosztás igazságos, ahol az egyént

tiszteletben tartják? Továbbá ki ne fogadná el, hogy az együttélést a racionalitás egyetemes törvényei szerint kell szabályozni, és nem szeszélyre, érzelmekre kellene alapozni? Ha pedig a racionalitás – vagy ha úgy tetszik, az ésszerűség – egyetemes törvényeit mint az értelmes együttlét és az értelmes egyéni élet feltétlen feltételét elfogadjuk, kezdve a logika törvényeivel, folytatva az érvelés és a fogalomalkotás vitákban elfogadott konszenzusaival, akkor azt is mondhatjuk, hogy e törvények az emberi lét feltételeiként minden egyes ember saját törvényei. A racionális, a vitákban kikristályosított és elfogadott társadalmi jó, vagyis az igazságosság fogalma olyan elve lehet minden közösség és minden állam megalapozásának és létrehozásának, melyet minden ember mint saját egyéni törvényéből következően létrejöttet képes fölismerni, és mint olyat támogatni. A történelem folyamán legtisztábban az ilyen törvény és az ilyen törvényszerű együttélés a gyakorlatba átültetni szándékozott elvek szintjén és értlemében az Amerikai Egyesült Államok alapításakor tételeződött és indult el a megvalósulás útján.

Az alapelvnek felszólító és kötelező normának kell lennie, ám mint ilyen pusztán formális lehet: a cselekvés, a közösségi, a jogi cselekvés elve nem a jólét, nem a haszon maximalizálása, hanem az, amelyet mindenki együtt akarni is tud, általános törvényként. Ezt az elvet Kant kategorikus imperatívusznak, Rawls az igazságos törvénynek a tudatlanság fátyla mögötti meghozatalának nevezte. Az ilyen törvényt mindenki maga, ellentmondásmentesen ki tudja mondani. Ez a törvény mindenkinek a sajátja, de nem mint egyéni, szeszélyes, indulatoktól vezérelt lényé, hanem mint gondolkodó, racionális létezőé. Ennek megfelelően miután saját törvénye, nemcsak elfogadni, hanem általános elvként helyeselni és támogatni is képes. A törvényhozásnak a feladata, hogy ezt a formális törvényt alkalmazza a konkrét esetekben, vagyis a konkrét cselekvési elveknek ezt a formát kell adnia. Ezek után az ilyen törvény úgy kötelező mindenkire, hogy valójában minden ember mint racionális lény akarja is ezt, mint szabadságának analitikus – attól elválaszthatatlan, lényegi – törvényét.

Csak a morális elvekre épülő alkotmány, mely mindenki számára nyilvánvaló és akart, lehet stabil. Egy ilyen alkotmány ugyanakkor, miután nem kötődik szeszélyhez, nyelvekhez, helyi kulturális, vallási vagy nyelvi közösségekhez, csak univerzális lehet, és minden demokrácia megalapozója kellene hogy legyen.

NORMATÍV DEMOKRÁCIA

Mindezek alapján nyilvánvaló lehet, hogy a demokrácia fogalma normatív és nem leíró fogalom. Használható ugyan a fogalom egyes országok közösségi vagy nyilvános életének leírásakor vagy értékelésekor is, ám akkor sem mint olyan, mint amelyet leírunk, hanem mint olyan, amely elvi, normatív támpontot jelent az adott közösség együttélési módjának értékeléséhez vagy megítéléséhez. Az Amerikai Egyesült Államokról szóló politikafilozófiai, vagy inkább politikatörténeti, szociológiai művek nem a demokrácia fogalmát írják le, hanem a konkrét társadalmat, amely így és így működik, ennyire és ennyire felel meg vagy tér el azoktól az elvektől, amelyek alapító iratában szerepelnek. Sehol nincs olyan fontossága az alapító iratnak mint az Egyesült Államokban. Ez az ország nem létezik alapító irata nélkül – ezért ehhez az irathoz, mint normához viszonyul folyamatosan minden alkalommal, amikor törvé-

nyeket alkotnak, a törvények szerint járnak el, vagy éppen a törvények betartását ellenőrzik.

Tom Christiano, a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* „Democracy" (2006)[89] cikkének szerzője a normatív demokrácia tárgyalásakor négy szempontot emel ki a fogalom értelmezéséhez. 1. A kérdés megválaszolása, hogy a demokrácia miért kívánatos morálisan. 2. Mi várható el a polgároktól *(citizen)* a nagy demokratikus társadalmakban. 3. Az egyenlőség fogalma és megvalósulása a képviselet során. 4. Mit jelent és mikor érvényesülhet a demokratikus intézmények autoritása? A következőkben Christiano gondolatmenetét követem.

A DEMOKRÁCIA MEGHATÁROZÁSA

Ha a demokráciát normatív vagy gyakorlati fogalomnak tekintjük, akkor az emberi cselekvés fogalmaival kell meghatároznunk. A demokrácia az emberek közös cselekvésének egy módja, melyet Christiano a döntés fogalmával ír le; emberek közösen hoznak döntéseket, és ennek során a meghatározó momentumokban érvényesítik az egyenlőség eszméjét. Mint írja, a demokrácia „a csoportos döntéshozás olyan módszere, amelyet a résztvevők bizonyos fajta egyenlősége jellemez a közös döntéshozás fontos szakaszában".[90] E definícióhoz mindjárt hozzáfűzi, hogy a döntések a csoport tagjaira kötelezők, továbbá, hogy demokrácia lehet bármilyen méretű csoportosulásokban, családokban, önkéntes szervezetekben vagy éppen egy egész országban. A demokrácia fogalma nem hordozza magával azt a tételt sem, hogy minden csoportosulásnak demokratikusan kellene működnie, vagy hogy a demokratikus működés minden esetben kívánatos lehet. A demokrácia megvalósulása különböző mélységű vagy erősségű lehet, kezdve attól, hogy a csoport tagjai a döntéshozás minden részletében jelen vannak, mint például a közvetlen demokráciákban, egészen odáig, hogy formálisan, delegálással vagy választással képviselők által gyakorolják saját döntéshozó vagy törvényalkotó jogukat. Egyes szerzők szerint a képviseleti demokrácia a kívánatos, mert a nagyobb részvétel veszélyes lehet (Schumpeter), míg mások szerint a képviseleti demokrácia a politikai rabszolgasághoz hasonlít (Rousseau). Megint más szerzők szerint a demokrácia egyáltalán nem kívánatos.

A DEMOKRÁCIA IGAZOLÁSA

Christiano szerint a demokrácia kétféleképpen értékelhető, instrumentalista vagy konzekvencialista módon (1), amikor azt vizsgáljuk, hogy más módszerekhez képest milyen eredményre vezet a demokratikus döntéhozatal, vagy minőség szerint (2), amikor a módszerben rejlő értékek felől tesszük föl a kérdést, például helyes-e demokratikus módon döntést hozni olyan esetekben, amikor a résztvevők véleménye határozottan eltér.

Instrumentalizmus

A demokrácia instrumentális előnyéhez szokás sorolni, hogy viszonylag jó törvényeket és politikát eredményez, továbbá, hogy javítja a résztvevők karakterét. Christiano kiemeli, hogy John Stuart Mill szerint a demokratikus módszer stratégiai,

episztemológiai és morális szempontból jobb minden egyébnél. *Stratégiai* szempontból azért a demokrácia a legjobb, mert a demokratikus viszonyok kikényszerítik, hogy a döntéshozásnál a lehető legtöbb ember véleményét figyelembe kell venni. Christiano Amartya Senre hivatkozik, aki szerint „soha nem volt átfogó éhínség független, demokratikus kormánnyal és viszonylag szabad sajtóval rendelkező országokban".[91] *Ismeretelméleti* szempontból lehető legtöbb ember a lehető legtöbb szempontot képes a döntéshozatalba vinni, és ez hozzájárulhat a döntés optimalizálásához. *Morális* szempontból pedig feltételezhető, hogy a demokráciában kikényszerített viták lehetővé teszik a morális érvek felszínre kerülését, azok érvényre jutását a döntéshozatalban és a törvények megalkotásában, ami a folyamatban részt vevők karakterét is javíthatja. Szemben más politikai formákkal, az emberek inkább hajlamosak a demokráciában saját és szűkebb csoportjuk érdekében felállni és érdekeiket, véleményeiket más csoportok képviselőivel konfrontálni és megvitatni. Ez együtt jár a nagyobb autonómia lehetőségével, az autonómia pedig a szabadság és a felelősség megéléséhez is hozzásegíthet. A demokrácia ráadásul rákényszeríti az embereket, hogy saját véleményük megformálására jobban odafigyeljenek, aminek következménye, hogy pontosabban és öntudatosabban képesek gondolkodni. A demokráciában minden, a döntéshozásban részt vevő vitapartner elemi érdeke a helyes és érthető fogalmazás, a kommunikáció megformálása és megformáltsága. Ugyanakkor azt is meg kell tanulni, hogy mások véleményére figyeljenek, azt értékeljék, a döntésben való súlyozásuk következményeit mérlegeljék. Nyilvános gondolkodásban és diszkussziókban ráadásul az emberek arra kényszerülnek, hogy a közös jó és az igazságosság fogalmait megfogalmazzák és érvényesítsék. A karakter ilyen javulása visszahathat magára a törvényhozásra és a törvények minőségére is.

Christiano kiemeli, az instrumentalizmus egyik első ellenfele maga Platón,[92] aki szerint a társadalmat szakértőknek kell kormányoznia. A demokratikus választási folyamatokban azonban nem a kormányzásban kiválók, hanem a választási kampányban nyertesek kapják meg a hivatalokat. A kampányokban más képességekre van szükség, mint a kormányzásban; a kampányban igazodni kell az emberek érzéseihez, melyek azonban legtöbbször nem alkalmasak arra, hogy a politika bonyolult kérdéseiben tájékozódjanak. Hobbes szerint is jobb a királyság, mint a demokrácia, mert ez utóbbi viszályt szül az emberek közt.[93] A kritikák ellenére általában elfogadott a demokrácia instrumentális előnye minden más politikai formával szemben.

Értékek

A demokráciának számos híve van, akik arra hivatkoznak, hogy ez az együttélési forma értékek szerinti, melyeknek ahhoz van köze, ahogy ma önmagunkat, az embert értelmezzük, és mint ilyenek önmagukban védendők és támogatandók. Az egész nyugati kultúránk függ attól, hogy alapvető értékeinket védjük, és ezeket a társadalmi formában, amelyben élünk, érvényre juttassuk. Ezek a legfontosabb értékeink a szabadság, a nyilvános igazságosságérvényesítés és az egyenlőség. Ha ezeket az értékeket nem védjük a demokráciában és a demokráciával, akkor nem leszünk képesek hosszú távon legitimálni és érvényesíteni ezt az együttélési módot: sem a demokrácia belső, sem külső ellenségeivel szemben.

MAGYARORSZÁG ÚJRAALKOTÁSA
MEGJEGYZÉSEK AZ ÚJ ALKOTMÁNYHOZ

Az első modern demokratikus alkotmány létrehozói tudatában voltak felelősségüknek. „Zöld mezős" beruházás előtt álltak, a szó szoros értelmében. Amerika hatalmas szabad, természeti terület volt, elképzelhetetlen forrásokkal. Korlátlanul állt rendelkezésre *tér,* terület, természeti kincsek, *idő,* úgy is, mint múlt és úgy is, mint jövő és jövőbe vetett bizalom, teremtési vágy, emberi alkotókészség, hatalmas nyersanyagkészletek, és egy gazdag, művelt polgárság, mely új, rendezett, szabad, békés és virágzó országot akart létrehozni a maga és utódai számára. A világ történelmében egyszeri alkalom és lehetőség volt ez, Hamilton meg is jegyezte, ha rosszul döntünk, sötét jövő vár az emberiségre. Sötét jövő nyilván két értelemben, antropológiai és történeti értelemben. Antropológiai értelemben, mert ha a nyugati kultúrán és kultúrában kiemelkedően művelt, szabadságban élő és a múlt struktúráitól nem elnyomott viszonylag fiatal politikai elit nem képes szabad, minden egyes embert meghívó, az emberiség legjobb és legnemesebb eszméi szerinti politikai struktúrát létrehozni, akkor soha senki nem fog ilyet a jövőben megalkotni. Akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az ember, ha magára hagyják, nem tud igazságosságra alapozott és azt garantáló világot létrehozni. Ugyanakkor az emberrel „mint olyannal" történeti értelemben is kudarcot vallott volna velük az egész emberiség, hiszen rossz döntésükkel nem csak az emberségről, de az emberiségről is rosszul döntöttek volna. Ha ők, akik az emberiség felelős és senki által nem kényszerített képviselőinek tekinthetik magukat a szabad alkotmányozás, a szabad politikai közösségteremtés aktusában, nem képesek új világot létrehozni akkor, amikor ebben senki nem akadályozza őket, akkor mindazok a népek és országok, ahol évezredes hatalmi nyomások, hierarchiák, beidegződések nyomasztják és deprimálják a társadalmak jelentős részét, soha nem lesznek képesek eljutni a szabadságra és az igazságosságot mindig és egyre inkább a lehető legnagyobb mértékben biztosító társadalmi együttélésre.

Az amerikai alkotmányozók példát adtak felelősségből és az emberiség, az emberség iránti felelős elkötelezettségükről. Azóta példaként állnak minden modern demokratikus alkotmányozó számára.

MI IS AZ ALKOTMÁNY?

Az alkotmány, ahogy a szó értelméből is látható, alkotás. Egy politikai együttélési forma létrehozása. Alapszerződés a társadalom tagjai közt. Bármikor lehetséges, amikor az együtt vagy egymás mellett élő emberek úgy érzik, hogy új szerződésre van szükség közöttük. Az alkotmány aztán érvényességi ideje alatt minden jogalkotás, azaz további együttélési szabály alapja és normája lesz.

A demokráciát alapító alkotmány sajátossága, hogy minden ott élő egyes ember hozza létre. Bár ez technikailag nem lehetséges, hiszen nem lehet egy országban élő valamennyi embert ténylegesen bevonni az alkotmányozás folyamatába, mégis lehetséges a nyelvhasználat és az alapértékek megválasztásával. Lehetséges úgy megírni egy alkotmányt, hogy azt minden egyes ember mondhatná, és amikor elolvassa, ténylegesen ki is mondja. Mindannyian beszéljük a nyelvet, és mindannyian hiszünk

alapértékekben. Ha úgy fogalmazunk, hogy „mi, itt élő emberek" ezt és ezt akarjuk, akkor ez mindenki számára érthető, és ehhez minden egyes ember csatlakozhat, és ha elolvassa a szöveget, legalábbis formális értelemben, kimondva, csatlakozik is. Ha pedig sikerül olyan tág és nagyvonalú módon az alapértékeket megfogalmazni, melyben minden együtt élő józan ember egyetért, akkor olyan stabil alapszöveg jöhet létre, melyet mindenki el is fogad és támogat. Akkor a szabadságban megfogalmazott alkotmány egyben a felelősség alkotmánya is lesz.

Egy alkotmány mint országalkotás az emberek közös megszólalása, még mielőtt országuk, legalábbis az új, megalkotandó, azaz alkotmányozandó országuk már létezne. Az alkotmányozás ebben az értelemben teremtés, és a teremtő megszólal, szavával alkotja saját társadalmi világát. Előtte, a teremtő megszólalás előtt nincs semmi, legalábbis semmi a most létrehozandó világ felől nézve. Az alkotmányozással, azaz országteremtéssel új idő kezdődik, ezen időhatár előtt, ott, ahonnan most még megszólal a beszélő, még az idő előtti, a kezdőhatár előtti korszak van, ahol, a határokon kívül – ahogy a Római Birodalom határain kívüli területekről írták – *hic sunt leontes* (itt vannak az oroszlánok).

A demokrácia teremtője az ember, minden egyes ember. Éppen ezért a demokratikus alkotmány elején világossá kell válnia, hogy ki beszél, és ez csak az egyes ember lehet, társaival együtt. Azt is meg kell jeleníteni, hogy a beszélő milyen felhatalmazással szólal meg és cselekszik megszólalásával, mit tesz a beszéddel, mi lesz a beszéd eredménye, és mivé válik maga a beszélő is a beszéd által. Ennek megfelelően egy alkotmánynak, ha a szabadságra és a felelősségre akarjuk alapozni és ezáltal stabilitást kívánunk az általa létrehozott politikai közösségnek kölcsönözni, a felvezető részben a következő logikát kellene követnie.

A MEGSZÓLALÁS LOGIKAI STRUKTÚRÁJA

1. Ki beszél? Mi, Magyarországon élő emberek. Mi, itt élők hozunk létre magunknak új országot. Ez a formula biztosítja, hogy minden olvasó tudja, hogy kitől indul ki ez a szöveg, ki szólal meg, továbbá minden Magyarországon élő ember elolvasva egyben ki is mondja, mintegy aktualizálja az alkotmányt. E nyelvi cselekvés által minden egyes ember alkotója is lesz az alaptörvénynek. Ezzel biztosítható, hogy mindenki a sajátjának érezheti, mintegy maga mondhatja ki saját államának alapítását. Az Amerikai Alkotmány hihetetlen teremtő, fejlesztő, megtartó erejét részben annak köszönheti, hogy először önmagukra hivatkozva megszólalnak az alkotók, az amerikai emberek, teljesen semleges formában: „Mi, az Egyesült Államok népe…", és csak azután mondják el, hogy mit akarnak. Itt a „népe" szó az eredetiben a „people"-t jelenti, amely kifejezi, hogy itt nagy számú egyedi, önálló emberről van szó.

2. *Milyen felhatalmazással beszél a megszólaló?* Az itt élő emberek közössége alkotmányozó erővel rendelkezik. A felhatalmazást az emberek közös alkotmányozó ereje adja, hogy egymással szerződést kössenek egy jobb világ megalkotására.

3. *Mit tesz ezzel a beszéddel?* Alkotmányt hoz létre. Létrehozza az együttélés politikai formáját, az állam jogi alapszerkezetét vagy jogi alapelvét, alapvetését, más szóval megteremti, *megalkotja, „alkotmányozza"* az államot. Az Alkotmány vagy

Alaptörvény tehát ezen beszéd (ami maga az Alaptörvény szövege) által jön létre, mintegy a magyarországi emberek beszédcselekvése által.

4. *Mi lesz a beszéd eredménye?* Újra létrejön a magyar állam, új állam jön létre, új alkotmányos nemzet. A nemzetet jogi és politikai értelemben az itt élő emberek közös akaratukkal, és akaratuk ezen kimondásával hozzák létre.

5. *Mivé válik a beszélő e beszéd által?* Alkotmányozó polgárrá. Az emberekből azáltal válik polgár, hogy közösen létrehozzák saját alaptörvényüket, és ezért felelősséget vállalnak.

Véleményem szerint ezt a fogalmi felépülést kellene követnie a szövegnek, így lenne világos, hogy mi történik, ki beszél, ki alkot, és mit alkot. Az is nyilvánvaló, hogy ha ennek megfelelően készítjük a szöveget, a szöveg olyan lesz, hogy minden hazai olvasója úgy érezheti, maga hozza létre ezt a törvényt, többi honfitársával együtt, miközben a tényleges létrehozás a parlamenti aktus. A szöveg tartalmában figyelni kell arra, hogy a moralitás, az emberség alapvető értékei jelenjenek meg benne, mint amire az államot alapítjuk.

NÉHÁNY SZÖVEGEZÉSI JAVASLAT

Az alkotmánynak valahogy így kellene kezdődnie: „Mi, Magyarországon élő emberek, hogy létrehozzuk a társadalom egységét, érvényre segítsük az emberi szabadságot, méltóságot, igazságosságot és elősegítsük a békét, az új évezred kezdetén, felelősséggel minden ebben az országban élő emberért és az eljövendő generációkért, közös alkotmányozó erőnkkel ezennel újra alkotjuk Magyarország politikai nemzetét, létrehozzuk ezt az Alkotmányt, és kinyilvánítjuk az alábbiakat:”.

Nem javaslom, hogy az Alkotmány ezekkel a szavakkal kezdődjön: „Mi, a magyar nemzet tagjai”, mivel a nemzetet éppen az alkotmányos aktus és ez az Alkotmány nemzi, hozza létre, illetve hozza újra létre, az alkotás, vagyis alkotmányozás értelmében. Nem ajánlható a „nemzet” fogalomnak egyszerű fogalomként mint alkotmányt létrehozóként való alkalmazása, mert akkor túl sok mindent behozunk, ami ehhez a fogalomhoz már kapcsolódik. A „nemzet” ugyanis összetett, sokjelentésű fogalom, ezzel szemben a „Magyarországon élő emberek” kifejezés mindenkire vonatkozik, akik itt élnek, és továbbra is itt akarnak élni. A nemzetet föl lehet fogni biológiai, nyelvi, történeti értelemben, ám itt nem specifikált, hogy milyen értelemben utalunk rá, vagyis mindjárt egy túlságosan is sok összetevővel terhelt és számtalan értelmezést lehetővé tevő fogalommal indítunk. Mindegyik önálló értelmezés rendkívül sok felhanggal rendelkezik, hiszen a magyar (vagy magyarországi) nép biológiailag nem egységes, ide tartozónak tartják magukat időnként olyanok is, akik nem beszélik még teljesen jól (vagy egyáltalán) a nyelvet, és történetileg sem világos, hogy mire utal ez a fogalom.

Nem a nemzet hozza létre az alkotmányt, hanem a magyar emberek hozzák létre az alkotmányt, és ezen aktusukkal magát a nemzetet, az alkotmányos azaz megalkotott nemzetet mint saját politikai közösségüket. Nagyon fontos, hogy kimondjuk az első mondatban, mi emberek létrehozzuk ezt az Alkotmányt! A cselekvők az emberek, ők ennek az alapító szövegnek az alanyai – más nem tud cselekedni, csak ember

– és szándékaikat az alkotmányban, ebben a szövegben dokumentált és benne élő alkotási folyamatban fogalmazzák meg. Az Alapvetés C. cikkében jelenik meg egyébként először az Alkotmány szó, ám az olvasó nem tudhatja: hogy került oda, mikor jött létre? Ezért is kell az első mondatban kimondani, hogy most itt ezennel létrehozzuk az Alkotmányt. Az alkotmányozó szöveg valójában egy tényleges létrehozás: beszédaktus. Ezzé azonban csak akkor válik, ha ezt ténylegesen önmagán, önmaga erejével megmutatja, és kimondásával, elolvasásával meg is valósítja. Ekkor a beszélők, azaz a cselekvők az itt élő emberek. Azzal, hogy kimondják a magyarországi emberek, bizonyos módon és bizonyos körülmények közt létrehozzák az Alkotmányt, ezen alkotmánnyal újraalkotják a nemzetet, és magukat benne mint a nemzet tagjait, a létrehozott alkotmányos nemzetállam polgárait. A szöveg alanyának úgy kell megjelennie, hogy ezt az alkotmányt minden magyar ember hozza létre, és ha elmondja, elolvassa, tényleg rá vonatkozóan létre is jöjjön ez a létrehozási aktus, amely morális és a törvény működése szempontjából folyamatosan, minden elolvasásával és hivatkozásával aktualizálódik – vagyis mindig újra létrejön. Ez a létrejövés természetesen nem jogi, hanem morális jelentőségű. Ha az emberek morálisan sajátjuknak érzik az alkotmányt, akkor erős, tartós lesz.

Mindjárt az elején ki kellene mondani a „polgár" szó meghatározását, amely szerint arról az emberről van szó, aki létrehozza és fenntartja a szabad és demokratikus politikai struktúrát. Így hangozhatna ez a mondat: „Magyarország polgárai az itt élő emberek, akik létrehozzák az Alkotmányt, és felelősséget vállalnak saját emberségükért és az országban élő emberiség iránt."

A büszkeségek felsorolásán nyilván sokan vitatkoznak. Lehet, hogy nem mindenki érez egyenlő erővel büszkeséget minden felsorolt büszkeséggeneráló tény iránt. Az igazi büszkeséget magunknak és a jövő nemzedéknek éppen az adhat, hogyha sikerül egy békét és igazságosságot teremtő alkotmányt létrehoznunk. A második, harmadik és negyedik helyen felsorolt büszkeséggenerátort például valamennyi környezetünkben élő nép is mondja magáról, tehát nem olyan különlegesség, amelyet feltétlenül mint sajátosat emlegetni kellene. Ráadásul, ha a múltunkra hivatkozunk, akkor igazságot kell a múltnak is szolgáltatni. Ha állítjuk, hogy van mire büszkék lennünk, fel kell sorolunk azt is, ami miatt szégyenkezünk, vagy sajnálkozunk. Például ilyen formában: „Szégyent érzünk és ezt az érzésünket kifejezzük mindazokért a bűnökért (vagy: sajnáljuk mindazokat a bűnöket), amelyeket az idegen kényszer és elítélendő világpolitikai erők hatása alatt álló, döntési szabadságuktól nagy részben megfosztott nemzetiszocialista és kommunista kormányok az itt élő emberekkel szemben 1944 és 1989 közt elkövettek. A jövő iránti felelősségünket jelen alkotmány azon céljával is kifejezzük, hogy soha hasonló események ezen a földön ne következhessenek be, soha semmiféle diktatúra vagy önkényuralmi rendszer ne alakulhasson ki. Természetesen fel lehet tenni a kérdést, hogy kell-e ez a rész. Ugyanakkor ha felsoroljuk, mire vagyunk büszkék, és nem említjük a két nemzeti tragédiánkat, akkor egyoldalúnak tűnhet a szöveg, és szükségtelenül erős kritikának tehetjük ki az alaptörvényt. Az 1949-es német alkotmány például ugyan nem említi a szégyent a nácizmus miatt, de azt sem sorolja föl, hogy a németek mire büszkék – holott nekik is volt, lett volna és lenne mire hivatkozniuk.

Megjelenik a szövegben a „nemzeti kultúra” fogalma. Ez azonban kritizálható azzal, hogy a kultúra egyetemes, vagy legalábbis nem politikai fogalom, a nemzet viszont alapvetően az is – jobb lenne itt vagy csak egyszerűen „kultúránk”-at, vagy „magyar kultúránk”-at írni. Különös tekintettel arra, hogy a nemzet ezen alkotmánnyal jön létre újra, a kultúra pedig egészen más, mint a nemzet, még ha a kettő nem is elválasztható.

„Valljuk, hogy az emberi lét alapja az emberi méltóság.” – olvashatjuk a tervezetben. Ehelyett inkább azt a formát javasolnám, hogy „Valljuk, hogy az emberi méltóság az emberi élet legfőbb értéke.” Az eredeti fogalmazásban szereplő „lét alapja” ontológiai, lételméleti kifejezés, az emberi méltóság viszont nem az, hanem érték. De ha marad is a mondat, akkor is inkább az „emberi élet alapja” legyen. Az, hogy mi a „lét”, túlságosan is nehezen eldönthető, és bár az élet sem egyszerű fogalom, de azért ide mégis jobban illik. Javaslom továbbá, hogy a felsorolások közt (ha lesznek ilyen felsorolások) ilyen értékállítások is jelenjenek meg, mint: „Az emberi méltóság tisztelete és védelme az államhatalom feladata. … Valljuk, hogy az egyéni szabadság az emberi méltóságtól elválaszthatatlan. … Valljuk, hogy az egyéni szabadság elválaszthatatlan velejárója az egyéni felelősség önmagunk és embertársaink iránt. … Valljuk, hogy az egyéni szabadság és felelősség az alapja és feltétele az állam működésének, a jogalkotásnak és a jogalkalmazásnak. … Valljuk, hogy együttélésünk alapvető értéke az ígéret megtartása, akár személyes, akár közösségi vagy politikai szinten.”

A szövegtervezet következő helyén egyénnek, és nem polgárnak kellene megjelennie: „Valljuk, hogy az egyénnek (a „polgárnak” helyett) és az államnak közös célja a békesség, a biztonság, a rend, az igazság, a szabadság kiteljesítése.” A tervezetben itt fordul elő először a „polgár” szó, de nincs meghatározva. Polgár azáltal lesz az emberből, hogy politikailag vagyis a közösség ügyeiben aktív, és létrehozza – alkotmányozza – saját politikai közösségét. Az alkotmány kimondhatja, hogy mivel ezt az alkotmányt a magyarországi emberek hozzák létre, ezáltal válnak alkotmányos értelemben polgárrá, ahogy ezt második bekezdésnek javasoltam. A polgár azáltal jön létre, hogy szabadon létrehozza ezt az alkotmányt ugyanúgy, ahogy a nemzet, amely szintén ezzel az alkotmányozással születik. A szabadságot nem tudja az állam kiteljesíteni, csak a feltételeket tudja biztosítani. Saját szabadságukat csak az egyének tudják kiteljesíteni.

A tervezet szerződést állít „a múlt, a jelen és a jövő magyarjai között”. Ehelyett inkább a múltban, a jelenben és a jövőben itt élő emberek közt kellene a szerződést megkötni. Az alkotmányt az itt élő emberek hozzák létre, közös akaratukkal. Az alkotmány cselekvő, létrehozó alanyai az itt élő emberek, nem a nemzet, nem is a jelen magyarjai. Ha bevesszük a jelen magyarjait, akkor ezzel egy újabb cselekvő alany jelenik meg az itt élő emberek mellett vagy a nép mellett. Ha a magyarokat említjük, akkor megsértjük az itt élő nemzetiségeket. Az alkotmánynak szóhasználatában olyannak kellene lennie, hogy ők is a magukénak érezzék ezt az államalkotást.

„Mi, Magyarország polgárai készen állunk arra, hogy országunk rendjét a nemzet együttműködésére alapítsuk.” – áll az alkotmányban, ehelyett az eddigi gondolatmenetnek megfelelően ezt javasolnám: „Mi, Magyarországon élő emberek készek vagyunk ezzel a nyilatkozattal politikai nemzetet alkotni, és ezáltal e nemzet polgáraivá válni.”

A B. cikk (3)-ban ez áll: „A hatalom forrása a nép". Ehelyett ezt javasolnám: „A hatalom forrása az itt élő emberek, azaz a nép". A „nép" ugyanis túl általános, nem is lehet forrása a hatalomnak. A sok egyén, az egyedekből álló sokaság (ahol az egyedeken van a hangsúly) lehet csak hatalom forrása. Csak egyéneknek, embereknek van ugyanis szabadsága, felelőssége, akarata, cselekvőképessége. Csak ezek a képességek eredeztethetik a hatalmat. A népnek – ami egy elvont fogalom – nincs szabadsága, felelőssége, akarata. A nép nem is vonható felelősségre! Épp ezért nincs kollektív felelősségre vonás a diktatúrák után sem. A népre alapozva mindig lehetőség van a kollektív felelőtlenség kialakulására. Ha viszont ezt az alkotmányt szövegében az itt élő egyes emberek összességére alapozzuk, akkor arra alapozzuk, hogy mindenki szabad, felelős, akarattal rendelkezik, és ezeket a képességeket az alkotmány létrehozásában aktiváljuk, és ezáltal minden egyes embertől elvárhatjuk, hogy a saját maga által, a többi emberrel közös alaptörvényt és a belőle fakadó törvényeket betartsa. De a betartatás is könnyebb lesz, hiszen egy közös kimondásra, majdhogynem „eskü" hangvételű szövegre lehet hivatkozni – ami maga az alkotmány. Ezzel jutunk „az ígéret megtartásának" alapelvéhez, melyet javasoltam bevenni az alapelvek közé. Természetesen ennek megfelelően a következő tételnek is meg kellene változnia, valahogy így: „Az emberek (vagy polgárok) közös hatalmukat választott képviselőik útján, kivételesen közvetlenül gyakorolják".

A magyar nyelv védelméről szóló részt be kellene illeszteni valamennyi nép nyelve tiszteletének összefüggésébe, például a következő módon: „Magyarország védi a magyar nyelvet, tiszteletben tartja a hazai nemzetiségek és népcsoportok, valamint más népek vagy embercsoportok nyelvét". Népeknek, embercsoportoknak van nyelve, nemzeteknek nem feltétlenül van egy nyelve. Lehet egy politikai nyelve egy nemzetnek, mint a svájci, ahol a nemzet nyelve inkább egy fogalmi, tehát nem beszélt vagy legalábbis nem népi vagy anyanyelv, miközben több anyanyelv is létezhet mint elismert államnyelv. Javasolható továbbá egy olyan cikk is, mely szerint „Sarkalatos törvény létrehozhat egy központi ügyintéző hivatalt, amelyben az Európai Unió valamennyi hivatalos nyelvén lehet magyarországi ügyeket intézni." Ez jelentős gesztus lenne éppen az EU-elnök Magyarországtól, és példaértékű az egész Unió számára.

A „Szabadság és Felelősség" cikk (1) pontját javasolnám így megváltoztatni: „Az EMBER (az AZ-t nem kell nagybetűvel írni, kivéve, ha hangsúlyozni akarjuk a határozott névelőt is) sérthetetlen és elidegeníthetetlen alapvető jogai abból erednek, hogy szabad, aki senki más által e szabadságában nem korlátozható mindaddig, amíg ő nem korlátozza mások szabadságát, továbbá a moralitás lehetőségével és felelősséggel rendelkezik, aki önállóan képes a világban a jót létrehozni, képes önmaga és embertársai javát elősegíteni."

A VI. cikk (1) pontját a következőképpen ajánlom: A gondolat kifejezése, a lelkiismereti döntések kimondása vagy azok szerinti cselekvés és e cselekvés kommunikálása szabad. A vallás megválasztása és gyakorlása szabad. Az eredeti fogalmazásban szereplő gondolatszabadság nem jog, hanem természetes adottság. Legfeljebb a gondolat kifejezése lehet szabad. Ugyanígy a lelkiismeret szabadsága sem függ a jogtól, legfeljebb az, hogy a lelkiismeret szerinti döntéseket kommunikáljuk, vagy aszerint cselekedjünk, és e cselekvést kommunikáljuk. Egy későbbi cikkben az áll, „a pártok közreműködnek a nép akaratának kialakításában". Túl azon, hogy a népnek

nincs akarata, a pártok inkább csak közreműködhetnek az emberek akaratának alakításában, ám inkább az embereknek, a polgároknak kellene közreműködniük a pártokban megnyilvánuló érdekérvényesítés kialakításában. Mindemellett nem árt tudatosítani, bár ez az alkotmányban nyilván nem jelenhet meg, hogy a pártok a demokráciában szükséges rosszak. Miután a demokrácia az ott élő valamennyi ember politikai formája, a pártok pedig, ahogy a nevük is kifejezi, mindig csak a társadalomban élők egy része akaratának a manifesztációi, így egyetlen párt sem lehet soha a demokrácia teljes kifejezője és képviselője. Az alkotmánynak viszont a teljes demokráciát kell megalkotnia.

VITA

ERKÖLCS ÉS DEMOKRÁCIA[94]
– VITA NÁDAS PÉTERREL –

Miután kiderült, hogy Medgyessy Péter ügynök volt, Kis János és Tamás Gáspár Miklós a miniszterelnököt távozásra szólították föl, ezzel szemben Nádas Péter úgy vélte, hogy a távozásra nincs indok. Hármójuk véleményének elemzése hosszabb tanulmányt igényelne, mint ahogy a Medgyessy-ügy tárgyalása is, ami egyszerre erkölcsi, alkotmányos, politikai, jogi, történeti kérdés, egyszerre egy ember személyes sorsának, egy ország morális önképének, politikai jövőjének és sok egyéb mellett az SZDSZ politikai-morális túlélésének, netán sajátos újramegerősödésének kérdése is. A következőkben egyetlen szempontot emelek ki, az erkölcs és a demokratikus politika viszonyát, ami minden vita hátterében megjelenik, amiről azonban kifejezetten egyedül Nádas Péter beszél,[95] megemlítve, hogy erről inkább filozófusoknak kellene nyilatkozniuk. Helyesebben az igazságosság és a demokrácia viszonyáról kellene beszélnem, de Nádas az erkölcs-demokrácia dichotómiát hangsúlyozza, és itt ehhez kívánok kapcsolódni.

Mielőtt politika és erkölcs viszonyára térnék, egy dolgot le kell szögezni. Mint azt a filozófia klasszikusai számtalanszor hangoztatták, lehetségesek közös erkölcsi megfontolások, de azt, hogy egy bizonyos ember erkölcsös-e, pozitíve erkölcsösen cselekszik-e, külső szemlélőként soha nem tudjuk megállapítani. Egy másik ember cselekedeteinek vagy karakterének moralitását nem, csak legalitását tudjuk kimondani, vagyis azt, hogy látszólag, a külső megjelenés szerint morális, hogy azonban a cselekedetet valódi morális megfontolások, belső morális attitűd kíséri-e, avagy csak véletlenről, esetleg hasznossági szempontok figyelembevételéről van szó, ezt nem tudjuk megmondani. Ezt csak ő tudja, erre egyedül neki van „privilegizált" rálátása.

Ezzel szemben vannak olyan cselekedetek, amelyek már külső formájuk szerint sem elfogadhatók erkölcsi szempontból. Az ilyen cselekedetek skálája hosszú, a gyilkosságtól, a népirtástól a társadalmi kirekesztésig és a bármely színű modernkori diktatúrában önként vállalt funkcionáriusi szerepig terjed. Az minden további nélkül megállapítható, hogy a diktatúra rendőri hálózatában való aktív és fizetett tevékenység még csak külső formájában sem volt erkölcsös, azaz morális értelemben legális. Az immorális cselekvés jóvátétele pedig az etika klasszikusai és modernjei szerint minden esetben valamiféle bünhődés, vezeklés, jóvátevő cselekvés, aminek azonban nem a büntetés a célja, hanem a „morális rend" helyreállítása. Nem csak a vétek beismerése, hanem a vétekkel ellentétes irányú tett. Ha valaki lopott, adja vissza a lopott holmit, ha valaki azért van a magas politika régióiban, mert korábban erkölcstelenül viselkedett, ezt csak úgy tudja jóvátenni, ha lemond magas funkcióiról.

Mi köze mindennek, főként pedig az erkölcsnek a politikához? Nádas Péter e két területet szétválasztja, én azonban (hogy csak néhány „nevet említsek") Platón,

Arisztotelész, Kant, Rawls, Rorty és Derrida nyomán erkölcsöt és politikát szervesen összetartozónak, szétválaszthatatlannak tartom akkor is, ha elismerem, hogy ez a felfogás a mindennapok politikai csatározásait figyelve nem mindig tűnik könnyen képviselhetőnek. Az etika és a jogalkotás azonban soha nem leírás, deskripció, hanem előírás, preskripció, normameghatározás.

Az etika az egyes ember cselekedeteinek elmélete. Kant óta az etika nem szabályrendszerek gyűjteménye, hanem értelmes gondolkozás ügye. Az etika Kant számára bátorság kérdése, hogy merjük a saját eszünket használni ahelyett, hogy parancsokat várnának vagy a hatalmasokhoz dörgölőznénk. Az etika az egyes ember felől értelmezhető, az egyedi ember felelőssége felől, aki a társadalomban cselekvő, és ezáltal mindig befolyásolja a többi ember életét. A demokratikus politika pedig, a nagy amerikai filozófus Dewey szavaival: „az egyéni élet közösségi meghosszabbítása". Mivel pedig az egyéni élet folyamatos cselekvés és semmi más, a tudatos, azaz felelősségteljes cselekvés pedig szabályozott, értelmezhető, tehát értelmes cselekvést jelent, a cselekvés megfogalmazható és kommunikálható szabálya pedig már az etika kérdése, nem nehéz a következtetést levonni, hogy a politika az egyéni cselekvés meghosszabbításaként az etikára kell hogy épüljön.

Ha valaki elolvassa az amerikai alkotmány, a modern demokráciák klasszikus alapirata létrejötte körüli intellektuális küzdelmekről szóló dokumentumokat, akkor láthatja, hogy ezek bizony alapvetően erkölcsi viták voltak. A modern demokráciák az erkölcsre alapozottak, ha ezek az alkotmány és a jog nyelvén is nyernek megfogalmazást. Az erkölcs ugyanis igazságosság, társadalmi igazságosság, és csak akkor fogják az emberek magukénak érezni a jogrendet, tehát akkor lesz az egész ténylegesen demokratikus, ha az az igazságosságon alapul, tehát erkölcsös. Az emberek csak az igazságosságot, az igazságos jogot értik, ez nem véletlenül volt így a népmesékben és van így a modern nyugati demokráciákban. Az igazságosságérzet már a kisiskolásokban fejlett, és csak erre alapozhatjuk a demokráciát. Az emberek akkor értik a demokráciát, ha felismerik, hogy az saját egyéni életük, morális, tehát jobbik énjük meghosszabbítása. Akkor majd önként, belső indokból nem fognak adót csalni, akkor majd büszkék lesznek az elvileg belőlük fakadó és rájuk épülő, értük működő politikai rendre, a demokráciára.

Meglepő, hogy Nádas Péter nem vette észre, mind az amerikai, mind a nyugat-európai nagy és alapvető politikai viták mindig erkölcsi érvekkel vannak tele, tehát az igazságosság és a kölcsönös respektus érveivel, ahol azonban nem a társadalom ellen vétőket védik, hanem próbálnak megfelelni az igazságosság elveinek. A modern demokráciák története és jelenkora jól mutatja, hogy csak ott van stabilitás, ahol az alkotmány és jogrend igazságos, vagyis etikailag megalapozott. És ehhez hozzátartozik a múlt bűneinek igazságos földolgozása is, tehát az, hogy aki a múltban, egy igazságtalan, egy erkölcstelen rendszerben előnyökre tett szert, az nem ezen előnyökön lovagolva fogja most az igazságos társadalmat kialakítani. Mert ez így soha nem fog kialakulni, az igazságtalanul szerzett előnyök (aki igazságtalanul szerzett előnyt, az pozíciót szerzett, az ilyen pozíciót pedig lövészárkokkal védik, mert ősidők óta ez a természete a nem demokratikusan megszerzett pozícióknak, íme az árokásás) a társadalom igazságérzetét mindig zavarni fogják, és a demokráciát elemi szinten, azaz az egyes ember szintjén mindig kikezdik.

Kis Jánosnak, Tamás Gáspár Miklósnak igazuk van, érvelésük mögött bennfoglaltan ez van: a demokráciát az erkölcsre kell alapozni, mert egyébként nem lesz tartós, az emberek nem fogják a demokráciát úgy magukénak érezni, mint például az olyan erkölcsre alapozott alkotmányos demokráciákban, mint az Amerikai Egyesült Államokban. Mi a teendő? Be kell ismerni, hogy az első húsz évet elrontotta a rendszerváltó elit. Félúton megálltak, legjobbjaik túl korán kiszálltak a politikából, hagyták, hogy olyan demokráciaelméleti (Antall) vagy etikai (Horn) amatőrök vezessék az országot, akik sok mindenhez értettek, csak éppen ahhoz nem, hogy hogyan kell egy szabad, demokratikus, nyugati Magyarországot létrehozni. (Hogy mindehhez nem értettek, és még csak elképzelésük sem volt, ezt az eredményekből láthatjuk.) Nincs késő, húsz év egy perc a történelemben, újra kell kezdeni.

EURÓPAI AZONOSSÁGTUDAT[96]
– VITA HABERMASSZAL –

Habermas és Derrida egy közös írásukban (*Frankfurter Allgemeine Zeitung,* 2003. május 31., magyarul *ÉS* 2003. június 13.) érintik az európai politikai identitás kérdését, mely az utóbbi évtized egyik legjelentősebb politikafilozófiai témája. Habermas tézise szerint Európa akkor lesz politikai entitásként életképes, ha polgárai közös politikai azonosságtudatot és nyilvánosságot hoznak létre. Miután ez a kontinens jövője szempontjából alapvető, érdemes megnéznünk, milyen értékekre hivatkozik a német filozófus, amikor Európának a moralitás felől meghatározott, demokráciát létrehozó és fenntartó individuumát kívánja ideális formájában leírni. A közös politikai Európa polgárainak az alapelvekben egyet kell érteniük – különben nem lesz életképes Unió. Nem közömbös hát, hogy mely értékekben tudnak a kontinens polgárai származástól és helyi kultúrától függetlenül, fenntartás nélkül és jó szívvel megegyezni.

Az európai politikai polgár kialakulását leginkább persze egy jól megírt alkotmány segíthetné elő. Az európai megegyezés 2003 nyarán nyilvánosságra hozott tervezete azonban, eléggé nem sajnálható módon, nem a moralitás és a demokrácia alanya, az individuum felől és hangján szól (ahogy ezt például az Amerikai Egyesült Államok Alkotmánya teszi), hanem valahonnan „felülről", az Alkotmány, illetve az Unió felől és hangján. E stiláris hiányossággal veszélyezteti, hogy nem válik európai politikai azonosságtudat megalapozójává, és nem lesz képes azon politikai érzület kialakulásához hozzájárulni, amelyet Habermas az amerikai és a német szövetségi alkotmánnyal kapcsolatban „konstitucionális patriotizmusnak" nevez.

Nézzünk közelebbről néhányat a Habermas által mindannyiunk számára javasolt európai értékek közül. Szerinte politikai azonosság csak politikai közösségben lehetséges, a közösség feltétele pedig a folyamatos kommunikáció. E közösségek jelenleg csak a nemzetállamok szintjén működnek, ezt azonban ki kell terjeszteni, európai nyilvánosságot kell létrehozni. Ennek az európai nyilvánosságnak természetesen nem valamelyik nemzet vagy népcsoport adná a vezérlő értékrendjét, hanem azok az univerzális eszmék, amelyeket az Európai Alkotmány a görög filozófiai, a zsidó-keresztény vallási hagyomány és az európai felvilágosodás nyomán mint legfontosabbakat leszögez. Amikor Derrida és Habermas azt állítják, hogy a „különböző népcsoportoknak mintegy 'ki kell tágítaniuk' nemzeti azonosságtudatuk körét, európai dimenziót adva annak", akkor a nemzetek fölötti közös európai eszmék lebegnek előttük.

Leírván azt, hogy milyennek látják a mai európai polgár jegyeit, nem értékelnek, holott vázlatuk bennfoglaltan tartalmazza azokat az elemeket is, amelyek egy jövőbeli közös tudat és cselekvés akadályaként jelenhetnek meg. Hangsúlyozzák, hogy az európaiak „viszonylag nagy bizalommal vannak az állam szervezeti és irányítási tevékenysége iránt, míg a piac hatékonyságával szemben szkeptikusak. … Hajlamosak előnyben részesíteni a biztonság állami garanciáit." Itt a gazdaságfilozófus Habermas figyelmen kívül hagyja, hogy a piac elvileg a szabad individuumok gazdasági tevékenységének eredője, és mint ilyen, ha nem is teljesen korlátozás nélküli a demokráciában, de végső soron minden demokrácia velejárója és feltétele. Az állam pedig pusztán akkor demokratikus, ha valóban az emberek, a nép „tételezi" azt, ha a nép

akaratának kifejeződése, és ha működése, struktúrája a nép által folyamatosan ellenőrizhető és módosítható. Nem véletlen, hogy az életképes és stabil hagyományos demokráciákban, az Egyesült Államok mellett Svájcban az emberek bizalmatlanok az állammal szemben, ellenőrzési lehetőségek garmadájával rendelkeznek, és csak annyi államot, illetve „fővárosi" politikát engednek meg, amennyi feltétlenül szükséges a közös élethez. Inkább magukban bíznak, mint egy áttekinthetetlen államapparátusban. Európa demokratikus jövőjének egyáltalán nem tenne jót a minimálisan szükséges államnál nagyobb államba vetett bizalom.

Európa politikai arculatának gyökereit Habermas a felvilágosodásban és a francia forradalomban keresi. Míg a felvilágosodás dialektikája mára közhellyé vált, a francia forradalom megítélése korántsem olyan egyértelmű, mint ahogy azt Habermas az európai identitás megalapozójaként látni szeretné. A francia forradalomra normatíve hivatkozva figyelmen kívül hagyja, hogy az a központosított állami-zsarnoki struktúrákat nem számolta föl gyökeresen, pusztán lefejezte, számos ponton módosította, és új fejjel látta el azokat. Senki nem mondta ki találóbban Robespierre-nél a francia forradalom paradoxonát, aki a szabadság rabszolgájaként értelmezte saját magát, miközben emberek ezreit küldte a halálba. A szabadság rabszolgájának lenni, és a szabadságért másokat halálba küldeni: ez az európai tradíció legrosszabb hagyománya, amit nem kellene folytatni.

Felülről nem lehet demokráciát létrehozni, Párizsból vagy Brüsszelből nem lehet hatalmas országokban demokráciát teremteni. Amikor Franciaországban a régiók felértékeléséről beszélnek,[97] akkor éppen a francia forradalom demokratikus hiányosságait próbálják orvosolni, melyekkel együtt jár az elfelejtett, pontosabban „elfelejtetett" regionális nyelvek felfedezése is.

Habermas szerint „a francia forradalom kisugárzása nyomán a politika egész Európában mindkét funkcióját tekintve – mint a szabadság garanciájának közvetítő közege és mint szervező erő – pozitív szerepet kapott." A német filozófus bölcsen elkerüli a példákat, hiszen az állam mint a szabadság garanciája csak a legritkábban működött; szociológiai közhely, hogy az állam mint apparátus és mint hierarchizált íróasztalok tömege saját hatalmának, az íróasztalok számának növelésére törekszik, miközben elképesztően pazarolja a polgárok, az adófizetők pénzét. A kontinentális Európában az utolsó kétszáz év nagy tragédiái nem választhatók el attól a ténytől, hogy nem az angol forradalom, továbbá az amerikai függetlenségi nyilatkozat és alkotmány, a svájci vagy németalföldi demokratikus fejlődés, hanem az erős államot létrehozó francia forradalom szolgált példaképül.

Habermas figyelmen kívül hagyja, hogy az európai bürokratikus államiság tette csak lehetővé azt, amit minden épeszű ember elvet, nevezetesen a holokausztot és a gulágot. Az Amerikai Egyesült Államokban elképzelhetetlen lenne a saját polgárok pusztítását megszervező állami apparátus, mivel ott az európainál viszonylag jóval gyengébb államot a polgárok folyamatosan ellenőrizik. Amikor azt mondja, „a mai Európa alapélményei a huszadik századi totalitárius rendszerei és a holokauszt, az európai zsidók megsemmisítése, amiben a náci rendszer a megszállt országok társadalmait is bűnrészessé tette", akkor nem veszi észre, hogy a „totalitárius rendszerek" úgy is értelmezhetők, mint a funkcionalitásában teljesen elgépiesített és demoralizált

„modern bürokratikus államok”, melyek születésénél a francia forradalom nem éppen vértelen története bábáskodott.

Amikor Habermas arról beszél, hogy Európa elpusztult és megalázott birodalmi nemzetek romjaiból építkezik, ahol az európai önkritika világméretű kanti belpolitikához vezethet, akkor e romokhoz hozzá kellene sorolnia a „modern bürokratikus államot” is. A romokból való újjáépítés felszólításának nem az államokra, hanem az emberek moráljára és politikai kultúrájára kellene vonatkoznia. A megújuló európai emberiség önmagát építse újjá és ebből vezesse le államát, és álljon ellen annak, hogy birodalmi hangú, felülről lefelé szerveződő „modern bürokratikus európai államot” építsenek a feje fölé, és azt nevezzék európai demokráciának. Az ilyen szervezés már több katasztrófához vezetett. Hegel Amerikát „állam nélküli polgári társadalomnak” nevezte: Európa viszont mindig közelebb volt ahhoz, hogy polgári társadalmak nélküli államok konglomerátumának tekintsük.

Az európai demokrácia akkor fog elkezdődni, ha az európai állam célja annak elősegítése lesz, hogy az ott élő emberek morálisan, legjobb tradícióiknak megfelelően magukra találjanak. Ez polgári társaságok, társadalmak alapításában nyilvánulna meg, melyeket az eszményi európai egyénből, a kultúrájában görög-zsidó-keresztény-magyar/észt/baszk/svéd/… származású, „filozofikus” és „etikus” individuumból (szemben a szűken és egydimenziósan értelmezett „nemzeti” egyénnel) vezetnénk le, így jutva el új alkotmányukhoz és új Európájukhoz.

GÉNTECHNIKAI MOZGÓSÍTÁS A SLOTERDIJK-VITA MARGÓJÁRA[98]

Peter Sloterdijk viták középpontjába került Németországban, a bajorországi Elmau kastélyában 1999 nyarán tartott „Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortbrief über den Humanismus" előadásával[99]. A német filozófus sürgeti, hogy az új típusú ember vagy emberiség létrehozására használható géntechnológiát ne szörnyként kezeljük, ne hagyjuk „elvadulni", hanem amíg erre lehetőségünk és időnk van, bástyázzuk körül társadalmi szabályokkal és törvényekkel. Az előadás során, talán a náci eugenikus programok nyomasztó emlékei hatására, többen depressziós hangulatba kerültek, mások felháborodásunkak adtak hangot és a prompt reakció a sajtóban sem maradt el. A vita heve a legjelentősebb németnyelvű lapokban *(Die Zeit, Frankfurter Allgemeine Zeitung, Frankfurter Rundschau, Süddeutsche Zeitung, Neue Zürcher Zeitung, Der Spiegel)* hetekig nem csillapodott.

Sloterdijk a géntechnológiában új lehetőséget lát az emberiség „nagy kérdései" megoldására, melynek során természettudósok és filozófusok ismét együtt dolgozhatnának a világ „jobbá" tételén. (A németországi humán genom-program vezetője, Jens Reich szerint a géntechnikával alapvetően négy fő területen lehet közbeavatkozni: az utódok súlyos öröklött betegségeinek kiküszöbölése, komoly fertőző betegségekkel szembeni immunitás, betegségelőidéző kockázati tényezők felszámolása, továbbá bizonyos esetekben alapvető génstruktúra-átalakítás.) Az emberi nem genetikai felülvizsgálatával új evolúciós lehetőségek tárulhatnak föl, és lesznek, akik a lehetőségeket ki is fogják használni. Ahhoz, hogy e technikák ne kerülhessenek nemkívánt és a társadalom vagy az emberiség egészére nézve veszélyes csoportok („maffiák") kezébe, idejekorán, tehát *most* kell a géntechnika által nyújtott lehetőségekkel szembesülnünk és a megfelelő törvényi szabályozásokat kialakítanunk.

Sloterdijk írásában kiemeli, az újkori humanizmusnak – az embernek a barbárságból való kihozatalának – nem sikerült az embert „végérvényesen" kulturáltabbá, civilizáltabbá, békésebbé szelídíteni. „Aki ma a humanitás és a humanizáló közegek jövője után kérdez, tulajdonképpen azt akarja tudni, hogy van-e remény, hogy az emberek közt tapasztalható mai elvadulási tendenciák fölött úrrá váljunk." A humanizmus e századi, végérvényesnek tűnő csődje után újra föl kell tenni a kérdést, „Mi szelídíti még az embert, ha a humanizmus mint az emberszelídítés iskolája kudarcot vall?" Az emberiség visszavadulásának veszélyét fokozzák az új közegek, a médiák felszabadító hatású szórakoztató programjai által az emberek hétköznapi bestialitása növekszik. Sloterdijk szerint az újkori humanizmus korának vége, mivel nem tartható tovább az illúzió, hogy a politikai és gazdasági nagystruktúrákat az irodalmi társaság barátias modellje szerint lehetne megszervezni. Az éleslátás, az olvasás, a diszkusszióképesség és lehetőség adományával „megáldottak" jobban teszik, ha körülnéznek, míg nem késő, a régi helyett milyen új humanizáló közegeket tudnának létrehozni.

Mi humanizálhatná a jövő emberiségét? És főként, hogyan viszonyuljunk ahhoz, hogy az emberiség önpacifikálására és önszelídítésére kidolgozott klasszikus technikák és közegek (humanista nevelés, klasszikus műveltség stb.) végül is minden létező fölötti uralom növeléséhez vezettek? Sloterdijk szerint a humanizmus végső soron annak az erőszaknak volt része, amelynek felszámolására állítólag kísérletet tett.

Eredménye a Nietzsche/Zarathustra által kritizált törpe ember, szánalmas és megvetésre méltó, a hétköznapok apró nappali és éjjeli örömeinek rabja, a kis házak lakója, akit ugyan akartak, de ő maga semmit sem akar. Sloterdijk javaslatát azzal a Heideggerrel szemben fogalmazza meg, aki kunyhójába visszavonulva a lét őrzőjeként proponálta magát. Szerinte ami a háború és Heidegger korábbi szerepe után érthető volt, mára nemcsak elfogadhatatlan filozófusi magatartás, hanem veszélyes is. A filozófia pásztorjátékait föl kell váltani a valódi döntések előkészítésével és meghozatalával. A mediális „játékok" következtében növekvő brutalitás és visszabarbarizálódás ellen filozófusoknak, tudósoknak együtt kell fellépni. Tekintve, hogy az új korszak fémjele a géntechnika lesz, ezért tudatosítanunk kell, hogy „az emberiség következő hosszú időszakaszai a fajpolitikai döntések korszakai lesznek". A géntechnológia talán lehetőséget nyújt egy biztosítható új típusú humanizmusnak. A klasszikus humanizmus csak játék volt, következmények nélküli fantáziálás az „emberről" és „lényegéről" ahhoz képest, amire az új technikák képesek lesznek. Ha nem figyelünk, az új technológiák valóságosan is új biológiai struktúrájú, világlátású, erejű, moralitású „emberszabású" élőlényeket lesznek képesek létrehozni. Akár olyan embereket is, amelyek úgy fognak tekinteni ránk (és ennélfogva „kezelni" bennünket), mint mi a neandervölgyiekre. Ekkor pedig nemhogy új humanizmus nem lesz, de olyan fajta ember sem marad, mint mi vagyunk.

A mai génkutató és környezete, az új technikai és „antropotechnikai" ember észrevétlenül is a szelektor szerepébe kerül, hiszen ő határozza meg az evolúció menetét. Amit korábban az irodalmi humanisták, azt a közeli jövőben az antropotechnikusok fogják tenni. Ez utóbbiak azonban per definitionem elvesztik a humanisták ártatlanságát: tevékenységük eredménye biológiai lesz, belemetszés az emberi nem mélystruktúrájába, valódi génköltészet, génszobrászat, géntechnológia, új szerkezetű valóság. Ha magas fokú géntechnikai, tehát az emberi nemmel kapcsolatos technológiai képességekre teszünk szert, akkor nem lehet többé a széplelkűek kis házaiba meditatíve visszahátrálni, a kihívásra csak az antropotechnikák etikai és jogi „kódexével" lehet válaszolni. Egy ilyen kódex persze nyilvánvalóvá tenné a korábbi humanizmus jellegét is: az ember a humanista nevelés föltalálása óta és a géntechnikával még inkább maga lesz *vis maior* az ember számára. Ami pedig eddig a politikáról való gondolkodásnak tűnt, az valójában az emberpark szabályainak meghatározása lesz.

A géntechnológiai forradalom kellős közepén vagyunk, és ami megtehető (új genetikus struktúrájú élőlények, akár *Übermenschen* és *Untermenschen,* vagy ha tetszik, a Huxley szerinti alfa-, béta- és gamma-emberek), azt a tudomány- és technikatörténet tapasztalatai alapján meg is fogják csinálni; ha nem egy jogállamban, akkor egy törvényen kívüli országban, a sivatagban vagy az őserdőben felépített kutatóközpontban. Ezért mielőtt visszahívhatatlan mutánsok lepik el bolygónkat, előrelátni, tervezni kell, ki kell dolgozni az „antropotechnikai kódexet", az antropotechnikai hatalomgyakorlás etikáját. Sloterdijk hangsúlyozza, hogy ennek során szigorúan meg kell húzni a határokat az egyének számára történő legitim génorvoslási optimalizálás és csoportok illegitim biopolitikája közt.

A sajátságok kifejezett tervezését egyedül a szellemi elit végezheti, a társadalom kulturálisan vezető rétegei. Sloterdijk Platón *Államférfi* dialógusára hivatkozik, hiszen már a görög filozófus a „reprodukció szabályozásáról" beszélt. Miközben

sürgeti a géntechnikával való szembesülést, nem tér ki a szabályozott géntechnológiai reprodukció veszélyeire és arra, hogy ki fogja, milyen módszerekkel, milyen értékrend alapján, milyen érdekeket szolgálva eldönteni, hogy mely „emberi" tulajdonságok érdemlik meg az „evolutív antropotechnikai" szaporítást, és melyeket kell felszámolni. Intelligens és nagylelkű emberek géntechnikai létrehozásának lehetőségéről beszél, ugyanakkor kevés teret hagy a nevelés szerepének a kreatív intelligencia kialakításában, továbbá azt is figyelmen kívül hagyja, hogy az általa kívánatosnak tartott nagylelkű, azaz morális embereket nem lehet természettudományos módszerekkel „létrehozni". Ehhez olyan nevelési körülményeket kell teremteni, amelyek hozzájárulnak a minél több morálisan felelősséget vállaló egyed „kialakulásához". De semmiféle géntechnológia és semmiféle nevelés nem tudja biztosítani, hogy az egyedek valóban morális lényekké váljanak. A moralitás ugyanis egyedi, „belső", szabad döntés és konzekvensen fönntartott és végigvitt egyéni döntéssorozat eredménye, és nincs az technológia, amely a kauzális törvények alkalmazásával létrehozhatná. Ha van valami az emberben, ami minden „tudományos", azaz „kauzális" megközelítés elől kibújik, akkor az éppen „szabadság" fogalmára épített moralitás. A felvilágosodás eredményeit bizonyos értelemben biológiailag kódolni, rögzíteni, biztosítani és strukturálisan „bensőségesíteni" kívánó filozófus-mérnökök és filozófus-biológusok mindig kénytelenek lesznek megállni a kognitíve okos vagy a biológiailag erős és életképes egyedeknél, de soha nem fognak „nagylelkű", morális lényeket produkálni. Amiből az is következik, hogy a géntechnológia segítségével pusztán egészségesebbek, okosabbak, ügyesebbek vagy gyorsabbak lehetünk, de nem feltétlenül etikusabbak vagy jobbak. Ennélfogva géntechnikailag aligha biztosítható, hogy jövőnk „emberibb" legyen.

NEMZET ÉS OKTATÁS
– VITA SZÖRÉNYI LÁSZLÓVAL –[100]

Szörényi László írása a nemzeti tudományokról és az oktatásról számos kérdést vet föl, hosszú írással, konferenciákkal kellene reagálni rá. Néhány vázlatos megjegyzéssel inkább továbbgondolni, semmint kritizálni szeretném.

NEMZET

A „Meglepően gyors a nemzeti tudat lebomlása" akkorddal kezdi, már-már a sorsszinfónia első ütemeire emlékeztetve. Beethoven zeneileg magyarázza el, oldja fel, majd fokozza az erős indítást, vajon milyen taktusokban folytatható ez a kezdés? Ha a „nemzeti tudat" gyorsan bomlik, akkor ez azt is jelenti, hogy volt itt nemzeti tudat, amely éppen most van enyészőben. De volt-e? Legalábbis volt-e minden itt élő számára? Nem volt kirekesztő is ez a nemzeti tudat? Sokan itthon éltek, de nem otthon.

Szörényi László értelmezésében mintha a tizenkilencedik századra utalna vissza bennünket. Valóban abból az időből kell tanulnunk nemzettudatot? Tényleg eltalálták az akkoriak, hogy miként is kell egy nemzetet megalkotni? Tanulmányozva a korábbi idők tanait, nem inkább valamit újat, a mai világ körülményeinek megfelelőt, a mi sajátunkat kellene kialakítani? Nem nemzetalkotók, csak a régi eszmék kopírozói vagy kópiái lennénk?

A 19. századi nemzetfogalom legnagyobb baja a kizárólagossága, ami a nem-morális megalapozásból ered. Mert mi is a nemzet? Statikus vagy dinamikus fogalom? A statikusság halál. A dinamizmus cselekvés, tevékenység, alkotás. És mi a cselekvés minőségének első kérdése? Hogy jó-e, helyes-e. Mi a jó, mitől jó egy cselekvés? Az etika tudományának évezredes tárgya. Tegyük föl tehát a kérdést, mely cselekvések, mely közös dinamika az, amire rámondhatjuk, hogy jó – és ha találunk közös nevezőt, ha megtaláljuk a közös jót, akkor arra kell alapítanunk közös nemzetfogalmukat mint a közös cselekvés (a cselekvési elvek, az alkotmány és a jogrendszer) mindenki által elfogadott fogalmát. Az etikai jó, mivel egyetemes, soha nem exkluzív, vagyis nem zár ki, hanem minden emberre vonatkozik. Úgy is, hogy mindenkitől elvárja a jó és helyes cselekvést, és úgy is, hogy mindenki felelősségvállaló szabadságát feltételezi.

Nem a katarok tiszta közösségéről van szó, hanem arról, hogy megtaláljuk azokat a jövőbe mutató értékeket, amelyre egy új, inkluzív, befogadó nemzetfogalmat alapíthatunk. Ez a nemzetfogalom nem elzárkózó, nem saját mély, meghatározhatatlan, belső értékeit keresi, hanem megnyílik önmaga és mások múltja, érdeklődése és élete iránt. A közös jó az emberek jóléte és jól léte: ha erre vezető nemzetfogalmat tudnánk kialakítani, az a legtöbb ember számára elfogadható lenne. Magyarországot és a magyar kultúrát nem lehet önmagában, zártságában elgondolni és megalkotni – csak óvatosan megnyílva és figyelmesen betagozódva az európai nemzetek és az európai nemzet nagy, alakuló közösségébe.

Az etikai „jó"-ra, a morális cselekvésre nemzetet alapítani? Ugyan! Az emberek mindig önzők, és soha nem képesek a jó emberek jó társadalmát megalapítani. Ha ezt erővel akarnánk elérni – sikertelenek lennénk, mint minden diktatúra. A demokrácia viszont sikeres, a modern világ egyetlen lehetősége. Alapítsuk meg a jó alapelvekre

épülő nemzetet, amely a jogalkotás alapja lesz. Keressük, hogy mi a jó – hiszen ki akarna itt rosszat? A jó alapelveket mindenki érti: nem úgy, hogy magának kell jónak lenni, hanem hogy a jót elvárja másoktól, és elvárja a társadalomtól. A jó és a rossz mindenkit érdekel. Milyen izgalmasak azok a viták, amelyeket mások hibáiról folytatunk – miközben a jelenlévők karakteréről szó se essék! Ebbe, a jóról – a másik jóságáról vagy éppen galádságáról – vitatkozó társaságba kell minden itt élőt meghívni. A folyamatos nyílt vita, melybe mindenki bekapcsolódhat – ez a jövendő befogadó társadalom vagy mondhatnánk, a nemzet mint demokrácia alapközege. Lehet mindenki önző, és a saját érdekeit kereső: ha nyíltan vitatkozunk, senki nem fogja ilyen arcát mutatni, és egymást fogjuk egy a törvények által garantált élhetőbb világba elvezetni.

OKTATÁS

Szörényi László más általános iskolákban járt vagy jár, mint amit gyermekeim megismertek. A Jókai Mór általános iskolában Pécsett a tanulók első év végére folyékonyan olvasnak, negyedikes kisfiam már a második osztály utáni nyáron egyedül elolvasta a Némo kapitányt és még néhány Vernét. Emellett hegedülni és zongorázni tanul, nyelveket (angol, német, francia). Ha ez mind lehetséges egy magyarországi vidéki városban, miért nem lehetséges másutt? A tanárok itt, mint akár a Liszt Ferenc zeneiskolában a minimálbérnél alig többért életüket adják a gyermekek minőségi tanításáért. Egyik kisfiam osztálytársa korosztályos matematikaversenyt nyert, másik kisfiam országos zongoraversenyen első helyezést. Persze, ezekben az iskolákban tanítani rangot jelent, és a kiváló képességű tanárok talán éppen ezekben az iskolákban gyűlnek össze. De miért nincs ez másutt is így? Miért nem gondoskodunk arról, hogy mindenütt ilyen tanárok legyenek? Ami a végeken „lent” lehetséges, miért nem lehetséges a „központban” és a központból koordinálva az egész országban? Hiszen ott annyi okos bácsi jár és kel!

Mi a baj a magyarországi iskolákkal? Mintha az erős és stukturált akarat hiányozna. Vagy mondhatnánk azt is, hogy nincs erőforrás, vagyis pénz. A pénz mint cselekvési képesség a cselekvésből forrásozik. Nincs elég tevékeny akarat itt? Tényleg nincs legalább kicsit nagy pénz az iskolákra? Nincs elhatározás és cselekvési képesség arra, hogy jobb jövőt akarunk ennek az országnak? A nehézséget nemcsak az adja, hogy nem az iskoláknak adják a nagy pénzt, hanem az, hogy nincs nagy pénz ebben az országban. Régen azt állították, hogy a háborúhoz három dolog kell, ma ugyenez nem a háborúhoz, hanem az iskolához kell(ene). Azt a kevés forrást, ami ebben az országban van, az iskolákra és az oktatásra kellene fordítani.

Egy általános iskola tanárának meg kellene kapnia törvény által garantáltan egy banki osztályvezető fizetését, egy középiskolainak egy banki főosztályvezetőjét, és egy egyetemi tanárnak egy bankigazgatóét. Azonnal lehetne kemény kiválasztási kritériumokat működtetni, egy fél generáció alatt elképesztő javulást érhetnénk el a minőségben. Egyébként a nyolcvanas években Svájcban ezek voltak a fizetési viszonyok. Ha van kicsit nagy pénz a bankban (nagyon nagy pénz nem a honi bankokban van), miért nincs viszonylag ugyanennyi pénz az iskolában? Nem az iskola minőségében rejlik gyermekeink és az ország jövője? Kis pénz kis iskola, nagy pénz nagy iskola. (Guszti bácsi, lesz pénz? – kérdezte Puskás öcsi bácsi.)

E problémákra a megoldás törvények és törvényes szigor kérdése – és nem egyes gusztibácsik nagylelkűsége vagy kijáróképessége. A bácsik jönnek-mennek, de erre hosszabb távon nem építhetünk – a törvények és a meggyőződéssel kialakított, óvatos kritikával változtatható dinamikus struktúrák új alakzatok létrejöttét segíthetik az oktatásban is. Miért kell egyes pénzvezéreknek adópénzen „konszolidált" bankokból (vagy a konszolidáció folyamatából) szerzett vagyonuk felhasználásával a fél országot felvásárolniuk, majd vadászatokat, villányi mulatozásokat rendezni alkalmanként egy közepes méretű általános iskola éves költségvetésének megfelelő összegért? Hol vannak itt a törvények? Hol van itt az elhatározás, az akarat és a cselekvőképesség, hogy végre közös és jobb jövőt építsünk? Jobb jövőt, mindenki által elfogadott, és mindenkit befogadó jövőt. Nemcsak szövegelni meg szociológiai felméréseket írogatni – azok is kellenek – a leszakadó emberekről és régiókról, de komoly együttélési szabályokat alkotni. Akkor tesszük meg egy közös nemzet, és egy európai nemzet kialakítása felé tett első lépéseinket, amikor olyan törvényeket kezdünk el alkotni, amelyek segítségével az égbekiáltó elosztási igazságtalanságokat megszüntetjük – s nem Brüsszelnek vagy egyes nyugati lapoknak óbégatunk.

Helyesen megállapított fizetésekkel, a bankok építési minőségével vetekedő kvalitással épített iskolákkal komoly színvonalat lehetne megkövetelni: özönlenének a legtehetségesebbek az oktatásba. Persze nemcsak történelmet és irodalmat, de filozófiát, azaz differenciáló és önállóan vizsgálódni képes gondolkodást is tanítani kellene (már középiskolában, mint például Franciaországban), és matematikát, zenét, fizikát, kémiát. Világirodalmat és magyar irodalmat, világtörténelmet és magyar történelmet, klasszikus és modern nyelveket, demokráciát, az állammal való bánásmód öntudatos és kritikus állampolgári tudását – a szabadság és a felelősség, a törvény hozásának és betartásának képességét. Ahhoz, hogy gigantikus értelmesekházává váljon ez az ország a „gigantikus őrültekháza" helyett, ilyen és ehhez hasonló módon kellene elgondolkodni a nemzet- és oktatáspolitikusoknak. Mindezek felelősségteljes megtárgyalásához széles körű, hosszú és nagy viták kellenének – és erős elszánás a jobbításra minden itthon élő, de otthont találni kívánó számára. A sors, országunk sorsa kopogtat ablakunkon – a szimfónia megírására talán még nincs teljesen késő.

ÚJRA ELINDULNI
– VITA KIS JÁNOSSAL –[101]

Kis János *Fordulóponton*[102] című írására reagálva alapvetően azt a tételt képviselem, hogy Magyarország nem annyira fordulóponthoz érkezett, mint inkább az újraindulás, sőt az újraalapítás lehetőségéhez. Azt nem állítom, hogy Magyarországon a jelenleg nyílt kommunikációra, azaz demokráciára képes emberek és az oly nagy támogatással helyzetbe került politikai csoportosulás képes lesz megtenni azokat a lépéseket, amelyek véleményem szerint kisegíthetnék Magyarország szekerét sáros és besározott történelmi útjának kátyújából. Pusztán azt szeretném sugallni, hogy vannak még eszmék, melyeket érdemes lenne megfontolni, és talán gyakorlatot irányító elvekké tenni – egy jobb jövő érdekében. A szekeret és a sáros utat kellene modern járművekre és infrastruktúrára cserélni – nemcsak fizikai, de kulturális, morális és kognitív értelemben is.

A KÖZTÁRSASÁG HIÁNYA

Kis János írásának alcíme, „A köztársaság válsága" azt sugallja, mintha itt ténylegesen működő, demokratikus legitimációjú köztársaság lett volna. „A köztársaság válságban van" (8.), állítja, de ilyenben nem lehetett, mert köztársaság a szó eredeti értelmében itt valójában nem is jött létre, legalábbis, ha a köztársaságot demokratikusnak, azaz az ott élők konszenzusa alapján létrejöttnek feltételezzük. Demokratikus köztársaságot csak az adott országban élők kifejezett egyetértésével lehet létrehozni. Itt semmiféle társadalmi konszenzus nem volt az alapításkor, hiszen a kerekasztal beszélői önmagukat hatalmazták föl, és valójában csak az átmenetet menedzselték az egypártrendszerből a többpártrendszerbe, de az még távolról sem volt egy valódi köztársaság valódi létrehozása. Főként nem, mert az egyik fő aktor az akkor még félelmet keltő állampárt volt, melynek széles társadalmi visszautasítottsága és antidemokratikus múltja alkalmatlanná tette a demokrácia teljes létrehozására. Mint utólag kiderült, ez a múlt és folytonosság a személyzetileg szinte azonos utódpártot nem csak az alapításra, de a működtetésre is alkalmatlanná tette. A káderek nemcsak „nem láttak túl az átmeneti állapoton" (4.), de bizonyították, hogy nem is értették, mi a demokrácia és hogyan kellene létrehozni és működtetni azt, nem csak privilégiumaikhoz ragaszkodtak görcsösen, de a baloldali értékek szüntelen hangsúlyozása mellett a privatizáció során nem ritkán hatalmas vagyonokra tettek szert.

A morális és szakmai kontraszelekció nem ritka a politikában, de ennek az elmúlt nyolc év vezérpártja történeti gyökerei miatt is parádés példája volt. Reprezentatív tagjai erkölcsi és kognitív értelemben teljesen alkalmatlanoknak bizonyultak a demokrácia új világának létrehozására. Az ország tényleges demokratizálódásához új erőkre, a korábbi rendszerektől független csoportokra lett volna szükség – de ez akkor a homogén szocializáció és „politizáció" miatt nem állt rendelkezésre. Mivel a békés átmenet lehetővé tette, hogy a régi erők itt maradjanak és dominálják, most a biológia oldja meg, hogy a demokratizálódás, az ároktalanítás folyamata elinduljon, a kifutó modellek lecserélődjenek, ahogy a szovjet kommunizmust is a biológiai generációváltás, Gorbacsov nemzedékének fellépése döntötte meg. Thomas Kuhn megál-

lapította, a paradigmaváltáshoz a tudományban is a régi paradigmák intézményi képviselőinek kihalására van szükség. Kis János állítása, hogy „ha Gyurcsány vállalkozását siker koronázza, az antikommunizmus azért vált volna tarthatatlanná, mert az MSZP egyértelműen elszakította volna a múltjához fűződő szálakat" (4.), éppen ezért teljes naivitásnak tekinthető.

Egyébként a „széles értelemben vett baloldal" is azért van válságban (8.) Magyarországon, mert a baloldali gondolkodású emberek képtelenek voltak egy olyan pártot létrehozni, mely személyzetében és politikai kultúrájában teljesen független lenne az egykori állampárttól. Márpedig ez lenne egy morálisan hiteles baloldal új lehetősége. Ez nyilván mindazok előtt álló feladat, akik a baloldali értékek megjelenését fontosnak tartják – habár az, amit ma Magyarországon baloldalinak tartanak, Nyugaton már régen nem az, és az új baloldali párt kialakítása előtt a legjobb főknek most egy jobb és mindenki számára élhető Magyarország létrehozásán kellene törni a fejüket.

BANÁNKÖZTÁRSASÁG

Az, hogy az elmúlt években a köztársasági politikai létet alapjaiban megcsúfoló törvényhozó és kormányzó politizálás folyt, elképesztő egyéni képviselői önállótlansággal és kormányzási korrupcióval, inkább arra enged következtetni, hogy itt nem valódi, hanem egy banán nélküli banánköztársaság alakult ki. A Wikipedia szerint „a banánköztársaság kifejezést pejoratív értelemben olyan (általában latin-amerikai, illetve karibi) országokra értjük, amelyek politikailag instabilak és élükön egy korrupt és törvénytelen eszközökkel kormányzó párt vagy diktátor gyakorolja a hatalmat. Ebből az instabilitásból következik, hogy ezen államok gyakran színterei politikai puccsoknak és forradalmaknak." Ha jól emlékszem, Göncz Árpád államelnökként óvta az országot még a kilencvenes évek elején a latin-amerikanizálódástól. Akkor ezt sokan kikérték maguknak – azóta sokan jártak arrafelé, és közülük többen azt mondják, bár azon a színvonalon lehetnénk. A boltokban banán, az ország hivatalaiban pedig korrupció volt bőven. Az eszközök törvényességéről vagy törvénytelenségéről feljelentések és bíróságok dönthetnek, de konszenzus van arról, hogy az eszközök gyakran a morálba és a jó érzésbe ütköztek. Maga Gyurcsány Ferenc ismerte el egyszer, hogy mesés meggazdagodása lehet, hogy erkölcsileg kifogásolható, de nem ütközött a fennálló törvényekbe. Kis János meglepő módon, szinte erre rímelve, minden kritika nélkül említi, hogy lehetségesek törvényes, bár erkölcsileg kifogásolható döntések, mondván, „a 'politikusbűnözés' körébe vonnak törvényes – bár meglehet, hibás és erkölcsileg kifogásolható – kormányzati döntéseket" (8.). A nem-banán típusú köztársaságokban, vagyis a ténylegesen működő demokráciákban nem fogadhatók el erkölcsileg kifogásolható kormánydöntések.

Ismerjük a klasszikus tételt, hogy a politika és az erkölcs nem ugyanaz, de egyrészt a demokráciának törvényhozásában a morál, azaz az igazságosság alapelveire kell épülnie, másrészt a vezető politikusoktól és kormányzati tagoktól el is kell várnunk az erkölcsileg kifogásolhatatlan döntéseket és a morális értelemben legális cselekedeteket. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a demokrácia polgárainak magánéletükben bármiféle moralitást előírnánk, de itt éppen nem a magánéletről van szó.

Csodálkozunk, ha a politikai bananizálódás ereményeként törvényszerűen bekövetkezett a forradalomszerű változás?

A BANÁNTALANÍTÁS APÓRIÁI

De mi is az oka az ország elbanánosodásának? Meddig menjünk vissza az okok, indokok és magyarázatok keresésében? Szent Iványig? Mátyásig? A törökökig? Az első világháborúig vagy annak végéig? A holokausztig? A második világháborúig, az utána következőkig? A gulágig? Recskig? Ötvenhatig? Még elsorolni is sok, hát még ha a múltfeldolgozás értelmében mindenre vissza is kell térni. Ráadásul történészek terepe mindez, ahol mára nyilvánvalóvá váltak a történelemtudomány ismeretelméleti, hermeneutikai és egyéb problémái, az egyes kutatások megkerülhetetlen szubjektív elemei, kezdve a történeti tények státusának kérdésével, egészen a történeti rekonstrukció vs. konstrukció problémájáig.

Kis Jánosnak igaza van, nem volt itt történelmi múltfeldolgozás, sem a holokauszt, sem a gulág nyílt megbeszélése és kibeszélése, és talán igaza van, hogy ez útjában állt eddig annak, hogy korrekt politikai diskurzustér és viszonyrendszer alakuljon ki. De nem várhatjuk és nem remélhetjük, hogy a múltfeldolgozás önmagában megoldja ezeket a problémákat, mert egy spontán múltfeldolgozás azonnal fölvetné a kérdést, hogy ki dolgoz fel és mit, mikor és ki mondja, hogy most vége a feldolgozásnak, így vagyunk feldolgozottak történelmünkben. Ki fog előállni azzal, hogy megbíz valakiket múltfeldolgozással, ki vállalja ezt, és ki fogja elfogadni, amit helyette feldolgoztak, esetleg nem az ő tapasztalata vagy szempontjai szerint? – Nem! Nem a múltfeldolgozással kell kezdeni, hanem a múltfeldolgozás egyetemes, szó szerint (ha nem is lassan írva, de így mondhatóan): *egyetemes* kereteit kell megteremteni. Ezek a keretek nem csak a múltat segítenék feldolgozni, hanem egy jobb jövő létrehozását katalizálhatnák. Valahogy hasonlóan, de nem ugyanúgy, ahogy a Német Szövetségi Köztársaság alaptörvénye segített a német népnek saját múltja feldolgozásában – és a világtörténelem legnagyobb kudarca és országégése után a világtörténelem egyik legvirágzóbb államát és gazdaságát létrehoznia.

MORÁLIS EGYETEMESSÉG MINT AZ ÚJ JOGREND ALAPJA

A morális univerzalizmus egyben abban is segíthet bennünket, hogy a múltat egyetemes értékek szerint feldolgozzuk, és a jövő lehetőségét ezek szerint megalkossuk. Nagy szavaknak tűnnek, de megint nagy időket élünk, ide nagy szavak kellenek – és nem kellene megint egyszer elbananizálnunk a dolgot. A morális egyetemesség nem jelent semmi többet, mint hogy néhány olyan közös értéket elfogadunk, mely minden emberi kultúra alapelve, és ezen értékekre alapítjuk a demokráciát. Ezen értékek legegyszerűbb formulája a kategorikus imperatívusz (Kant), vagy a méltányosságként felfogott igazságosság (Rawls) elve, melyek szerint azokat a cselekvési elveket fogadjuk el jónak vagy helyesnek, a jogalkotás alapjának, amelyeket általánosított vagy még inkább egyetemes megfogalmazásban ellentmondásmentesen akarni tudunk. Ilyenek például a ne ölj, a tartsd meg az ígéretedet, a ne hazudj, a tiszteld embertársadat és hasonló elvek. Ezen elvekre épül minden demokrácia és minden

demokratikus alkotmány, először az amerikai és a francia, majd a többi modern nyugati demokrácia alapirata. Egyszerű, minden ember számára érthető, az igazságosság elveit tagoló kijelentésekre kellene a közös jogot alapítani, melyre a jövendő együttélés épülhetne.

Látszólag könnyen fölfogható elvek, de ha a megvalósításukról van szó, akkor látjuk, hogy talán a legnehezebbek. Egy jó alkotmány rövid lenne, néhány alapelvet fogalmazna meg, és kijelölné a megvalósítás kereteit. Nem kellene újra ki- vagy feltalálni, csupán tanulmányozni kellene a nyugati demokráciák alkotmányait, elsősorban az Amerikai Egyesült Államokét. Egy helyesen fogalmazott alapokmány nemcsak a múltfeldolgozás kereteit jelölné ki – minden múltfeldolgozás alapelvei morális princípiumok lennének –, de a jövő útját is alapvetően meghatározhatná.

A demokratikus alapelvek egyik fő sajátsága, hogy nem megosztanak, hanem egyesítik azt a közösséget, amely alapításába fölveszi azokat. A demokrácia ugyanis a biztosított egyenjogúság mellett a fedetlen arc, a nyílt kommunikáció, az egyenes beszéd világa. Ha vissza is élnek az alapelvekkel, mindig vissza lehet térni hozzájuk, és számon lehet kérni érvényesülésüket. Kritikai potenciáljukat az adja, hogy ha a nyilvánosságban rájuk hivatkoznak és bizonyítják, hogy valaki nem tartotta be ígéretét, hazudott, ölt, nyilvánvaló módon megsértette a másikat méltóságában, akkor az alapelvek és alaptörvények értelmében jogilag is felelősségre vonható. A morális alapelvek fő előnye, hogy mindenki érti azokat, könnyen átlátja, ha nem érvényesülnek a közéletben vagy annak valamelyik aktusában, és ezáltal könnyen számon is kérhetők. Az ilyen alapelvek nem egy történeti nemzethez kapcsolódnak, hanem azokhoz az alapelvekhez, amelyek minden nép kultúrájában megvannak. Egy ilyen alkotmány létrehozása során az alapelvekben történt megállapodás után természetesen számos jogtechnikai kérdést is meg kellene oldani, de ez nyilvánvalóan másodlagos kérdés. Az alkotmányt nem jogászoknak kell megalkotniuk, hanem a széles nyilvános diszkussziónak kellene az elveket kikristályosítaniuk, és a jogászoknak mint jogászoknak csak a legvégén kellene bekapcsolódniuk a munkába.

ÚJRA ELINDULNI

Amikor azt állítom, hogy újra neki kellene vágni, akkor erre az újraindulásra utalok. Csak egy ilyen új elindulással, újra-építéssel (nem újjáépítéssel), új formák létrehozásával lehet az országot a történelmi kátyúból kihúzni, nem reformokkal, mert kátyút nem lehet reformálni, csak betömni, és fölé – vagy új nyomvonalon – aszfaltos utat építeni. A reformokat évtizedek óta, kifejezetten 1968 óta „gyakoroljuk", az eredmény magáért beszél. Ebben az összefüggésben nagyon réginek és elavultnak tűnik, ha azt olvasssuk, „a reformoknak nincs alternatívájuk. Előbb-utóbb meg kell indulniuk." (8.) Szerintem csak alternatívájuk van a reformoknak, ami fennáll, nem szabad reformálni, mert negyven éve reformálgatunk, és ide jutottunk. Új morális, kognitív, kommunikatív és jogi struktúrák létrehozására van szükség: autópályákra sáros utak helyett. Egy ilyen újraindulás számos Kis János által tárgyalt kérdést nemcsak megoldana, hanem rég elavultnak tüntetne föl.

Kis János gyakorlati politikai lépésektől reméli az ország újraegyesítését, abban, hogy a pártok egymáshoz közelednek. Azt írja, „megteremtődnének a feltételek a

jobboldali és baloldali érzelmű magyar állampolgárok közti szakadék áthidalásához. … A két oldal lassan elfogadhatja egymást. A következő húsz évben a Magyar Köztársaság állampolgári közösséggé válhat. Normális demokráciává, a normális demokráciák normális bajaival." (8.) Igen, erre lenne szükség, de a kis pártpolitikai lépéseken túl nincs tényleges javaslata, hogy miként érhetnénk el ezt.

Azt állítja, hogy a Fidesznek „nagyon óvatosan kell az alkotmányhoz nyúlnia" (8.), holott egyáltalán nem kell hozzányúlnia, hanem egyszerűen egy teljesen újat kell létrehoznia. Természetesen nem egyedül, nem csak a Fidesznek, hanem mindannyiunknak, minden Magyarországon élőnek részt kell vennie az alkotmányozás széles diszkussziókat feltételező munkájában. Az egyetlen megoldás egy új, ideológiamentes, az egyetemes morális értékekre alapozott alkotmány lehetne, ahol az alkotmány értelmében nincs két vagy akárhány oldal, csak egymást respektáló szubjektumok. Úgy tűnik, Kis János egy lejárt és érvénytelenedett gondolkodásmódot idéz meg, amikor azt állítja: „általában minél radikálisabban nyúl bele (a Fidesz) az alkotmányba, minél jobban elvágja a tőle balra lévő ellenzéket a lehetőségtől, hogy a parlamentben és a szavazófülkékben juttassa érvényre akaratát, annál inkább rákényszerül ez az ellenzék, hogy átvegye a parlamenten kívüli harcmodort" (8.). Ha a Fidesz nem belenyúl a rossz alkotmányba, hanem széles körű diszkusszióval és támogatottsággal, az egyetemes elvekre építve újat alkot, minden emberre mint szabad és a moralitás lehetőségével rendelkező szubjektumra alapozva azt, akkor nem lesz értelme balra vagy jobbra lévő ellenzékre kacsingatni, hiszen az alkotmány semmiféle jobboldali, baloldali vagy egyéb csoportosulást nem ismerne el önmaga és az egyetemes alapító elvek, valamint az alapító egyén közt.

Mindennek létrehozásához egyaránt erőfeszítéseket kellene tennie minden felelős Magyarországon élő embernek (polgár majd akkor lesz, ha létrehozza a közös alkotmányt, és fenn is tartja), és a jelenleg vezető politikai erőknek is. Valóban egy hosszú folyamat kezdetén állunk (vö. 3.), de ez nem fordulat, hanem alkotó (azaz alkotmányozó) újraindulás lehet, és kellene, hogy legyen. Mindannyiunk, minden itt élő részvételével. Csak így lehetünk egyszer végre-valahára mi is debananizált köztársaság, vagyis normális demokrácia.

VÁZLATOK

A DEMOKRÁCIA MI VAGYUNK[103]

Ha a francia király még nyugodtan mondhatta, hogy „az állam én vagyok”, akkor a demokráciában ezt mi, a demokráciában élő polgárok, Magyarország minden egyes polgára elmondhatjuk magunkról és államunkról. A „demokrácia mi vagyunk” vagy a „demokratikus állam mi vagyunk” nem túlzás és nem fellengzősködés, hanem a valós tényállás megfogalmazása. Miről is van szó?

A DEMOKRÁCIA MINT SZABAD ÉLETMÓD

A legfiatalabb ország, a legöregebb modern demokrácia, az Amerikai Egyesült Államok filozófusa, Dewey azt tartotta, hogy a demokráciát az egyes emberből, a szavazó polgárból kell levezetni. A demokráciának csak akkor van értelme, ha úgy gondoljuk el, hogy az egyes ember életének meghosszabbítása. A demokrácia, mondja Dewey, „nem kormányforma, nem is társadalmi hasznosság, hanem *az ember és természetta-pasztalata metafizikai viszonya*”, vagyis az ember megtapasztalja önmaga egyenlőségét a többi emberrel, és ezt az egyenlőséget a társadalom szerkezetére vetíti vagy alkalmazza ahelyett, hogy felülről vagy kívülről várna legitimációt. Ha egyenlők vagyunk születésünknél fogva, akkor ezt a társadalom szerkezetének is tükröznie kell.

A demokrácia életmód, minden ember lehetséges és legnagyszerűbb stílusa. Ha tiszteljük önmagunk és a másik ember szabadságát és ezzel járó társadalmi felelősségét, akkor csak demokraták lehetünk, a demokrácia hívei, és ezt mindennapi életünkben és kommunikációnkban is meg kell valósítanunk. A demokrácia szabadság és egyenlőség, és ami ezt korlátozza, az korlátozza a demokráciát is. Dewey hangsúlyozza, hogy „Minden, ami korlátozza a szabadságot és a kommunikáció teljességét, olyan sorompókat helyez el, amely csoportokba és klikkekre osztja az embereket, egymással szembenálló szektákba és frakciókba, és ezáltal aláaknázza a demokratikus életmódot. A szabad vélemény, szabad kifejezés és szabad gyülekezés polgári szabadságának puszta törvényes garanciája nem sokat ér, ha a szabad kommunikáció mindennapjaiban az eszmék, tények, tapasztalatok adásvételét megfojtja a kölcsönös gyanakvás, visszaélés, félelem és gyűlölködés. Ezek a dolgok hatékonyabban rombolják le a demokratikus életmódot, mint a nyílt kényszer.” A demokrácia megvalósítása és fenntartása érdekében gyanakvás és félelem helyett a bátor és nyílt kommunikációra, egymás felé fordulásra van szükség, nem a színlelés, hanem a valódi attitűdök szintjén. A demokrácia a bátor és nyílt emberek társadalma, nem pedig a „sötétben reszketőké” vagy titkos társaságokat létrehozóké.

A demokrácia nem államforma, hanem alapvetően morális fogalom, az életvitel formája. A demokrácia nem valami külső, hanem személyes világunk, csak így maradhat fönn tartósan. Ezért mondja Dewey: „Ahhoz, hogy megszabaduljunk attól a szokásunktól, hogy a demokráciát valami intézményesnek vagy külsőnek gondoljuk, és ehelyett szokásként sajátítsuk el, a demokráciát személyes életmódnak tartva, akkor tudomásul vesszük, hogy a demokrácia morális eszme, és amennyiben ténnyé válik, akkor morális tény lesz. Tudomásul kell venni, hogy a demokrácia csak akkor valóságos, ha ténylegesen az élet közhelye." A demokrácia hit az emberben, abban, hogy ha az embert mintegy „magára hagyjuk", akkor a demokrácia virágozni fog, hiszen a „demokrácia feladata mindörökre a szabadabb és emberibb tapasztalat létrehozása, amelyben mindenki osztozik és amelyhez mindenki hozzájárul". A demokrácia tehát a morális élet közösségi meghosszabbítása, nem kormányforma, hanem egyenlő emberek közösen akart társadalmi élete.

Az így felfogott, az egyes embertől szerveződő demokrácia fogalma természetesen még nem terjedt el, a rendelkezésre álló idő miatt nem is terjedhetett el hazánkban és a többi közép-európai országban. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a demokráciát ne lehetne így felfogni, hogy ne foghatnák föl egyre többen így. Mi lenne, ha azt mondanánk, működtessük mindannyian demokráciánkat, ami épp ezáltal lesz a mienk, mert eredeti, antik görög fogalmának megfelelően belőlünk indul ki. E demokrácia polgárai nem régi sebeiket nyalogatják, bosszút kiáltva nagyapáik sérelmeiért, hanem valóban saját élettapasztalatukat kívánják közösségi, tehát politikai formába önteni. Magyarországon akkor lesz valódi demokrácia, ha egyre többen bensővé teszik azt, ha egyre többen érzik magukénak, ha egyre többen úgy látják, hogy ez saját életük része, saját életük meghosszabbítása.

A Biblia tanúsága szerint Mózes népének negyven évig kellett a sivatagban vándorolnia, mielőtt beléphetett az ígéret földjére. Senki nem léphetett be a szabadságba, aki korábban szolgaságban élt. Lehet, hogy nekünk is negyven évet kell „menetelnünk", míg eljutunk a valódi demokráciába? Azok, akik rabszolgák voltak, akik látták a szolgaságot, nem voltak képesek meglátni a Mózes által meghirdetett ígéret földjét, nem léphettek be a szabadság birodalmába. Csak a vándorlás, a szabadság idején születettek léphettek be az Új Világba. Régiónkban az Új Nemzedék, a rendszerváltásnak nevezett valami után felnövők, a későn születés kegyelmét élvezők az a generáció, amely már nem látta a szolgaságot. A szabadság új, soha nem látott világának megvalósítása az ő feladatuk. A sivatagi vándorlás, az átkelés az óceánon, tehát a szabadság megálmodása és elgondolása pedig a mienk. Vándorlás, a szolgaságból való sivatagi kivándorlás vagy a „szabadság" óceánján való átkelés nélkül – történeti tapasztalat – nem lesz demokrácia. Ám ne feledjük, a vándorlás, az átkelés még nem demokrácia, csak annak előkészítése. Ebben a kilátástalan menetben önmagunkat, szabadságunkat, felelősségünket és morálunkat kell megálmodnunk és kitalálnunk, továbbá azt, hogy ebből az új, szabad önmagunkból milyen demokrácia adódik, adódhat vagy adódjék, azaz milyen demokráciát akarunk. A történelem arra tanít, fogadjuk el, hogy a demokráciát majd a vándorlás, az átkelés idejében születettek fogják életre

kelteni és megvalósítani. A demokrácia jövője a sorsukat kézbe vevők, a szolgaságot már nem látottak, már megszületett vagy eljövendő gyermekeink kezében van.

VÉDŐBESZÉD EGY KÉPZELETGAZDAG DEMOKRÁCIÁÉRT – NOVEMBER VÉGÉN AZ AMERIKAI EGYESÜLT ÁLLAMOK MINDEN ÉVBEN ÖNMAGÁT ÜNNEPLI[104] –

Richard Rorty (1931–2007), a kaliforniai Stanford egyetem professzora a demokrácia – Popper szavaival a „nyílt társadalom" *(open society)* – egyik legfontosabb elemének a képzeletgazdag és bátor társadalmi vitákat tartja. Szerinte maga az Amerikai Egyesült Államok is ilyen diszkussziók eredménye, és ezek feltétele, a szabad és nyílt beszéd tette naggyá, nagylelkűvé és a leginkább befogadó társadalommá *(most inclusive society)*.

Jacques Derrida (1930–2004) hangsúlyozta, mintegy Rortyra rímelve, hogy az Egyesült Államok olyan ország, amely a világon mindenütt megmozgatta az emberek képzelőerejét, és ebbe az országba mindig sokkal többen akartak bevándorolni, mint onnan kivándorolni. Sajátos, ez így volt akkor is, amikor az Egyesült Államok országként és az egyes emberek szintjén nem volt olyan gazdag, mint napjainkban. Feltehetjük a kérdést, milyen tanulságot jelenthet nekünk a modern történelem e valószínűtlenül sikeres országának képzeletgazdagsága és nyitottsága?

Az indokokat keresve sokan a jólétre hivatkoznak, elfelejtve, hogy a gazdagság nem az égből pottyant, és az inkább egyik, de nem kizárólagos kísérőjelensége az ott élő emberek beállítódásának, kultúrájának és életmódjának. A vonzerő szorosan összefügg a legöregebb modern demokrácia nyitott és befogadó társadalomként való megalkotásával.

A modern demokrácia elvét mint befogadást az Amerikai Egyesült Államokban fogalmazták meg, a tizennyolcadik századi alapító iratban és a korabeli vitákban. Az egyébként jólétben élő és hatalmas műveltséggel rendelkező politikai alapítókat a történelemben példátlan erkölcsi felelősségvállalás jellemezte. Tudatában voltak, hogy nagy lehetőségekkel rendelkező országot alapítanak, mintegy „zöldmezős beruházásként", és ha nem megfelelő elvekre építik és nem szerencsés politikai struktúrákkal ruházzák föl az országot, akkor rossz jövő vár nemcsak országukra, de az egész emberiségre. Megfogalmazták, hogy soha előttük, és talán soha utánuk nem fognak országot úgy megalkotni, hogy azt a történelem legjobb hagyományaira és fogalmaira alapozhatják.

Az amerikai alkotmány a megvalósítandó legnemesebb eszmények felsorolásával kezdődik, mint Tökéletesség, Igazságosság, Béke, Jólét, Szabadság. A megvalósítás egyedüli lehetősége és legjobb eszköze egy jól megalkotott, mindenekelőtt és -fölött garantált és biztosítottan fennmaradó demokrácia. A demokrácia az egyetlen olyan politikai forma, melynek legfőbb elve a teljes és megalkuvás nélküli társadalmi igazságosság.

Az alaptételek értékekről szóltak, melyeket antik görög gondolkodók fogalmaztak meg először, és amelyek az emberiség közös kincsévé váltak. Politikai értelemben ezek az értékek alkotják a demokrácia polgárait. Mint az alapítók állították, ha az eszmék minden ember történelmi tulajdonai, akkor nincs joguk az országot a benne élők számára kisajátítani. A demokrácia elveivel létrehozott első modern kori ország mindenkié tehát, nem csak az amerikaiaké, ez a demokrácia garanciája és lehetősége egy újonnan megalkotandó világban. *Ahol demokrácia van, ott befogadás van,* nem-

csak a saját népé, hanem minden egyes emberé. Ebből ered az átfogó menedékjog, melyet a demokráciák azoknak garantálnak, akik a demokrácián kívülről érkeznek. *Ezzel ellentétes diszkusszió és vélemény terjesztése vagy elterjedése mélységesen veszélyes a modern demokráciára,* hiszen bensőleg rombolja azt, ami elvileg minden egyes tagjának szabad moralitására és nagylelkűségére, mint lehetőségre, mint a jogalkotás alapjára épít.

John Dewey (1859–1952) a pragmatizmus klasszikus filozófusa azt állítja, a modern demokratikus gondolkodás kiemelkedő feladata az amerikai alkotmány elemzése és érvényesítése. Legnagyobb követője, Rorty szerint arra kell törekednünk, hogy „egyre több emberi lényt fogadjunk be közösségünkbe … a vendégszeretet az egyik olyan erény, amelyre a *mi* közösségünk a legbüszkébb. Ha azt mondjuk, az emberi jogok tisztelete követelte meg, hogy megmentsük a zsidókat a náciktól, vagy a bosnyák muzulmánokat a szerbektől, akkor csak azt mondjuk, hogy a beavatkozás elmaradása kellemetlen helyzetbe hozna *minket* önmagunk előtt, ugyanúgy, mint ahogy nem tudnánk tovább enni, ha tudomásunkra jutna, hogy gyermekeink vagy szomszédaink éheznek, miközben a mi asztalunk megterítve áll." *A demokratikus gondolkodás imperatívusza, hogy a fenyegetetteket minden moralizálás előtt be kell fogadni*. A képzeletgazdag morális cselekvés megelőzi a demokrácia teóriáját. Rorty kérdése magában hordozza a választ: „Jobbak-e a befogadó társadalmak a kizáró társadalmaknál?".

Az európai kontinensen még kevéssé látszik, és kevesen hiszik el, hogy az alkotmányos demokrácia lehetővé teszi és feltételezi a morális haladást, anélkül hogy az egyes embertől közvetlenül „jóságot" vagy „moralitást" követelne. Rorty kiemeli, „a morális haladást meggyorsíthatnánk, ha inkább arra a képességünkre összpontosítanánk, amely lényegtelennek mutatja azokat a kis dolgokat, amelyek elválasztanak bennünket … további kis dolgokkal való összehasonlítás segítségével". A hétköznapi élet apróságairól van szó, ahol minden embert *eleve* elfogadunk, és ahelyett, hogy bármire is kényszeríteni próbálnánk, saját egyediségében tiszteljük – mindaddig, amíg nem fenyeget másokat.

Rorty szerint a demokrácia affektív, érzelmi és nem annyira vagy nem kizárólagosan az észre épül. A moralitás „az érzelmek kérdése". Radikalizálva, a demokrácia nem az alapító nagy eszmék szolgai megvalósítása vagy megközelítése, hanem a képzelőerő és a nagylelkűség felszabadult növekedése. A kulturális és társadalmi fejlődés e vívmánya a múltnál gazdagabb jövőt csak a képzelőerő szabad működtetésével hordoz és hoz el számunkra.

A demokrata és a hagyományos gondolkodás közti különbség, mint Rorty mondja, „a bezáródás és a nyitottság közti különbség – a változatlanság biztonsága, illetve az önmagát a megjósolhatatlan változás folyamatába belevető én … közti különbség. A jövőnek ez az apoteózisa, a készség, hogy a bizonyosságot a képzelőerővel, a büszkeséget a kíváncsisággal helyettesítsük, eltörli az elmélkedés és a cselekvés … megkülönböztetését. Dewey szerint ez a megkülönböztetés az a nagy lidércnyomás, amelytől a nyugati intellektuális életnek meg kell szabadulnia … az emberlét új lehetőségeinek feltalálásával kapcsolatos remény fontosabb, mint a stabilitás, a biztonság és a rend szükséglete." E gondolkodásmódot és történelmi sikerét ünnepli az Amerikai Egyesült Államok minden polgára november végén, a történelmi „hálaadás"

(thanksgiving) ünnepén. Ennek a gondolkodásmódnak az elsajátítása Európában, és talán Magyarországon is – előttünk álló lehetőség.

A TÍZDOLLÁROS ARCA: ALEXANDER HAMILTON[105]

1757. január 11-én született a modern demokratikus világrend egyik nagy megálmodója *és* meghatározó alkotója, Alexander Hamilton. Százmilliók fogják naponta kezükbe a tízdollárost, melyet képmása díszít, de kevesen tudják, hogy ez a szerény körülmények között fölnőtt bevándorló egyik elindítója volt annak a folyamatnak, amely a ma ismert „nyugati világrendhez" vezetett. Hamilton a brit karib-tengeri szigeten, Nevisben született francia hugenotta anya és skót kereskedő apa gyermekeként. Szüleit korán elveszítette, de a tehetségével kitűnt fiút gazdag támogatók a kontinensre küldték orvostudományt tanulni. A politika azonban hamar elsodorta. A függetlenségi mozgalom hevében, 1773-ban a híres bostoni teadélutánon kereskedők a brit adók ellen tiltakozva teabálákat dobtak a tengerbe, hangoztatva, hogy „nem adózunk, ha nincs parlamenti képviseletünk" *(no taxation without representation)*. Hamilton maga is az amerikai nemzeti ügy híve lett, 1774 nyarán, tizenhét évesen egy tüntetésen elhangzott spontán beszédével alapozta meg hírnevét. A gyarmatoknak össze kell fogniuk, és a brit áruk bojkottálásával Észak-Amerika szabadságát ki kell küzdeni. Rövid időn belül a hadseregben találta magát George Washington főparancsnok szárnysegédeként, aki mellett a függetlenségi háború folyamán a legnagyobb nehézségek és válságok közepette is végig kitartott.

A függetlenség kivívása után az észak-amerikai államok közt újra viszályok törtek ki, és nyilvánvalóvá vált, hogy egy erős és virágzó kontinens víziója megköveteli az erős központi kormányzatot. A Philadelphiában, 1787-ben összeült alkotmányozó nemzetgyűlés négy hónap alatt megalkotta az amerikai alkotmányt, melyet később társadalomtudósok a „világ nyolcadik csodájaként" emlegettek, és melyet az akkor francia követ Jefferson szavaival „félistenek" hoztak létre. A gyűlésben Hamilton New York államot képviselte. Az alapítók – „alkotmányozó atyák", akiknek átlagéletkora negyvenkét év volt, és magas történelmi, politikai és filozófiai műveltséggel rendelkeztek – egyetértettek, hogy a kormány hatalma az emberek egyetértéséből ered, de a társadalmat védeni kell a többség zsarnokságától. Hamilton hangsúlyozta, „adjatok minden hatalmat a sokaságnak, és elnyomják a keveseket. Adjatok minden hatalmat a keveseknek, és elnyomják a sokaságot." A kiutat a dilemmából az erős végrehajtó hatalomban és a hatalmi ágak hármas fölosztásában, továbbá ezek szigorú kölcsönös ellenőrzésében találta meg. Beépített fékekkel és egyensúlyokkal akadályozható meg, hogy bármely társadalmi csoport magához ragadja az egész fölötti uralmat. A központi hatalom szükséges, de minden politikai hatalommal könnyen visszaélnek. A legjobb ember is önző természetében, és nem hihető, hogy kormányt lehetne alapítani az emberek jóindulatára.

Megalkotása után az alkotmányt meg kellett azt szavaztatni az államokkal, és különös jelentőségű volt a bizonytalankodó New York állam meggyőzése. Hamilton szerint hetente négyszer megjelenő „föderalista" cikkekkel „szőnyegbombázni" kell a polgárok tudatát, hogy elfogadják az alkotmányt. Az amerikai világtörténelmi küldetéstudat egyik alapítójaként azt írja első föderalista cikkében (1787. október 27.): „az Amerikai Egyesült Államok új alkotmánya … fontossága önmagáért beszél; nem kevesebb függ tőle, mint … egy olyan birodalom sorsa, amely sok szempontból a legfontosabb a világon. Gyakran hangzott el a megjegyzés, hogy magatartása és pél-

dája révén alighanem ennek a népnek jutott osztályrészül annak a fontos kérdésnek az eldöntése: vajon az emberi társadalom képes-e a gondolkodás és választás alapján jó kormányzatot létrehozni, vagy pedig örökre arra van ítélve, hogy politikai berendezkedése a véletlentől és az erőszaktól függjön. … ha rosszul döntünk, akkor döntésünket joggal tekintenék az emberiség egyetemes balszerencséjének." Hamilton több nézetét komoly kritika érte, sokan nehezen értették meg, hogy miért kellene hadsereget békeidőben fenntartani, és mi értelme van a szabályozott időközönkénti adóbefizetésnek.

Hamilton 1789-ben az első amerikai elnök, George Washington pénzügyminisztere lett, fő célja az erőteljesen fejlődő, ipari termelésre és kereskedelemre alapozott gazdagságú, városi kultúrájú Amerika megteremtése volt. Álláspontja nem volt magától értetődő, politikai ellenlábasa, Jefferson inkább agrárgazdaságra épített Amerikát akart megvalósítani. Keresztülvitte, hogy a központi kormányzat adót szedhetett, és ezzel megteremtette a belföldön és a nemzetközi színtéren erős cselekvőképességű állam alapját. Létrehozta az amerikai központi bankot, továbbá támogatta a tőzsde és a nemzetközi kereskedelem fejlődését. A pénzügyek megszervezésével, az egységes amerikai papírpénz létrehozásával megteremtette a pénzügyi világhatalom alapjait. A korszak egyik kutatója szerint „a legnagyobb szervező zseni Amerikában, és minden idők egyik legnagyobb szervezője". Talleyrand a korszak Napóleonnál is nagyobb alakjának tartotta, és mikor az 1800-ban hivatalba lépő kormány elnöke, Jefferson, Hamilton riválisa új pénzügyminiszterével, a svájci származású Gallatinnel felülvizsgáltatta a minisztérium működését és szervezetét, ezt a jelentést kapta: „A legtökéletesebb rendszert találtam, amelyet valaha feltaláltak. Hamilton nem követett el hibát, nem hagyott hátra tisztátalanságokat. Minden, amit tett, helyes volt."

Jefferson alelnökével, Aaron Burral folytatott párbajban fiatalon, 1804-ben, negyvenhét éves korában hunyt el. Hamilton alapvető szerepet játszott Amerika, a gazdasági világhatalom és a demokrácia világhatalma megteremtésében. Egy méltatója szerint nincs nagy köztéri szobra Washingtonban, de a tízdolláros mellett az egész washingtoni intézményrendszer mindmáig magán hordozza a keze nyomát, és így joggal mondható, hogy a legrégibb és legbefolyásosabb modern demokrácia adminisztrációs szervezete Hamilton eszmeiségének képmása. Talán nem túlzás azt állítani, hogy az európai demokrácia Amerika nélkül, Amerika pedig Hamilton nélkül ma egészen másképp nézne ki.

SZÜKSÉGÜNK LENNE RÁD, EURÓPA! HABERMAS AZ ÚJ KEMÉNYSZÍVŰSÉGRŐL

Jürgen Habermas új keményszívűségről beszél akkor, amikor a gazdaságilag fejlett európai államok, első helyen Németország vezetői látszólag hezitáltak a bajba jutott euróállam, Görögország megsegítésekor. Ezzel szemben írja, „szükségünk van Európára", éppen akkor, amikor mintha apátia és közöny uralkodna el a polgárok mentalitásán.[106] Mint erre utalni fogok, Magyarországnak legalább annyira, mint másoknak politikai és pénzügyi indokból is alapvetően szüksége lenne az egyesült Európára, valójában inkább az Európai Egyesült Államokra. Bár Németországban nem kevesen azt hiszik, hogy az országnak nincs szüksége a gazdaságilag jóval gyengébben teljesítő európai országokra, valójában maga Németország sem prosperálhat gyengélkedő szomszédok társaságában. Exportjának kétharmada Európába irányul, Németország számára nem csak önmaga erőssége és stabilitása lehet fontos, de egész Európáé is. De mi a helyzet Magyarországgal? Képes egy egységes Európához egy mindennapi életében és mentalitásában mélységesen, szakadékosan megosztott ország csatlakozni?

Mielőtt ezt a kérdést vizsgáljuk, meg kell említenem, hogy a németországi viták az angolszász és kisebb mértékben a francia nagy intellektuális viták társaságában döntő módon befolyásolják az európai kontinens mai és jövőbeli alakulását. Európai közös nyelv és nyilvánosság híján az igazi viták ezeken a nyelveken zajlanak. E viták érvei, kimenetelei döntően befolyásolják a meghatározó országok közvéleményét, mely hat a nagy nemzeti és az európai törvényhozásra. E nagy kérdések, legyen az a közös pénz, az Európai Egyesült Államok alkotmányos föderalizmusa, a biotechnológia vagy a környezetvédelem problémái, nem a kis és mások számára érthetetlen nemzeti nyelveken, hanem a néhány „világnyelven" zajlanak. Ezen nagy vitákat kellene folyamatosan itthon is megismernünk, és kísérletet tennünk az ezekben való részvételre. Mikor Habermas Magyarországon járt, nyomatékosan említettem neki, hogy a nagy viták, melyeket igen gyakran ő indít el, jelentősen befolyásolják nemcsak az európai törvényhozást, de az olyan kis országok véleményformálódását is, mint amilyenen éppen Magyarország.

De térjünk vissza Magyarországhoz. Megjelennek nálunk kellő súllyal a közös európai problémák? Érdekel minket, hogy mi történik Dániában vagy Portugáliában? És őket érdekli, hogy mi történik nálunk, vagy éppen Litvániában? Egyetlen országban élünk, vagy csak egyetlen unióban?

De hogy is jelenhetnének meg más országok gondjai nálunk, ha még a sajátjainkkal sem boldogulunk? Az országon belül az árkok áthidalhatatlanoknak tűnnek. Nem új jelenség ez, aki a húszas-harmincas évek magyarországi kultúra- és irodalomtörténetét ismeri, láthatja, hogy a szakadék már akkor ott tátongott társadalmi, politikai és kulturális életünk közepén. Visszamenve a történelembe, pártoskodások, viszályok mindenütt és mindig voltak, hol úgynevezett konzervatív-balliberális, régen fasiszta-kommunista, még régebben kuruc-labanc köntösben, és így visszafelé. Szemmel láthatóan nincs meg az az intellektuális erő és túllépni képes akarat, amely egy árokmentes politikai közéletet teremtene. Márpedig ha ezt nem teremtjük meg, nem lesz itt demokrácia valójában: mert a demokrácia nem ismeri a társadalmat politikai és

kulturális értelemben kettéválasztó árkokat. De még csak Európa sem lesz itt, ha Európán az itteni népek ideális és közös jólétre vezető együttélését értjük.

Kulturális és politikai értelemben az itt élő embereknek kellene felismerni, hogy nem mehet tovább a megosztottság, az ország soha nem fog talpra állni, ahogy erre az elmúlt évszázadban sem volt képes.

Európától nem várhatjuk, hogy újraegyesít vagy – eredendően és először – egyesít bennünket, nem csak azért, mert a kultúrába és a helyi politikába nem szól bele az Európai Unió, hanem azért sem, mert nem is érdekli a nyugat-európaiakat, hogy mi történik itt valójában. Politikai, kulturális segítség nem lesz – nekünk kell boldogulnunk vagy végleg boldogtalanulnunk, azaz a rossz tanácsok szomorú, krízisektől tépett, panaszkodó országának maradnunk.

A belső és külső kulturális és nyelvi szegregáció beláthatatlan következményekkel járhatna, ha nem lenne egy másik, elemibb ösztön, mely az új generációkat – mint minden új nemzedéket – mozgat: az új módon, a jobb módon élés vágya. A fiatalok külföldre mennek, nyelveket tanulnak, és a hazai politikai vitákra egyre inkább mint a zombik országának értelmetlen fecsegéseire fognak tekinteni. Ha erejük és lehetőségük nem is lesz itt új politikai kultúrát teremteni, előhírnökei lesznek annak, ami az egyetlen kiutat jelentheti majd és talán. Az Európai Unióba történő pénzügyi, majd pénzpolitikai, gazdasági beolvadást, melyet politikai beolvadás is követni fog.

A nemzetállamok jelentősége egyre csökken, a kelet-európai államokra ez különösen is érvényes. Amennyiben a globalizáció ellen bezárkózással védekeznek, csak a gazdasági és civilizatorikus visszacsúszást erősítik, a „lejtmenetet" gyorsítják. A posztnacionális Európának egyetlen alternatívája a kőkorszaki Európa. Ezt pedig a jövő nemzedékek nem fogják tűrni: vagy elvándorolnak, vagy fellázadnak, esetleg egymás torkának ugranak, akár az úgynevezett nemzetállamokon belül (a vörösingesek és a kockás ingesek, a baloldaliak és a jobboldaliak), akár nemzetállamok vagy etnikumok egymás közt (magyarok és szlovákok, szerbek és bosnyákok).

Európának ezek nem kérdései, ott jelenleg a fő kérdés, hogy sikerül-e a megvadult pénzügyi kapitalizmust megszelídíteni, és a közös pénzhez szükséges egységes európai politikai teret, a közös gazdaságpolitikát megteremtenie. Ha ez sikerrel jár, és ez most jár sikerrel, vagy talán soha, akkor ehhez az Európához melldöngetéssel nem lehet csatlakozni, csak a teljes együttműködés tényleges akarásával. Olyan pénzügyi hálózatba és rendszerbe kapcsolódunk ugyanis be, melynek erejét és stabilitását nem magunknak köszönhetjük. Inkább Zombilandből (vagy Bananalandből) érkezett meghívott vendégek, mint a ház urai leszünk az eljövendő Eurolandben – és igyekeznünk is kell majd ennek megfelelően viselkedni. Ez nem önalávetés lenne, hanem a történelem legfejlettebb és legnagyobb jólétben élő, legnagyobb szabadságot biztosító civilizációjához való csatlakozás. Ráadásul ennek a belépésnek nincs is alternatívája a kőkorszakin kívül.

Mert jelenleg ténylegesen lezajlik egy viharos forradalom, nem a pohár vízben, nem is helyi parlamentecskékben, hanem a pénzügyi világ egészében, ahol olyan gazdasági potenciál forrásozik és működik, melyhez képest a kelet-európai nemzetállamok egyenkénti teljesítménye nem fejezhető ki a százalék mértékegységével sem. Ez a változás végső soron a nép megválasztott politikai vezetőin keresztül zajlik, akik választott feljogosultságukra támaszkodva és hivatkozva az adófizetők, minden egyes

adófizető, tehát minden egyes teljesítő nevében pénzügyi intervencióval stabilizálja és kézbe veszi a piacok irányítását. A piacok többé nem hagyhatják figyelmen kívül az egyes emberek akaratát – melynek a demokratikusan megválasztott parlamentek által hozott törvényeken keresztül kell manifesztálódnia.

A mostani pénzügyi forradalom lényege, ahogy Habermas hihetetlen pontossággal megfogalmazza, hogy „a megvadult finánckapitalizmusra való tekintettel ezentúl soha senki nem tévedhet a népek többségi akarata felől. A pénzügyi piacok által hajtott világgazdasági rendszer gerincét 2008 őszén a kapitalizmus történetében először csak az adófizetők garanciáival lehetett az összeroppanástól megmenteni. És a tény, hogy a kapitalizmus nem képes önmagát saját erejéből reprodukálni, azóta beivódott az állampolgárok tudatába, akiknek mint adófizető polgároknak a 'rendszer kudarcáért' garanciát kell vállalniuk." Bár Habermas Európából és Európára alkalmazva továbbra is a túl erős állam elméletének szokványos vízióját és fogalmi készletét működteti, még mindig elválasztva a kapitalizmust az adófizető polgároktól vagy a néptől (mintha nem épp e nép tagjainak önként átadott financiális készlete képezte volna a gigantikus spekulációk szubsztanciáját), a rövid időtáv miatt nem vetve számot a majdani lehetséges politikai következményekkel, annyiban igazának kell lenni, hogy nem csak a pénzpiacok globális redemokratizálásával és reszocializációjával kell számolnunk majdan, de egy még szorosabb pénzpiaci összefonódással az államok és az adófizető állampolgárok között.

Más szóval, rövidesen a pénzügyi összefonódások, a kölcsönös felelősségvállalások olyan méretűvé válhatnak, hogy a fennmaradásuk érdekében globális szabályozást fognak követelni. A globális szabályozás globális (egyenlőre európai) pénzpolitikát fog megkövetelni, egyetlen hatékony központi bankkal (adieu Magyar Nemzeti Bank). Federalista pénzügyi unió lesz először Európa, és minden kis régió vagy nemzetállam a továbbiakban a nagy európai bankkal lesz kénytelen egyeztetni. A közös pénz először közös pénzügyi, majd közös gazdasági, külügyi és belügyi politikát fog követelni Európa népeitől. A nemzeti problémák nem megoldódni fognak, hanem el fognak tűnni. A helyi problémák maradnak, de az ott élőknek meg kell tanulniuk az egyre nagyobb hatékonyságot. A barlangba való visszatérés és kőbalták csiszolása helyett posztnacionalistává, finánccdemokratává és professzionálisan effektívvé kell válni az élet minden területén. Ez így lesz jó és így lesz jól.

ALKOTMÁNYOZÁS, TELJES ERŐBEDOBÁSSAL[107] – CSAK A KÉSŐBB SZÜLETETTEK, NEM A VOLT SZOLGÁK ALKOTHATJÁK MEG A SZABADSÁG FÖLDJÉT –

Száz százalékos teljesítményre és az ország száz százalékos megnyerésére lenne most szükség. Ahogy mondani szokták, száz százalékkal jobb országot szeretnénk itt a legtöbben, mint amit elődeinktől kaptunk, és amilyen most van. Az itt élő emberek száz százalékos támogatásával. Lehetséges ez a jelenlegi hazai viszonyok közt – kompromisszumok nélkül? Csak ez értelmes alternatíva, ha békét, nyugalmat, egységet és eljövendő prosperitást szeretnénk. Történelmi lehetőségről is beszélhetnénk, ha még tudnánk ennek a szónak klasszikus értelmezést adni.

Az idő most van itt a most élők számára. Ami régen, akár tegnap volt, nincs már uralmunk alatt, habár befolyásolja jelenünket. Tőlünk magunktól függ, hogy a múlt összefüggései mennyiben határoznak meg bennünket, és hogy milyen jövőt kívánunk kialakítani magunknak és a későbbi nemzedékeknek. Szívesen hivatkoznak a történelem meghatározó hagyományaira, de ez inkább a kiskorúság, kiskorúsítás vagy a restség jele. Miért is kellene a régieknek fölöttünk uralkodniuk? Márpedig a kritikátlan hagyománytisztelet éppen ez. Elődeink demokraták voltak? Ha nem voltak, nem lehettek azok – akkor miben is hallgassuk meg a tradíció szavát? Nyilvánvalóan kritikusan kell válogatnunk. Magyarországnak nincs valódi demokratikus múltja, mi viszont demokráciát akarunk, újat, modernet, a saját és utódaink jobb világát. Az újkort éppen az jellemzi, hogy nem engedi magát a múlt által döntően meghatározni: maga dönt és alakítja életét. Csak saját magunkban bízhatunk. A kérdés, hogy mire van itt az idő, és mire használjuk a most adódott lehetőséget – ami évtizedekre, vagy ha jól döntünk, akár évszázadokra is meghatározhatja Magyarország és tágabb környezete sorsát.

KÖSZÖNJÜK SZÉPEN, KÉT ORSZÁG HELYETT EGY IS ELEGENDŐ

Ha egy idegen bolygó lakója földre szállna, meglepődve tapasztalhatná, hogy politikai értelemben két ország van itt. A kérdés az, hogy kívánunk-e továbbra is kettő Magyarországot. Kívánnak-e az itt élők továbbra is két külön, egymással ellenséges viszonyban álló országban élni: a sajátjukéban és valaki máséban. Természetesen szabadok vagyunk, akarhatunk akár ilyet is, ám ez az ország késleltetett és elhúzódó modernizálódását továbbra is az agónia állapotában tartaná. Az ellenség országában senki nem szeret élni. Ha jelentős megválasztott politikai erő kizárólag saját konkrét érdekei szerint kívánná az országot egységesíteni, maradnának a megosztott viszonyok, az egyik rész tagjai nem éreznék jól vagy otthon magukat az országban, továbbra is fenyegetettnek éreznék magukat. Pedig ők is itthon vannak. Ráadásul ha a politikai mérleg nyelve ismét billenne, újra megkezdődne egy más irányú átalakítás, rendszervisszaváltás, megint mások lennének otthon és mások itthon. Amit az egyik fél felépítene, a másik ismét lerombolná.

FELADAT NAGY FORMÁTUMÚ POLITIKUSNAK ÉS POLITIKAI ERŐNEK

Igazi nagyformátumú politikus és politikai erő saját országa egészének érdekét próbálja érvényesíteni. Ez pedig minden egyes itt élő jóléte és jó közérzete. Ha történelmi lehetőséget kap, olyan országot alakít ki, amelyben mindenki jól érezheti magát, és személyiségét szabadon kibontakoztathatja. Minden egyes itt élő embernek lehetőséget biztosít, hogy ténylegesen a demokrácia alkotó polgárává válhasson. Egy ilyen országban mindenki szívesen élne. Az egyes ember támogatja a helyet, ahol (nem csak materiális értelemben) jól érezheti magát, ezért ilyenné kell tenni Magyarországot – és ez egyben az ország újraegyesítését, vagy eredeti és első egyesítését is jelenthetné. Az egyénekre alapozott demokrácia lenne ez, amelyben és amelytől senkinek nem kellene félnie, és a félelmet sem kellene féltenie.

Az egyetlen Magyarország csak olyan lehetne, amelyet az alapelvekben minden itt élő támogatni tud. A modern demokrácia, ahogy azt az Egyesült Államokban és a legtöbb nyugat-európai országban feltalálták és megvalósították, alapelveiben nem csoportokra, hanem az egyénre épül. A francia alkotmányos jogrend például nem ismer el semmilyen közvetítőt, azaz csoportot az állam és az egyén közt. Az első modern (az amerikai) demokrácia megalapítói pedig a politikai csoportosulásokat és pártokat a politikai együttélésben szükséges technikai rossznak tartották, melyeknek alapvetően nem szabad meghatározniuk a polgárok nyilvános viselkedését és vitáit, az ország politikai alapértékeit és berendezkedését. A demokráciát az egyének határozzák meg és nem fordítva, a demokráciát minden egyes emberre kell alapítani és építeni – mert minden egyes ember alapítója is. Vajon mi lehet ennek hátterében?

AZ EGYÉNRE ALAPOZOTT DEMOKRÁCIA

A demokráciát politikai értelemben alapelvekre kell építeni. Ezek csak akkor lesznek egy ország szintjén működőképesek, ha minden egyes ember sajátjának érzi azt. Ehhez az alapelveknek az egyének jól belátható saját érdeklődését és érdekét kell szolgálniuk, hiszen akkor az egyén támogatni fogja azokat, és kialakulhat az elgondolható legstabilabb politikai képződmény. Mivel azonban a konkrét egyéni érdek(lődés)ek nem mindig és nem közvetlenül beláthatóan esnek egybe mások egyéni érdek(lődés)eivel, ezeket az elveket úgy kell megfogalmazni, hogy mindenki számára érthetőek legyenek, és magáénak elismerve úgy érezze, „igen, ezt én is mondhattam volna”, igen, ezt akarom én is, igen, ez mindannyiunk érdek(lődés)ét szolgálja.

Mindenki szeretné, ha tisztelnék, ha elismernék egyéni szabadságát, méltóságát, a saját élet önálló meghatározásának jogát, ha mindenki egyenlő lenne a tövény előtt, ha a törvényi igazságosság elvei, az erőfeszítések és a részesedések elosztásai hatékonyan működtetnék (vagyis nem lehetnének potyautasok). Olyan alaptörvényt kell támogatnia, amely mindenkinek ugyanazt nyújtja, és amely alapján számonkérhetőek lennének a közösségi javakból kihasított egyéni privilegizált haszonélvezések. Az alapértékeket ismerjük, az utolsó nagy politikai fogalmi forradalmak lezajlottak, a kérdés az érvényesítésük lehetősége és mikéntje.

A DEMOKRÁCIA NEM RENDSZER

Magyarország *most,* a rendszerváltásnak nevezett fordulat után húsz évvel kerül abba a helyzetbe, hogy ténylegesen váltson: ne rendszert, hanem életmódot, mentalitást – hogy átalakítsa politikai alapjait, vagyis új alkotmányt hozzon létre.[108] Nem rendszert kell váltani, hanem a rendszert eltörölni. Ha itt eddig társadalmi rendszer volt, akkor az nem volt demokrácia. A demokrácia ugyanis nem társadalmi, de még csak nem is politikai rendszer. A szocializmus és a fasizmus rendszerek voltak, mert az emberek hétköznapi életét akarták meghatározni: a demokrácia ilyet nem tesz, nem társadalmi-politikai rendszert teremt, hanem biztosítja mindenki szabadságát – és elvárja társadalmi felelősségét és részvételét a közös ügyekben. A demokrácia működésmódjának egyik manifesztációja a folyamatosan alakuló jogrendszer – illetve az igazságosságon alapuló folyton megújuló jogrendszer hozza létre a demokráciát, és teszi ez utóbbi számára biztonságossá a világot. Rendszer a jogban van, nem a társadalomban és a politikában. A társadalom (ami a nagy francia szociológus, Bruno Latour szerint nem is létezik) soha nem lehet rendszer, mert a rendszer mindig szolgaságot, hierarchiát, a felsőbbségnek való kiszolgáltatottságot jelent. Ilyen nincs a demokráciában.

A VÁNDORLÁSNAK VÉGE LEHETNE, HA MEGALKOTNÁNK AZ ORSZÁGOT

A Biblia negyven éven keresztül vándoroltatta a szabadság felé vándorló népet. Majd két nemzedéknyi idő, minden szolgának meg kellett halnia, mindenkinek a régi világból: csak a szabadságban születettek, a biológiai leszármazottak, de nem a valaha volt szolgák láthatják meg a szabadság földjét. Nálunk most másodszor került az a meghatározó nemzedék politikai vezető szerepbe, amelynek alapító tagjai éppen elhagyták a gyermekkort a szolgaság földjének elhagyásakor, akik a szabadságban, a sivatagi vándorlás idején nőttek föl. Végre meghaladhatják a szolgaság utódpártját, melynek számos tagja még szögesdróttal vette körül az országot, a határon menekülőket géppisztolyos sortűzzel fogadva. Ők, a szolgaság neveltjei, nyilván alkalmatlanok a demokrácia létrehozására, nemcsak látták a szolgaságot, nemcsak készséges szolgák voltak, de maguk tartották fenn önként a rendszert, egyénileg hasznot húzva belőle. Nem bizonyították ismét, legutóbbi és talán utolsó regnálásuk idején, hogy milyen szívesen lövet(né)nek még mindig a tömegbe? Politikai értelemben meg kell halniuk, csak ha elporladtak a politika sivatagában, láthatjuk meg mi, utánuk jövők, de nem utódaik, a szabadság új földjét. Az új politikai erőnek a szabadság olyan országát kell megalkotnia, azaz alkotmányoznia, amely minden egyes embernek szabadságot, felelősségvállalási lehetőséget és morálra alapozott igazságosságot nyújt: azoknak is, akik ezt nem tudták, mert történeti eredetüknél fogva képtelenek voltak ezt nyújtani az országnak. Kéretik végre egyetlen országot, demokráciát alapítani.

Tévedne egy új országvezető, ha azt hinné, hogy nem ez, nem egy új országalkotás, nem a demokrácia első, kerekasztalmentes, széles beszélgetésre alapozott, tényleges demokratikus felhatalmazású alkotmányozása lenne az első feladat.

SZÓTÁR

EGY ELJÖVENDŐ DEMOKRÁCIA SZÓTÁRÁHOZ[109]

KELL-E BESZÉLNÜNK A DEMOKRÁCIÁRÓL?

Dewey szerint a demokráciában minden korábbi, nem demokráciában szerzett fogalmunk átértelmeződik. A következőkben néhány fogalmat kívánok új, demokratikus módon bemutatni.

Számtalanszor halljuk, olvassuk, kiejtjük a „demokrácia" szót, anélkül hogy elgondolkodnánk róla. Természetesen, hiszen így vagyunk szinte minden értett és használt kifejezésünkkel. A szavak életünk részét képezik, és értelmezésüket évszázadok vagy évezredek mindennapi használata és kommunikációja alakította. Azok a régi kifejezések, melyekre már nincs szükségünk, kihalnak vagy a történelem lomtárába kerülnek, míg az élet változásával új szavak jönnek létre, melyek aztán a mindennapi élettel és gyakorlattal folyamatosan változnak. Nem túlzás azt állítanunk, hogy miközben mi hozzuk létre a szavakat, a szavak hoznak létre bennünket. Nem közömbös hát, hogy milyen szavakat milyen értelemmel használunk.

A társadalmi és technikai változások, az élet átalakulása, modernizálódása új kifejezéseket dob be a köztudatba, melyek értelmét, használatát el kell sajátítanunk. Eleinte érthetetlenek, ám minél többet használjuk őket, annál inkább érthetőknek tűnnek számunkra. Az ilyen szavakon minden nyelvhasználó alakít, és részben ennek köszönhetően gyakran nem is ugyanazt értjük egy-egy szó alatt. Míg az éhség, jókedv, barátság szavaink az évezredek alatt elsajátított fogalmi készletünk részei, addig a „demokrácia", „internet" vagy „géntechnológia" újabb keletű szavak, melyek jelentését és használatát napjainkban alakítjuk ki azzal a valósággal együtt, amelyre ezek a szavak vonatkoznak.

A demokrácia a mai ember számára egyszerre régi és új fogalom. Régi, mert az antik görögök találták föl, több mint kétezer esztendeje, és e fogalom mai jelentését alapvetően befolyásolja az, ahogy ők gondolkodtak erről. Új, mert az újkor modern gyakorlati tartalommal töltötte meg, és számunkra nagyon új, mert Magyarországon, a magyar kultúrában, a magyar szóhasználatban és a magyarországi mindennapi életben a demokráciát éppen ezekben az években-évtizedekben sajátítjuk el. A demokrácia, inkább, mint bármi más, mindannyiunknak és mindannyiunk jövőjének közös ügye. Érdemes hát elgondolkodnunk rajta, a mi demokráciánkon, arról, hogy a demokráciában az egyes embernek demokratának kell-e lennie, arról, hogy mi a demokrácia viszonya az egyes emberhez, a politikához és a politikusokhoz, mi az egyes ember viszonya a demokráciához és a politikához, továbbá arról is, hogy miként válhatunk jelenünk és gyermekeink jövője érdekében tényleges demokraták-

ká. A demokráciáról szóló címszavak e fogalom gyakorlati és elméleti elsajátításához kívánnak némi segítséget nyújtani.

ALKOTMÁNY

Az alkotmány, mint az elnevezés is mutatja, egy politikai közösség megalkotását jelenti. A modern demokráciákat alaptörvény meghatározásával hozzák létre, és a törvény érvényesítésével biztosítják tényleges fennmaradásukat.

Az első modern demokráciában, az Amerikai Egyesült Államokban az alkotmány tizennyolcadik századi létrehozatala különleges pillanat volt az emberiség történelmében. Természeti forrásokban gazdag, nagy lehetőségekkel bíró, kontinensnyi, ám gyéren lakott ország számára kellett államformát alkotni. Az alapítókat az emberiség és az emberi történelem előtti felelősségtudat vezérelte. Megfogalmazták aggodalmukat, ha rossz alkotmányt hoznak létre, sötét jövő vár az emberiségre. Felfedezték, hogy példaszerű virágzást csak úgy hozhatnak országuknak, ha minden egyes ember saját belső meggyőződéséből, külső parancs és ellenőrzés nélkül ezen munkálkodik. A nagy történelmi és filozófiai műveltségű tagokból álló alkotmányozó testület az egyes emberekből kiindulva, a nyitó szavakat velük kimondatva határozta meg az alaptörvényt: „Mi, az Egyesült Államokban élő emberek" így akarunk élni. Az amerikai alkotmányban az egyes ember szólal meg mint a nép tagja, többes szám első személyben: ez a valódi demokrácia, az egyes ember felszólalása a többi emberrel együtt, a lehető legnagyobb közös jó érdekében.

Az amerikai alkotmányhoz hasonló történelmi „kegyelmi pillanat" kevés adódott az emberiség történetében. Ha egy országban nem teremtenek alkalmat, és nem találnak megfogalmazási módot, hogy az alkotmányt minden egyes ember mint saját magáét és mint saját maga által megalkotottat fogja föl, akkor az mindig az „urak", „azok", a barikád vagy a (lövész)árok túloldalán lévők alkotmánya lesz, de nem minden emberé. Az alkotmány létrehozásának egyedi ünnepélyes aktusa és valamennyi ember teljes elvi bevonása érheti el, hogy az alkotmányt és az országot lehetőleg mindenki a magáénak érezze.

A demokrácia létrehozásához elvileg mindig alkotmányozó helyzet van, minden pillanat „kegyelmi pillanat". A demokrácia az, hogy minden egyes ember minden nap közéleti gyakorlatával megerősíti a közös nagy megállapodást, az alaptörvényt.

Alkotmányt csak a legszélesebb konszenzus alapján, hosszas, körültekintő előkészítéssel, nyílt társadalmi viták után szabad létrehozni. Az alaptörvény akkor lesz stabil, ha megalkotói nem elsősorban politikai pártok és azok vezetői, hanem az emberek, akik létrehozzák az alkotmányt, a pártokat, a politika intézményeit. A parlament, a pártok, a politikusok nem lehetnek alkotmányozók, hiszen őket éppen az alkotmány hozza létre. Az alkotmányozás demokratikus folyamatát, kihirdetésének ünnepélyes alkalmát, megfelelő szavait és megszólalásmódját az országban élő embereknek együtt kell megtalálniuk. Valamennyi embernek jó szívvel kell tudnia azt mondani, „mi, az itt élő emberek, létrehozzuk a jobb közös élet érdekében az ország alkotmányát".

AZ AMERIKAI EGYESÜLT ÁLLAMOK ALKOTMÁNYA

Az Amerikai Egyesült Államok alkotmánya (1787) az első modern demokratikus állam létrehozója. Ezt az alaptörvényt sokan a világ nyolcadik csodájának tartják, mondván, hogy a történelem folyamán először alkottak államot az emberiség egyetemes, minden embert egyenlőnek tartó eszméire alapozva. A gondolkodástörténet és a történelem legnagyszerűbb eszméje a másik ember tisztelete és elismerése: ennek közösségi államformája a demokrácia.

Az Alkotmány ezekkel a szavakkal kezdődik: „Mi, az Egyesült Államokban élő emberek, annak érdekében, hogy tökéletesebbé tegyük az Uniót, megvalósítsuk az Igazságosságot, biztosítsuk a belső Nyugalmat, gondoskodjunk a közös Védelemről, előmozdítsuk az általános Jólétet, biztosítsuk a Szabadság áldásait magunk és utódaink számára, meghatározzuk és bevezetjük az Amerikai Egyesült Államok jelen Alkotmányát."

Az első szavak ha mindent nem is döntenek el, de mindent meghatároznak. Mi, az emberek elhatározzuk, hogy létrehozunk egy államot, nem azért, hogy szolgáljuk, hanem azért, hogy segítségével megvalósítsuk mindazt a jót, amiről eddig az emberiség legfeljebb ha álmodni mert. Politikai egységet teremtünk, megakadályozva, hogy belső viszályok hosszan tartó valódi vagy „hideg" polgárháborúkhoz vezessenek. Belső nyugalmat biztosítunk a társadalmi igazságosság által, garantáljuk a minden embernek kijáró törvény előtti egyenlőséget. Az egyes ember tisztelete szabadságának, önállóságának, döntésképességének elismerése, és ha bízunk önmagunkban, minden egyes emberben, és e bizalmat törvényesen garantáljuk, akkor ez általános jóléthez vezethet.

Az amerikai demokrácia alapító atyái nem a nagy eszméken való ártatlan elmélkedésre szólítanak föl, hanem kijelentik, ezeket az ideákat az alaptörvény segítségével meg kell valósítani. Ez az amerikai úgynevezett pragmatikus gondolkodás eredete: az eszméken ne csak gondolkozzunk, de valósítsuk is meg azokat.

Az Alkotmány létrehozásakor Amerika nagy kiterjedésű, gyéren lakott mezőgazdasági ország volt, távol attól, hogy a világ vezető hatalma legyen. Egyes értelmezések szerint az ország gazdasági és ezzel együtt járó politikai megerősödése a demokráciából, minden egyes ott élő ember szabad akaratából táplálkozik. Amerika olyan erős és olyan stabil, amennyire az egyes ember az, függetlenül világnézetétől vagy bőre színétől. Az Amerikai Egyesült Államokat imperialistának tekinteni az ország tényleges természetét félreértő rosszindulatú vagy bárgyú ideológia. Amerika vezető világhatalommá vált, mert az egyes emberként tisztelt emberiség akaratából és tehetségéből épül, sikerét nem tetszőleges, a társadalmak közepén árkot húzó ideológiának, hanem az individuumban való felszabadító hitnek köszönheti. Az első modern demokrácia alkotmányának az emberiség előtti egyik legfőbb igazolása, hogy a világ minden részéről emberek milliói vándoroltak be a védett területekre, miközben csak nagyon kevesen kívántak onnan kivándorolni.

ARC ÉS ÁLARC

A demokrácia intézményeit és törvényeit úgy kell megtervezni és megalkotni, hogy ellenőrizzék a társadalom egésze számára gonosznak tekinthető eszközöket, melyek csak néhány ember vagy szűk csoport biztonságát garantálják. Ne engedjék meg többé, hogy bármilyen színűre festett álarcosok rohanják le az embereket és közösségeiket. Meg kell akadályozniuk olyan társadalmi dinamikák fölerősödését, melyek „gonosz", azaz kizárólag önérdekeiket hajhászó embereket produkálnak. Kevés ember különösen nagy biztonsága és hatalma sok ember bizonytalan létéhez vezet.

A demokrácia szempontjából „gonosz" a demokrácia ellensége. Ez természetesen legtöbb esetben nem morális gonoszság, lehet mértéktelen önérdekhajhászás és a megszerzett vagy kapott pozíció aránytalan kihasználása. Ha az ilyen törekvést a demokrácia feltétlen tisztelete nem ellenőrzi, akkor az „rossz" a demokráciára és az emberek közösségére nézve. A demokrácia ilyen ellensége előbb-utóbb óvakodni fog a nyílt beszélgetéstől, arcának feltárásától, álarc mögé bújik, indokait rejtegeti, és megpróbál minél több embert rabszolgájává tenni. Álarcának anyaga a gazdasági, a politikai vagy a kapcsolati tőke.

Mivel a demokrácia törvényhozói nem feltételezhetik, hogy az emberek angyalokká vagy demokratákká válnak, a törvényeknek a demokrácia elveit kell tükrözniük, és legalább a törvény-követés – ha nem is a moralitás – szintjén mindenkitől el kell várni a demokrata magatartást. Az a jó törvényhozás, amely képes meggyőzni az embereket a demokratikus igazságosságról. Az a jó törvényhozás, amelynek segítségével egyre több ember látja be és teszi önként magáévá a demokrácia elveit. Egy demokrácia és egy törvényi vagy politikai struktúra annyit ér, amilyen embereket, amilyen állampolgárokat „létrehoz". Amilyen emberekkel egy országban találkozunk – olyan ott a demokrácia. Minél kevesebb az álarc, annál több esély van a nyílt társadalmi vitákra és kommunikációra, annál jobb demokráciára lehet kilátásunk.

Míg a demokrácia ellensége a törvényt álarcnak hiszi, és feltételezi, hogy mindenki kizárólag a saját érdekét követi, a demokraták tudják, hogy a demokrácia igazi természete a szabadságból eredő törvény biztonsága. A demokraták a demokrácia törvényeit nemcsak magukévá teszik, de olyanoknak tekintik, melyek saját szabadságukból, méltóságukból és moralitásukból erednek. Ilyen törvények megteremtéséhez természetesen felelős, szabad és morális demokratákat kell a törvényhozásba küldeni. Szemben a demokrácia ellenségeivel, az újra meg újra rabszolgásítókkal, a demokraták bárányok a báránybőrön belül is. Álarc nélküli emberek: biztonságukat nem maszk mögött vagy mögül keresik, saját arcukon kívül nincs másuk. A demokrácia a saját arccal rendelkező emberek közössége.

BÉKEHÁBORÚ

A cím pontosabban így hangzana: „A béke háború". Az indiai írónő, Arundhati Roy (1961), a „létező demokráciák" talán legnagyobb kritikusa, e szavakkal vette át 2004. november 3-án Sydney-ben a város békedíját.

Roy előadása elején megfogalmazta közhelyszerű tételét: a demokratikus társadalomban nem lehet valódi béke igazságosság nélkül, és ellenállás nélkül nincs igazsá-

gosság. Kifogásolta, hogy a világ számos demokratikusnak nevezett országában az erősek kisajátítják a demokráciát, és annak kötőelemét, az igazságosságot. Hiába garantálják szavakkal az igazságosságot, ha az erősek, a gazdagok magukhoz kaparintják a fogalom értelmezését. Igazságosság a gazdagoknak, a nagyvállalatoknak, emberi jogok a szegényeknek, az áldozatoknak, a „munkavállalóknak". Az emberi jogot az igazságosságnak tartó aktivisták ily módon akaratuk ellenére fönntartják az igazságtalan viszonyokat.

Mit jelenthet a társadalmi béke azokban az országokban, ahol politikusok a demokráciára hivatkozva saját gazdagodásuk szolgái? Az új korszak laza mozgású ifjú menedzsere politikai párt holdudvarához csatlakozik, lehetőleg egy-két hatalmas tányérnyalójaként. Sikerül neki birtokosi jogokat gyakorló állami intézménybe kerülnie, ahol az adófizetők pénzével kiszolgál néhány „magángazdát". Ezután pártfogói és lekötelezettjei segítségével átvált a magángazdaságba, ahonnan átvesz bizonyos birtokosi jogokat attól az államtól, melynek nem régen még hű ajtónállója, elemózsiaosztogatója volt. Gyorsmozgású, dobja ki az ablakon az elemózsiát, és már ő az, aki el is kapja azt, odakint. Néhány tranzakcióval politikamentes nagytulajdonos lesz, aki nemsokára teljes anyagi függetlenséggel térhet vissza a politikába, hogy a hozzá hasonló, törvényt nem sértő, ifjú embereket támogassa, hogy azok is megalkossák a maguk igazságos társadalmát.

Arundhati Roy megkérdezi: mit is jelent a béke ebben a vad, nagyvállalati, militarizált világban? Amikor az egykori gyarmatosító kölcsönöz áldozatának, adósává, hűbéresévé téve? Mit jelent a béke azoknak, akiket a tervezett vízierőmű miatt elüldöztek otthonukból, akiket megfosztottak vagyonuktól, létfenntartásuktól, önbecsülésüktől és talán még a méltóság látszatától is? Az ilyenek számára a béke háború.

Tudjuk, ki profitál a háborúból, de meg kell kérdeznünk, ki húz hasznot a békéből? A háborúra uszítás bűntett, de nem kevésbé az, ha békességre biztatunk ott, ahol nincs igazságosság. Az igazságtalan demokrácia elfogadhatatlan. Arundhati Roy polgári engedetlenségre bíztatja Sydney és a világ polgárait. A törvényeket betartva rá kell mutatni az igazságtalanság gyökereire: azokra a nagyvállalatokra és azokra a fürge nagypénzűekre a világon mindenütt, akik egykori és jelenkori, külföldi és belföldi, meleg és hideg háborúkból, gyarmatosításokból húzzák ma is hasznukat. A *Frankfurter Allgemeine Zeitung* nem kis iróniával jegyzi meg, hogy az írónő sem ad választ, mi van akkor, ha a béke kárvallotjai ugyanazok, mint a háborúé.

BIZTONSÁG

A biztonság és a szabadság viszonyán való folyamatos vita a működő demokrácia jellemzője. A demokrácia elvileg a szabad, azaz a morális cselekvés lehetőségével megajándékozott egyedekre épül. A szabadság mellett azonban a biztonság is feltétele a morálnak és a demokráciának: ha nincs biztonságban élő emberi közösség, akkor nincs meg a morális mérlegelés és cselekvés feltétele és lehetősége. A biztonság ugyanakkor célja is a morálnak; ha nem törődne vele, az ember önmaga létét, a moralitás és a demokrácia lehetőségi feltételét számolná föl.

A biztonság és a szabadság viszonyáról folytatott vita a legkényesebb helyzetben sem vezethet oda, hogy a biztonság érdekében lemondjunk e viszony vitatásának

szabadságáról. Amikor a demokráciában az intézmények és jog emberek általi („társadalmi") ellenőrzéséről beszélünk, akkor a biztonságra, önmaguk fenntartására, erősítésére törekvő intézményeket a szabadságra hivatkozva bíráljuk. Elvileg a társadalmi-politikai hatalom felosztása független törvényhozókra (a parlament *tagjai*), végrehajtókra (adminisztratív funkcióban lévő megválasztott politikusok) és bíróságokra is azt szolgálja, hogy az intézmények egymással szemben saját, az egyes ember szabadságából levezetett szabadságukra hivatkozzanak, és intézményes erejük segítségével ellenőrizzék és bírálják a másik két hatalmi ág túlzott biztonságra, azaz hatalomra törekvését.

A demokrácia és a benne élő emberek biztonsága és szabadsága érdekében a politikai intézményeket és a megválasztott adminisztrátorokat folyamatosan arra kell *kényszeríteni,* hogy egymás előtt és az emberek előtt igazolják magukat. A vezetőknek szüntelenül igazolniuk kell magukat a törvényhozás és az emberek előtt: ez őrzi meg a demokráciát és a szabadságot az éppen hatalmon lévők túlzott „önbiztosítása" és biztonsága, elhatalmasodása ellen. A demokráciában a politikai hatalom biztonságában élőket nap mint nap ki kell tenni a szigorú, számukra mindig ellenségesnek tűnő kérdőre vonásnak; egy klasszikus amerikai mondás szerint „mutasd, bizonyítsd, add elő a tényeket".

A biztonság a demokráciában soha nem lehet csak a megválasztott vezetők kiváltsága, hanem minden emberre kell vonatkoznia. Mivel a biztonság, akár a szabadság, drága érték, érthető módon minden ember a lehető legtöbbet akar belőle magának. Ez alól a demokrácia megválasztott politikusai sem kivételek. Ezért kell őket a parlament által mobilizált jogi ellenőrzéssel és a társadalmi nyilvánossággal folyamatosan ellenőrizni. Ha a demokrácia nem nyújt minden egyes embernek biztonságot, akkor valójában nem demokrácia.

DEKONSTRUKCIÓ

A dekonstrukció – ez a demokrácia, állította Jacques Derrida, akiről Jacques Chirac köztársasági elnök mint a jelenkor egyik legnagyobb filozófusáról emlékezett meg *(l'un des plus grands philosophes contemporains).* Derrida szerint *Etre démocrate, ce serait agir en reconnaissant que nous ne vivons jamais dans une société assez démocratique.* (Demokratának lenni azt jelentené, hogy cselekvésünk közben elismerjük, soha nem élünk eléggé demokratikus társadalomban. *Le Monde,* 2004. október 10.)

A társadalom demokratikus szövete a szövegben és a szöveg által szövi magát elképesztő mintagazdagságban újra abból a fonalból, amit mint hagyományt, nyelvet, kultúrát és civilizációt maga is kapott. E szövet a szövegszövők autonómiájának megújuló és változó színességét hordozza. A folyamatos szövegszerű aktivitással kerülhető el a szövet egyszínűsítése, a társadalom mindennemű heteronóm totalizációja, más szóval egyesek (személyek, intézmények, pártok, irodalmi művek, filozófiai eszmék) uralma mások fölött.

A társadalmi beszélgetésben való részvétel az autonómia, a szabadság aktivizálódása, mely intenzív belül maradás a szöveg anyagából folyamatosan épülő, részeiben újra meg újra lebomló, majd újrakonstruálódó demokráciában. Így is értelmezhető Derrida sokat idézett állítása, mely szerint ha „semmi sincs a szövegen kívül, ez azt

feltételezi, a szöveg általában vett fogalmának átalakításával együtt, hogy ez utóbbi nem lehet immár egy bensőségesség vagy önazonosság tételezésének légmentes belseje" – egy ilyen világ lenne a demokrácia vége, a benne élő ember „megfulladása".

Derrida számára a demokrácia dekonstrukció, ez pedig a tág értelemben vett kultúra folyamatos munkálkodása. Nem lehet demokráciát létrehozni a társadalmi-politikai intézmények, az irodalmi, filozófiai vagy történelmi szövegek vizsgálata, vitatása és átalakítása nélkül. E tevékenység a szabadság, az autonómia, vagy ami ugyanaz, a gondolkodás tevékenysége: a demokrácia a nyílt társadalmi gondolkodás. A dekonstrukció „több mint egy nyelv", „több mint nyelv" *(plus d'une langue)*: a szabadság önmagán lép túl és hoz létre önmagánál többet akkor, amikor abból alkot, amit maga is kapott – új szövegeket, új társadalmi viszonyokat, politikai struktúrákat vagy éppen irodalmi vagy építészeti alkotásokat.

Derrida hangsúlyozta a filozófia művelésének szerepét a demokrácia számára: síkra szállt a középiskolai filozófiaoktatás mellett, önálló felsőoktatási programot hozott létre (Collège International de Philosophie), amely mind szervezetében, mind oktatásában a dekonstrukciót, a demokráciát próbálja meg közvetíteni és elsajátíttatni. Kantot idézve és folytatva állíthatjuk, a dekonstrukció az a bátorság, hogy saját eszünket használjuk, eszünkön is túllépve, azt is újraalkotva. A dekonstrukció ebben az értelemben az emberi gondolkodás és világ játékos, örömteli újjáalkotása.

DEMOKRÁCIA

A demokrácia az antik görögöknél a nép (görögül *demos*), a szabad emberek vagy polgárok uralmát jelentette szemben a gazdagok vagy az arisztokraták uralmával. A klasszikus görögség városállamaiban a nép a közösséget érintő kérdésekben közvetlen szavazással fejezte ki akaratát. A modern demokráciákban ez technikailag kivihetetlen lenne, ezért a képviseleti demokrácia terjedt el. Ebben a nép időközönként saját tagjaiból megválasztja azokat a személyeket, akik meghatározott gyűlésekben (nálunk önkormányzati közgyűlésekben és a parlamentben) akaratát képviselik. Lényeges, hogy a nép saját tagjaiból küld képviselőket; a hivatásos politikus vagy egy politikus kaszt fogalma ellentétes a demokráciával, és fennmaradását is veszélyeztetheti. A politikai kasztok hatalomvágya oligarchiák demokratikus jelszavakkal álcázott uralmához vezethet, mely új elnyomó formákat eredményez.

Természetesen azonnal felmerül a kérdés, hogy a képviselőgyűlések döntései valóban a nép akaratát fejezik-e ki, vagy az ő érdekeit szolgálják-e. Ez a kérdés elméleti szakemberek közt is állandó vita tárgya. Mindenki egyetért viszont abban, hogy a parlamenti gyűlések határozatai nem lehetnek ellentétesek a demokrácia elfogadott alapelveivel, amelyeket az alkotmányban fektetnek le. Rousseau a társadalomnak a politikai intézmények szerkezetében és működésmódjában megnyilvánuló akaratára az „általános akarat" fogalmát használja, amivel jól megfér a társadalom tagjainak a napi ügyekről való ellentétes véleménye. Egy demokrácia akkor stabil, ha a politikai intézményrendszerben és alapelveiben vita nélküli egyetértés uralkodik.

A legrégibb modern demokráciák a svájci és az amerikai, melyekben mindmáig megjelennek a közvetlen demokrácia mechanizmusai és beállítódásai. Svájcban mindmáig komoly gyakorlata van a népi kezdeményezésnek, amely szerint nem túl

nagy számú aláírás összegyűjtésével ki lehet kényszeríteni a parlamenttől egy törvény megalkotásának vagy átalakításának tárgyalását. Az Amerikai Egyesült Államok alkotmánya a demokrácia gyakorlatát az egyes szabad és döntésképes ember morális felelősségéből vezeti le. Ez az elv a demokrácia stabilitását biztosítja, mert minden egyes polgár azt érzi, hogy a szabadságra, egyenlő esélyekre és jogra alapozott társadalom az ő akaratától és egyetértésétől is függ. A két legrégebbi modern demokrácia többnemzetiségű, ahol a honpolgári öntudat nem a nemzeti hovatartozásból, hanem a demokrácia szabadságra alapozott elvéből ered.

DEMOKRÁCIAFÉLTÉS

Ha azt mondjuk, demokratának lenni annyit jelent, mint nem félni, akkor ezzel természetesen nem azt mondjuk, hogy a demokratának nem kellene féltenie a demokráciát, nem kellene félnie, hogy a demokrácia meggyengül vagy akár megszűnik. E megszűnés azt jelentené, hogy újra új típusú főurak, arisztokraták ülnének alig észrevehetően az emberek nyakába, ráadásul olyanok, akik a demokrácia jelszavait hangoztatják.

A demokráciát elsősorban azoktól az emberektől kell félteni, akik a demokrácia által nyújtott gazdasági és politikai lehetőségeket saját hatalmuk és erejük minden határon túli növelésére kívánják fordítani. Az ilyen emberek az evolúció által biológiailag kódolt nagyobb biztonság utáni vágyukat követik.

A másik ember uralása és magunk javára dolgoztatása olyan természetes, az egyéni biztonságot szolgáló törekvés, amely minden emberben ott van: az évmilliókig tartó biológiai evolúció így kódolt bennünket. Az egyénnek saját fennmaradásáért és minél jobb egyéni életéért kellett küzdenie egy ellenséges világban. E küzdelem történelme elnyomó és elnyomott csoportokról, egyenlőtlen jogokról, népcsoportok eliminálásáról szól. Az emberek a történelem előtti és a demokrácia előtti korokból az uralkodásvággyal párhuzamosan, annak negatív lenyomataként mintegy génjeikbe írt félelmeket is hoznak magukkal. A modern demokráciáknak segíteniük kell az uralkodásra törekvő és a félelmet generáló kódoltság fölszámolásában vagy legalábbis a társadalmi és kulturális „megbékítésben".

A demokrácia megjelenése egyben új típusú evolúció kezdete, néhány ezer éve tart, és nem a biológia, hanem a kultúra, a civilizáció és a morál evolúciója. A félelem felszámolásának története. E második, az állatoktól különböző ember sajátos evolúciójának sikerességéért ugyanúgy meg kell küzdeniük a demokrácia híveinek, ahogy a biológiai fajok is megküzdöttek és mind a mai napig megküzdenek fennmaradásukért. E küzdelem formája és eredménye ugyanakkor sem az uralomra törés, sem a félelemkeltés nem lehet. Ekkor ugyanis éppen saját céljával ellentétes irányban haladna, úgy járna, mint az, aki igazságos társadalmat erőszakkal akarna létrehozni. E küzdelem békés, terepe és módszere a beszélgetés, a meggyőzés, az oktatás és a jogi folyamatok (jogalkotás, érvényesítés, bíráskodás) demokratizálása.

A demokrata bátorságára szükség van a demokrácia érdekében, hogy ne ijedjen meg korábbi, nem-demokratikus beidegzettségű korok itt maradt és még köztünk élő képviselőinek gazdasági és politikai hatalmától, az immár demokratikus színben tetszelgő „régi-új földesuraktól", és bátran követelje az oktatási mód és nevelés valódi

demokratizálását, a jogrendszernek és az igazságszolgáltatásnak az egyéni emberből való kiindulását, gyakorlati eredeztetését. A demokrácia evolúciójának feltétele a társadalmi nyilvánosság, motorja pedig a demokratikus oktatás és jogrendszer.

DEMOKRATA

Demokratának lenni azt jelenti, hogy nyíltan beszélünk, a közös ügyekkel foglalkozunk, minden egyes embert személyként tisztelünk, érdekeit elismerjük, álarc nélkül kommunikálunk, ellenállunk a félelemnek és az egyes emberek vagy csoportok mások általi kijátszásának. Demokratának lenni azt is jelenti, hogy visszautasítjuk a rabszolgaság formáit.

A demokraták azok az emberek, akik személyes meggyőződésükké tették a társadalmi igazságosság elveit. Szemben a diktátorokkal nem gondolják, hogy ezt a meggyőződést másokra kellene kényszeríteni, mint ahogy visszautasítják a demokrácia erőszakos megvalósítását is. A demokrácia nem valósítható meg erőszakkal, nem is valósították meg soha így. A demokrácia azon az elgondoláson alapul, hogy „itt vagyunk emberek, együtt kell élnünk, hát éljünk együtt egyenlő jogokkal és lehetőségekkel, mindenki szabadságát és méltóságát tiszteletben tartva". Ki mondana ennek ellen? Ki ne örülne egy ilyen elven működő társadalomnak?

A modern demokráciák történeti esélye, hogy megvalósítsákák azt az ideális együttélési formát, melyben mindenki jól érezheti magát. Kényszer helyett türelemmel, a gyermekek egyenlőségre és szabadságra nevelésével, a felnőttek felszabadult és igazságosságot kereső beszélgetésekre való meghívásával, igazságos törvények kieszközlésével. A demokraták történeti elődeiknek és tanítómestereiknek tartják a nagy ószövetségi prófétákat ugyanúgy, mint Jézust, Morus Tamást, az Amerikai Alkotmány utópista alapító atyáit, és mindazokat, akik *emberi* társadalomról és törvényekről álmodtak. A felvilágosodással jött el először a történeti lehetőség a szabad és osztálynélküli társadalom széles körű kialakítására.

Évszázadokkal a görög demokrácia kialakulása előtt, Izajás próféta (Kr. e. 8. század), az emberiség történelmének egyik nagy, első demokratája, aki ezt a görög eredetű fogalmat még csak nem is ismerhette, ma is érvényesen ír a demokratáról, és arról a világról, amelyért az ilyen ember dolgozik: „Az igazságosság lesz derekán az öv, / s a hűség csípőjén a kötő. Akkor majd együtt lakik a farkas a báránnyal, a párduc együtt tanyázik a gödölyével. (…) A csecsemő nyugodtan játszadozhat a viperafészeknél, / s az áspiskígyó üregébe is bedughatja a kezét / az anyatejtől elválasztott kisgyerek. Sehol nem ártanak, s nem pusztítanak" (Iz. 11.5–9.). A modern nyugati társadalmakban élő embereknek az utolsó kétszáz évben megadatott, hogy az ilyen társadalomról ne csak ábrándozzanak, hanem meg is valósíthassák.

Végre mindannyian félelem nélküli demokraták lehetünk, akiknek talán nem kell többé félniük Izajás múlt időben megfogalmazott jövendölésétől: „Erőszakos ítélettel végeztek vele / Ugyan ki törődik egyáltalán ügyével?" (Iz. 53.8.) és Platón előrelátásától sem, aki szerint „az ilyen lelkületű igazságos embert megkorbácsolják, kínpadra feszítik, megkötözik, kiégetik a két szemét, s mikor minden szenvedést kiállt, végül keresztre feszítik, s akkor aztán majd megtudja, hogy nem arra kell az ember-

nek törekednie, hogy igazságos legyen, hanem hogy annak lássék" (Platón: *Az állam,* 361e–362a). A nyugati emberiség felismerte, hogy a demokrácia mindannyiunk ügye, mellyel törődnünk kell. A demokraták biztonságossá kívánják tenni a világot a demokrácia számára. A társadalom minden tagja, még a demokraták számára is.

DERRIDA

Jacques Derrida (1930–2004) francia filozófus, a Pécsi Tudományegyetem tiszteletbeli doktora (1993) elmúlt héten szombaton (október 9.) bekövetkezett halálakor a 20.század végének minden bizonnyal legnagyobb hatású gondolkodója távozott el. A neopragmatikus filozófus Rorty azt állítja, Derrida jelentősége Nietzschéével és Heideggerével vetekszik. A *Le Monde* október 12-i száma tízoldalas mellékletet szánt emlékének, az Élysée palota nyilatkozata szerint Derrida „a minden gondolkodás gyökerénél ottlévő szabad mozgást kereste".

Az általa *dekonstrukció*nak nevezett gondolkodásmóddal átalakította az irodalmi, filozófiai és politikai szövegek olvasás- és írásmódját, a pszichológiáról, a történelemről, a nyelvről, az építészetről, az intézményekről, a politikáról és a demokráciáról alkotott felfogásunkat. Miután az emberi kultúra alkotásai valamilyen szerkezettel rendelkeznek, vizsgálatainak középpontjába ez a szerkezetiség, strukturáltság került.

Derrida hangsúlyozza, a „struktúra strukturalitása", a struktúrát belülről vagy kívülről fenntartóként elgondolt elv, nem ragadható meg és írható le önálló, feltétlen tiszteletünket élvező és minden kritikától mentes létezőként. A végsőnek és megalapozónak hitt középpont mindig maga is már alávetett a struktúrát létrehozó és fenntartó szöveg mozgásának, maga is azon eljárásokkal elemezhető, mint az a struktúra, amelynek elveként próbálnánk megragadni. Ennélfogva fel kell számolni a struktúra középpontjának és szervezőelvének fogalmát, mint ami végső magyarázatot adna bármi olyannak, amit összefüggő egészként gondolnánk el.

A gondolkodás feladata a társadalmi-politikai és kulturális struktúrák fölszabadítása annak tudatosításával, hogy ezek az emberi nyelv folyamatos és egyetlen elvre visszavezethetetlen mozgásának megnyilvánulásai. Ekkor „a nyelv elárasztja az egyetemes problematika mezejét; ez az a pillanat, amikor a középpont vagy eredet távollétében minden diskurzussá válik" – fogalmazza meg Derrida a demokrácia visszavezethetetlen dinamikáját, mely minden egyes polgárát mint saját létezésének feltételét szólítja föl az egyetemes „szövegszerű" világba való belépésre. A demokrácia a széles körű beszélgetés fóruma, nincs demokrácia fórum nélkül.

Derrida hangsúlyozza, annak „előrebocsátása, hogy nincs abszolút szövegen-kívüli, nem egyenlő az ideális immanencia, az írás önmagához való viszonyának szakadatlan helyreállítása tételezésével", ahol a „szöveg" fogalma tág értelemben értendő. A kultúra, az emberi együttélés, az ember maga – a nyelv, a beszéd, az írás folyamatos, megszakítatlan működése révén jön létre, marad fönn és változik. Ha nem alakítanánk szüntelenül, mindannyian, a nyelv működtetésével, diskurzussal a bennünket alakító világot, akkor a világ fensőbbségként alakítana bennünket, diktálna; a világ – a kultúra, a társadalom, az állam, a közösség – válna önelvű és autonómiánkat elnyomó diktátorrá. Derrida számára a dekonstrukció – a folyamatos szöveg és szövegszerűség – a demokrácia.

EGYETEMEK

Cromwell idejében csak azok kaptak választójogot, akik saját vagyonnal rendelkeztek. A fizetésből élők el voltak tiltva a szavazástól, mivel véleményalkotásukban ki voltak szolgáltatva kenyéradóiknak. Egy gazdag nyugat-európai üzletasszony azt szokta kérdezni, ha egy személyt bemutatnak neki a társaságban: „Ön valaki, vagy pedig bérből él?" Ha demokrataként ma már minden ízünkkel tiltakozunk is az ilyen szemlélet ellen, és hangsúlyozzuk, hogy a demokráciának minden egyes emberre ki kell terjednie, valamit mégis tanulhatunk belőle. Nevezetesen azt, hogy biztosítani kell a bérből élők politikai szabadságát, vagyis morális és véleményalkotó önállóságát. Ennek egyik feltétele a titkos választójog, a másik pedig a sajtó és az egyetemek szabadságának teljes és feltétel nélküli biztosítása.

A véleményalkotás szabadságának megőrzéséhez a független és magánkézben lévő sajtó és egyetemek döntő mértékben járulhatnának hozzá. Az állami egyetemek vezetői és tanárai túlságosan ki vannak szolgáltatva a mindenkori politikai végrehajtó hatalomnak, és folyamatos lavírozásra kényszerülnek a különböző politikai erők között. Ez méltatlan beállítódás a tudománnyal és a demokráciával, az igazsággal és az igazságossággal szemben.

A magánegyetemek ezzel szemben a kutatás, a felfedezés és a szervezeti felépítés teljes szabadságát élvezhetik, ami jót tesz a tudománynak, és jót tesz a demokráciának. Egy politikai pénzforrásnak nem kiszolgáltatott egyetem a demokrácia – mint az emberek és az emberiség egyetemes javát szolgáló, mindenki egyenlő lehetőségét biztosító, elvileg igazságos társadalom – legjobb „perspektivikus" lelkiismerete lehet. Míg a sajtó a napi és rövid távú összefüggések föltárója és közvetítője, az egyetemek mint a tudományos igazság és igazságosság kutatói elmélyülten képesek megfogalmazni azt, hogy hosszabb távon mire van és mire nincs szüksége egy demokratikus társadalomnak.

Annak támogatására, hogy a demokrácia tényleg a lehető legjobban szolgálja az egyes embert, valamint hogy a demokrácia tényleg az egyes ember felől kapjon értelmezést, nem találtak még ki jobb közeget és magasabb minőséget, mint a szabad, magánkézben lévő sajtót és egyetemet. A demokrácia elve szerint minden ember szabad politikai értelemben, és önmaga (magán) kezében van – csak ezen elvek szerint szerveződő sajtó és egyetem képes megvédeni és képviselni az egyes embert és a demokráciát, a politikai hatalmat éppen birtoklók szinte törvényszerűen bekövetkező túlkapásaival szemben.

FELELŐSSÉG

A demokratikus törvényhozás az etikán alapul. Maga a demokrácia: etika, abban az értelemben, hogy az emberek egyenlőségét teszi alapjává. Ez kifejezetten azt jelenti, hogy a társadalmi együttélés alapelve a felszólítás: mivel egyenlők vagytok, azt cselekedd másoknak és másokkal, amit magadnak is kívánsz.

A modern korig e beállítódás szélesebb elterjedése csak jámbor óhaj és képzelgések tárgya maradt. Az újkori demokrácia intézményesíti és megköveteli, hogy ez az elv a társadalmi nyilvánosságban érvényesüljön. A kortárs demokrata törvényhozók

természetesen nem hiszik, hogy az emberek egyszerre megjavultak volna, ezért a demokrácia alaptörvényeiben, „alkotmányaiban" fektetik le azokat a mindenkire kötelező etikai alapelveket, amelyek segítségével megalkotható a demokratikus együttélés. Azt mondják, „szabadságodat tisztelve nem parancsolhatjuk meg, hogy belsőleg morális legyél, de közös elhatározásból törvényekkel mindenkinek előírhatjuk, hogy a társadalmi nyilvánosságban az etika alapvető szabályainak megfelelően járjon el – vagyis cselekedeteiben úgy tisztelje a másikat, amilyen tisztelet neki magának is kijár".

A demokratikus törvényhozás az egyént állítja középpontba, annak szabadságát, döntésképességét és érdekeit. A demokrácia szabad emberek szabad és felelős társulása a közjó érdekében. A demokrácia annál inkább stabil, minél többen tudatosítják ezt, és minél többen vesznek részt a törvények megalkotásában és érvényesítésében. Sajátos paradoxon, hogy miközben a törvényhozás alapja etikai, addig erkölcsös – és ami ezzel egyet jelent, szabad – csak egyén lehet.

A demokratikus törvények nem követelik meg, hogy mindenki belsőleg erkölcsös legyen, pusztán azt írják elő, hogy nyilvános-társadalmi cselekedeteik megfeleljenek az erkölcs külső formájának. A társadalom szempontjából érdektelen, hogy valaki belső meggyőződésből vagy a törvényektől való félelmében nem tulajdonítja el más javát; a törvényeknek kell megtiltaniuk ezt, és kikényszeríteniük a tiltás érvényesülését. A demokráciában alapvető a törvényhozók (országgyűlési, önkormányzati képviselők) és a bírók (a törvények betartatói) felelősségvállalása és magas morális szintje. Ahol e funkciók képviselői nem felelősségből, hanem személyes érdekből cselekszenek, ott baj van és baj lesz a demokráciával.

Diktatúra után következő demokráciákban középponti, hogy e funkciókban morálisan felelős lények tevékenykedjenek, ugyanis elnyomó politikai rendszerek csökkentik az emberek morális érzékét. A széles körű felelős moralitás elterjedéséhez sok generáción átívelő töretlen fejlődésre van szükség. Ehhez békére, növekvő jólétre és minőségi oktatásra van szükség. A törvényhozóknak kell a valódi demokratizálódási folyamatokat elindítani, a törvényeknek kell közvetítenie és elsajátíttatnia a morális társadalmi együttélés szabályait. A törvényhozás és az emberek a barikádok nélküli demokráciában ugyanazon oldalon állnak.

FÉLELEM

Demokratának lenni annyit jelent, mint nem félni. A demokráciában természetesen egyetlen, a demokrácia törvényeit betartó polgárnak sem lehet indoka a félelemre, a tapasztalat azonban mást mutat. Ahol a közéletben, a társadalmi kommunikációban félelem uralkodik, ott nem működik a tényleges demokrácia. Amikor a demokraták azt állítják, hogy biztonságossá kell tenni a világot a demokrácia számára, akkor azt is sugallják, hogy félelemmentes társadalmat akarnak.

A közmondás szerint jobb félni, mint megijedni, ami a demokratikus társadalom nyelvén azt jelenti, hogy jobb óvatosnak lenni. Az igazságosságon alapuló társadalmi berendezkedést mindig fenyegetik azok, akik állandó politikai befolyásra vagy túlságosan nagy vagyonra törekednek. A demokrácia és benne minden egyes polgár jelene és jövője érdekében meg kell akadályozni a hivatásos politikusok kasztjának kialaku-

lását, mint ahogy azt is, hogy a kiemelkedő vagyonnal rendelkezők a politikai vezető pozíciókat is megszerezzék. Mindkét fajta ugyanis a társadalmi félelem fenntartásában érdekelt. Az egyik, hogy félelemből mindig újraválasszák, a másik, hogy félelemből kiszolgálják.

A hivatásos politikusok mindig és mindenütt megpróbálnak informális és kapcsolati tőkét gyűjteni, és saját egyéni érdekeiket érvényesíteni. Európában a demokrácia polgárai ugyanúgy nem tűrhetik az adófizetők pénzén tenyésző hivatásos politikusokat, ahogy az Egyesült Államokban, a legrégibb modern demokráciában sem tűrik őket. Hogy a félelemre még okuk se lehessen, a jól működő demokráciák polgárai csak korlátozott időtartamra engedik meg, hogy közülük valaki adminisztrációs hivatalt (elnök, polgármester) vállaljon.

Különösen óvni kell a demokráciát a nagy vagyonnal rendelkezők politikai uralmától. Már az ókori görög filozófusok figyelmeztettek, hogy az ilyenek szinte törvényszerűen próbálkoznak az emberek megvesztegetésével és megvásárlásával. Nem kell itt egyes személyekre gondolni – mindig így volt a történelemben. A demokrácia az első, amelyben ezt ki lehet küszöbölni, vagy legalábbis hatását csökkenteni. A svájci demokráciában nem véletlenül óvakodnak a gazdagok politikai pozícióba juttatásától, mondván, „minden nagy vagyon mögött gaztett rejlik". Ha ez az elv a modern technológia és üzlet korában nyilván nem érvényesül maradéktalanul, a demokrácia jobban jár, ha a gazdagokat távol tartja a politikai hatalomtól. Ha másért nem, azért, mert a gazdag szolgákat tart, és a szolga soha nem lesz demokrata, vagyis az ilyen társadalom meggyőződéses híve és támasza. Aki nagy vagyonával szolgákat tart, nem segíti a demokratikus gondolkodás meghonosodását, ezért nem is lehet maga sem demokrata és a demokrácia kiemelkedő személyisége. A demokrácia ugyan nem a történelem vége, ahogy az amerikai Fukuyama gondolta, de kétségtelenül egy új típusú történelem lehetősége. Az eljövendő, félelem nélküli történelemé.

GAZDAGSÁG

A demokrácia egyes hívei úgy vélik, egyetlen társadalmi forma sem tartott örökké, a demokrácia sem fog, és jobb kialakítani a gazdasági hátteret olyan időkre, amikor a társadalomban ismét eluralkodik az erősebb által diktált törvény. Az ilyenek ahelyett, hogy a demokráciával törődnének, saját maguk anyagi gyarapodására összpontosítanak, akarva-akaratlanul a demokrácia ellen dolgozva. Nem hiszik, hogy hosszú távon lehetséges a demokrácia, hát nem is eszerint cselekszenek, és így, ha sokan vannak, éppen saját gazdagodásuk feltétele, a demokrácia fennmaradását veszélyeztetik.

Természetesen ez nem jelenti, hogy a demokráciában ne kellene elismerni a magántulajdont, és a törvényesen szerzett tulajdont ne kellene a törvénynek védenie. Az egyén szabadságából és feltétlen tiszteletéből következik, hogy annak saját anyagi gyarapodását mint szabadságából fakadó felelős ön- és létfenntartását kell lehetővé tenni. Már Kant látta, hogy a magántulajdon feltétele a szabadságnak, ez utóbbi pedig a moralitásnak. A morál ugyanakkor minden demokrácia és minden demokratikus törvényhozás alapja.

A demokrácia legjobban akkor tud fennállni és virágozni, ha az egyének gondoskodnak önmagukról és családjukról, és ezt a jogot mindenki számára elismerik és

közösen megállapított törvények által garantálják. Az államon nem élősködő személyek szabadok, és a demokrácia alapvetésének főszereplői lehetnek.

A túlzott gazdagságot az egyén és a társadalom számára ugyanakkor már az ókori görög gondolkodó, Arisztotelész sem tartotta kívánatosnak és ajánlatosnak. Ez az egyéneket önteltté, az államokat arrogánssá teheti, és a békétlenség veszélyeztetheti a demokráciát. A gazdagok saját értéküket túlbecsülik, felsőbbrendűnek hiszik magukat, és ez a hit demokráciaellenes. A demokráciában nincsenek felsőbbrendűek. A gazdag állam pedig a többi államot akár gonoszság nélkül, természetes súlyánál fogva gazdasági függőségbe taszíthatja, mely előbb-utóbb fegyveres konfliktusokhoz vagy terrorizmushoz vezet. Ez pedig szintén veszélyeztetheti a demokrácia fennmaradását. Egyetlen vagy néhány egyén vagy ország aránytalan gazdagsága első lépés lehet a demokráciától az uralom, a zsarnokság, a másik ember vagy állam kizsákmányolása, szolgasorba hajtása felé.

Valódi demokráciában úgy tartják tiszteletben minden egyén szabadságát és szabad gazdálkodását, hogy ezt a tiszteletben tartást minden egyes polgártól a törvény erejével elvárják. E tiszteletben tartás eleme, hogy az egyénnek anyagi javai egy részéről azon emberek javára le kell mondania, akik nem szerencsések, nem tehetségesek, nem születtek a megfelelő helyen vagy időben, és nincsenek politikai kapcsolataik.

A demokrácia fogalma magában foglalja a felelősség, a szolidaritás fogalmát. A szociális érzékenység maga a demokrácia: a szabadság és a felelősség ötvözete, a szabadság teljessége a felelősség törvények általi elvárásával és biztosításával.

A ténylegesen megvalósuló demokrácia megváltoztatja és felforgatja a hivatalok szerepét is. A hagyományos társadalmakban a hivatalok a hatalom, király, a helytartó, a kormány kinyújtott kezeként a társadalom fölső rétegeinek kiszolgálója, az alsóbb rétegek elnyomója volt. Miközben fönntartották az állam- és jogrendet, az uralkodókkal azonosultak, vezetőik maguk is a felsőbb társadalmi rétegekhez tartoztak. Felülről lefelé beszéltek.

A demokrácia olyan társadalom megvalósítását jelenti, ahol nincs fent és lent, politikai értelemben nincs uralkodó osztály, a gazdagság nem jelenthet politikai, hanem csak magánéleti előnyt. Az egyes emberből mint a szabadság és méltóság hordozójából kiinduló demokrácia hivatalainak is tükrözniük kell a politikai osztálymentességet és az emberi méltóság mindenekelőtti tiszteletét.

A hivataloknak minden egyes tevékenységükben és megnyilvánulásukban meg kell ismételniük a demokrácia alapító gesztusát. Emberek összegyűlnek, államot hoznak létre, anyagi javaik egy részét rendelkezésére bocsátják (adót fizetnek), nem önmaguk elnyomására, hanem azon közös ügyeik intézésére, melyekkel ők maguk nem tudnak vagy nem kívánnak foglalkozni (védelem, rendfenntartás stb.). A hivatalnak a demokrácia minden egyes polgárával szemben úgy kell viselkednie, mint saját szülőatyjával és szülőanyjával, mint olyannal, akinek létét és fennmaradását köszönheti, és akit tisztelnie kell. Miközben a demokrácia polgárai egymással felnőttként beszélgetnek, a konkrét hivatalnoknak (a rendőrnek, a városháza vagy a minisztérium alkalmazottjának, magának a polgármesternek vagy a miniszterelnöknek) az illedel-

mes gyermek beszédmódján kell őket megszólítania. Elvileg az állampolgár mint „szülő", fenntartó, és nem a hivatalnok kezdeményezheti kettejük közt a demokráciára jellemző felnőtt-felnőtt beszélgetést.

Miután történetileg nem ismételhető meg az „eredeti helyzet", az új demokráciában a hivatalnak kell a demokrácia értékrendjét és beszédmódját az emberek felé közvetítenie. Paradox módon a gyermeknek kell megszülni saját szülőjét. A hivatalnoki kar a demokratikus állam „beszélgetője" az őt létrehozó és fenntartó emberekkel, ezért képzésére a demokráciában nagy súlyt és komoly forrásokat kell fordítani. Ennek végigvitele a vezető hivatalnokoktól és politikusoktól bölcsességet, a saját kis és vélt érdeken való túltekintést, történeti előrelátást és morális felelősségvállalást kívánna meg.

A beszélgető hivatalok tehetnék az iskolák és egyetemek mellett a legtöbbet, hogy a kialakuló demokráciában élőket rávezessék érdekeik fölismerésére, és a társadalmi beszélgetésre.

Demokráciában az állam a demokrácia és a polgárok szolgája, ezért a hivatalok beszédmódja „függő beszéd", embertársi beszéd és soha nem a felülről parancsoló hatalomé.

IGAZSÁGOSSÁG

John Rawls (1921–2002), a huszadik század legjelentősebb politikafilozófusa hangsúlyozza: „Ahogy a gondolatrendszereknek az igazság, a társadalmi intézményeknek az igazságosság a legfontosabb erénye." A társadalmi igazságosság a demokrácia alapelve, az ilyen társadalmakban az igazságosságnak a törvényhozás alapjául kell szolgálnia. A nyilvánosság, a közélet, a jog és a politika fórumait egyre inkább át kell járnia ennek az elvnek. Ha másokat nem sért vele, a magánéletében mindenki azt tehet, amit akar, a közéletben azonban be kell tartani azokat a törvényeket, amelyek az igazságosságon alapulnak.

Rawls kiemeli, hogy „egy igazságos társadalomban az egyenlő polgári szabadságok vitán felül állnak; az igazságosság által biztosított jogok nem lehetnek a politikai alkudozás vagy a társadalmi érdekek számolgatásának tárgyai … az igazság és az igazságosság nem tűrnek megalkuvást."

Mindez nem azt jelenti, hogy a demokráciában máról holnapra mindenki egyenlő lesz, vagy mindenki egyenlően részesedik a társadalmi javakból – ez erőszakkal sem érhető el, hiszen az erőszak még nagyobb szenvedést, egyenlőtlenséget és igazságtalanságot szül –, hanem azt, hogy a demokrácia törvényeit mindig az „igazságosság" normái szerint kell meghatározni. Mik is ezek a normák?

A kérdés pontosabban úgy hangzik, „meg tudjuk határozni az igazságosság" általános elvét, és tudjuk ezt a törvényhozásban érvényesíteni? Egészen biztos, hogy ha az egyedi emberen múlik, a demokratikus társadalom nem sokat nyer, hiszen az egyén mindig a saját hasznát maximalizálja. Nem várhatjuk sem az individuumoktól, sem az egyes politikusoktól, hogy eldöntsék, mi az igazságos. Ezt az elvet csak közösen, a társadalmi nyilvánosság előtt vitathatjuk, fogalmazhatjuk meg és érvényesíthetjük. (A beszélgető, kommunikáló, működő társadalmi nyilvánosság ugyanaz az

igazságosságnak és a demokráciának, mint víz a halnak. Az elvek nyilvános, bátor és folyamatos vitatása – ez a demokrácia. A némaság, a félelem – a diktatúrák nyelve.)

Rawls szerint az igazságos, demokratikus törvényhozást úgy tudjuk elgondolni, ha feltételezzük, a törvényhozók az „igazságosság elveit a tudatlanság fátyla mögött választják ki" nem tudván, mik a saját érdekeik, melyik társadalmi csoporthoz, párthoz tartoznak. A tudatlanság fátyla mögött mindenki úgy mérlegeli a meghozandó törvényt, hogy maga mindig viszonylagosan jól járjon, a társadalom bármely rétegéhez és bármely foglalkozási ágához tartozzék is. A törvényhozó ember ilyen helyzetben ügyel arra, hogy olyan törvényt hozzon, amely mint nem privilegizált, a társadalomban előre meg nem határozott helyen álló személynek a hasznát maximalizálja. Az ilyen törvény mindenki számára a lehető legnagyobb hasznot nyújtja: elvileg senkinek sem nagyobbat, mint bárki másnak. Ez természetesen elgondolt helyzet, ahogy az igazságosság is mindig eszmei marad, miközben a demokratikus törvényhozás elveként szolgál.

INDIVIDUALIZMUS

Az individualizmus szerint a közösségi és politikai gondolkodás alapja az egyén. A demokrácia csak az egyénekből, szabadságukból, átruházhatatlan felelősségükből, etikai vagy legalább önként vállalt legális cselekedeteikből épülhet föl. A társadalmi elemzés, a politikai döntéshozatal csak akkor érvényes, ha az egyes személyből indul ki, ha számol az egyes személyre való hatással. A kortárs politikában híressé vált a korábbi brit miniszterelnök, Margaret Thatcher kijelentése, mely szerint nincs olyan, hogy társadalom, csak individuumok vannak.

A nyugati individualizmusban az egyén a jogok első számú birtokosa, és az állam fő feladata, hogy az egyén jogait védje. Nincs értelme társadalmi egészről beszélni, mert az nem írható le oly módon, hogy abból közös politikai és társadalmi cselekvés eredhetne. A társadalom ráadásul nem egyedi cselekvő, ezért nem felelős tetteiért. Felelősség, szabadság és tudatosság csak individuumoknál állapítható meg. Kritikusai szerint az individualizmus elhanyagolja a társadalmi viszonyokat és azokat a normákat, amelyek egyáltalán lehetővé teszik a cselekvést, a szabadságot és az öntudatot is. A kritikák hatására az individualizmus újabb formái nem tagadják a társadalom szerepét az egyén nyelvi, kulturális, pszichológiai kialakulásában és aktivitásában, de kitartanak amellett, hogy a cselekvés egyetlen szabad, tehát lehetőségében etikai és felelőssé tehető alanya kizárólag az individuum lehet.

A társadalomtudományok metodológiai individualizmusa napjainkban már nem az egyén teljes izoláltságára épül, nem is arra, hogy az együttműködés kizárólag az egyéni célok elérésének eszköze lenne, hanem csak arra, hogy bármely társadalmi, gazdasági, politikai rend, bármely irodalmi hős végső soron nem értelmezhető az individuumok önérdekének figyelembevétele nélkül. E módszertani elv képviselői olyan ismert gondolkodók, mint Hobbes, Rousseau, Kant, Hayek és Rawls.

Az individualizmus azt a demokratikus politikai államot szorgalmazza, amely az emberi alapjogokat biztosítja, de szabadon hagyja és a továbbiakban nem szervezi az emberi képességek kibontakoztatását. Az individualizmus elve mára a legtöbb nyugati demokráciában párosul a szociális gondolkodással, vagyis azzal, hogy az állam-

nak kötelessége a rászorultakon segíteni ott, ahol a szabadság az aktuális társadalmi érzékenység által már nem elfogadható egyenlőtlenségekhez vezet.

INDIVIDUUM

Ha a demokráciát az egyén és szabadsága felől közelítjük meg, mint aki egyenlő esélyen és jogokon alapuló társadalmat hoz létre, akkor nem lehet közömbös számunkra, hogy az emberi egyed milyen fogalmát alakítjuk ki. A demokrácia hosszabb távú sikeres működésének feltétele többek között az egyének és közösségek hagyományos értelmezésének „demokratizálása", ami együtt jár ezek gondolkodás- és cselekvésmódjának sajátos átalakulásával. Az „individuumot" az antik görög filozófia, valamint a zsidó és keresztény vallás fedezte föl, és ugyanezzel a „gondolati" lendülettel alakította ki a demokrácia elvét is. A demokrácia fogalmával párhuzamosan megszülető individuum szabad és tetteiért felelős személy, aki nem oldódik föl teljesen közösségében, és aki embertársával nem a kegyetlenség, hanem a figyelem, a tisztelet és a szeretet elve szerint köteles bánni.

A nyugati felfogás szerint az individuum – ellentétben társadalmi csoportokkal vagy biológiai sejtekkel – tovább nem osztható anélkül, hogy egyediségét és sajátos létét el ne veszítené. Egyediségében különös igényei, érdekei, képességei, életmódja, elvárásai, gondolkodási stílusa lehet. A modern filozófia hangsúlyozza az egyed méltóságát, tulajdonképpeni helyettesíthetetlenségét, „képviselhetetlenségét". Az individuum sajátos filozófiái, Kant, a pragmatizmus és az egzisztencializmus mintegy felszólítja az embert: ahelyett, hogy másokra várakozna, valósítsa meg, találja föl magát és közösségét, mint ami jobb, mint a korábbi önmaga, miközben nem önkényesen, hanem saját belátása szerint cselekszik, adott helyzetben lelkiismeretét követve, nem engedve magát minden további nélkül tekintélyeknek alávetni.

Mint nyilvánvaló, a nyugati kultúra és demokrácia egyede nem készen születik, nem természeti képződmény, hanem kialakul. A modern demokráciát létrehozó és fenntartó individuum kialakulásában egyaránt szerepet játszanak az egyén gondolati és cselekvésbeli erőfeszítései és a társadalmi hatások. Az individuum nem izolált és eleve kész zárt sziget, öntörvényű világmindenség – Leibniz szavaival „monász" –, hanem élethosszig tartó közös tanulási folyamat részese. Saját demokráciájuk jövőjéért azok a társadalmak tesznek a legtöbbet, amelyek magas szintű és széles körben elérhető képzésre törekszenek, ahol a képzés középponti eleme a szabadság, az ezzel járó egyéni felelősség és etika, a társadalmi tolerancia és együttműködés, az önmaga képességeinek fejlesztése, a „demokratikus" individualizmus elsajátítása.

IRÓNIA

Az irónia elsősorban esztétikai és nem politikai fogalom, habár Linda Hutcheon kortárs amerikai kritikus szerint „kommunikációs viszonyra alapozott hatalmi reláció". Az irónia a nyelv, a beszéd és a kommunikáció azon sajátos lehetőségét használja ki, hogy kijelentések megjelenhetnek olyan nyelvi, beszédszituációs, cselekvési környezetben is, amelyek az első és szó szerinti jelentés mellett más értelmezést is

lehetővé tesznek. Amikor például egy másik városban azt mondom, ennek a városnak kiváló polgármestere van, miközben a város házainak elhanyagoltságáról, az utcák szemetességéről, a hajléktalanok szemet szúróan nagy számáról, feltűnő rongyosságáról vagy a rossz levegőről értekezek, akkor az ott élők számára beszédmódom jól érthetően ironikus. Az irónia azonban gyakran nehezen és csak az adott szituációt vagy nyelvet jól értők számára fedezhető föl és érthető.

Szókratészt (Kr. e. 470–399), az antik görög filozófust tartják a gondolkodástörténet első nagy ironikusának, aki „tudó nem-tudására" volt büszke. Athéni polgártársai szaktudásukkal hivalkodtak, és ez alapján állítottak föl különféle társadalom- és világértelmezéseket. Szókratész vállalva a különféle szakmákban való járatlanságát, főtéri beszélgetéseit úgy irányította, hogy kiderüljön, a szakmájukhoz értők és erre büszkén hivatkozók a világ legtöbb egyéb dolgához nemcsak hogy nem értenek, de feltűnően rosszul értenek, mert saját specializációjuk szemüvegén keresztül nézik az oda nem tartozó dolgokat.

Shakespeare (1564–1616) kifejezetten vagy rejtetten szinte minden művében, karakterében vagy helyzetében elrejtette az irónia lehetőségét, melyet rendezők saját mondanivalójuk függvényében hol jobban, hol kevésbé emelnek ki. Kierkegaard (1813–1855) dán filozófus szerint az „ironikus olyan vámpír, aki kiszívta szeretője vérét, miközben hűvösen legyezgette, dúdolva altatta és kavargó álmokkal gyötörte".

Nietzsche (1844–1900) úgy véli, a mindennapi életben az irónia modortalanság, és a közönségesség megnyilvánulása. Hangsúlyozza, „az iróniához, akár a szarkazmushoz való hozzászokás egyébként tönkreteszi a jellemet, fokozatosan kárörvendő fölényérzést alakít ki: az ironikus végül harapós kutyához válik hasonlóvá, amely a harapás mellett még a nevetést is megtanulta".

A közéletben és a társadalmi kommunikációban iróniát és szarkasztikus stílust a demokrácia polgárai szoktak alkalmazni a megválasztott, de erről a tényről elfelejtkező hatalom megnyilvánulásaival szemben. A demokráciában elfogadhatatlan lenne megválasztott politikus ironikus hangvétele, hiszen ez azt jelentené, hogy elfelejtette, a demokráciában elsősorban nem saját pártjáért, hanem az egész társadalomért felel. A kettős kódolású beszéd felelős pozícióban ellentétes a minden egyes emberről és embernek szóló társadalmi együttéléssel és kommunikációval. Az érett demokráciákban a demokratikusan választott tisztségviselők kierkegaardi értelemben sem vámpírok, és polgárok kérdéseire nem válaszolnak iróniával.

(Köszönöm egy gyakorló, megnevezni nem kívánt, megválasztott politikusnak, aki segített felismerni az itt leírt összefüggéseket.)

KÉPZELŐERŐ

Dewey (1859–1952), a pragmatizmus klasszikus filozófusa azt állítja, a modern demokratikus gondolkodás kiemelkedő feladata az amerikai alkotmány elemzése és érvényesítése. Legnagyobb követője, Rorty szerint arra kell törekednünk, hogy „egyre több emberi lényt fogadjunk be közösségünkbe … a vendégszeretet az egyik olyan erény, amelyre a *mi* közösségünk a legbüszkébb. Ha azt mondjuk, az emberi jogok tisztelete követelte meg, hogy megmentsük a zsidókat a náciktól, vagy a bosnyák muzulmánokat a szerbektől, akkor csak azt mondjuk, hogy a beavatkozás elma-

radása kellemetlen helyzetbe hozna *minket* önmagunk előtt, ugyanúgy, mint ahogy nem tudnánk tovább enni, ha tudomásunkra jutna, hogy gyermekeink vagy szomszédaink éheznek, miközben a mi asztalunk megterítve áll." A demokratikus gondolkodás imperatívusza, hogy a fenyegetetteket minden moralizálás előtt be kell fogadni. A képzeletgazdag morális cselekvés megelőzi a demokrácia teóriáját. Rorty kérdése magában hordozza a választ „Jobbak-e a befogadó társadalmak a kizáró társadalmaknál?".

Az európai kontinensen még kevéssé látszik, és kevesen hiszik el, hogy az alkotmányos demokrácia lehetővé teszi és feltételezi a morális haladást anélkül, hogy az egyes embertől közvetlenül „jóságot" vagy „moralitást" követelne. Rorty kiemeli, „a morális haladást meggyorsíthatnánk, ha inkább arra a képességünkre összpontosítanánk, amely lényegtelennek mutatja azokat a kis dolgokat, amelyek elválasztanak bennünket … további kis dolgokkal való összehasonlítás segítségével." A hétköznapi élet apróságairól van szó, ahol minden embert *eleve* elfogadunk, és ahelyett, hogy bármire is kényszeríteni próbálnánk, saját egyediségében tiszteljük – mindaddig, amíg nem fenyeget másokat.

Rorty szerint a demokrácia affektív, érzelmi és nem annyira vagy nem kizárólagosan az észre épül. A moralitás „az érzelmek kérdése". Radikalizálva, a demokrácia nem az alapító nagy eszmék szolgai megvalósítása vagy megközelítése, hanem a képzelőerő és a nagylelkűség felszabadult növekedése. A kulturális és társadalmi fejlődés e vívmánya a múltnál gazdagabb jövőt csak a képzelőerő szabad működtetésével hordoz és hoz el számunkra.

A demokrata és a hagyományos gondolkodás közti különbség, mint Rorty mondja, „a bezáródás és a nyitottság közti különbség – a változatlanság biztonsága, illetve az önmagát a megjósolhatatlan változás folyamatába belevető én … közti különbség. A jövőnek ez az apoteózisa, a készség, hogy a bizonyosságot a képzelőerővel, a büszkeséget a kíváncsisággal helyettesítsük, eltörli az elmélkedés és a cselekvés … megkülönböztetését. Dewey szerint ez a megkülönböztetés az a nagy lidércnyomás, amelytől a nyugati intellektuális életnek meg kell szabadulnia … az emberlét új lehetőségeinek feltalálásával kapcsolatos remény fontosabb, mint a stabilitás, a biztonság és a rend szükséglete." E gondolkodásmódot és történelmi sikerét ünnepli az Amerikai Egyesült Államok minden polgára november végén, a történelmi „hálaadás" *(thanksgiving)* ünnepén. Ennek a gondolkodásmódnak az elsajátítása Európában, és talán Magyarországon is – előttünk álló lehetőség.

KOLLEKTIVIZMUS

A demokrácia az egyének szabadságára alapozott, ám a lehető legnagyobb társadalmi „jó" elérésére törekvő együttélési mód. A szabad egyedek olyan közösséget formálnak, amelyben mindenkinek a lehető legnagyobb java származik. Következésképpen a demokrácia a kollektivizmus megnyilvánulása is, még ha másodlagos értelemben is. Az individualizmus és a kollektivizmus szigorú szembeállítása tévedésen alapult.

Amint egy félreértett individualizmus kizárólag az egyén boldogulására helyezte a hangsúlyt, úgy a hagyományos kollektivizmus a közösséget tartotta az alapvető társadalmi egységnek és tekintélynek. Eszerint a közösség (nép, nemzet, osztály, vallási csoport, törzs) előbbre való az egyénnél, ez utóbbinak alá kell vetnie magát a nagyobb közösség politikai irányvonalának. E gondolkodásmód gyökerei a sok évezredes törzsi-társadalmi evolúcióba nyúlnak vissza, ahol azon törzsek vagy népcsoportok maradtak életben, amelyek nagyobb tömbben voltak képesek föllépni más törzsek fenyegetése ellen. A kollektivista társadalomfölfogásokat a görög-nyugati filozófia és a zsidó-keresztény vallás morális egyén-központúsága haladta meg. Az elmúlt két-három évezred törekvései a jobb emberi közösségek és nagyobb együttélési formák megvalósítására a felelős és szabad döntéssel rendelkező egyedeket helyezték előtérbe, mondván, hogy csak tetteikért felelős és felelősségre vonható egyedektől várható egy olyan társadalom létrehozása és fenntartása, amely nem a kegyetlenségen és a rabláson, hanem a kölcsönös elismerésen alapul.

A kollektivizmus archaikus struktúrájában az egyén nem felelős, és nem lehet igaza a nagyobb közösség érdekeivel szemben. A kollektivista társadalmakban éppen ezért nehezen fejlődhetett ki a morális gondolkodás, vagy amennyiben kifejlődött, hosszabb távon a kollektivista együttélési forma felszámolásához vezethetett.

A kollektivizmus szélsőséges formái a modern totalitarius rendszerek, ahol a kormányzás elve az intézmények és egyének folyamatos állami ellenőrzése. Ezekben nincsenek önálló kezdeményezések és szervezetek, és nem ismerik el a magánjellegű emberi élet és a társadalmi szervezetek szigorú szétválasztását. Egészen napjainkig úgy tűnt, hogy a kollektivista rendszerek katonailag fenyegethetik a demokráciákat. Egyes társadalomtudósok felhívják a figyelmet, még egyáltalán nincs „bebiztosítva", hogy a demokrácia nem csak egy kis időbeli sziget az emberiség hosszú történetében.

KOMMUNIKÁCIÓ

A demokrácia társadalmi kommunikációja csak hatalommentes lehet. Demokrataként a hatalomról nem lehetnek illúzióink. A demokrácia törékeny apró sziget az emberiség történetében. Ha a *homo sapiens* földi történetét kétszázezer évre tesszük, akkor az utolsó kétszáz év, amikor az európai és észak-amerikai ember demokráciát próbált megvalósítani e földön, a feltételezett történeti idő egy ezrelékét teszi ki. A demokráciát ráadásul ma is számtalan külső és belső veszély fenyegeti. Százkilencvenkilencezernyolcszáz év során az emberek vagy kíméletlenül uralkodtak egymás és mások fölött, vagy éppen kíméletlenül alávetettek voltak. Történetileg, társadalmilag, pszichológiailag és nyelvileg erre készültünk föl, erre vagyunk mindmáig „szocializálva".

Uralmi és hatalmi viszonyokat látunk mindenütt, a családi, baráti, partneri kapcsolatokban, a munkahelyekről és egyéb társadalmi szerveződésekről, a politikai közéletről és a társadalom egészéről, az országok egymás közti viszonyáról nem is beszélve. E kapcsolatrendszereket, bármennyire is igazságtalanok, tehát demokráciaellenesek, lehetetlenség néhány száz év alatt fölszámolni. A hatalmi viszonyok kézzelfoghatóan a nyelvben, az egymás közti kommunikációban jelennek meg, így a demokrácia formális megteremtésének feltétele a társadalmi és közösségi kommunikáció jellegének átalakítása is.

A kortárs német filozófus, Jürgen Habermas (1929–) vezette be a hatalommentes kommunikáció fogalmát mint a demokrácia feltételét. Ezzel természetesen nem e kommunikáció azonnali megvalósulását hirdeti, hanem azt állítja, hogy az emberek ilyen jellegű kapcsolatának elgondolása, képviselete és a törvényhozásban való minél jobb érvényesítése olyan törvényekhez vezethet, amelyek lassan átalakíthatják az emberek egymás közti viszonyát. Úgy véli, hogy a törvényhozásban, tehát a társadalmi igazságosság megvalósításának helyén és az egyetemeken, az igazságosság és igazság kutatása során, a kommunikációban el kell tekintenünk a hatalmi viszonyoktól.

A törvényeknek minden egyes embert egyenlő módon kell védeniük, és a törvények nyelvének elsősorban az egyes ember és közössége védelmét kell mindenki számára érthető módon kifejeznie. A hatóság pusztán felügyeli az emberek közös életét segítő törvények betartását, biztosítja az egyenlő lehetőséget, és maga nem egy a néptől idegen hatalom megtestesülése, mint korábbi idők jogrendszereiben. Az állami intézmények és a hatóságok nyelvezetének, kommunikációs stílusának és az emberekhez való viszonyának gyökeres átalakítása a demokrácia felé vezető út első lépése.

A demokrácia törvényei a hatalommentes és egyenlő lehetőségeken alapuló kommunikáció formái és feltételei. Ha a törvények minél több embert megtanítanak az ilyen kommunikációra és ennek meggyőződéses képviseletére, akkor javulnak az esélyeink, hogy a demokrácia nem csak rövid időbeli sziget lesz az emberiség történelmében.

MÉLTÁNYOSSÁG

Kant szerint a méltányosság, e „néma és halhatatlan istenség” kényszer nélküli jog, melyet a *jeles mondás* értelmez „A legszigorúbb jog a legnagyobb jogtalanság.” A méltányos jogértelmezés, mely a klasszikus jogban is megjelent, de amely a demokratikus jogértelmezés megkerülhetetlen feltétele, nem érvényesíthető kötelező jelleggel a bíróságon, hanem – ismét Kant szavaival – a „lelkiismereti törvényszék” elé tartozik. Ugyanúgy, mint maga a személyesen felfogott és a személyek által fönntartott demokrácia.

A méltányosság nem a bíró etikai kötelességére való hivatkozás. Méltányossági alapon lehet valamit saját jogra hivatkozva követelni olyan körülmények közt, amikor nincsenek meg az eset elbírálásához szükséges adatok vagy feltételek. Valaki állíthatja egy vesztes háborúból egyedül visszatérve, hogy mindent megtett a győzelemért, és ezért joga van az állam támogatására, ám követelését soha nem tudja független forrásból bizonyítani. Egy munkaszerződésben rögzíthetik, hogy a bér kifizetése egy év elteltével történik. Váratlan infláció esetén a bér vásárlóértéke jelentősen csökkenhet. Ekkor a bérére váró személy nem követelhet kártérítést, de hivatkozhat a méltányosságra, annak ellenére, hogy a szerződés erről nem szólt, a bíró pedig nem hozhat kárpótló határozatot.

A méltányosságnak két fél viszályában nincs törvényszéke. A bíró egyedül ott lehet méltányos, ahol ő maga képviseli az egyik felet: az állam és egy másik fél viszonyában. A demokratikus államnak kötelessége mindent megtenni, hogy gyakorolja a méltányosságot polgáraival szemben. Ha például valaki a közösség vagy az állam szolgálatában bármiféle kárt szenved, azt a demokratikus államnak méltányossági

alapon akkor is kárpótolnia kell, ha hivatkozhatna arra, hogy az adott személy maga vállalta a kockázatot, vagy hogy az események egy korábbi, nem demokratikus állam rendelkezései nyomán történtek. A demokratikus állam például minden korábbi történeti korszak állami károsultjainak morális felelősséggel, méltányos megítéléssel tartozik. Korábbi reguláris hadseregek háborúban rokkant katonáinak, koncentrációs táborok, kitelepítések, vagyonelkobzások áldozatainak kárpótlási kérelmét a legnagyobb méltányossággal kell kezelnie.

John Rawls (1921–2002) odáig megy, hogy a demokratikus társadalomban az igazságosságot méltányosságként értelmezi. A demokráciában az igazságosságnak a törvényekben kell megjelennie és megszilárdulnia. A törvények megalkotásakor azonban az igazságosságot csak a méltányosság fogalmával közelíthetjük meg. Amikor a törvényhozó saját tudatára a „tudatlanság fátylát" bocsátja, és tudatosan nem veszi figyelembe saját érdekeit, társadalmi, gazdasági és politikai helyzetét, akkor a méltányosság „kívülről" ellenőrizhetetlen lelkiismereti elvét alkalmazza. A demokrata törvényhozó ezzel a gesztussal minden egyes embertársát az egyenlő törvényhozó rangjára és helyzetébe emeli, és elvileg a társadalom egészével együtt hozza a törvényt. A méltányosság a társadalom, az emberek életelve – a demokrácia alappillére, „néma és halhatatlan istensége".

MORÁL

A demokrácia etikája az egyén gyakorlatára épül, és egyre szélesebb körben terjed el a vélemény, hogy alapelveit a kétszáz éve elhunyt Immanuel Kant (1724–1804) német filozófus fogalmazta meg a legátfogóbb formában. A felvilágosodás korának és a filozófia történetének egyik legjelentősebb gondolkodója nem állított föl etikai szabályokat, hanem felfogása szerint azáltal vagyunk emberek, hogy több-kevesebb tudatossággal cselekszünk.

Saját egyéni cselekedeteink konkrét elvein elgondolkodva mindannyian felfedezhetjük, hogy mi a jó, ahelyett, hogy mások magyarázatára vagy szabályzatokra várnánk. Cselekvési elv lehet például az, hogy kimentem a vízben fuldoklót és az is, hogy magára hagyom. Kant azt mondja, gondolkodjunk el azon, hogy cselekvési elvem egyetemes törvényként megállja-e a helyét. Ha igen, akkor jó a cselekedet. Ha nem mentem ki a fuldoklót, akkor egyetemes törvényként azt fogalmazom meg, hogy soha semmilyen körülmények között senki nem segít a rászorulón. Ám, mondja Kant, mindannyian rászoruló lények vagyunk, és az egyetemes nem-segítés esetén mi magunk nem léteznénk, és mások sem létezhetnének.

A morálnak ez az elve minden demokrácia alaptétele. A demokrácia egyetemes szabályként is elgondolható egyedi cselekvési elveken – és ennek megfelelő konkrét cselekvéseken – alapul, ahol e cselekedeteket szabad, felelős lények gyakorolják; akár a rászorulón való segítéssel, akár – Kant másik példája – a tisztességes, tehát igazmondó kommunikációval. (A hazugságot mint elvet sem lehet általánosítani, mert minden társadalmi szövedéket fölszámol, ez pedig lehetetlenné tenné az emberi együttélést.)

Kantnak természetesen eszébe sem jut, hogy feltételezze, mindig mindenki morálisan megfontolja tetteit, és csak a felismert jó elvek szerint cselekszik. De hisz abban,

hogy megfogalmazható a jó ilyen egyszerű általánosíthatósági elve, és hangsúlyozza, a jogalkotásnak kell arról gondoskodnia, hogy a morális elvek a törvényeken keresztül érvényesüljenek. Nem arról van szó, hogy a polgárokat moralitásra kellene kényszeríteni, hanem arról, hogy a demokrácia törvényeinek csak morális lehet az alapja, és a közösségi életben meg kell követelni az emberek egymás iránti tisztességes viselkedését. Ennek alapfeltétele, hogy a demokráciában a törvényhozók (parlamenti képviselők) morálisan képzettek legyenek, akik képesek felülemelkedni egyéni- vagy pártérdekeiken.

POLGÁRMESTERI ETIKA

A demokratikus módon megválasztott polgármester mint a polgárok elsője a polgárság mestere, példaszerű polgár, akinek egyrészt személyes viselkedésében, másrészt a közösségért való tevékenységben kiemelkedőnek és kiemelkedően etikusnak kell lennie. Ha nem ilyen, és a polgárok mégis mesterükként tolerálják, akkor ott még vagy nincs felnőtt és tudatos polgárság, vagy nagyon rossz az emberek morális állapota.

A polgármesternek minden döntése és cselekedete előtt meg kell kérdeznie önmagától, olyan döntést hozok-e, amelyet akkor is akarnék, ha döntésem után egy véletlenszerű kiválasztással a város valamelyik polgárának helyébe kerülnék. Jó szívvel és érzéssel kívánni tudom-e döntésemet a város bármely polgárának helyzetéből?

Ebből az alapállásból következik a legfontosabb etikai szabály, hogy egy megválasztott polgármester nem önmagát és nem is pártját képviseli, hanem az egész közösséget. Egy önmagát szolgáló polgármester inkább önmester, ilyennek lenni nem különösebb teljesítmény, hiszen saját érdekeit mindenki csecsemő kora óta képviseli. Még egyetlen csecsemőt sem választottak meg a polgárok mesterükké. Egy tévesen polgármesternek választott önmester leváltásának megvannak a demokratikus eljárási szabályai. Kiindulásként megjegyezhető, hogy számos jel utalhat az önmesterségre. Nyugaton például régóta jó indokkal elvárják, hogy a polgármester saját közössége területén lakjon, és ne a várostól távolabb vásároljon magának „birtokot" és „rezidenciákat".

Ha pedig egy polgármester pártját képviseli, akkor még mindig csak pártmester. Egy polgármesternek megválasztása után azonnal el kell felejtenie, hogy melyik párt színeiben indult a megválasztásért, és az egész közösség vezetőjeként kell megjelennie és tevékenykednie. Ha nem ezt teszi, akkor ellene mond a demokrácia alaptörvényének, amely minden egyes polgár közössége. A titkos választás egyebek mellett azért is demokratikus, mert megkönnyíti a megválasztott vezetőnek, hogy azonosuljon a teljes közösséggel. Bárkiről feltételezheti, és az „ártatlanság vélelme" demokratikus elvének kiterjesztésével fel is kell tételeznie, hogy az illető őt választotta.

Erős demokráciákban egyébként gyengék a pártok, a legerősebb demokráciában, az Egyesült Államokban viszonylagosan a leggyengébbek. A polgárok tudják, jobb, ha a pártok ritkán aktivizálódnak, mert egyébként csak megrontják a demokratikus társadalom közérzetét, az embereket szembeállítják egymással, hiszen soha nem polgárban, soha nem az egyes emberben, hanem mindig a hatalom megszerzésének logikája szerint gondolkodnak.

A polgármesternek demokráciát tanító, elsajátíttató programokat kell szerveznie közösségének. A demokráciát magának személyesen is mesterszinten és átlátszóan kell a polgárok *elé* élnie. Ha személyesen törekszik a teljes és átlátszó demokráciára, mindent megtett közösségéért; az emberek ugyanis tudnak gondoskodni magukról.

POLITIKAI HATALOM

A politika – eredetileg az antik görög városállam *(polisz)* közös ügyeinek intézése – a demokráciában az egyes embereknek tulajdonított és garantált individuális cselekvési szabadság, döntésképesség és cselekvés társadalmi meghosszabbítása. A politika a szabad állampolgárok közös ügyeinek intézése, ám a politikai cselekvés a modern nagynépességű társadalmakban nem gyakorolható egyénenként. A szükségessé vált szervezés a politikai hatalom intézményesüléséhez vezetett. A polgárok a törvényhozásban a választási jog gyakorlásán keresztül vesznek részt. Szabadságuk abban nyilvánul meg, hogy érdekeiket a törvényhozó gyűlésben – parlamentben, képviselő-testületben – küldöttükkel képviseltetik.

A minden ember közvetetten gyakorolt hatalma, a demokrácia védelmében meg kell akadályozni az állami intézményekkel való visszaélést, egyes személyek vagy csoportok kizárólagos uralomra törését. Ennek érdekében a három hatalmi ágat (törvényhozás, kormány, igazságszolgáltatás) szétválasztják, és garantálják egymástól független működésüket.

E hármasság valójában a tudatos, közösségben zajló emberi cselekvés hármasságára rímel: az ember elhatározza, hogy mit és hogyan kíván tenni, vagyis „törvényt ad" saját cselekvésének. Cselekszik, vagyis az elhatározott törvény alapján „kormányozza" tetteit. Miután pedig senki nem jó bíró saját ügyében, elfogadja, hogy a cselekvése közegét biztosító közösség értékelje cselekvését, vagyis szolgáltasson neki igazságot. A demokratikus társadalom jó működése azokon az elveken nyugszik, amelyek szerint valamennyien mindennapjainkat éljük és szervezzük.

Ezért is mondhatta a demokrácia nagy amerikai filozófusa, John Dewey, hogy a demokrácia annyira stabil, mint maga az ember. Szerinte a demokrácia az egyedi ember természetes életének meghosszabbítása, annak tudatában, hogy biológiai születésünknél fogva mindannyian eleve egyenlő értékűek és jogúak vagyunk. A valódi demokrácia Deweynél végső soron az emberek biológiai egyenlőségére épül, és minden olyan vallást és kultúrát visszautasít, amely egyes embereket vagy népcsoportokat hovatartozásuk függvényében értékesebbnek vagy kevésbé értékesnek tart. A három hatalmi ág imént említett szétválasztásával a demokrácia nemcsak az emberi természetnek felel meg, és biztosítja a stabilitást, hanem garantálja a demokrácia alapjainak teljes ideológiamentességét is.

RABSZOLGASÁG

A generatív grammatika atyja, a bostoni MIT professzora, *Noam Chomsky* szerint (*Népszabadság,* 2004. július 3.) „Az a kérdés, hogy valaki a szabadságot és az egyenlőséget, vagy az alárendeltséget és az elnyomást választja-e. Nem hinném, hogy a legtöbb ember rabszolga akar lenni. (…) Nem az a demokrácia, ahol néhány vezető

szabadon dönthet mindenről. A közösség az, amely képes felelősen dönteni. Az a valódi demokrácia, amikor a munkások a munkahelyeken maguk dönthetnek arról, mit és hogyan termeljenek, nem pedig az, hogy elszámoltathatatlan menedzserek mondják meg nekik, fentről." Ha nem akarunk mi magunk rabszolgákká válni és utódainknak sem kívánjuk ezt az örökséget, akkor társadalmi vitáinkat széles körűvé és felelőssé kell tennünk. A politikai, gazdasági vagy kommunikációs vezetők (adminisztrátorok, menedzserek) törekvését, hogy *itt és most* rabszolgáikká tegyék az embereket, mi magunkat, *e sorok íróját és olvasóját,* csak széles körű, nyílt és együttérző vitákban lehet föltárni és megakadályozni.

Rabszolgaság az, amikor védekezni képtelen és kiszolgáltatott embereket más emberek saját céljaikra kihasználnak. A rabszolga nem ura tetteinek, mások terveit és utasításait követi, tevékenysége, ideje, energiái fölött mások rendelkeznek, és az általa létrehozott érték javát „munkáltatói" kaparintják meg. A demokrácia elve nem ismeri, kizárja és tiltja a rabszolgaságot. A formális tiltás azonban csak a politika és a jog szférájára vonatkozhat, és azt mondja ki, hogy minden egyes ember méltóságát tisztelni kell, és az ember nem használható pusztán eszközként, hanem mindig célként is tekintenünk kell.

A demokrácia szabadságelve a gazdaságot eredetileg a magánélet területére sorolja. Mivel mindenki egyenlő eséllyel rendelkezik és szabad, ezért saját létfenntartásáról és gyarapodásáról gondoskodjék maga. Ennek megfelelően a demokratikus állam védi a magántulajdont. Az állam elvileg sem vállalhatja a gondoskodást, hiszen éppen az önmagukról gondoskodó emberek tartják fönn, jövedelmük egy részét átadva, hogy védje őket, intézze közös ügyeiket és óvja a pusztulástól az önmagukról gondoskodni képteleneket. Ebből ered a demokrácia első paradoxonja, hogy miközben tiltja a politikai és jogi értelemben vett rabszolgaságot és rabszolgatartást, a szabadon hagyott és pusztán felügyelt gazdaságban kialakulhatnak a rabszolgatartó struktúrák. A demokratikus szabadság terepe, a *piac* a rabszolgaság fenyegetését mindig magában hordozza.

A gazdaság piacterein, a politikai intézményekben és a kommunikációs világban spontán kialakuló és a hatalmasok érdekét szolgáló rabszolgatartó viszonyokkal szemben egyedül az emberek beszélgetése, kommunikációja, összefogó érdekvédelme jelenthet biztosítékot. Vagyis maga a megélt, a nyílt beszélgetésre és bizalomépítésre folyamatosan „alapozódó" demokrácia.

SAJTÓ

„Ők megpróbálják, mi pedig ellenállunk", mondta a legendás hírű német újságíró, a *Zeit* egykori főszerkesztője, Theo Sommer. Az „ők" ebben a kijelentésben a mindenkori hatalom birtokosai, pártállástól függetlenül, a „mi" pedig az újságírók, akik az embereket képviselik a hatalom „vigyázásában". A szabad sajtó a demokrácia legfőbb őre, amennyiben az egyéni véleménynyilvánító szabadság leghatékonyabb megjelenése. A demokrácia elgondolói és megalkotói gyakran nem demokratikus társadalmakban élő emberek, soha nem képzelték, hogy a demokráciát csak akkor lehetne megalkotni, ha a társadalom angyalokból állna, ha mindenki morális lénnyé válna. A demokráciát földön járó, hús-vér és korántsem demokratikusan gondolkodó

embereknek találták ki azzal a feltételezéssel, hogy a megvalósult demokrácia előnyeit előbb-utóbb a legtöbb ember be fogja látni.

Azt sem hitték soha, hogy a demokráciában a hatalom birtokosai morális lényekké válnak. A hatalom természetével foglalkozó tudósok régen felismerték, hogy az ember igyekszik egyéni és közösségi hatókörét, erejét, hatalmát növelni, és erre minden lehetőséget megragad. Miért lenne ez másként a demokráciában? A demokráciát az egyéb politikai formáktól az különbözteti meg, hogy a hatalom megragadása, gyakorlása és átadása törvényekkel szabályozott. Ám annak folyamatos feltárása, hogy a hatalom aktuális birtokosai valóban a törvényeknek és az elfogadott igazságosságnormáknak megfelelően hozzák-e a döntéseiket, a polgárok feladata. A hatalomgyakorlás mindennapi folyamatát pedig éppen a sajtó munkatársai képesek a leginkább megfigyelni és a szélesebb közönség felé közvetíteni. A sajtó a hatalomellenőrzés és az új politikai igazságosság-eszmék terjedésének legfontosabb közege, egy országban a hírközlők elemzése egyben a demokrácia állapotáról is képet ad. A hiteles, a polgárok és a demokrácia érdekeit szolgáló sajtó mindig ellenzéki. A demokráciát szolgáló hírközlő nem lehet egyetlen csoportosulás, párt szekértolója sem: arra kell törekednie, hogy a természeténél fogva visszaélésre csábító hatalmat ellenőrizze. Az ilyen sajtó azokat a polgárokat képviseli, akik éppen nem gyakorolják a politikai hatalmat.

SZABADSÁG

Ha valaki az Amerikai Egyesült Államokban jár, feltűnik neki, hogy milyen sokan emlegetik büszkén azt a szabadságot, amit Amerika jelent számukra. A kontinens méretű országban az ember ilyenkor inkább a mozgás, a beszéd és a véleménynyilvánítás szabadságára gondol, talán a gyarmati sorból felszabadulás maradványfogalmára, semmint további összefüggésekre. Pedig a szabadság minden demokrácia alapja, hiszen, mint filozófusok régóta hangsúlyozzák, az embert szabadsága teszi, vagyis az, hogy ura tetteinek, maga dönthet azon cselekedetei felől, amelyek életét és sorsát alapvetően befolyásolják. Az ember közösségi, társadalomalkotó, kultúrateremtő lény, és abban különbözik az állatoktól, hogy önmaga cselekvéseit, gondolkodását, beszédét maga határozza meg. A szabadság egyrészt a külső meghatározásoktól való függetlenséget, másrészt saját cselekedeteink önálló meghatározását jelenti.

A demokrácia jelmondata is lehetne az, amit Kant a felvilágosodásról mondott: „A felvilágosodás az ember kilépése saját, önmagának okozott kiskorúságából. … Legyen bátorságod saját eszedet használni.” A demokrácia az ember történeti kiskorúságából való kilépése, mely csak olyan emberek társadalmaként képes létezni, amelyben egyre több embernek van bátorsága saját eszét használni és véleményét másokkal párbeszédet folytatva vagy vitatkozva megfogalmazni. A demokrácia a bátor emberek társadalma, és ahol az emberek még mindig félnek, ott archaikus társadalmi beállítódások uralkodnak, de még nem jött el a demokrácia. Ott még, ismét Kant szavaival, „lustaság és gyávaság” uralkodnak.

Az egyénekből kiinduló és azok felől értelmezett demokrácia számára az önmagát meghatározó, szabad ember a legfőbb érték. A szabadságától megfosztott embert eszközként, gépként, rabszolgaként kezelik, és mint ilyen, nem képes demokráciát alkotni. A demokráciák kialakulásának története szorosan összefügg a rabszolga-fel-

szabadítás, a jobbágyfelszabadítás, a gyarmati felszabadulás, általában az elnyomás alóli felszabadulás történetével. Minden tényleges demokrácia elemi feltétele a kivívott emberi szabadság és az emberi méltóság tisztelete. Ahol nincs szabadság, ott nem tisztelik az egyént, és ahol az emberek még nem vívták ki önmaguk saját maguk és mások általi tiszteletét, ott nem független, felelős, felnőtt emberek állnak a társadalom nyilvánosságában. Nincs demokrácia szabadság nélkül, és nincs szabadság ennek bátor kivívása és folyamatos védelme nélkül.

SZABADSÁGJOGOK

A polgárok szabadságának lehetőségét a demokráciában akár az államhatalom kezének törvények általi megkötésével is biztosítani lehet. A demokrácia törvényhozásában és a törvények végrehajtásában mindig figyelembe kell venni, hogy a demokráciát az egyén mint morális, szabad és felelős lény felől értelmezzük, és nem fordítva. Az államot és a politikát a demokráciában a szabad egyének hozzák létre és értelmezik. Nem az állam uralkodik az egyének fölött, hanem valamennyi egyén együtt uralja az államot. A felelős és szabad egyének tételezett társadalmához hosszú út vezet, és itt túlbecsülhetetlen a politikusok felelőssége. Ha a politikusok valódi demokrácia létrehozásán kívánnak munkálkodni, akkor a demokrácia alapelveit nekik kell először elsajátítaniuk és saját életükön a társadalom tagjainak bemutatniuk.

Az állam az emberek közös, kinyújtott karja bizonyos átfogó feladatok elvégzésére, és nem rájuk nehezedő gépezet. Amikor például megütközünk a valóban sok problémát okozó amerikai szabad fegyverviselési törvényeken és szokásokon, nem szabad elfelejtenünk, hogy ebben alapvető emberi jog és demokratikus elv érvényesül. Az egyes embernek joga van önmagát és övéit minden körülmények közt és minden veszéllyel szemben megvédeni. Ez az első és legfőbb jog. Az állam fegyveres erőit viszont az egyének hozzák létre, hogy ne kelljen nekik minden egyes alkalommal az utcák biztonságát vagy a határokat őrizniük. A fegyveres erők az emberek védekező karjának meghosszabbítása, nem az uralkodó osztály kényszerszervezetei.

A szabadságjogok alapvető meghatározását a demokráciában az alkotmány biztosítja, melyben megfogalmazzák azokat az egyetemes emberi értékeket, amelyek a demokráciát alkotják. Ezek olyan értékek, amelyeket a demokratikus államnak akár saját nem demokratikusan gondolkodó állampolgáraival és a törvényhozás tévedéseivel szemben is védeni kell. A demokrácia alkotmányban rögzített alapelveit a törvényhozás szintjén védeni kell magától az ellenőrzés nélkül működő demokráciától is, a meggondolatlan népi felzúdulásoktól vagy a törvényhozásban tevékeny csoportok demokráciaellenes érdekérvényesítésétől. Ezért létkérdés minden modern demokrácia számára, hogy az alkotmányozás egyetemes értékei nem képezhetik a napi parlamenti politikai viták tárgyát, miközben e vitáknak mindig tiszteletben kell tartaniuk az alkotmányos értékeket. A demokráciák alkotmánya általában rövid és csak a lényegre, az alapvető értékek megfogalmazására szorítkozik.

John Dewey (1859–1952) az amerikai pragmatizmus klasszikusa, a demokrácia filozófusa, Kant demokratikus etikájának folytatója. Talán egyik leglényegesebb állítása, hogy hosszú távon nem lehet sikeres az a demokrácia, ahol az emberek nem alakítják ki személyesen a demokratikus gondolkodásmódot.

Dewey tétele, hogy „a demokrácia az egyéni élet *személyes* módja", viszonylag kevés figyelmet kap az európai kontinensen, miközben az Egyesült Államokban szinte közhellyé vált. Ha egy társadalmat vagy alkotmányos demokráciát nem tart fönn a benne élők legjobb meggyőződése, akkor előbb-utóbb más társadalmi formák alakulnak ki. Dewey hangsúlyozza, hogy a „demokrácia több, mint kormányforma; elsősorban az együttes élet, az egyesített kommunikált tapasztalat módja". Meggyőződése, hogy a demokratikus attitűdnek be kell hatolnia az egyének és közösségeik életébe. Ezt természetesen nem lehet semmi mással, csak neveléssel elérni. Az amerikai demokrácia filozófusai elutasítanak minden, a morális életvitelre kényszerítő erőszakot.

Ezzel szemben a kreativitásra, nyitottságra nevelésben, a közösségi értékek megtanításában, az egyéni felelősség hangsúlyozásának elmélyítésében látják annak lehetőségét, hogy a demokráciának és feltételének, a demokratikus életmódnak egyre több személyes híve legyen. Dewey kiemeli: „A demokrácia életmód, amelyet az emberi természet lehetőségeibe vetett, működő hit irányít. … Ez a hit alaptalan és jelentés nélküli, hacsak nem egy olyan emberi természet képességeibe vetett hitet jelenti, amely minden emberi lényben megvan, tekintet nélkül fajtájára, színére, nemére, születésére és családjára, anyagi vagy kulturális színvonalára. Ezt a hitet törvénybe lehet iktatni, de papír marad, ha nem ad erőt neki az emberi lények egymás iránti, mindennapi eseményekben és viszonyokban megnyilvánuló attitűdje. Komolytalanságra vezet, ha, miközben a nácizmust leleplezzük türelmetlensége, kegyetlensége és gyűlöletkeltése miatt, mi magunk más személyekhez való viszonyainkban, mindennapi sétáink és beszélgetéseink során faji, bőrszíntől függő vagy más osztály-előítélettől vezettetjük magunkat … Az emberi egyenlőségbe vetett demokratikus hit annak hite, hogy minden ember, függetlenül személyes adottságainak mértékétől és fokától, minden emberrel egyenlő lehetőségekre jogosult saját képességeinek kifejlesztése érdekében. … Annak hite, hogy minden ember képes saját életét irányítani mások kényszerítése vagy beavatkozása nélkül, feltéve, hogy a helyes feltételeket biztosítják."

A személyesen felfogott demokrácia olyan stabil és életképes, amennyire az emberi személy az lehet. Dewey híres kijelentése, mely szerint „gondoskodjunk a demokráciáról, és az emberek majd gondoskodnak magukról" elv abban a demokráciában tud kiteljesedni, ahol egyre több ember személyesen demokratikus módon gondolkodik. Egy ilyen társadalomban egyre többen vélik úgy, hogy az együttélés alapvető feltétele saját életünk önálló, felnőtt, idegen beleszólástól mentes megalkotása és megszervezése mellett az, hogy gondoskodunk a rászorulókon és megtartjuk ígéreteinket.

TÁRSADALMI BESZÉLGETÉS

A demokráciát nevezhetjük „beszélgető társadalomnak" is. Az elszigetelt és néma egyedekből álló tömegtársadalommal vagy az utcán véletlenszerűen kiabáló csőcselékkel szemben a demokrácia azon emberek közössége, akik kilépve történeti kiskorúságukból saját sorsukat közösen, beszélgetve, egyenlő esély alapján, maguk alakítják. Beszélgetés a kötőeleme valamennyi emberi tevékenységnek és együttlétnek, a játéknak és a munkának is.

A társadalmi beszélgetés egymás véleményének, érdekeinek és cselekvési indokainak közvetítését, közösségi megértését szolgálja. Amíg az emberek egymással figyelmesen és a kölcsönös megértés szándékával beszélgetnek, addig nem harcolnak, nem ölnek és nem hatalmaskodnak egymás fölött – önkéntelenül is demokratákként viselkednek. A nyelvfilozófia újabb felismerései szerint ráadásul a beszélgetések során nemcsak a másikét, hanem saját véleményünket, érdekeinket is jobban megértjük.

Miután a demokrácia a társadalmi elnyomás folyamatos felszámolása, az elnyomásban pedig az elnyomónak „van szava", a demokrácia elvileg mindenkinek „szót ad", mindenkit „szóhoz juttat". A parancsolás-engedelmesség viszony nem jelenhet meg a demokratikus társadalmi beszélgetésben és ennek származékában, a politikában. Ez azt is jelenti, hogy a társadalmi beszélgetésben mindenki jogosan tarthat igényt a meghallgatásra és javaslatainak mérlegelésére. A demokrácia a nagykorú emberek szóra emelkedése, mely szemben áll az indulatok által vezérelt utcai kiabálásokkal.

A hatalommentes, nyílt, toleráns beszélgetés a demokrácia próbája. Nem könnyű feladat politikai pártokkal demokráciát létrehozni, hiszen a pártok megnyilvánulásai ritkán (lehetnek) ilyenek. Ahol egy társadalomban az éppen betöltött pozíciótól függetlenül nem élvez minden egyes ember egyenlő megbecsülést és meghallgatást, ott a demokrácia súlyos hiányosságokkal küzd.

A demokrácia mint beszélgetés természetesen lassítja az úgynevezett politikai döntéshozatalt, ám az általa elősegített döntéseket az emberek széles köre sajátjaként támogatja. Semmi sem inkább stabil, mint az állampolgárok beszélgetése által fönntartott demokrácia.

Egy társadalmon belüli beszédmód árulkodik a társadalom állapotáról is. Beszélgetéseket elemezve utcán, közlekedés közben, munkahelyen, családban, barátok közt megtudhatjuk, mi történik egy országban, jól érzik-e magukat ott az emberek. Egy ország alkotmányos értelemben lehet „formális" demokrácia, de távol lehet a valódi demokráciától, ha a beszélgetések nyelvezete, az emberek egymáshoz való beszélgető viszonya ezt nem tükrözi.

TÁRSADALMI VITÁK

A közélet kérdéseit érintő társadalmi kommunikáció a demokráciában gyakran vitává alakul. Egyéneknek és társadalmi csoportoknak eltérő lehet a véleményük azokról a kérdésekről és megoldásaikról, melyek a társadalom egészét érintik. A minden egyént tisztelő demokráciában elvileg a társadalmi viták során minden egyes ember véleményét meg kellene hallgatni, és a döntések, majd cselekvések során

figyelembe venni. Ez természetesen gyakorlati lehetetlenség, ennek ellenére egyetlen demokrácia sem mondhat le az egyéntől függés és az egyénre alapozottság tételéről. Csak az a demokrácia felel meg alapító elveinek, amely támogatja minél több ember megszólalását és azokat a társadalmi folyamatokat, amelyek védik az egyén személyes méltóságát és jogait. A demokráciában e folyamatok közegei és feltételei a nyílt és hatalommentes társadalmi viták.

A társadalmi vitáknak mint a közös célok meghatározása alkalmi fórumainak a demokráciában mindenki számára nyitva kell állniuk. A társadalmi kommunikáció hatalommentessége azt a törvények által biztosított nyitottságot is jelenti, hogy bármely egyén megtalálhassa azt a közeget, ahol a vitákba beleszólhat. Bár a sajtó, a rádió és a televízió a szabad gazdaság és kommunikáció révén magánkézben van, és hírközlési politikájuk szabad, a demokratikus alkotmánynak és a demokratikus államnak garantálnia kell olyan közegek lehetőségét és a pénzügyi, mediális vagy kapcsolati tőkével nem rendelkező polgárok általi elérhetőségét is, ahol bármely, a demokrácia és a tolerancia ellen nem vétő egyéni vélemény és hír megjelenhet. Ezek a közegek nem üzleti alapúak, működésüket a polgárok támogatása biztosítja, és csak kiegészítésként támaszkodnak az állam, a „formális" társadalmi közösség forrásaira. E közegfajta működésére jó példa az Amerikai Egyesült Államokban a „publikus" rádiók és televíziók intézménye.

Túlságosan kényelmes, valamint a politikai, gazdasági-pénzügyi és kommunikációs vezetők érdekeit szolgálja az a felfogás, hogy a demokrácia fennmaradásának és virágzásának elegendő biztosítéka a „néma tömeg" négyévenkénti szavazása. (A „tömeg" szó jelentése ellentétes a „demokrácia" jelentésével.) Ez csak újabb arisztokrácia kialakulásához vezethet, hiszen politikai és gazdasági érdekcsoportok egymással való vetélkedésében az embereknek csak a nézőközönség szerep és a négyévenkénti véleménynyilvánítás maradna. A politikai szavazásra hagyatkozás a biztos „demokratikus" út az új rabszolgaság vagy jobbágyság felé.

Mivel a demokráciánál nincs jobb társadalmi forma, és a demokrácia elvileg nem „megdönthető", ezért a modern rabszolgaság kialakulása vagy fönntartása ellen egyedül a demokrácia alkotmánya által lehetővé tett és biztosított nyílt társadalmi vitákkal és beszélgetésekkel lehet védekezni.

TÁRSADALOM

A társadalom az emberek együttélése, mely a történelem folyamán alakult ki, lehetővé téve az emberi közös életet, szemben az állatok pusztán természeti létével. Az emberré válásnak valószínűleg döntő mozzanata lehetett, amikor az ember olyan emberekkel körülvett világot teremtett magának, ahol nem pusztán a természet erőinek volt kiszolgáltatva.

A társadalom alapvetően *normatív* fogalom, csak ott jöhet létre, ahol az emberek viselkedését olyan szabályok irányítják, melyekhez a társadalom minden tagja igazodik. E szabályokhoz való igazodás vagy az azoktól való eltérés segítségével érintkeznek egymással a társadalom tagjai. A társadalom tagjai cselekedeteikkel értelmezik a szabályokat, melyekre a társadalom további tagjai értelmező, egyetértő, visszautasító, ignoráló, kérdő, büntető, jutalmazó stb. cselekedetekkel válaszolnak. A társadalmi szabály-

rendszert vagy normákat mindenáron és minden körülmények közt szolgaian követő magatartás akadálya lehet a társadalmi fejlődésnek, míg a szabályok nagy részének felrúgása lehetetlenné tenné a társadalmi együttélést. Ha minden társadalmi szabályt mindig betartottak volna elődeink, még mindig barlangban élnénk. Ha minden szabályt fölforgattak és kijátszottak volna, valószínűleg már nem lenne ember e földön.

A klasszikus angolszász liberális társadalomelmélet (Smith, Bentham, Mill) az egyénből mint legfőbb értékből kiindulva a szabadság, az élet és a tulajdon védelmét hangsúlyozza, melyet a jog mint közös védelmi eszköz garantál. A német idealizmusban (Hegel) viszont a jog a polgári társadalom feltétele és célja, az egyének a jog által válnak az állam polgáraivá, jutnak másokkal együtt társadalmi tudathoz, ismerik föl igényeiket, szabadságukat. A pragmatikus amerikai társadalomelmélet az amerikai alkotmány folyamatos újraértelmezésével a demokrácia mint elvileg igazságos társadalom egyetemes megvalósításának és megvalósíthatóságának lehetőségeit kutatja.

A Marxra visszavezethető baloldali társadalometika visszautasítja e felfogásokat, mint az elidegenedést elfogadó és az osztálytársadalmat erősítő elméleteket. A gazdasági összefüggésekből kiindulva a konfliktusokat nem az egyén és a társadalom, hanem az osztályok között keresi. A huszadik századi társadalomfejlődés azonban megkérdőjelezte az osztálytársadalmak elméletének kortárs hasznosíthatóságát. A Frankfurti Iskola (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas) a gazdaság elemzéséről átteszi a hangsúlyt a normák, az érdekek és a kommunikáció vizsgálatára. Karl Popper a „nyitott társadalom" fogalmával, a normák sokféleségének hangsúlyozásával az emberek azon kritikai képességében bízik, hogy tudnak a különféle normák közt választani. E választásnak csak a folyamatos és nyílt társadalmi kommunikációban van lehetősége, ami a demokrácia megújuló feltétele. A demokrácia és a nyilvános viták feltétele a tolerancia, mely mások morális döntéseit mindaddig tiszteletben tartja, amíg az magát a toleranciát nem sérti vagy veszélyezteti. A demokratikus nyílt társadalmi viták fő célja az a törekvés, hogy az emberek – egymás és a társadalom (bürokrácia, hatalmi visszaélések) által okozott – szenvedését csökkentsék, valamint hogy a hatalmi viszonyokat átlátszó és ellenőrzött törvényhozással és törvény-érvényesítéssel korlátozzák.

TERROR

A terror a társadalmi erőszak szélsőséges formája. Ellensége a demokráciának, amely mint politikai berendezkedés nem ad okot és indokot a társadalmi erőszakra. A terror gyakorlói, a „terroristák" a fennálló politikai, gazdasági, kulturális, vallási, társadalmi viszonyokkal való elégedetlenségüket emberek, anyagi javak elpusztításával fejezik ki. A cél a minél nagyobb pusztulás a lehető legrövidebb idő alatt, minél kisebb területen, hogy ezzel hívják föl magukra és követeléseikre a figyelmet. Mivel eszközük a pusztítás, akcióik a fennálló demokratikus jogrendszer normái szerint súlyos büntetést érdemelnek. Ennek elkerülésére a terroristák rejtőzködnek, akcióikkal félelmet keltenek, de módszereik, arctalanságuk és névtelenségük következtében a társadalom és a politikai berendezkedés semmiféle konstruktív változtatására nem képesek.

A terror világméretűvé válása esetén föl kell tenni a kérdést: veszíthetnek-e a demokráciák a terror elleni küzdelemben? Ha a demokrácia lényegéből fakadó sza-

bad kereskedelmet a tömegpusztító anyagokra és eszközökre is kiterjesztik, az a demokrácia vereségéhez vezethet. A demokráciát egyfajta autoimmun reakcióval saját lényege, saját szabadságelve pusztítaná el. Értelemszerűen a demokratikus szabadságjogok nem terjedhetnek ki a tömegpusztító fegyverek piacára.

Mit is jelentene veszíteni a terrorral szemben? Nem feltétlenül fizikai pusztulást, mint inkább azt, hogy meginogna az emberek egymással szembeni „demokratikus" bizalma. A másként gondolkodókat elzárnák a többi embertől, megjelennének az elválasztó táborok – de ki fogja eldönteni, hogy ki az, aki másként gondolkodik, és mihez képest másként? Ki fog belelátni a fejekbe, hogy ki terrorista és ki nem az? A demokrácia veresége lenne, ha az emberek a szabadság helyett kizárólag a biztonságot választanák, és maguk kérnék önmaguk fokozottabb ellenőrzését. A terrortól való indokolt vagy történeti emlékeken nyugvó félelem megosztja a demokratikus társadalmat, szakadékot hasít az emberek közé. Ahhoz, hogy a terror ne alakítsa át a demokráciákat a félelem társadalmaivá, az embereknek egymással kell toleráns és megbízható, beszélgetésen alapuló kapcsolatokat kiépíteni – függetlenül a politikai csoportosulásoktól és egyre inkább ellenőrizve azokat.

A demokráciának a terrorra önmaga megerősítésével kell válaszolnia, a társadalmi beszélgetés gyakorításával és a bizalom erősítésével, az erőszak nyelvi formájának visszautasításával, a hatalmi ágak megerősített függetlenségével. A terror emléke és valósága elleni legjobb küzdelem a bíróságok függetlensége, a szabad sajtó és egyetemek, a demokratikus intézmények kiépítése és a széles körű társadalmi beszélgetésre való törekvés. Az így kialakult toleráns demokratikus nyilvánosság az lesz, amit a neve is jelez: a nyílt és hatalommentes kommunikáción alapuló együttélés, mely nemcsak megvédi magát, de történeti tapasztalatok szerint prosperitást is ígér valamennyi tagjának.

TESTVÉRISÉG

A történeti tapasztalat szerint az egyes emberek közötti vonzódásra vagy tudatos szeretetre társadalmi együttélés nem alapozható. Ugyanakkor társadalom nem maradhatna fönn, ha az emberek nem működnének együtt, és az egymás közti szeretetet nem gyakorolnák. A modern korban ismerték föl, hogy a társadalom összetartása érdekében a „szeressétek egymást" erkölcsi parancsának érvényesülését törvényesen biztosítani kell. A parancs törvényi következmény nélküli ismételgetése és számonkérése csalódással ötvözött képzelgő jövővárást eredményez. Az embertárs iránti szeretet nem kényszeríthető ki, ezért a társadalmi működés struktúrájába a törvények által olyan mechanizmusokat kell beépíteni, amelyek egyéni meggyőződéstől függetlenül az embereket abba az irányba tereli, hogy miközben a törvények nem várják el, hogy az egyes ember érzelmekkel vagy akár tetteivel a „szeretetet" gyakorolja, a társadalom egésze mégis úgy működjék, mintha az emberek egyéni találkozásaikkor ténylegesen a szeretetet gyakorolnák.

A modern demokrácia a szeretet és a testvériség törvények által biztosított megvalósulása. Mivel azonban ez nem mindörökre érvényes biztosíték, ezért a demokrácia minden egyes tagjának, minden embernek törődnie kell a törvényhozásba, parlamentbe kerülők, valamint a bírák magas morális kultúrájával. E két csoport magas etikai

színvonala és függetlensége a „végrehajtó”, cselekvő politikától biztosíthatja a társadalom kívánt működését. Ahogy James Madison (1751-1836), az amerikai demokrácia egyik alapítója írja, a demokrácia érdeke, hogy „vezetőkként olyan embereket állítson csatasorba, akik a legbölcsebbek felismerni és a legerényesebbek szorgalmazni a társadalom közös javát”. A nem parlamenti képviselő, megválasztott tisztségviselő politikustól viszont nem lehet elvárni, hogy „belsőleg”, személy szerint erkölcsös beállítottságú legyen. De el kell várni, hogy tetteiben az legyen, vagyis annak látsszék, azaz politikusként gyakorolt cselekedetei megfeleljenek az erkölcs formáinak. Ezt kell kikényszerítenie a törvényeknek és a jogi-bírói ellenőrzésnek. Egy demokrácia nem akkor gyenge, ha erkölcstelenek a politikai végrehajtó hatalommal rendelkezők (jobb, ha nem azok), a „politikusok”, hanem akkor, ha a törvényhozók és bírók gyenge etikai színvonalat és bátorságot mutatnak föl, és ha etikai értelemben bátor megnyilvánulásaikat nem támogatják az emberek.

A „testvériség” régi fogalmát minden demokrácia alapjának kell tekintenünk, függetlenül e fogalom történeti meghurcolásától. A jól alkotott demokratikus törvény az egyéni érdeket elismerve a testvéries közjó irányába tudja terelni a dolgokat. E törvények ellensúlyok és kiegyenlítők, miközben megteremtik a korábbi korok által még megvalósíthatatlannak tűnő társadalmi testvériséget.

TÖRVÉNYÉRTELMEZÉS

A törvények arra szolgálnak, hogy a társadalom életét szabályozzák, megakadályozva a káoszt és az összevisszaságot. Thomas Hobbes (1588–1679) szerint az embereknek természetből eredő joguk erőszakkal érvényesülni, ám félelmükben ezt a jogot egy nagyobb erőre bízzák. Fegyvereiket átadják a hatalomnak, melynek alávetik magukat, viszont az megvédi őket. Az emberek ezzel a „cserével” feladják vad természetes állapotukat, és belépnek a „status civilis”-be, a polgári állapotba. Immanuel Kant (1724–1804) később úgy véli, hogy a társadalom törvényei, jogi formát öltve, azon feltételek összességét jelentik, „amelyek között az egyik ember önkénye a szabadság általános törvénye szerint egyeztethető össze a másik emberével”. Ez a modern demokrácia törvénye – mindenkinek a szabadságát kölcsönösen tiszteletben tartani. A helyesen értett szabadság mint a felelősség és a moralitás lehetősége egyben feltétele a demokráciának, és azonos is vele.

A jogrendszer demokratizálódásával általánossá vált a felfogás, hogy a törvény van az emberekért, az életért, és nem fordítva. Az emberek szabad, prosperáló élete lehet a demokrácia egyetlen célja, a jog és a törvények ennek segítőeszközei. Nagy a tét, az emberek társadalmilag garantálható legnagyobb anyagi, mentális, morális jó-léte; ezért a demokratikus törvény szigorú, mindenkit kötelez. Ahogy Kis János legújabb könyvében fogalmaz, ahol „létezik legitim törvényes rend, ott abból kell kiindulni, hogy a törvény betartandó, akár egyetértünk vele, akár nem. Csak nagyon súlyos indokok írhatják felül ezt a föltevést. A törvényt azért kell megtartani, mert az arra jogosult szerv kodifikálta, nem azért, mert a tartalma a kodifikációtól függetlenül is indokolja, hogy azt tegyük, amit mond.”

Előfordulhat ugyanakkor, hogy a törvény alkalmazása életellenes, nem életszerű vagy éppen megsérti az igazságosság elvét, a konkrét helyzetben a „jólét” csökkené-

séhez vezet. Ez a demokráciában súlyos indok, amire Kis János utal. Ennek felismeréséhez van szükség „ítélőerőre", amit „bölcsességnek" is szoktak nevezni, és ami a jogi ítélkezésben többek közt a méltányos mérlegelés fogalmában jelenik meg. A „méltányosság" – mint például az egyedi helyzet egyediségének felismerése – olyan morális attitűd és cselekvés, amelyre minden demokráciának szüksége van. A méltányosság elsajátíttatása a demokráciában az iskolák és az egyenruhásokat képző tanfolyamok elsőrendű feladata. Bizony, nem egyszerű felismerni, hogy mikor kell a szabályt követni, és mikor kell az élet érveit érvényesíteni – erre tanítani kell azokat is, akiket az utcára állítunk, azokat is, akik őket képezik vagy akik az íróasztal mellett védik a törvényt.

A méltányos demokratikus törvény-értelmezésre számtalan példa hozható. A piros közlekedési lámpán például tilos áthaladni. Baleseti sebész orvos megáll az éppen pirosra váltó lámpánál, amikor látótávolságon belül egy autó elüt egy gyalogost, aki az utcára esik, azonnal segítségre van szüksége. Minden másodperc döntő lehet életének megmentésében. Az orvos körülnéz, látja, hogy nem jön autó, senkit nem veszélyeztet, gázt ad, áthalad a piros jelzésen, és azonnal segítséget nyújt. Ez büntetendő cselekedet, vagy sem? Alkalmazható itt a piros lámpán való áthaladás megítélésében a méltányosság elve, vagy sem? Az ilyen kérdések nyilvános megvitatása a demokrácia kezdete.

TRANSZGRESSZÍV MORÁL

A diktatúra eredményeként a társadalom egyes tagjai nem értékelhetők teljes mértékben az erkölcsiség beszámítható alanyaiként. A diktatúrában való cselekvések és viselkedések értékelésénél az a döntő, hogy mennyire állt az illető kényszer alatt, és hol kezdődött vagy hol ért véget a szabadsága cselekvéseinek meghatározásában. Ez pedig minden egyes embernél és minden egyes esetben különböző. Miközben a diktatúra kollektív felelőtlenséget eredményez, a diktatúrában a kis szabadságok kivívásával, a magánjellegű élettér növelésével lehet az individualitást, a szabadságot és a moralitást erősíteni. A diktatúrában elkövetett tettek nem ítélhetők meg sematikusan a demokrácia felől, a demokráciában élő szabad polgárok szabad és előítéletmentes gondolkodásmódjával. A diktatúra idején elkövetett tetteket leghelyesebben akkor tudjuk megítélni, ha azt vizsgáljuk, egy adott személynek mi állt volna szabadságában, és ahhoz képest mit tett, vagy mit nem tett. Mérceként pedig nem a demokráciát állíthatjuk, hanem azt kell vizsgálnunk, hogy mások mit tettek hasonló körülmények közt. A diktatúrában elkövetett tettek értékelése a demokrácia felől úgy is lehetséges, hogy mérlegeljük, a nem-szabad, nem-demokratikus viszonyok közt szerzett hatalmi, kapcsolati előnyt valaki kihasználja-e a rákövetkező demokráciában. A demokratikus gondolkodás és jogalkotás számára, ha tényleg stabil demokráciát és felelős egyénekből álló társadalmat akar létrehozni, elfogadhatatlan, ha valaki a diktatúrában szerzett pozicionális előnyt a demokrácában a maga saját javára kihasználja. Ez az erkölcstelenség és felelőtlenség csúcsa lenne, és a demokráciát születése pillanatában destabilizálná, bizonytalanná tenné, és árkokat ásna a kialakuló demokratikus társadalomban.

VÁLASZTÁS

A választás a demokrácia alapvető működésmódja. Az antik görög demokráciában még volt lehetőség arra, hogy a városállam valamennyi polgára naponta részt vegyen az ügyek intézésében, a törvényhozásban, ma ez nyilvánvalóan nem tartható fönn.

Ideális esetben a demokráciát a legkiválóbb emberek vezetik. Mivel azonban a kiválóság vitatható, és a hivatalra többen jelentkeznek, választani kell.

Már Platón (Kr. e. 427–347) látta, hogy „a becsületes ember, mikor a vezetésre vállalkozik … nem is úgy lép a vezető helyre, mintha valami jó állásba menne, vagy mintha ott valami jó várna rá, hanem csak kényszerből, s csak azért, mert nincs nála senki jobb, vagy legalábbis hozzá hasonló, akinek ezt átengedhetné. Mert … ha létezne egy csupa jó emberekből álló állam, akkor az emberek éppen úgy tülekednének azért, hogy ne kelljen vezetniük, mint ahogy tülekednek most azért, hogy vezethessenek; s csak akkor lenne igazán nyilvánvaló, hogy az igazi vezető valójában nem arra van hivatva, hogy a maga, hanem hogy [a többi ember] érdekét szolgálja; s ekkor minden okos ember sokkal inkább választaná azt, hogy a mások vezetése neki hajtson hasznot, semhogy másoknak használva gondokat vegyen a nyakába." (Platón: *Az állam,* 347c–d.)

A modern társadalmakban lehetetlenség a vezető pozícióba igyekvő emberek jellemét megismerni, így kiválóságukról nem közvetlen tetteikből, hanem saját beszélgető és cselekvő környezetükből következtethetünk, amely mint csoportosulás vagy párt az adott egyén vezetővé választását javasolja. Miután a nagyszámú ember közül a személy szerint kiváló nem ismerhető föl, továbbá „tülekedés nélkül" lehetetlenség jelöltté válni, a kiválóságnak nem feltétlenül a megválasztott személyben, hanem az adminisztrátort ellenőrző törvényekben és a bírákban kell megjelennie.

A politikai választás ennek megfelelően nem a „végtelen" vagy „teljes" emberi szabadság megnyilvánulása, hanem hosszú mérlegelés, diszkusszió, társadalmi beszélgetés eredménye. A megválasztott személytől elvárják, hogy az emberek közös akaratát képviselje és megvalósítsa. A demokráciában a megválasztott vezetőnek az egész demokráciát és nem saját pártját kell képviselnie, az egész társadalom és nem csak a saját csoport javát kell szolgálnia. A megválasztott vezetőt a saját pártnak és az ellenzéknek egyaránt szigorú törvények szerint kell ellenőriznie.

Felnőtt az a demokrácia, melynek vezetője megválasztása után elszakad pártjától, és az egész társadalmat képviseli és szolgálja. Gyermekcipőben sem jár még az a demokrácia, mely elfogad olyan első számú vezetőt, akit személy szerint nem az emberek választottak meg – milyen alapon ellenőrizhető az ilyen? Ez az eset a nagy klasszikus-modern demokráciában, az Amerikai Egyesült Államokban elképzelhetetlen lenne.

VÁLLALKOZÁSI ETIKA

Parancsuralmi rendszerekben a cselekvők nem gondolkodhatnak különböző cselekvési lehetőségeken, következésképpen nem is dönthetnek köztük. Diktatúrákban csak a szűken értelmezett magánélet területén van némi szabadság. Ezért e rendszerekben a cselekvők felelőssége kicsi. Ezzel szemben a szabad egyénekből álló

demokráciában a cselekvések tág körben szabadok. Csak szabad és ennélfogva felelős emberek képesek demokráciát létrehozni és fenntartani. Egy ilyen társadalomban az egyéneknek, a közösen cselekvők csoportjainak, a vállalkozások vezetőinek maguknak kell a cselekvési lehetőségek közt választani. A cselekvést előíró törvények ugyanis többnyire nem szabályoznak mindent, alapvetően feltételezve a polgárok jószándékát a szabad demokratikus együttélés lehetősége iránt.

E szemlélet megnyilvánulása a nyugati gazdasági élet azon íratlan elvárása, hogy a vállalkozók és a vállalatok (a törvények betartását mint minimális követelményt feltételezve) a politikai és cselekvési szabadság mellett is elkötelezzék magukat, ami egyet jelent a tettek értékének szüntelen mérlegelésével, az egyes cselekedetek struktúrájaként feltárható etikai elvek folyamatos elemzésével. Az Amerikai Egyesült Államokban és az Európai Unió számos országában a vállalkozások ezt az elkötelezettségüket igen gyakran etikai programokban, sőt úgynevezett „etikai küldetésnyilatkozatokban" fogalmazzák meg.

Míg a törvények pusztán általános cselekvési korlátokat vagy cselekvésmódokat határoznak meg, addig az etikai alapállás azt hivatott demonstrálni, hogy egy adott vállalat nemcsak kényszerűségből tartja be a törvényeket, nemcsak félelemből veszi figyelembe minden egyes polgár, azaz a demokrácia érdekeit, hanem tevékenységének célja a vállalat tulajdonosainak és munkavállalóinak érdekszolgálata mellett az egész társadalom java. A vállalatok etikai magatartását a demokráciákban egyre inkább nemcsak elvárják, hanem meg is követelik, miután nyilvánvalóvá vált, hogy a gyorsan változó világban lehetetlen kellően részletes és rugalmas törvényeket hozni.

Az etikai alapelveket megfogalmazó, képviselő, döntéseiket azok alapján hozó és munkájukat azok szerint végző vállalatok méltókká válnak a társadalom bizalmára, és a demokratikus társadalmak nagykorúsodó polgárai egyre inkább az ilyen vállalkozások termékeit vásárolják. Nyugati tapasztalatok mutatják, hogy a fejlett demokráciákban (ami előbb-utóbb remélhetőleg hazánk is lesz) az etikai nyilatkozattal rendelkező és etikai értékeket képviselő vállalatok komoly piaci előnyre tesznek szert. Az Európai Unióhoz való csatlakozással a magyarországi vállalatoknak is szükségük lesz etikai alapállásuk és küldetésük megfogalmazására. Ez mindannyiunk, az egyes ember, a társadalom és a vállalatok közös érdeke.

VÉLEMÉNYNYILVÁNÍTÁS

A vélemény alkotásának és kinyilvánításának szabadsága a valódi demokrácia létezésének egyik feltétele. Ahol az emberek nem alkothatnak saját életük, életmódjuk, a társadalom, a gazdaság, a vallás, a kultúra kérdéseiben szabadon véleményt, és ezt nem nyilváníthatják ki, ott nem működik a demokrácia. A szabad megnyilvánulás egyetlen korlátja az, hogy a megnyilatkozások nem fenyegethetik magát a demokráciát, nem fenyegethetnek más embert létezésében, vallásában, kultúrájában, életmódjában, és nem sérthetik az általános közízlés normáit. A demokrácia elve, hogy egy ember elhallgattatása egyet jelent méltóságának és cselekvő szabadságának megsértésével.

Nietzsche azt mondta, hogy a házasság végtelen beszélgetés, a demokrácia mai filozófusai pedig azt állítják, hogy a demokrácia végtelen beszélgetés. Amint az ember öncél, úgy természetes együttélési módja, a demokrácia is az. Ennélfogva a

demokráciában nem lehet magasabb rendű cél, mint annak a társadalmi formának a megőrzése, amelyben minden ember egyenlő eséllyel indul az életben, amelyben az egyént tiszteletben tartják, és amely az egyénből indul ki és nem a kollektívból vagy fölsőbb hatalomból. Az egyénből kiinduló és az egyén társadalmi érdeklődése és aktivitása által kialakuló együttélési forma létrehozója és kötőanyaga a folyamatos kommunikáció, a célok, az igazságosság, a morál, a hatalom kérdéseinek folyamatos újratárgyalása.

A beszélgetések egy része az együttélés szabályainak rögzítéséhez, a lehető legigazságosabb törvényekhez vezethet, melyeket eszményi esetben a parlamentben ülő választott törvényhozók érdek- és hatalommentes vitája alakít ki. Ezáltal az is elkerülhető, hogy a társadalmi beszélgetést sajátos közösségek uralják, ami egyben a hatalom szűk csoporturalmát is jelentené.

A demokrácia fokmérője nyilvános vitákban megnyilvánuló bátorság, a másik fél türelmes és nyitott meghallgatása. Ahol visszahúzódnak, ahol a véleménynyilvánítóknak egy erős érdekcsoport tagjai nem nyíltan, hanem áttételesen, különféle nembeszélgetős eszközökkel válaszolnak, rendszerint a vélemény kinyilvánítójának hátrányára, ott még nem demokrácia van, hanem a régi kollektivista, törzsi gondolkodás tovább élése. A demokráciára a legnagyobb veszedelmet a nyílt társadalmi kommunikációt gátló, a politikai hatalom megszerzésére irányuló csoportok jelentik. A szabad, hatalommentes és társadalmi igazságosságot kereső beszélgetés legfontosabb őrei a a szabad sajtó és az egyetemek.

VEZETŐ

A demokrácia nem ismeri el demokratikus fogalomként a politikai vezető fogalmát, pusztán a politikai adminisztrátorét. Nem véletlen, hogy a klasszikus modern demokráciában, az Amerikai Egyesült Államokban a kormányt „adminisztrációnak" nevezik. Az Amerikában járó érzékelheti, hogy senki nem tartja az amerikai kormányt vagy az elnököt vezetőnek. Egy közülük, aki a hatalmas állam adminisztrációjának élén áll anélkül, hogy azokkal a tulajdonságokkal ruháznák föl, mint a korábbi vezéreket. Ha tekintélyt biztosítanak neki és tisztelik, az saját, szabadságon és egyenlőségen alapuló demokráciájuk iránti tisztelet, és annak kifejeződése, hogy egyvalaki közülük „adminisztrálja" közös ügyeiket. Hatalmas és erős ország, olyan erős, mint a benne élő, önmagukat szabadságukban megszervező emberek együttes ereje. Ezért tűnik időnként az amerikai elnök nagy hatalmú vezetőnek a világ szemében, holott csak egy, a szabadságra alapozott demokráciában hívő majd háromszázmillió szabad ember szabad akaratának képviselője.

Amerikában természetesen vannak pártok, ám ezek nem jelentenek annyit a politikai életben, mint Európában. Egy demokráciában a pártok csak szükséges eszközök, de nem célok, és Amerikában távol vannak attól, hogy a közösségi agendákat meghatározhassák, a közösség pénzének behajtása és központi elosztása pedig eszükbe sem jut, bár ezt nem is tudnák megtenni. A pártok nem vezetik a demokráciát, inkább a demokrácia mozgatja a pártokat, amíg szükség van rájuk.

A demokráciában a pártvezetők is ideiglenesen vannak helyükön, és megválasztásuk esetén sem lesznek a demokrácia vezetői. A demokrácia önmagát irányítja és

tartja fönn, nincs szüksége vezetőkre. Ezt persze Kelet-Európában gyakran kétségbe vonják. A magukat vezetőkké föltornászók azért, mert szeretik a hatalom képzetével hitegetni magukat, a kutatók pedig azért, mert nem látnak el az elvekig, és nem látnak az Atlanti-óceánon túlra.

A magukat politikai vezetőknek hívőkkel és oda „felküzdőkkel" szemben abból a történeti és társadalmi tapasztalatból kell kiindulnunk, hogy a hatalmon lévők mindig megpróbálják befolyásukat növelni, a többi embert a maguk javára „működtetni", azaz kihasználni. A demokrácia polgárai nem engedhetik meg maguknak és a demokráciának, hogy politikai adminisztrátoraik „fejükre nőjenek", és fölöttük elbeszélve osztozkodjanak anyagi és kulturális javaikon.

Az ilyen embereknek érdekük, hogy a társadalom néma maradjon, és tagjai telve félelemmel hallgassanak. Az ilyen emberek a polgárok megszólalását sietve populizmusként bélyegzik meg, elfelejtve, hogy a *populus* a görög *demos* (nép) latin fordítása. A hallgatás, a félelem a demokrácia előtti korok beidegződései, és ha az emberek nem tanulják meg, mit jelent demokratának lenni, akkor ismét helyi vagy regionális hatalmaskodók ülnek a nyakukba, és rosszul fog állni a demokrácia jövője.

KÖNYVEK

A FRANKFURTI ISKOLA PRAGMATIZÁLÓDÁSA FELÉ[110]

Weiss János a Frankfurti Iskola kiemelkedő hazai képviselője, számos írása jelent meg hazai és külföldi folyóiratokban az Iskola történetéről, hatásáról, jelenkori tevékenységéről. A Frankfurti Iskola a fenomenológia mellett talán a legjelentősebb huszadik századi európai filozófiai irányzat, az amerikai pragmatizmus európai párja. Weiss Lukáccsal kapcsolatban említi, hogy az „emberek ... már mindig is maguk csinálták történelmüket, erről azonban nem volt tudomásuk." (22) Ez a kijelentés ugyanúgy pragmatikus, mint frankfurti, habár a pragmatikusok inkább azt hangsúlyoznák, hogy az emberek mindig is maguk csinálták jelenüket és tervezték jövőjüket, amiből aztán a későbbi nemzedékek jelene és múltja, jövőépítésének nyersanyaga lett. Úgy tűnik, a pragmatizmus kreatív potenciálját leginkább az iskola harmadik nemzedékéhez sorolható Hans Joas ismerte föl legtisztábban (241–244).

A pragmatikus filozófusok azt a kérdést tették föl, hogy miként lehet a filozófia úttörő, a társadalom avantgárdja. Az amerikai honfoglaló attitűdöt megőrizve a filozófiát a mindennapi életvilág gondolkodásmódja kifejezésének és javításának tartották, és csak azt fogadták el filozófiának, ami valamiképpen bizonyíthatóan hozzájárul a világ jobb megértéséhez vagy jobbá, igazságosabbá tételéhez. Ha egy filozófia nem tud fölmutatni ilyen képességeket, akkor egyszerűen nincs értelme időt pazarolni rá. Az amerikaiaknak nem kellett már alapvető forradalmakat megvívniuk, hiszen a tizennyolcadik század végén létrehozott demokratikus alkotmányukkal megszüntették a politikai értelemben vett osztálytársadalmat. Természetesen a gazdasági osztálytársadalom megmaradt és azóta erősödött, de ezt az amerikai alkotmány mindörökre informálissá, a gazdasági folyamatok által békés eszközökkel megváltoztathatóvá teszi, miközben megakadályozza a gazdasági rétegek és hatalmuk formális-politikai artikulálódását. Az amerikai alkotmány létrehozása óta a filozófusoknak és az értelmiségieknek Amerikában nincs más dolguk, mint az alapvetően „jó" politikai rendszerben fennálló anomáliákat, devianciákat feltárni, kritizálni és a javítási lehetőségeket felmutatni. Talán ezért sincs igazi jelentése és jelentősége az amerikai kulturális és politikai életben a jobboldaliságnak és a baloldaliságnak: miután mindenki a barikád azonos oldalán van, megszűnik a társadalmi rétegeket elválasztó áthatolhatatlan fal, következésképpen annak jobb- és baloldala.

Ezzel szemben az európai kontinensen az első világháborúig fennmaradtak a politikailag is rögzített osztálytársadalmak, és azt követően sem alakult ki az a fajta kontinentális méretű pacifikált és átlátható demokrácia, amely szükségtelenné tette volna a folyamatos éberséget és társadalomkritikát, a barikádépítést és falkutatást. Az igazságkereső, társadalomjavító közép-európai gondolkodásmód leghatásosabb, legerőteljesebb és legkoncepciózusabb kifejeződése a Frankfurtban kialakult filozófiai-

társadalomkritikai mozgalom és az ebből kinövő Társadalomtudományi Intézet volt, melyet Max Horkheimer alapított. Az iskola története még korántsem befejezett, hiszen a második generáció vezéralakja, Habermas és harmadik generációs követői mind a mai napig a kortárs filozófia meghatározó személyiségei. Az iskola kreatív társadalomkritikus képviselői és „követei" mára a világ számos pontján fejtik ki tevékenységüket, így éppen Weiss János személyében Pécsett is. Azt hiszem, nyugodtan mondhatjuk, mára elérkezett a Frankfurti Iskola történetének újabb szakasza, a harmadik generációban tudatosan vállalt és elősegített szétszóratás és szétszóródás, a *disszemináció* és a *diaszpóra* kora, a világ számos országába eljutott frankfurtiak kora, akik immár nemzetközi hatékonysággal viszik tovább az iskola eredeti kritikai szellemiségét. E szellemiségnek természetesen az egységesülő Európában más feladata van, mint volt a hőskorban, a sötét harmincas-negyvenes években.

Weiss János kötetben összegyűjtött írásai nagyszerű hozzájárulások e mozgalomról kialakított képünk élesítéséhez. Könyve öt fejezetből áll, melyek történeti-tematikus sorrendben a kezdetekről, a felvilágosodás dialektikájáról, az iskola klasszikussá vált gondolatvilágáról, a hatvanas-hetvenes években bekövetkezett paradigmaváltásokról és azon jelenkori, harmadik generációs kísérletekről szólnak, amelyekhez bátran sorolhatjuk ezt az igen informatív és hiánypótló művet is.

Weiss János véleményem szerint a legjobb kortárs frankfurti generáció tagjaként azon dolgozik, hogy megszabadítsa az iskolát nyelvi és fogalmi parochializmusától. Ezen azt értem, hogy az iskola klasszikusai annak ellenére, hogy felismerték a marxizmus fogalmi apparátusának csődjét, mégis képtelenek voltak kilépni a marxi gazdaságfilozófiai sémákból. A kivezető utat Habermas jelölte ki azzal, hogy párbeszédet kezdett a kortárs pragmatizmussal, analitikus filozófiával, nyelvészettel, szociológiával és pszichoanalízissel, és a marxi koncepció meghaladásának programját „nyíltan" vállalta. (193) A marxista fogalmi apparátus meghaladása Habermasnak azonban még nem sikerül teljesen, számtalan marxista kijelentést találunk nála, mint például, hogy „a tőkés társadalomban a kognitív-instrumentális racionalitás a praktikus racionalitás kárára érvényesül" (190). A társadalom csak a klasszikus marxisták számára lehet tőkés. Mindenki más úgy véli, csak a gazdaság lehet tőkés a társadalom viszont valami más, például demokratikus, hierarchikus vagy törzsi. Miközben Habermasnak részben sikerül meghaladni az elavult fogalomkészletet, teljes mértékben megtartotta azt a marxi és frankfurti attitűdöt, mely a világ jobbá tételét jelöli meg minden elmélet céljaként. Ez az attitűdje persze inkább a pragmatikusokéra emlékeztet, semmint a klasszikus frankfurtiakra, akik „nem vettek tudomást az amerikai demokrácia által nyújtott élményekről". (243-244) Az Iskola valamennyi generációjának tagja fölismerte, hogy a filozófiának segítenie kell a világfeltárásban és világjavításban anélkül, hogy még egyszer elnyomó ideológiák vagy diktatúrák szolgálatába állna, mint ahogy az éppen a világ javítására legradikálisabban törekvő filozófiával, a marxizmussal történt.

A habermasiánus filozófus nem ideológus, nem diktátor, de nem is hűvös rejtekébe visszahúzódó életidegen szobatudós. Műveljék azt Frankfurtban, New Yorkban vagy Pécsett, a frankfurti filozófia Habermas megfogalmazása szerint továbbra is erős állításokat tartalmaz, ám ez gyenge státusigénnyel kötődik össze. Vagyis a frankfuti filozófus többé nem állítja, hogy egyszer s mindenkorra el tudná magyarázni a vilá-

got, vagy hogy meglennének az eszközei a világ javítására. De állítja, hogy a filozófiai gondolkodás hozzásegít bennünket a tudomány, az élet és a társadalom kérdéseinek megfogalmazásához, a problémák feltárásához és megoldási javaslatok kidolgozásához. A frankfurti gondolkodók sajátosan ötvözik azt, ami az olasz hermeneutikában a gyenge gondolkodás és az erős gondolkodás szembeállításában határozódik meg. A frankfurtiak nem mondanak le az erős gondolkodásról, de nem kívánják erős gondolataikat közvetlenül az „elgondoltra", a társadalomra, a közösségi diszkussziókra ráerőltetni. A filozófia feladata a „valóság", a „cselekvés" és a „kommunikáció" gondolati artikulálása; az artikuláció eredői, az erős gondolatok már maguk végzik valóságátalakító munkájukat, a filozófusok konkrét közreműködése nélkül: „A társadalmi beágyazottságból következően az elmélet maga is rendelkezik társadalomalakító funkciókkal." (33) A szubjektum és az objektum azonossága számukra többé nem a proletariátusban ölt testet (24), hanem az erős és cselekvővé váló, pragmatizálódó gondolatokban, amelyek bárki gondolatai lehetnek, aki hajlandó az erős gondolkodásra. Weiss János kiemeli: Horkheimernél a „kontempláció passzivitását a formálás és alakítás aktivitása váltja föl. Ez az aktivitás – átlátva saját társadalmi küldetését – képes a történelem és a társadalom tudatos átalakítására. ... A 'kritikai magatartásban' Horkheimernél (szemben a kontemplációval) egybeesik a cselekvés és a megismerés, a szubjektum és az objektum." (28) Akárcsak Deweynél, a pragmatizmus klasszikusánál, ami persze nem jelenti azt, hogy Horkheimer megértette volna a pragmatizmust, mint ahogy azt Weiss János Hans Joasra támaszkodva kimutatja (242–243).

Az elmélet a klasszikus frankfurtiaknál megmarad a marxi felforgatásnál anélkül, hogy eljutnának ahhoz az amerikai alkotmányos demokráciafogalomhoz, amely az összes társadalomeszmény közül legsikeresebben felelt meg a 20. század gazdasági, technikai és politikai kihívásainak. Horkheimer kritikus, de nem építő; kritikai elmélete „a meglévő társadalmi berendezkedés alapjait próbálja megkérdőjelezni" (28), anélkül hogy átfogó és a társadalom minden rétegének megfelelő egyetemes formális demokráciafogalommal állna elő. Pedig csak egy elméletileg viszonylag egyszerű szerkezetű, ám politikai és jogi szempontból zseniális iratot kellett volna tanulmányoznia, az Amerikai Egyesült Államok alkotmányát és annak keletkezéstörténetét. Az amerikai alkotmányhoz azonban Horkheimernek és a Frankfurti Iskola klasszikusainak nem volt közvetlen hozzáférésük. Az európaiak szokásos lekezelő gőgjével Amerikát nem is tartotta valóságos országnak, és még amerikai emigrációja alatt sem tudta komolyan venni.

Horkheimer filozófiai szempontból néhány évtizedes késéssel újrafogalmazza az ifjúkorában egyébként szintén hegeliánus amerikai pragmatikus „alkotmányfilozófus", Dewey nézetét, aki szintén úgy vélte, hogy az elméletet a „társadalmi életfolyamat mozzanatának" kell tekinteni (32), továbbá hogy „a kritikai elmélet semmilyen osztály képviseletét sem vállalhatja föl, sőt az általa kidolgozott társadalomkoncepcióban osztályok nem is szerepelhetnek" (36), ám Horkheimer nem jut el az amerikai alkotmányosság világméretűvé tétele szükségességének felismeréséhez. Nem ismeri föl, hogy a Marx által sürgetett szubjektum-objektum egyesítés, a kívülálló és a résztvevő perspektívájának (35) konstitucionális egyesítése, tehát a világforradalom vér nélkül, csendben, ám elképesztő történeti hatékonysággal lezajlott a tizennyolcadik század végén a pennsylvaniai Philadelphiában.

Mindez persze nem jelenti, hogy a Dubiel által elkülönített horkheimeri társadalomkritikai modellek vagy a Weiss-féle horkheimeri elméleti útkeresések (33) érvényüket vesztették volna. Nemcsak továbbra is használhatók, hanem egyre inkább tanácsos lenne használni őket a társadalom és gazdaság tényleges működésének vizsgálatában, miközben nem szabad elfelejteni, hogy ezek pusztán kritikai segédeszközök és nem egyetemes társadalomelméletek vagy társadalomontológiák. Hiszen a formális demokráciában továbbra is jelen van az elnyomás, az „artikulációra képtelen" szenvedés, a „polgári individuum tehetetlensége" és kifejezésképtelensége, az ész instrumentalizációja.

Mára persze nagyobb távlatokban látunk, egy úgynevezett osztálynélküli társadalom megvalósítási kísérletének kudarca után nyilvánvaló, hogy kiiktathatatlan a társadalmi szenvedés és a gazdasági elnyomás. Totális megszüntetésükben nemcsak a polgári individuum, de – a társadalom egésze felől elgondolva – minden individuum tehetetlen. A szenvedés enyhítése csak lassú folyamat lehet egy formális demokrácia keretei között. Ahol nincsenek meg az átfogó, formális jogi és politikai keretek, ott a szenvedés csökkentésére tett kísérlet mindig ad hoc és időleges marad, vagy erőszakba, tehát még több szenvedésbe torkollik.

Weiss részletesen elemzi a Frankfurti Iskola erőszakmegértő erőfeszítéseit, Benjamin mellett Derridára is kitérve, azonban frankfurti szellemben nem tulajdonít jelentőséget annak a sajátos törvényes erőszaknak, amely egyedül hozhat békét az emberiségnek: az átfogó formális demokrácia erőszakának. Benjamin nyomán elveti Kant hitét, mely szerint „az örök békéhez vezető út törvényekkel van kikövezve". (51). Ezt az általános kijelentést ugyan helyesen utasítja vissza, de nem specifikálja, hogy elgondolható egy olyan törvényesség, amely a társadalmi igazságosság maximumát vagy optimumát képes biztosítani: ez a törvényesség a *totális demokrácia,* ahogy azt az Amerikai Egyesült Államok több mint kétszáz éves alkotmánya a világtörténelemben páratlan sikerrel megvalósítja. Lehetséges a politikai értelemben igazságos társadalom, amely az igazságosság erőszakja. Weiss idézi Tocqueville-t, inkább kuriózumként, semmint olyan szövegként, amelyen érdemes lenne elgondolkodni: „Bármilyen kellemetlen is ... a törvény, az Egyesült Államok lakója önként aláveti magát neki, nemcsak mint a többség művének, hanem mint a saját alkotásának. ... Az Egyesült Államokban ezért nem létezik az a nagyszámú és mindig féktelen tömeg, amelyik természetes ellenségének tartja a törvényt, s félelemmel teli, gyanakvó tekintetet vet rá." (53) Az amerikai alkotmány szerzői éppen ilyen törvényi és politikai szerkezetet akartak: amelyre a polgár, az ottlakó nem gyanakvással tekint, hanem sajátjának tudja tekinteni azt. Az emberiség legjobb eszméit, az egyenlőség és az igazságosság eszméit kívánták törvénybe iktatni és megvalósítását garantálni. Hatalmas, kétszáz éve sikeres kísérletről van szó. Európának vissza kellene tanulnia és meg kellene valósítania azokat a demokratikus törvényeket, amelyeket eredetileg maga dolgozott ki, mert lehetséges olyan alkotmány és törvényrendszer, amely mindenkiről, mindenkiért és mindenki által szól.

Azt hiszem, a Frankfurti Iskola harmadik nemzedékének legfontosabb föladata az lenne, hogy felszámolja a barikádgondolkodást, miközben nem mond le az oppozicionális gondolkodás kritikai potenciáljáról. A harmadik nemzedéknek Európa európaizálásán kellene fáradoznia, ami egyben Európa amerikanizálódását jelenti,

amennyiben Amerikát a legjobb európai demokratikus politikafilozófiai eszmék megvalósításaként fogjuk föl. A harmadik nemzedéknek talán meglesz a lehetősége, hogy az első nemzedék katasztrófatapasztalatából adódó történelmi pesszimizmust mérsékelt és legalább „formális" optimizmussá változtassa. Hogy a „rossz közérzet" felszámolását a kései Horkheimertől eltérően ne „csak a tudományos és technikai haladástól" várja, és a jövő technicizálásában ne csak egy „szörnyűségesebb katasztrófa" előkészítését, és az „emberi szabadság fölszámolását" sejtse, hanem meglássa a nagyobb szabadság és emberi kibontakozás lehetőségét is (125). Ehhez persze új történelemszemléletre, új (európai) konstitucionalizmusra és demokráciafogalomra van szükség, a hegeli történetfilozófiai szükségszerűségek elvetésére, ugyanakkor a kritikai attitűd és módszer megőrzésére.

Ha a közeli szemlélő kétségbe is vonhatja a Frankfurti Iskola egységes módszerét, távolabbról legalábbis a hozzáállás egységes, melynek vezérmotívuma a társadalom elnyomó struktúráinak kritikája. A harmadik nemzedéknek a kritikus hozzáállás megőrzésével építővé kellene válnia. Az iskolának persze el kellene hagyni olyan klasszikus fogalmait is, mint például újbarbárság (94) vagy az olyan még naivnak sem nevezhető állításokat, mint a „kegyetlenség ... a technikai civilizáció következménye" (116) és egy olyan Európát kellene európaivá tenni, amely még soha nem volt az. Ehhez pedig az egyetemes európai demokratikus politikai és jogi szerkezet kidolgozásán keresztül vezet az út, vagyis az európai alkotmányon keresztül, mintegy az iskola alapítójának céltadó programját megvalósítva: „a demokrácia ... a civilizáció legmagasabb rendű célja" (119). A harmadik frankfurti nemzedék Európában szétszóródott tagjainak a Habermas által kijelölt európai *posztnacionális konstellációért* való kritikus és építő küzdelem lesz a legnemesebb feladata. Az új frankfurtiak jóra fordíthatják azt a végzetet, amely Horkheimernél és Adornónál még negatív kicsengésű (101): a felvilágosodás az emberiség történetének nemcsak jó végzete, de jó vége, bevégződése is lehet. Az új feladat az európai történelem felvilágosult posztnacionális-alkotmányos bevégzése, amelyért a harmadik frankfurti generációnak dolgoznia kell.

KOMMUNIKÁCIÓ ÉS DEMOKRÁCIA
MEGJEGYZÉSEK NYÍRI KRISTÓF MUNKÁSSÁGÁHOZ[111]

2001. szeptember 11. óta ismét nyilvánvalóvá vált, hogy a gyors kommunikáció a demokráciaellenes erőknek és bűnözőknek is eszközévé válhat. Nemcsak a kizsákmányolók válnak láthatatlanná, mint Nyíri Kristóf hangsúlyozza,[112] hanem a nyugati civilizáció és demokrácia ellenségei is. A legjobb kommunikációs eszközök birtoklása a történelem folyamán stratégiai előnyt jelentett, és a háborúk mindig a kommunikációk küzdelmei is voltak. A kommunikációs eszközök hatékonysága a nyilak, ágyúk és bombák erejével, számával és jelentőségével vette föl a versenyt, ha nem is pótolhatta ezeket. Úgy tűnt és talán tűnik, hogy a második világháború után az európai, észak-amerikai emberiség számára egy új, „melegháborúktól" mentes korszak kezdődött. Az 1945 utáni új idő talán úgy vonul be a történelembe, mint amikor az emberiség fölhagyott a technikafejlesztés elsőrendű hadi orientációjával. Az új korszak a nagy üzlet és a nagy technológiák ideje, amikor is a tudomány eredményei a humanitás klasszikus és modernizált eszméivel összefogásban egy jobb, emberibb világ létrehozását szolgálják. Az Amerikában föltalált *big business* „kedves szörnyként" – hogy Santayana szavait használjuk – egyre nagyobb területeket, egyre több országot „kebelezett be", és eredménye mind ez ideig az egyes emberek életszínvonalának emelkedése, a demokrácia terjedése. Kérdéses, hogy ez mindig így lesz-e, de kétségtelen, hogy most először van lehetősége az emberiségnek arra, hogy hosszú távon békét, jólétet és demokráciát teremtsen e bolygón.

Ezt az optimizmust sugározzák a Nyíri Kristóf által kiadott könyvek, melyek igazolni látszanak azt a Dewey által fölállított tézist, hogy a demokráciának, ha ténylegesen demokrácia, minden javára válik – „következésképpen" a mobil kommunikáció is, sőt ez különösen. A könyvek mintegy kimondatlanul sugallják az alaptételeket, hogy a mobil kommunikáció egy újfajta, jobb, ha nem túlzás a szó, boldogabb társadalmi jövőt képes elősegíteni, továbbá, hogy a kommunikáció és a kommunikációs technikák fejlődése önmagában nem jó, hanem fölhasználható jó célokra – mint ahogy rosszakra is. A jó cél a családok, barátok jobb összekapcsolása, a civil társadalom erősítése, a nagyobb társadalmi-politikai esélyegyenlőség, a demokratikus jogrend védelme és a legkülönfélébb módokon létező elnyomó struktúrák feltárása és megszüntetése lehet, továbbá, újabban, a demokráciák védelme a nemzetközivé előlépett terrorizmussal szemben. Ez utóbbiban az állami-politikai végrehajtó hatalmak illetékesek, a társadalmi esélyegyenlőséget és jogrendet pedig a demokrácia és a polgári mozgalmak intézményei biztosíthatják. A demokrácia a növekvő mobilitás korában is csak akkor biztosítható, ha az egyes emberek, a polgárok meg vannak győződve, hogy ez a legnagyobb társadalmi és közösségi érték, amelyért síkra kell szállni mindenütt, a helyi közösségektől az átfogó, nemzeti vagy nemzetközi szerveződésekig. Reménykeltőnek tűnhet, hogy a kommunikáció jelenlegi teljes decentralizálódása és individualizálódása, a közösségek növekvő plaszticitása, rugalmassága és mozgékonysága lehetetlenné teheti, hogy a társadalom feletti uralmat olyan átfogó, egész társadalmakat behálózó, fenyegető terrorisztikus hatalmak vegyék át, mint a most fellépő nemzetközi terroristák vagy a múlt század első felében a bolsevikok.

Ehhez azonban lehetséges, hogy Castell javaslatának megfelelően újra fel kell találnunk a demokráciát, „a helyek ellenhatalmát".[113]

A mobilitásból eredő decentralizálás vezethet a nyugati világban jó kétszáz éve tartó politikai demokratizációs folyamat felgyorsításához, amire vannak biztató jelek, ugyanakkor természetesen vezethet bizonyos lokális hatalmi-elnyomó struktúrák létrehozásához is. A kommunikáció felgyorsított individualizációja hozzásegíthet ahhoz is, hogy gyorsabban intézzük ügyeinket, ám ugyanakkor növelheti a „közegszennyezettséget", növelheti a mindennapok zajszintjét, ami olyan publikus tereken, mint a vonat vagy autóbusz, nem kívánt hatásokkal jár. Ki kívánja autóbuszon, vonatban ismeretlen útitársa magánéletének, esti programjainak vagy könyvelésének részleteit hallgatni? Eddig csak utastársaink beszélgetéseit kellett akarva-akaratlan együtt hallgatnunk, most azonban elvileg megkétszereződött az utasok által okozható hangzavar, amennyiben feltételezzük, hogy eddig általában két vagy több, a beszélgetésben részt vevő ember közül csak az egyik beszélt, a többi hallgatta, most azonban elvileg mindenki beszélhet – egy távoli partnerrel. Svájcban például „zaj-környezetvédelmi" indokokból vonatokon megtiltották a mobiltelefon használatát, balesetvédelmi okokból pedig a személyautókban is megtiltották a kihangosító nélküli mobiltelefon-használatot. Számos országban tilos továbbá kórházakban, egyetemek és iskolák folyosóin használni a mobiltelefont.

A *Mobil információs társadalom* és *A 21. századi kommunikáció új útjai* egymásra következő kötetek, interdiszciplináris cikkgyűjtemények, melyek a *Westel Magyarország* támogatásával létrejött és Nyíri Kristóf akadémikus által az MTA Filozófiai Kutatóintézetében vezetett kutatási program konferenciákon is bemutatott eredményeit foglalja össze. Aligha lehet túlértékelni ezt a nemzetközi összehasonlításban úttörő vállalkozást, amelyben a „Nagy Tudomány" és a „Nagy Üzlet" egymással szövetségre lépve próbálják föltárni, magyarázni és értékelni azokat a változásokat, amelyeket az új kommunikációs formák (mobiltelefon, internet stb.) az egyén, a társadalom, a politika számára jelenthetnek.

Mindkét tanulmánykötet a szerkesztő Nyíri Kristóf bevezetőjével indul, azt a jövőbe vetett hitet közvetítve, hogy a „mobil multimediális interaktív kommunikáció" kulturális és tudományos gazdagodáshoz vezet, és ugyanakkor az egyént is szorosabban hozzákapcsolja környezetéhez, nem mint annak alávetettet, hanem mint olyat, amely folyamatos, egyenrangú interakcióban van azzal. Az új kommunikációs technológiáknak ugyan nincs meg az a hatékonysága, mint a személyes találkozásoknak,[114] ám a korábbiaknál több személyes kommunikációt hoznak létre. A kötetekben mindvégig kérdés marad a Nyíri Kristóf által fölvetett információ-tudás-bölcsesség viszonya, tekintettel arra, hogy a „bölcsesség" kiszorult a filozófiai *(bölcseleti)* gondolkodás fő irányaiból. Sándor Klára a mobiltelefon nyelvi hatásairól elméletet és kutatási programot vázol föl, mely során többek közt azt a hipotézist képviseli, hogy az új telefon megkönnyítve az üzenetváltást, stílusában, nyelvi összetettségében és hosszúságában „könnyített" írásmódot terjeszt el. Figyelmeztet azonban, hogy korai lenne értékítéletet alkotni, hiszen minden kor, így a sajátunk is, ki fogja alakítani azt a közlésmódot, amire éppen szüksége van. E kutatási programba illeszkedik Rituper Tamás vizsgálata, aki a mobiltelefonok segítségével történő írásos üzenetváltás („chat a wapon") szociológiai-antropológiai elemzésével arra a következtetésre jut, hogy e

közlésfajta nemhogy eltávolítaná az embereket egymástól, de olyan új kapcsolatokat hoz létre, melyek enélkül soha nem alakultak volna ki. Nyírő András a mobiltelefon képernyőjén megjelenő individuális ikon, „oplogó" esztétikáját vizsgálva egy új népművészetfajta kialakulását véli felfedezni.

Pléh Csaba fölveti és alternatív válaszokkal illusztrálja a kognitív architektúrák és a mobil kommunikáció viszonyát. A kérdésre, vajon átalakítja-e a gondolkodás mélystruktúráját az új kommunikáció, korai lenne válaszolni. Ami változik, az külső (szimbolikus, kulturális) és belső (kognitív) tér- és időszervezésünk, ennek azonban a mélyebb architektúrákra való hatása feltehetőleg hosszabb folyamat. Pléh Csaba fölhívja a figyelmet az „olcsóvá vált lexikai tudással szemben" felértékelődő „készség" fogalmára, melyet csak „interperszonálisan" lehet tanítani. Kiemeli, továbbra is szükség van a „tételes tudásra", mivel ezek nélkül képtelenek vagyunk strukturált készségek (például orvosi műtőkészség, vagy diagnóziskészség) kialakítására.[115] A különböző oktatási szintek metodológiájának talán éppen ez a folyamatosan fölvetődő és végérvényesen talán soha el nem dönthető kérdése, hogy mennyi legyen az oktatás teoretikus és gyakorlati része. Az elméleti tudás és a gyakorlati készség egymást kiegészítő voltát demonstrálja Pléh Csaba empirikus kutatásaival, melyet Krajcsi Attilával és Kovács Kristóffal írt cikkében ismertet. Az internetezők kommunikációs szokásait vizsgálták, ahol tanulságos statisztikai eredményeik és ábráik egyetlen, a szerzők által is említett bizonytalansági tényezője, hogy információgyűjtésre a *Pszichológia Online* oldalait használták, ami eleve sajátos szelekciós tényező.

Gedeon Péter a mobilkommunikációs gazdaság, kereskedelem és fogyasztás átalakulását kutatja, rámutatva, hogy a mobiltelefon elterjedése révén fennáll a veszély, hogy az egyszerű „telefonálót", a „fogyasztót" az egyre rugalmasabb struktúrájú kereskedelem mobiltelefonon mint elektronikus pórázon rángatja.[116] A kereskedelem és a pénzforgalom új mobil formáit vizsgálva pedig abban reménykedik, hogy az áruk után megvalósulhat a pénz testreszabása is. Benczik Vilmos a másodlagos szóbeliség elérkezését diagnosztizálja, mely az írás által uralt kultúra elidegenítő hatása után visszahozhatja a közvetlen kommunikáció „meghitt közelségét".

Nyíri Kristóf „Képjelentés és mobil kommunikáció" című tanulmányában azt a tézisét képviseli, hogy „az emberi gondolkodás eredendően nem szónyelvi formában, hanem lelki *képek* közegében zajlik". A képek ennélfogva alapvetőek, a szavak, a szöveg viszont csak másodlagos, és innen válik egy módon értelmezhetővé a tanulmány mottójaként idézett Neurath kijelentés, mely szerint „A szavak elválasztanak, a képek összekötnek". Persze, idézhetnénk egy másik bécsit, Stefan Zweiget, aki viszont azt mondta, hogy a világ szolgáltatja ugyan a képeket, de az író adja hozzá a szöveget, és akkor annál az örökös vitánál tartanánk, hogy létezik-e egyik a másik nélkül, összeköt-e a kép szöveg nélkül. Nyíri plauzibilisen és a vonatkozó nemzetközi irodalmat szuverén módon használva érvel a gondolkodás képi alapstruktúrája mellett, amivel ugyancsak föladja a leckét azoknak a mesterséges intelligencia-kutatóknak, akik az emberi gondolkodást alapszinten digitális vagy neurofiziológiai struktúrákra kívánják visszavezetni. Ugyanakkor tanulmánya végén elfogadni látszik azt a Gombrich által is képviselt kantiánus tételt, mely szerint „képek és szavak újra meg újra egymás segítségére szorulhatnak". E kantiánus-gombrichiánus következtetése azért is hathat megnyugatólag, mert ha megmaradt volna a képi fundamentaliz-

mus mellett, akkor olyan kérdésekre kellene válaszokat kidolgoznia, hogy például el tudja-e gondolni, hogy az *itt* leírt szövegét, vagy akár az általa kiadott két kötetet meg lehetne jeleníteni mindvégig képi és csak képi szinten.

Az új kommunikációs eszközök pszichológiai hatásáról írva Buda Béla pszichiáter a patologikus függőségi, narkotizáló hatásokat vizsgálja, majd rámutat a kezelési lehetőségekre és hangsúlyozza, hogy ezek az eszközök igen gyakran válnak a gyors segítség és terápia eszközévé. Csépe Valéria a tér- és időszervezés, a mozgás, a nyelvhasználat és az érzelmek lehetséges átalakulását elemezve példákkal illusztrálta tételét, mely szerint „a mobil köldökzsinór ... beépülőben van virtuális testképünkbe”[117]. Sükösd Miklós és L. László János a mobiltelefon használatát kutatják a magyarországi önkormányzatoknál, és bár vizsgálataik még nem reprezentatívak, sajátos kettős eredményeik mégis elgondolkoztatóak. Egyrészt a mobiltelefonok gyorsíthatják az ügyintézést, és a közgyűlési képviselők gyors kommunikációja révén erősíthetik a demokratikus működéseket, másrészt hozzásegíthet a végrehajtó hatalom erősítéséhez és „bebetonozásához”, tehát a hatalomban privilegizáltak elszigetelődéséhez és elhatalmasodásához.

Mester Béla írásában a hatalom és a megsokszorozódott médiafajták viszonyát vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy a demokratikus szabadság működtetéséhez meg kell találni az új médiumok hír- és kommunikációkonstrukciójának és közvetítésének szabályait, tehát ki kell dolgozni a szűrés, a szerkesztés és a továbbítás etikáját és politikáját, míg Karácsony András ugyanehhez a témához kapcsolódva a szabadsághoz és a szabadságjogokhoz való újfajta viszony lehetőségére hívja föl a figyelmet. Heller Mária a demokratikus nyilvánosság szerkezeti átalakulásait vizsgálja, melyben az emberek könnyebben hozzáférnek a nekik szükséges társadalmi információkhoz és diszkussziókhoz. Kondor Katalin tudás és kommunikáció viszonyát elemezve arra a következtetésre jut, hogy az új kommunikáció felgyorsulásával a tudományos kutatás is felgyorsul, az eredményeket gyakran végső formájuk kialakulása előtt közlik és vitatják, előfordul, hogy nincs is végső eredmény, csak közbülső feltételezések sorozata. Kondor Katalin a magyar Hajnal Istvánra hivatkozik, rámutatva a nagy amerikai pragmatikus Dewey eszméivel párhuzamos eszmeiségre, amely szerint a természettudományok eredetileg a dologi és tárgyi világgal való eszköz- és dologszerű kommunikációból alakultak ki.

Laki János és Palló Gábor tanulmányaikban a tudomány mobilkori struktúrakonzerválásának és struktúraváltásának egymásnak feszülő tendenciáit vizsgálják, és megállapítják, hogy az új kommunikációk lehetővé teszik a tudomány helyhezkötöttségének lazítását, hogy ne csak az olyan elit társaságok, mint a „Bostoni kör” (és nem „körút” – *Boston Circle,* 174) birtokolják az avantgard tudás tőkéjét. Az internetnek olyan lehetséges hatását jósolják, mely „szétzilálhatja a tudomány egész eddigi rendszerét”. Hogy miként történik ez, ezt ugyanúgy nem tudhatjuk, állítják, mint ahogy Tycho Brahe sem látta előre a tudományos folyóiratokat. Lehetséges természetesen, hogy földrajzi értelemben „eltűnnek a centrum és periféria közötti különbségek”, de a tényleg értékes tudás, az, ami most keletkezik, jön létre és ennélfogva kimagasló piaci értékkel rendelkezik, továbbra is néhány tudományfejedelem kezében marad – már nem egy bostoni, de még nem is egy galaktikus kör tagjainak kezében. Ott, ahol nagy pénz, nagy tudomány és nagy befolyás forog kockán, az információk szűrését is meg fogják oldani. Az első könyv utolsó írásában Fekete

László az új kommunikációk társadalmi hatását vizsgálva egy „személyközpontú, nyitott és sokszínű beszédkultúra létrejöttében" reménykedik, ugyanakkor érzékeli, hogy e változások „sokkal nagyobb kihívások elé állítanak bennünket, mintsem hogy azokban pusztán a beszédmódok szabadságát és sokféleségét, a kommunikáckió személyes tereinek kiszélesítését és virtuális rekonstrukcióját vagy azoknak a régi időknek visszavételét lássuk, 'amikor még mindnyájan együtt voltunk'" (*Mobil* 117, 119). A második könyv végén Kiss Ulrich írásában egy kommunikációs teológia lehetőségét elemzi, a könyvet Nyíri Kristóf és Pléh Csaba könyvismeretetései zárják.

A Nyíri Kristóf által szerkesztett kötetek úttörő jellegűek, hiszen a kommunikációs forradalom társadalmi, kulturális, tudományszerkezeti, episztemológiai-etikai és pszichológiai vonatkozásait vizsgálják. A hatalmas irodalmi tájékozottságot és a hatásmező majd valamennyi területét átfogó tanulmányok bátran ajánlhatók mind a kutató tudósoknak, mind tudománypolitikusoknak és tudományszervezőknek. Egy dolgot azonban nem fognak a kötetekben, legalábbis kidolgozott állapotban találni, nevezetesen a hatalom és a befolyás évezredes kérdését. A történelemből láthatjuk, hogy bár minden új kommunikációs és technológiai eszköz kognitív, tudományos, gazdasági stb. átrendeződésekhez vezetett, a hatalom átmentett vagy az új eszközökkel megszületett birtokosai mindig megtalálták annak a módját, hogy a valóban értékes hatalmat vagy információkat visszatartsák, és hierarchikusan, hatalmuk erősítésére mozgassák és alkalmazzák. Az információk szűrésének és szűrt továbbadásának rendszere és a hozzákapcsolódó hatalmi rendszerek együtt fejlődtek az információ produkciójával és átvitelével, ugyanúgy, ahogy az autók biztonsági rendszerei, ha lépéshátrányban is, de együtt fejlődnek a tolvajlási módszerekkel. Valódi veszélyt jelenthet azonban a demokráciákra, ha az információk felgyorsult közlekedésével, szűrésével olyan gazdagságok és hatalmak jönnek létre, amelyek a társadalom által ellenőrizhetetlenül növekedve végül azzal fenyegethetnek, hogy átveszik a társadalom fölötti ellenőrzést. A mai demokratikus nyugati világban erre kellő fékek és egyensúlyok vannak beépítve, de 1. ezen szabályozott, jogalkotó és jogérvényesítő procedúrákba beépített ellenerők még nem számolhatnak egy most és a jövőben kialakuló és ezért részben vagy teljesen ismeretlen, tehát ellenőrizhetetlenül fölgyorsuló információforgalommal, ami következésképpen moderálhatatlan hatalmak kialakulásához vezethet (Kuhn szavaival egy születő paradigma az előző felől nézve nem ellenőrizhető), és 2. a világban működő terrorisztikus erők éppen az évezred első évében mutatták be, hogy a nyugati demokratikus világban kialakított kommunikációs eszközök segítségével a modern időkben megjelentethetik az elgondolható legsötétebb prehisztorikus múlt féktelen kegyetlenségét, fanatizmusát és brutalitását. Éppen az ilyen munkák segíthetnek bennünket abban, hogy elgondolkodjunk, tehát felkészüljünk az előttünk álló változásokra.

GAZDASÁG MINT KULTÚRA[118]

A magyarországi Alkalmazott Filozófiai Társaság jó érzékkel nyúlt a gazdaság témájához, aminél nem sok időszerűbb tárgyat találhattak volna egy olyan korszakban, amikor minden a gazdasági növekedésről, gazdasági össztermékről, finanszírozhatóságról vagy éppen megszorításokról, megszoríthatóságokról szól. A Kecskeméten 2005-ben rendezett konferencia és az anyagából megjelent kötet (Karikó Sándor szerk.: *Gazdaság és/vagy kultúra?* Budapest, Gondolat, 2006) Magyarországon úttörő vállalkozás, mint ahogy az maga a Társaság és annak korábbi kötetei is.

A gazdaság egészen a modern technika vagy a felvilágosodás koráig a gondolkodók mostohagyermeke volt, ha egyáltalán gyermekének tekinthető. A klasszikus korszakban a gazdasági termelés a termelésirányítók és a fizikai munkát végzők tevékenységeként jelent meg. Az emberek nagy részének ideje kimerült a táplálék megszerzésében és a mindennapi élet fenntartásában. A szűk, úgynevezett uralkodó réteg és az egyébként vagyonnal rendelkezők a gazdaságot életmódjuk fenntartása feltételének tartották, és a gazdaságban tevékenykedőkről jobbára tudomást sem vettek. Nicolaus Cusanus (1401–1464) még az újkor hajnalán is a gazdaságot a kereskedelemmel és a pénzváltással azonosítja, a pénzforgalom értékadó fogalmaival magyarázza az emberiség teremtését és az ember tevékenységét a világban. Gabriel Biel (1484-től a tübingeni egyetem professzora) pedig a koldulás gazdasági és morális szerepéről értekezik anélkül, hogy a gazdaságnak az egyén üdvére való hatásának vizsgálatán túllépne. Természetesen mindez teljesen megváltozott az újkorban, amikor is modern tudomány és technológia, továbbá a vele együtt járó pénzügyi és társadalmi átalakulások a gazdasági szemléletben is változást hoztak. A technika és a tudományok, korábban gazdagok passzióinak tárgyai, egyszerre csak termelővé váltak, a gazdaság alapvető összetevőivé. A természettudományos és technikai tudás a termelés legfontosabb ereje lett, a tudományokkal többé nem néhány privilegizált gazdag ember vagy iskola foglalkozott, hanem első számú termelővé vált. Ezzel együtt járt az emberek felszabadulása a létfenntartásnak való kiszolgáltatottság alól, megjelent a munkaidő korlátozása, a szabadidő, arról nem is beszélve, hogy az iskolázás általánossá válásával a kultúra is demokratizálódott.

Ugorva nagyot az időben, nem bocsátkozva sem történeti, sem történetfilozófiai fejtegetésekbe, megállapíthatjuk, hogy mára eljutottunk a modern demokráciákba és ezek modern gazdaságába, ahol, mondhatni, minden a gazdaságtól függ, ha nem is minden a gazdaságtól ered. Ha ezt valaki túl erős állításnak tartja, az ő számára ezt a kijelentést úgy módosítom, hogy napjainkban minden a gazdasággal van összefüggésben. Ennek megfelelően a gazdaság és a kultúra egymáshoz való viszonyáról alkotott felfogásunkat is át kell értékelnünk, és nyilvánvalóan e viszonyrendszer újra-újraértelmezéseinek hosszú egymásra következése folyamatában vagyunk.

Nem tenném föl a kérdést, hogy van-e határ a gazdaság és a kultúra közt, hanem a kettőt szoros összefüggésben, kölcsönhatásban értelmezném. Azt sem kérdezem, hogy melyik volt előbb, a gazdaság vagy a kultúra, azért sem, mert a kérdés eldöntéséhez archeológusokat kellene hívnunk, és valószínűleg minden régész más választ adna kérdésünkre. Azt állítom inkább, hogy a gazdaság és a kultúra *valami ugyanannak* a megnyilvánulása, tevékenysége, életmódja. Könnyen kitalálhatjuk, hogy ez az

„ugyanaz" az ember maga, az élő és élni akaró ember. A gazdaság és a kultúra az ember tevékenysége, azé az emberé, akinek miután beleszületett a világba és itt találja magát, valamilyen módon el kell jutnia egyik pillanatból a másikba, egyik napból a másikba, egyik hétből, hónapból, évből a másikba, ameddig él, miközben ezt az időben való haladást átadja gyermekeinek, hogy aztán azok is továbbadják ezt, nemzedékek sokaságán keresztül. Valamennyi emberi tevékenység ennek az egyik időpontból a másikba való átjutásnak a struktúráját hordozza, és valamilyen módon – kivételek persze vannak, mint a romboló, destrukciós tevékenységek számtalan válfaja – az emberi egyed és faj továbbéléséhez, fennmaradásához van köze. Könnyű látni és belátni, hogy a nem tevékenykedő ember rövid úton képtelen lenne az életre és a túlélésre, sőt az ember antropológiailag is saját aktivitása lévén túlélő ember, ha meggondoljuk, hogy természetes adottságaink nem tesznek alkalmassá bennünket arra, hogy tevékenység nélkül, a puszta természetben, az állatokhoz hasonlóan fennmaradjunk. (Tovább lehetne vinni itt a gondolatmenetet az idő, az egyéni és a társadalmi idő stukrúrájának analízise felé, ahol rámutathatnánk, hogy miközben az idő nem tekinthető fizikai entitásnak, legfeljebb a fizika koordinátarendszerének, valójában az az idő, amiről emberi vagy társadalmi viszonylatban beszélünk, a széles értelemben vett, tehát individuális és társadalmi emberi tevékenység struktúrájával rendelkezik, hogy ne mondjuk, az idő maga az emberi tevékenység, és azon kívül semmi. De egy ilyen időelemzés itt túllépné kereteinket és témánkat.)

A maga által létrehozott és strukturált időben fennmaradó és gyarapodó ember maga az aktivitás, és ennek az aktivitásnak a neve többek között gazdaság és kultúra. A világgal és önmagával folyamatos kapcsolat, a világgal való megküzdés, annak megszerzése, amire szüksége van, ez gazdasági és kulturális tevékenység egyszerre. A kultúra emberi tevékenység, a kultúra sokfélesége, ami a kultúrát kultúrává teszi, az emberi tevékenység sokfélesége. Az étel készítése és az evés közvetlenül gazdasági és biológiai létfenntartó tevékenység, de azzal, hogy az élelem nem hever ott, mint az állatok számára, hanem magának kell azt létrehoznia vagy előállítania, már kultúrává is válik. Nemcsak egyes törzsek készítik másként, más recept szerint kedvenc ételeiket, de amikor kialakulnak a kiscsaládok, azok is, sőt minden egyes ember másként készíti el ételét még egyetlen családon belül is. A vadászati, halászati, mezőgazdasági szerszámok alakja nemcsak népcsoportról népcsoportra tér el, hanem egyes közösségeken belül az egyes emberek bár hasonló, de eltérő nyilakat, halfogó hálókat és ásókat, kapákat készíthettek. Az eltérő étkezési szokásokban, az eltérő szerszámokban, más szóval az egyedi emberhez a lehető legközvetlenebbül kapcsolódó gazdasági tevékenységben (élelmiszer megtermelése, előállítása, elkészítése, fogyasztása) azonnal eltérések, nem-oksági, az egyes emberre jellemző összefüggések jelentkeznek. A nem-oksági összefüggést pedig szabadságnak nevezzük, a gazdaság és a kultúra az emberi szabadság megnyilvánulása és artikulációja.

Talán sikerült valamelyest amellett az állításom mellett érveket felhozni, mely szerint az emberi szabadság megnyilvánulásaiként a gazdaság és a kultúra szétválaszthatatlanok. Ennek megfelelően nem az a kérdés, hogy van-e határ a kettő közt, hanem az, hogy ha van határ, akkor egyáltalán miért van, és hogyan lehetséges az. Mindezzel nem azt akarom állítani, hogy ne lenne különbség egy bánya vagy vaskohászati üzem működésmódja és egy klasszikus zenei hangverseny vagy egy szobrász-

műhely mindennapjai közt, és hogy a pénzügyi logika ne térne el a versírás logikájától, és hogy ne lennének ezek öntörvényű tevékenységek, hozzájuk kapcsolódó tudós, technikus vagy kritikai-értelmező közösséggel. Azt sem kívánom állítani, hogy a gazdasági-kulturális folyamatokban a pénz birtoklása és/vagy elosztása fölötti hatalom ne játszana döntő szerepet. De azt állítom, hogy e széttagolódások és az értelmezés széttagoltsága nem indok arra, hogy ne lássuk e tevékenységek közös eredetét, és ennek megfelelően ne feltételezzük eleve az átjárhatóságot a két tartomány közt.

Olvasatom szerint a Karikó Sándor által szerkesztett könyv is ezt a tézist képviseli, vagy legalábbis, akár szándéka ellenére, ezt a tézist jeleníti és erősíti meg. Azért mondom, hogy szándéka ellenére, mert miközben a kötetben azt olvashatjuk, hogy „*a gazdaság- és a kultúraszféra között végső soron a heterogenitás dominál"*, akkor ez a megjegyzés a könyv összefüggésében inkább módszertani, diszciplináris, semmint ontológiai megjegyzésként értelmezendő. Természetes, hogy más nyelvet használ az ökonómus, a kohómérnök, a zeneesztéta és az irodalomkritikus, nyelvük valóban heterogén. Másrészt viszont mindannyiuk tevékenységében a társadalomban élő, igényeit abban megfogalmazó és kielégítő, kommunikáló, indokokat kérő és adó, anyagi javakat előállító és igénylő jelenik meg, és mint ilyen végső soron a társadalomban élő ember világviszonyának kifejeződései. Ha szaktudományokat művelünk, szükségünk van az elkülönítésekre, ám ha általános, filozófiai összefüggéseket keresünk, legalább annyira figyelnünk kell a közös vonásokra. Amikor Karikó Sándor azt mondja, hogy „a kultúra … összetartó egység, szerves organizmus, amely nemcsak a művészetet, tudományt, filozófiát, de a technikát, valamennyi anyagi folyamatot, szokásrendszert, életmódot, erkölcsöt, mítoszvilágot, magát a népet 'egységes történelemmel bíró, egységes formanyelv hordozójává teszi'" (21), akkor elismeri, hogy a kultúra az emberi aktivitás totalitását lefedő összefoglaló fogalom.

Karikó Sándor három szemléletes érvet említ a gazdaság és a kultúra szembeállítására. Szerinte a gazdaság hasznosságelve szemben áll az általános, örök emberi célokkal. Igen erős állítás, adós marad azonban a hasznosság fogalmának vizsgálatával és a többi fogalom megvilágításával is. A hasznosság, az alkalmasság, a jól működés, a sikeresség fogalma a pragmatizmus megjelenésével és térnyerésével nemcsak polgárjogot nyert a filozófiai gondolkodásban és kultúrában, de egyenesen az egyik ismeretelméleti és tudománypragmatikai alapfogalommá vált. Teljesen temporalizált gondolkodásunkban nem is tudunk értelmet adni általános és örök emberi céloknak. Egyrészt minden embernek más céljai vannak, és ezek sem az egyén életében, sem a társadalomében nem állandók, arról nem is beszélve, hogy nem örökök. Az „örök" fogalma egyébként is teljesen értelmezhetetlenné vált napjainkra. Mindeddig ráadásul az európai kultúrán belül maradtunk, és nem utaltam arra, hogy az európain kívüli világokban egészen más célokról beszélnek, és az „emberi" fogalma sem ugyanazt jelenti, mint számunkra. A kultúra, a modern kultúra igenis hasznos számunkra, és mindannyian, mindig, folyamatosan azt keressük, ami hasznot, ami profitot eredményez nekünk. Mit is jelentene valamiféle örök értékkel töltekeznünk? Azt, hogy ez nem időben történne? El tudunk képzelni időn kívüli töltekezést, vagy az időn kívüli értékekkel való feltöltődést? A kultúra mint aktivitás nem más, mint a pillanat jobbátételére való törekvés: ez a dinamizmus a Nyugat modern kultúrájának veleje, ez a felvilágosodás, ez az, ami összehozza a modern gazdaságot a kultúrával, amiből maga is származik. Tételem szerint tehát,

szemben Karikóval, a gazdaság és a kultúra éppen nem „ellentétes célt s irányultságot követ", hanem kéz a kézben járnak, és egymástól nem elválaszthatóan átjárják egymást anélkül, hogy feltennénk a kérdést, melyik volt előbb, melyik származik a másikból vagy melyikre redukálható a másik.

Karikó szerint a gazdaság időstruktúrája vertikális, míg a kultúra, az „egyetemes emberi értékek" horizontális „időparaméterrel" rendelkeznek (26). Túl azon, hogy az „egyetemes emberi" értelmezhetetlen, az idősíkok ilyen szembeállítása sem fogadható el. Egyrészt a gazdaságban is megjelennek a rövid és hosszú távú célok, például az örökhagyás, az utódok iránti felelősség vállalásában, másrészt a modern művészet, irodalom és tudomány másról sem szól, mint a kultúra temporalizálásáról, instanttá tételéről. Ahogy instant kávét iszunk, ugyanúgy instant fogyasztható kulturális termékekkel is körül vagyunk véve, melyek adott esetben ugyanúgy pillanatszerű megjelenésűek, és újra meg újra fogyaszthatók, mint például maga az instant kávé. Ahogy nem tesszük föl a kérdést, hogy ezt a pillanatok alatt elkészíthető kávét az örökkévalóságnak találták-e föl, mégis el tudjuk képzelni, hogy évszázadok múlva is fogják főzni a pillanat-kávét, ugyanígy azt sem kérdezzük meg, hogy Mozart zenéjét az örökkévalóságnak írta-e, amikor újra meg újra, a jelenben, a mostani pillanatban újra meg újra meghallgatjuk – és egy rövid időre ugyanúgy feldobódunk tőle, vagy még jobban, mint a kávétól.

Azzal is vitatkozhatunk, hogy „a tőke működése és hatása parciális, egyoldalú, az emberben csupán piaci tényezőt és potenciális fogyasztót lát" (27). A tőke ezt is teszi, és ezt is látja. A tőke azonban mást is tesz, mást is lát. A tőke bizonyos értelemben mi magunk vagyunk. Nem más, mint maga az ember a tulajdonosa és működtetője a tőkének; ahogy a saját pénzünket nem akarjuk elveszíteni, a saját házunkat, saját autónkat szeretnénk mindig jó vagy egyre jobb állapotban tudni, a tőke növekedése és öndinamikája eredetében ezek az egyszerű emberi vágyak és törekvések állnak. Az emberhez nem hogy nem „méltatlan … a parciálishoz való rögzítettség", hanem csak ez létezik az ember számára. Mindannyian parciális lények vagyunk, pontosan az a nagyságunk, hogy ezt elfogadjuk, és cselekvéseinkben túl tudunk mutatni az adott pillanaton, az adott térbeli kereteken.

Úgy vélem, hogy ezzel a könyvvel a szerkesztő és a szerző pontosan erre törekszenek. A könyv tizenkilenc szerzője (Gabriella Farina, Karikó Sándor, Czirják József, Kókai Károly, Szécsi Gábor, Losoncz Alpár, Daubner Katalin, Garaczi Imre, Tóth I. János, Tamás Pál, Egyed Péter, Tibori Tímea, Koncz Gábor, Szabó Tibor, Szűcs Olga, Magyari Beck István, Dombi Alice, Polónyi István, Vass Vilmos) a gazdaság, a kultúra, a filozófia, a globalizáció, a digitalizáció, a kultúrtörténet, kultúrpolitika, kultúrszociológia, politológia összefüggéseit vizsgálja a tematikák és megközelítésmódok olyan közös nevezőre hozható sokszínűségében, hogy egy rövid könyvbemutatóban lehetetlen lenne még csak átfogó ismertetésre is vállalkozni. Valamennyi írás egy partikuláris témával foglalkozik, és valamennyien túlmutatnak azokon a konkrét kereteken, amelyekben létrejöttek. Remélhetjük, hogy a gazdasággal való új típusú foglalkozás, a kultúra és a gazdaság vagy akár a filozófia, az etika és a gazdaság közelítésének egyik hazai kezdetét jelzi ez a könyv.

ÜDV, AFRIKA!

„To the East, Africa was a neighbour … Hail Atlantis!"
(Keleten Afrika volt a szomszéd … Üdv, Atlantis!)
Donovan, Atlantis

Üdv, Afrika! – mondja egy új folyóirat bátor kezdeményezéssel a Balkán kapujából.[119] És fölteszi első kérdését első címlapján, mely bizonyára ugyanúgy szól önmagának, városának és országának, mint a Kontinensnek: „Épülő Demokrácia?" A képen egy fiatal afrikai férfi, félig háttal (Európának? az olvasónak? saját társadalmának? vagy csak egyszerűen a fényképésznek?), *felegyenesedve,* nehéz kövek egymásra rakása közben. Az épülő demokrácia építőkockái? Hol is vannak azok? Odakint a világban? Vagy idebent, az emberi szívekben?

Az afrikai kontinensnek ugyanúgy alapkérdése ez, mint a világ számos más régiójának: hogyan épül, mitől épül a demokrácia, demokrácia-e, ha néhány demokratikusnak nevezett intézményt létrehoznak? Ha e folyóirat az afrikai demokrácia megteremtése vizsgálatának fórumává tudná kinőni magát, ezzel valószínűleg igen sokat tehetne a demokrácia nemcsak afrikai, hanem globális, regionális és lokális térnyeréséért is.

Afrika a virágzó Atlantisz szomszédja volt, és most is szomszédja a Nyugaton prosperáló Európának, a fejlődő Ázsiának és az Amerikai Egyesült Államok piacának is. Három kontinens szomszédja (egyik piacának), és mégis mindig a szegény: inkább a kihasználható, semmint a partner. Üdv, Afrika! Legyen üdv Afrikának is!

A beköszöntő szám első írásában két Dar es Salaam-i egyetemi oktató, F. Kashaga és E. P. Niboye a globalizáció afrikai kihívásait elemzi, míg a többi szöveg Afrika egyes régióinak politológiai, kultúrantropológiai vagy turisztikaantropológiai leírását adja. Az egyes afrikai régiók megközelítése empirikus adatokra támaszkodva tudásunkat növeli, vagy első tájékozódási pontokat ad. A nyitó írásban, mely méltán nevezhető az induló folyóirat zászlóshajószövegének, tematikus hangleütésének, afrikai kutatók gondolkodásmódját ismerhetjük meg. Az adatgazdag globalizációelmélkedés sajátosan, érvelésmód és fogalomhasználat szempontjából a kelet-európai hatvanas éveket idézi, amennyiben a globalizációt „rendszerként" kezeli, és globális folyamatok mögött globális intencionalitást feltételez. Ez a hegeli-marxi maradvány mára jórészt kiveszett a társadalomkutatás szótárából, ugyanakkor érthető egy olyan kontinens tudósai tollából, akik az elmaradottság okait, a kilábalás lehetőségeit keresik.

Az Afrikáról szóló beszédmód, mint minden társadalmi-politikai értekezés, leíró és előíró (deskriptív és normatív) lehet. Leírni, hideg fejjel a forró kontinens sorsát talán lehetetlenség. Előírni, hogy mit kellene tenni – erre forrósodik a legtöbb Afrikáról szóló írás. Az előíráshoz jó leírás kell, melyet a gyakorlat fog igazolni vagy cáfolni. A szegénység megközelítéséhez nem kell azonnal intencionalitást kapcsolni, habár ennek csalóka előnye, hogy rámutathatunk a szegénység okára mint bűnbakra. E gondolkodásmód sugallata szerint a bűnbak eltávolításával a rossz is megszűnik. Sok ország politikai gyakorlatában cáfolta a bűnbak-tétel hasznosságát – a bűnbak eltűné-

sével a bakok maradtak –, és talán nem véletlenül hagyta maga mögött a kulturális gondolkodás a globális szubjektumközpontú történetírást és történetgyógyítást.

AZ EGYÉN MEGERŐSÍTÉSE

Az afrikai szerzők a világméretűvé válás morális összefüggéseire utalnak, amikor kiemelik: „a globalizáció elnyomó és kihasználó folyamatként jelenik meg" (7). Megszemélyesítő beszédmódot használnak, hiszen az elnyomás és kihasználás morális fogalmak, és moralitása csak személyeknek van. Joggal állítják, hogy az „individualista nyugati (amerikai) kultúra erőszakosan" terjed (11), ám a nyugati kultúra nem merül ki az amerikai filmekben. Egyrészt ha nincs más választás, csak az amerikai filmek, akkor az kétségtelenül beszűkíti a tájékozódás lehetőségét. Másrészt Afrika népei számára is aligha van más választás, mint a demokrácia. Természetesen ez nem jelentheti az amerikai vagy nyugati életmód szolgai átvételét. Sem a stílus, sem az intézmények nem másolhatók, minden közösségnek ki kell alakítania a sajátját, a neki tetszőt. De minden demokráciában közös, hogy határozott egyénekre, célokat kijelölő és megvalósító mikroközösségekre épül.

Csak egyének képesek személyes szabadságra, moralitásra és felelősségvállalásra. Afrikában éppen több követhető életmodellre, több önálló, vállalkozó szellemre lenne szükség, amerikai vagy nyugati értelemben. Az amerikai, egyénből kiinduló közösségi-politikai modell mögött az önmagát megalkotó, a kutató, a világot feltáró és átalakító, az egyetemeken képződő személy és e személyek közösségei állnak. Erre a beállítódásra lehetne építeni gazdaságot, jogrendszert, képzést. Csak tudatos egyének tudják hatékonyan megvédeni magukat, és csak ők tudnak szövetkezni közös önvédelemre. A demokrácia képessége az önvédelem és a közösségi önalkotás képessége.

Mindezt az újabb közgazdaságtan is felfedezi. Korábban olyan véleményeket is hangoztattak, hogy „az egyén nem létezik", csak nagy politikai és gazdasági rendszerek. Ennek megfelelően a fejlődés kulcsát a nyersanyag kivitelében és késztermékek vásárlásában látták, ami nagyobb elszegényedéssel és a világkereskedelemről való leválással járt. A nagy, külföldről támogatott állami projektek sem tudtak átfogó változást hozni. A mai közgazdászok szerint az egyes emberre kell összpontosítani, a képzést kell minőségivé tenni, és kis hitelekkel az egyes emberek gazdasági talprállását és vállalkozását kell támogatni. Elavult már az a felfogás is, hogy az országok, például az afrikai országok, egyetlen modell segítségével fejlődhetnének. Az új *viselkedési gazdaságtan* szerint nem vagyunk képesek mindannyian saját hasznunkat maximalizálni, erre az elgondolásra sem lehet gazdaságot építeni. Az angolszász és amerikai elitegyetemekről kiinduló új gazdasági irányzat szerint az egyes embereket és az egyes országokat külön kell vizsgálni, értelmezni, és ahogy minden ember, úgy minden ország is másképp tud prosperálni. Egyetértenek abban, hogy a politikusok és vállalatvezetők sem tájékozottabbak vagy jobb kognitív képességűek a többi embernél ahhoz, hogy az egész társadalmat vagy akár kontinenseket befolyásoló döntéseket hozzanak. A gazdasági folyamatokban az átfogó modelleknél nagyobb jelentősége van egyének olyan döntésének, melyek láncreakcióként egész társadalmak viselkedését befolyásolhatják. Közgazdászok ma inkább a neurotudományok, a

pszichológia és a kultúratudományok képviselőivel kommunikálnak, és kevésbé a matematikusokkal vagy az egész társadalmat vizsgáló modellgyárosokkal.[120]

Az afrikai országoknak, pontosabban az afrikai embereknek elsősorban és első lépésben magukon kell segíteniük. E magukon segítésnek együtt kell járnia önmaguk felfedezésével és megalkotásával. Ezzel természetesen nem mondunk többet, mint azt, hogy demokratizálódniuk kell, mert az önfelismerés, önalkotás mai közösségi értelemben annyi, mint demokráciát létrehozni és fenntartani. Természetesen lassú és kívülről vezérelhetetlen folyamat ez. Amellett, hogy támogatható és támogatandó kívülről a demokratikus fejlődés és a demokratikus alkotmányozás, nem lehet kívülről megakadályozni, hogy gazfickók kerüljenek hatalomra – ennek megakadályozására erős individuumok erős szövetsége, alkotmánya kell. Erős individuumok pedig általában maguk is, erős gazdasággal rendelkeznek, személy szerint is, hogy ne legyenek egyetlen vagy néhány „csibészállamnak" kiszolgáltatva.

Mindez a megjegyzés azonban nem lényegi kritika. Az afrikai szerzők globalizációkritikája (a fürge tőke gyors haszna és hirtelen geográfiai áthelyeződései, a technológiai fölényből eredő előnyök kihasználása stb.) nemcsak jogos, de olyan tényeket tár föl, melyekkel a gazdag Nyugatnak és Északnak szembesülnie kell, amennyiben önmaga demokratikus öntudatát és mítoszát fenn akarja tartani.

ÖNALKOTÁS ÉS KÍVÜLRŐL JÖVŐ SZOLIDARITÁS

A történelem leíró és darwinista szemlélete szerint az emberek saját érdekeiket követik. Néha ezt önzésnek nevezik, holott nem feltétlenül és mindig erről van szó, és a sajátérdek-követés és az önzés semmi esetre sem szinonim fogalmak. Ahol a törvények jók és a körülmények megfelelőek, a társadalmi együttélésben kényszeríteni lehet az embereket a morál formájának megfelelő, legális cselekvésre – és az emberek támogatni fogják ezt. Az újabb közgazdaságtan felismerése, hogy az emberek gazdasági tevékenységeikben nem csak magukkal törődnek, hanem komoly „méltányosságérzékük" által is vezéreltetik magukat. Ahol azonban nincs a törvényességnek garanciája, az egyéni felelősségnek elvárt kultúrája vagy hagyománya, ott mégis előfordulhat, és számos esetben előfordult, hogy az erősebb győz, és elnyomja a gyengébbet. Ezek a törvények különösen kegyetlenül érvényesülnek az afrikai kontinensen belül és a többi kontinensnek az afrikaihoz való viszonyában. Ezért a világszellemet, a globális kapitalizmust mint szubjektumot vagy a gonosz Nyugatot hibáztatni ugyan egy lehetőség, de nem lesz eredményes, ha eredményen a gazdasági és politikai mizériából való *tényleges és tényszerű* kilábalást értjük.

A nyugati országoknak segítséget kell nyújtaniuk Afrika országainak fejlődéséhez, de ehhez a támogatáshoz elválaszthatatlanul kapcsolni kell az ellenőrzött elvárást, azaz hogy a támogatott országban demokratikus politikai intézményeket hozzanak létre, és működtessék azokat. Az afrikai embereknek, az afrikai vállalkozóknak, az afrikai államoknak pedig követelniük kell a globális szabadpiacon, hogy nyersanyagaikért megfelelő árat kapjanak, és saját országukban ki kell vívniuk az igazságosabb elosztást, és főként az oktatásba való jelentős befektetést.

A globális klímaváltozás korában az előrejelzések szerint Afrika kerül a legnehezebb helyzetbe. Paradox módon ez bizonyos értelemben esélyt is hozhat a kontinensnek: már erősödnek az új klímatudatos gondolkodás jelei a gazdag világ és a multinacionális cégek vezető rétegei körében. A világtörvénykezés ugyan még a távoli jövő ügye, de a globális klímakatasztrófát csak világméretű közös cselekvéssel lehet megakadályozni, ami átfogó megállapodásokat és ezáltal mégis és felgyorsítottan globális törvénykezést fog követelni. A klímaváltozás elől senki sem menekülhet, az emberiség rá fog kényszerülni az együttes cselekvésre, hiszen sehova nem lehet elmenni innen, még pénzzel sem. A globális fellépés kényszere globális etikai tudat és felelősség kialakulásához vezethet – és ez lehet Afrika kívülről jövő esélye, nagy történelmi sansza.

Afrika-tanulmányok? Amikor amerikai egyetemeken az „európai tanulmányok" tantárgyról hallunk, feltehetjük a kérdést, lehet-e egységes tudománya egy sokarcú kontinensnek, közös nevezőre lehet-e hozni a baszk szeparatistát a svéd szociáldemokratával, a szicíliai munkást az angol arisztokratával? Talán a geográfiai összezártság és a kultúra madártávlati hasonlósága adja az Európán kívüli európai tanulmányok létjogosultságát. Hasonlóan, Afrikában mi kapcsolja össze a kairói egyetemi tanárt az eritreai menekülttel, a dél-afrikai vállalkozót a zimbabwei kisemmizettel, a Dél-Afrikai Köztársaságot Zimbabwéval, Eritreával vagy Ruandával? vagy akár Mandelát Mugabéval? Nincs közös nevező a geográfián kívül, ami alapján Afrikát egynek lehetne nevezni. Mégis, a közös nevező, Afrikában, Európában, Afrika és Európa között a közös emberi jövőbe vetett hit, egy remélt és eljövendő globális morális tudat, melyben bolygónk közös otthonként és felelősségünk közös tárgyaként ismerszik föl. Ebben a kultúrában és ezzel a felelősséggel nem pótolható a tudatos, képzett és önmagát képző, felelősséget vállaló egyén – és nem is kívánatos a pótlása. E folyamatokat jobban megérteni, Afrikát jobban megismerni, és ezáltal magunkat is jobban érteni, majd egyéni szinten hatékonyan cselekedni – ebben segíthet bennünket itt, Magyarországon ez az új folyóirat.

LIBERALIZMUS ÉS KOMMUNITARIZMUS AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉSZ-SZERŰSÉGÉNEK VÉDELMÉBEN[121]

Tallár Ferenc könyve a L'Harmattan kiadó *Dasein Könyvek* sorozatának első kötete.[122] A sorozatot szerkesztő Lubinszki Mária és Schwendtner Tibor előszavukban kiemelik, hogy azért választották a Heideggertől származó *Dasein* kifejezést címül, mert a német filozófus kulcsfogalma „az emberi létezést jelenti, s azt fejezi ki, hogy az ember a környezetére és önmagára nyitott módon egzisztál: 'itt' van" (4). Emberi mivoltunk nyitottsága nemcsak környezetünkre, de embertársainkra, sőt önmagunkra is vonatkozik – írják –, hiszen a környezetünkben és bennünk lejátszódó folyamatok megérintenek bennünket, mégis képesek lennénk távolságot is tartani tőlük. E nyitottság által lehetünk szabadok, határozhatjuk meg önmagunkat, sőt „az oldás és a kötés képességét" is elnyerhetjük. A szerkesztők ígéreteinek hatására az olvasó várakozással telve veszi kezébe a kötetet, hiszen csábító ajánlat az olyan fogalmak megértésének lehetősége, mint a nyitottság, a szabadság, továbbá a környezetünkben és magunkban lejátszódó folyamatoké.

Tallár Ferenc kötete előszóból, négy fejezetből és négy utófejezetből áll, melyeknek a szerző az *Előzmények* címet adta. Az előszóban elmagyarázza, hogy az *...és...* cím az „emberkép" tekintetében kialakult kommunitárius-individualista, illetve eszkatologikus-arisztotelészi ellentétpár mindkét oldalának elfogadását, szembenállásuk meghaladását jelzi.

TARTALMI ÁTTEKINTÉS

I.

Az első fejezetben a kommunitarizmus és liberalizmus politikafilozófiája közti ellentmondásokról olvashatunk, miközben a szerző arra törekszik, hogy kimutassa, nem is mondanak ellent egymásnak. A kommunitáriusnak nevezett álláspont John Rawlsnak *Az igazságosság elmélete*[123] című művére való reakcióként jelent meg. Fő képviselői Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor és Michael Walzer, bár e szerzők továbbra is liberálisnak vagy legfeljebb republikánusnak mondják magukat, sőt MacIntyre kifejezetten hangsúlyozza, hogy soha nem volt kommunitárius. Ha Tallár mégis kommunitáriusnak minősíti őket, akkor – mivel egy szerzőt lehet másképp értelmezni, mint ahogy ő érti saját magát – ezt meg kellene indokolnia.

A „kommunitarianizmust" a szélesebb közönség előtt Amitai Etzioni tette ismertté *The Spirit of Community* című, kommunitárius manifesztumnak is tartott művével,[124] melyben az amerikai közösségi élet morális rekonstruálására szólított fel. Álláspontja szerint az 1960-as évektől kezdve Amerikában kétségbe vonták a hagyományos társadalmi értékeket és intézményeket anélkül, hogy új értékekkel váltották volna fel őket. Ennek eredménye a morális konfúzió, a közösségi érzés és felelősség teljes hanyatlása, ami konfliktusokhoz és atomizálódáshoz vezetett. Etzioni a jogok és kötelességek összekapcsolását, a gyermeknevelés fontosságát, a közös értékek kialakítását és a morális nevelésben való megjelenítését sürgeti. Közös értékek azonban csak közösségekből eredhetnek, ezért újra kellene alkotni a helyi és a szélesebb, nemzeti közösséget. A jogokkal együtt a kötelességeket is hangsúlyozni kell, ami

együtt jár a polgári felelősségvállalás *(civil responsibilities)* erősítésével. Nincs szükség állami beavatkozásra, de meg kell találni a biztonság és az egészségügyi ellátás mindenki számára elérhető formáit. A partikuláris érdekek politikai befolyása a közérdeket sérti. A reformokat széles körű társadalmi mozgalommal lehet elérni, melynek ösztönzésére Etzioni létrehozta a kommunitárius hálózatot.

A szociológus Amitai Etzioni mellett a Nobel-díjas közgazdász és filozófus, Amartya Sen is a kommunitárius eszmék szemszögéből bírálta Rawls igazságosságelméletét, igen nagy támadási felületet hagyva Rawls híveinek.[125] Ugyanakkor a morális igazságosság rawlsi elmélete nyitott a kommunitárius értelmezésre, tekintettel arra, hogy az individuum morális felelősségére épített igazságelméletben az egyén *eleve felelős* társadalmi környezetéért. Sajnálatos azonban, hogy Tallár meg sem említi Etzionit, Sent vagy egyáltalán a kommunitarianizmus irodalmát.

Az első fejezet nagyobb részét Rawls értelmezése teszi ki. A szerző álláspontja a szöveg többszöri elolvasása után sem világos. Számos nem csak tartalmi értelemben vitatható állítást és nem feltétlenül tudományos műbe illő megjegyzést tesz, mint amilyen a „Rawls művét átszövő konfúzió" (23) vagy a „Rawls heterogén elemeket szép számmal tartalmazó műve" (24). Ráadásul nem is győzi meg az olvasót, hogy helytálló a konfúzió vagy a heterogenitás vádja – miközben a saját értelmezésére igencsak visszakanyaríthatnánk ezeket az értékeléseket. A kommunitarizmus „és" a liberalizmus komplementerként értelmezése azonban kézenfekvő módon lehetséges. A szerző nem veszi észre, hogy a kommunitárius kritika nemcsak szisztematikus értelemben nem alkalmazható Rawls művére (mivel az önmagában nem szükségszerűen morális individuum, a tudatlanság – *ignorance,* nem tudás – metodológiai fátyla mögött a morális társadalmi tér alapítójaként jelenik meg, és – legyen akár a legönzőbb lény – minden más individuum iránt felelősséget vállal azáltal, hogy az igazságosságról szóló döntése során nem tudja, ő *melyik* individuum a társadalomban), hanem ráadásul *Az igazságosság elmélete* harmadik részében Rawls részletesen tárgyalja az igazságosság viszonyait alapító individuum pszichológiai és társadalmi körülményeit is. Tallár meg sem említi, hogy a kommunitárius aspektus nagyon jól megmutatkozik Rawls későbbi műveiben is – melyek még könyve hivatkozásai közt sem szerepelnek. Pedig a mondandó szempontjából utalni kellett volna arra, Rawls: *Political Liberalism*[126] című művében a kommunitárius kritikák hatására kísérletet tett arra, hogy bemutassa, elméletével összeegyeztethető a közösségi aspektusok figyelembevétele, hiszen a törvényadó mint a társadalmi vitákra felülről, pártatlanul tekintő személy fogalma jól közelít a liberális demokráciák gondolkodásmódjához. A *Law of Peoples*[127] című művében pedig odáig ment, hogy a nemzetközi színtéren mindaddig elfogadja más kultúráknak a nyugatitól eltérő igazságosságfogalmát – *ha* azok nem agresszívak a demokratikus rendszerekkel szemben, ha biztosítják a társadalmi vita bizonyos formáinak működését –, amíg nem alakulnak ki ott is a liberális demokrácia politikai lehetőségfeltételei. Rawls e módosításokkal elsősorban azt a vádat kívánta kivédeni, hogy műve teljességgel irreleváns a politikai viták szempontjából.

II.

A második fejezetben, mely a *Struktúra és communitas* címet viseli, a szerző egyrészt Mead és Honneth elméletéhez kapcsolódik, másrészt az „ideális általános

másik" alternatív fogalmát mint az ellenállás lehetőségét kívánja kidolgozni (29). Nem kapunk azonban felvilágosítást arra nézve, miért kellene a célracionális rendszerekkel szemben, azok életvilág-gyarmatosítása ellen fellépni, és e fellépés mit is jelentene – éppen például Etzioni szociológiai kommunitarizmusának figyelembevételével. Csak az ellenállás igényét fogalmazza meg a szerző, melyet aztán nem dolgoz ki sem fogalmilag, sem szociológiailag.

A fejezet első részében Mead és Honneth interszubjektivitás-elméletét tárgyalja egy-egy művük alapján, anélkül hogy megindokolná, miért aktuális ez a téma, és miért épp ezt a két szerzőt tárgyalja, hogy aztán közben váratlanul megjelenjen Vigotszkij és Moscovici is. A második rész az ellenállás helyének kidolgozását ígéri. Ismét *ad hoc* módon feltűnik Nietzsche, Bahtyin és Buber (42), hogy aztán Victor Turnert, majd ismét Nietzschét és Bubert hallgassuk, és végül megtudjuk, hogy „Nietzsche, Bahtyin és Buber egyetértenek Turnerrel, ahogy egyetértenek egymással" (45). Egyetlen pillanatra sem válik nyilvánvalóvá, miért épp ezeket a szerzőket kell véletlenszerűen megszólaltatni vagy felsorolni, majd idézni, és mi is az, amiben tulajdonképpen történelmi korszakokat átívelve egyetértenek, továbbá hogyan konvergál mindez a szerző által képviselt nézethez, amelynek a megfogalmazása is hiányzik. A fejezet végén nem kapjuk meg annak kifejtését, amit az elején megígért, nevezetesen a célracionális rendszerek életvilágot gyarmatosító hatalma elleni fellépés strukturális kimunkálását, történelmi összefüggéseinek és lehetőségének a kimutatását. E terminusok még retorikai vagy szintaktikai szinten sem jelennek meg a fejezet későbbi részeiben.

Miután a szerző az utolsó előtti bekezdésben enged „a túlfűtöttség szabályozására szólító intésnek" (46), melyet Nietzschétől érez önmaga felé irányulni, a legutolsó bekezdésben felhívja figyelmünket, hogy bár „tág tér nyílik a liminális helyzetek és élmények fenomenológiai leírása előtt", ő mégsem ezt az utat járja – „részben épp Nietzschével, Heideggerrel, valamint az ő nyomukban járó Hannah Arendttel szemben" (47) –, hanem a kereszténységnek az európai kultúrában betöltött szerepét kívánja megvizsgálni a következő fejezetben.

III.

A kereszténység szerepének bemutatása a szegény szabólegény egyszerű meséje segítségével történik, aki „átbucskázik a fején", aztán pedig „az átbucskázás során felnyíló rés kijelöli a hátunk mögött elkészült struktúrában az újjászületés helyét" (49). A fejezet tanmesei stílusban halad előre, tételek világos megfogalmazása nélkül, ami természetesen azzal is jár, hogy nincs is mi mellett érvelni. Szamárcsikók, Jézus felmagasztalása, a világ megalázottjai és megszomorítottjai, a „misztikus veszély" (Turner) – mindez egyetlen bekezdésben, véletlenszerűen, talán annak megfelelően, ahogy a szerzőnek éppen eszébe jutnak. Miért is lenne itt misztikus veszély, kérdezi a szerző, és sietve figyelmeztet, hogy a válasz könnyen adódik ugyan, de „nem árt óvatosnak lenni" (51). Egy bekezdéssel később már a gyengék hatalmáról szóló asszociációkkal, Nietzsche, Rudolf Otto és a marxizmus megidézésével szembesülünk, hogy végül megtudjuk: „ha a gyengéknek hatalma van, akkor nem pusztán azért, mert ők csak láncaikat veszíthetik, hanem azért, mert – tovább követve a meg-

szokott metaforaláncot – ők ennek a láncnak a leggyengébb láncszemei: gyengék, mert »egészen mások«„ (uo.). A filozófiai szöveghez szokott olvasó korábban talán még föltette a „miért" kérdését, hogy miért is van a gyengéknek hatalmuk, egyáltalán kik is a gyengék, milyen hatalmuk van, hogyan szerveződnek a hatalomért vagy a hatalom körül, és miért van azért is („nem pusztán azért") hatalmuk, *mert* „ők csak a láncaikat veszíthetik" – de mire idáig jut az olvasásban, már inkább fölhagy az ilyen jellegű kérdésekkel.

A gyenge a struktúrákon kívül rekedt. A szerző Jézus személyének példáján tesz kísérletet e státus felvázolására. Hosszú bibliai részletekkel szembesülünk, ám többször is el kell olvasni a szöveget, hogy megértsük, miért következnek az idézetek éppen ebben a sorrendben, és milyen állítást is kívánnak alátámasztani. Élet–halál, gyenge–erős, szeretet–törvény: néhány a három-négy oldalon belül (51–55) felvillanó, majd eltűnő fogalompárok közül. A fejezet hosszan hömpölyög, a bibliai idézetek az emberi és isteni igazságosság összefüggéseit hivatottak szemléltetni, mígnem a szerző váratlanul úgy véli, eljutott egy pontra, ahol Heideggerre kell hivatkoznia. Álljon itt egy bekezdésnyi a szerző eredeti hangjával:

„Ez az a pont, ahol a Heideggerre történő hivatkozások többé nem hagyhatók reflexió nélkül. Ám nem is kell többé kerülgetnünk a kérdést, hiszen időközben világossá válhatott, hogy a liminális tapasztalat és a heideggeri gondolat egy döntő ponton élesen elválik egymástól. Miként bizonyítani, de legalábbis jelezni igyekeztem, a népmeséktől a beavatási mítoszokon át a Krisztus-történetig mind újra rábukkanunk a liminalitás, az 'egészében vett létező' felnyitásának tapasztalatára. Ott van az a millenáris mozgalmakban, a forradalmak lázában, a szerzetesek és a hippik közösségeiben, ott van álmainkban és szerelmeinkben. Az ember szeretne átbucskázni a fején, mert tudja, hogy nem az, 'ami'. Úgy vélem, mindezen tapasztalatok mögött joggal fedezhetjük fel a 'létfeledés' elutasítását. Ha egyáltalában értjük, hogy Heidegger miről beszél, úgy ez csak azért lehetséges, mert mégsem kell ehhez Parmenidészig és Hérakleitoszig, azaz 2500 évvel visszahátrálnunk a létfeledés pusztaságában." (59)

A következőkben gyors egymásutánban Heidegger, Ricoeur, Moltmann, Hegel jelenik meg, majd a khalkedóni hitvallás, aztán Rahner és teológiai, logikai, antropológiai idézetek, fejtegetések sora (60–67) – értelmező legyen a talpán, aki össze tudja foglalni, miről is van itt szó, és főleg miért. A fejezet Ricoeur-idézettel és két hozzá kapcsolódó mondattal zárul, melyben visszatérünk („visszabucskázunk"?) a részt indító „átbucskázáshoz".

IV.

A fejezet alcíme szerint Carl Schmitt politikai teológiájával és a keresztény *communitas* fogalmával foglalkozik. Nem derül ki, miként kapcsolódik például Rawls igazságosságelméletéhez vagy a liberalizmus-kommunitarizmus vitához, vagy bármi eddigihez. A szöveg akkor sem könnyíti meg az olvasó dolgát, amikor ilyesfajta kérdéseket kellene értelmeznie: „ha az emberiség csak szociális ideálkonstrukció, azaz ideologikus fikció, nem szociális ideálkonstrukció, nem az adott világ fantazmagórikus igazolása-e maga a keresztény communitas is?" (88). Nem tudni, mi miért következik itt. A Schmittről szóló szöveget olvasva egyszer csak teljesen váratlanul

ilyen mondatba botlunk: „Bár az Agamben festette képet úgyszintén egydimenziósnak vélem, diagnózisa ebből a szempontból legalábbis elgondolkodtató." (93) Hogy kerül ide Agamben, és *milyen szempontból* elgondolkodtató *legalábbis?* A megelőző mondatokban ugyanis semmiféle szempontról nem volt szó semmivel kapcsolatban sem. Agambent jól lehetett volna idézni a liberalizmus-kommunitarizmus vita kapcsán, de akkor sem feltétlenül úgy, hogy azt emeljük ki szövegéből, amit előtte mások már számtalanszor elmondtak.

Röviddel ezután kiderül, hogy a logikai pozitivizmus célja egy „logikailag korrekt nyelv", melyben a „jelentés és jelentett *megfelelnek*" egymásnak. Ez a fogalompár azonban Talláron kívül nem adatolható, hiszen, Peirce jelelméletét nem is említve, Frege a *Sinn* és *Bedeutung* megkülönböztetést vezette be (értelem és jelentés, vagy az elterjedtebb magyar fordításban jelentés és jelölet),[128] Saussure pedig a *signe*-t osztotta *signifiant*-ra és *signifié*re, vagyis a jelet osztotta jelölőre és jelöltre, vagy ahogy néha magyarra fordítják, jelentőre és jelentettre. A „jelentés és jelentett" párosítás véletlenszerű újításnak tűnik.

A fejezet utolsó bekezdése titkokkal teli. Megjelenik a könyv címében olvasható „ÉS", mely arra hivatott, hogy összefogja az ellentéteket vagy ellentmondásokat, ám nem tudjuk meg, valójában mit is köt itt össze. A szerző szavaival: „Az ÉS ezekkel a struktúrán belüli, párhuzamos tendenciákkal szemben a struktúrán *kívülre* utal: azokra az 'alternatív víziókra', melyek a struktúra határain és repedésein áttörve egy másik identitás, egy *poli-archia* lehetőségét ígérik. Szimbolikus alakzataik nem annyira ábrázolni, mint inkább formálni segítik a status quo rendjét: az ellentétes jelentések hordozására és létrehozására képes szimbólumok túlderminált ságában, egy titkokkal teljes nyelv túláradásában láthatóvá válik 'az emberiség azon kihasználatlan evolúciós potenciálja, mely még nem nyilatkozott meg és nem rögzült a struktúrában'." (94) Költői szavak, érthetőnek is tűnhetnek, csak éppen azt nem tudni, hogy ez miért konklúzió, és hogyan kapcsolódik az előbbiekhez, mint ahogy azt sem, hogy a szerző által idézőjelbe tett záró félmondat kitől származik.

ELŐZMÉNYEK

Az *Előzmények* valójában a könyv második része, amit a szerző előszava így magyaráz: „Amikor elkezdtem írni ennek a kötetnek a tanulmányait, nem ennek a kötetnek a tanulmányait kezdtem el írni." (9) Ezt az olvasói tapasztalat is igazolhatja. A fejezetek közt nincs szoros összefüggés, nincs egyetlen végigvitt tartalmi vagy módszertani koncepció. A kötet második része tartalmaz egy-egy tanulmányt Machiavelliről, Hobbesról és MacIntyre-ról. Ismét felbukkannak a kötet első felében már említett összefüggések, idézetek, és az olvasónak újra meg újra *déjà vu* érzése támad. Sajátos az is, hogy a szerző a tárgyalt gondolkodóknak általában egy-egy művét idézi, és nem utal a legjelentősebbnek tartott értelmezésekre és a kortárs szakirodalomra. (A kivétel Hobbes tárgyalása, ahol Oakeshott, Strauss, Taylor és Pennock írásait is fölhasználja.) A MacIntyre-ral foglalkozó fejezetben nagy számban visszatérnek a már korábban olvasott bibliai összefüggések, Pál apostol nézetei, majd Rahner, Bultmann és a többi értelmező.

A Machiavelli-fejezet hosszasan ismerteti Machiavelli államelméletét, összeveti Ciceróval és Hobbesszal, majd egy nagyobb rész következik a preszókratikusokról, a szofistákról, Szókratészről, Arisztotelészről. Arisztotelész erénytanával ugyanilyen összefüggésben már a korábbi fejezetekben is találkozhattunk – majd megjelenik ismét Arendt és Carl Schmitt.

AZ INDIVIDUALIZMUS ÉS A KOMMUNITARIANIZMUS NÉHÁNY FOGALMA

Írásom második részében az első fejezet (13–28) néhány állítását elemezve vagy azokból kiindulva vizsgálom Rawls metodológiai individualizmusa és a kommunitarizmus kiválasztott összefüggését.

KOMMUNITARIZMUS ÉS LIBERALIZMUS

Az első fejezet Arisztotelész igazságosságfelfogására (*Nikomakhoszi etika,* 1131a) hivatkozva kezdődik, majd ennek részletesebb vizsgálata nélkül rövid úton Dworkinnál találjuk magunkat, akinek nézetét induláskor meglepőnek tűnhetőként jellemzi a szerző, mondván, Dworkin szerint a kormány két lehetséges értelemben kezelheti igazságosan az állam polgárait: vagy úgy, hogy nem veszi figyelembe az egyének sajátos életfelfogását, vagyis teljes mértékben tiszteletben tartja szabadságukat, vagy úgy, hogy egy helyes életvitelt preferál, és annak alapján ad törvényt és szolgáltat igazságot. Ám Dworkin álláspontjának diszkussziója helyett azonnal Dworkin kommunitárius kritikusainál vagyunk, akik szerint Dworkin álláspontja ellentmond az igazságosságnak, mert feltételez egy közös jóról alkotott és közösen elfogadott fogalmat. Csak a közös jó fogalma jogosíthat föl bennünket, hogy Arisztotelész felfogását érvényesítsük, mely szerint az egyenlőnek egyenlően, a különbözőnek a különbözőség mértékének megfelelően különbözőképpen kell a közös javakból juttatnunk. „Természeténél fogva nem hogy 'minden ember', de két ember sem lehet soha egyenlő" (15) – állapítja meg szerzőnk. Csakhogy ha természetüknél fogva nem lennének egyenlők az emberek, akkor állítása megalapozására

1. pontosan meg kellene határozni, mit értünk „természeten", például biológiai-genetikus struktúrát vagy valami mást;

2. ki kellene mutatni, hogy az emberek közt természeti különbségek vannak, és ha e különbségek segítségével csoportokat jelölhetünk ki, akkor milyen embercsoportok különíthetők el mint természeti fajták.

Ehelyett a szerző tovább megy, és kijelenti, de nem bizonyítja, hogy „az egyenlőséget, s vele a megfeleltetés lehetőségét mi magunk *hozzuk létre,* amikor emberek egy bizonyos csoportjára ugyanazt a mércét alkalmazzuk" (uo.).

E kérdéseket nem hogy megválaszolatlanul hagyva, de föl sem téve Tallár Ferenc azt javasolja, hogy „maradjunk a liberalizmus kommunitárius kritikájánál" (15) – az olvasó jogosan találgathatja, hogy tényleg *ott* van-e már, ahol a szerző maradásra kívánja bírni –, és hogy világossá váljék, mi is a kritika tárgya, egyfajta rövid kommunitárius paródiáját adja a liberális felfogásnak, mely leírás már műfajánál fogva feleslegessé tesz minden további kritikát. A kommunitáriusokra hivatkozva azt állítja a „liberális individualistákról", hogy bár a liberálisok az emberi méltóságra és

szabadságjogokra hivatkoznak, amelyek mindenkinek teljesítményfüggetlenül kijárnak, ezzel „atomjaira bontják a társadalmat" (uo.). Az atomizált egyedek körülbástyázzák magánéletük birodalmát, és védekezésre állnak be. A közösség ezek után csak másodlagos: *szerződés* eredménye. Ez a teória állítólag elfeledkezik a társadalmi meghatározottságokról és az egyén felelősségéről. Fel sem merül, hogy az „individualizmus" képviselői a szabad, önmagáért, közösségéért és környezetéért felelős egyén felfogásából indulnak ki, aki a moralitás és következésképpen a törvényhozás egyedüli szubjektuma és cselekvője.[129]

A szerző ezek után a társadalmi meghatározottság híveivel szemben említi, hogy a totalitárius, „megnyomorító" rezsimekkel való szembenállás értelmezése hiányos a kommunitarizmusban, de nem vizsgálja meg e hiány lehetséges okait és a vonatkozó kommunitárius szakirodalmat sem.

IGAZSÁGOSSÁG ÉS SZOLIDARITÁS

Ezek után Tallár Ferenc úgy véli, hogy tézise „világossá válhatott" („Tézisem időközben úgy hiszem, világossá válhatott", 14), nevezetesen, hogy a liberális individualizmus és a kommunitarizmus nem zárja ki egymást, mivel az igazságosság és a szolidaritás elvei a látszat szerint egymásra utalnak és kiegészítik egymást. A liberalizmus-kommunitarizmus vitát félreértésen, kölcsönös címkézésen alapulónak tekinti, „részben […] erről van szó", mondja, hogy röviddel később megnyugtasson bennünket, a „dolog idáig rendben is lenne" (19).

Kicsit később visszautal Rawls-"kritikájára", mondván, „[m]iként már jeleztem, a méltányosságként felfogott igazságosság elmélete szerintem nem az *igazságosság,* hanem a *szolidaritás* elméleteként olvasandó" (20). Ez kétségtelenül lehetséges olvasat, de akkor sem a szolidaritás elméleteként, hanem az igazságosság *mint* a szolidaritás *lehetőségének* elméleteként olvasható. A társadalmi igazságosság nemcsak követelmény, de Rawls kantiánus modelljében a társadalmi együttélés racionális törvénye is, melynek alapelvét Rawls szerint ugyanúgy el kell fogadnia minden ésszerűen gondolkodó lénynek, mint ahogy a kategorikus imperatívuszt is el kell fogadnia Kant szerint minden racionális lénynek. Ebben az értelemben a szolidaritás az igazságosságra redukálód*hat.* Ez a redukció azonban racionálisan nem kényszerítő erejű, már csak például a „szolidaritás" fogalmának „érzelmi" konnotációs lehetősége és „operacionális" nehézkessége (nem tudok a társadalom minden tagjával szolidáris lenni) miatt sem.

A szerző következőképpen érvel amellett, hogy „az *igazságosság* elmélete a *szolidaritás* elméleteként olvasandó": „Bár Rawls művében jelen van az az apologetikus tendencia, hogy az USA társadalmát a méltányosságként felfogott igazságosság megtestesüléseként prezentálja, elméletének minden lényeges pontján kimutatható az a világos törekvés, hogy a méltányosságként felfogott igazságosságot ne csak a jó élet közös tervezeteitől, illetve az ezek megvalósítását célzó társadalmi struktúrák 'esetlegességeitől' tisztítsa meg, de az igazságosság történeti-partikuláris alakzataitól is." (20) Rawls műve azonban nem deskriptív, hanem normatív mű, ily módon az USA társadalmának semmiféle prezentációja nem jelenik meg benne, és soha nem írt ahhoz hasonlót, hogy az USA a méltányosságként felfogott igazságosság *aktuális*

megvalósulása lenne. Ha pedig Rawlsnak művében sikerül az igazságosság konkrét alakzataitól elszakadnia, akkor végképp nem tekinthető egyetlen megvalósult társadalmi igazságosság bemutatásának. A szerző azonban folytatja: „Márpedig az osztó igazságosságnak, melynek az a feladata, hogy az adott társadalom javait elossza az adott struktúrán-belüli-emberek között, csakis ilyen partikuláris alakzatai lehetségesek." (Uo.) Ezt már Rawlsszal szemben állítja, aki tehát mégsem egy konkrét társadalmat prezentál, miközben azt állítja, hogy az „igazságosságnak van feladata", amely csak partikuláris alakzatokban jelenhet meg. Ez utóbbi nyilvánvaló, de nem jelenti azt, hogy az igazságosságról szóló filozófiai vitáknak is konkrét alakzatokhoz kellene igazodniuk, még ha példáiknak konkrét alakja van is. Ráadásul Tallár mindezt az „igazságosság mint szolidaritás" melletti érvnek szánta, végül valójában semmi ilyen érvről nem esik szó a szövegben.

AZ IGAZSÁGOSSÁG ALANYA ÉS TÁRGYA

Tallár Ferenc azt állítja: „Már maga a kiindulópont, minden egyes személy egyenlő méltósága és sérthetetlensége ellentmond annak a lehetőségnek, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság szubjektumát a stuktúrán-belüli-emberben lássuk." (21) Ezzel nem kevesebbet sugall, mint hogy a személyek egyenlőségére és az individuumra mint morális szubjektumra alapozott társadalom tagjaira nem alkalmazható a méltányosságként felfogott igazságosság. Más szóval, a modern demokráciák elvi kiindulópontjaként tételezett szabad és racionális személy, a nyugati kultúra képviselője nem lehet a társadalmon belüli igazságosság célpontja. Az elvi tételezés szintjén (és a filozófusok mi mást csinálnak?) egy ilyen állítás logikai vagy procedurális ellentmondást hordoz magában, hiszen a kategorikus imperatívusz szubjektuma (vagy a tudatlanság fátyla mögötti alapítási aktusban részt vevő szubjektum) egyszerre alanya és tárgya a moralitásnak, amit Kant és Rawls nem győz hangsúlyozni. Ha pedig ezt elfogadjuk – egyébként vagy logikai ellentmondásba keverednénk, vagy pedig a rendszerből kilépve a benne megtestesülő racionalitást valami más racionalitásmodellel helyettesítenénk, hiszen Kant és Rawls szerint másképp nem lehet ebből a rendszerből kilépni –, akkor a személy egyenlő méltósága és sérthetetlensége nem hogy nem mond ellent annak, hogy „a méltányosságként felfogott igazságosság szubjektumát a struktúrán-belüli-emberben lássuk", hanem első közelítésben csak a struktúrán belüli emberben láthatjuk, és az válik problematikussá, miként fogalmazzuk meg igazságosság-fogalmunkat a struktúrán kívüli emberek számára. Ilyen lépésre azért lehet példa: Rorty etnocentrizmusa éppen a struktúrán-belüli-emberre vonatkozik, aki létrehozza a leginkább befogadó társadalmat *(most inclusive society),* és mindenkit, a struktúrán kívülieket is, meghív a demokrácia formálisan igazságos együttlétébe.

Rawls műve elején nem véletlenül fogalmazza meg, hogy minden etika és minden igazságosság első és megkerülhetetlen feltétele a szabad, felelős személy. Nélküle, nem rá támaszkodva, nem őt erősítve és nem elvi fogalmára építve minden demokratikus alkotmányt és törvényhozást, nemcsak heterogén meghatározottságokkal, bürokratákkal, parancsvégrehajtókkal vagy gépekkel, a gonoszság banalitásával állnánk szemben, amitől nem várható el igazságos *és* a modern, nyugati, liberális, toleráns emberhez

méltó gondolkodásmód, beállítódás és életvitel, hanem újabb, a történelemből már ismerten sötét időszakoknak készítenénk elő a terepet. Ha egy társadalmat nem az egyén mindenekfölött és -előtt álló szabadságára és ezzel járó felelősségére alapozunk, ha az igazságosság követelményeit nem ebből a személyből vezetjük le, akkor szélesre tárjuk a kaput az újabb totalitarizmusoknak, melyeknek éppen a felelős, szabadon gondolkodó, ítélő és kommunikáló ember a legfőbb ellensége – mert a diktatúra lehetetlen ott, ahol sok, nagyon sok ilyen személy van a társadalomban.

A SZEMÉLY MÉLTÓSÁGA ÉS SÉRTHETETLENSÉGE

Megütközése fő pontjaként Tallár Ferenc Rawlsnak azt a kijelentését idézi, hogy a méltányosságként felfogott „igazságosság alapján rendelkezik minden egyes személy azzal a sérthetetlenséggel, aminél még a társadalom egészének jóléte sem lehet fontosabb. Ezért nem teszi lehetővé az igazságosság egyesek szabadságának feláldozását azon az alapon, hogy ezáltal több jót kapnak mások." Fontos kiemelnünk, hogy miért a személy méltósága és sérthetetlensége Tallár kritikájának fő tárgya. Szerinte a sérthetetlenség középpontba állítása azt is jelenti, hogy visszautasítjuk a kölcsönös elismerési viszonyokat. Következésképp a kölcsönös elismerés egyben sérthetőséget is jelent. Van azonban egy másik értelmezési lehetőség is. Kant, Rawls és a liberális gondolkodók inkább arra hajlanak, hogy a sérthetetlenség és a kölcsönös elismerés szorosan összefügg, a kölcsönös elismerés pedig a kölcsönös tiszteleten alapul – és a sértéstől, vagyis a kölcsönösen okozott sérüléstől és az egymásnak okozott szenvedéstől való kölcsönös védelmet erősíti.

Nem hangsúlyozható elég alkalommal és kellő súllyal, hogy a személy önállóságának, sérthetetlenségének és szabadságának nincsenek fokozatai: vagy teljes mértékben garantáljuk őket, vagy sehogy. Ráadásul ez a garancia nem egy felsőbb instancia jótéteménye („garantálja"), hanem a magukat szabadként, sérthetetlenként és önállóként felfogó személyek ön-, társadalom- és politikatételezése vagy -létrehozása („garantáljuk"). Ha nem érinthetetlen a személy önállósága, sérthetetlensége és szabadsága – ezek az attribútumok tételeznek és hoznak létre minden társadalmi-politikai együttélést –, akkor alku tárgya lehet, sőt szabad utat kaphat egyes emberek vagy csoportok hátrányos helyzetbe hozása más egyedek vagy csoportok javára.

Stabil liberális demokratikus társadalmi és politikai berendezkedés csak szabad, sérthetetlen és ezáltal méltósággal rendelkező, felelős egyének együttműködésére épülhet. Ha a társadalom egyes tagjai nem tartják fönn a demokratikus berendezkedést meggyőződéssel, saját, mindenkiben meglévő igazságosságérzetükre támaszkodva, akkor a társadalmi berendezkedés és az intézmények igazságos működése előbb-utóbb megtörik, elromlik, tönkremegy. Ritkán veszik észre, hogy Rawls a liberális demokrácia társadalmi igazságosság-fogalmát már az első paragrafusban az egyének erényeihez kapcsolja, amely erénynek, Kant óta tudjuk, létfeltétele a szabadság és sérthetetlenség: „Mint az emberi tevékenységek legfontosabb erényei, az igazság és az igazságosság nem tűrnek megalkuvást."[130]

Ezért ismét éppen az ellenkezője állítható annak, amit Tallár mond, hogy a „méltóságában sérthetetlen személy identitása […] leginkább a *feltétlen elfogadás ajándékának* lenne mondható, mely független az igazságosság szerinti járandóságtól, a 'tartozik

és követel' minden kalkulációjától" (uo.). Az ilyen személy még nem lenne a sérthetetlenség állapotában, nem lenne a liberális demokrácia polgára, hiszen identitását *feltétlenül elfogadott ajándéknak* tekintené, amelyet valaki (Isten, uralkodó, törvényhozó) felülről nyújtott le neki, akinek ezért alázatos hálával tartozik. A *feltétlenül elfogadott ajándék* – amelyről az elfogadó nem tehet, vagy amelynél a kapást és elfogadást nem tudja befolyásolni, amely „egyszer csak" minden előzetes várakozástól és egyéni erőfeszítéstől függetlenül, feltétel nélkül ott van – az elfogadó számára bizonyos értelemben a semmiből való teremtésben történő részesedés. Ami a semmiből tör életünkbe, megsérti racionális és oksági elvárásainkat, még ha a személyközi, családi és baráti kapcsolatokban a legszebb élmények forrása is. Társadalmi viszonyainkban és a természettel való kapcsolatunkban azonban mi magunk vagyunk a racionális és oksági elvárások hordozói, ez hozza létre társadalmi azonosságunkat és a természethez való viszonyunkat. Ennélfogva a „feltétlenül elfogadott ajándék" aláássa társadalmi identitásunkat. Ezért a demokráciában, melyet a racionális lények maguknak kivívtak, az igazságosság mint „feltétlenül elfogadott ajándék" nemcsak nem értelmezhető, de még csak föl sem vethető ellentmondás nélkül. *Az igazságosság nem lehet ajándék.* A felvilágosodás és Kant éppen azt a fordulatot hozta, hogy első közelítésben és az alapítás értelmében nem tartozunk senkinek sem hálával, nem tekinthetünk semmit sem ajándéknak, mindent mi magunk szereztünk meg, vívtunk ki és alkottunk meg magunknak: saját szabadságunkat, méltóságunkat, sérthetetlenségünket.

Újra idézve a szerző teljes mondatát, hogy a liberális demokratikus társadalomban „a méltóságában sérthetetlen személy nem *tartozik* a társadalomnak vagy a társadalom közjóval kapcsolatos elképzeléseit a politikai akaratképzés szintjén megjelenítő kormányzatnak, hiszen önmagát nem neki *köszönheti*" (21), a liberális demokrácia alapeszménye felől erre azt válaszolhatjuk, hogy éppenséggel a méltóságában sérthetetlen személy tartozik a társadalomnak és demokratikus, az igazságosság elvein alapuló intézményeinek, mert a társadalom saját és másokkal közös méltósága folyamatos megerősítésének és érvényesítésének eredménye. Ily módon a társadalom a létét ugyanúgy köszönheti neki mint méltóságteljes és sérthetetlen individuumnak, mint ahogy ő mint szabad és felelős személy a maga individualitását a társadalomnak köszönheti. A tartozás kölcsönös, nem egyirányú.

Egészen más lapra tartozik az idézett mondat második fele, ahol már nem a politikai demokrácia létrehozásáról, hanem a kormányról van szó, amelyért a felelősség másképp nyilvánul meg: folyamatos figyeléssel, az egyetértés vagy kritika megfogalmazásával. A kormányzatnak az egyén első közelítésben és az alapelvek szintjén nem tartozik, a kormányzat tartozik felelősséggel minden egyénnek, aki a társadalmat és intézményeit, benne a kormány intézményét a közjó érdekében létrehozta. A kormányban tevékenykedő egyének vállalják, hogy közvetlenül és mindennap a társadalom alapvető igazságosság-céljain munkálkodnak, és a morálisan legitim törvényeket próbálják megvalósítani a mindennapi ügyesség szintjén, őrködve afelett, hogy az alaptörvény (alkotmány), valamint a parlamenti törvény aktuális moralitása töltse meg a legális mindennapi ügyesség technikáit.

ALAPVETŐ ELISMERÉS

A nem tartozás elvét ismét Rawls sajátos értelmezésével próbálja igazolni Tallár. Arra hivatkozik, hogy Rawls szerint az egyén „[a]z elveket, amelyek alapján cselekszik, nem társadalmi helyzete, természeti adottságai, az őt körülvevő meghatározott fajtájú társadalom vagy az általa történetesen kívánt sajátos dolgok következtében tette magáévá. Ha ilyen elveket követne, heteronóm módon cselekedne. Csakhogy az eredeti helyzetben a tudatlanság fátyla megfosztja azoktól az ismeretektől, amelyek képessé tennék heteronóm elvek választására." (Uo.) Ehhez azt a tévesnek tekinthető megjegyzést fűzi, hogy „[a]z igazságosság világa azonban, melyben identitásom mások elismerésétől függ, nyilvánvalóan a heteronómia világa. Így a tudatlanság fátyla épp az igazságosság strukturális elvei elé von fátylat, hogy a struktúrájából kiragadott, azaz struktúrán-kívüli-ember előtt megvilágosodjanak a szolidaritás alapelvei." (Uo.) Ha még a következő mondatot is idézte volna Rawlstól, akkor nem írta volna le ezt a téves kijelentést, hiszen mindjárt a következő mondatával Rawls „együttes választásról" *(choice together)* beszél, melyre „a felek csak akkor jutnak el, ha kizárólag annyit tudnak, hogy fennállnak azok a körülmények, amelyek között felmerül az igazságosság elveinek szükségessége", és „a választott elveket a társadalom alapszerkezetére kell majd alkalmaznunk", vagyis a társadalom intézményeit az igazságosság alapelveire kell építeni, ami minden szolidaritás alapja is.

Az *igazságosság nem aktuális, hanem lehetséges, normatív világ,* amelyben az egyén identitása az igazságosság etikai tételezésétől mint a társadalmi-politikai-jogi tér létrehozásától függ, és abban konstituálódik. Ennek megfelelően identitásom az autonómia világa, melyben identitásomnak *első lépésben* semmi köze sincs mások empirikus elismeréséhez. A normatíve igazságos világ egyedeinek identitása a közös, transzcendentális, tudatlansági fátyol mögött tételezett és megalkotott társadalmi térben, azzal együtt konstituálódik. Ez az identitás mindenkiben azonos, és ez az *alapvető elismerése* minden egyes embernek.

TERMÉSZET SZERINTI KÖZÖS VÁLASZTÁS

Ezek után talán nem meglepő, hogy Tallár Ferenc fennakad Rawls – általa „világtalanításként" emlegetett – módszerén. Rawls számtalanszor kifejti, talán a negyvenedik paragrafusban a legösszefogottabban, hogy a tudatlanság fátyla elv a kategorikus imperatívusz közösségi és „eljárásként megfogalmazott értelmezése" *(procedural interpretation),*[131] és mint ilyen, teljesen racionális és normatív, vagyis nem a világ empirikus adottságaiból indul ki: „Az igazságosság elvei alapján cselekednünk annyit jelent, hogy kategorikus imperatívuszok alapján cselekszünk: bármik legyenek is esetleges céljaink, ezeket kell követnünk. Ebben egyszerűen az a tény tükröződik, hogy levezetésük kiinduló tételei között ilyen esetlegességek nem szerepelnek."[132] Az igazságosság mint társadalmi szolidaritás értelmezéseként és – történeti megjelenése előtt – a kommunitarizmust először lehetővé tevő alapító tételként értelmezhető Rawls kijelentése: „A személy mint magában való én választásáról feltettem, hogy közös *(collective)* választás. Annak, hogy az én *(self)* másokkal egyenlő lény, abban rejlik a jelentősége, hogy a választott elveket másoknak [más én-eknek,

another selves – B. J.] is el kell fogadniuk. Mivel valamennyien egyformán szabadok és ésszerű gondolkodásra képesek, mindannyiuknak szükségképpen egyformán szavuk van az erkölcsi közösség közös elveinek elfogadásában. Ez azt jelenti, hogy mint magában való *(noumenal)* én mindegyikük egyetért ezekkel az elvekkel."[133] A világtalanítás tehát egyáltalán nem a világtól való elszakadást, hanem a közös elvek keresését jelenti, amelyeket nem találhatunk meg a folyton alakuló társadalomban, és amelyekre tartós, az igazságosság számára biztonságos társadalmi együttlétet alapozhatunk – egy változó világban.

Ráadásul az, hogy így cselekszünk, éppen saját természetünknek megfelelő aktivitást jelent, amennyiben természetünk része, hogy ésszerű, inferenciális fogalomhasználó és szabad, önmagunkat tág keretek közt meghatározni képes lények vagyunk. Ezek az emberi természet azon sajátos jegyei, amelyek elkülönítenek bennünket az élővilág többi részétől. Ez azonban nem jelent „világtalanítást", hanem a világban való nagyon sajátos, kultúrát, társadalmat teremtő létezést. Rawls szerint ugyanis az egyének azzal, hogy az igazságosság elveit követik cselekvésükben, „természetüket fejezik ki, az emberi élet általános feltételeinek alávetett, szabad és egyenlő, ésszerűen gondolkodó lényekként *(their nature as free and equal rational beings)*. Mivel annak kifejezéseként, hogy természetünk szerint meghatározott fajtájú lények vagyunk, azokat az elveket követve kell cselekednünk, amelyeket olyan helyzetben választanánk, amelyben ez a természet volna a meghatározó elem."[134] A racionalitás és a szabadság nem lévén a biológiai világnak, a „világban élő" ember természetének része, puszta gondolkodásával az ember nem „világtalanodik", hanem társadalmat és kultúrát hoz létre.

KÖLCSÖNÖSSÉG ÉS ERÉNY SZERINTI ELOSZTÁS

Nyilvánvalóan nem interpretáció kérdése, elvessük-e azt az állítást, mely szerint „a méltányosságként felfogott igazságosság […] a kölcsönösségnek, vagyis az igazságosság alapviszonyának az elutasítására épül" (21–22). E felfogás alátámasztására Tallár Ferenc *Az igazságosság elmélete* negyvennyolcadik paragrafusának első mondatait idézi. Ha az egész paragrafust figyelembe venné, akkor ennek épp az ellenkezőjét állíthatná. Hiszen itt Rawls éppen azt elemzi, amire a fejezet címe („Jogos várakozások és erkölcsi érdem") is utal, hogy melyek a kölcsönösségnek a józan ész és az igazságosság elve szerint elfogadható formái. Nincs tehát szó semmiféle alapviszony elutasításáról.

Rawls meggyőző érvekkel igazolja tételét, mely szerint az „erény jutalmazásának gondolata kivihetetlen".[135] Egyrészt már Kant felhívta rá a figyelmet, hogy a morális hozzáállás tesz erényessé, és hogy a külső szemlélő soha nem tudja elkülöníteni a moralitást a legalitástól – lehetetlen lenne tehát az emberek tényleges moralitását mint az igazságos elosztás mércéjét megállapítani és meghatározni. Ahogy Rawls hangsúlyozza: „nem tudnák meghatározni az ehhez szükséges kritériumot".[136] Másrészt „az igazságosság egyik előírásának sem célja az erény megjutalmazása".[137]

Az igazságos törvényhozó, cselekvő és bíró természetesen nem a személyes erkölcsi meggyőződést vagy tartást várja el a társadalom tagjaitól (ez diktatúra lenne), hanem csak a törvény betartását, a legalitást – ami a cselekvést megfelelteti az erkölcs formá-

jának, minden személyes erkölcsi hozzáállás nélkül is. Következésképpen az erény az igazságos társadalmat illetően a törvény betartására korlátozódik. Mivel ezt kötelezően mindenkitől elvárják, az erények szerinti jutalmazás vagy osztás értelmezhetetlenné válik, hiszen az igazságos társadalomban megfelelő élet a törvényt betartó élet.

ADÁS ÉS ELVÁRÁS

Gyakran nehéz eldönteni a szöveg alapján, hogy Tallár Ferenc Rawlst értelmezi, avagy a saját ellenvéleményét fogalmazza meg. Ha szándéka szerint értelmezi, akkor szerkezeti és logikai tévedések áldozata. Ha a maga nézetét állítja szembe Rawlséval, akkor ezt valamilyen módon az olvasó tudtára kellene adni.

Úgy tűnik továbbá, hogy Tallár Ferenc is beleesik abba a gyakori hibába, hogy az igazságos elosztás elszenvedői, a „kapók" felől értelmezi az igazságosság fogalmát. Ezzel alapjaiban ért félre minden liberális demokráciát, amely az egyes embert, *minden* egyes embert helyezi a középpontba, és őt jelöli meg a teljes társadalmi cselekvés és törvényhozás alanyaként, kiindulásaként és céljaként.

A moralitás, miként az igazságosság, csak a cselekvő és törvényhozó felől ítélhető meg: vagyis mindannyiunk mint racionális cselekvők és törvényhozók felől, és nem mindannyiunk mint kapók, az elosztásban részesülők felől. Az igazságosság rawlsi törvénye szerint az igazságosság alanyai az elosztók, akik úgy osztják el a javakat, hogy nem tudják, maguk mit és mennyit kapnak. Az igazságosságra irányuló akarat az érdemen nem „túl", hanem „innen" van, még minden érdem előtt keresi az igazságosság logikáját és lehetséges intézményeit. Az igazságos társadalomban az érdem az igazságos törvény folyamatos keresése, létrehozása, konfrontációja a konkrét esetekkel, folyamatos törvényhozói felülvizsgálata és betartása. Ez azonban nem eredmény, hanem a kiindulás, és ennek megfelelően nem is lehet az elosztás alapja. Más szóval, a „tudatlanság fátyla" a törvényhozóra vonatkozik, és nem a társadalom arra váró tagjaira, hogy mikor kapnak valamit az eloszthatő javakból. A demokrácia azon törvényhozójára, aki bár átadja törvényhozó jogát képviselőjének, de tudatosan képviseli a Mill által Benthamnek tulajdonított elvet, hogy „mindenki egynek számít, de senki sem számít egynél többnek".[138] Arra a törvényhozóra, ami mi, demokráciában élők, mind vagyunk.

DEMOKRÁCIA ÉS TÁRSADALMI IGAZSÁGOSSÁG – JOHN RAWLS (1921–2002)

Képzeljük el, hogy e szöveg írója, olvasója és néhány további véletlenszerűen kiválasztott személy egy kerek asztalnál ül, és azt a feladatot kapja, alkossa meg a társadalmi igazságosság elvére épülő demokratikus politikai berendezkedés alkotmányát és jogrendjét. Átérezhetjük a pillanat nagyságát, de talán mégsem tudunk szabadulni attól a kísértéstől, hogy saját érdekeinket vagy társadalmi, vallási, kulturális és etnikai csoportunk érdekeit érvényesítsük. Egy érdeknek a többivel szembeni előtérbe helyezése azonban soha nem lehet igazságos, soha nem teremt tartós és békés demokráciát. Azok, akiknek érdekeit és értékeit nem képviselik kellő súllyal, tehát akiknek „nem szolgáltatnak igazságot", mindig destabilizálni fogják a demokratikus társadalmakat. Márpedig a stabil, „kibillenthetetlen" demokrácia létrehozása mindannyiunk és utódaink közös érdeke. John Rawls (1921–2002) munkásságát ennek a problémának szentelte.

A modern társadalmi igazságosság mára széles körben elfogadott alapelvét John Rawls 1971-ben megjelent művében dolgozta ki (*Az igazságosság elmélete,* fordította Krokovay Zsolt, Budapest, Osiris, 1997). A könyv nemcsak szerzőjét tette világhírűvé, de új kutatási irányt is nyitott a demokrácia teoretikusai számára. Ahogy a marxizmus a baloldali mozgalmak meghatározó elmélete volt, úgy vált az utolsó néhány évtizedben a rawlsiánus „igazságosság" a nyugati polgári demokráciák paradigmatikus fogalmává. A demokrácia és az etika kapcsolatáról napjainkban felélédő vitákban Rawls műve kiváló elméleti-fogalmi keretet adhat.

Rawls „megfelelő erkölcsi alapot" kívánt kidolgozni „egy demokratikus társadalom számára". Szerinte csak az „igazságosság közös felfogása" által meghatározott jogrend teheti hosszú távon stabillá a demokráciákat. Mivel minden „elosztási" helyzet más, a közös igazságosságfelfogás elvének a „tartalmi" kérdésektől elvonatkoztatottnak, formálisnak kell lennie, és az általános elfogadhatóság érdekében a mindenkiben meglévő igazságérzetre kell épülnie.

Rawls a szerződéselméletek elvét és Kant kategorikus imperatívuszának metodológiáját használva „eredeti helyzetet" feltételez, amelyben józan, racionális és egyenrangú emberek döntik el, hogy egy adott szituációban mi az igazságos. Ahhoz, hogy senkit ne zavarjon saját érintettsége (osztály, rang, neveltetés, vallás, kultúra, jóról, értékekről, prioritásokról alkotott vélemény stb.), az igazságosság elveit az emberek a „tudatlanság fátyla mögött választják ki". A „kerekasztal" tárgyalófelei elvonatkoztatnak saját társadalmi helyzetüktől, és így határozzák meg az igazságos cselekvés elveit. Ennek során „senki sem kerülhet előnybe, illetve hátrányba", senki sem igazít-

hatja saját körülményeihez az elveket, továbbá a jóról alkotott személyes felfogások" nem befolyásolhatják a választott elveket.

Rawls szerint az alapvető jogokat és kötelességeket mindenkinek egyenlően kell birtokolnia, továbbá a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenség csak akkor tekinthető igazságosnak, ha ez ellentételezésként előnyt jelent mindenkinek, főként azoknak, akik a legkedvezőtlenebb helyzetben vannak. Az igazságos demokráciában nem igazolható olyan intézmény, amely úgy akar nagyobb jót létrehozni, hogy ennek fejében néhány embernek az eredetinél nagyobb nehézséget okoz. A személy sérthetetlensége mindig elsőbbséget élvez, amelynél „még a társadalom egészének jóléte sem lehet fontosabb".

Rawls igazságosságelvét hasonló jellegű kritikák érték, mint a kanti etikát. Ezek szerint a demokratikus társadalom szabadságelve összeegyeztethetetlen életstratégiáknak ad lehetőséget, melyek közt lehetetlennek tűnik a közvetítés. A demokratikus társadalomban természetesek a véleménykülönbségek és értékkonfliktusok, és ezek gyakorlati elsőbbséggel bírnak az absztrakt igazságosságfogalom előtt. A morált nem pusztán racionális megfontolások, hanem a racionalitásra redukálhatatlan történeti-evolúciós folyamatok is alakították és alakítják. Rawls válasza ezekre az ellenvetésekre az volt, hogy a demokrácia csak a szabadságra és a morálra épülhet, és mint ilyen, nem létezhet a jogrendszer alapját képező igazságosságfogalom folyamatos, megújuló és racionális újrameghatározása nélkül. Akárhogy is foglaljunk állást ebben a vitában, kétségtelen, hogy a tavaly novemberben örökre eltávozott Harvard-professzor művét sok generáción keresztül fogják olvasni azok, akik nem adják föl az igazságos társadalom megvalósításának álmát és reményét.

FILOZÓFIA ÉS IGAZSÁGOSSÁG[139]
RICHARD RORTY (1931–2007)

Richard Rorty halálával, az elmúlt hét végén, az utóbbi évtizedek egyik legjelentősebb gondolkodója távozott közülünk. Azon értelmiségiek húsz-harminc tagot számláló képzeletbeli klubjába tartozott, akiket a világon mindenütt olvasnak, akik állandó előadás-meghívást kapnak a világ egyetemeire és akadémiai intézeteibe. Filozófiaértelmezését öt kontinensen vitatják, a demokráciát minden gondolkodás és cselekvés alapjaként felfogó beállítódását akadémikusok, politikusok értelmezik, szolidaritásfogalma számos országban oktatási reformot eredményezett. Véleményét és gondolatmeneteit ugyanúgy idézik a kognitív tudományi központokban, az analitikus filozófia berkeiben, mint a hermeneutika, a dekonstrukció, a fenomenológia, az irodalomtudomány, az esztétika vagy éppen a politikafilozófia műhelyeiben.

AZ ANALITIKUS FILOZÓFIA ELÉGTELENSÉGE

A New York-i újságírócsaládból származó filozófus sajátos pályát futott be. A Chicagói Egyetemen végzett, a Yale-en doktorált, a Princetonon, a Virginiai Egyetemen, végül a Stanfordon tanított. Az angol nyelvű egyetemeket uraló elemző gondolkodásra képezték, melynek legnagyobb kritikusa lett. A nyelvanalitikus filozófia képviselői abban bíznak, hogy a fogalmak egyre kifinomultabb és „pontosabb" használatával elkerülhetjük a hagyományos metafizikai tévedéseket. Rorty felteszi a kérdést, mi az, aminél a fogalmakat pontosabban használni kívánjuk, mi a viszonyítási alap, és miről szeretnénk egyre többet tudni? „Annak eldöntéséhez, hogy mely módszert fogadjuk el, már metafizikai vagy ismeretelméleti következtetéseket kellett levonni."[140] Az analitikus filozófia hozadéka, hogy eszközöket szolgáltat a fogalmak vizsgálatára, egymáshoz való viszonyaik és a gondolatmenetek logikai szerkezetének feltárására. A fogalmi, logikai elemzés azonban nem vezet ki a nyelvből: az elemzés maga is nyelvi tevékenység. Ha a filozófia a világ végső összefüggéseiről kíván beszélni, ahhoz nem elégséges a nyelv vizsgálata.

Rorty egyik híres, Davidson által is idézett állítása szerint „semmi nem számít igazolásnak, hacsak nem az arra való utalás, amit már elfogadtunk, és nincs semmi lehetőségünk, hogy kilépjünk hiteinkből és nyelvünkből, ami által [állításaink igazolására] másfajta tesztet találhatnánk, mint a koherenciát".[141] Mihelyt a világról akarunk valamit megtudni, az analitikus filozófusnak szükségszerűen el kell hallgatnia: a nyelvből nem tudunk kilépni sem a nyelv által (még mindig a nyelvben vagyunk), sem a nyelv magunk mögött hagyásával (ekkor nem világos a nyelvhez, az értelmességhez és a kommunikációhoz való kapcsolat), a világ pedig nem beszéli a nyelvünket.

Rorty úgy véli, fel kellene adnunk a „valahogy ottlévő világ eszméjét". Davidson szerint viszont „rendelkezhetünk tudással a nem általunk létrehozott objektív közös világról, és beszélhetünk is róla" *[we nevertheless can have knowledge of, and talk about, an objective public world which is not of our own making]*.[142] Rorty ezt később elfogadja, mivel Davidson cserébe feladja reprezentacionalista ismeretelméletét, mely szerint a konceptuális sémáink tartalommal feltöltése adná a világról szóló igaz állításainkat. Egyetértenek továbbá abban is, hogy a világról szóló kijelentéseink

nagyrészt igazak, jelentéseik teljes fogalmi rendszerünk és a világ kauzális interakciójából származnak – mely felfogás nemcsak a „referencia", de a „jelentés" fogalmának kifürkészhetetlenségéhez és végül elvetéséhez is vezet.

Provokatív tézise szerint nyelvünket egyedül mi beszéljük, múlt korok más nyelveket beszéltek, és a jövőben is mást fognak beszélni – emiatt lehetetlenség „örök" igazságok megfogalmazása. Csak nekünk válaszoló lényeknek – tehát embertársainknak – van értelme kérdéseket föltenni. A világ föltárását hagyjuk a természettudományokra, és a filozófusok forduljanak embertársaik jóléte és saját társadalmuk felé. Az igazságot soha nem fogjuk megtalálni, hiszen nem tudja senki egyetlen kiválasztott pillanatban sem azt állítani, hogy „megragadtam az igazságot", mindenki, az egész emberiség, a történelem, az emberi egzisztencia számára. A legnagyobb arrogancia lenne a filozófusok részéről, ha azt állítanák, megtalálták az igazságot, vagy azt, hogy megtalálták a helyes filozófiai gondolkodási módot és módszert. Rorty elutasítja azt is, hogy az egyetlen gondolkodási módszer keresése lenne a filozófia kizárólagos feladata.

A KONTINENTÁLIS FILOZÓFIA FELFEDEZÉSE

A „kizárólagos módszer" és az „egyetlen filozófia" eszméjének elvetését hatalmas lendülettel demonstrálja. Nem állítja, hogy egyes filozófiai nyelvek reparálhatók lennének, hiszen logikailag kikezdhetetlenek. Híres mondása itt is érvényes: „ami nem törött el, azt ne ragaszd meg" *[if it isn't broken, don't fix it]*.[143] Új filozófiai nyelveket tanulni Heidelbergbe megy, hogy Gadamer szemináriumán a hermeneutikát tanulmányozza, kísérletet tesz a kontinentális – német, francia, olasz – filozófia kortárs irányzatainak elsajátítására. Miután nem tudjuk, beszél-e valamilyen nyelvet a világ, a filozófus nem tehet mást, mint hogy a lehető legtöbb filozófiai nyelvet elsajátítja, azokat „dialektikus malmában" gabonaként „beőrli", a különféle nyelvekkel „zsonglőrködik", egyikből másikba átlépve, miközben abban reménykedik, hogy éppen a sokrétű vizsgálódás ad értelmet kutatásainak. A határtalan érdeklődés és a nyelvek megértésének vágya, az elsajátított idiómák közti szabad vándorlás a relativizmus, a szkepticizmus vádját vonta rá, holott e két jelzővel egészen biztos, hogy nem illethető. Ahogy az analitikus filozófusok sem tudták Rortytól elfogadni, hogy „egy lépéssel hátrább lépve" megkérdőjelezi a módszerkeresés abszolutizálását, ugyanígy a heideggeriánusok sem vették tőle jó néven azt az állítást, hogy nem kell visszariadni az olyan kifejezésektől, mint a „nyelv a lét háza", hiszen ez csak ártatlan metafora, és szabadon választhatunk, benne lakunk-e vagy sem, és annak sem örültek, amikor kijelentette, „Heidegger litániája csupán Heideggeré és nem a Lété vagy Európáé". Heidegger állítására, hogy korunk elfelejtkezett a létről (Seinsvergessenheit), Rorty azzal válaszolt, hogy ő az a filozófus, aki elfelejtkezett róla.[144] Ugyanezt a stílust kapja minden gondolkodó, akiket Rorty Heideggerhez hasonlóan „példaszerű, gigászi és feledhetetlen alaknak" nevez, de akiknek állításait nem az egy, abszolút és változtathatatlan igazság romantikus, idealista vagy patetikus kimondásának tartja, hanem egyetlen mondandónak a többi között.

Rorty gondolkodásmódját a kortárs filozófia és a filozófiatörténet terápiájaként kínálja, mely nem újabb megkérdőjelezhetetlen – és a következő generáció vagy a

szomszéd egyetemi szobában dolgozó kolléga által megkérdőjelezett – igazságokat kíván nyújtani, hanem arra akarja az olvasókat serkenteni, hogy saját filozófiai motiváltságukat vizsgálják. Bár Deweyt, Wittgensteint, Davidsont tartja legnagyobb mestereinek és Derridát, Habermast legnagyobb kortársainak, a németországi *Zeit* folyóirat körkérdésére azt válaszolja, a huszadik század legjelentősebb műve – Freud: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*.

IGAZSÁGOSSÁG ÉS A GONDOLKODÁSTÖRTÉNET ÚJRAÉRTELMEZÉSE

Miközben az igazsággal nem boldogulunk, az igazságosságot annál inkább értjük, könnyen felismerve annak meglétét vagy hiányát. Az igazságosság az egymásnak válaszoló emberek kommunikációjának közege – szemben a nem válaszoló nyelvtelen világ elérhetetlen „igazságával". Minden kézenfekvősége ellenére azonban az igazságosság a rá alapozott demokráciákban sem működik minden további nélkül. A filozófusoknak a demokrácia és az igazságosság mellett kell elköteleződniük, a demokrácia megelőzi a filozófiát, sőt a ténylegesen megvalósult demokráciában nincs is többé szükség filozófiára. Ezt még a vele többnyire egyetértők is vitatják, így Hilary Putnam Harvard-professzor is, aki szerint a demokrácia fennmaradása és a tudományok fejlődése megköveteli a filozófia folyamatos művelését.

A filozófusnak, ha van feladata, az a demokrácia erősítése és védelme. „Önellentmondás azt gondolni, hogy a demokráciát inkább erővel, semmint meggyőzéssel kellene terjeszteni, hogy az embereket kényszeríteni kellene a szabadságra. Nem önellentmondás ellenben azt gondolni, hogy rábeszélhetők a szabadságra. Ha nekünk, filozófusoknak van még szerepünk, akkor az éppen ez a fajta meggyőzés. Egykoron, amikor többet gondolkodtunk az örökkévalóságon és kevesebbet a jövőn, mint ma, az igazság szolgáiként határoztuk meg magunkat. Az utóbbi időben viszont kevesebbet beszélünk az igazságról és többet az igazmondásról, kevesebbet arról, hogy az igazságot hatalomra kellene segíteni, és többet arról, hogy a hatalmat becsületességre kell szorítani. Azt hiszem, ez egészséges változás. Az igazság örökkévaló és tartós, csakhogy nehéz megbizonyosodnunk arról, mikor birtokoljuk. Az igazmondás, akár a szabadság, időbeli, esetleges és törékeny. De föl tudjuk ismerni valamenynyit, amikor birtokoljuk. Valójában azt a szabadságot értékeljük a legtöbbre, ha becsületesek lehetünk egymással anélkül, hogy ezért büntetésben részesülnénk."[145]

Az igazmondás és becsületesség elvére alapozott demokrácia kis időbeli sziget az emberiség történelmében, és feladatunk, hogy „biztonságossá tegyük számára a világot". A pragmatizmus nagy klasszikusára, a mestereként hivatkozott John Deweyre utalva állítja, a történelem és a gondolkodástörténet tanulmányozásakor saját magunkból, liberális demokratákból kell kiindulnunk. Az emberi történelem csúcsának tekinthető az a társadalmi együttélési mód, amely az emberi egyenlőségre, az emberek tiszteletére alapozott, és amely nem engedi politikai oligarchiák és osztályok kialakulását. Az ilyen demokrácia hívei újraolvassák a nagy gondolkodók műveit: és jobban értik őket, mint azok értették magukat.

A nyugati demokratától nem idegen a hazája szeretete, ám ez posztnacionális patriotizmus, amely az emberirtások századai után mindenkit meghív, befogad. Ez a demokráciafelfogás mindenki által képviselhető. „A nemzeti büszkeség az országok esetében olyan, mint az önbizalom az egyéneknél: a javulás szükségszerű feltétele. Túl sok nemzeti büszkeség harciasságot és imperializmust eredményezhet, ahogy a túlzott önbizalom arroganciához vezethet. De ahogy a túl kis önbizalom megnehezíti, hogy egy személy morális bátorságot tanúsítson, ugyanúgy az elégtelen nemzeti büszkeség valószínűtlenné teszi, hogy energikus és hatékony vitákat folytassunk a nemzeti politikáról. A saját országunkkal való érzelmi azonosulás – az, hogy erős szégyenérzetet vagy izzó büszkeséget érzünk történetünk különböző részei és napjaink nemzeti politikája láttán – szükséges ahhoz, hogy a politikai viták képzeletgazdagok és eredményesek legyenek. Ezek a viták valószínűleg mindaddig nem jönnek létre, amíg a büszkeség kicsit nem nagyobb, mint a szégyenkezés."[146] Az amerikai posztnacionális demokrata szavai (ahol posztnacionalitás a demokráciának nem a nemzeti identitásra, hanem az etikai elvekre és az igazságosságra való alapozását jelenti) az európai államok demokratáinak is szólnak, de nem mint az egyes államokéinak, hanem mint az államilag is egységesülő és bürokráciátlanodó új Európáénak.

Rorty demokráciafilozófiájából mint egyszerű logikai elemzésből is következik, hogy nem létezik nemzeti vagy nemzetállami demokrácia. Bár ezt amerikaiként nem hangsúlyozza, de állításom szerint felfogását ebben az irányban kell továbbvinnünk és a magunk számára meghosszabbítanunk. A demokráciák, ha nemzetiek, mindig valamilyen nemzeti identitásra, nyelvre, kultúrára hivatkoznak – tehát nem teljesen befogadóak. A nemzetállami-nyelvi identitás nem egyetemes elveken alapul, és kirekeszti azokat, akik nem tagjai az adott nyelvi közösségnek. A „nemzeti demokrácia" nem egyetemes, vagyis a szó eredeti értelmében nem demokrácia. A Rorty által képviselt demokrácia az emberi jogok és méltóság morális fogalmaira alapozott alkotmányos politikai együttélés, mely a *nyugati* emberiség legnagyobb vívmánya. Európa csak egy „posztnacionális konstellációban" (Habermas) megalkotott, alkotmányozott egységes politikai államként lesz képes a demokráciát megvalósítani. Ez az amerikai Rorty és az európai Habermas politikai gondolkodásának közös gyújtópontja.

A demokrácia filozófusának hatására a nyugati demokrácia inkább feladatként és feltalálandó jövőként, semmint védendő múltként jelenik meg számunkra. Rorty szerint a demokrácia gondolkodásmódja temporalizált, jövő-irányultságú. Nyitott, mindenkit és mindenki szabadságát tisztelő, jobb jövőt kereső gondolkodásmód. Az általa képviselt és tanított beállítódással remélhetőleg az eddigieknél jobb, kreatívabb, nyitottabb demokráciát tudunk létrehozni, megalkotni, *alkotmányozni*.

BESZÉLGETÉSEK

HÁNY OLDAL AZ ALKOTMÁNY? MOLNÁR DÉNES INTERJÚJA – 2005[147]

Azzal kezdi a kritikáját, hogy az amerikai alkotmány mindössze 15 oldal, miközben az európai tervezet 200. Ha jól értelmeztem, ez azért eleve aggályos, mert az így elkészülő alkotmány nem a minden polgár számára egyetemes alapjogok gyűjteménye, hanem egy túlrészletezett szabályrendszer, s így kérdéses a működőképessége és a tulajdonképpeni legitimitása, hiszen csak az alulról, a polgárok felől, közösen szervezett alkotmány lehet demokratikus és hosszú távon életképes. A kérdésem, hogy létezhet-e valójában olyan fokú egyetemesség Európában, melynek nyugati államai több száz éves demokráciák, míg a keletiekben az emberek gondolkodását nemcsak a 40 évnyi szocializmus, de már az azt megelőző hiányosan végbement polgári forradalmak nem „egészen" demokratikus gyökerei határozzák meg? Vagyis nem túl jelentős-e a távolság az európai polgárok gondolkodását tekintve ahhoz, hogy olyan közös nevezőre jussanak az alkotmány szempontjából, mellyel mindegyikük maradéktalanul azonosulni képes?

Egy *alkot*mány, amely egy politikai közösséget meg*alkot,* nem lehet szabályrendszer, törvényrendszer vagy akár korábbi megállapodások felsorolása, egymásra építése. Egy alkotmány csak a legfontosabb olyan alapelvek gyűjteménye lehet, amelyben minden polgár egyetérthet. Ezek csak azok az általánosan elfogadott alapelvek lehetnek, amelyek a görög-latin filozófiai-humanisztikus és zsidó-keresztény vallási kultúrának köszönhetően ma a nyugati világban mindenütt elfogadott: emberi jogok, emberi méltóság, törvény előtti egyenlőség, esélyek egyenlősége. Mindezek az elvek végső soron az igazmondás és az igazságosság (a rászorulón való méltányos segítség) elvein nyugszanak. Ezen elvek felsorolása nem lehet hosszú, hiszen ezek pusztán „formális" elvek, és tartalmilag nem mondanak semmit, például hogy milyenek a rászorulón való segítés formái, mit jelent az igazmondás konkrétan, például az ígéretek megtartása, a szerződések tiszteletben tartása, az ember önrendelkezésének biztosítása, a magánszféra és a magántulajdon feltétlen védelme, és így tovább. Ha konkrétabb megfogalmazásokat tartalmazna (mint az EU-alkotmány tervezete), akkor az nem lenne minden szituációban alkalmazható, esetleg nem minden európai nép kultúrájában működne megfelelően, vagy holnapután más körülmények miatt máshogy kellene egy elvet értelmezni, mint a mostani konkrét megfogalmazás teszi.

Az alkotmánynak az elvek felsorolása mellett (ami néhány bekezdésben megtörténhet) a demokratikus politikai struktúrát kell garantálnia. Ennek érdekében négy szempontot kell szem előtt tartania.

1. A struktúra működésének alapjai a felsorolt etikai elvek. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a demokratikus alkotmány „erénykönyv", vagy a demokrácia politi-

kusai „erénycsőszök" lennének, hanem csak azt, hogy a tágabb politikai együttélés lehetetlen, ha nem az igazságosságon, tehát etikai elveken alapul. Az igazságosság a demokrácia alapelve (Rawls: *Az igazságosság elmélete,* Osiris, 1997). Az emberek (minden ember) csak ilyen elvű társadalmat képes hosszú távon fenntartani és támogatni. (Még a csalók sem szeretnék, ha mindenki más is csaló lenne.)

2. Az alkotmány nem feltételezheti és nem várhatja el, hogy a tételezett demokráciában a résztvevők maguk erényesek legyenek. De a demokrácia érdekében kényszerítheti a polgárokat, hogy amikor a köz színpadán megjelennek (kilépnek házuk ajtaján és másokkal beszélnek, adnak- vesznek stb.), akkor az imént felsorolt alapelvek vezéreljék őket. Ezek az elvek nem morálisan, hanem a legalitás (jog) révén működnek.

3. Az alkotmánynak procedurálisnak kell lennie: nem azt feltételezi, hogy már eljött a demokrácia, hanem elősegíti, hogy az emberek a demokrácia elvei szerint intézzék ügyes-bajos dolgaikat. Miközben így intézik és ráhagyatkozhatnak arra, hogy a törvények kényszerítik a többi embert is, hogy így tegyenek, előbb-utóbb egyre több ember belátja, hogy ez mindenkinek így a legjobb. Kialakul a demokratikus berendezkedésben való bizalom, a demokratikus értékek interiorizálódnak. A demokrácia mintegy önjavító folyamatként kezd működni. (Amerikában az alkotmányt a rabszolgaság idején hozták létre. Azóta megszűnt a rabszolgaság, megszűnt a feketék hátrányos megkülönböztetése – affirmative action –, megszűnt a faji megkülönböztetés. Sok egyéb is a működő demokrácia irányában változott. Ennek is következménye, hogy az emberek Amerikába évszázadok óta inkább bevándorolni akarnak, mint kivándorolni, bármely kultúrából – európai, indiai, kínai, mexikói stb. –, ami tekinthető kultúráktól független, „egyetemes" elveken és kultúraneutrális életérzéseken alapuló pozitív megerősítésnek stb. A demokrácia neutrális a nemzeti kultúrára, a helyi életérzésekre, mindegyiket elfogadja, ha az nem exkluzív és nem fenyeget másokat.)

4. Ki kell alakítani a megfelelő, igazságos, minden visszaélést és hatalombitorlást megakadályozó hárompillérű politikai struktúrát, amelynek a nép által átláthatónak és ellenőrizhetőnek kell lennie. (Ez nem mondható el az EU-tervezet politikai struktúrájáról.) Az EU-alkotmány nagy hibája, hogy nem tervez átlátható politikai szerkezetet, és nem is adja meg a nép általi ellenőrzés lehetőségeit. Ez nagy buktatója lesz/lehet.

Azt hiszem, a kérdés második felére is válaszoltam. Ha formális elveket és politikai struktúrát vázolunk, akkor az elfogadható és működtethető lesz ugyanúgy az angol, mint a magyar vagy szlovák polgár számára is. Bár a gondolkodásbeli, mentalitásbeli különbségek nagyok az EU-ban, az alapelvekben mindenki egyetért: erre kell építeni, és nem a részletekre. Az alapelvek és alkalmazásuk folyamatos közös, „európai" diszkussziója vezethet el hosszú távon az európai polgárhoz, az európai nyilvánossághoz és az európai „konstitucionális patriotizmus" (Habermas) érzéséhez. Azt hiszem, hogy a fő elveket kell most fölvázolni, az európai polgári-demokratikus „egységesülési" folyamat több generáción áthúzódó folyamat lehet – ami „fölött" viszont csak egy jó alkotmány tudna „őrködni".

Az inkább csak teoretikus a második kérdés, hogy valójában ugyanaz-e a szándékuk az európai alkotmányt szövegezőknek, mint volt kétszázhúsz éve az amerikaiaknak? Hiszen azóta jelentős változáson ment keresztül a világ és Európa is: a tudomá-

nyos és technológiai fejlődés során az új szempontok megjelenésével komplexebbé és bonyolultabbakká váltak a társadalmak problémái, vagyis azok a kérdések, melyeket alkotmányosan is szükségesnek vélnek szabályozni. Lehet-e, hogy a 21. századi alkotmányok – amelyek új generációs alkotmányok lesznek – már más szempontok szerint gondolkodnak az alkotmányozás lényegéről és funkciójáról, mint a 18–19. századiak tették, és a most születő európai, ezeknek lehet az előfutára? Vagy megfordítva inkább a kérdést: elképzelhető-e, hogy a jövő alkotmányai a „modernebb", újabb európai modellt veszik alapul majd az amerikai helyett?

Hogy mi lesz a jövőben, erre nem tudok válaszolni. Szerintem kétszáz év ebből a szempontból nem nagy idő. A morál, az igazságosság elvei ugyanazok. Az Egyesült Államokat egy 18. századi alkotmány vitte abba a technológiai-gazdasági fejlettségbe, amelyben ma van, és úgy tűnik, az alkotmány továbbra is nagyon jól betölti szerepét. Ha elolvassa *A föderalista* című művet, láthatja, hogy az ottani viták zöme ma is érthető és aktuális. A demokrácia fogalma az utolsó 2500 év dokumentált kulturális fejlődésének eredménye. Először átfogóan a modern korban az amerikaiak próbálták ki a maguk alkotmányos-politikai „zöldmezős beruházásukban". Ők a jó alkotmány létrehozásának feladatát az egész emberiség előtti felelősségként élték meg. Ha mi tévedünk, sötét jövő áll az emberiség előtt, hangoztatták. Ne felejtsük, akkoriban ez egy szabadságát éppen megszerző, nagy rurális kontinens volt: ebből jött létre nem kis mértékben éppen az alkotmányban rögzített elvek és politikai struktúra hatására az a hipermodern, máig demokratikus alapelvű, kontinensnyi gazdag ország (a világtörténelemben nem volt ország, amely ilyen sok embernek ilyen mértékű jólétet biztosított volna), amely ma a világ vezető hatalma. Ez a vezetés nem „imperialista", hanem egyszerűen ilyen nagyra nőtt, mert sok ember ment oda, és szerették. Nem hiszem tehát, hogy most gyökeresen újat kellene kitalálni. Azt hiszem, hogy egyszerűen a legjobb európai gondolkodási tradícióknak megfelelő alkotmányt kellett volna írni – hasonlót (mutatis mutandis), mint az amerikai.

KÖRNYEZETVÉDELEM SZÍNES CERUZÁVAL[148]
GALAMBOS ATTILA INTERJÚJA
(2006. ÁPRILIS 7.)

Interjú Boros János egyetemi tanárral, a Civilek a Mecsekért Mozgalom alapító tagjával a tubesi lokátorról és egyébről.

El tudná mondani néhány mondatban a Civilek a Mecsekért Mozgalom (CMM) rövid történetét? Hiszen ez a civil szerveződés eddig nem kapott akkora nyilvánosságot, mint például a Civilek a Zengőért Mozgalom.

A CMM alapítói Pécsett élő emberek, többnyire értelmiségiek, akik Gyurcsány Ferenc miniszterelnök 2005. november 23-i azon bejelentése után néhány nappal jöttek össze, hogy a Zengő helyett a Tubest vizsgálják meg mint a tervezett NATO-radar helyszínét. A Magyar Köztársaság Kormánya 2288/2005 (XII. 22.) számú határozatában felhatalmazta a Honvédelmi Minisztériumot, hogy vizsgálatokat folytasson és „előkészítő intézkedéseket" tegyen a Tubes- tetőre telepítendő radarberendezés érdekében. Nagyon sok Pécsett élő ember nem akarja, hogy megépüljön ez a létesítmény, és a CMM azt a célt tűzte ki maga elé, hogy megakadályozza a radarépítést. A mozgalom tehát néhány hónapos, míg a Civilek a Zengőért Mozgalom több éves múltra és a Zengőre tervezett radar megépítését megakadályozó, országos és nemzetközi visszhangot kiváltó sikeres akcióra tekinthet vissza.

Mennyire erős a CMM? Milyen civil szervezetek csatlakoztak a mozgalomhoz, és milyen fórumokon tud működni?

A CMM annyira erős, amennyire a radart nem akaró pécsi emberek azok, amennyire a pécsi demokrácia az. Minden civil szervezet erejét az általuk képviselt ügy támogatottsága adja. Jelenleg egy harminc fő körüli szervezőcsapat és mintegy ötszáz aktivista segíti a munkát. Az aláírásgyűjtések során nyilvánvalóvá vált a pécsiek véleménye. Nagyon sokan írták alá támogató nyilatkozatunkat. A mozgalomhoz nem sokkal az alapítás után csatlakozott az Istenkúti Közösségért Egyesület (IKE) is. A „Zengői csata" kétéves évfordulóján a Civilek a Zengőért Mozgalom tagjai is közölték, hogy rájuk szükség esetén számíthatunk. Számos további civil szervezettel működünk együtt. A CMM feladata az ügy képviselete és szükség esetén a szélesebb körű megmozdulások koordinálása. Minden civil szervezet együttműködését várjuk, akik egyetértenek célunkkal.

Mind a katonai célponttá válás lehetőségét, mind a sugárzás veszélyét a hadügyminisztérium (HM) szakemberei megpróbálták cáfolni. Úgy tűnik, Thuróczy úr érvelését, miszerint a lokátor annyira sem sugárzó objektum, mint egy mobiltelefon, a CMM szakemberei meglehetős fenntartásokkal fogadták. Mit gondol, mi lehet a legerősebb érv a lokátor ellen?

A lokátor elleni legfontosabb érveinket első sajtónyilatkozatunkban fogalmaztuk meg, mely olvasható a honlapunkon (www.cmm.hu). A teljesség igénye nélkül,

1. nem kívánunk még véletlenül sem katonai célpontokká válni, 2. hosszú távú élettani hatásaiban ismeretlen erős elektromágneses mezőben élni, 3. nem akarjuk a város védett zöld övezetét, kirándulóhelyét lebetonozva látni, 4. nem akarjuk két hektár erdő letarolását, 5. elutasítjuk a város tájképének betongombával való elrútítását, 6. nemkívánatosnak tartjuk az egyetemi értelmiség elvándorlását, 7. nem kívá-

nunk a nagypolitika játékszereivé válni, 8. kulturált környezetben, felelős emberek közt kívánunk élni, 9. nem szeretnénk, ha a város ingatlanjai elértéktelenednének.

Elegünk van, hogy kísérleti nyulaknak tekintenek bennünket, negyven évig a „szocializmus kísérletéről" beszéltek, most pedig egy bizonytalan hatású sugárzásnak akarnak kitenni bennünket. A mobiltelefon-használatra való hivatkozás egyébként azért nem fogadható el, mert az önkéntes, ez a sugárzás viszont állandóan és mindenkit ér, akár akarja, akár nem. Mindaddig, amíg a nem ionizáló sugárzás területén dolgozó szaktekintélyek nem zárják ki az állandó radarsugár emberre káros hatását – tehát nem bizonyítják be nekünk, és nem biztosítanak bennünket, hogy ötven vagy száz év múlva utódaink szervezetében egészen bizonyosan nem jelennek meg káros hatások –, addig nem vagyunk hajlandóak belenyugodni abba, hogy a város lakosságát, és különösen egy közepes város méretű lakótelepen élőket kitegyék ennek. Egyébként Thuróczy úr, a Honvédelmi Minisztérium szakértője kijelentette, ilyen bizonyítékokat és biztosítékokat nem tud adni, hiszen senki sem lát ötven évre előre. Mi és utódaink viszont szeretnénk ötven év múlva is itt élni.

CMM-aktivistáknak sikerült kilencezer aláírást összegyűjteniük, ezzel elérték, hogy a rendszerváltás óta először polgári kezdeményezésre közmeghallgatást hívjanak össze. Mennyire értékeli sikeresnek az aláírásgyűjtést és a közmeghallgatást?

Hamar összejött közel tízezer aláírás, hiszen az itt élő emberek magukénak érzik a várost, és megmozdultak egy jó cél, városuk védelme érdekében. Ez a siker Pécs város polgárainak sikere, akik saját maguk akarják életük környezetét meghatározni és alakítani. Kiábrándító ugyanakkor, hogy a városvezető koalíció nem vállalta sem akkor, sem azóta, hogy állást foglal a radartelepítéssel kapcsolatban. Ez a magatartás ellentétes a nyugati demokráciák gyakorlatával, és egy ilyen, a város és a környék lakóit érintő kérdésben megengedhetetlen. A közmeghallgatáson beterjesztett kérdéseinkre egyébként az írásos választ harminc napon belül, tehát április 8-ig várjuk a polgármester úrtól és a közgyűléstől.

Nem gondolja, hogy ezek az aláírások meglehetősen nehezen jöttek össze Pécsett, és ha a válasza igen, akkor mi lehet ennek az oka?

Éppen ellenkezőleg, nagyon gyorsan és könnyedén jöttek össze. Három hét alatt tízezer aláírás nem hiszem, hogy bármiféle nehézségre utalna. Miután megvolt a közmeghallgatáshoz szükséges aláírás-mennyiség, nekünk kellett leállítani az aláírásgyűjtést. Ha nem ezt tesszük, ennél jóval több aláírás is összegyűlt volna.

Mi lehet annak a magyarázata, hogy a Zengőért sokkal inkább megmozdultak az emberek, mint a Tubesért?

A Zengőn felvonultak a markológépek. A Tubesen tavaly december óta egyetlen markológép áll – és nem mozdul. Itt még döntés sincs, hogy tényleg lesz radar, egyelőre vizsgálják a helyszínt. Egyszerűen tehát nem igaz az az állítás, hogy a Zengőért sokkal inkább megmozdultak az emberek. Gondoljunk arra, hogy a Tubessel kapcsolatos döntés még milyen fázisban van. Ne keverjük össze ezt a zengői megmozdulásokkal. Azok már a folyamat egy késői szakaszában voltak. Nagyon remélem, hogy a Tubes ügye odáig el sem jut. Jelenleg célunknál vagyunk, nincs radar, és nem is építik a Tubesen. Korai az Ön összegző értékelése.

Mit gondol, mennyire érdekli a pécsi egyetemistákat a tubesi lokátor ügye?

Ahogy érzékelem, az egyetemistákat nagyon megmozgatta ez a téma. Rendszeresen jönnek a CMM megbeszéléseire, és tudtommal egy akciót is szerveznek, de erről korai lenne többet mondani. A Lehet más a Világ mozgalom tagjai nagyon rajta vannak az ügyön. Professzorként ugyanakkor az egyetemen nem beszélek erről a kérdésről az egyetemistákkal. Az egyetem a tanítás és a tanulás helye. Szakmákat tanítunk, a lehető legmagasabb szinten, ami nagyon sok és elmélyült munkát kíván a diákoktól – és ez a jövőben egyre inkább így lesz. Szerencsére másfél évtizede vége annak a korszaknak, amikor a politika az egyetem falain belül is zavarhatta a munkát. Felelőtlenség lenne egy egyetemi tanártól, ha egy adott szakma és tudomány elsajátításán kívül mással traktálná a hallgatóságot. Ráadásul az egyetemi szabályzat – véleményem szerint nagyon helyesen – tiltja az egyetemen kívüli közélet behozatalát az egyetemre. Mindez persze nem jelenti azt, hogy az egyetemistáknak ne kellene nagyon is a közügyek iránt érdeklődniük és magukat megszervezniük, és azt sem, hogy ha az egyetem falain kívül találkozunk, akkor ne lennék én magam is teljesen szabad a velük való együttműködésben.

Önt idézem: „Minden törvényes eszközt felhasználunk annak érdekében, hogy ne épüljön lokátor a Tubesen." Kifejtené ezt bővebben? Ezek szerint, ha a HM a Tubes mellett dönt, nem fognak CMM-aktivisták a Tubesre vonulni és ott, ha kell erőszakkal, gátolni az építkezést?

Erőszakot a demokráciában a demokrácia alanyai, az emberek nem tudnak alkalmazni. Ez ellentmondás lenne. A demokrácia végtelen beszélgetés, és ha a demokratikus módon megválasztott hatalomgyakorlók ezt elfelejtik, és nem tárgyalnak, nem egyeztetnek a társadalom tagjaival, akkor az emberek ez ellen föllépnek.

Néhány napja voltam Párizsban, és sokakkal beszélgetve, a médiát figyelve nyilvánvalóvá vált számomra, hogy Franciaországot újra az a betegség támadta meg, amellyel – ellentétben például a svájci vagy az Amerikai Egyesült Államokbeli demokráciával – az ottani demokrácia eleve született. Nevezetesen, hogy túlságosan Párizsra központosított minden, a vezető politikusok elvesztik a kapcsolatot az emberek hétköznapi problémájával, túl nagy fiúknak hiszik magukat, akkoráknak, amekkorák nem is lehetnének politikusként egy demokráciában – csak diktatúrákban vagy királyságokban. A francia egyes televíziócsatorna riportere úgy nyilatkozott, hogy Franciaországban bedugult a társadalmi párbeszéd, ezért vonultak a fiatalok és a szakszervezetek az utcára.

Ha az erőszakmentes föllépés ellen a politikai hatalom erőszakot alkalmaz, az azt jelzi, hogy kifogytak az érvekből. Miután erőszakot csak a demokrácia ellenfelei alkalmaznak véleményüket kinyilvánító emberek ellen, a demokráciában erőszakot alkalmazó politikusokat, a hatalom birtoklóit egyszerűen a hatalom bitorlóinak kell tekinteni, és sürgősen le kell váltani. A demokrácia a nép politikai rendje, és ahogy az NDK bukása előtt egy ország skandálta, és ahogy most Párizs esetében ismét nagy dimenziókban hangoztatják, úgy a Tubes esetében kicsiben most mondhatjuk: „Mi vagyunk a nép".

Visszatérve kérdésére, önmaga ellen miért alkalmazna erőszakot valaki? Az előbbiekből ugyanakkor az is következik, hogy a CMM reakciói az aktuális hatalom lépéseitől függnek. Lehetséges olyan „passzív" közösségi ellenállás is az állami végrehajtó szervekkel szemben, amely nemcsak megakadályozza az erőszakos cselek-

vést, de a hatalom birtokosait és az embereket is saját gondolkodásmódjuk, értékrendjük és cselekvési szokásaik újragondolására kényszeríti. Valami ilyesmi történt az említett nagyobb megmozdulások mellett például nálunk is a politikai rendszerváltás környékén, vagy ismét kisebb dimenzióban a Zengő esetében is. Nagyon reméljük, hogy az államhatalom nem fog erőszakot alkalmazni. Ráadásul igen jó hazai és nemzetközi kapcsolatokkal rendelkezünk, mind a médiában, mind vezető politikusok közt, mind nyugati egyetemeken, sőt vannak magas rangú nyugati katonai szakértő ismerőseink is, akik inkognitóban már jártak Pécsett, és tájékozódtak. Komoly személyes kapcsolatokkal, morális és kommunikációs tartalékokkal és „háttér-országgal" rendelkezünk. Aki erőszakkal lép föl ellenünk, nagyon súlyos politikai és morális veszteségekre kell hogy felkészüljön.

A Zengő védelmét korábban erősen támogató Védegylet – feltételekkel ugyan, de – elfogadta a Tubessel kapcsolatos kormánydöntést. Ezzel ők kivonultak a harctérről. Van-e olyan feltétele a CMM-nek, amivel el tudnák fogadni a tubesi lokátor megépítését?

Nincs. Egyébként a Védegylet is feltételeket fogalmazott meg, de nem fogadott el semmit. Hadd idézzem nyilatkozatukat: „Örömmel vesszük, hogy a kormányzat ígéretet tett arra is, hogy ezt az engedélyeztetési eljárást nyitottabban, demokratikusabb, átláthatóbb módon fogják végezni. Reméljük, hogy ennek részeként korrekt módon tájékoztatni fogják a helyi lakosságot, módot fognak hagyni a társadalmi párbeszéd kialakulására is. Kizárólag ilyen módon tartjuk legitimálhatónak a döntést." Az ígért párbeszéddel szemben elmaradt a korrekt tájékoztatás, az érintett terület egészségügyi erdőből katonai területté minősítése során törvényességi aggályok is felmerültek. A Civilek a Mecsekért Mozgalom számára elfogadhatatlan, hogy az ígéretekkel ellentétben még a törvényben előírt egyeztetési eljárás se történjék meg a Tubes vonatkozásában. Ezt korábban sajtónyilatkozatunkban is megírtuk. Erre reagált a Védegylet. Álláspontjuk szerint „A Pécsi önkormányzatnak a pécsiek álláspontját kell képviselnie, és ha az önkormányzat nem ad módot a döntésekbe való beleszólásra, a konzultációkra, de még érdemi, korrekt tájékoztatást sem nyújt, akkor minden segítséget meg fogunk adni a helyi civil szervezeteknek, hogy az őket megillető jogokat ki tudják kényszeríteni."(http://www.vedegylet.hu/modules.php?name=News&file article&sid =384) Ez magáért beszél. A tubesi radartelepítésnél nincs mód kompromisszumra, mivel sem a helyet nem lehet eltolni a várostól, sem a várost a hegytől.

Mit gondol arról a felvetésről, hogy inkább Romániába vagy Horvátországba (esetleges NATO-belépésük esetén) telepítsenek lokátor?. Ez a vélemény nem csupán a probléma áthárítása másra? A fontos, hogy a Tubesen ne legyen lokátor, a románok meg vívják meg a saját küzdelmüket?

A radar építése a Tubes hegyen katonapolitikai nonszensz. Nézzen a térképre, és rájöhet, hogy igazam van. Mi nem hárítunk senki másra semmiféle problémát, amit ráadásul nem is mi okoztunk. Egyszerűen elutasítjuk, hogy nekünk, Pécsett és környékén élő embereknek okozzanak problémát. Nem javaslunk más helyszínt, ez nem a mi dolgunk.

A Zengő-konfliktusban szerintem az egyik legnagyobb hiba az volt, hogy a civil csoportok meglehetősen döcögősen kezelték azt problémát, miszerint ha nem a Zengőn lesz a lokátor, akkor hol legyen, és látványosan kerülték is ezt a kérdést. Mikor a Tubes mint lehetséges helyszín felmerült, megalakult a CMM. Úgy tűnhet,

mintha már a névvel is arra akarnának utalni, hogy lehetőleg sehol ne legyen lokátor. Ha ezt rosszul látom, akkor a CMM hová tudná elképzelni a szóban forgó katonai objektumot?

A szóban forgó katonai objektumra nincs szükség sem a Tubesen, sem máshol a Mecsekben. A nevünkben is benne van, nem csak a Tubest védjük, hanem az egész Mecseket. Ismét csak Dél- és Délkelet-Európa, valamint Kis-Ázsia nyugati része katonai-szövetségi térképének tanulmányozását javaslom. Természetesen, a haza védelme számunkra is fontos. Mi nem a védelmi rendszer kiépítése ellen tiltakozunk, hanem azért lépünk föl, hogy szövetségi szinten körültekintően válasszák meg a helyszínt. Ezt egyébként már nagyrészt meg is tették, hiszen a szövetség neuralgikus pontjain, a határvidék olyan országainak nagy, városoktól távol lévő hegyein, mint Törökország, Görögország, Olaszország, már állnak a megfelelő nagyságú radarok, melyek fölöslegessé teszik a tubesi beruházást. Ha ezen országok fölött átrepül a NATO-t fenyegető támadó objektum, akkor már régen rossz a szövetségnek és tagországainak. Egy helyszín megfontolásánál az ott élő emberek érdekeinek figyelembevétele fő szempontnak kell lennie, ahogy például az említett NATO-országokban az is volt.

Milyen alapja lehet az egyénnek/államnak a kérdés bármelyik oldalán harcolni a saját igazáért (az államnak a lokátorért, az egyénnek a lokátor ellen)?

Az egyénnek, az itt élő embereknek nem kell „alap". Nem akarják környezetükben a radart. Ennyi. Az államnak pedig ezt tiszteletben kell tartania, ha a demokratikus jelzőt meg akarja őrizni. A NATO-ban nyugodtan újragondolhatják, hogy kell-e ebbe a régióba radar, vagy sem. Elárulom Önnek, hogy nem kell, és a kérdés a brüsszeli NATO-hivatalnokokkal nyugodtan újratárgyalható. Előttük ugyanaz az Európa-térkép hever, mint előttünk, és bármelyik kisiskolás szívesen beszínezi nekik a NATO-tagországokat. A magyar állam képviselői térképpel és színes ceruzával felszerelkezve nyugodtan elmehetnek tárgyalni Brüsszelbe. Ezekkel az egyszerű alsó tagozatos eszközökkel beláthatja bárki, hogy a radar megépítését honvédelmi érdeknek deklarálni értelmetlenség. Az országnak és a honvédelemnek nincs szüksége erre a radarra. Az egyének? Három csoportjukat tudom elképzelni. Azok, akik semlegesek, azok, akiknek nem érdekük a radar építése, és azok, akiknek érdekük. Semlegesek a távol élők, akiket nem érint a radar. Nem érdeke a radar építése a legtöbb pécsi polgárnak, ahogy ezt a pillanatok alatt összegyűlő közel tízezer aláírás is bizonyítja. El tudok azonban gondolni néhány embert, akinek anyagi érdeke fűződhet a radar megépítéséhez. Például azoknak a magánvállalkozóknak és döntéshozó politikus barátaiknak, akik a hatalmas toronyhoz a betont szállítják, vagy akik a radart állami pénzen Magyarországra hozzák, és megegyeznek az azt gyártó külföldi céggel. Az a gyanúm, hogy az ilyenek száma száz alatt van.

Ön szét tudja-e választani a politikai és a civil szférát, illetve politikai vagy civil ügynek tekinti a tubesi problémát? Magánügyként kezeli a kérdés megoldását?

A demokráciában az emberek minden megnyilvánulásának lehet politikai következménye, mert a nép a társadalom és a politika alanya és célja. A civilek maga a társadalom, az emberek, a polgárok. Végre el kell jutnunk oda, hogy ők határozzák meg a politikusok gondolkodását, és ne fordítva. Ahogy ez működik egyébként a fejlett demokráciákban évtizedek óta vagy akár évszázadok óta, például Svájc vagy az Egyesült Államok esetében. Ezekben a régi nagy modern demokráciákban nem is léte-

zik a „hivatásos politikus" fogalma, hanem az emberek, a társadalom önszerveződésének eredménye és összefoglalása a politikai munka. A tubesi probléma nem magánügy, de nem is politikai ügy, ahogy ezt a fogalmat nálunk értik. Közügy, és ha majd a politika a köz ügyeivel, a köz véleményének figyelembevételével fog foglalkozni, akkor beszélhetünk itt demokráciáról, és akkor nem fog elválni a civil és a politikai szféra. Az emberek, a civilek fogják a politikát meghatározni, ahogy ez minden valóságos demokráciában történik, és nem fordítva. A politika a szó szoros értelemében civilizált lesz. A politika a demokráciában a civil szféra megnyilvánulása, és nem az élethosszig tartó hajlongás, felfelé kapaszkodás és *kártevés, meghiúsítás, tönkretétel, meghamisítás, elcsúfítás, megrontás, megvesztegetés* ügye (a dőlt betűvel jelzetteket jelenti a latin corrumpo ige, amiből a korrupció szó is származik).

Sokak szerint nem tanácsos a választások előtt erőltetni ezt a kérdést, hisz így nem valósulhat meg a tisztán civil véleménynyilvánítás, és pártpolitikai ügy lesz belőle. Mi erről a véleménye?

Nem mi jelentettük be tavaly novemberben, hogy radart tervezünk a Tubesre. Egyébként jelentős ténynek tekinthetjük, hogy az aláírásgyűjtő íveket mind bal-, mind jobboldali pártpolitikai kötődésű emberek aláírták. Belátták, hogy a radarsugárzás vagy a lebetonozott hegytető pártpolitikailag semleges adottságok – mint ahogy egyébként életünk legtöbb dolga az. Bármely párt szavazóját vagy tagját és gyermekeit éri a sugárzás, mint ahogy mecseki kiránduláskor is bármely párt szimpatizánsa és gyermeke fás-ligetes környék helyett betonkörnyezetben találhatja magát. A mi város- és régióvédő gondolkodásunkat vagy akár saját életünkért, családunkért, közösségünkért való felelősségvállalásunkat miért kellene hogy a pártpolitikához vagy a választásokhoz igazítsuk? Ha a radarsugárzás, a fák, a jó levegő és a saját egészségünk pártsemleges, akkor mi miért ne lehetnénk azok e kérdésekben? Az embereknek, a civileknek önmaguk életét kell értelmezniük, alakítaniuk és védeniük, és vissza kell utasítaniuk, hogy ezt (sajnos nem ritkán hiányos képzettségű és műveltségű) „hivatásos" politikusok csinálják, hogy egyéni, családi, közösségi életükből pártpolitikát próbáljanak csinálni. Az embereknek kell saját életükből politikát építeni, és nem a pártpolitika felől kell az emberek életét formálni – de erről már beszéltem.

Hogy tudja család, két gyermek, egyetemi posztok, konferenciaszervezések, tanítás mellett a CMM ügyeit is vinni, és egyáltalán miért kezdte el ezt a képviselői munkát? Milyen lehetősége van egy egyetemi tanárnak a közügyek érdekében cselekedni?

Nem egyedül viszem az ügyeket, sokan vagyunk. Számos aktív, magasan képzett pécsi ember működik együtt ebben a mozgalomban. Sok támogatónk van az országban, és külföldön is. Ráadásul ez nem képviselői munka, hanem önvédelem. Örülnénk, ha nem kellene ezzel foglalkoznunk. Amíg a politikusok kisebb-nagyobb butaságokat beszélnek, addig bízhatunk abban, hogy oktatással, nevelő munkával talán néhány generáció múlva nálunk is kialakul a demokratikus gondolkodás. Amikor azonban életünk természetes környezetét akarják rombolni, amikor beláthatatlan egészségi kockázatnak akarnak bennünket és utódainkat kitenni, akkor, már csak a jövő generáció iránti felelősségből is, nem lehet tétlennek és szótlannak maradni. Az ostoba közbeszéd ellen hosszú távon színvonalas alap-, közép- és felsőfokú oktatással lehet dolgozni. Ha azonban ostoba tettekre ragadtatják magukat, és környe-

zetünket akarják jóvátehetetlenül károsítani, akkor az ellen azonnal és közvetlenül fel kell lépni.

Őszintén mit gondol? Lesz lokátor a Tubesen vagy sem?

Nem lesz.

Nincs jobb a szabadságnál

NINCS JOBB A SZABADSÁGNÁL – VÁLASZ SAMU JÁNOS KÉRDÉSÉRE – (2009)[149]

Boros professzor úr a demokrácia filozófusa, a demokrácia pedig az ágencia szabad ideológiájának szóródó hangja. Ugyanakkor az ideológia nem lehet szabad, az öntudatlanul művelt, megvezetett kognitív lépések (már ha az ideológiát értelmezhetjük így) mintha a nyelv forradalmáért kiáltanának, a költői nyelv forradalmáért, ami az irodalmi kultúra elemzése felé tolja el az értelmezést. De nem éppen ettől válik-e veszélyessé az irodalom, a megnyugvás és lehatárolt figyelem olyan oázisává, amelynek kváziszubverzív nyelvét büntetlenül háborgatni nem szabad? Mi lesz így a tiszta fogalmisággal, az analitikus figyelemmel, a másfajta szenvedéllyel, amelynek nem rendelkezései (Kristeva), hanem törvényei (megint csak Kristeva) vannak, működő és hatékony törvényei, amelyeknek irányait végigjárni gyakran (paradox módon) szintén poétikus vállalkozás?

A kérdésre kérdéssel válaszolva kezdem. Az ágencia szabad ideológiájáról vagy a szabad ágencia ideológiájáról van szó? Nincs szabad ideológia, ezért aztán nyilván az ágenciának sem lehet szabad ideológiája. Az ideológia szerintem a „meg nem gondolt gondolat" manifesztálódása, egy talán korábban „élő" és érvényes gondolat megkövülése, társadalmi-kognitív zárvánnyá válása, amely minden jót megakadályoz, ami egy társadalomban egyáltalán előfordulhat. Bár eredeténél szabad és akár felforgató gondolat, eszme is állhatott, besulykolt értelmezéshorizontként vagy társadalmi cselekvési elvként használhatatlanná válik a költők, a filozófusok és minden szabad ember (polgár, *citoyen*) számára. Sőt, nem csak használhatatlan, de *dolgozni* is kell ellene (nem mondom, hogy küzdeni, mert ez a szó mára még csak nem is nevetséges). – A szabad ágenciának viszont nincs ideológiája, mert először is az ideológia éppen a gondolatszabadság és az ágensszabadság megszüntetésének eszköze vagy közege, másrészt a szabad személy vagy cselekvő mint *szabad,* szerintem többé, legalábbis a nyugati gondolkodásban nem konstruktum, nem elgondolt, hanem éppen elgondolhatatlan, de mindennek, minden konstrukciónak a feltétele. Mindennek, ami jó, ami értékes, ami védendő a nyugati kultúrában. Már Boethius azt mondta, hogy a személy közölhetetlen (vagyis oszthatatlan, önmagának közvetlenül jelen van, de senki másnak – mondanánk ma), a modern nyugati demokráciák pedig az egyén szabadságának feltétlen és megkérdőjelezhetetlen tiszteletén alapulnak. A szabadság és az igazságosság nem dekonstruálható – hangsúlyozta újra meg újra Derrida. A személy vagy az ágens szabadsága, sérthetetlensége, méltósága és tiszteletreméltósága (nem csupán és főként nem tiszteletreérdemessége!) mögé, elé nem mehetünk: nem ideológia, hanem feltétel. A demokrácia maga sem ideológia, hanem minden értelmes együttélés feltétele, egyetlen lehetséges értelmezési horizontja és politikai közege.

A nyelv állandó evolúcióban és időnként revolúcióban van. A demokrácia esetében egyrészt folyamatos nyelvművelésre van szükség, evolúcióra, de forradalomra nincs már szükségünk. Teljesen egyetértek Richard Rortyval és Jürgen Habermasszal, hogy a politikafilozófiában és a politikatudományban lezajlott az utolsó fogalmi forradalom, többre nincs szükség, mert minden további forradalom visszaesés lenne. Ez a revolúció ugyanis az individuum, az egyén, a személy tisztelete megkérdőjelezhetetlen elvét, a személyre épített demokrácia megértését és megvalósítási kísérleteit

eredményezte. Lehet ennél jobbat vagy többet elgondolni és megvalósítására folyamatosan kísérletet tenni? Történetileg a felvilágosodás, az amerikai alkotmány, az emberi jogok nyilatkozatai e forradalom legfontosabb dokumentumai. Nincs visszaút, stabilizálni kell és fenn kell tartani az egyén, minden egyes egyén tiszteletét, az egyenlő esélyek elvét, a sérthetetlenséget, ahogy azt például a huszadik század legjelentősebb politikafilozófiai művében John Rawls bemutatja (J. Rawls: *Az igazságosság elmélete*, Budapest, Osiris, 1997).

Egyetértek Rorty tézisével, hogy az irodalmat, akár a vallást a magánjellegű nyelvhasználathoz kellene sorolnunk. Nem jó, és nem oda való, hogy költők, írók *mint* költők és írók politikát próbáljanak művelni. Ez nem is történik meg a nagy klasszikus modern demokráciákban (Amerikai Egyesült Államok, Svájc). A költők, az írók az öntökéletesedés vagy az önkreáció mesterei, vagy ha tetszik, a nyelvi kreációéi, de arról már nincs mit kitalálni még nyelvi leleménnyel sem, hogy minden embernek egyenlő a méltósága, mindenkinek egyenlő esélyt kell adni, hogy a bíróságok pártatlanok legyenek, és így tovább. Természetesen az írók, költők részt vehetnek azokban a küzdelmekben, amely zajlik az egyetemeken, a sajtóban, a nyilvánosságban a politika és a politikusok visszaélései ellen, vagy a jobb demokratikus intézményekért. Ahogy Theo Sommer, a nagy német újságíró írta, „ők megpróbálják, mi meg ellenállunk". Vagyis a demokráciában is van közös politikai és közéleti dolgunk: a demokrácia védelme. Ebben mindenki részt vehet, a költők és írók kreatív nyelvhasználatukkal, intellektuális leleményükkel sokat hozzátehetnek a demokrácia védelméhez, de nem kell új nyelvet, új eszméket kitalálniuk sem a demokratikus társadalom számára, sem valami újfajta, a demokráciától eltérő társadalom számára. Ugyanakkor képzeletgazdagabbá, változatosabbá tehetik nyelvünket és életünket.

Mi lesz a nyelvkreációval, az irodalom függetlenségével, az analitikussággal? Ez a kérdés csak egy totalizáló, hegeliánus gondolodásban tehető föl, és futurológusoktól várhatunk rá választ. Az lesz mindezzel, amit ágenseik tesznek vele. A nyelvkreáció a szabad társadalomban teljesen szabad, tehát az emberi alkotókedvtől és tehetségtől függ. Az irodalom teljesen független, még a politikától is, azt ír és csinál, amit akar – de *please,* ne akarják az írók a demokráciát átírni vagy újra megmondani, hogy mi a demokrácia. Hobbest, Locke-ot, Rousseau-t, Emersont, Deweyt, Rawlst, Rortyt, Habermast olvassunk, az ő segítségükkel gondolkodjunk tovább egy jobb demokráciáról. Írjunk hozzájuk hasonló jó műveket a közös, méltó együttélésről. Richard Rorty utolsó művében azt javasolja, hogy a filozófusok kulturális politikát műveljenek. Ezt tehetnék együtt a költőkkel és az írókkal. A kulturális politika alapvetően a demokrácia nyelvhasználatának alakítása és művelése, például mely szavakat ajánlott használnunk, és melyeket nem, ha békében és stabilitásban kívánunk élni. Aki pedig analizálni akar (hogy a kérdés utolsó részére is válaszoljak), hadd analizáljon. Nem tudjuk, mi lesz, de nincs jobb a szabadságnál, és a szabadság közös tiszteletben tartásánál éber védelménél.

JEGYZET

1 Az előadás elhangzott Pécsett a Kelet-Nyugat Átjáró konferencián, 2009 novemberében.

2 E három előny összefoglalásában támaszkodom T. Christiano: „Democracy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* írására (idézet: Christiano).

http://plato.stanford.edu/entries/democracy/

3 A. Sen: *Development as Freedom,* New York, Knop, 1999, 152. „No substantial famine has ever occured in any independent country with a democratic form of government and a relatively free press" (Quotes Christiano, 3.).

4 Christiano, 2. „the term 'democracy' … refers very generally to a method of group decision making characterized by a kind of equality amongthe participants at an essential stage of the collective decision making".

5 Elhangzott 2010 augusztusában egy Krakkóban rendezett konferencián.

6 A szöveg eredeti változata a Magyar Tudományos Akadémián hangzott el 2007-ben, a mobilkommunikáció filozófiájáról Nyíri Kristóf által szervezett konferencián.

7 Castells, Manuel – Mireia Fernández-Ardevol – Jack Linchuan Qiu – Araba Sey: *Mobile Communication and Society: A Global Perspective*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2007. 185. „we have observed a growing tendency for people, in different contexts, to use wireless communication to voice their discontent with the powers that be" és „the ousting of President Estrada in the Philippines in 2001, the electoral defeat of the Spanish Partido Popular in 2004, and the voting into power of Korean President Moo-Hyun in 2002". Annak részletes leírását, hogy mi történt, ld. 185–214.

8 Vö. D. Coyle: *The Soulful Science. What Economists really do and why it matter.,* Princeton University Press, 2007; N. Häring, O. Storbeck: *Ökonomie 2.0 – 99 überraschende Erkenntniss.* Stuttgart, Schäffer-Poeschel Verlag, 2007.

9 A. Sen: „What do we want from a theory of Justice?" *The Journal of Philosophy,* Volume CII, Number 5, May 2006, 213–238.

10 Sen, A. id. mű

11 J. Rawls: *Az igazságosság elmélete.* Fordította Krokovay Zsolt, Budapest, Osiris, 1997, 31. *A Theory of Justice,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971, 12. „In justice as fairness the original position of equality corresponds to the state of nature in the traditional theory of the social contract."

12 Rawls: *Az igazságosság elmélete*. 33. (dőlt betű tőlem – B. J.) *A Theory of Justice,* 12. „It is understood as a purely hypothetical situation characterized so as to lead to certain conception of justice. Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society, his class position or social status, nor does any one know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. I shall even assume that the parties do not know their conceptions of the good or their special psychological propensities. *The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance*." (My emphasis J.B.)

13 Sen: id. mű, 215. „*What is the relevant public?" „On what questions should the reasoning concentrate?"*

14 Castells: id. mű, 88. „the demand for mobile communication has long existed, as family members always want to stay in touch and adjust their activities to ensure the functioning of the family unit. Thus, while the new technologies bring new means of coordination and of social support, they are appropriated in a way that strengthens existing family relationships instead of causing any revolutionary change."

15 Hilary Putnam: „Philosophy and Life", *Manuscript,* 2003, 11. (Előadás a Pécsi Tudományegyetemen,

2003.) Az előadás megjelent H. Putnam: *Ethics without Ontolog.,* Harvard University Press, 2004, ezzel a címmel: „The Three Enlightenments", 89–108. „like two previous enlightenments, the pragmatist enlightenment valorizes reflective transcendence, or, to use an expression Dewey himself once used, *criticism of criticsm.* (By „criticism of criticism", which, in his *Human Nature and Conduct,* Dewey equated with philosophy, he meant not just the criticism of received ideas,but higher level criticism, the 'standing back' and criticizing even the ways in which we are accustomed to criticize ideas, the criticism of our ways of criticism.)"

16 Sen: op. cit. 217. „in a comparative perspective, the introduction of social poilicies that abolish slavery, or eliminate widespread hunger, or remove rampant illiteracy, can be shown to yield an advancement of justice".

17 Ld. Peter Singer számos művét, például híres írását: „Famine, Affluence and Morality", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 1 (Spring 1972), 229–43. Magyarul: Éhség, bőség és moralitás, *Iskolakultúra,* 2007/3, 73–83.

18 Thomas Nagel: „The Problem of Global Justice". *Philosophy and Public Affairs,* XXXIII, 2005, 113–145, 115. (citation Sen, op. cit. 227.) „if Hobbes is right, the idea of global justice without a world government is a chimera".

19 J. Rawls: *The Law of Pepoles.* Cambridge, Harvard, 1999. (citation Sen, uo.)

20 S. Soames: *The Philosophical Analysis in the Twentieth Century.* Vol. 1. The Dawn of Analysis, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003. 34–89.

21 A *nyilvános gondolkodás* fogalma ellentmondásnak tűnhet, hiszen eredetileg mindenki magában és nem a nyilvánosság előtt gondolkodik. Ám az elterjedt *public reasoning* fogalmát mégis inkább így érdemes magyarul használni, hiszen például a „nyilvános okoskodás", ahogy e fogalmat időnként fordítják, nyilvánvalóan nem megfelelő konnotációkat hordoz a magyar nyelvben. A fogalom egyszerűen arra a jelenségre hivatott utalni, hogy a közös nyelvet beszélő emberek társadalmában a közeg tagjai képesek megfogalmazni saját, a közösségre tartozó gondolataikat, mások pedig képesek azt meghallgatni, annak tartalmát megérteni, és a logikus gondolkodás szabályai, valamint az érthető kommunikáció törvényei szerint válaszukat mint saját közösségre vonatkozó gondolataikat megfogalmazni.

22 Sen: id. mű, 228. „[t]he importance of public reasoning for dealing with global problems of justice is a subject of importance on its own."

23 Rawls: *Az igazságosság elmélete,* 23., id. mű 4–5. „A society is well-ordered when it is not only designed to advance the good of its members but when it is also effectively regulated by a public conception of justice."A következő idézetek Rawlstól innen vannak.

24 Rawls: uo. „It is a society in which (1) everyone accepts and knows that the others accept the same principles of justice, and (2) the basic social institutions generally satisfy and are generally known to satisfy these principles."

25 Sen: op. cit. 216. és 226.

26 Rawls: id. mű 21., op. cit. 3. „I sketch some of the main ideas of the theory of justice", vagy „[j]ustice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought."

27 Rawls: id. mű 23., op. cit 5. „Among individuals with disparate aims and purposes a shared conceptionof justice establishes the bonds of civic friendship; the general desire for justice limits the pursuit of other ends. One may think of a public conception of justice as constituting the fundamental charter of a well-ordered human association."

28 Sen: id. mű 228. „[t]he challenge of makint the world less unjust, thus, remains unadressed within the transcendental approach".

29 Sen: id. mű 229. „even though Rawls was a visionary leader of thought on the importance of public reasoning, he had considerable skepticism about the use of public reasoning at the global level."

30 J. Habermas: *Die postnationale Konstellation.* Frankfurt, Suhrkamp, 1998, 155.

31 Robert Cox, quoted by Habermas: id. mű 91. „the concept of a possible alternative … society is excluded".

32 Sen uo.. „a devised deliberative exercise that would appear to be hard to apply beyond the limits of a particular society".

33 Sen: id. mű 230. „fair arbitration", „the arbitrators need not themselves be parties to the dispute".

34 A Pécsi Tudományegyetem Fordítástudományi Kutatócsoport konferenciáján elhangzott előadás, 2005. december 13-án.

35 Davidson, D.: „Radical Interpretation". *Truth and Interpretation.* Oxford, Clarendon, 1984, 127.

36 Quine: *Words and Object.* MIT Press, 1960, 27.

37 Davidson, D.: id. mű 139.

38 Lepenies, W.: „A kultúrák fordíthatósága". Kovács N. Tímea: *A fordítás mint kulturális praxis,* Pécs, Jelenkor, 2004. 28.

39 Lepenies: id. mű 31.

40 Derrida művének egyik nemzetközi vonatkozásban is legjobb elemzése Orbán Jolán, *Derrida írás-fordulata* című műve (Pécs, Jelenkor, 1994.)

41 Derrida, J.: *A másik egynyelvűsége.* Pécs, Jelenkor, 1997, 76–77.

42 Derrida J.: id. mű 18–19.

43 Derrida, J.: id. mű 31.

44 Derrida, J.: id. mű 60.

45 Habermas, J.: *Die postnationale Konstellation.* Frankfurt, Suhrkamp, 1998, 134.

46 Habermas, J.: id. mű 155.

47 Lepenies, W.: id. mű 31.

48 R. Rorty: *Philosophy as Cultural Politics.* Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

49 Vö. J. Dewey: „Philosophy and Democracy". *The Middle Works.* J. A. Boydston (ed.), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1982, XI. 43. id. R. Rorty: id. mű.

50 R. Rorty: id. mű 9. „For empiricists tell us that we can break out from under the authority of the local community by making unmediated contact with reality."

51 PTE BTK FEEK, Konferenciaelőadás. Pécs, 2010. november 19.

52 R. Rorty: *Philosphy as Cultural Politics.* Cambridge University Press, 2007. ix. „philosophers … should … try to contribute to humanity's ongoing conversation about what to do with itself".

53 R. Rorty: id. mű x. „The professionalization of philosophy, its transformation into an academic discipline, was a necessary evil. But it has encouraged attempts to make philosophy into an autonomous quasi-science. These attempts should be resisted."

54 Uo. „The more philosophy interacts with other human activities – not just natural science, but art, literature, religion and politics as well – the more relevant to cultural politics it becomes, and thus the more useful. The more it strives for autonomy, the less attention it deserves."

55 Rorty: id. mű 3. „The term 'cultural politics' covers, among other things, arguments about what words to use."

56 Rorty: uo. „stop dividing the human community up by genealogical descent".

57 Rorty: uo.. „how do we tell when, if ever, an issue about what exists should be discussed without reference to our sociopolitical goals"?

58 Rorty: id. mű 5. „I want to argue that cultural politics should replace ontology".

59 A szöveg eredeti változata elhangzott a Pécsi Tudományegyetemen, 2009. december 4-én az *Utópia* című konferencián.

60 J. Habermas: „Wenn die utopischen Oasen austrocknen, breitet sich eine Wüste von Banalität und Ratlosigkeit aus."

61 T. Delpech: „Le déclin de l'Occident, *Le Monde,* 22–23. novembre, 2009. „Le seul moyen de participer à la réalisation d'un monde plus stable est d'en avoir une idée."

62 R. Brandom: *Articulating Reasons.* Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000. „*dis*continuities between the conceptual and non- or preconceptual are to the fore. … I am more interested in what separates

concept users from non-concept users than in what unites them."

63 D. Davidson: *Essays on Actions and Events.* Oxford, Clarendon, 1980, 43–62.

64 R. Nozick: *Anarchy, State and Utopia.* New York, Basic Books, 1974, 299.

65 R. Nozick: id. mű 333–334. „The minimal state treats us as inviolate individuals, who may not be used in certain ways by others as means or tools or instruments or resources; it treats us as persons having individual rights with the dignity this constitutes. Treating us with respect by respecting our rights, it allows us, individually or with whom we choose, to choose our life and to realize our ends and our conception of ourselves, insofar as we can, aided by the voluntary cooperation of other individuals possessing the same dignity. How *dare* any stateor group of individuals do more. Or less."

66 Elhangzott a „Hermeneutika és demokrácia – Konferencia Fehér M. István tiszteletére" konferencián. Miskolc, 2010. december 13.

67 Fehér M. István: „Irónia és szolidaritás". Nyírő M. (szerk.), *Filozófia a globalizáció árnyékában: Richard Rorty.* Budapest, L'Harmattan, 2010, 35–71.

68 Fehér M. I.: id. mű 36.

69 Racionalitás és logika természetesen nem azonosak, de az nyilvánvaló, hogy nincs racionalitás logika vagy logikusság nélkül. A logika mint tudomány és maga a racionalitás kétségtelenül fejlődnek, és ezzel felvetődik a kérdés, hogy a logika tételeit felfedezzük, vagy megalkotjuk, azaz egyetemes, mindig érvényes tételeket fogalmazunk meg, avagy a megfogalmazás teremti meg az adott logikai tételt vagy törvényt. Rorty nyilván ezt az utóbbi véleményt képviseli.

70 Sartre, J–P.: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata* Ford. Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006. 161. Idézi Fehér M. István, id. mű, 41.

71 Francia gondolkodók, Sartre, de a későbbiek is sajátos és más módon viszonyulnak a társadalmi valósághoz, a demokráciához, mint az angolszász és amerikai gondolkodók. E más viszonyulás az eltérő, bár azonos filozófiai elveken nyugvó politikai berendezkedésen alapul: a republikánus Franciaországban erősen központosított politikai struktúra működik, mely az egyén szerepét ugyan garantálja az alkotmányban, de nehezen érvényesíthetővé teszi. Ezzel szemben az angolszász politikai és jogi gondokodásban az egyén elvi csatlakozása és hatása a politikum egészére közvetlenebb. Ebből ered a francia politikai szkepticizmus az angolszász-amerikai optimizmussal szemben.

72 Fehér M. I.: id. mű 46.

73 A szöveg eredeti verziója előadásként hangzott el a Pécsi Tudományegyetem Általános Orvostudományi Karán 2006-ban.

74 I. Kant: *A gyakorlati ész kritikája.* 7. §

75 Az Amerikai Egyesült Államok Alkotmánya, magyar fordításban például Hamilton, Madison, Jay: *A föderalista.* Budapest, Európa, 1998, 643–670.

76 A. Tocqueville: *De la Démocratie en Amérique.* Paris, Gallimard, 1986, 86–87.

77 J. Dewey: *The Later Works.* Carbondale, Southern Illinois University Press, 1981kk. 226.

78 J. Dewey: u.o.

79 J. Dewey: u.o.

80 J. Dewey: id. mű 227.

81 G. Santayana,:*Character and Opinion in the United States.* New York, Norton, 1967, 194–195.

82 G. Santayana: id. mű 49–50.

83 J. Dewey: *The Middle Works.* 12. 106–107.

84 J. Dewey: *The Middle Work.,* 10. 21.

85 Előadás az ELTE Szociológia Doktori Iskolában, 2010. október 4.

86 Bruno Latour: *Changer la société, refaire de la sociologie*. Paris, La Découvert, 2006. A bevezetés megtalálható: http://www.bruno-latour.fr/livres/xii-INTRO_ANT.pdf

87 B. Latour: id. mű 2. Après avoir réaliséde nombreux travaux sur les « assemblages » de la nature, je

crois qu'il est nécessaire de regarder de plus près et avec plus de rigueur le contenu exact de ce qui se trouve « assemblé » sous le couvert de la notion de société. Il me semble que c'est là la seule façon de rester fidèle à la mission originelle de la sociologie, cette « science de la vie ensemble ».

88 B. Latour: uo. Il n'est plus du tout évident aujourd'hui qu'il existe des relations assez spécifiques pour être appelées « sociales » et qu'on pourrait rassembler dans un domaine particulier qui formerait une « société ». Le social semble désormais dilué: il se trouve à la fois partout et nulle part. Ni la science, ni la société ne sont donc restées assez stables pour tenir les promesses d'une « socio-logie » forte.

89 http://plato.stanford.edu/entries/democracy

90 Christiano: id. mű. „ 'democracy' … refers very generally to a method of group decision making characterized by a kind of equality among the participants at an essential stage of the collective decision making".

91 A. Sen: *Development as Freedom.* New York, Knopf, 1999, 152. „no substantial famine has ever occured in any independent country with a democratic form of government and a relatively free press". (id. Christiano)

92 Vö. Platón: *Állam,* 6. könyv.

93 Hobbes: *Leviathan.* Ed. C. B. MacPherson, Harmondsworth, UK, Penguin Books, 1968, chap. 19. Eredeti kiadás 1651 (id.Christiano)

94 *Magyar Hírlap.* 2002. július 3. 11.

95 *Magyar Narancs.* 2002. június 27. 6–7, 16.

96 *Magyar Hírlap,* 2003. december 20. 18. A szöveg bővített változata elhangzott a brémai egyetemen, 2003. december 6-án.

97 vö. *Le Monde,* 2002. október 5. La France girondine.

98 Eredeti megjelenés: *Élet és irodalom,* 2000. június 9., 11.

99 Sloterdijk, P.: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortbrief über den Humanismus. *Die Zeit,* 1999. szept. 16, 15–21. A szöveg magyarul megjelent Boros János, *A megismerés talánya,* Budapest, Áron kiadó, 2009. kötet függelékében 406–434. oldalakon: „Az emberpark szabályai. Válasz Heidegger humanizmus-levelére."

100 *Magyar Nemzet,* 2010. június 3. 6.

101 Megjelent: *Élet és Irodalom,* 2010. május 7. 12. o.

102 *Élet és irodalom,* 2010. április 30. 3–8.

103 *Magyar Hírlap,* 2002. december 24. 11.

104 A szöveg első megjelenése.

105 *Élet és Irodalom,* 2007. jan. 19. 10.

106 Vö. J. Habermas: Wir brauchen Europa! *Die Zeit,* 20. Mai 2010, 47.

107 Megjelent rövidítve: *Magyar Nemzet,* 2010. június 3. 6. (Az újság által adott cím: „Nincs erőforrás, vagyis pénz. Az a cél, hogy gigantikus értelmesekházává váljon ez az ország a gigantikus őrültekháza helyett").

108 Ld. erről írásomat „A Fidesz és Magyarország politikai sorsáról" 2002. március 23. 6.

109 2004-ben egy éven keresztül jelent meg hetente egy rovat a pécsi *Dunántúli Napló*ban, mely a demokrácia új fogalmait kívánta az olvasóközönségnek bemutatni.

110 Megjelent: A Frankfurti Iskola pragmatizálódása felé. Weiss János: *A Frankfurti Iskola* könyvéről. Budapest, Áron, 1997. *Műhely,* 2000/4, 86–88.

111 E fejezetben a következő két kötethez szólok hozzá: Nyíri Kristóf (szerk.), *Mobil információs társadalom* (hivatkozás: *Mobil*). Budapest, MTA Filozófiai Kutatóintézete, Westel Magyarország, 2001, 145. Nyíri Kristóf (szerk.): *A 21. századi kommunikáció új útjai* (hivatkozás: *A 21. sz.*). Budapest, MTA Filozófiai Kutatóintézete, Westel Magyarország, 2001, 294. A szöveg eredetileg megjelent: Kommunikáció és demokrácia. *Magyar Tudomány* 2002/10, 1399–1402.

112 *A 21. sz.* 231.

113 v.ö. *A 21. sz.* 240k.

114 *Mobil* 8.

115 *Mobil* 68–73.

116 *Mobil* 16–17.

117 *Mobil* 82.

118 *Iskolakultúra,* 2007/1. 143–146.

119 *Afrika tanulmányok.* Pécs, 2007. I. évfolyam 1. szám. Főszerkesztő Tarrósy István. www.afrikatanulmanyok.hu. A továbbiakban zárójelben e folyóirat oldalszámára utalok a szövegben.

120 Ehhez a témához lásd például D. Coyle *The Soulful Science. What Economists really do and why it matters.* Princeton University Press, 2007; N. Häring – O. Storbeck: *Ökonomie 2.0 – 99 überraschende Erkenntnisse,* Stuttgart, Schäffer-Poeschel Verlag, 2007.

121 *Budapesti Könyvszemle, BUKSZ,* 2008. tavasz, 14–23.

122 Tallár Ferenc: *...és... Struktúra és communitas*, Budapest, L'Harmattan, 2006, 158.

123 John Rawls: *Az igazságosság elmélete.* Ford. Krokovay Zsolt, Osiris, Bp., 1997.

124 Amitai Etzioni: *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda.* Crown, New York, 1993. Etzioni további művei a kommunitarianizmus témájában: *New Communitarian Thinking.* University of Virginia Press, Charlottesville, 1995.; *Rights and the Common Good: The Communitarian Perspective.* St. Martin's Press, New York, 1995.; *The New Golden Rule.* Basic Books, New York, 1996.; *The Essential Communitarian Reader.* Lanham, Rowman and Littlefield, 1998.; *The Monochrome Society.* Princeton University Press, Princeton, 2001.

125 Amartya Sen: Open and Closed Impartiality. *The Journal of Philosophy,* XCIX (2002), No. 9. 445–469, továbbá uő: What do we want from a theory of Justice? *The Journal of Philosophy,* CII (2006), No. 5. 213–238. (Sen 2006-os írását természetesen a szerző nem ismerhette műve megírásakor.)

126 John Rawls: *Political Liberalism.* Columbia University Press, New York, 1993.

127 John Rawls: *The Law of Peoples, with The Idea of Public Reason Revisited.* Harvard University Press, Cambridge, 1999.

128 A fordítást röviden megindokolja Ruzsa Imre: A jelentés értelme. *Világosság,* 47 (2006), 2, 113–114. http://www.vilagossag.hu/pdf/20060323092842.pdf

129 A társadalmi atomizmust és individualizmust egyébként gyakran megkülönböztetik, mondván, az előbbi párja a holizmus, és horizontális társadalmi relációt jelent, míg az individualizmussal szembe a kollektivizmust állítják, mely viszont vertikális, az intézményi és politikai struktúrákat is figyelembe vevő viszony. Philip Pettit: The contribution of analytic philosophy. In R. B. Goodin – Ph. Pettit: *A Companion to Contemporary Political Philosophy.* Blackwell, Oxford, 1993. 28.

130 Rawls: *Az igazságosság elmélete.* 22.

131 Később Rawls magának a kategorikus imperatívusznak is procedurális értelmezését adja híres tanulmányában, Rawls: Themes in Kant's Moral Philosophy. In E. Förster (ed.): *Kant's Transcendental Deductions.* Stanford University Press, Stanford, 1989. 81–113.

132 J. Rawls, Az igazságosság elmélete, 307.

133 Rawls, i.m. 310k.

134 Rawls, i.m. 306.

135 Rawls i.m. 372.

136 Rawls, i.m. 370.

137 Uo.

138 Idézi Pettit: *i.m.* 24.

139 *Élet és irodalom,* 2007. június 15. 10.

140 Rorty, R.: *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method.* The University of Chicago Press 1967. – Midway Reprint 1988. 1.

141 Rorty, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton University Press, 1979, 178.

142 Davidson, D.: „Coherence Theory of Truth and Knowledge". E. LePore: *Truth and Interpretation.* Oxford, Blacwell, 1986. 310.

143 Rorty, R.: Response to Simon Critchley. Ch. Mouffe (ed.): *Deconstruction and Pragmatism.* London, Routledge, 1996, 44. Az egész mondat: „Our attitude is: if it isn't broken, don't fix it."

144 Rorty, R.: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás.* Pécs, Jelenkor, 1994. 131. j. „Ha valaki, mint én, elfelejtkezik a létről…"

145 R.: A filozófia és a jövő. *Megismerés helyett remény.* Pécs, Jelenkor, 1998. 121–122.

146 Rorty, R.: *Achieving Our Country.* Cambridge, Harvard University Press, 3.

147 Az interjú eredetileg a *168 óra* számára készült, de nem jelent meg.

148 http://www.indymedia.hu/cikk.shtml?x=29329

149 *Magyar Szó,* Újvidék, 2009. december 10.

IRODALOM

Afrika-tanulmányok. Pécs, 2007. I. évfolyam 1. szám. Főszerkesztő Tarrósy István. www.afrikatanulmanyok.hu.

Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Fordította Szabó Miklós, Budapest, Európa, 1997.

Boros J.: *A megismerés talánya.* Budapest, Áron kiadó, 2009.

Castells, M. – Fernández-Ardevol, M. – Linchuan Qiu, J. – Sey, A.: *Mobile Communication and Society: A Global Perspective*. Cambridge, MA, The MIT Press, 2007.

Chomsky, N.: Önök nem partnerei az USA-nak. Noam Chomsky a radikális demokráciáról és az amerikai külpolitikáról, Varró Szilvia beszélgetése. *Népszabadság, Hétvége,* 2004. július 3.

Christiano, T.: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* „Democracy" (2006). http://plato.stanford.edu/entries/democracy

Coyle, D.: *The Soulful Science. What Economists really do and why it matters.* Princeton University Press, 2007.

Davidson, D.: *Essays on Actions and Events.* Oxford, Clarendon, 1980.

Davidson, D.: „Radical Interpretation". *Truth and Interpretation.* Oxford, Clarendon, 1984.

Davidson, D. „Coherence Theory of Truth and Knowledge". LePore, E.: *Truth and Interpretation.* Oxford, Blacwell, 1986.

Delpech, T.: Le déclin de l'Occident. *Le Monde,* 22–23. novembre, 2009.

Derrida, J.: *A másik egynyelvűség.,* Pécs, Jelenkor, 1997.

Dewey, J.: *The Middle Works.* Carbondale, Southern Illinois University Press, 1976kk.

Dewey, J.: *The Later Works.* Carbondale, Southern Illinois University Press, 1981kk.

Élet és Irodalom, 2003. június 13. 13.

Élet és Irodalom, 2007. jan. 19. 10.

Fehér M. István: „Irónia és szolidaritás". Nyírő M. (szerk.): *Filozófia a globalizáció árnyékában: Richard Rorty.* Budapest, L'Harmattan, 2010, 35-71.

Habermas, J.: *Die postnationale Konstellation.* Frankfurt, Suhrkamp, 1998.

J. Habermas: Wir brauchen Europa! *Die Zeit,* 20. Mai 2010, 47.

Hamilton, A. – Madison, J. – Jay, J.: *A föderalista.* Budapest, Európa, 1998.

Häring, N. – Storbeck, O.: *Ökonomie 2.0 – 99 überraschende Erkenntnisse.* Stuttgart, Schäffer-Poeschel Verlag, 2007.

Höffe, O.: *Lexikon der Ethik.* München, Beck, 1986.

Ignatieff, M. – Lesser Evils: *The New York Times Magazine,* 2004, May 2.

Kant, I.: *A gyakorlati ész kritikája.* Ford. Papp Zoltán, Budapest, Osiris, 2004.

Kis János: Fordulóponton, *Élet és irodalom* ,2010. április 30. 3–8.

Latour, B.: *Changer la société, refaire de la sociologie*. Paris, La Découvert, 2006. A bevezetés megtalálható: http://www.bruno-latour.fr/livres/xii-INTRO_ANT.pdf

Le Monde, 2002. október 5. *La France girondine.*

Lepenies, W.: „A kultúrák fordíthatósága". Ford. N. Kovács Tímea: *A fordítás mint kulturális praxis.* Pécs, Jelenkor, 2004.

Nagel, Th.: „The Problem of Global Justice". *Philosophy and Public Affairs,* XXXIII, 2005, 113–145.

Neue Zürcher Zeitung, Online, 1. Juni, 2003.

Nozick, R.: *Anarchy, State and Utopia.* New York, Basic Books, 1974.

Nyíri K. (szerk.): *Mobil információs társadalom* (a szövegben hivatkozás: *Mobil*). Budapest, MTA Filozófiai Kutatóintézete, Westel Magyarország, 2001.

Nyíri K. (szerk.): *A 21. századi kommunikáció új útjai* (hivatkozás: *A 21. sz.*). Budapest, MTA Filozófiai Kutatóintézete, Westel Magyarország, 2001.

Orbán J.: *Derrida írás-fordulata.* Pécs, Jelenkor, 1994.

Putnam, H.: „Philosophy and Life". *Manuscript,* 2003.

Putnam, H.: *Ethics without Ontology.* Harvard University Press, 2004.

Quine, W. v. O.: *Words and Object.* MIT Press, 1960.

Rawls, J.: *Az igazságosság elmélete.* Fordította Krokovay Zsolt, Budapest, Osiris, 1997; *A Theory of Justice.* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971.

Rawls, J.: *The Law of Pepoles.,* Cambridge, Harvard, 1999.

Rorty, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton University Press, 1979.

Rorty, R.: *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method.* The University of Chicago Press 1967. – Midway Reprint 1988.

Rorty, R.: Response to Simon Critchley, Mouffe, Ch. (ed.) *Deconstruction and Pragmatism.* London, Routledge, 1996.

Rorty, R.: *Achieving Our Country.* Cambridge, Harvard University Press, 2007.

Rorty, R.: *Philosophy as Cultural Politics.* Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Santayana, G.: *Character and Opinion in the United States.* New York, Norton, 1967.

Sartre: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata.* Ford. Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006.

Sen, A.: „What do we want from a theory of Justice?" *The Journal of Philosophy,* Volume CII, Number 5, May 2006.

Singer, P.: Éhség, bőség, és moralitás. *Iskolakultúra,* 2007/3, 73–83. „Famine, Affluence and Morality". *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1 (Spring 1972), 229-43.

Sloterdijk, P.: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortbrief über den Humanismus, *Die Zeit,* 1999 szept. 16. 15–21. A szöveg magyarul megjelent Boros János: *A megismerés talánya.* Budapest, Áron Kiadó, 2009. kötet függelékében 406–434. oldalakon: „Az emberpark szabályai. Válasz Heidegger humanizmuslevelére."

Soames, S.: *The Philosophical Analysis in the Twentieth Century,* 1-2. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2003.

Strauss, L. – Cropsey, J.: *History of Political Philosophy* (3. kiadás). Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

Tocqueville, A. de: *De la Démocratie en Amérique.* Paris, Gallimard, 1986.

Zeit, 2004. 04. 29., 2.